

HEGEL-STUDIEN

in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen
Akademie der Wissenschaften

herausgegeben von
FRIEDHELM NICOLIN und OTTO PÖGGELER

BAND 25

1990



BOUVIER VERLAG · BONN

Anschriften der Herausgeber
Prof. Dr. Friedhelm Nicolin, Forststr. 11, 5300 Bonn-Röttgen
Prof. Dr. Otto Pöggeler, Hegel-Archiv der Ruhr-Universität,
Postfach 10 21 48, 4630 Bochum

Redaktion
Prof. Dr. Annemarie Gethmann-Siefert
Dr. Hans-Jürgen Gawoll
Hegel-Archiv der Ruhr-Universität, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum



K8
H33
Y2
25

ISBN 3-416-02335-8

ISSN 0073-1587

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus zu vervielfältigen. © Bouvier Verlag, Bonn 1990. Printed in Germany. Satzherstellung: Computersatz Bonn GmbH, Bonn. Druck und Einband: Druckerei Plump KG, Rheinbreitbach.

INHALT

MARTIN HEIDEGGER

Colloquium über Dialektik

(E. Fink, M. Müller, K.-H. Volkmann-Schluck, M. Biemel,
W. Biemel, H. Birault) Muggenbrunn, 15. September 1952

Anhang:

Letzte, nicht vorgetragene Vorlesung (XII) aus dem Sommersemester 1952

Mit einem Nachwort herausgegeben von GUY VAN KERCKHOVEN . . . 9

ABHANDLUNGEN

ANGELICA NUZZO, Roma

„Begriff“ und „Vorstellung“ zwischen Logik und Realphilosophie
bei Hegel 41

LUTZ ELLRICH, Bielefeld

Schein und Depotenzierung. Zur Interpretation des Anfangs der
„Wesenslogik“ 65

NATHAN ROTENSTREICH, Jerusalem

Mysticism and Speculation 85

WERNER STEGMAIER, Bonn

Nietzsches Hegel-Bild 99

KLEINE BEITRÄGE

FRIEDHELM NICOLIN, Düsseldorf

Zum Manuskript des sogenannten Systemfragments von 1800 . . . 111

MARTIN HEIDEGGER

COLLOQUIUM ÜBER DIALEKTIK

(Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Marly
Biemel, Walter Biemel, Henri Birault)
Muggenbrunn am 15. September 1952

ANHANG:
LETZTE, NICHT VORGETRAGENE VORLESUNG (XII)
AUS DEM SOMMERSEMESTER 1952

*Mit einem Nachwort herausgegeben von
Guy van Kerckhoven*

Colloquium über Dialektik

[1] HEIDEGGER: Das Thema unserer Aussprache sollte die Dialektik sein; dabei ist der Name Hegel gefallen. Wir haben aber keine Hegel-Interpretation im Auge sondern eine prinzipielle Untersuchung, wobei wir gewiß an Hegel nicht vorbeigehen können. Den Ansatzpunkt setzen wir aber früher an. Es fragt sich, ob er beim Denken des Parmenides zu suchen ist.

FINK: Der Anlaß zu meinem Vorschlag, den Begriff der Dialektik zu klären war folgende Frage: Ist die Dialektik wirklich eine philosophische Verlegenheit, wie Heidegger in *Sein und Zeit* bei der Erörterung der Probleme von Hermeneutik und Dialektik sagt?¹ Diese Kritik wird dort nicht näher motiviert. Gilt sie grundsätzlich für alle Dialektik oder ist in *Sein und Zeit* Platon, die Sophistik, Kant, Hegel oder Kierkegaard

¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen 1967. 25 – Gesamtausgabe. Bd 2. Frankfurt 1977. 34. Die Textstelle lautet: „Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d. h. der ‚Hermeneutik‘ des λόγος, wächst die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems. Die ‚Dialektik‘, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig.“

gemeint? Wenn an dieser Stelle kein bestimmter Philosoph gemeint ist, wird also vom Vorrang der Hermeneutik heraus gesprochen. Es fragt sich aber, ob es sich hier um eine methodische Frage handelt oder ob nicht vielmehr nach dem gefragt werden muß, was sich dem Denken dialektisch zeigt, also nach der Sache der Philosophie, die dialektisch ist.

FRAU BIEMEL: Sind Hermeneutik und Dialektik als sich ausschließende Gegensätze anzusehen und ist es wirklich so grundverkehrt, von einer Dialektik bei Heidegger zu sprechen, die allerdings anderer Art ist als die gewöhnliche?

MÜLLER: Dialektik und Phänomenologie werden nur von gewissen Husserlschülern entgegengesetzt. Mit der ontologischen Differenz ist das Dialektische in gewisser Weise immer schon gegeben.

HEIDEGGER: Die betreffende Bemerkung gegen die Dialektik ist von der phänomenologischen Position aus zu verstehen, sie ist eine Abwehr gegen das blinde begriffliche Erörtern der Themen der Philosophie, es handelt sich um den Gegensatz zwischen begrifflicher Dialektik und anschauendem Entgegennehmen (Sehen, unmittelbare Aufweisung). Wenn man die Dialektik allerdings im modernen Sinn, also als Bewegung innerhalb des Bewußtseins nimmt, besteht kein Gegensatz zwischen Husserl und der Dialektik. |[2]

FINK: Geht der Einwand gegen mehr als den vulgär-philosophischen Begriff der Dialektik als automatische Erzeugung von Begriffen, z. B. im Sinne des Neukantianismus?

HEIDEGGER: Zunächst wohl darauf. Prinzipiell wird die Dialektik aber kritisiert in Hinsicht auf die leitende Frage von *Sein und Zeit*: die Frage nach dem Sein. Kann diese Frage, so wie sie in *Sein und Zeit* gestellt ist, mit Hilfe irgend einer Dialektik bestritten werden – darum handelt es sich dort. Dazu ist es nötig sich darauf zu besinnen, was jeweils das Wesentliche in den entscheidenden Phasen des abendländischen Denkens ist, in denen die Dialektik aufgetreten ist.

Was Ihre zweite Frage angeht, ob die betreffende Stelle in *Sein und Zeit* das Dialektische als Methode meint oder das Dialektische, das sich dem Denken an der Sache der Philosophie selbst zeigt, so müssen wir uns darauf besinnen, worin die Doppelheit begründet ist, die eine solche Frage ermöglicht. Vermutlich ist sie es im Dialektischen selbst (denn es handelt sich nicht darum, die logische Dialektik der Neuzeit zur Realdialektik zu machen). Liegt das sachliche Motiv des *διαλέγεσθαι* im Sein des Seienden selbst und ist daher die Entsprechung für das Denken gegeben?

FINK: Die Dialektik gründet im Sein des Seienden. Die Metaphysik hat immer neben der Frage nach dem Sein des Seienden (Ganzen des Seienden) die nach dem Seinsganzen (also die kosmologische Fragestellung) als Ursprung der Dialektik angesehen. Ist nicht bei Kant die Dialektik in negativer Form eine solche des Seinsganzen? Kants Dialektik ist eine kosmologische, nicht eine solche des Seienden, doch² des Seinsganzen. Wie steht es mit der *omnitude realitatis* bei Kant, wie mit seiner Lehre vom transzendentalen Schein? Liegt es nicht in der Struktur des Ganzen, daß die Dialektik im Seinsganzen gründet?

HEIDEGGER: Wo ist der Gegensatz zwischen der Frage nach dem Sein des Seienden und der nach dem Seinsganzen? Was verstehen Sie unter dem „Seinsganzen“? Können Sie das von der Hegelschen *Logik* aus erläutern? |[3]

FINK: Hegel hat nicht das Ganze bedacht, sondern das Sein des Seienden, die Metaphysik stellt nicht das Problem des Seinsganzen. Die Dialektik ist nicht an das Sein des Seienden gebunden, wie die Kritik meinen könnte. Es fragt sich, ob es genügt, mit Heidegger das Sein des Seienden als Seiendheit zu denken, ob nicht auch das Ganze des Seienden gedacht werden muß. (Stellt die Theologie mit der Frage nach dem *τιμωτάτων ὄν* die Frage nach dem Seinsganzen?)

HEIDEGGER: Ich sehe den Unterschied zwischen dem Sein des Seienden und dem Seinsganzen noch nicht, wie Sie ihn andeuten, auch nicht das Motiv Ihrer Frage. Können Sie das nicht an einem Beispiel wie Hegel erläutern?

FINK: Sie sehen das Sein des Seienden als das im offenen Seienden anwesende Sein, nicht aber als das Seinsganze.

HEIDEGGER: Ist in dem für die Metaphysik so bedeutenden *ἐν* nicht schon die Einheit des Seins des Seienden gedacht?

FINK: Darin ist nicht schon die Ganzheit des Seienden gedacht; der Unterschied zwischen Sein und Seiendem reicht vielleicht nicht aus, um die Frage nach dem Seinsganzen zu stellen, auch nicht bei Hegel, der ding-ontologisch denkt, auch wenn er das Absolute denkt, sodaß auch darin das Allumfassende nicht gedacht ist. Alle metaphysischen Positionen sind prinzipiell binnenweltlich orientiert, auch in ihrer Bestimmung des Seins des Seienden (auch Heidegger bleibt in dieser Frage noch in der Metaphysik). Es fragt sich, ob die Unterscheidung vom Sein des Seienden (Seiendheit) und Sein ausreicht, um das Weltganze zu fassen.

² Im Protokoll ursprünglich: noch.

HEIDEGGER: Wenn wir „Sein“ sagen, denken wir jetzt nichts anderes als das Sein des Seienden, wobei das Sein die Differenz selbst ist; das Sein ist wesentlich Sein des . . ., dieses wird nicht nachträglich angehängt, sondern gründet die Differenz, welche also primär ist, nicht eine nachträgliche Relation. Das Seiende ist immer schon da. Wo bleibt nun aber Finks „Ganzes“, wie soll sich eine Ganzheit zeigen gesondert von der metaphysischen Grundbestimmung alles Seienden? Läuft das nicht auf Jaspers' Weltganzes hinaus? |[4]

FINK-HEIDEGGER: Der Begriff des $\epsilon\nu$ ist Bestimmung des Seienden als Seienden (jedes Seienden), darüber hinaus aber auch Bestimmung des Seins, als des Einigenden, Einzigen, das nicht vom numerischen Eins her zu fassen ist, welches immer nur Seiendes betreffen kann.

HEIDEGGER: Wo aber kommt nun die Ganzheit herein, die 1) nicht numerische sein kann, 2) aber auch nicht vom Charakter des Einigenden, Einzigen her gedacht werden kann und sich vom Sein des Seienden unterscheiden soll?

FINK: Alle einigenden Bestimmungen sind binnenweltlich gedacht und in Hinsicht auf das Weltganze unzureichend. Muß nicht die Omnipraesenz des Seins ausdrücklich auf den Begriff der Welt hin ausgedacht werden? Wir kennen nur Ganzheiten innerhalb der Ganzheit, und auch diese sind noch ungedacht.

HEIDEGGER: Auch in Hegels *Logik*?

FINK: Es fragt sich, ob überhaupt mit dem Gedanken des Einen Seins die Welterperspektive zu fassen ist. Ist nicht vielleicht der Dualismus, der πόλεμος ursprünglicher als die Einheit des Seins, ist die transzendente Bestimmung der Welt die des $\epsilon\nu$? Verbirgt sich nicht ein echtes Motiv in Kants Dialektik? Kann der Streit schon im Denken des Einen getilgt sein?

HEIDEGGER: Das $\epsilon\nu$ im ontologischen Sinn ist allerdings nicht das letzte Wort, die ursprünglichste Bestimmung des Seins. Was aber verstehen Sie als das Ganze?

FINK: Auch dieses Wort ist eine philosophische Verlegenheit.

HEIDEGGER: Der Unterschied ist schwer zu fassen. Der Schritt über die Metaphysik hinaus ist für mich (1906/7) einfach gegeben durch die Frage, die Brentano in seiner *Dissertation*³ über die vielfachen Bedeutungen

³ F. Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg 1862. – „(1906/7)“ im Protokoll ursprünglich nach: Brentano. – Laut Heidegger „datumsmäßig im Sommer 1907“. Siehe Martin Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache*. In: *Unterwegs zur Sprache*. 4. Aufl. Pfullingen 1971. 92 – Gesamtausgabe. Bd 12. Frankfurt 1985. 88. – Vgl. ebenfalls Martin Heidegger: *Brief an P. Richardson April 1962*. In: W. J. Richardson: *Through Phenomenology to Thought*. 2. ed. The Hague 1967. IX–XI; Martin Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969. 81; vgl. ebenfalls Martin Heidegger: *Vorwort zu Frühe Schriften*. Frankfurt 1972. X – Gesamtausgabe. Bd 1. Frankfurt 1978. 56.

des $\delta\nu$ bei Aristoteles stellt; τὸ $\delta\nu$ λέγεται πολλαχῶς⁴, wo ist dann eigentlich die Einheit und was heißt dann Sein. Diese Frage ließ mich nicht mehr los und gab mir den Abstoß; mit ihr kam ich auch in die Phänomenologie, nur als solche war mir Ontologie möglich (Seiendes zugänglich in kategorialer Anschauung). Welches war für Sie der Abstoß? |[5]

FINK: Die Geschichte des Weltproblems war für mich der Abstoß von der Metaphysik – Platons Fassung des Seienden als Gewirk von νοῦς und χώρα, der ursprünglich strittigen Momente der Welt; dann aber auch Heideggers Weltbegriff, der sich zu spalten scheint in einen existentialen, den der Kunst und den der Offenheit des Seins. Gehört der Mensch in das „Zwischen“, in den Streit von Himmel und Erde hinein? Ist nicht die ursprüngliche Einigkeit des Seins selbst schon Einigung von νοῦς und χώρα, des ursprünglichsten Streites?

MÜLLER: Ist das Sein nur als Sein des Seienden einig oder auch in sich selbst?

HEIDEGGER: Wird so nicht das Sein als Seiendes aufgefaßt? Wir stellen diese Frage besser noch zurück und wenden uns derjenigen nach dem sachlichen Begriff der Dialektik zu; den Ansatz der Dialektik sieht Fink also im Ganzen.

BIEMEL: Wo liegt der Unterschied zwischen Heideggers und Finks Weltbegriff?

HEIDEGGER: Nach Fink liegt die Dialektik notwendig im Weltbegriff.

FINK: Seit [Parmenides]⁵ wird der Weltbegriff nicht mehr gedacht, er wird innerweltlich und geht mit der Ontologie eigentlich verloren. Auch schon bei Heraklit überwiegt das Innerweltliche, bei ihm sind Raum und Zeit aber noch nicht, wie bei Zenon, Paradoxa.

HEIDEGGER: Sind $\epsilon\nu$ und λόγος bei Parmenides und Heraklit wirklich so verschieden gedacht?

FINK: Das ist eine Interpretationsfrage.

HEIDEGGER: Im Verlauf meines Weges hat sich die Interpretation des Wesens der Welt verschoben, was schließlich in den letzten Veröffentlichungen⁶ zum Unterschied von Welt und Ding führte. Welt ist nicht die

phenomenology to Thought. 2. ed. The Hague 1967. IX–XI; Martin Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969. 81; vgl. ebenfalls Martin Heidegger: *Vorwort zu Frühe Schriften*. Frankfurt 1972. X – Gesamtausgabe. Bd 1. Frankfurt 1978. 56.

⁴ Aristoteles: *Metaphysik*. II 1003 a 33/1003 b 5 etc. – insbesondere auch E 2 1026 a 33–b 2. Zu Martin Heideggers späterer Übersetzung dieses Satzes vgl. Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?* 4. Aufl. Pfullingen 1966. 31.

⁵ Im Protokoll ursprünglich: Heraklit (Parmenides?).

⁶ Vgl. dazu die Hinweise Martin Heideggers auf Seite 6 des Protokolls sowie die Anmerkungen 7–9.

letzte Bestimmung. „Welt“ und „Ding“ sind eine analoge Fassung der metaphysischen Unterscheidung von Sein und Seiendem, eine Basis zur Sichtbarmachung der ontologischen Differenz.

FINK: Müßte dann nicht gefragt werden, in welcher Weise das Sein waltet [?] Beim späten Heidegger⁷ ist das Ding die Versammlung von Himmel und Erde. Ist es nicht ein „Zwischending“, das Himmel und Erde abspiegelt? Heidegger würde sagen, es ist die Gebärde zwischen Himmel und Erde. Ist das noch metaphysisch gedacht? |[6]

HEIDEGGER: Nein, weil das Ding nicht mehr physisch, als Substanz gedacht ist.

MÜLLER: Wenn Himmel und Erde im Ding anwesen, dann zeigt sich in ihm die vom Ursprung her strittige Einheit des Seins selbst.

HEIDEGGER: Weder im *Dingvortrag*⁸ noch in *Wohnen und Bauen*⁹ kommt das Wort „Sein“ noch vor, wohl „Anwesen“, sonst würde ja auch alles in der Luft hängen. Das ist aber kein Grund, die ganze Problematik auf den metaphysischen Begriff von Sein zurückzuinterpretieren – dann kommt man auf Holzwege. –

Wo setzt Fink nun die Dialektik an? Er wertet sie positiv, für mich bleibt sie eine Verlegenheit des Denkens, allerdings im echten, positiven Sinn. Wo ist Finks Absprung zum Weltbegriff, der ihm das primum movens ist? Sieht er bei Heraklit schon eine Dialektik?

FINK: Nein, noch nicht bei Heraklit, erst dort, wo das Denken ontologisch wird.

HEIDEGGER: Können Sie nicht rein geschichtlich sagen, wo es zum ersten Mal eine Dialektik gibt?

MÜLLER: In der Sophistik.

FINK: Schon bei Zenon; das macht Hegels Auseinandersetzung mit Zenon möglich.¹⁰ Hegel sieht die Dialektik Zenons sehr positiv, als Wendung des Gedankens gegen den Gegenstand.

HEIDEGGER: Um sagen zu können, wo Dialektik zuerst erscheint, müssen wir uns zunächst darüber klar werden, was wir allgemein unter Dia-

⁷ Zu „Versammlung“ und „Gebärde“ vgl. Martin Heidegger: *Die Sprache*. In: *Unterwegs zur Sprache*. (Anm. 3). 22 – Gesamtausgabe. Bd 12. 19; zu „Spiegelung“ vgl. Martin Heidegger: *Das Ding*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Teil 2. 3. Aufl. Pfullingen 1967. 52.

⁸ Vortrag, gehalten in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste am 6. Juni 1950; zuerst gedruckt in: *Jahrbuch der Akademie*. Bd 1. Gestalt und Gedanke. 1951. 128 f.

⁹ Martin Heidegger: *Bauen Wohnen Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Teil 2. 3. Aufl. Pfullingen 1967. 19–36; zuerst gedruckt in der Veröffentlichung des Darmstädter Gesprächs II über *Mensch und Raum*. Neue Darmstädter Verlagsanstalt 1952. 72 f.

¹⁰ G. F. W. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. § 89. – Vgl. *Gesammelte Werke*. Bd 19. Hamburg 1989. 100.

lektik verstehen. Dem Wort nach ist es eine Disziplin des Denkens – bei wem kommt *διαλέγεσθαι* zum ersten Mal vor?

FINK: In Platons *Staat*¹¹, als Rechenschaft-geben über den Seinsgedanken.

HEIDEGGER: Worin ist das *διαλέγεσθαι* begründet? Warum ist der Seinsgedanke dialektisch gefaßt?

FINK: Die Begründung liegt in der *κοινωνία εἰδῶν*, in der Beziehung der *ἰδέαι* aufeinander.

HEIDEGGER: Die Dialektik ist also einmal darin begründet, daß das Sein des Seienden als *ἰδέα* vorausgesetzt ist, diese aber durch das *λέγειν* zugänglich ist (vom Erfassen her gesehen); zugleich aber darin, daß das Sich-Versammeln |[7] der *ἰδέαι* selbst ein *διαλέγεσθαι* ist.

FINK: Das hängt mit der Interpretation des Seins vom Licht her zusammen – das Licht ist versammelndes Auseinandersetzen.

HEIDEGGER: Ist hier der eigentliche Geburtsort der Dialektik? Man kann Zenon von Hegel aus dialektisch interpretieren, es fragt sich aber, ob das noch griechisch gedacht ist. Begriff und Sache der Dialektik sind begründet in der *κοινωνία* und im *μὴ ὄν*, dies aber schon mit Bezug auf die *ἰδέα*. (Modern gesprochen: Negativität und Vorstellung sind der Ursprung der Dialektik. Die Reflexion wird als das Negative, dieses aber als das Positive gesehen; erst dadurch wird Hegel möglich.)

FINK: Hegel sieht sich aber als Wiederaufnehmer zenonischer Gedanken.

HEIDEGGER: Hegel interpretiert auch Heraklit dialektisch in Bezug auf das *μὴ*, das zum *λόγος* gehört.¹²

MÜLLER: Die Dialektik kommt aus der Auffassung des Seins als Licht, das Licht ist das Zwischen zwischen Beleuchtendem und Beleuchtetem als dauerndes gleichzeitiges Hin und Her. Was gedacht werden muß, ist das gegenseitige Aus-sich-Hervorgehen.

HEIDEGGER: Das ist die Frage. Gewiß ist das *[διά]*¹³ bei den Sophisten in einem wesentlichen Sinne zu verstehen, wobei die platonische *ἰδέα* verschwindet – warum, ist schwer nachzuverstehen. Zu unserer Frage nach dem Ursprung der Dialektik könnte man thesenartig folgendes formulieren: das zum *εἶναι* gehörige *μὴ* wird bei Platon zum *διά* in der Bewegung des *λέγειν*. Wenn im neuzeitlichen Denken *λέγειν* zur Vorstellung wird (und damit Sein zum Vorgestelltsein – *esse* = *percipi*), so

¹¹ Platon: *Politeia*. 6. Buch. 511; 7. Buch. 531–2 f.

¹² G. F. W. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Bd 1. Kap. 1. C.1 Anm. 1. – Vgl. *Gesammelte Werke*. Bd 21. Hamburg 1985. 70.

¹³ Das griechische Wort fehlt im Finkschen Protokoll.

wird die Negativität des Dialektischen zur Bewegung des Selbstbewußtseins.

Die Frage ist, ob diese Momente – das μή, das διά, die Vorstellung, hinreichen, um das Wesen der Dialektik zu bestimmen, nämlich als innere Bewegung der κοινωνία, wobei das Sein als ἰδέα vorausgesetzt ist. Es ist bezeichnend, daß bei Aristoteles die Dialektik verschwindet, auch seine στέρησις hat keinen dialektischen Charakter mehr. Dies weist schon auf den Ursprung des Dialektischen aus der ἰδέα hin. |[8]

MÜLLER: Das μή ist bei Aristoteles zwar da, es stammt aber nicht aus der platonischen ἰδέα, sondern ist das dem λόγος schlechthin gegenüberstehende ἄλογον.

HEIDEGGER: Ich würde mich nicht getrauen zu sagen, wo das μή bei Aristoteles überhaupt herkommt. Es ist einfach da, so wie das πολλαχῶς des ὄν λεγόμενον. Läßt sich überhaupt sagen, wo es bei Aristoteles einen festgelegten ontologischen Ort hat?

MÜLLER: Das selbe gilt im System der ἀρχαί für die ὅλη, sie läßt sich auf nichts zurückführen, während das μή bei Platon seine innerliche Begründung hat.

HEIDEGGER: In Aristoteles' Lehre von der ποίησις hat die ὅλη sehr wohl ihre Begründung, nicht aber das μή. Auch die στέρησις ist nicht als στέρησις gedacht, man könnte sagen, Aristoteles übernimmt einfach den platonischen Gedanken, daß das μή ὄν auch ein ὄν ist.

FINK: Aristoteles radikalisiert den platonischen Gedanken, indem er das μή ins Ding zurücknimmt; Platon hat das μή von der χώρα, dem von Hause aus Bewegten. Bewegung und Stand kehren sich um (das gilt auch für die κίνησις und στάσις im *Parmenides*¹⁴). Denn andererseits ist die χώρα gerade das Bleibende und die ἰδέα das Bewegte.

HEIDEGGER: Bei Aristoteles wird die technische Interpretation der [φύσις]¹⁵ selbstverständlich.

Nochmals: ist es zureichend, die Dialektik aus den Bestandteilen des Wortes, dem διά λέγεσθαι, und dieses aus der Bezogenheit des Seins des Seienden auf die ἰδέα zu interpretieren? Oder kommen in der Geschichte der Metaphysik noch andere wesentliche Momente hinzu? Dahinter steht die Frage der Zweiheit der Dialektik. Die Momente μή, διά, λέγεσθαι sind bezogen auf das Sein einmal in der Weise des denkenden Erfassens und gleichzeitig aus dem Sein des Seienden selbst entnommen. Die Elemente der Dialektik stammen also aus dem λέγειν und aus dem

¹⁴ Platon: *Parmenides*. 136, 156–157.

¹⁵ Das griechische Wort fehlt im Finkschen Protokoll.

ὄν, aus dem Denken und – aus dem Sein. Gehört sie auf beide Seiten und verteilt sich so spiegelnd? Oder ist der Bezug von Denken und Sein der Ort der Dialektik?

FINK: Die Dialektik gründet im Sein und spiegelt sich im Denken ab. |[9]

HEIDEGGER: Wie aber kommt sie auf beide Seiten? Ist ihr Bezug auch noch dialektisch, und zwar wesentlich? Und was heißt hier noch Abspiegelung[?]

Ist nicht gerade dieser Bezug das Thema, dessen Variationen die Metaphysik darstellt, und ist dieses, ihr einziges Thema, nicht im Grunde ungedacht? Wenn wir „Sein“ sagen, meinen wir „Sein des Seienden“ – das ist sozusagen der Machtspruch der Metaphysik, wenn wir also das Verhältnis Sein-Denken nennen, meinen wir: Sein des Seienden-Denken, wobei das DES das Fragwürdige ist.

FINK: Dieser Bezug wird bei Hegel dialektisch gedacht.

HEIDEGGER: Warum muß er so gedacht werden?

FINK: Weil bei Hegel das dialektisch gedachte Verhältnis von Sein und Denken verkoppelt ist mit dem Verhältnis von Wesen und Erscheinung, weil das Denken durch die Erscheinung das Wesen denkt. Das Wesen ist selbst Erscheinendes.

HEIDEGGER: Seit Kant ist das Seiende als Gegenstand des denkenden Bewußtseins gefaßt. Sein ist Gegenständlichkeit. Die Dimension, in der Sein als Gegenständlichkeit gedacht wird, ist das Bewußtsein. Weil also der Bezug von Sein und Denken selbst in die Subjektivität fällt, muß er dialektisch gedacht werden.

Hegel sagt: Sein ist Denken, Parmenides sagt: Denken ist Sein – also das umgekehrte. Das Denken gehört zum Sein (Parmenides nennt das νοεῖν immer zuerst). Aufgrund dieser Bestimmung des Dialektischen vom μή und διαλέγεσθαι aus (wobei das Sein als Gegenständlichkeit des Bewußtseins gedacht wird), wird bei Hegel das Verhältnis von Denken und Sein selbst dialektisch – nicht so bei Parmenides.

MÜLLER: Der entscheidende Schritt ist von Leibniz getan, Hegel fußt auf Leibniz, er radikalisiert ihn.

HEIDEGGER: Die entscheidende Wende ist bei Descartes, er ist nur aufgrund der res cogitans des Descartes möglich. Freilich geht er insofern über Descartes hinaus, als bei Descartes die Substanz noch nicht Subjekt ist. |[10]

MÜLLER: Das Entscheidende bei Leibniz ist der Versuch, alles Seiende als res cogitans zu erklären. Dieser Ansatz, der nicht verifizierbar ist, ist

gleichsam ein Experiment von Leibniz, ebenso wie Hegels Ansatz der Wahrheit als selbstbewußter Gewißheit, er ist nicht als notwendige Folge des cartesianischen Denkens zu deuten sondern als ein Neues.

HEIDEGGER: Die von Hegel ausdrücklich übernommene Grundposition des Descartes ist die des *ens = ens certum*.

VOLKMANN-SCHLUCK: Aber schon bei Descartes ist die *res extensa* nicht im gleich ursprünglichen Sinne Substanz wie die *res cogitans*. Deshalb ist es nur eine Fortführung des cartesianischen Denkens, wenn Leibniz die *res cogitans*, die Monade, als einzige Substanz denkt.

HEIDEGGER: Sowohl für Leibniz wie für Hegel ist die cartesianische Grundposition, der Ansatz des *ens* als *ens certum*, wesentlich.

BIRAULT: Die Realität der *res extensa* ist nur möglich aufgrund der Realität des Geistes, Descartes' *res extensa* ist bereits abhängig von der *res cogitans*, sie ist nur als gedachte für uns gewiß.

HEIDEGGER: Sie ist Objekt, als Gegenständlichkeit für das Bewußtsein. Die Substanz ist aber noch nicht prinzipiell Subjekt. Freilich, insofern die *res extensa* allein dem *res certum* entspricht, ist sie allein rein zu vergegenwärtigen, ist Objekt, Gegenstand des Bewußtseins, die Subjektivität des Subjekts liegt also schon zugrunde.

MÜLLER: Wie unterscheidet sich dieses Verhältnis von Sein und Denken von dem bei Parmenides?

HEIDEGGER: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι¹⁶ heißt nicht *esse = percipi* sondern besagt, das *percipi* gehört zum *esse* (wenn man sich überhaupt so ausdrücken darf), jedenfalls darf dieses Verhältnis nicht umgekehrt werden. Vgl. Fragment VIII.¹⁷

MÜLLER: Ist Erscheinen nicht mehr als Gegenständlichkeit?

FINK: „Gegenständlichkeit für das Bewußtsein“ ist nicht gleichzusetzen mit „Erscheinen“ im Sinne Hegels.

HEIDEGGER: Ja, bei Hegel. Er nimmt das Wesen mit hinein ins absolute Bewußtsein. |[11]

FINK: Aber auch das Bewußtsein ins Wesen, sonst würde sich das An-sich-sein in Für-sich-sein auflösen. Die Beziehung beider bleibt noch ungeklärt.

HEIDEGGER: Das An-und-für-sich-sein¹⁸ ist ja als die Bewegung des Sich-selbst-begreifens gerade das Wesen der absoluten Subjektivität, die

¹⁶ Die *Fragmente der Vorsokratiker* (H. Diels/W. Kranz). Bd 1. Zürich, Berlin 1964. Parmenides B *Fragmente* 3. 1, 19–3 (= früher 5 – vgl. Anm. 20).

¹⁷ Parmenides B *Fragmente* 8, 34. Vgl. Anm. 21.

¹⁸ Im Protokoll: An-undfür-sich-sein.

nichts Subjektives, Ichhaftes mehr ist, weshalb ich in meinem *Hegel-Aufsatz*¹⁹ auch Subjektivität sage.

FINK: Das Erscheinen ist nicht Gegenständlichkeit für Subjektivität sein – gehört es nicht vielmehr zum Sein des Seienden?

HEIDEGGER: Deswegen kann ja nicht von Subjekt oder Subjektivem gesprochen werden, sondern von der Subjektivität, als die ja das Sein des Seienden bei Hegel gedacht wird, das Element des Geistes ist die Subjektivität. Zwischen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes bei Kant und dem Erscheinen des Erscheinenden bei Hegel ist ein Unterschied. Bei Kant ist die Gegenständlichkeit des Gegenstandes Erscheinen für die Subjektivität, bei Hegel geschieht das Erscheinen des Erscheinenden im Wesen, dieses eben ist die Subjektivität.

FINK: Hat nicht die Subjektivität als solche im Wesen ihren Ort? Bei Hegel ist zwar das Wesen der Begriff als Wissen vom Gegenstand, aber auch umgekehrt ist das Wesen das, was sich im Erscheinen äußert. Platons „Wesen und Erscheinen“ und das „Sein und Wissen“ der Neuzeit sind bei Hegel zusammengedacht im Ort der Subjektivität. Warum kann man keine Umkehrung vollziehen und den Schwerpunkt auf das Sein legen, die Subjektivität als Wesen denken?

HEIDEGGER: Diese ist eben nicht subjektiv zu verstehen! Der Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen findet sich noch nicht in der „Einleitung“ zur *Phänomenologie*, er wird erst später behandelt.

FINK: Es fragt sich, ob das An-sich- und Für-sich-sein nicht gleichwertig sind. Im *Hegel-Aufsatz* insistieren Sie zu sehr auf dem Für-sich-sein und vernachlässigen das An-sich.

HEIDEGGER: Bei Hegel ist der Geist das An- und-für-sich-sein. Ist nun bei Hegel irgend ein Anzeichen für das, was Fink das Ganze nennt, zu finden? |[12]

FINK: Das Logische der *Logik* steht dem griechischen λόγος näher als dem neuzeitlichen Bewußtsein.

HEIDEGGER: Hegel nimmt die antike Position positiv mit in sein System hinein. Die Schwierigkeit hängt zusammen mit dem doppelten Begriff des Unmittelbaren:

1) als das noch nicht Vermittelte

2) als Resultat, das der Vermittlung nicht mehr bedarf.

¹⁹ Martin Heidegger: *Hegels Begriff der Erfahrung*. In: *Holzwege*. 4. Aufl. Frankfurt 1963. 121–122 f.

Die erste Unmittelbarkeit ist für Hegel die der griechischen Philosophie, die zweite die des Geistes. Oder sehen Sie den zweiten Begriff anders? Wie bestimmen Sie den Seinscharakter der höheren Unmittelbarkeit?

FINK: Ich sehe ihn aus der *Logik*; dort ist nicht mehr die menschliche Subjektivität der Grund.

HEIDEGGER: Ich habe die *Logik* niemals als menschliches Denken, von der menschlichen Subjektivität her verstanden, gedeutet. Aber auch sie schwebt nicht im Nichts. Aber auch die *Phänomenologie* ist nicht der Weg vom endlichen zum unendlichen Bewußtsein; sie ist schon im Absoluten.

FINK: Äußert sich die absolute Subjektivität in ihrem Erscheinen in der menschlichen?

HEIDEGGER: Das alles ist bei Hegel sehr im Dunkeln. Ich habe da nicht mehr ausfindig machen können, als das wenige, was in den *Holzwegen* gesagt ist. Das Verhältnis von Mensch und Absolutem bleibt ungeklärt und ist nicht dadurch zu klären, daß das menschlich Subjektive (Leben usw.) in den absoluten Geist hinein genommen wird. Aber für Hegel ist das gar keine Frage, weil die absolute Subjektivität vorausgesetzt ist.

VOLKMANN-SCHLUCK: Hegels *Logik* sieht zunächst antik aus; alles ist aber so in der absoluten Subjektivität befestigt, daß darüber von Hegel gar nichts mehr gesagt zu werden braucht.

MÜLLER: Bei Hegel ist das Sein nicht vom Menschen her gefaßt, sondern als absolute Subjektivität angesetzt. Wie steht sein Absoluten zu Ihrem Begriff des Seins? Sind beide nicht sehr nahe?

HEIDEGGER: Es gibt keinen größeren Gegensatz! Bei mir ist das Sein nicht das Absolute.

Nicht nur, daß das Sein anders gedacht wird und das Wesen des Menschen anders bestimmt wird, sondern auch [13] der Bezug ist ein völlig anderer. Bei Hegel ist es der Strahl, der vom Absoluten immer schon bei uns ist –

MÜLLER: – das Licht, die Lichtung –

HEIDEGGER: Nein, ich habe mich darüber noch gar nicht ausgesprochen. Die ganze Problematik liegt an anderer Stelle.

Vielleicht kann man das Problem von Parmenides aus beleuchten. Ich hielt mein erstes Kolleg über sein V. Fragment²⁰ und das Problem hat mich seither nicht mehr losgelassen.

²⁰ Fragment 3 in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. a. a. O. 1, 19–3. Vgl. H. Ott: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt 1988. 87: „W. S. 1915–16 zweistündige Vorlesung Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie“; vgl. W. J. Richardson (Anm. 3) 663: „W. S. 1915–16 Vorlesung. Über Vorsokratiker: Parmenides.“

„Zuerst habe ich das Gewicht auf das τὸ γὰρ αὐτὸ gelegt, aber so ist der Spruch nur in einem letzten, nicht mehr griechischen Stadium zu lesen. Griechisch verstanden muß das νοεῖν das Subjekt des Satzes sein. Das νοεῖν ist das τὸ γὰρ αὐτὸ, das Selbe, und dieses Selbe wird vom Sein her bestimmt.“

Das Fragment VIII, 34 sqq.²¹ umschreibt den selben Satz – das νοεῖν gehört ins εἶν, beide gehören also zusammen. Wo aber wird diese Zusammengehörigkeit bestritten? Was im εἶν macht es, daß zu ihm das νοεῖν gehört? Wenn man „das Selbe“ als Subjekt nimmt, denkt man nicht mehr wie Parmenides.

MÜLLER: Das Vernehmen ist, was es ist, durch das Vernommene.

HEIDEGGER: Das ist zweideutig, es kann Vernunft qua Vernunft oder Vernunft qua εἶν meinen.

VOLKMANN-SCHLUCK: Gadamer übersetzt nach Fränkel „Das selbe ist Denken und daß Gedachtes ist“, er übersetzt also οὐνεκεν mit „daß“.²² Vernehmen ist nichts anderes als das Vernommensein des εἶν.

HEIDEGGER: Es muß doch wohl „um wessentwillen“²³ heißen: „– nicht nämlich ohne das εἶν, in dem es πεφατισμένον ist –“²⁴ da ist die Schwierigkeit; inwiefern ist das Denken im Sein? Nicolai Hartmann interpretiert es idealistisch, also umgekehrt.

VOLKMANN-SCHLUCK: „Ich kann das Denken nicht finden, wenn nicht Seiendes ausgesprochen ist“.²⁵ Das νοεῖν ist das πεφατισμένον.

HEIDEGGER: Das νοεῖν ist νοεῖν εἶν ἐμμεναι, es ist seinem Wesen nach auf das εἶν bezogen. Was aber heißt πεφατισμένον griechisch? Wir sagen „ausgesprochen“. νοεῖν und λέγειν sind näher, als man im allgemeinen

²¹ Parmenides B *Fragmente* 8, 34–36. Das Fragment lautet: ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν

²² H. Fränkel: *Parmenidesstudien*. In: *Nachr. d. Gött. Ges.* 1930. 186 f; abgedruckt in: H. Fränkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München 1960, 191–192 und 195. – H.-G. Gadamer: *Rezension zu Riezler: Parmenides*. In: *Gnomon*. 12 (1936), 77–86 und H.-G. Gadamer: *Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides*. In: *Varia Variorum*, Festschrift für K. Reinhardt. Münster Köln 1952. 58–68. – Neu veröffentlicht in: H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*. Bd 6: *Griechische Philosophie* 2. Tübingen 1985; insbesondere: *Das Lehrgedicht des Parmenides*. Riezlers Parmenidesdeutung 1936. 30 f, 37 Anm. 2 sowie *Retraktationen*. 45 Anm. 10.

²³ Vgl. die verschiedenen Deutungsversuche vom Fragment 8, 34 f in: *Martin Heidegger: Was heißt Denken?* In: *Vorträge und Aufsätze*. Teil 2. 15 f; *Möira* (Parmenides 8, 34–41). In: *Vorträge und Aufsätze*. Teil 3. 3. Aufl. Pfullingen 1967. 27 f.

²⁴ Parmenides B *Fragmente* 8, 35; siehe Anm. 21.

²⁵ Ebd. 8, 35–36.

denkt, sie gehören wesentlich zusammen |[14] (vgl. Fragment VI)²⁶, das νοεῖν ist die Entfaltung des λέγειν, Vorliegenlassen. Das λέγειν für sich kann gar nichts sein, es ist nur im εἶν vorfindbar; dieses ist partizipial gedacht.

Heidegger liest die [letzte], nicht vorgetragene Vorlesung aus seinem Kolleg 19[52].²⁷ Von der sich an die Vorlesung anschließenden Diskussion ist nur noch sehr wenig mitgeschrieben worden.

HEIDEGGER: Die Interpretation von Fragment VIII²⁸ gehört insofern zu unserer Ausgangsfrage, als es ja die Frage betrifft, wieweit die Dialektik schon im Bezug selbst west. Die spätere Metaphysik ist also nicht Abfall von der Position des Parmenides, sondern ihre Entfaltung. Die Dialektik ist die Entsprechung zur Vergessenheit des Unterschiedes von Sein und Seiendem.

MÜLLER: Die Zwiefalt kommt weder durch das λέγειν noch aus dem Zwiespalt des Seins – beides gehört zusammen.

HEIDEGGER: Das Nichtwissen dieses Zugleich, die Verborgeneheit der Beziehung des eigentlichen Wesens des Denkens zum Wesen des Seins ist die Verlegenheit der Dialektik. Die Identität als unlösbares Zusammensein, das αὐτό, ist die Verlegenheit. Es bedeutet ja nicht Einerleiheit.

Es gäbe noch die Schelling'sche Interpretation, die τό αὐτό als Subjekt des Satzes nimmt als das Verborgene, das sich auseinanderlegt im Denken und Sein, ohne nur eines zu sein.

Das ist völlig ungrisch.

Wir hätten also: 1) Platons Dialektik (κοινωνία εἰδῶν),

2) die Hegel'sche Dialektik des Systems (Synthese, die Thesis und Antithesis voraussetzt),

3) Kierkegaards Dialektik; sie hat ihren Ort in der Korrelation zwischen Subjekt und Absolutem (Sich-offenbaren des Absoluten und Sich-denken des Endlichen). Sie ist die Dialektik des Para-

²⁶ Parmenides B Fragmente 6, 1. Das Fragment lautet: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶναι ἐμμεναι*. – Vgl. die wiederholten Auslegungen dieses Fragmentes in: *Martin Heidegger: Was heißt Denken?* 2. Aufl. Tübingen 1961. Ab 105.

²⁷ Im Protokoll: Heidegger liest die erste, nicht vorgetragene Vorlesung aus seinem Kolleg 19. – Vgl. dazu den Anhang sowie das Nachwort des Herausgebers.

²⁸ Parmenides B Fragmente 8, 34 f.

doxon. Kierkegaards Theologie ist dialektisch, nicht weil sie Gott dialektisch denkt, sondern das Verhältnis des Menschen (des Glaubens) zum Absoluten. |[15]

Trotz seiner Absetzung gegen Hegel bleibt Kierkegaard im Hegelschen System der Subjektivität hängen – selbstverständlich ist für ihn die Wahrheit die Subjektivität.

VOLKMAN-SCHLUCK: Ist in der platonischen Dialektik nicht von vornherein das Moment der Sterblichkeit des Menschen mitgedacht, der auf die Unsterblichkeit des Seins hinausblickt, – sodaß sein Wissen immer wieder aufgehoben wird – ein Verhältnis, das noch mit in die κοινωνία hineingeht?

MÜLLER: Die Dialektik bei Platon wurzelt nicht nur in der Trübung der εἶδη durch die Sterblichkeit des Menschen, sondern in der κοινωνία der Ideen selbst.

Anhang:

*Letzte, nicht vorgetragene Vorlesung (XII)
aus dem Sommersemester 1952¹*

[23] Zu S. [148 Z. 15 in: Was heißt Denken?]

(nicht vorgetragen)

Parmenides. VIII, 34 ff lautet:

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφασμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἐστὶν ἢ ἐσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ εἶντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.

„Dasselbe aber ist Denken als auch weswegen ist Gedachtes.

Nicht nämlich ohne das Seiende, in dem es Gesagtes ist, wirst du finden das Denken – nicht war nämlich oder ist oder wird sein

Anderes außer neben dem „Seiend“, nachdem dies doch Geschick fesselte

ganz, unbewegbar auch, zu sein.“

¹ Siehe die Zwischenbemerkung auf Manuskriptseite 14 des vorstehenden Protokolls zum Colloquium über Dialektik.

Was ist in diesen Worten zum Verhältnis von νοεῖν und εἶναι, „Denken und Sein“ gesagt? |[24]

Die verschiedenen üblich gewordenen Auslegungen halten sich, so weit ich sehe, jeweils an eine der drei folgenden Hinsichten, die auch im Text jedesmal eine gewisse Stütze finden.

Einmal nimmt man das Denken als etwas, das wie vieles andere auch vorkommt und ist. Dieses Seiende muß demgemäß wie jedes seinesgleichen dem übrigen Seienden zugerechnet und in dieses eingerechnet, „integriert“ werden. Das Integral ist eine Art von Summe und Summierung. Nach der genannten Hinsicht ist das Denken mit dem Seienden gleichartig. Die Summe des Seienden heißt das Sein. So erweist sich dann das Denken als das Gleiche wie das Sein. Um diese Feststellung zu treffen, bedarf es kaum der Philosophie. Das Gesagte gilt nicht nur vom Denken als einem Vorkommnis. Es gilt auch vom Befahren des Meeres, vom Häuserbau, von jedem menschlichen Tun. Man wundert sich, weshalb Parmenides dergleichen gerade hinsichtlich des Denkens ausdrücklich feststellt, weshalb er dafür noch eine besondere Begründung durch den Gemeinplatz anfügt, daß außerhalb des Seienden und neben dem Seienden im ganzen kein Seiendes sei. Recht besehen, wundert man sich, so oft man die Sache so zurechtlegt, längst nicht mehr. Denn was den Philosophen bei den ersten Versuchen mit der Philosophie noch zu schaffen machte, nämlich die Einordnung von jeglichem, das ist, in das Seiende, verliert mit dem Fortschreiten der Philosophie den Charakter einer echten Aufgabe des Denkens. Indessen lohnte es sich kaum, auf diese „massive“, das Seiende als die Masse des Seins vorstellende, Auslegung des Verhältnisses von Sein und Denken einzugehen, wenn sie nicht Anlaß gäbe, eigens darauf hinzuweisen, daß Parmenides nirgends die Rede darauf bringt, das Denken sei auch eines der vielen εἶναι, des mannigfachen Seienden, davon jegliches bald ist, bald nicht ist und so im Grunde stets beides zumal ist: anwesend-abwesend. |[25]

Eine andere und nachdenklichere Behandlung des Textes findet an dieser Stelle wenigstens „schwerverständliche Äußerungen“. Zur Erleichterung des Verstehens sieht man sich nach einer Hilfe um. Da es sich bei dem Verhältnis zwischen Denken und Sein um die Frage nach der Beziehung des Erkennens zur Wirklichkeit zu handeln scheint, holt man sich die benötigte Hilfe bei der neuzeitlichen Philosophie, die eine durch den Zweifel hindurchgegangene Theorie der Erkenntnis aufgestellt und zum maßgebenden Grundzug ihres Fragens gemacht hat. In der neuzeitlichen Philosophie, die das Seiende als Gegenstand des Vorstellens ansetzt, findet sich ein Satz, der einen befreienden Finger-

zeig für die Deutung des Satzes des Parmenides gibt. Es ist der Satz Berkeleys, der auf der Grundstellung Descartes' fußt und lautet: esse = percipi: „Sein ist gleich Vorgestelltwerden“. Durch diese Zusammenstellung gelangen die Aussagen des Parmenides allererst in die Hinsicht einer ausgeprägten philosophischen Fragestellung.

Das Sein ist gleich dem Denken, insofern sich die Gegenständlichkeit der Gegenstände im vorstellenden Bewußtsein „konstituiert“. Im Lichte dieser Bestimmungen erweist sich der Satz des Parmenides als eine noch ungeschlachte Vorform der neuzeitlichen Lehre vom Wesen der Erkenntnis. Daß der neuzeitliche Satz esse = percipi auf dem Satz des Parmenides beruht, wie immer auch die historisch feststellbaren Abhängigkeiten aussehen mögen, duldet keinen Zweifel. Aber diese geschichtliche Zusammengehörigkeit des neuzeitlichen mit dem frühgriechischen Satz schließt eine wesentliche Verschiedenheit ihres Sinnes ein. Sie zeigt sich dem aufmerksamen Blick schon an der Art des Sagens. Parmenides nennt an beiden Stellen zuerst das νοεῖν und weist dieses dem εἶναι zu, nicht umgekehrt. In einer sich deckenden Entsprechung müßte der neuzeitliche Satz lauten: percipi = esse. Allein er weist umgekehrt das zuerst genannte esse dem percipi zu gemäß dem Grundsatz Descartes': ens = ens verum, verum = certum. |[26] Der neuzeitliche Satz sagt etwas über das „Sein“, der frühgriechische etwas über das „Denken“ aus. Darum geht die Auslegung des frühgriechischen Satzes aus dem Gesichtskreis des neuzeitlichen Denkens zum voraus in die Irre. Gleichwohl bleibt sie ein in mannigfachen Formen spielender Versuch, das griechische Denken anzueignen.

Schließlich versuchte aber schon die antike Philosophie auf ihre, nämlich die platonische Weise, dem Satz des Parmenides ein Gewicht zu geben. Die hierbei leitende Hinsicht ist der sokratisch-platonischen Lehre über das Sein des Seienden entnommen. Danach gehören die „Ideen“, die an jedem Seienden das „seiend“ ausmachen, nicht in den Bereich des Sinnlichen. Sie sind nur im νοεῖν vernehmbar. Das Sein gehört somit, dies will nach Plotin der Satz des Parmenides sagen, nicht unter die αἰσθητά, sondern ist νοητόν. Das Sein ist von der Wesensart des „Geistes“. Der Satz, das Denken sei das Gleiche wie das Sein, will sagen: beide sind nicht- und übersinnlichen Wesens. In der neuplatonischen Auslegung des Spruches des Parmenides ist der Satz weder eine Aussage über das „Denken“ noch eine solche über das „Sein“, noch gar eine solche über das Wesen der Zusammengehörigkeit beider als Verschiedener, sondern eine Aussage über die Zugehörigkeit beider in den Bereich des Nichtsinnlichen.

Jede der drei genannten Auslegungen legt spätere Fragestellungen dem frühen Denken der Griechen ein und unter. Vermutlich muß alles spätere Denken, das versucht, sich mit dem früheren in ein denkendes Gespräch zu bringen, von sich aus sprechen und so das Schweigen des früheren Denkens brechen. Dadurch wird das frühere Denken zwar unvermeidbar in das spätere Gespräch einbezogen, in dessen Hörfeld und Gesichtskreis versetzt und so gleichsam der Freiheit des eigenen Sagens beraubt. [27] Dennoch ist hierdurch nicht notwendig auch schon eine Umdeutung in das spätere Denken vollzogen. Alles liegt daran, ob das von diesem eröffnete Gespräch sich zum voraus und ständig dafür freigibt, sich von dem früheren Denken maßgebend ansprechen zu lassen, oder ob es sich dem früheren Denken verschließt und es mit späteren Lehrmeinungen zudeckt. Dieses Sichverschließen tritt dann ein, wenn das spätere Denken versäumt, dem Hörfeld und Gesichtskreis, die dem früheren Denken eignen, nachzufragen. Solche Nachfrage darf sich freilich nicht in einer Erkundung erschöpfen, die nur zur Kenntnis nehmen möchte, was dem früheren Denken an unausgesprochenen Voraussetzungen zugrundeliegt. Das Nachfragen muß zu einer Aussprache werden, in der die Gesichtskreise und Hörfelder und deren Wesensherkunft zur bedenkenden Sprache kommen. Wenn solche Besinnung nicht geschieht, bleibt überhaupt ein denkendes Gespräch aus. In anderen Fällen kann sich dagegen das frühe Denken durch das Gespräch in seine eigene Fragwürdigkeit entfalten. Darum wird jeder Versuch nach dieser Hinsicht sein Augenmerk auf die dunklen und fragwürdigen Stellen des Textes richten und sich nicht sogleich und ausschließlich bei jenen ansiedeln, die den Anschein des Verständlichen vor sich her tragen; denn so ist das Gespräch zu Ende, bevor es begonnen hat.

Das Folgende begnügt sich jedoch dabei, die dunklen Stellen des Textes mehr nur in der Form einer Aufzählung zu vermerken. Solches Verfahren kann eine Übersetzung zwar vorbereiten, nicht aber schon erbringen.

1.

Allem zuvor bleibt festzuhalten, daß der ausführlichere Text (VIII, 34 sqq.), der uns den Satz des Parmenides überliefert, vom *ἔόν* spricht. Mit diesem so genannten „Seienden“ meint Parmenides keineswegs das Seiende an sich im ganzen, wohin auch das Denken als etwas Seiendes einzuordnen wäre. Ebensowenig meint τὸ *ἔόν* das *εἶναι* im Sinne des „Seins für sich“, gleich als ob nur dessen nichtsinnliche Wesensart gegen

das Seiende an sich abgesetzt werden sollte. Das *ἔόν* ist, grammatisch genommen, partizipial gesagt, und ist, [28] auf die Sache gesehen, hinsichtlich der Zwiefalt gedacht. Sie läßt sich nennen durch die Wendungen: „Sein *des* Seienden“ und „das Seiende *in* seinem Sein“. Aber solches Nennen ist weit davon entfernt, die Zwiefalt selbst *als solche* zu denken oder gar ins Fragwürdige zu heben.

Das vielberufene „Sein selbst“ im Unterschied zum Seienden ist jedoch gerade „das Sein“ im Sinne von „*Sein des . . .* Seienden“. Im Beginn des abendländischen Denkens liegt jedoch alles daran, überhaupt erst das mit „Sein“ Genannte (Φύσις, Λόγος, *ἔν*) aus dem zugemessenen Blick zu erblicken. So erwächst der Anschein als sei dieses Sein des Seienden lediglich nur das „Gleiche“ wie das Seiende im ganzen und als dieses das Seiendste. Es sieht so aus, als sei die Zwiefalt ins Wesenlose zerronnen, weil das Denken künftighin sich in ihr bewegt, so daß sie nichts zu bedenken gibt, auch dort nicht, wo die Zwiefalt je nach der geschichtlichen Wesensprägung, in die das „*Sein des . . .* Seienden“ gelangt, verschiedene Ausprägungen erfährt. Im Beginn des abendländischen Denkens ist die Zwiefalt *als solche* schon weggefallen. Allein dieser Wegfall ist nicht nichts; denn bei diesem Wegfall fällt die Zwiefalt in die Vergessenheit. Deren Wesen aber kündigt sich in der *Λήθη* an. Hier bleibt gegenüber einem vorschnellen Meinen anzumerken, daß wir *Λήθη* nicht als Vergessenheit auslegen dürfen aus dem Hinblick einer geläufigen, aber unbestimmten Vorstellung von „vergessen“. Es gilt vielmehr umgekehrt, das Wesen der Vergessenheit gemäß ihrem Namen aus der *Λήθη* als der Verborgenheit zu erfragen.

2.

Wohl gehört nach Fragment III (früher V) das Denken zum Sein. Diese Zugehörigkeit darf jedoch nicht umgekehrt und vorschnell als Identität gedeutet werden. Indessen sagt das Fragment VIII deutlicher, d. h. dringender ins Fragwürdige deutend, nach welcher Hinsicht diese Zugehörigkeit des Denkens zum Sein beachtet werden muß. Das *ἔόν* ist Jenes, οὐνεκεν ἔστι νόημα. Das *ἔόν* ist es, wessentwegen anwest „in-Acht-Genommenes“. Das Denken [29] wird weder vom „Seienden an sich“ gebraucht, noch vom „Sein für sich“ benötigt. Was jedoch seinetwegen das νοεῖν und mit diesem zugleich das λέγειν, das Vorliegenlassen, verlangt und auf den Weg zu sich ruft, ist das *ἔόν*, das Sein *des* Seienden. Das Denken selber *ist* einzig der freilich unausgesprochenen Zwiefalt

wegen. Das Seiende (als) seiend, das Erscheinen von Anwesendem im Anwesen braucht das Gefüge von λέγειν und νοεῖν, aus dem her sich künftig das metaphysisch geprägte Wesen des abendländisch-europäischen Denkens entfaltet. Dieses Denken bringt in der Folge das Seiende ausdrücklich *als* das Seiende (ὄν ἢ ὅν, ens qua ens) zum Vorschein, der in der leicht überhörbaren Zweideutigkeit des ἔόν noch nicht zu scheinen scheint. Auf solche Weise gehört das Denken mit der Zwiefalt zusammen. Als das so Zusammengehörige sind ἔόν (εἶναι) und νοεῖν das Selbe.

3.

Welcher Art ist die Zusammengehörigkeit? Gemäß dem erläuterten Gefüge von λέγειν τε νοεῖν τε (Fragment VI) bleibt das νοεῖν zum voraus und darum stets im λέγειν einheimisch. Demzufolge ist auch das νόημα als νοούμενον ein λεγόμενον. Das in die Acht Genommene ist immer schon als Vorliegendes versammelt. Das in die Acht Nehmen entfaltet und bewahrt diese Versammlung. Das λέγειν, Vorliegenlassen, nämlich Anwesendes in seinem Anwesen, bestimmt jedoch das griechisch erfahrene Wesen des Sagens. Das νοούμενον und sein νοεῖν sind, nicht nachträglich und zufällig, sondern wesenhaft je und je ein Gesagtes. Nicht jedes Gesagte ist aber notwendig ein Gesprochenes, es kann auch und muß sogar bisweilen ein Geschwiegenes bleiben. Aber jedes Gesprochene ist zuvor ein Gesagtes. Worin besteht der Unterschied beider? Weshalb kennzeichnet Parmenides das νοούμενον und νοεῖν in Fragment VIII als πεφατισμένον? Dieses Wort wird lexikalisch richtig durch „Gesprochenes“ übersetzt. Doch was meint dieses Sprechen, das hier durch φάσκειν und φάσις benannt wird? Gilt das Sprechen hier lediglich als die Verlautbarung (φωνή) einer Wort- und Satz-Bedeutung (σήματα τῶν ὄντων)? Ist Sprechen hier nur das „Phonetische“ im Unterschied zum „Semantischen“? Ganz und gar nicht. In φάσκω liegt: rühmend nennen, hervor-rufen, erscheinenlassen; |[30] φάσμα ist das Erscheinen, z. B. der Sterne, des Mondes in seinen wechselnden Gestalten, daher die Mond-„Phasen“. Sprechen, φημί, ist des selben, obwohl nicht des gleichen Wesens wie λέγειν: Anwesendes in seinem Anwesen vorliegen lassen.

Parmenides liegt daran, zu sagen, wohin das νοεῖν gehöre. Nur dort, wohin es von Hause aus gehört, können wir es vorfinden. Wo finden wir das νοεῖν vor? Nur dort, wo es sich zeigt. Und es kann sich nur dort zeigen, wo es zum Erscheinen gekommen ist? Wo und wie ist das νοεῖν

ein Erschienenes? Solches ist es als πεφατισμένον. Also kommt das νοεῖν im Gesprochenen zur Erscheinung. Das Gesprochene ist als Verlautetetes ein sinnlich Wahrnehmbares. Der sprachliche Ausdruck drängt und schiebt und trägt den sinnlich nicht vorstellbaren Sinn des Sagbaren in das Sinnliche der Verlautung der Rede und der Zeichnung der Schrift. Aber spricht denn Parmenides hier davon, daß ein gemeinter nicht-sinnlicher Sinn im Wortlaut zur sinnlichen Erscheinung gelange? Keineswegs. Sein Fragen fragt einzig nach der Beziehung des νοεῖν zum εἶναι. Im Hinblick darauf sagt Parmenides: το νοεῖν . . . πεφατισμένον ἐν τῷ ἔόντι, das In-die-Acht-Nehmen ist „in dem Seienden“ zum Vorschein gekommen. Meint dies, das νοεῖν sei vorfindlich unter den übrigen ἔόντα, im Bezirk des Seienden, zu dem auch das Seelische gehört? Wollten wir auf das νοεῖν als ein seelisches Erlebnis reflektieren und versuchen, es im Feld der „Bewußtseins-tatsachen“ aufzufinden, dann vermöchten wir niemals das νοεῖν nach dem Sinn des Parmenides in den Blick zu bringen. Aber Parmenides sagt doch: οὐκ ἄνευ τοῦ ἔοντος εὐρήσεις τὸ νοεῖν – nicht abgetrennt vom „Seienden“ kannst du das νοεῖν vorfinden. Gewiß. Wir finden es nur σύν, in der Versammlung mit dem ἔόν. Weshalb? Weil das νοεῖν als λέγειν sich von ihm selbst her einzig auf das ἔόν versammelt und nur als dieses Versammelnde west, wie es west. Nur als λεγόμενον kommt das νόημα im ἔόν zum Vorschein und ist so: πεφατισμένον. Wie sollen wir dies verstehen? |[31]

Ein Verständnis glückt nur, wenn wir das „Gesprochene“ nicht als das sinnlich Verlautbarte vorstellen, sondern griechisch als das Erschienene denken. Damit ist verlangt, das Erscheinen und Sichzeigen (σήματα) gerade nicht auf das einzuschränken, was im Felde des sinnlich Wahrnehmbaren auftaucht, sondern das Sichzeigen und Erscheinen zuvor aus dem her zu denken, was als das Sichentbergende west vor aller Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen.

Das πεφατισμένον ist ein Erschienenes, aber erschienen ἐν τῷ ἔόντι und das heißt: *weder* im sinnlich wahrnehmbaren Seienden, unter den ἔόντα, die von der δόξα auf- und vor-genommen werden, (dem „an sich“ Wirklichen), *noch* im εἶναι als der später genannten ἰδέα, dem nicht sinnlichen „Sein für sich“. Das νοεῖν zeigt sich nur als νοεῖν, d. h. als In-die-Acht-nehmen des ἔόν ἔμμεναι im ἔόν selber. Dieses selber west in der Zwiefalt des „Seiendes seiend“, auch dann, wenn die Zwiefalt nicht als solche eigens genannt und gar bedacht ist.

Wo Anwesendes *in* seinem Anwesen sich zeigt, wo Anwesen im Sinne von Anwesen *des* Anwesenden erscheint, da, nämlich „in“ dieser Zwiefalt selber und nur in ihr ist das νοεῖν im Spiel und kommt deshalb

ἐν τῷ ἔόντι (partizipial gedacht) zum Vorschein; denn das *voeiv* nimmt nicht Beliebiges. Es nimmt ἐὼν ἔμμεναι, das Seiend *des* Seienden in die Acht. Das nachfolgende Denken sagt: das *voeiv* nimmt als ἔόν ἢ ἔόν nicht das Anwesende *als* Anwesendes in die Acht und beachtet so das Anwesen des Anwesenden, immer fragend: τί τὸ ὄν, was ist das Anwesende hinsichtlich seines Anwesens? Wie ist das Sein im Hinblick auf das Seiende, wie ist dieses als Seiendes von welchem, wie zu denken, Sein her zu bestimmen.

4.

Das *voeiv* gehört zum εἶναι. Die Beziehung des *voeiv* zum εἶναι beruht darin, daß sie als der Einbezug des λέγειν τε *voeiv* τε in das ἐὼν ἔμμεναι ist gemäß dem χοή. |[32] Worauf ist das οὐνεκεν ἔστι νόημα (VIII, 34) zurückbezogen? Wessentwegen west in Acht Genommenes? Keines Anderen wegen als dessen, was von sich her ein in die Acht Nehmen braucht. Und was ist dies? Das Anwesen (εἶναι), nämlich als ἔόν, das Anwesen des Anwesenden. Dieses, wessentwegen das νόημα west, ist das Selbe (ταὐτόν), was auch das in die Acht nehmen ist, d. h. Jenes, mit dem das *voeiv* zusammengehört: das ἔόν in seiner Zwiefalt.

Was heißt dies Alles? Es heißt uns denken, daß und inwiefern der Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem wegen das Sagen und sein Gesagtes ist. Das *voeiv* hört auf das εἶναι, weil es, fügsam dem λέγειν, in die Zwiefalt des ἔόν gehört. Das Sagen ist in der Zwiefalt von Sein und Seiendem zuhause. Inwiefern? Parmenides antwortet nicht, weil ihm die Frage fern liegt, so fern wie eine Erörterung des Unterschiedes zwischen λεγόμενον und πεφασισμένον, so fern wie eine Besinnung auf die mögliche Wesenszusammengehörigkeit der Zwiefalt mit dem Wesen der Sprache. Wir Späteren können im Hinblick auf dieses Ferne vermuten und müssen fragen: Ist das Sagen in der Zwiefalt von Sein und Seiendem zuhause, weil das Haus des *Seins* (d. h. stets des *Seins des* Seienden), weil das Haus der Zwiefalt ist, das Haus jedoch aus dem Wesen der Sprache gebaut worden?

Doch worin beruht das Wesen der Sprache? Es hieß: Sagen sei vorliegen- und erscheinen-lassen. Sprache west, wo Erscheinen waltet, wo Her-vor-kommen sich ereignet: Ankunft vor in die Unverborgenheit und her aus der Verborgenheit. Sprache ist, insofern Unverborgenheit, Ἀλήθεια, sich ereignet.

Wer oder was ist Ἀλήθεια? Parmenides nennt sie. Sein denkendes Sagen spricht aus dem Hören auf ihren Zuspruch. Dies bedeutet, griechisch gedacht, Anderes als die Versicherung, das, was er vorbringe, sei durchaus richtig und nicht falsch. Daß im Sagen des Denkers die Ἀλήθεια spricht, besagt vielmehr: das verborgene Wesen der Zwiefalt im ἔόν und das gleichfalls verhüllte Wesen der Sprache geleiten das Denken auf den Weg, der überall ein Drei-Weg bleibt. |[33]

Gleichwohl befragt Parmenides nicht das Wesen der Ἀλήθεια. Er fragt so wenig wie je ein griechischer Denker sonst in die Richtung der Wesensherkunft der Ἀλήθεια. Wohl dagegen denken alle, insgleichen ihre Nachfahren, zuletzt Nietzsche in seiner nachgelassenen Abhandlung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ 1873, überall im Schirm und Schutz der Ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit des Anwesenden in seinem Anwesen. Dies geschieht auch dort, wo das Verhältnis des Menschen zum Anwesenden mit Hilfe des lumen naturale erklärt wird. Dieses „Licht“ setzt die Ἀλήθεια schon voraus und hat sich geschichtlich erst durch sie und in ihr entzündet. Die aus der Ἀλήθεια gewährte Sichtbarkeit läßt das Anwesen als Anwesen als „Aussehen“ (εἶδος) und „Gesicht“ (ιδέα) aufkommen, demgemäß sich die Grundbeziehung zum Anwesen des Anwesenden als Sehen, εἰδέναι, d. h. als Wissen bestimmt, welche Bestimmung noch und am schärfsten in der Gewißheit als der neuzeitlichen Wesensgestalt der Wahrheit zum Vorschein kommt. Die augustinische und die mittelalterliche Lichttheorie hängt, von ihrer platonischen Herkunft zu schweigen, der Sache nach völlig im Leeren, wenn sie nicht auf die Ἀλήθεια zurückgedacht wird, deren Wesensherkunft verhüllt bleibt. In der selben Verhüllung entzieht sich das Wesen der Sprache einer Bestimmung, die anderes bedenkt als ihre dem metaphysischen (d. h. logischen, grammatischen, poetisch-metrischen, biologisch-soziologischen und technischen) Vorstellen sich darbietenden Erscheinungsformen. Die theologische Erklärung der Herkunft von Wahrheit und Sprache aus Gott als der ersten Ursache klärt nie das Wesen des so Verursachten, sondern setzt es immer nur voraus; wie denn überhaupt jede Frage nach dem Ursprung „der Sprache“ schon das Wesen der Sprache und die Art des Wesensbereiches ins Reine gebracht haben muß. In diesem Augenblick wird freilich die übliche Ursprungsfrage hinfällig. |[34]

Beide Fragmente (III und VIII, 34 sqq.) denken die Zugehörigkeit des *voeiv* zum εἶναι und zwar in der Weise, daß jedesmal das Zugehören betont an den Beginn der Sätze gerückt wird. Dem griechischen Text gemäß muß das τὸ αὐτό und ταὐτόν jeweils als das betonte Prädikat eines

Satzes gelten, der grammatisch das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ zum „Subjekt“ hat. Erst in einem nicht mehr griechisch und überhaupt nicht mehr ontologisch-metaphysisch denkenden Schritt zurück kann und muß sogar τὸ αὐτό als das „Subjekt“ eines Satzes gelesen werden. Dann nennt τὸ αὐτό das noch ungedachte Wesen der Ἀλήθεια, insofern es sich zur Zwiefalt des $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ entfaltet, die ihrerseits das λέγειν τε $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ τε „braucht“, wenngleich die Ἀλήθεια niemals schon die Wesensherkunft des $\chi\omicron\rho\acute{\eta}$ (Fragment VI) in sich birgt, da sie selbst aus Verborgenerem ankommt.

5.

Weshalb hebt jedoch Parmenides gerade im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit des $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ mit dem εἶναι das anscheinend Selbstverständliche hervor, daß „außerhalb des Seienden“ kein Seiendes sonst je sich finde? Offenbar nur deshalb, weil das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ den Anschein erweckt, es halte sich neben dem „Anwesenden“ auf. Dieser Anschein ist dann auch kein bloßer Schein. Denn das λέγειν und $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ läßt das Anwesende in seinem Anwesen vorliegen und liegt diesem gegenüber. Das Gefüge von λέγειν und $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ gibt das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ ἐμμεναι, das Anwesen in seinem Erscheinen frei und hält sich dabei selber in gewisser Weise aus dem Anwesenden heraus. Allein dieses Sichheraushalten vermag das Gefüge nur, insofern das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ein λεγόμενον und als dieses ein „Gesprochenes“, d. h. Erscheinendes, ist. Woher aber erscheint das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, wenn nicht aus der Zwiefalt selber, insofern es diese in die Acht nimmt und aus solchem Nehmen selber erst die Gewähr empfängt, zu [wesen?]. Das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ist, gerade insofern [35] es das Anwesende in seinem Anwesen freigibt, in die Zwiefalt des $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ einbehalten. Nichts, was das Anwesen des Anwesenden angeht, vollends nicht das Gefüge von λέγειν und $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, ist außerhalb der Zwiefalt, neben dem $\epsilon\acute{\omicron}\nu$.

Parmenides sagt (VIII, 36 sqq.): οὐδ' ἦν γὰρ ἡ ἔστιν ἡ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρα' ἐπέδησεν οὐλὸν ἀκίνητόν τ' ἐμμεναι.

Das Geschick hat das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ gefesselt, nämlich in die Zwiefalt. Ihr gemäß versammelt das Anwesen das Anwesende in seinem An- und Abwesen. Das Anwesen ist das Einende-Eine-Einzige, das als die Gänze west, nicht zerstückbar und vollends nie erst zusammengestückt aus dem jeweils An- und Abwesenden. Gegenüber diesem so Bewegten, dem An- und Ab, dem Her- und Weg-, bleibt das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ stets „ohne Bewegung“ (κίνησις); denn es ist jene στάσις, die Anstehend selber Anstehen läßt Anwe-

sendes in seinem Ab- und Anwesen. Die Μοῖρα ist die Zuteilung in die Zwiefalt von Seiendem und Sein. Die Zuteilung beschickt mit der Zwiefalt, innerhalb deren Anwesendes anwesend erscheint. Das Geschick des „Seins“ ($\epsilon\acute{\omicron}\nu$) ist die Schickung der Zwiefalt, welches Geschick jedoch die Zwiefalt als solche im Verborgenen behält. Nur das Nicht-Preisgegebene ist wahrhaft als Geschenk gegeben, das mit Möglichkeiten seiner Entfaltung beschickt ist.

Dementsprechend ist die „Geschichte des Seins“ niemals eine Abfolge von Geschehnissen, die das „Sein für sich“ in der Absetzung gegen das Seiende durchmacht, so als eröffnete diese Geschichte nur einer neuen Historie tiefere Durchblicke durch die bisher gemeinte Geschichte der Metaphysik. Die „Geschichte des Seins“ ist das Geschick des $\epsilon\acute{\omicron}\nu$, worin sich die Schickung der Zwiefalt ereignet. Mit ihm kommt Anwesendes als Anwesendes in die Unverborgenheit. Und das Geschick selbst? Es läßt sich weder aus dem Anwesenden erklären, noch vom Anwesen her vorstellen, nicht einmal aus der Zwiefalt als einem Letzten denken.

[36] Denn diese selber bleibt im Geschick verborgen und zwar gerade dadurch, daß jeweils nur das Zwiefältige, Anwesendes und Anwesen, entborgen ist und so das Denken als Vorstellen beansprucht. Die vom Zwiefältigen her vorgestellte Zwiefalt erscheint in der Gestalt der Unterscheidung des πρότερον und ὕστερον τῇ φύσει, dessen was hinsichtlich des Aufgehens vorhergeht und was nachherkommt; das a priori und a posteriori. Im Hinblick auf diese Unterscheidung kann man jederzeit mit vollem Recht versichern, die alle Ontologie tragende Differenz sei der abendländischen Philosophie längst bekannt. Sie ist so aufdringlich bekannt, daß kein Anlaß gesucht und angetroffen wird, jemals die Wesensherkunft des Unterschiedes als Unterschied zu bedenken – und dabei hinsichtlich des bisherigen Denkens bedenklich zu werden. Das wachsende Bestreben, die bisherige Lehre vom Denken, die Logik, in die Logistik zu „transformieren“, das zunehmende Rechnen darauf, die Sprache überhaupt auf die logistische Technik umzulagern, der Wille, alles Sagen (Sprechen im Rundfunk) und Schreiben als Anfertigung von Literatur sicherzustellen, deuten darauf, daß die Vollendung der Metaphysik, die vom Nicht-Bedenken der Zwiefalt hinsichtlich ihrer Wesensherkunft lebt, erst an ihrem tastenden Beginn steht.

Gleichwohl kündigt die in ihrem Wesen vorenthaltene Zwiefalt von Anwesendem und Anwesen schon in der Frühzeit des abendländischen Denkens ihre Fragwürdigkeit an. Sie wird allzuleicht überhört. Denn der maßgebende Weg, den das Denken bei seinem Beginn erst einmal durchmessen muß, führt dahin, vornehmlich das Anwesen des Anwe-

senden in die Acht zu nehmen, um das zu nennen, worin es, das Anwesen, sich zeigt (τὰ σήματα τοῦ ἑόντος). |[37]

Das λέγειν, das dem νοεῖν das εἶναι als "Ev vorliegen läßt, kommt so fraglos zur Sprache, daß man darüber allzuleicht aus dem Blick verliert, inwiefern auch dieser für den eigentlichen Gang des Denkens maßgebende Weg im Fragwürdigen verläuft. Er ist nämlich der Weg, der er ist, nur in der Einheit mit den beiden anderen, dem ungangbaren zweiten und dem nicht zu umgehenden dritten. Dieser Dreiweg bestimmt sich in seiner Einheit aus dem ersten. Diese Einheit des Dreiweges bestimmt die Art der Ausfahrt des frühen Denkens.

Aus der Einweisung in das gemäßige Beachten des Dreiweges spricht das Geheiß, das durch die Zwiefalt hindurch dahin heißt, vorliegen zu lassen und in die Acht zu nehmen: Anwesendes anwesend. Diesem Geheiß folgend erblickt das abendländisch-europäische Denken das Anwesen des Anwesenden in jenen Prägungen seines Erscheinens, denen gemäß sich die Grundstellungen der Metaphysik bestimmen.

Das Gespräch mit Parmenides kommt nie zu Ende; nicht nur weil in den überlieferten Bruchstücken seines „Lehr-Gedichtes“ vieles dunkel, sondern weil das Gesagte selbst fragwürdig bleibt. Doch das Endlose des Gespräches ist kein Mangel, sondern das Zeichen einer Fülle des Denkwürdigen, das dem Andenken aufbehalten wird.

Wer jedoch vom Denken nur eine Versicherung und Beruhigung erwartet, fordert dem Denken die Selbstvernichtung ab. Diese Forderung erscheint in einem seltsamen Licht, wenn wir uns darauf besinnen, daß das Wesen der Sterblichen in die Achtsamkeit auf das Geheiß gerufen ist, das sie an das Zu-Denkende verweist.

Nachwort des Herausgebers

Dem vorstehend veröffentlichten Text des *Colloquiums über Dialektik*, das am 15. September 1952 in Muggenbrunn stattfand, liegen zwei identische maschinenschriftliche Protokolle zugrunde. Das erste Exemplar befindet sich im Nachlaß EUGEN FINKS und wird in der Obhut von Frau SUSANNE FINK im Eugen-Fink-Archiv der PH Freiburg aufbewahrt. Das zweite Exemplar ist im Besitz von Prof. Dr. WALTER BIEMEL (Aachen); in diesem sind die im FINKschen Typoskript maschinenschriftlich in Kapitälchen und in Normalschrift gesetzten griechischen Begriffe und Zitate durch die griechische Originalschrift ersetzt. Wem der Auf-

trag zur Protokollführung zuerteilt wurde, ist wegen fehlender handschriftlicher Unterlagen nicht direkt festzustellen; in dankenswerter Weise teilte Prof. Dr. MAX MÜLLER (Freiburg) uns aber mit, daß Frau Dr. MARLY BIEMEL – nach einer nicht ganz sicheren Erinnerung wohl zusammen mit Frau MARGHERITA VON BRENTANO – das Protokoll geführt hat. Typographisch ist die Maschinenschrift des Protokolltextes von 1952 allerdings identisch mit der von EUGEN FINK durchgängig und u. a. bereits 1930–32 für die Umarbeitung der *Cartesianischen Meditationen* E. HUSSELS und für die Abfassung der „VI. Meditation“ verwendeten.

Wie aus der Zwischenbemerkung auf Manuskriptseite 14 des Protokolltextes hervorgeht, ist das Protokoll außerdem in zweifacher Hinsicht als unvollständig zu betrachten. Es fehlt nämlich, nach dem Wortlaut des Protokolls, die Wiedergabe der „ersten, nicht vorgetragenen Vorlesung aus dem Kolleg 19[52]“, die MARTIN HEIDEGGER während des Muggenbrunner Treffens las; von der sich an die Lesung anschließenden Diskussion ist nur noch sehr wenig mitgeschrieben und im Protokoll festgehalten worden. Herrn Dr. HARTMUT BUCHNER, dem MARTIN HEIDEGGER im Oktober 1957 das handschriftliche Original seiner Vorlesung aus dem Sommersemester 1952: *Was heißt Denken?* schenkte, verdanken wir eine weitgehende Klärung dieser Sachlage. Eine nicht vorgetragene *erste* Vorlesung aus dem Sommersemester 1952 liegt weder im handschriftlichen Original, noch in der stenographierten Mitschrift dieser Vorlesung vor. Der beim Verlag NIEMEYER zuerst veröffentlichte Text dieser Vorlesungsstunde I (9. V. 1952 – Seite 79–86) stimmt im übrigen mit dem Wortlaut der Handschrift überein. Bei dem erwähnten nicht vorgetragenen Stück der Vorlesung kann es sich nur um die *letzte*, also XII. Vorlesung handeln, wie sie als Schlußstück im ganzen Vorlesungsmanuskript vorliegt. Wie Dr. BUCHNER uns freundlicherweise aus seiner persönlichen Erinnerung an diese Vorlesungsveranstaltung berichtet (Brief vom 12. 5. 1990), „wurde die letzte Vorlesung vom Sommersemester 1952 von MARTIN HEIDEGGER deshalb nicht mehr vorgetragen, weil das Semester zuende gegangen war“.

Zur Ergänzung des Protokolls des Muggenbrunner Kolloquiums aus dem Jahre 1952 wird der Text dieser *letzten, nicht vorgetragenen Vorlesung (XII) aus dem Sommersemester 1952* – die deshalb auch nicht in dem bei MAX NIEMEYER veröffentlichten, von MARTIN HEIDEGGER gelesenen Vorlesungstext enthalten ist – hier separat und als *Anhang* beigelegt. Inhaltlich schließt er in der Tat unmittelbar an die vorangegangene Besprechung des Fragmentes 3 und 8 des PARMENIDES im Muggenbrunner Kolloquium an; er bildet aber zugleich – und weiter ausführend – für sich eine frühe Fassung des nicht vorgetragenen Stückes der Vorlesung aus dem Sommer 1952, das im dritten Teil der *Vorträge und Aufsätze* (27–52) mit dem Titel *Moirai* zum Abdruck gelangt ist. Im handschriftlichen Original der Vorlesung SS 1952 (insgesamt 55 einseitig beschriebene Textseiten vom Format DIN A 4 sowie insgesamt 37 einseitig beschriebene Blätter DIN A 4 der Übergänge) liegt der im Anhang wiedergegebene Text als Schlußstück der Übergänge vor in 15, von 23 bis 37 durchnummerierten Manuskriptseiten. Zwischen Manuskriptseite 26 und 27 liegt noch ein halbseitiges, beschriebenes Arbeitsblatt, das nicht im Anhang wie-

dergegeben wird. Der Anfang des Textes auf Seite 23 der Übergänge trägt den Vermerk: „zu S. 54 (nicht vorgetragen)“ (Seite 54 des Textes = Seite 148 Z. 15 in: *Was heißt Denken?*); die entsprechende Manuskriptseite 54 des Textes trägt den Verweis: „vgl. Übergänge S. 23“ (= Seite 175 letzte Zeile in: *Was heißt Denken?*).

Professor WALTER BIEMEL verdanken wir einen aus dem Abstand von 37 Jahren geschriebenen kurzen aber lebhaften Bericht über den Anlaß zum Muggenbrunner Treffen sowie über die Atmosphäre des damaligen Gesprächs (vgl. Brief vom 19. 12. 1989):

Ich erinnere mich gut des Treffens in Muggenbrunn. Wir verbrachten unsere Ferien in Todtnauberg, auf Einladung von HEIDEGGER.

Die Anregung zu diesem Treffen ging von HEIDEGGER aus. VOLKMANN-SCHLUCK war zum ersten Mal HEIDEGGER begegnet, wenn ich mich nicht irre, verbrachte er auch Ferien in der Gegend. So schien es anregend, so ein Treffen, solch ein Gespräch in Gang zu bringen. FINK und MAX MÜLLER kamen aus Freiburg. BIRAULT verbrachte seine Ferien – um HEIDEGGER zu sprechen, den er sehr schätzte – mit seiner Mutter im Hotel Halde auf dem Schauinsland.

Zu Beginn der Diskussion, bei der FINK HEIDEGGERS Ausspruch zitierte: Die Dialektik ist eine philosophische Verlegenheit – suchten wir nach der Stelle in *Sein und Zeit*, niemand der Anwesenden fand sie. Da sagte HEIDEGGER: Wenn BEAUFRET hier wäre, dann fände er die Stelle sofort. Der kennt *Sein und Zeit*. HEIDEGGER erörterte dann den Sinn dieser Aussage und so begann das Gespräch. Dabei zeigte sich, daß die Bedeutung von FINKS Welt-Begriff Schwierigkeiten bereitete, besonders der Begriff des „Binnenweltlichen“ – er verwies auf kommende Publikationen.

Von diesen damals angekündigten Publikationen verdient der von EUGEN FINK zwar selbst noch zur Drucklegung vorgesehene, aber erst zwei Jahre nach seinem Tode von E. SCHÜTZ und F.-A. SCHWARZ herausgegebene Text *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung* hier wohl mit einigem Recht hervorgehoben zu werden. Er bildet den Hauptteil der Vorlesungen, die EUGEN FINK im Wintersemester 1950–51 gehalten hat. In diesen Vorlesungen befaßte FINK sich vordergründig mit der „Einleitung“ zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* und diskutierte anschließend – anhand des 1950 in *Holzwege* erschienenen Aufsatzes *Hegels Begriff der Erfahrung* – MARTIN HEIDEGGERS Hegel-Auslegung. Im Hintergrunde vollzog sich aber jener Wandel von der „seinsbegrifflichen“ zur „kosmologischen“ Dialektik, der im Jahre 1952 wohl auch seinen Vorschlag, „den Begriff der Dialektik zu klären“, motiviert haben mag. Die „prinzipielle Untersuchung“ über das Thema Dialektik, wie MARTIN HEIDEGGER sie ins Auge faßte, stimmte nun mit diesem Vorschlag EUGEN FINKS nicht unmittelbar zusammen, sondern aktivierte einen von vornherein ganz anders veranlagten Artikulationsrahmen im eigenen Denkerwerk. Nach der von ihm in der vorangegangenen Sommersemestervorle-

sung erörterten zweiten und vierten Weise des Fragens der Frage „Was heißt Denken?“ – demnach von der „Mehrdeutigkeit“ des λέγειν des λόγος ausgehend –, hatte MARTIN HEIDEGGER in der vierten und elften Vorlesungsstunde zunächst das Dialektisch-werden der Logik, der ἐπιστήμη λογική, zur Sprache gebracht, dann aber ursprünglicher „nach jenem Geheiß im abendländischen Denken“ gefragt, das den λόγος erst „in das Gefüge von λέγειν und νοεῖν heißt“, aus dem heraus verfügt wird, „inwiefern sich das nachfolgende Denken als διαλέγεσθαι und διανοεῖσθαι bestimmt“, „... deren Wesen fortan die Logik und die Dialektik, die Logik als Dialektik verwalten.“

So setzte MARTIN HEIDEGGER den Ansatzpunkt seines Gesprächs über die Dialektik „nicht bei einer Hegel-Interpretation“, sondern „früher“ – „beim Denken des PARMENIDES“ an. Im εὖν ἔμμεναι, im Anwesen des Anwesenden, wie MARTIN HEIDEGGER in wiederholten Anläufen das Fragment 6 des PARMENIDES liest, „verbirgt sich das Geheiß“, das das Denken erstmals in sein Wesen, in das Gefüge von λέγειν und νοεῖν ruft, und zwar so, daß es entsprechend den Fragmenten 3 (= früher 5) und 8 des PARMENIDES „das νοεῖν in das εἶναι einweist“. Vom Andenken des εὖν aus stellte HEIDEGGER nun an EUGEN FINKS Rede vom „Seinsganzen“ bzw. „Weltganzen“ – jene „Organisation zum Ganzen“, die er in Hegels „Vorrede“ zur *Phänomenologie* in eindrucksvollster Gestalt wiederfand und die für ihn die „echte philosophische Verlegenheit“ der Dialektik bildete – die eindringlichsten Fragen. Im Gespräch über die Dialektik kündigt sich bereits jene grundsätzliche Differenz in der Leitfadenauslegung des frühgriechischen Denkens an, die später in dem von MARTIN HEIDEGGER und EUGEN FINK gemeinsam veranstalteten *Heraklit*-Seminar zu einer vollständigeren Aussprache gelangte.

In dankenswerter Weise schrieb Prof. MAX MÜLLER uns aus der Fülle seiner persönlichen Erinnerungen und Tagebuchnotizen über den Verlauf und vor allem auch über den Charakter des Muggenbrunner Kolloquiums. Aus diesem ausführlichen Brief (2. 5. 1990) sei hier deshalb folgendes zitiert:

Das Gespräch selbst fand in lockerer Atmosphäre statt. [...] Anwesend waren bei dem Colloquium ausser den Genannten noch Prof. BERNHARD WELTE und Dr. HEINRICH OCHSNER, außerdem Prof. VOLKMANN-SCHLUCK mit Frau und Frau HEIDEGGER. Fräulein VON BRENTANO hatte die Teilnehmer lt. meinem Tagebuch um 19 Uhr mit ihrem Auto nach Freiburg zurückbefördert. Dies sind alles Nebensächlichkeiten, aber vielleicht doch wissenschaftswert. In Muggenbrunn fand das Gespräch statt, weil das Ehepaar VOLKMANN-SCHLUCK zu Ferien dort weilte. Muggenbrunn ist ja auch nur 4 km von Todtnauberg entfernt. Das Ehepaar HEIDEGGER, das Ehepaar BIEMEL und Fräulein VON BRENTANO wohnten zu dieser Zeit in Todtnauberg.

Daß von der Freiburger Universität nur EUGEN FINK, BERNHARD WELTE und ich teilnahmen, hat seine bestimmten Gründe. Die ersten Zusammenkünfte wissenschaftlicher Art mit HEIDEGGER fanden von der Universität her gesehen seit 1950 statt. Am 3. Juli 1950 veranstaltete das Studium Ge-

nerale, das damals unter meiner Leitung stand, erstmals ein Colloquium mit HEIDEGGER in Todtnauberg. Dies war überhaupt die erste, offizielle wissenschaftliche mit HEIDEGGER geführte Universitätsveranstaltung. Im Briefwechsel GOTTFRIED BENNS mit OELZE ist diese Zusammenkunft als höchst bemerkenswert, ja fast sensationell erwähnt.¹ Die drei Oberseminare von EUGEN FINK, MAX MÜLLER und BERNHARD WELTE veranstalteten sie. Da auf ausdrücklichen Wunsch HEIDEGGERS Prof. WILHELM SZILASI und sein Seminar nicht dazu gebeten worden war, wollte die Universität dieses 1. Treffen offizieller Art mit HEIDEGGER verbieten. [...] Ich mußte mit dem Rektoratswagen nach Todtnauberg reisen, um MARTIN HEIDEGGER die Meinung von Rektor und Dekan zu unterbreiten, daß dieses Colloquium unter Teilnahme SZILASIS und seines Seminars stattfinden solle und ohne diese Teilnahme nicht stattfinden dürfe. In ausführlicher Aussprache haben HEIDEGGER, FINK und ich uns darauf geeinigt, daß die Entscheidung über das Stattfinden dieses Colloquiums einzig und allein bei mir als dem damaligen Leiter des Studium Generale liege und keine andere Stelle hier weisungsberechtigt sei. So fand also dieses erste Colloquium 1950 statt. HEIDEGGER hat daraufhin auch die späteren universitären Veranstaltungen nur im Rahmen des Studium Generale und nicht der Fakultät durchgeführt. Infolge der vielen Angriffe wegen dieses ersten Todtnauberger Colloquiums habe ich dann die Leitung des Studium Generale niedergelegt und EUGEN FINK hat sie als mein Nachfolger übernommen und in hervorragender Weise weitere Jahre hindurch geführt. [...]

Ich habe dies nur erwähnt, um den Charakter des Muggenbrunner Gesprächs in der damaligen Zeit äußerlich einigermaßen zu klären.

Das Typoskript des vorliegend veröffentlichten Protokolls vom *Colloquium über Dialektik* umfaßt ein Titelblatt und von „1“ bis „15“ durchnummerierte Schreibmaschinenseiten vom Format DIN A 4 (29,5 x 21 cm). Die Eingriffe des Herausgebers bei der Wiedergabe dieses Protokolltextes beschränken sich im allgemeinen auf die stillschweigende Ergänzung von fehlenden Vornamen, Anführungszeichen und Klammern. Fehlende Wörter stehen in eckigen Klammern; notwendige Wortänderungen sind durch eine Anmerkung des Herausgebers gekennzeichnet. Die Seitenbrüche des Typoskripts sind kenntlich gemacht durch in den Text ein-

¹ Gottfried Benn: *Briefe*. Band 2, Teil 2: Briefe an F. W. Oelze 1950–1956. Hrsg. von Harald Steinhagen und Jürgen Schröder. Nachwort von Harald Steinhagen. Wiesbaden und München 1980. Nr 505, S. 59: „Aus Freiburg bekam ich die Nachricht, daß Heidegger in seinem ersten Kolleg, das er wieder vor Studenten hielt, 4 Gedichte von mir vorgelesen hat...“ Kommentar, Seite 307: „am 8. 7. 1950 hielt Heidegger in Todtnauberg im Rahmen des Studium Generale seinen ersten Vortrag vor Studenten nach dem Krieg: *Wirklichkeit, Illusion und Möglichkeit der Universität*. Am Ende des Vortrags las er Benns Gedichte *Gedichte, Dennoch die Schwerter halten, In memoriam Höhe 317, Ach das Erhabene*.“

gefügte senkrechte Striche, auf die jeweils in eckigen Klammern die Originalpaginierung der beginnenden Seite folgt.

Maschinenschriftliche Unterstreichungen werden durch Sperrung wiedergegeben; Titel sind kursiv gesetzt. Die griechischen Wörter und Zitate sind im Original wiedergegeben. Bei den erläuternden Anmerkungen des Herausgebers wurde darauf verzichtet, die einzelnen Ausführungen jeweils durch zusätzliche Hinweise auf anderweitig erschienene Texte zu belegen; die Anmerkungen beschränken sich auf kurze Angaben jeweils an der Stelle, wo Zitate, Angabe von Titeln, Personen oder Daten eine zusätzliche Erläuterung oder Präzisierung erforderlich machen. Die Zitate werden wegen der leichteren Zugänglichkeit anhand der heute üblichen Ausgaben nachgewiesen. Der Freundlichkeit von Prof. VON HERRMANN verdanken wir den Hinweis auf MARTIN HEIDEGGERS Handexemplare. Es handelt sich dabei um die folgenden Einzelausgaben:

Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch-Deutsch. Fünfte Auflage. Hrsg. von Walther Kranz.

Erster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1934.

Zweiter Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1935.

Dritter Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1937.

Nachträge. Hrsg. von Hermann Diels. Zusammengestellt für die Benutzer der dritten Auflage. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1922.

Parmenides: *Lehrgedicht*. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Mit einem Anhang. Berlin: Georg Renner 1897.

[Heraklit:] *Eraclito*. Raccolta dei Fragmenti e Traduzione Italiane di R. Walzer. Firenze 1939.

[Platon:] *Platonis Opera*. Recognovit Burnet. Tomus I–V. 1899 f.

[Aristoteles:] *Aristoteles Metaphysica*. Recognovit W. Christ. Leipzig: Teubner 1931.

Aristotle's Metaphysics. Ed. by W. D. Ross. Oxford 1924.

Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. Curavit A. Buchenau. Lipsiae: F. Meiner 1913. (Philos. Bibliothek.)

Leibniz: *Ausgewählte Philosophische Schriften*. Im Originaltext hrsg. von H. Schmalenbach. Erstes Bändchen. Leipzig: F. Meiner 1914. Zweites Bändchen. Leipzig: F. Meiner 1915. (Philos. Bibliothek.)

Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe neu hrsg. von Raymund Schmidt. Leipzig: F. Meiner 1926. (Philos. Bibliothek. Bd 37 a.)

Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. von Johannes Hoffmeister. Vierte Auflage. Leipzig: F. Meiner 1937. (Philos. Bibliothek. Bd 114.)

Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die objektive Logik. (In zwei Büchern.) Nürnberg: Johann Leonhard Schrag 1812–13.

Hegel: *Wissenschaft der subjektiven Logik oder die Lehre vom Begriff*. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag 1816.

Viele Personen waren beim Zustandekommen der vorliegenden Veröffentlichung behilflich. Für die Genehmigung zur Veröffentlichung des Protokolls und des als Anhang gedruckten Vorlesungsfragmentes danke ich an erster Stelle dem Sohn und Verwalter des Nachlasses MARTIN HEIDEGGERS, Herrn Dr. HERMANN HEIDEGGER, Frau SUSANNE FINK, Verwalterin des Nachlasses EUGEN FINKS, Herrn Dr. HARTMUT BUCHNER, der in großzügiger Weise mir die Kopie des handschriftlichen Originals des Fragmentes aus der Vorlesung vom Sommersemester 1952 zur Verfügung stellte, und im Namen aller Teilnehmer am Muggenbrunner Kolloquium Herrn Prof. Dr. MAX MÜLLER (Freiburg), Frau Dr. MARLY BIEMEL und Herrn Prof. Dr. WALTER BIEMEL (Aachen). Besonderer Dank gebührt Herrn Prof. Dr. OTTO PÖGGELER (Bochum) und Herrn Prof. Dr. FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN (Freiburg), die diese Veröffentlichung in die Wege geleitet und sich ihr wie einer eigenen angenommen haben. Weiterhin sage ich Dank für mannigfache Hilfe und Ratschläge bei der Vorbereitung zu dieser Veröffentlichung Herrn Prof. Dr. FRITHJOF RODI und Herrn Dr. HANS-ULRICH LESSING der Bochumer Dilthey-Forschungsstelle. Last not least danke ich der *Alexander von Humboldt-Stiftung* (Bonn); die vorliegende Veröffentlichung ist Ergebnis des mir von der *Humboldt-Stiftung* gewährten Forschungsaufenthaltes im Januar 1989 an der Universität Freiburg und am Freiburger *Eugen-Fink-Archiv*.

ANGELICA NUZZO (ROMA)

„BEGRIFF“ UND „VORSTELLUNG“ ZWISCHEN LOGIK UND REALPHILOSOPHIE BEI HEGEL

Ein erster Blick auf die systematische Konstruktion der Hegelschen Philosophie erlaubt die folgende allgemeine Bemerkung: In der gesamten „Organisation“ des philosophischen Wissens (d. i. in der Form des „Systems“ im eigentlichen Sinn) wird der Logik eine „begründende“ Funktion zugeschrieben und dadurch wird sie in ein Verhältnis zu den anderen „Sphären“ des Systems gesetzt. Diese unterscheiden sich von der Logik durch einen qualitativen und methodologischen Sprung einerseits (als abgeleitete oder begründete Teile); sie werden aber andererseits aufgrund dieser gemeinsamen Unterscheidung beide als „realphilosophische“ Teile der Philosophie bezeichnet.

Wenn also die Logik programmatisch die funktionale Struktur darstellt, die als Anfang und Prinzip des Systems die Konstitution der verschiedenen Sphären der Philosophie bestimmt; und wenn das System, in seiner realisierten Totalität betrachtet, in der in sich geschlossenen Form eines selbständigen und selbstbeziehenden Ganzen sich vollzieht, kann man folglich erwarten, daß die realsystematischen Teile – jeder auf seine eigene Weise – eine notwendige und ebenso wesentliche Rückwirkung gerade auf die Logik ausüben, die diese Teile begründet und in ihrer Eigentümlichkeit zugleich bestimmt. Mit anderen Worten: Für das Verständnis der „Idee“ der Logik bei Hegel ist die Lösung des Problems ihres Verhältnisses zu den anderen systematischen Sphären wesentlich. Dieses Verhältnis soll aber erst durch seine innere Notwendigkeit selbst ins Spiel gebracht werden, d. h. man muß die *logische* Bedingung, die die methodologische sowie die gegenständliche Verschiedenheit innerhalb des Systems selbst zustandebringt, feststellen und dann den weiteren Schritt vollziehen, der in einer Umkehrung des Problems besteht. Er zielt nun darauf ab, die *realen* Bedingungen und die bestimmenden inhaltlichen Gründe, die auf die Logik zurückwirken können, insofern sie als besondere Teile des Systems selbst bestimmend sind, zu entdecken und damit den Kreis zu schließen. Die Logik bringt die *realen* Unterscheidungen des Systems hervor und begründet sie nur insofern, als sie aus