

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1995, HEFT 1

WERNER BEIERWALTES

Heideggers Rückgang zu den Griechen

Vorgetragen in der Gesamtsitzung
am 18. Februar 1994

MÜNCHEN 1995
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1578 6

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1995
Druck der C.H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
Printed in Germany

Für
Mihailo Djurić

„Herr Schulz, wenn ich denke,
dann ist es manchmal so,
als ob Heraklit danebensteht“

(Martin Heidegger zu dem Philosophen
Walter Schulz in Bebenhausen, nach
einem Besuch des Hölderlin-Archivs).

I¹

Nicht Edmund Husserl oder Wilhelm Dilthey, nicht Hegel oder Kant, nicht Leibniz oder Descartes sind für Heidegger nach „Sein und Zeit“ Inspiratoren und Geleiter auf seinem Denk-Weg, der *Einer* ist, – einzig *die Griechen* sind es, ihre Philosophen und Dichter, und Dichter der Deutschen auch, die Heidegger im Denken führen und die er selbst als Ausdrucksphänomene des Eigenen gebraucht. Aus den Dichtern sind es freilich die „eigentlichen“, die an Einem Gedicht dichten, deren Dichten dem Denken nahe wohnt, die in der Aufhebung dessen, was ansonsten Denken und Dichten trennt, auf den noch ausstehenden Vollzug des ‚Denkens‘ vorausweisen und als solche kündend, prophetisch, aus einer engagierten Erinnerung an Ver-

¹ *Vorbemerkung:* Der Titel „Heideggers Rückgang zu den Griechen“ läßt eine umfassende Betrachtung dieses Verhältnisses erwarten: ich konzentriere mich allerdings auf Heideggers Einschätzung der Vorsokratiker, besonders *Heraklits*. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger in diesem Felde ist bisher – als eine *kritische* – noch kaum geführt worden. Emphatisch-vorbehaltlose Zustimmung einerseits und kurzschlüssige Ablehnung oder schlichte Nicht-Beachtung von Heideggers Heraklit (in der für die Heraklit-Forschung *maßgeblichen* angelsächsischen Literatur z. B.) andererseits sind die Alternativen, die eine klärende und die Weiterführung des Gedankens vorbereitende Auseinandersetzung noch nicht haben aufkommen lassen; sie soll Heideggers *Intention* von ihr selbst her als geschichtsphilosophischen Hintergrund seiner Heraklit-Deutung in Frage stellen und vor allem deren methodisches Vorgehen untersuchen. – Die Perspektiven, die ich im folgenden skizziere, mögen als *Prolegomena* für weitere Überlegungen zu Heideggers Verhältnis zur griechischen Philosophie verstanden werden.

lorenes aber gerade jetzt Notwendiges sagen: Rainer Maria Rilke, Stefan George, Georg Trakl und vor allem – immer wieder und in ständiger Steigerung: Friedrich Hölderlin. Dieser nun ist es auch, der wie kein anderer, aus Schmerz an der Gegenwart und aus glühender Sehnsucht nach immer noch sich verweigernder Erfüllung, nach Einheit und „Versöhnung mitten im Streit“ – gegen eine kalt-erhabene Wissenschaft, gegen das, heideggerisch gesagt, verrechnende Vorstellen des Verstandes und der Vernunft – ein neues Griechenland aus dem Fehl heiliger Namen zu bauen versucht und so das Höchste im *Deutschen* mit der genuin *griechischen* Erfahrung des Mythischen vereint. Damit *ist*, d. h. *denkt* Hölderlin dichtend ganz in der Nähe dessen, worum es Heidegger *im* Denken der Griechen für sein eigenes Denken geht: bei den sog. *Vorsokratikern* und unter ihnen vor allem bei *Heraklit*. Denn sie allein repräsentieren ursprüngliches, anfängliches und daher wesentliches Fragen und Denken; dieses allein auch führt in einen anfänglichen Einblick ins *Sein*, den Heraklits „Einblitz“ eindringlich eröffnet: . . . „Alles aber verwaltet der Blitz“, Heraklits Fragment 64 – eingeschrieben auch auf einem vom Blitz zerspaltenen Ast vor Heideggers Hütte auf Todtnauberg – erinnert an eine anfängliche Erfahrung des Seins, die sich jedoch nahezu unmittelbar wieder *entzog*, so daß *wir*, auch als Denkende, in der Folge dieses Entzugs des Seins, im ‚Fehl der Götter‘ und ihrer Namen, leben müssen – es sei denn, daß wir im und durch einen Rückgang zu der alten, jetzt noch verschütteten, anfänglichen Denk-Erfahrung der Griechen einen *anderen* Anfang gewinnen.

Dies präzise ist Heideggers Motivation für eine Wendung zu den Griechen hin, die von keinem Philosophen radikaler und inständiger, affirmativer und einseitiger vollzogen wurde seit den Tagen der Renaissance als von ihm. Allenfalls ist Hegel vergleichbar – in seiner Berufung auf Heraklit, Platon und Aristoteles für das eigene und eigentümliche Ausarbeiten seiner Dialektik der Idee. *Relativierung* und zugleich geschichtliche Funktionalisierung des Vergangenen auf eigene, d. h. „idealistische“ *Vollendung* hin ist allerdings als bestimmendes Prinzip in diesem Denken wirksam; bei Heidegger hingegen zunächst die *Erhöhung* des Anfangs. Einzig *Nietzsche* verfährt Heidegger congenial, indem er das Ursprüngliche, Gewaltsam-Zündende im Denken der Griechen als Heraklit entdeckt – „die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit: obschon er ihrer

nicht bedarf² – und, wie Heidegger, ganz entschieden in Platon, durch sog. sokratischen Intellektualismus infiziert, die Dekadenz des Denkens beginnen läßt: gegenüber der „Bewegtheit“ Heraklits also die Verfestigung oder Fixierung des Denkens in sogenannte *Metaphysik*; sie zuerst leitet dessen radikale Verbegrifflichung und Kategorialisierung nicht nur ein, sondern repräsentiert diese Form des Denkens selbst fortwährend in geschichtlich je verschiedener Weise und Intensität. *Nietzsche* setzt ihr aus der Erinnerung an das frühe Griechentum das Dionysische oder Dionysos als den kommenden Gott entgegen, der einsteht für die Aufwertung des Rausches, des Wahnsinns, der ruhelosen Verwandlungen, aber auch der Abdrängung der Vernunft ins Diffuse oder Irrationale, ein Gott, der *in* der Gottesferne die Kräfte des Ursprungs erneuert. Bei *Heidegger* entspricht dem das SEIN durchaus, in messianischer Gebärde eingesetzt gegen verrechnendes Denken als Modell technizistischer Modernität. – Verbunden in ständig sich intensivierender Reflexion auf ihn als den letzten Metaphysiker und den „Einläuter“ des Nihilismus ist Heidegger mit *Nietzsche*³ durch – die gerade angedeutete – *Kritik* an der „Metaphysik“ schlechthin. Sie scheint für beide eine so klar konturierte Größe zu sein, daß sie eine kritische Diskussion der Voraussetzungen und offensichtlichen Vorurteile der eigenen Auffassung davon gar nicht erst zuläßt. „Notwendigkeit“ und Weise von Heideggers Rückgang zu den (frühen) Griechen wird nur evident, wenn man sich Heideggers Gebrauch des Wortes Metaphysik als Ausdruck einer *geschichtsphilosophischen Konstruktion* vergegenwärtigt, die mit einer Schuldzuweisung für den gegenwärtigen Zustand von Denken und Leben an die *Metaphysik* wesentlich verknüpft ist. Die Wunde der „Metaphysik“, so wie Heidegger sie schlägt und konstruiert, das Un-Heile an ihr, ist ihre sog. „*Seinsvergessenheit*“. Diese bestimmt im Sinne Heideggers das gesamte Geschick des abendländischen Denkens, eben von Platon an bis heute; sie ist die Ursache auch für die das technische Zeitalter des universalen „Gestells“ und „Gemächtes“ radikal prägen-

² Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, Zweiter Band (Nachgelassene Schriften 1870–1873). Berlin/New York 1973, 329 (Kap. 8).

³ Vgl. Heidegger, Nietzsche (Vorlesungen aus den Jahren 1936 bis 1940, Pfullingen 1961) I, 183ff. II, 31ff. 335ff.

de Zweckrationalität, die sich im bloß verrechnenden Vorstellen, in der „Logik“ als der „Mißgeburt der Metaphysik“, gefährdend manifestiert. Heideggers Kritik an diesem abendländischen Geschick und Verhängnis, welches „Metaphysik“ heißt, artikuliert sich in der These: diese habe ausschließlich nach dem Sein des *Seienden*, nicht aber nach dem SEIN als SEIN gefragt und habe dies von ihrem Wesen her gar nicht *vermocht*. „Seinsvergessenheit“ ist als Selbstbegrenzung der Metaphysik freilich kein beiläufiges Versäumnis, ein Mißverständnis, ein Zufall oder eine Vergeßlichkeit von der Art, wie Heidegger dies karikiert, eines Philosophieprofessors, der das „SEIN“ wie den viel berufenen Professoren-„Schirm“ irgendwo hat „stehenlassen“. Seinsvergessenheit meint vielmehr den geschickhaften Selbstausschluß der „Metaphysik“ aus der dem Denken aufgegebenen Seinsfrage aufgrund ihres eigenen Wesens, ist also eher ein Index von „Seins-*Verlassenheit*“ der Philosophie, die den Menschen ausschließlich einer Reflexion des Seienden mit selbstzerstörerischen Folgen überläßt.

Wenn dies die *Not* oder die *Gefahr* der Zeit seit langem ist, so zeigt sich für Heidegger aber auch ein Rettendes in und aus dieser Gefahr (der von Heidegger oft „gebrauchte“ Vers aus Hölderlins Hymne „Patmos“ wäre hier zu zitieren: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“): In der Besinnung auf den ersten, ursprünglichen Anfang des Denkens einen neuen, anderen und von der Sache des Denkens her geschehen *eigentlichen* Anfang zu finden – durch eine „Kehre“ in die nun endlich „eigens“ und nicht nur beiläufig, d. h. durchs Seiende hindurch zu stellende Frage nach dem SEIN. Zuvor aber – und dies heißt *jetzt* – ist auf die anfänglichen Denker zu hören. Ein derartig hörender Rückgang in den vergessenen Anfang aber ist nicht zu begreifen als eine bloße Repristination oder Wiederholung des Vergangenen, sondern als ein aneignendes Über-Setzen des Anfänglichen ins Zukünftige. Diese Bewegung hat deshalb einen Zug in ein utopisches Noch-Nicht, welches sich als der *nicht* weiter fortgeführte Anfang herausstellt: „Archäologie“ wird zur „Eschatologie“, und umgekehrt: „eschatologische“ Intention muß in den ersten Anfang zurück, um das noch vor uns Liegende in den Blick nehmen zu können. Die aus dem anfänglichen Denken sich festigende „Metaphysik“ wird so im Sinne Heideggers zu einer *Verfallsgeschichte* des ursprünglichen Denkens, die wieder zurückgebracht werden muß in

einen nun entfalteten oder allererst zu entfaltenden Anfang⁴. Daher verwirklicht sich das gesamte Programm des Heideggerschen Denkens der Kehre als „Destraktion“ der „Metaphysik“ – dies freilich nicht primär und durchwegs im Sinne von „Zerstörung“, sondern als „Verwindung“ verstanden, um den Weg in den *Grund* (in die „Wurzeln“) von „Metaphysik“ freizumachen – also einen Weg der Rückkehr zu gehen, der zugleich ein „Weg voraus“, Erinnerung in die Zukunft sein soll. Das anfängliche Denken der Vorsokratiker als *wesentliches* bewußt zu machen, heißt deshalb, sie als einen „Wink“ in das neue und eigentliche Denken des SEINS auf- und anzunehmen. Auch hierin, in der Aufhebung (d.h. Korrektur) der Verfalls-geschichte oder des „Abfalls“ (wie er selbst sagt) folgt Heidegger einem genuinen romantischen Motiv: verlorenes Paradies (der erste Anfang), dann Leben in der Folge des Sündenfalls (= „Metaphysik“) und Verstrickung dieses Lebens in den reinen, abstrakten „Begriff“, selbst-erdachte Erlösung und Paradies am Ende: Denken des SEINS. Geschichte ist nicht Fortgang von einem Anfang zu einem Ende, sondern sie ist „Rückkehr des Einstigen (als des Kommenden) in den Beginn“⁵. Heidegger selbst muß sich daher konsequent im *Advent* des Seins, in dem wir stehen sollten [„Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn“⁶] als den Rufer in der Wüste des allenthalben „gewöhnlichen“, „uneigentlichen“, „landläufigen“ Denkens oder als den „wesentlichen“, weil dem aus Heraklits Logos rufenden Anspruch des Seins gegenüber gehorsamen („hörigen“) Denker verstehen ... „es kommt zuweilen ein Denker“⁷. Und: „Denken ist not und denken lernen zuerst“⁸.

Fatalerweise ist das intendierte wesentliche oder andere Denken, welches sich aus dem anfänglichen herleitet – noch 1943 und 44, also

⁴ Heidegger, Grundfragen der Philosophie (Gesamtausgabe [GA] Bd. 45), hg. v. F. W. von Herrmann, Frankfurt 1984, 115 (Freiburger Vorlesung aus dem Wintersemester 1934/38). – Zu „Heideggers Mißverständnis der Metaphysik“ aus dem in „Sein und Zeit“ entwickelten und auch weiterhin festgehaltenen Selbst-Verstehen des „Daseins“ vgl. die immer noch bedenkenswerten Überlegungen von Wolfgang de Boer in der Zeitschrift für philosophische Forschung 9, 1955, 500–545.

⁵ Heraklit, GA Bd. 55 (Freiburger Vorlesung im Sommersemester 1943 und 1944), hg. v. Manfred S. Frings, Frankfurt 1979, 288 (im Folgenden abgekürzt: Heraklit).

⁶ Aus der Erfahrung des Denkens (geschrieben im Jahre 1947), Pfullingen 1965², 7.

⁷ Heraklit 51.

⁸ Heraklit 190.

zur Zeit der Heraklit-Vorlesungen Heideggers – mit dem Geschick der *Deutschen* hoffnungsvoll verbunden: daß sie ihr „Deutsches“ als Auftrag erkennen (gerechterweise sollte man sagen, daß Heidegger damit wohl nicht das nationalsozialistisch-Deutsche gemeint habe, freilich aber das Nationale, das sich allerdings mit dem Nazitum verbunden hat). Beschwörend-prophetische Worte dokumentieren Heideggers Einschätzung des Deutschen für die Seinsgeschichte und das Geschick des Abendlandes überhaupt. „Nicht nur dies steht zur Entscheidung, ob das deutsche Volk *das* geschichtliche Volk des Abendlandes bleibt oder nicht, sondern jetzt ist der Mensch der Erde samt dieser aufs Spiel gesetzt, und zwar durch den Menschen selbst“⁹.

II

Heideggers Auslegung der Vorsokratiker realisiert ganz allgemein die von ihm auch ansonsten entschieden verfolgte Maxime: *Interpretation* müsse „notwendig Gewalt brauchen“, um das „Ungesagte eines Denkers“ herauszuheben, welches sich trifft mit der eigenen „vorausleuchtenden Idee“, die die Auslegung „treibt und leitet“¹⁰. Das Ungesagte eines Denkers erreicht man allenfalls auf den (freilich positiv gedachten) „Holzwegen“, die „meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören“ ... „Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege, *sie* wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein“¹¹ –

⁹ Ebd. 69. – Für eine ausgewogene, sachlich aufschlußreiche Kritik an der Literatur zu Heideggers Verhältnis zur *Politik* und an diesem selbst vgl. Ernst Vollrath, „Heidegger, die Politik und das Politische“, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 242, 1990, 120–155. Vollrath veröffentlicht dort S. 149f einen Brief Heideggers an Carl Schmitt vom 22. 8. 33, in dem er lobend erwähnt, daß Schmitt in seinem Buch „Der Begriff des Politischen“ Heraklits Polemos-Fragment (53) zitiere, dem Heidegger offensichtlich einen besonderen Sinn für einen Begriff der „geschickhaften ‚Seins‘-Politik“ abgewinnt (Vollrath 150/1).

¹⁰ Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951², 183.

¹¹ Motto von Heideggers Holzwege, Frankfurt 1957³. Hierzu ist zu vergleichen: Schelling, Philosophie der Mythologie I, 496: „Holzweg, ein Weg, der in einem Wald von Holzfuhrn gemacht worden und an keinen bestimmten Ort geht“. Der Text in dieser Anmerkung Schellings findet in J. C. Adelungs „Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart“, Leipzig 1775,

gerade nicht auf einem Weg, der in die Irre führt, sondern in das Un-Begangene, d. h. Un-Gedachte und Un-Gesagte. „Holzmacher und Waldhüter“: das sind die Denker – Gewaltbrauchende und „Hirten des Seins“ in einem.

Die genannte Interpretationsmaxime ist insofern plausibel, als Auslegung von Texten nicht in bloßer Paraphrase dessen, was angeblich „dasteht“, befangen bleiben kann und auch nicht positivistisch auf eine interesselose „Freiheit“ von Vorurteilen pochen sollte. „Gewaltsam“ in einem subjektivistischen Sinne aber wird Interpretation – so im Falle Heideggers –, wenn die „vorausleuchtende Idee“ von einem massiven, nicht mehr bewußten oder nicht weiter befragten Vor-Urteil von der Art der geschichtsphilosophischen „Metaphysik“-Konstruktion geleitet wird oder mit ihr zusammenfällt, gemäß der – ein Hegelsches Erbe wider Willen – am Anfang, wenigstens anfänglich, das SEIN gedacht sein *muß*. Die vorsätzliche, aus dem Vorbegriff resultierende und sich aus ihm unausgesprochen rechtfertigende Gewaltsamkeit richtet dann jeden anfänglichen Gedanken und alle in sich durchaus unterschiedenen „Grundworte“, in denen er sich äußert, auf das „*Sein*“ hin – ein narzißtisches Denken, das in Allem nur sich selbst zu finden vermag. Von der Entfaltung eines ausdrücklichen Seins-Denkens im Gedicht des Parmenides einmal abgesehen, verpflichtet Heidegger noch mehr gerade diejenigen Denker auf's Sagen und Denken des *Seins*, deren Grundworte „*Sein*“ gerade nicht nennen, „*Sein*“ also das Ungesagte sein lassen. So schnurrt das höchst-differenzierte Geflecht von untereinander durchaus bezogenen Grundworten in eine Identifikationskette zusammen, die das Unterschiedliche letztlich auf das hin nivelliert, was wir *vor* einer mühsamen Auslegung bereits als Wort-Syndrom wissen konnten; zudem läßt eine derartige Identifikationsarbeit *Brüche*, auch in einem fragmentarisch überlieferten Denken, gar nicht zu.

Seine Gewalt brauchende, die bedachtsam gewählten Texte auf das anfängliche Seins-Ereignis hin stellende Interpretation setzt Heidegger als *eigentliche*, dem wesentlichen Denken entspringende und ent-

Bd. II, Sp. 1276 seine Entsprechung: „Der Holzweg, . . . , ein Weg in einem Gehölze, welcher von den Holzfuhrn gemacht worden, und an keinen bestimmten Ort geht.“ Heidegger hat die „Holzwege“ zu einem Gedanken erhoben und dadurch die schlichte Definition Adelungs bei Schelling „nobilitiert“.

sprechende Auslegung von der „gewöhnlichen“ und „landläufigen“ ab. Diese aber ist mit der wissenschaftlichen (d.h. primär mit der sog. philologischen) Interpretation identisch. Wenn ‚Denken‘ wesentlich unterschieden werden muß von ‚Wissenschaft‘, wenn Denken sich (selbstherrlich) von sog. wissenschaftlicher (= verrechnender, vorstellender) Methode ausgrenzt gemäß dem bündigen Diktum, das klare Verhältnisse schafft: „Die Wissenschaft denkt nicht“¹², dann scheint gerade darin Heideggers Rechtfertigung für seinen eigentümlichen Umgang mit den Texten zu liegen. Hörer oder Leser derartig selbst-„legitimierter“, auf der Intuition des Denkenden beruhender Auslegungen sind zur *Zustimmung* gezwungen, es sei denn, sie nähmen das Odium auf sich, als Nicht-Denkende zu erscheinen und solche bleiben zu wollen. Ich glaube, dies muß und kann man ertragen, wenn man die von Heidegger selbst „ungesagten“ Voraussetzungen nicht im Stile des Antiwissenschafts-Affektes zu irrelevanten Lappalien herabstufen möchte und so dem Denken sozusagen ‚plein pouvoir‘ zugestünde für dessen Selbst-Entdeckung im Anderen (hier zumindest: in den Texten der anfänglichen, ursprünglichen Denker). *Kritik*, die auch auf Kommunikabilität des Gedankens drängt (weit entfernt davon, eine Einebnung ins immer schon Bekannte zu intendieren) hat gegenüber Heidegger ohnehin einen schwierigen Stand. Dies hat sie allerdings gegenüber allen Absolutheits-Theorien, die despotisch – durch Emphase das Argument ersetzend – verfahren, die eine Diskussion von möglichen Alternativen nicht zulassen und nur auf ihre scheinbar ur-eigene Erfahrung im Denken pochen. Dadurch verfolgen sie eine vielfach sich zeigende Immunisierungstendenz. Das Sich-Abschotten auf das „eigentlich“ Gedachte und deshalb Wahre denunziert Kritik konsequent als „von außen kommend“, der Sache „äußerlich“, „ins Denken nicht eintretend“, aufgrund von unterschobener „alexandrinischer Gelehrsamkeit“ nur zu „Beckmesserei“ fähig, nicht aber zum Widerspruch ermächtigt. „Wo der Denker spricht, sollte der Wissenschaftler hinhörend schweigen ...“¹³. Die Gebärde des Denkens, so suggestiv sie

¹² Martin Heidegger im Gespräch, hg. v. Richard Wisser, Freiburg/München 1970, 71f.

¹³ Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1964³, 274: „... und insofern kann auch die Philologie, trotz ihres unbestreitbaren

vielleicht auch auf den ersten Blick sein mag, sollte aber eine kritische Reflexion auf die elementaren Voraussetzungen eines hermeneutisch kontrollierten Umgangs mit Gedanken in Texten nicht verhindern können. Der Anspruch – er betrifft die geschichtliche Entfaltung der gesamten abendländischen Philosophie und die Selbstprofilierung des Denkers im Blick darauf – ist zu groß, als daß er unbesehen akzeptiert werden oder im Stile bewußtlosen Mimikrys halbpoetisch oder in der Manier des Sekundärpropheten weitergetragen werden sollte.

Da besteht bei Heidegger zunächst einmal, im Blick auf die Griechen, vor allem auf die Vorsokratiker, der immer wieder vorgetragene hohe Anspruch: das in ihnen Zu-Denkende „griechischer“, also: *die Griechen griechischer*, oder überhaupt erst *griechisch* zu denken¹⁴. Dies hat insoweit Sinn, wenn damit gemeint sein sollte (und Heidegger verfolgt dies neben anderem mit großer Intensität), daß das griechische Denken, soweit es in der späteren Geschichte wirksam wurde und sich in ihr selbst verwandelte, von Verfremdung, Verdeckun-

Rechts zu jener die Richtigkeit nachprüfenden Kritik, von der Wahrheit des Denkers lernen und von ihr aus dort *ausgehen*, wo sie *nachher* die sprachgeschichtliche Herleitung als anders verlaufen evtl. feststellen muß“ (Kursivierungen von mir).

¹⁴ Heraklit 298 u. ö. Heidegger sieht sich in seiner Intention, die Griechen „griechischer“ zu denken, mit Hölderlins Griechen-Erfahrung verbunden. Er zitiert Hölderlins Brief an seinen Freund Böhlendorff, in dem es heißt: „Das Athletische der südlichen Menschen, in den Ruinen des antiken Geistes, machte mich mit dem eigentlichen Wesen der Griechen bekannter“. „Griechisch gedacht“ assoziiert Heidegger dann das „Athletische“ mit dem „heldisch ‚Kriegerischen‘“ im Sinne von Heraklits ‚polemos‘-Gedanken. Das später im Brief Hölderlins genannte „Licht“ („das philosophische Licht um mein Fenster ist jetzt meine Freude“) stammt, so Heidegger, „aus dem Griechenland“. „Hier hat sich die Wahrheit des Seins als die scheinende Entbergung des Anwesenden anfänglich gelichtet“ (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt 1981, GA 4, 160f.). Zu der oben skizzierten Thematik und – umfassender – zu „Heidegger und die Griechen“ vgl. unter dem selben Titel: H.-G. Gadamer, in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, hg. v. D. Papenfuß und O. Pöggeler, 2 Bände, Frankfurt 1991, hier: Bd. I, 57–74. Ders., „Heideggers Rückgang auf die Griechen“, in: Theorie der Subjektivität, hg. v. K. Cramer u. a. (Festschrift für D. Henrich), Frankfurt 1987, 397–424. „Anfang und Ende der Philosophie“, in: Heideggers These vom Ende der Philosophie, hg. v. M.F. Fresco u. a., Bonn, 1989, 7–19, bes. 13ff (Rückgang auf „den griechischen Anfang“). – Hinweise auf weitere Literatur zu diesem Problemkreis gibt B. Šijaković, Bibliographia Heideggeriana (Heidegger und das griechische Denken), in: Filozofski godišnjak 4, 1991, 249–278.

gen, Verkrustungen befreit werden sollte. Dies käme einer Rekonstruktion des griechischen Denkens aus seiner eigenen Wirkungsgeschichte heraus gleich. Bei Heidegger indes wird eine derartige Rekonstruktion offensichtlich zur *bewußten Verfremdung* gegenüber den sogenannten gewöhnlichen oder landläufigen Auffassungen. Die damit absichtsvoll verbundene Selbstkonturierung setzt allerdings voraus, daß das als „geläufig“ deklarierte Verständnis oder das *nicht-heideggersche* Begreifen griechischen Denkens auf eine plakative, möglichst primitive Formel gebracht wird, die der nachprüfbaren Realität wahrhaft philosophischer Forschung im Bereich der griechischen Philosophie in wesentlichen Aspekten gerade *nicht* entspricht.

Es ist ohne Zweifel richtig und für eine Entfaltung besonders des ursprünglichen Denkens unerläßlich, sich die hermeneutische Differenz, in der wir zu diesen Texten und Gedanken stehen, permanent bewußt zu machen. Dazu gehört etwa Heideggers Warnung, bestimmte Fragmente *Heraklits* nicht „psychologisch“ verstehen zu wollen oder sie „*dialektisch*“ etwa aus dem Begriff einer selbst wiederum eingeschränkten hegelschen Dialektik her zu interpretieren. Allerdings versucht Heidegger hier durch eine grob beschneidende Primitivierung des Gegners den Gedanken einer „dialektischen“ Interpretation *Heraklits* von vornherein als irreführend oder grotesk zu erweisen, indem er den Ausweg in die Dialektik als „leicht“ und vorteilhaft hinstellt, weil dieser „sogar den Anschein des Tiefsinns erwecke“, in Wirklichkeit aber eine Feigheit des Denkens darstelle¹⁵.

Heideggers Anspruch für sich selbst, „die Griechen griechischer zu denken“, ist in der Heidegger-Deutung in seinen Resultaten inzwischen schon weithin unbefragt akzeptiert worden. So erscheint es für einen kritischen Umgang mit Heideggers Intention geboten, deren implizite Voraussetzungen zu erfragen und auf die Verfahrensweise in der Realisierung eben dieser Maxime zu achten. Ich bin mir bewußt, daß die von ihr Überzeugten meine eigenen Anfragen an Hei-

¹⁵ Heraklit, 112. 116f: die Karikatur von Dialektik, die bis zu der Assoziation geht, die Dialektik sei eine Art Pfeife, nach der irgendwelche Gedanken oder Ungedanken zu tanzen hätten („Pfiß der Dialektik“), offensichtlich um das Mechanistische in einer Fehlform von Dialektik aufzudecken – ohne eine Erwägung allerdings, ob nicht ein „stärkerer Logos“ von Dialektik dem Grundgedanken des Heraklit – der ‚Einheit des Gegensätzlichen‘ – durchaus angemessen sein könnte.

deggers Rückgang zu „den“ Griechen als „dem Denken äußerlich“, als „positivistisch“ und damit *co ipso* „unphilosophisch“ betrachten und wegschieben werden.

III

Die Art und Weise, in der Heidegger „das Griechische griechischer“ zu denken versucht, setzt einen abstrakten Allgemeinbegriff griechischen Denkens – ein Destillat aus den Differenzen der Geschichte – voraus, das es in dieser rigorosen Fixiertheit und Eindimensionalität gar nicht geben kann. „Das“ Griechische konstruiert (oder rekonstruiert) Heidegger, im immer gleichen Blick auf „Sein“, zunächst durch Verfahrensweisen, die von seiner These her „Die Wissenschaft denkt nicht“ durchaus als konsequent und verständlich erscheinen. Ich skizziere einige, in denen bewußt oder unbewußt praktizierte *Un-Philologie* philosophische Entscheidungen bedingt.

1. Der Bedeutungswandel von Wörtern in der Geschichte der Sprache verdeckt ihre *ursprüngliche* Bedeutung. Diese aber gilt es im Sinne Heideggers zu erheben und herauszudenken (sofern man die Griechen „griechischer“ denken möchte), und sie dann in der Interpretation bestimmend werden zu lassen. Die „ursprüngliche“ Bedeutung aber („ursprünglich“ mit der Belastung dessen, was Heidegger unter „Ursprung“ und „Anfang“ versteht) ist die „eigentliche“, jetzt konsequent zu denkende. Diese „eigentliche“ oder ursprüngliche Bedeutung eines Wortes hat offensichtlich ihre besondere Faszination durch ihre wirkliche oder herbeigeholte *Konkretheit*. – Im übrigen ist es grundsätzlich irreführend anzunehmen, in einem frühen, „ursprünglichen“ Denken müßten die Wörter auch nur in ihrer ursprünglichen und einsinnigen Bedeutung gebraucht worden sein. Im Falle Heideggers verdeckt eine solche Annahme z. B. für Heraklit dessen Auseinandersetzung mit den Dichtern (Homer und Hesiod) und mit den Philosophen, mit den jonischen also und den Pythagoreern, vielleicht auch mit Parmenides – eine Auseinandersetzung, in der philosophischen Grundworten auch ein neuer Sinn zugeдacht werden konnte.

Derartige als eigentliche, ursprüngliche Bedeutungen – ‚concreta‘ – angenommene sind in vielen Fällen diejenigen, die z. B. in dem Grie-

chisch-Deutschen Handwörterbuch von Wilhelm *Pape* aus dem 19. Jahrhundert¹⁶ in dem jeweiligen Lemma als *erste* angegeben sind. Man sieht deutlich, daß in diesem Selektionsverfahren, das sich auf die jeweils erst-genannte als die vermeintlich von der *Sache* her ursprüngliche Bedeutung konzentriert, ein peinliches Vermeiden sogenannter Abstracta leitend ist (diese sind ja bereits vorstellend-„metaphysisch“!). Ich erläutere dies an einigen Beispielen:

Heraklits Fragment 123 lautet: „φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ“: „Die Natur liebt es, [„pflegt sich ...“, im Sinne eines wiederkehrenden Vorgangs, der auf einen Wesenszug schließen läßt ... „libet“], sich zu verbergen“. Heidegger übersetzt diesen Satz mit: „Das Aufgehen dem Sich-Verbergen schenkt's die Gunst.“¹⁷ Weil Heidegger in dem ‚philei‘, im Sinne von „liebt“, „Psychologie“ wittert, geht er auf die ursprüngliche Bedeutung von ‚philein‘ zurück, die er als: „die Gunst schenken“ festsetzt, aus dem *deutschen* (!) Wort alsdann das „Gönnen“, „Vergönnen“, die „Gewährung“ oder die der Wahrheit nahe „Wahrung“ herauszieht, um so in der ‚physis‘ selbst eben diese Gunst walten zu lassen. Um es mit der ‚physis‘ in Verbindung bringen zu können, muß das „Gönnen oder die Gunst“ von Heideggers ursprünglichem ‚Physis‘-Konstrukt her *auch* die Wesensart des „Aufgehens“ und des „Sich-Verschließens“ haben, und zugleich muß das Verbum ‚philein‘ (‚philei‘) in das Substantiv ‚philia‘ als die „waltende Gunst“ oder in's „Gönnen“ *in* der ‚physis‘ umgepolt werden. In der nächsten Stufe der Auslegung, die keineswegs aus dem nur der Intention nach „griechischer“ gedachten ‚philei‘ herkommt, sondern aus der fortspinnenden Assoziation der *deutschen* Wörter: in Gönnen und Gunst, die im Aufgehen und Verbergen walten, bestimmt Heidegger ‚philia‘ zum „Verbürgen“ fort. Dieses „Verbürgen“ ist jedoch weder aus den griechischen Bedeutungen, noch aus dem deutschen Wortfeld von Gunst und Gönnen oder Vergönnen ableitbar, sondern scheint mir assoziativ, durch sprachliche Alliteration, aus dem „Verbergen“ herausgehört zu sein, hörbar und sichtbar, etwa in dem Satz: „Das Verbergen verbürgt dem Aufgehen sein Wesen“. Diesen Satz kann man durchaus als eine heideggersche „Übersetzung“ von Fragment 123 verstehen. Dies ist zugleich ein Beispiel für die Aufblä-

¹⁶ Braunschweig 1843, 3. Auflage 1914.

¹⁷ Vgl. Heraklit 110ff.

hung und gewaltsame Verformung eines Gedankens auf die eigene vorausgreifende Idee hin, die schon durch das Aufsuchen der ursprünglichen oder eigentlichen Bedeutung eingeleitet wird¹⁸.

Im Zusammenhang mit Heideggers Interpretation von Fragment 45 ist, was die „ursprüngliche“ Bedeutung eines Wortes anlangt, der Begriff *πεῖρα* interessant. „Der Seele Grenzen kannst Du nicht ausfinden, auch wenn Du gehst und jeden Weg abwanderst; so tief ist ihr Logos“. Heidegger: „Der Seele äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weitweisende Lese (Sammlung = *λόγος*!) hat sie“¹⁹. Gegen die für Heidegger „psychologisch“ verdächtige Auslegung der Unendlichkeit oder Un-Begrenztheit der Seele (von *πεῖρα* oder *πέρας*

¹⁸ Ein weiteres Beispiel *dafür* (ursprüngliche, konkrete Bedeutung, die zugleich konkret-räumlich belastet wird) ist Heideggers Umgang mit dem Wort oder dem Begriff *ἦθος* (zu Fragment 78 und 119 vgl. Heidegger, Heraklit 349, und: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“, Bern 1954², 106; 109): = „der Aufenthalt“ – so auch in Papes „Griechisch-Deutschem Handwörterbuch“ als die *erste* Bedeutung verzeichnet, im Sinne von „Aufenthalt der Tiere“ oder „Stall“. Heidegger nutzt die Bedeutung „Aufenthalt“ für eine Befreiung dieses Fragments von, wie er meint, neuzeitlich überformender „psychologischer“ oder „charakterologischer“ Interpretation. So jedenfalls möchte er die „allgemeine“ (d.h. „ungriechische“) Übersetzung von Hermann Diels einordnen: „Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon“ („d. h. sein Geschick“ [Diels]). Ohne die antimythische, das Eigensein des Menschen emphatisch heraushebende Intention Heraklits, daß nämlich den Menschen nicht irgend ein „guter oder böser Dämon“ von außen leite, sondern *er sich selbst* bestimme, überhaupt zu erwägen, verfügt Heidegger diesen Spruch Heraklits in sein eigenes Denken des Seins: „Aufenthalt“, „Ort des Wohnens“, „Mensch“, „Gott“: „Der Mensch wohnt [*ἦθος*], insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes“ [*δαίμων*], er ist „Nachbar“ und (auch) „Hirt des Seins“, und Denken oder Andenken des Seins (im doppelten Sinne dieses Genitivs) „baut am Haus des Seins“; „Haus des Seins“ aber ist „die Sprache“; so „wohnt“ der Mensch „nahe dem Gott“, wenn im Denken „Sein, sich lichtend, zur Sprache kommt“. Heideggers „Deutung“ des heraklitischen Spruchs: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Un-geheuren)“ [Humanismus-Brief 109] erscheint als die von ihm selbst suggerierte Spiegelung des Eigenen in seinem geschichtlichen Ursprung: als „Ek-sistenz“, „bewohnt [er] denkend das Haus des Seins“ (ebd. 116). Dies ist auch schon die „ursprüngliche Ethik“ (*ἦθος*). Zum hier Gesagten vgl. Platons Lehre von der Wahrheit, Humanismus-Brief 53, 56, 90, 111, 119. „Bauen Wohnen Denken“, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 145–162.

¹⁹ Heraklit 283 „ausfinden“ und „abwanderst“: in B. Snells Übersetzung (1926, bei Heimeran), dem von Heidegger viel Geschmähten (Heraklit 120f. 147).

= „Grenze“ abgeleitet) geht er auf die laut Lexikon *konkret-ursprüngliche* und für ihn deshalb einzig maßgebende Bedeutung von *πεῖρα* zurück: „Ausgang“²⁰. Durch dieses praetendierte „Griechischer-Denken“ des Griechischen gelingt ihm freilich eine größere Nähe zu dem, was er ohnehin im Sinn hat: zu *ἀλήθεια*²¹, im Sinne von „Unverborgenheit“, zum „Offenen“ . . . Die „Ausgänge“ weisen also ins „Offene“²², ins Unverborgene des Seins. *Rilkes* achte Duineser Elegie nennt diese Worte:

„Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsre Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
als Fallen rings um ihren freien Ausgang.“

Heideggers Festlegungen einer sogenannten ursprünglichen Wortbedeutung verfahren meist autoritär-willkürlich, ohne Argumente, ohne Erwägung von Alternativen, ohne Vergleich mit anderem Sprachmaterial, wie es das Lexikon – selbst das Papesche – bereitstellen würde, natürlich auch ohne Hinweis auf dieses selbst (dies wäre vielleicht schon „Wissenschaft“), um die *Unmittelbarkeit* der Einsicht in's griechisch(er) gedachte Griechische zu suggerieren. In den meisten Fällen ergibt sich für Heidegger eine willkommene Wahl einer Bedeutung, die dann mit Assoziationen im Deutschen zusammen (wie zuvor etwa: Verbergen-Verbürgen) eine festgefügte Fuge von Grundworten ergibt, die freilich keine „Begriffe“ sein sollen. Das Konkrete, Sinnliche springt dabei als das Ursprüngliche in den Sinn, geeignet als Basis für den Gang zum Ursprung (SEIN), *gegen* die systematische Verdeckung durch abstraktionsverdächtige Subjektphilosophie.

²⁰ So auch Pape, allerdings von Heidegger dort als Ausgang im Sinne einer „Türe“ gedacht, die hinausführt, obgleich Pape immerhin zu verstehen gibt, daß *πεῖρα* = „Ausgang“ in Analogie zum „Ende“ [was auch dort steht] einer *Handlung* gedacht werden muß, also: „Ausgang“ als Entscheidung einer Handlung. Selbst diesen Hinweis läßt Heidegger außer acht, um das Konkrete zu erreichen.

²¹ Eigens zu diskutieren wäre der Ansatz beim „Ursprünglichen“ für den „Logos“: *λέγειν* = lesen (Ähren oder Trauben lesen). . . sammeln. Vgl. hierzu Heraklit, 266ff. C. Braig, Vom Erkennen, Freiburg 1897, 5: über Logos etc.: Sammler, zusammenlesen, auflesen, Gelegtes auflesen. In diesem Zusammenhang auch die Bemerkung zu *θεωρία*: „ . . . das hütende, sorgliche Sehen“. *Braigs* Quelle u. a.: G. Curtius, Grundzüge der Griechischen Etymologie, Leipzig 1873⁴.

²² Mit Mühe könnte man freilich auch dies noch als das Grenze-lose verstehen.

2. Der mit dem Willen, die Griechen griechischer zu denken, verbundene Drang zum Ursprünglichen und Eigentlichen konzentriert sich auf einen *etymologisierenden Umgang* mit den Grundworten (und nicht nur mit diesen). Dieses Verfahren ist keine beiläufige Eigenheit, sondern konstitutiv für Heideggers Denken. Das ‚etymon‘ ist das Eigentliche, was ein Wort von sich her sagt. So ist dessen Festlegung, die wiederum meist autoritär, ohne Diskussion anderer Möglichkeiten auf diesem ohnehin heiklen Felde erfolgt, nichts Vorläufiges, sondern selbst schon Denken. Wäre dies seit Platons sprachskeptischer Destruktion des Etymologisierens schon problemreich genug, so scheut sich Heidegger nicht, sondern macht es auch hierin gerade zum Typus seines Umgangs mit Griechischem, daß er der einmal gefundenen und festgelegten ursprünglichen Bedeutung eines *griechischen* Wortes in dessen *deutscher* Fassung weitere Assoziationen im *deutschen* Wortfeld folgen läßt, um das Griechische „griechischer“ zu denken; de facto jedoch wird dadurch Griechisches vielfach *deutscher* gedacht²³. – Die Reflexion auf die Sprache im Etymologisieren, im Hören auf das, was der Logos in ihr uns sagt, verfährt so, als ob Sprache ein ‚Absolutum‘ wäre, völlig frei von kontingenter, sie prägender Geschichte und als ob es außer dem Griechischen und Deutschen keine alternative Sicht durch Etymologien in anderen Sprache gäbe, die von Synonyma ausgehen – weit ab also auch von Humboldts „fundamentaler Einsicht“ in die „Verschiedenheit des mensch-

²³ Vgl. zu der von Heidegger unausgesprochen belassenen Intention den von ihm wegen seiner Hölderlin-Ausgabe geschätzten Norbert v. Hellingrath: „Hölderlin. Zwei Vorträge. Hölderlin und die Deutschen. Hölderlins Wahnsinn“, München 1921, 21, wo Hellingrath Hölderlin den „deutschesten Dichter“ nennt. „Den deutschesten Dichter ganz unbeschadet dessen, daß er mit Recht als der *griechischeste* gilt.“ Er kann offensichtlich nur deshalb als der „griechischeste“ gelten, *weil* er der „deutsche“ ist. Hölderlin hat in Hellingrath's Sinne „nicht bloß erreicht, daß der Traum von Hellas unverlierbarer als je Vorrecht der Deutschen wurde, sondern weiter, daß heute allein von allen die deutsche Sprache den Alten sich vergleichen darf an Wucht, Nüchternheit und heiligem Pathos, unmittelbarem Bild, Ton, Stoß, Sprache werden des Geschautes“ etc. Dem Tenor dieser Aussage entspricht Heideggers emphatische Verbündung der deutschen mit der griechischen Sprache, die in ihrem philosophischen Wesen verschwistert sein sollen. Dies hat – argumentativ schwerlich begründbare – Konsequenzen für Heideggers Einschätzung einer „Philosophie-Fähigkeit“ anderer Sprachen. Diese ist vom eigenen Begriff von Philosophie oder Denken rigoros vorbestimmt.

lichen Sprachbaus“. Es soll freilich nicht in Abrede gestellt werden, daß eine etymologisierende Sprachbetrachtung bisweilen aufschlußreich ist für die Sprach- und Sachstruktur, es müßte aber einem Denkenden, der auch einmal Sprachwissenschaft zur Kenntnis genommen hat (ohne sie von vornherein des verrechnenden und abständigen Denkens zu verdächtigen), bewußt sein, daß eine Reflexion auf das ‚etymon‘ unter Umständen und bestenfalls nur *einen* Aspekt der Sache oder einer Bedeutung, aufscheinen läßt. Zudem müßte jedem, der sich ungeschichtlich und spekulativ in die etymologische Versuchung führen läßt, Platons Ironie gegenüber dem extrem standortgebundenen Etymologisieren als ‚Schrecken in die Glieder fahren‘²⁴.

Heideggers Etymologisieren und Assoziieren von ähnlich lautenden Wörtern soll oder „darf“ nicht philologisch, d. h. wissenschaftlich beurteilt werden – so einige seiner Interpreten; gegenüber der Überzeugung *oder* Schutzbehauptung, derartiges Etymologisieren, welches sich dem Anspruch der Wissenschaft entzieht, sei ein Grundzug gerade des *Denkens*, hat Kritik auch wenig Aussicht. Diese muß sich dann belehren lassen, daß Heideggers „Etymologien“ den Versuch darstellen, die in der Sprache sich bergenden und verbergenden Grunderfahrungen aufzuzeigen, die sich die Wissenschaft selbst systematisch versperre. Philologie ist dann notwendigerweise sekundär, sie hätte dem Logos des Denkers allenfalls hörig zu sein.

²⁴ Vgl. Heraklit, Frg. 87. – Heidegger zur „Etymologie“: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 120. 197. Vorträge und Aufsätze 172f. 175 [vgl. Anm. 18]. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [vgl. Anm. 14] 188 – mit geradezu rabulistischen Conclusionen. – Die zu einem „denkenden“ Etymologisieren vehement drängende Überzeugung Heideggers: „Die Sprache ist viel denkender und eröffnender als wir“ (Heraklit. Seminar mit Eugen Fink, WS 1966/67, Frankfurt 1970, 203) entspricht seiner ‚un-menschlichen‘, die Sprache zu einem ‚Absolutum‘ stilisierenden Maxime: „Die Sprache spricht“. Sie ist „in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen“; *dieser* spricht allenfalls, „insofern er der Sprache entspricht“ (Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 19; 32f. 12; 13). Einerseits ist dies als eine Heideggers eigenen Intentionen entspringende Aneignung von Heraklits Gedanke vertehbar, daß man dem Allen gemeinsamen Logos ‚folgen‘ oder ‚entsprechen‘ müsse (Frg. 2. 50. 51. 114), andererseits ist ebendiese Maxime von dem kryptogamen Theologumenon geprägt: „Nicht ihr seid die Redenden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet“ (Matth. 10, 20. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt 1994, 59f. 77f. 316f.).

Es wäre aufschlußreich, einmal den *Quellen* Heideggerschen Etymologisierens nachzugehen; vom Grimm'schen Wörterbuch abgesehen ist *eine* sichere, offensichtlich auch motivierende, für's Etymologisieren überhaupt inspirierende Quelle Carl *Braig*. Er war einer der theologischen Lehrer Heideggers an der Universität Freiburg. In seinen Büchern „Vom Sein“ (Freiburg 1896), „Vom Denken“ (1896), „Vom Erkennen“ (Freiburg 1897) hat er zahlreichen wichtigen Kapiteln eine etymologische Reflexion zu Wörtern und Begriffen vorangestellt, die auch Heidegger von der griechischen Philosophie her thematisiert.

3. Das Aufsuchen der anfänglichen und eigentlichen Bedeutung, die das Eigentliche des Zu-Denkenden herausstellen möchte, richtet sich bisweilen bewußt gegen die in der griechischen *Grammatik* aus der umfassenden Reflexion auf die Geschichte der Sprache hinterlegte Wort- und Satzfügung. Gewaltsamkeit im Umgang mit der „metaphysisch“ fixierten Grammatik scheint für Heidegger allerdings gegenüber ursprünglichem Sagen gerechtfertigt, um dies gerade nicht „metaphysisch“ zu überformen oder verdeckt zu *lassen*. Einerseits entspricht (und entspringt) diese Einstellung Heideggers *Nietzsches* Intention, die Sprache vom „Bann“ der Grammatik oder grammatikalischer Funktionen zu befreien, der im Grunde, wie Nietzsche sagt, ein Bann „physiologischer Werturteile und Rasse-Bedingungen“ ist²⁵. Philologisch *nicht*-denkend bliebe man dann (im Sinne von Heideggers Nietzsche-Nähe) in dem hellenistisch verrechnend-vorstellenden Regelgefüge der Sprache, im „Netz“ der von ihr oder durch sie fixierten Begriffe befangen. *Denken* ist einzig Befreiung aus ihrem Zwang²⁶.

Aus einer sogarteten Intention resultieren auch bestimmte Festlegungen Heideggers auf eine grammatikalisch *mögliche* Auffassung von Texten, die ganz seiner eigenen *Gesamtdeutung* der (früh-)griechischen Philosophie entspringt und zugleich deren „Wahrheit“ zu bestätigen scheint. Dabei läßt er formale Alternativen, die sachlich

²⁵ Jenseits von Gut und Böse 20 (Schlechta II 584).

²⁶ Diese aber könnte nur mit den eigenen Mitteln der Sprache gelingen. Vgl., aus anderem Kontext, L. Wittgenstein: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verheerung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ (Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1967, 66).

allerdings und im Blick auf den gedanklichen und geschichtlichen Kontext wesentlich plausibler sind, notorisch außer acht. Als ein Beispiel hierfür mag Heideggers Übersetzung und In-Gebrauchnahme eines „alten Spruches“ gelten, dessen Autor er zunächst gar nicht nennt²⁷, aber kennt²⁸: „Folgen wir dem alten Spruch: μελέτα τὸ πᾶν, ‚Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen‘“ ... Er stammt von einem der sogenannten Sieben Weisen, dem Korinther Periandros. μελέτα versteht Heidegger als Imperativ von μελετάω. Dieses als Imperativ verstandene μελέτα belädt er folgenreich mit dem eigenen Vorbegriff, indem er es mit dem Grundwort von „Sein und Zeit“ verbindet, der „Sorge“²⁹. Diese hätte sich auf das *Sein im Ganzen* zu richten, so daß am Anfang der Philosophie, zumindest als ein Imperativ, Seins-Sorge gegen die künftig herrschende Seins-Vergessenheit gesetzt wäre.

Die reicher überlieferte Variante zu dem möglichen Imperativ ist indes das Substantiv μελέτη (dorisch ebenfalls μελέτα)³⁰. Folgt man dieser – auch im Blick auf die Sache überzeugenden – Vulgata, dann ergibt sich ein schlichter, wenn auch nicht zu verachtender Sinn dieses Satzes; sein Kontext ist primär durch ein Interesse an „praktischer“ Philosophie geleitet und schwerlich „metaphysisch“ zu übersteigern: „Alles“ oder „das Ganze ist Übung“ – auf *sie*, nicht etwa auf die gegebene ‚physis‘ des Menschen, kommt es für das Erreichen bestimmter lebenspraktischer Ziele zuallererst an. – Nur im Ignorieren einer alternativen grammatikalischen Auffassungsmöglichkeit konnte Heidegger aus dieser Gnome die seinsgeschichtliche Weisung für die eigene Gegenwart hören: durch Denken des „Seins“ „Anfängliches zu erinnern und Künftiges zu entscheiden“. Gegen die Snellsche Übersetzung:³¹ „Alles ist Übung“ wäre der „alte Spruch“ zu

²⁷ Grundbegriffe (GA 51) 23. Vgl. auch 41f.

²⁸ wie das Heraklit-Seminar zeigt, wo eine ähnliche Übersetzung dieses Spruchs steht: „Nimm in die Sorge das Ganze als Ganzes“ (Martin Heidegger – Eugen Fink, Heraklit [wie Anm. 24] 261).

²⁹ Auch in der Übersetzung von μελετάω durch „sorgen“ ist Heidegger von dieser bei Pape als erster verzeichneten Bedeutung motiviert und gestützt.

³⁰ μελέτα bei Stobaios III 173; p. 123,9 Hense. Vgl. O. Hense zur Stelle, ebd.: „vide ne μελέτα sit eorum qui male expectant imperativum modum verbi μελετᾶν“. Ansonsten findet sich in den Gnomon Perianders [Diels – Kranz 1952⁶, I 65] keine „dorische“ Form. – μελέτη bei Diog. Laert. I 99 (besser bezeugt als μελέτα).

³¹ Bruno Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1943², 97.

lesen wie ein Palimpsest des frühesten Denkens des SEINS, der zudem schon ein Motto für „Sein und Zeit“ hätte sein können. – Die grundsätzliche Mißachtung alternativer (zudem sinnvollerer, dem genuin griechischen Gedanken angemessenerer) Möglichkeiten der grammatischen Struktur der Sprache ist alles andere als Befreiung aus deren ‚verrechnendem Zwang‘.

4. In den *Übersetzungen* gerade der vorsokratischen Denker ist die Schwierigkeit des Einfachen zu vergegenwärtigen. Dies steht gegen ein glättendes, einbrennendes Übersetzen, das die Texte nach dem Motto: „anfänglich ist Alles einfach“ auf das uns vermeintlich längst Bekannte reduziert; auch Übersetzer können ‚terribles simplificateurs‘ sein. – Heidegger aber tut in der Gegenrichtung, im vermeintlichen Über-setzen ins Griechische, des Unguten zu viel: der Gedanke wird in seinen Übersetzungen vorsokratischer Fragmente wesentlich komplizierter als er in einer verantwortungsbewußt nach hermeneutischen Regeln verfahrenen Interpretation ohnehin erscheint. Um eines praetendiert *unmittelbaren* Zugangs zum Gedanken willen *verfremdet* Heidegger die Sprache der Fragmente bis zur Abschreckung hin, die durch archaisierende Gebärde vielleicht als besondere Tiefe erscheinen möchte³².

5. Um seine eigene „vorausleuchtende Idee“ des anfänglichen Seins-Denkens im Denken der Vorsokratiker zu bewahrheiten,

³² Eine derart im Sinne Heideggers „denkende“, in der Sucht nach der „Andersheit“ der frühen Texte gebaute Übersetzung ist z. B. die von Anaximanders erstem Fragment: „Die Verfügung für das jeweilige Anwesende ist die Verwehrung der Grenze (als Erläuterung: „Dieses Verfügen aber als Wesung der Entbergung der Entborgenheit als der Weile“). „Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweiligen Anwesenden auch die Entgängrnis in dieses (als in das Selbe) geht hervor entsprechend der nötigenden Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst (von sich aus) Fug, und auch Schätzung (Anerkennung) läßt eines dem anderen, (all dies) aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit“ (Grundbegriffe 107; 94). Diese Übersetzung prunkt geradezu mit einer Pseudo-Archaik, die offensichtlich durch ihre sprachliche Fremdheit und abweisende Inkommunikabilität auf die „Andersheit“ des Gedankens selbst erschreckend verweisen möchte. – ‚Protreptik‘, kommunikable, verstehende Hinführung in die Komplexität des Gedankens wäre indes m. E. das Sinnvollere und sachlich Überzeugendere – gegenüber einer verunglückten Hölderlin-Nähe im Über-Setzen ins Griechische. – Für eine sachlich aufschlußreiche Interpretation des Anaximander siehe: Ch. H. Kahn, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, Indianapolis/Cambridge 1994³ (1960¹).

nimmt Heidegger noch zwei, nicht weiter reflektierte *Verfahrensweisen* in den Dienst. Sie sind freilich von unterschiedlichem Gewicht:

a) Übersetzung und Auslegung verfahren in zahlreichen Fällen penetrant *parataktisch*. Heidegger brütet geradezu auf den Grundworten von Sätzen und spinnt diese dann, wie gesagt, in *deutschen* Wortfeldern weiter fort, um sie zu einem Gewebe zu verbinden, welches ganz in Analogie steht zu seinen eigenen Grundworten oder „der Sprache des Seins“. Der Tatsache, daß Heidegger im Grunde das „Sein“ im Stile negativer Theologie nur ausgrenzend zu beschreiben vermag („Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst . . . Das „Sein“ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund“³³), – dieser negativen Näherung an das SEIN entspricht die in der Vorsokratiker-Auslegung vielfach gefügte Identifikations-Kette, in der ein Glied mit dem anderen dieses SELBE repräsentiert: SEIN als Nichts, als Geviert, als Lichtung, als Ereignis.

Die letztlich auf Identifikation hin gedachte Parataxe oder Parataktik entspricht, zumindest im Blick auf das frühe Denken der Griechen, Heideggers (unausgesprochener) Phobie vor Syntax; denn diese „verrechnet“ bereits (nach den Regeln der Grammatik), u. a. durch ihre die „Logik“ der Sprachbewegung anzeigenden und realisierenden „Verbindungen“ und Unterordnungen: die Konjunktionen.

b) Heideggers Auslegung der Vorsokratiker lebt aus einer Emphase von Implikationen, die ein romantisches Modell sichtbar machen: das eigentlich Wahre – als das auf dem (Um-)Weg einer ‚Odyssee des Geistes‘ Wieder-zu-Erreichende – ist *im* oder *ist* der Anfang. Das Herausgehen des Denkens aus seinem reichen Anfang ist *unmittelbar Verfall*. Diesen Verfall gilt es für die Späteren zu erkennen und im Blick auf das ursprüngliche Denken womöglich aufzuheben, um einen anderen Anfang zu setzen. *Rückgang zu den Griechen* wird zur Erinnerung in die Zukunft, eine Zukunft verwundener „Metaphysik“. Um diesen Gang als einen die Not (der „Metaphysik“) wendenden einsichtig zu machen, erscheint es Heidegger ganz offenkundig als nützlich, die Abgrenzung oder Unterscheidung des anfänglichen, wesentlichen Denkens zu seiner Verfallsform – der „Metaphysik“ seit Platon – mit einer *Herabsetzung* von „metaphysischen“ Begriffen, Denkfiguren und Grundabsichten systematisch verbunden sein zu

³³ Brief über den „Humanismus“ (wie Anm. 18), 76.

lassen. Ganz unplatonisch also ein solches Verfahren: den ins Auge gefaßten Logos erst einmal noch *schwächer*, anstatt ihn *stärker* zu machen und *daran* seine eigene Argumentationskraft zu erproben. Diese Herabsetzung oder Verkleinerung des Gegners (*obtrectatio*) geht – um nur Einiges, aber Zentrales zu nennen – auf das Fehlen der *ontologischen Differenz*, auf die Identifikation des „metaphysisch“ gedachten Seins mit dem Seienden, und, damit verbunden, auf das die gesamte „Metaphysik“ angeblich beherrschende „Vorstellen“ gemäß dem Subjekt-Objekt-Bezug, weiterhin auf die Reduktion von *Wahrheit* als Unverborgenheit auf die bloße *Richtigkeit* des Vorstellens seit Platon³⁴.

IV

Heideggers Konstruktion der „Metaphysik“ und ihrer Geschichte ist nicht nur als ein philosophiegeschichtlicher Entwurf zu verstehen, sondern vielmehr als das Fundament einer geschichtsphilosophischen Deutung und Diagnose der gesamten abendländischen Seins- und Lebensgeschichte; die daraus für einen neuen Anfang gezogenen Konsequenzen betreffen gar das Über-Leben der Menschheit *nach* der „Metaphysik“.

Eine derartige Konstruktion könnte man übergehen, stammte sie nicht vom Autor von „Sein und Zeit“, der die philosophische Gegenwart und vielleicht auch die philosophische Zukunft wesentlich mitbestimmt. Nicht zuletzt hängt daran auch Recht oder Unrecht von Heideggers *Selbst*-Einschätzung, die sich von einer reduzierten und auf ihn selbst hin stilisierten Vergangenheit energisch absetzt, so daß

³⁴ H.-G. Gadamer bezweifelt zurecht die Angemessenheit von Heideggers Versuch, gerade durch diese Sicht Platon nur als „Vorbereiter der Metaphysik“ zu deuten („Heideggers Rückgang auf die Griechen“ [vgl. Anm. 14], 416; 422). – Zu Heideggers Platon-Auffassung, die sich nicht *nur*, wie in „Platons Lehre von der Wahrheit“, auf isolierte Texte, sondern auf den Zusammenhang eines Dialogs als ganzen („Sophistes“) bezieht, vgl. Markus J. Brach, *Tradition und Aneignung. Heidegger und Platon. Zum Verständnis der Heideggerschen „Sophistes“-Vorlesung*, Dissertation München 1993 [erscheint 1995]. – Die *Sophistes*-Vorlesung vom Wintersemester 1924/25 ist als 19. Band der Gesamtausgabe von Ingeborg Schüßler 1992 herausgegeben worden.

Heidegger sich selbst – *dann* offensichtlich zurecht – mit gewaltsamem und zugleich verborgenem Nachdruck als denjenigen zu profilieren vermag, der – nach dem ersten Anfang der Griechen, der sich bald entzog – zuerst und eigentlich die Frage nach dem SEIN gestellt und ES auch an-gedacht hat. Eine kritische Analyse dieser Konstruktion ist aber auch deshalb geboten, weil sie so viele unbesehen zustimmende Nachahmer gefunden hat und durch inständige Wiederholung in eine immer wahrer erscheinende ‚communis opinio‘ sich fortsetzt. – Ein wesentlicher Punkt in der Analyse von Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte ist neben der Einsicht in hybride, durch den eigenen Vorgriff bedingte Übersteigerungen dieser: Es gilt, die gewaltsamen *Verdrängungen* und *Verdeckungen* von Konzepten und Theorien aufzudecken, die Heideggers eigenen eingrenzen-den Blick *ohne* offenkundige Irritation allererst möglich machten. Dazu gehört vor allem Heideggers nicht nur in „Platons Lehre von der Wahrheit“ (zuerst Wintersemester 1930/31 vorgetragen) unermüdlich wiederholte Behauptung, durch Platons Denken habe sich „ein Wandel des Wesens der Wahrheit“ – aus der anfänglichen ‚Unverborgenheit‘ – in Wahrheit als Richtigkeit des „Blickens“ oder der Aussage vollzogen (die geschichtsprägende Adäquationstheorie von Wahrheit, ‚veritas est adaequatio rei et intellectus‘ – dies sei es, was blieb), die fortan für das abendländische Denken, und dies heißt für die „Metaphysik“, bestimmend wurde. Die durch diese eindeutig einengende These Verdrängten heißen vor allem: Platon selbst, Plotin, Augustinus, Meister Eckhart und Hegel. In meinem Buch „Identität und Differenz“³⁵ habe ich den Gedanken entwickelt, daß Heidegger seine These vom geschichtlichen Gang des Denkens niemals so hätte behaupten und interpretierend entwickeln *können*, wenn er sich dem Anspruch *neuplatonischen* Denkens überhaupt je gestellt hätte. Die in *diesem* „Fehl“ Verdrängten oder gar nicht in den Blick Genommenen heißen wiederum Plotin, Proklos, Dionysios und seine Folgen: Eriugena, Meister Eckhart, Cusanus. Vielleicht sind sie

³⁵ Frankfurt 1980, 131ff. W. Beierwaltes, „EPEKEINA. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption“ in: L. Honnefelder/W. Schüßler (Hrsg.), „Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik“ (Festschrift für Klaus Kremer), Paderborn 1992, 39–55. K. Kremer, Zur ontologischen Differenz. Plotin und Heidegger, in: Z. f. phil. Forschung 43, 1989, 673–694.

deshalb nicht ernst genommen, d. h. als geschichtsmächtige Faktoren von Heidegger nicht erkannt und anerkannt worden, weil sie allesamt in seinem (d. h. im „eigentlichen“) Sinne keine „Denker“ sind. Der Sache nach geht es dabei um das Denken der *ontologischen Differenz* zwischen SEIN und Sein des Seienden. Neuplatonische Denker werden keineswegs zu Prae-Heideggerianern mit allen Konsequenzen, auch Heidegger nicht zum Neuplatoniker stilisiert, wenn man gerade in ihnen, den Neuplatonikern, das Denken einer ontologischen Differenz wahrnimmt: des Einen als eines *vor* jedem Seienden und Etwas seienden ‚Nichts von Allem‘ zu Sein und Geist hin als der Sphäre des Seins im Ganzen. Diese Feststellung möchte nicht die spezifische „Geschichtlichkeit“ oder den Geschehenscharakter des heideggerschen SEINs außer Acht lassen; es geht vielmehr um die kritische Erinnerung an eine von Heidegger aus *seiner* „Metaphysik“-Geschichte gemäß seines gewaltsam-selektiven Vorbegriffs konsequent ausgeblendete oder nur in einer Schwundstufe ahnbare Denkform, die in unterschiedlichen Kontexten sich aus dem von ihm diagnostizierten „Abfall“ kraftvoll heraushebt. Für die griechische Spätzeit und für ihre schier unabmeßbaren Folgen bis zu Hegel hin bedürfte diese Erinnerung – gerade angesichts von Heideggers Rückgang zu den *frühen* Griechen – eines weiter eindringenden Nachdenkens.

V

Philosophie *muß* ihre eigene Tradition bedenken und sie in ihrem je eigenen Bewußtsein sich neu bilden lassen. Im Durchgang *durch* sie kann aber ein Denken, das einen so fundamentalen Anspruch auf den Umsturz des bisherigen und zugleich auf ein neues und anderes Denken erhebt, nicht auf die weitesten Strecken hin – in und nach seiner „Kehre“ – in der *Interpretation* Anderer befangen bleiben³⁶; in ihr

³⁶ Von anderer Art ist „Sein und Zeit,“ obgleich es bis zu einem gewissen Grade auch als ein verkapptes Aristoteles-Buch gelesen werden könnte, das nicht nur in essentiellen Aspekten von Aristoteles *ausgeht*. Diese Behauptung könnte von einem Manuskript her begründet werden, das unter dem Titel „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“ (1922) in Sprache und Gedanke zurecht als die Keimzelle von „Sein und Zeit“ (1927) angesehen werden kann (hg. v. H.-U. Lessing im Dilthey-

wieder-holt Heidegger das philosophisch und dichterisch Überlieferte in der Weise einer rigorosen An- und Zueignung, die den Text bisweilen in seiner Eigenständigkeit und in seinem Reichtum zum fast belanglosen Anlaß für's „Eigene“ herabsetzt. Dieser Rückgang Heideggers zur frühesten philosophischen Überlieferung, seine intensive Anknüpfung an sie, ist als ein geschichtlich (d. h. hier: „Seinsgeschichtlich“) weitgespannter hermeneutischer Zirkel zu sehen, in dem eine Erschließung des anfänglichen griechischen Denkens zu Heideggers *Selbsterschließung* wird, und diese wiederum – für sich selbst – der auf sie „zukommenden“ und auf sie „zugerichteten“ Griechen *bedarf*. So zeigt Heidegger in seiner Forderung nach einem ‚anderen Anfang‘ durch ein Denken eines *anderen* SEINs als das der „Metaphysik“ – ganz konsequent – *auch* in seinen „Beiträgen zur Philosophie“³⁷ aus der Mitte der dreißiger Jahre in wesentlichen Hinsichten das Selbe – als das *ihm* Eigene oder Eigentümliche – vor, was

Jahrbuch 6, 1989, 237–269, mit einem über die Bedeutung dieses Textes emphatisch sich äußernden Vorwort von H.-G. Gadamer). Ausgangs- und Zielpunkt seiner Anknüpfung an Aristoteles ist hier der Begriff des „faktischen Lebens,“ das mit Sein als „Dasein“ identisch zu denken ist. Heideggers Interpretation des Satzes aus der Nikomachischen Ethik (1139b 15ff.): *ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς*, zeigt schon durch die Auffassung des ἀληθεύειν der Seele als „entdeckend-sein,“ „entbergen,“ „sehen lassen,“ „sich selbst erschließen,“ in gewissem Maße die *aristotelische* Voraussetzung für die Bestimmung von „Dasein“ in „Sein und Zeit,“ sich selbst aus der „Verdeckung“ zu erschließen („Hermeneutik“ als selbst-bezügliche Leistung des „Daseins“), sich selbst in seine eigene „Unverborgenheit“ zu eröffnen. Vgl. z. B. die für das Sein des „Daseins“ wesentlichen Aussagen: „Wahrsein als entdeckendsein ist eine Seinsweise des Daseins“. Mit „der *Erschlossenheit* des Daseins“ ist „das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht“. „Sofern das Dasein [das wir je selbst sind] *wesenhaft* seine *Erschlossenheit* *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es *wesenhaft* „wahr“. *Dasein ist „in der Wahrheit“*“ (Sein und Zeit, 1927, 220f).

³⁷ Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), hg. v. F.-W. v. Herrmann, GA 65, Frankfurt 1989. – Diese Behauptung könnte begründet werden im Kontext einer Analyse der zentralen Bedeutung der frühen griechischen Philosophie und – konträr hierzu – des „Platonismus“ für dieses zweite „Hauptwerk“ Heideggers. Komplementär hierzu, das Früh-Griechische noch *steigernd*: Hölderlin als der Geleiter ins „Ereignis“ des Seyns – die bewußt sich zeigende Spitze kryptogamer Theologumena oder Mythologeme. In Hölderlins Verständnis des Seyns nämlich ist dasjenige „nahe und wieder mächtig, das im Anfang der abendländischen Philosophie an die Macht kam“ (im Abschnitt „Hölderlin und Heraklit“ in: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ GA 39, hg. von S. Ziegler, Frankfurt 1980, 123.

er auch in seinen Umdeutungen Heraklits und in seinen Erläuterungen zu Hölderlin als SEIN herausschlägt; diese vor Allem sind ihm Grund und Leitstern einer komplexen „philosophischen“ Mythologie oder eines das SEINsgeschehen *denkenden Dichtens*, in dem das Verhältnis der „Er-eignung der Wahrheit des Seyns“ zur „Er-eignung der Götter“ und zum „Vorbeigang [Pascha!] des letzten Gottes“ ausgetragen werden soll.

Ein *Denken* aber, das ein ganz Anderes zu denken oder „an-zudenken“ beansprucht, müßte *primär* aus sichtbar und spürbar Ursprünglich-Eigenem einen Stand gewinnen, der sich selbst *aus sich selbst* auch produktiv zu halten vermag. Heideggers Stand am Ende seines Weges aber ist der „*seines*“ Hölderlin und der „*seiner*“ Griechen, der frühen zumal.

Im Rückgang zu den Griechen „hintergeht“ Heidegger in bewußter Entschiedenheit die unter den Bedingungen der Moderne entfaltete Rationalität. So bringt sein Rückgang in den griechischen Ursprung in bestimmtem Sinne zugleich Distanz mit sich zum Gegenwärtigen, dem ein immer noch Ausstehendes versprochen und aufgegeben bleibt. Sollte dieses Ausstehende und in einem gegenüber dem ersten (griechischen) *anderen* Anfang im Denken Zu-Enfaltende das SEIN im Heideggerschen Verstande sein – das SEIN als Lichtung, als Geviert von Erde und Himmel, von Sterblichen und Unsterblichen, oder als Ereignis oder Geschick seiner selbst –, so gibt es von ihm her kaum eine wesentliche, sachlich aufschließende Verbindung zum griechisch gedachten SEIN als Copula, als Existenz, als Identität oder als wahre Wirklichkeit, die in Sätzen sich ausspricht (Parmenides-Platon); nicht zu einem Sein, welches sich in einem absoluten und zeitlosen Sinn selbst gründet und reflektiert; und ebenso wenig zu dem Grundgedanken Heraklits vom Logos als der die Wirklichkeit im ganzen bestimmenden Einheit des Gegensätzlichen, sofern dieser in dem als Unverborgenheit sich ereignenden SEIN, dem allererst zu-denkenden Geschehen der Lichtung und des Gevierts sich „wieder-holen“ sollte. Heideggers SEIN, soweit es überhaupt klar faßbar ist, erweist sich als ein Konstrukt, welches – neben der Anknüpfung an Hölderlin – *ohne* seine rigorose Zurichtung dessen, als was ihm die Vorsokratiker und unter ihnen insbesondere Heraklit erscheinen, kaum denkbar ist. Es ist als Resultat eines in sich konsequenten Weges eine *Fiktion*, die in Wesen und Intention nur

sich selbst genügt. In diesem durchaus anfechtbaren hermeneutischen Zirkel, der das Griechische noch „griechischer“ zu denken suggeriert, hat Heidegger, so meine ich, die griechischen *Ursprünge*³⁸ der Philosophie in ihrer Authentizität und Fremdheit uns kaum näher gerückt, sondern sie durch die excessive Nutzung der sprachlichen Wünschelrute des Deutschen in vielfältiger Hinsicht eher verhängt und entfremdet; Heideggers extremer Hang zu einem Monismus des Begriffs – „Sein im einzigen Sinne des Wortes“ als usurpierter Hölderlin – verdeckt die in sich höchst differenzierte Struktur frühgriechischen Denkens mit einer sich in sich selbst fixierenden, falschen Identität.

Weil inzwischen Heideggers „Gebrauch“ der Vorsokratiker vielfach von Philosophen frag-los und unkritisch imitiert worden ist, wird eine zukünftige philosophische Auseinandersetzung mit diesem frühen Denken der Griechen sich einer kritischen Analyse der Absicht und der Weise von Heideggers eigenem Rückgang zu den Griechen stellen müssen. Nur so könnten auch positive Impulse in Heideggers eigensinnigem Umgang mit diesem Denken in verantwortbarer, nicht-subjektivistischer Weise wirksam werden und eine weiterreichende und tiefergehende philosophische Debatte um Herkunft und Möglichkeiten metaphysischen Denkens mit-bestimmen.

³⁸ Weil sie nicht durch eine Selbstverpflichtung zu „Archaischem“ oder „Ursprünglichem“ belastet waren, sind Heideggers Interpretationen zu *Aristoteles* im Blick auf die Sache dieser Philosophie ungleich aufschlußreicher. Trotz mancher Versuche scheint mir Heideggers Verhältnis zu Aristoteles als ganzes noch nicht angemessen analysiert zu sein. – Eine für den in beiden Philosophien zentralen Begriff von Wahrheit förderliche Studie: E. Berti, Heidegger ed il concetto aristotelico di verità, in: *Herméneutique et Ontologie* (Hommage à P. Aubenque), Paris 1990, 97–120.