

wäre es nicht absolut, da ihm ein anderes gegenüberstünde, welches das Denken zu einem relativen machte. Die Identität des Denkens mit sich selbst ist absolute Identität.

Die Identität von Denken und Sein aber zeigte sich uns bisher noch als formale Identität. Die Identität des Seins mit sich selbst hatte sich als Negation der Negation bestimmt; ebenso die des Denkens mit sich selbst. Ist nun aber das Sein mit sich selbst absolut identisch und das Denken mit sich selbst absolut identisch, so kann auch die Identität von Sein und Denken nur absolute Identität sein.

b) Die Identität als Moment des Absoluten

Das Denken, das sich selbst denkt, will es sich umfassend denken, muß sich absolut denken. Nur so umfaßt es alles Seiende. Das heißt aber, es muß nicht dieses oder jenes Seiende denken, sondern das Sein selbst. Versuchte es auch alle möglichen Seienden zu denken, so hätte es doch nur eine unendliche Reihe des Seienden begriffen, nicht aber das Seiende absolut. Das Seiende absolut begreifen heißt, es von seinem Grund her begreifen. Bei der Betrachtung des Für-sich-sein des Denkens hatte sich schon das Sein als notwendig für das absolute Denken erwiesen. Will es das Seiende in der absoluten Bewegung denken, so muß es das Sein als Grund des Seienden denken. Es kann das Sein selbst nicht anders als absolut denken. Dieses Absolute scheint dem Bewußtsein noch ein Jenseitiges zu sein. Es hat seine Realität noch nicht im Bewußtsein. Dennoch hat es seine Realität auch im Denken, da das Denken es ja als Reales denkt. Es denkt das Absolute als Sein, und zwar in der aufgezeigten Weise als umfassender Grund. In dieser Bewegung sind freilich Sein und Denken noch gespalten. Das Sein ist das andere des Denkens, das Denken ist nicht das Sein. Das Sein als Inhalt des Denkens ist scheinbar sein Gegenstand. Dieser Gegenüberstand aber ist nicht ein Einzelnes, sondern das Sein als Absolutes. Diese Bewegung ist nun immer noch eine relative: das Denken ist in Relation zu seinem Gegenstand, dem Sein. Im Sichdenken des Denkens aber hatte sich das Denken gerade nicht als relatives, nicht als ein auf anderes bezogenes, sondern als absolutes erwiesen, das heißt nur auf sich selbst bezogenes. Indem das Denken sich auf das Sein bezieht, bezieht es sich in der Bewegung der absoluten Negation auf sich selbst. Das absolute Sich-selbst-denken des Denkens kann nicht in Relation treten zu einem anderen, das außerhalb seiner selbst stünde. Nun ist dieses andere (das Sein für sich) selbst in absoluter Bewegung begriffen. Stünden sich hier zwei absolute Bewegungen gegenüber, so müßten sie sich in der Weise negieren, daß nichts übrigbliebe, ein nun über das Nichts des leeren Seins und des leeren Denkens potenziertes Nichts. Da dieses nicht ist, sind Sein und Denken in ihrer absoluten Bewegung identisch und erweisen sich als Momente des Absoluten. Die Einheit von Sein und Denken ist die Einheit des Absoluten mit sich selbst.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die Werke Hegels werden nach der Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927 ff., zitiert, und zwar geben die römischen Ziffern den Band, die arabischen die Seite an.

<sup>2</sup> Unter diesem Aspekt des Verhältnisses von Gründen und Ungegründetsein hat Ute Guzzoni in der Arbeit „Werden zu sich“, Freiburg 1961, die Weise des dialektischen Denkens eingehend beleuchtet.

<sup>3</sup> Vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd. 2, Tübingen 1924, S. 426: „Wenn das Sein, wie es am Anfang der Logik gemeint ist, als Denkgegenstand schlechthin, als das dem Denken schlechthin Entgegengesetzte verstanden wird, so ist das Denken ohne das Sein, vom Sein schlechthin abgetrennt – das Nichts. Begriffe ohne Anschauung sind leer, sagt Kant, das heißt aber: sie sind nicht einmal Begriffe, denn sie begreifen – nichts.“

<sup>4</sup> Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, § 2.

## TAUTON

Untersuchungen zum Wesen des Begriffes ταύτόν

von Thomas Härting (Berlin)

(1)

1. Der Titel λόγος wird von Hegel vergleichsweise selten gebraucht. Am häufigsten kommt λόγος als Titel oder Name in historischen Zusammenhängen vor, sei es in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie oder sei es in der Philosophie der Religion. Er schreibt das griechische Wort λόγος meist klein, und zu den Ausnahmen gehört λόγος = Logos im eingedeutschten Gebrauch<sup>1</sup>. Glockners Hegel-Lexikon II, 1420 zitiert eine Stelle aus den Vorlesungen über Jakob Böhme ausführlich, an der Hegel in Parenthese auf das Wort λόγος als solches eingeht; dort – XV, 314 – heißt es: „Λόγος ist bestimmter als Wort. Es ist schöne Zweideutigkeit des griechischen Worts, – Vernunft und zugleich Sprache. Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, vernommen in sich zurückkehrt.“

Dieser Topos steht teils außerhalb des Kontextes, in dem er vorkommt – Hegel referiert ‚Von göttlicher Beschaulichkeit‘, cap. 1 –, so daß die Stelle auch für sich genommen und ausgelegt werden kann. Der erste Satz offenbart Hegels Ungelegen an der ihm selber geläufigen Übersetzung λόγος = Wort. Der griechische Name, meint Hegel, sagt mehr und anderes, als im Deutschen namens des Wortes ausgedrückt werden kann. Λόγος ist ‚bestimmter‘, d. h. tiefer und bedeutsamer, läßt

sich also lediglich im Ungenauen, wengleich wörtlich richtig als ‚Wort‘ wiedergeben. Das Bedeutsame des griechischen Namens beruht in seiner Zweideutigkeit, die in einem zugleich auf dasjenige hindeutet, was im Deutschen als ‚Vernunft‘ und als ‚Sprache‘ jeweils für sich gesagt werden muß.

Nehmen wir das Wort ‚Wort‘ in den Anspruch, so ist das namens der Vernunft und der Sprache zu Verstehende nicht ohne weiteres mitangesprochen. Anders im Griechischen – genauer gesagt: in dem attischen Sprachgebrauch, der für Hegel vorbildlich ist; hier kann  $\delta$  λόγος die Rede als solche bedeuten, ineins mit der Vernunft im Sinne des perikleischen Νοῦς, die per se die redewendige, sich sprachlich kundgebende ist. Λόγος = Sprache und–oder Vernunft; in λόγος der attischen Rede sind diese und der Νοῦς an ihm selber dasselbe. Das nennt Hegel ‚schöne Zweideutigkeit‘, wobei er an die von Thucydides aufbehaltenen Reden des Perikles gedacht haben mag, ‚denen es wohl (nur) wenige Werke an die Seite zu setzen giebt‘ (XIII, 387).

2. Indes kennt Hegel auch die schlechte oder schlimme Zweideutigkeit, die das Wort,  $\delta$  λόγος, noch im selben Sprachkreis annehmen kann: διττῶθεν  $\delta$  λόγος, man sagte, das Gerücht verbreitete sich, wie es bei Thucydides gelegentlich heißt (4, 46). Von diesem λόγος, dem λόγος des Hörensagens, des bloßen Geredes und des Ruchbarwerdens von Gerüchten spricht Hegel unausdrücklich zwar, doch unmißverständlich in einem Bemerkten, durch das er Geschichte von Vorgeschichte abzuscheiden versucht. Hiernach gehören ‚Sagen, Volkslieder, Überlieferungen und Dichtungen‘ nicht zu den Stoffen, die in den Abmessungen der philosophischen Weltgeschichte zu berücksichtigen sind; ‚denn sie sind noch trübe Weisen und daher den Vorstellungen trüber Völker zu eigen‘ (vgl. IX, 4 – Einltg. in d. Phil. d. Gesch.). Klarheit kommt erst in dem Augenblick in die Geschichte hinein, ‚da die Vernünftigkeit – d. i. der attische Νοῦς als da-seiendes Sein der Vernunft – ‚in weltliche Existenz zu treten beginnt‘ (Einltg. ed. Lasson p. 142–143)<sup>2</sup>. Dies ist auch der Augenblick, in dem die philosophische Betrachtung (Welt-)Geschichte allererst ‚aufnehmen‘, d. h. in den Vorwurf des Philosophierens aufheben kann; alles Andere, Vorige, zumal der Umgang mit jenen ‚trüben Weisen‘, ist solcher Betrachtung weder ‚angemessen‘ noch ‚würdig‘ (vgl. ebd.).

Dementsprechend entwickelt Hegel einen Begriff ‚ursprünglicher‘ Geschichte und ‚ursprünglicher‘ Geschichtsschreibung, der in mancher Beziehung merkwürdig ist. Ihm voraus liegt ein etymologisierendes Wesensverständnis dessen, was überhaupt als Geschichte im Sinne eigentlicher Weltgeschichte in Betracht kommen kann: „Geschichte“, sagt Hegel in derselben Einleitung IX, 75, ‚vereinigt in unserer Sprache die objective sowohl, als die subjective Seite, und bedeutet ebensogut die historia rerum gestarum, als die res gestas selbst; sie ist das Geschehene nicht minder, wie die Geschichtserzählung.

Diese Vereinigung der beiden Bedeutungen müssen wir für höherer Art, als für eine bloß äußerliche Zufälligkeit ansehen: es ist dafür zu halten, daß Geschichtserzählung mit eigentlich geschichtlichen Thaten und Begebenheiten gleichzeitig erscheine; es ist eine innerliche gemeinsame Grundlage, welche sie zusammen hervortreibt.“

Was sind nun solche ‚eigentlich-geschichtlichen‘ Taten und Begebenheiten? Hegel beantwortet die Frage von der Person des sogenannten ‚ursprünglichen‘ Geschichtsschreibers her: ‚was gegenwärtig und lebendig in seiner Umgebung, das ist sein wesentlicher Stoff‘; diesen nun, eben, die ihm gegenwärtigen Begebenheiten, Taten und Zustände schafft er in ein Werk der Vorstellung um‘ (vgl. IX, 4). Hier wird das eigentlich-Geschichtliche begriffen vom ἱστορέω her, des Sinnes etwa, in dem Herodot sagt: ἱστορέων εἵρυσσε, nachforschend fand er (1, 56). Herodot, von dem erklärt wird, er sei ‚der Vater, das heißt der Urheber der Geschichte‘ – IX, 5 –, ist denn auch Hegels vorderste Autorität in der Frage nach dem Anfang eigentlich-geschichtlichen Geschehens im Unterschied zur bloßen Vorgeschichte gewesen. Solches Geschehen unverständlich in dem Augenblick, da der Νοῦς den Plan der Geschichte betritt und die Fäden im Drangsal der Völker- und Menschengeschichte zu knüpfen beginnt. Seither ist die eigentliche Geschichte ins Rollen gekommen und wird ihr Name: ἡ ἱστορία<sup>3</sup> zum Zeugnis beglaubigter und selbsterkundeter Nachricht im Unterschied zum unverlässlichen λόγος des sagenhaften Herumsagens und Gerüchtemachens gebraucht. Bereits bei Herodot kommt der Terminus ἱστορία in jener Dreideutigkeit von Bedeutungen vor, die Hegel späterhin im Umgreifenden der objectiven und der subjectiven Seite des deutschen Begriffsworts Geschichte zu vereinbaren sucht. Nach Herodot meint ἱστορία erstens das forschliche Erkunden als solches, insbesondere dasjenige, das sich der eigenen Anschauung oder sonst der unmittelbaren Sinneserfahrung bedient (vgl. Her. 2, 118 bis 119); zweitens bedeutet ἱστορία das durch dergleichen persönliche Anfrage und Nachforschung in die Erfahrung Gebrachte, die res gestas also, von denen nachmals – drittens – in der historia rerum gestarum berichtet werden kann; ἱστορία in dem letzteren Sinn heißt die ‚Erzählung von dem Geschehenen, nach eigener Ansicht und Beurteilung‘<sup>4</sup>.

Die ἱστορία als Geschichte- und Geschichtenerzählen aufgrund ur-kundlicher, vor allem anschaulich gesicherter Nachrichtengebung, vgl. Her. 2, 99, ist aber nicht nur vom λόγος des gerüchtemachenden Geredes oder Verlautbarens, sondern auch und zuerst vom μῦθος des dichtenden und singenden Sagens, des überliefernden Weiterspinnens am Faden einer Vorzeit verschieden, die Hegel zufolge noch in die ‚Vorgeschichte‘, noch nicht in die eigentliche, als ‚ursprüngliche‘ vermittelt des glaubwürdigen Nachrichtenwesens der ἱστορία allererst beginnende Geschichte, gehört. Wie immer weitläufig jenes Geschehen sein mag, das Hegel der ‚Vorgeschichte‘ zurechnet, so fällt es doch außerhalb der

Geschichte: es ist derselben vorangegangen (vgl. IX, 75).

3. Dieser Vorangang – der vorhergehende Vorgang der Geschichte im ganzen – ist allerdings recht weitläufig – ‚weitläufig‘, wie es loc. cit. wortwörtlich heißt; umfaßt das als vorgeschichtlich abgewiesene Geschehen doch ein volles Weltzeitalter, dasjenige nämlich, von dem die *historia fabularis*, die Geschichte der mythischen Seinszeit, allerdings schon im späten Charakter der Verstellung und Subjektivierung berichtet. In dem oben cit. 1.2. erwähnten Bemerkten, wonach Sagen, Volkslieder, Überlieferungen und Dichtungen nicht in den Vorwurf der eigentlichen (Welt-)Geschichte gehören, weist Hegel das nächstliegende Mittel zur Ermittlung der Geschichtlichkeit des mythischen Weltalters vermöge eines grundsätzlichen Vorbehalts ab. Jenes Bemerkten bezieht sich also nicht nur auf den λόγος der schlechten Zweideutigkeit, dessen Wahrheit – die veritas der Übereinstimmung mit wirklich Geschehenem – füglich weder behauptet noch bestritten werden kann, sondern auch auf den μῦθος der Mythen und Mythologeme, die, in Form von Sagen, Dichtungen usw. noch zuzeiten der vernunftgemäßen, attischen ἱστορία (Thucydides, Polybios<sup>6</sup>) vorkommend, doch lediglich von Dingen und Zeitläuften künden, die – so Hegel – anerkannt ungeschichtliche sind.

Tatsächlich schließt Hegel das, was er unter einer Vorgeschichte noch vor der eigentlichen, ursprünglich einsetzenden Geschichte versteht: zunächst und vornehmlich die Geschichte des mythischen Weltalters, ins un- oder nicht-Geschichtliche aus, wenn er den Begriff des Geschichtlichen auf das Historische im Sinne der ἱστορία beschränkt. Dieser Beschränkung entsprechend kann das Gedicht altüberkommener Dichtung nur mehr als μυθοποίημα verstanden und ausgelegt werden, als erdichtete, d. h. erfundene oder ersonnene Erzählung also gemäß der verstellenden und verbergenden Bedeutung, die das mythische Wort, ὁ μῦθος, bereits bei Pindar anzunehmen beginnt. Überhaupt werden jene ‚trüben Weisen‘ (cit. cif. 1.2.), sofern es sich bei ihnen um Mythen handelt, von Hegel aus dem späten, das mythische Wesen der Wahrheit schon nicht mehr kennenden Nachsinn des μῦθος λέγειν = fabeln oder schlicht die-Unwahrheit-sagen gedeutet; insoweit unterscheidet sich seine Ansicht mythischer Vorlagen kaum von derjenigen, die in gewissen Schulen der Redekunst verbreitet war, in denen das nachmachende Herstellen von ‚Mythen‘ zu den gewöhnlichen Übungen der Lehrlinge im Worteschmieden und -sprechen gehörte.

(2)

1. Man muß sich fragen, woher es kommt, daß Hegel zur mythischen Wortschaft als solcher im großen ganzen kein rechtes Verhältnis gewinnt. Die Frage ist nicht schon damit entschieden, daß verwiesen wird auf die allerdings einschneidende Abschränkung der Geschichtlichkeit von Geschichte

auf das Historische der ἱστορία nach Herodot und anderen, ähnlichen (ursprünglichen) Geschichteschreibern, die vornehmlich die Taten, Begebenheiten und Zustände beschrieben, die sie vor sich gehabt, deren Geist sie selber zugehört haben, und (die) das, was äußerlich vorhanden war, in das Reich der geistigen Vorstellung übertragen‘ (vgl. IX, 3–4). Die Enge dieser Beschränkung ist Folge, nicht eigentlich Grund. Die Gründe liegen tiefer und gründen letztlich in der Bestimmung, die dem τῶτόν der Alten im Denken Hegels zuerteilt wird. *Ausdrücklich* ist vom Begriff des τῶτόν gelegentlich der Erörterung des platonischen Sophisten die Rede, so insbesondere XIV, 232 f., wo Hegel Soph. 259c–d interpretiert; das dort vorkommende τῶτόν (τῶτόν ὃν ἕτερον usw.) wird von Hegel als ‚Das-selbe‘ wiedergegeben, was eine philosophisch brauchbarere Übersetzung zu sein scheint als diejenige Schleiermachers, der loc. cit. als ‚ein selbiges‘ und als ‚dasselbige‘ überträgt (Platons Werke II, 2, 222; 1807). Gemeint ist jeweils, was in einer zeitgenössischen, von Ernesto Grassi und Walter Hess herausgegebenen Umschrift ‚ein Selbes‘ und auch ‚das Selbe (dem Selben)‘, ferner noch ‚dasselbe‘ heißt (Platon, SW IV, 234 – Rowohlt 1958).

Insgesamt gesehen sind die vorstehend angeführten Versuche, das im τῶτόν Gemeint sinngerecht zur deutschen Sprache zu bringen, sicherlich gelungener als solche, in denen die Vorstellung der ‚Identität‘ im Nachwurf des philosophischen Idealismus des vorigen Jahrhunderts zugrunde gelegt wird. Es heißt das attische Begriffswort um seine entscheidende Dimension verkürzen, wenn man es, wie beispielsweise Fr. Wilhelm Wagner in seiner 1856 erschienenen Übersetzung des Sophisten<sup>6</sup>, für einen Ausdruck der ‚Identität‘ im Sinne der ‚Einerleiheit‘ hinstellen will (vgl. Eintg. p. XXV). Hiernach muß es zu einem schiefen Verständnis des unterliegenden Textes kommen; denn die Identität des neuzeitlichen metaphysischen Subiectivismus, noch dazu, wenn sie zum ‚Einerlei‘ der Einerleiheit abgeflacht wird – vgl. ebd. p. 135 –, hat mit dem platonischen τῶτόν und seinen Anverwandten, dem τὸ αὐτό u. a., nur erst in zweiter Linie zu tun; nämlich geschichtlich vermittelt durch die Hauptbedeutung, welche letztere freilich vom idem der spätlateinischen identitas her interpretiert werden kann.

In diesem Sinne, so scheint es, greift Heidegger über das idem auf das αὐτό der Alten zurück. Im Vortrag über den Satz der Identität lesen wir: „Das Identische, lateinisch idem, heißt griechisch τὸ αὐτό. In unsere deutsche Sprache übersetzt, heißt τὸ αὐτό das Selbe.“ (ID 14)<sup>7</sup> Heidegger hält also zwei deutsche Ausdrücke für das eine griechische Grundwort bereit. Danach fragt sich, welcher von beiden der gemäßigere, d. h. eher aus dem Sinn des griechischen Wortlauts sprechende ist. Nimmt man das jebezügliche ‚heißen‘ als anrufendes Hervorrufen der Worte untereinander, so zeigt sich, daß im geschichtlichen Rückruf vom ‚Identischen‘ her das αὐτό – oder auch das τῶτόν – zur Verlaut-

barung kommt; umgekehrt jedoch verhält es sich anders: dem Anspruch der unterliegenden griechischen Wortschaft antwortet nicht sowohl, ‚das Identische‘, als vielmehr ‚das Selbe‘. Daraus ließe sich folgern, daß die Übertragung durch ‚das Selbe‘ unmittelbarer und ursprünglicher aus dem Griechischen spricht als die andere, in der ‚das Identische‘ einer arabisch-lateinischen Überlieferung zufolge<sup>8</sup>, in die offene Stelle eingesetzt werden könnte. Diese Erwägung wird in gewissem Sinn bestätigt, wenn wir feststellen, daß Heidegger loc. cit. einen ungemein schwierigen Topos Sophistes 254d lediglich vom Wortstock *selb* des Selben her übersetzt, und zwar im pronominalen Gebrauch; die Erinnerung an das idem der identitas, der Identität und des Identischen wird also gänzlich vermieden. Sophistes 254d handelt vom *ὄν* und von *στάσις* und *κίνησις*; der betreffende Topos in einer Rede des Fremdlings lautet wortwörtlich: οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἑτερόν ἐστίν, αὐτὸ δ' ἑαυτῶ παύτόν.

Wagner p. 131 übersetzt: „Also ist jedes derselben von den zwei anderen verschieden, selbst aber mit sich selbst Dasselbe (Einerlei)“. Bei Heidegger hingegen heißt es: „Nun ist doch von ihnen jedes der beiden ein anderes, selber jedoch ihm selbst dasselbe<sup>9</sup>“. Dem ersten Blick fällt hier die durchgängige Kleinschreibung auf, die ein frühes dichtendes Stadium des übersetzenden zur Sprache-bringens und Überantwortens andeuten könnte, das die Wortwörtlichkeit des buchstäblich Genauen und Richtigen bereits übersteigt. Indes scheint der Umschrift Heideggers, obschon sie das mißverständige ‚Einerlei‘ Wagners vermeidet, das Erfassen des eigentlichen Gemeinten doch noch nicht recht gelungen zu sein. Aber es darf gefragt werden, ob das in der vom griechischen Text her gebotenen Kürze überhaupt möglich sein kann. Teils fortsetzend, teils erläuternd fügt Heidegger anschließend hinzu, Platon sage nicht nur: ἕκαστον αὐτὸ παύτόν, ‚jedes selber dasselbe‘, sondern: ἕκαστον ἑαυτῶ παύτόν, jedes selber ihm selbst dasselbe; und der Dativ ἑαυτῶ bedeute: ‚jedes etwas selber ist ihm selbst zurückgegeben, jedes selber ist dasselbe – nämlich für es selbst mit ihm selbst‘.

2. Die Frage drängt sich auf, ob der griechische Vorwurf durch die interpretierende Beifügung offensichtlicher wurde. Es scheint, als sei das nicht der Fall. Dieses Scheinen gründet sich vor allem darauf, daß Heidegger bei der einmal gewählten Kleinschreibung verharrt. Man muß sich fragen, warum er das tut und insbesondere, warum das *παύτόν* im Beschluß der Rede des Fremdlings, im deutschen Entsprechung als ‚dasselbe‘ wiedergegeben, nicht in den syntaktischen Vorrang buchstäblicher Substantivierung eingerückt wurde. Viernmal heißt es ‚dasselbe‘, nicht ‚Dasselbe‘; das, obwohl die hauptwörtliche Schreibweise nach dem Vorangang des spekulativen Idealismus nichts Ungewöhnliches ist und noch in der schulmäßigen historistischen Bildung – s. Wagner – nachgeahmt wird.

Um ein Versehen kann es sich also nicht handeln, sondern um Absicht. Hiernach scheint fraglich, worauf die Absicht Heideggers es abgesehen haben könnte und wessen sie sich in erster Linie versieht, wenn sie das in *παύτόν* des platonischen Textes zur Sprache Kommende im Übersatz des Übersetzens nicht sichtlich, und das heißt buchstäblich, hervorheben will. Das insoweit gemeinte Versehen kann nur in der Ansehung eines Dritten, unausdrücklich Mitgesagten stattfinden, das in der Ansicht Heideggers größer, überragender ist als ‚daselbe‘ und noch vordem – noch vor dem Selben – den syntaktisch-hermeneutischen Vorzug der Großschrift des eigentlichen oder Sinn-Subiectes der Rede des Fremdlings verdient haben würde. Wenn wir Heideggers Ansicht hinsichtlich des Spruches des Fremden richtig verstehen, dann handelt es sich bei diesem stillschweigend mit zur Sprache kommenden Dritten um das platonische *εἶνα* des *ὄν*, d. h. um dasjenige, was wir vorläufig als das Sein des Seienden wie auch des Seins wiedergeben. In unserer Ansicht blickt Heidegger also gleichsam durch den Wortlaut des Textes hindurch auf ein dahinter-Stehendes, ihn ständig Durchwaltendes, das zwar nicht eigens als solches verlautet, wohl aber dermaßen hochragend ist, daß im Vergleich seiner Höhe selbst das Leitwort *παύτόν* in die Niederungen der Kleinschrift distanziert werden muß.

Nun angenommen, diese Ansicht des Seins im bezug auf das klein zu schreibende Selbe sei von uns in das Denken Heideggers hineingelegt worden, so bliebe doch noch zu prüfen, ob es sich auch in der Sache des Textes anders als vorstehend angeben verhält. Sophistes 254d geht die Rede vom *ὄν*, von *στάσις* und *κίνησις* und vom *παύτόν*. Hierbei zeigt sich, daß Stillstand (Ruhe) und Bewegung unvereinbar miteinander zu sein scheinen; ihre ‚Begriffe‘ – im Sinne Platons das herkunftbezogene Gedenken (eingedenk-sein) dessen, was sie als Seiende je für sich sind (gr. *τὸ γένος*)-fügen sich nicht ineinander, wohingegen sie je für sich zusammengehen mit dem als das *ὄν* zu vernehmenden Sein; dies, weil sie, *στάσις* und *κίνησις*, je selbst Seiende von der Seinsart des wahrhaft Seienden sind. Entsprechend sagt der Fremde aus Elea zum Theaitetos: τὸ δέ γε ὄν μικτόν ἀμφοῖν ἐστὶν γὰρ ἄμω πω. Das Seiende in seinem Begriff, d. h. eingedenk dessen, was es herkunftig oder eigentlich, als das wahrhaft Seiende ist, läßt sich vereinen mit beiden; denn beide, *στάσις* und *κίνησις*, sind. Selbtritt nun gehen das Seiende, selber Bewegung und stille-Stehen je zu sich selber hervor; *τρία δὲ γίνεταί τούτα*. Es folgt der dunkle und wohl nie vollends, es sei denn aus den Anfängen des Denkens zu lichte Topos, der vorhin in der wagnerschen und in der heideggerschen Übersetzung und auch in derjenigen Schleiermachers vorgelegt wurde (cf. 2, 1, Anm. 9).

Was diese Umschriften angeht, so muß nunmehr von dem Widerspruch geredet werden, durch den sie sich in der Zählung der Bezugsobjekte im

griechischen Text unterscheiden. Nach Schleiermacher und Wagner handelt der elische Fremde von *drei*, deren jedes den andern anderes, sich selber hingegen dasselbe („Dasselbe“) ist. Bei Heidegger aber werden nur *zwei* Subjekte im Wovon der Sage des Spruches des Fremden ersichtlich, zumindest dem derzeitigen durchschnittlichen deutschen syntaktischen Brauchtum zufolge, und sofern man nicht eine geringfügig scheinende Umstellung im ersten Halbsatz vornehmen will: rückt man den genitivus explicativus ‚der beiden‘ ans Ende – ‚ein anderes der beiden‘ –, so wird er zum definitivus und kommen nun auffassenden Lesen, wiederum drei Subjekte heraus. Aber wie immer die Umschrift Heideggers gedreht werden mag: im Entspruch zur griechischen Vorlage läßt sie deren wesentliche Unklarheit verlauten, die weder im Mühen um grammatische und syntaktische, noch um sinnwahrende Richtigkeiten ausgeräumt werden kann.

Die Frage nach dem Wovon der Sage des Spruches des Fremden im Sinne des eigentlichen und entsprechend zunächst Gemeinten bleibt schließlich auch nach dem Vorangang des heideggerschen Denkens im entscheidenden offen. Meistens, wie beispielsweise bei Schleiermacher und Wagner, wird davon ausgegangen, daß loc. cit. 2, 1 das τῶτόν sowohl im bezug auf στάσις und κίνησις als auch bezogen auf das ὄν als solches gesagt worden ist: von diesen drei ist jedes sich selber dasselbe (Dasselbe). Der griechische Wortlaut begründet die insoweit möglichen Lesarten insofern, als in dem viertvorigen Spruch des elischen Fremdlings gesprochen wird von den bedeutsamsten ‚Begriffen‘, die bis dahin erörtert worden sind: μέγιστα μὴν τῶν γενῶν, ἃ νῦν δὴ διήμην, τό τε ὄν αὐτό καὶ στάσις καὶ κίνησις<sup>10</sup>. Bewegung und Ruhe und das, was man gemeinhin als ‚das Seiende selbst‘ übersetzt, kommen hier also in einer gewissen, vom Denken vorgenommenen, sozusagen ‚begrifflichen‘ Gleichstellung vor: als zu denkende, und zwar eingedenk dessen, wovonher sie entstammen (ΓΕ'ΝΟΣ), sind sie am bedeutsamsten in dem, was vorher bezogen auf seine Abkunft durchdacht worden ist.

Diese gleichstellende Zuordnung in einem Denken, das sich beständig auf Ursprung und Herkommen des in ihm Bedachten besinnt, bleibt bis in den Zusammenhang der vordringlich fragwürdigen Stelle gewahrt. Ihr vorhergehender Context also, der bei Heidegger ID p. 14 nicht eigens durchgesprochen wird, legt die Vermutung nahe, daß auch sie selber von den drei Bezugssubjekten bzw. ‚Begriffen‘ des Vorigen handelt; und diese Vermutung, auf der die Richtigkeit des geläufigen, bis heute üblichen Übersetzens beruht<sup>11</sup>, scheint um so wahrscheinlicher, als wir feststellen müssen, daß noch der nachfolgende Context Soph. 254e bis 255 jene drei ‚Begriffe‘ expressis verbis erörtert.

3. Wie gesagt aber läßt der Haupttext, läßt die

vordringlich fragwürdige Stelle nur als solche genommen – was nicht heißen soll: dem Zusammenhang des Ganzen der Reden des elischen Fremden entnommen – auch noch andere Lesarten zu. Unter ihnen scheinen zwei besonders bemerkenswert, und die eine der letzteren ist es, auf die das Denken Heideggers sich angesichts des wörtlichen Zitats aus Soph. 254d konzentriert. Ὀυχοῦν αὐτῶν ἕκαστον τῶν μὲν δυοῖν ἑτέρων ἔστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν. Der Jubiläumsvortrag über den Satz der Identität<sup>12</sup> greift diese Stelle gelegentlich der einleitenden Erörterung der geläufigen Identitätsformel auf. Die Formel  $A = A$ , sagt Heidegger ID p. 14, spreche von *Gleichheit*; sie nenne A nicht *dasselbe*; somit verdecke sie grade das, was der Satz sagen möchte: A ist A, d. h. *jedes A ist selber dasselbe*<sup>13</sup>. Hierinnen, in dieser Weise, das Identische<sup>13</sup> zu umschreiben, klinge ein altes Wort an, wodurch Platon das Identische vernehmlich mache, ‚ein Wort, das auf ein noch älteres zurückdeutet‘ (ebd.) Von zwei ‚Worten‘ ist also die Rede und entsprechend zunächst von zwei geschichtlich nicht so sehr weit voneinander entfernten gelegenen Orten der frühen griechischen Philosophie. Wir kennen bereits den einen: er liegt im Denken des soeben nochmals vorgelegten Spruches des Fremden οὐχοῦν αὐτῶν usf.; der andere erhellt aus dem fernerer Verlauf der Darlegungen ID p. 14 ff., in denen das Wesen des vorbesagten Spruches ausgelegt wird.

Heidegger kommt auf Sophistes 254d, loc. cit., offenbar deshalb zu sprechen, weil ihm die gängige Identitätsformel  $A = A$  eher als eine Verbergung des Sinnes ihres Gemeinten erscheint. Sichtlich zutage tritt dieser Sinn erst im Rückgriff auf das Platonische Wort: was jedem anderen anderes ist, das schlichte A der bloßen identischen, noch an sich haltenden Identität, das ist sich selber dasselbe. ‚Jedes A ist selber dasselbe‘; oder kürzer, formelhaft ausgedrückt: ‚A ist A‘ (vgl. ID p. 14–15). Heidegger nennt die letztere Formel im Unterschied zur geläufigen die ‚gemäßere‘ (ebd.). Gemäßter warum? Offenbar deshalb, weil sie das mißverständliche Zeichen der Gleichung: ‚= (gleich)‘ durch das ‚ist‘ des Seins in der Kopulierung des Satzes ersetzt. Wozu aber dieser Ersatz? Wie es scheint, um zu zeigen, daß die Identität des Identischen nicht ohne weiteres mit dem Gleichen von Gleichungen ineins- oder gleichgesetzt werden darf. Das identische A des A, meint Heidegger, wenn wir ihn recht verstehen, hat seinesgleichen nicht, sondern ist an ihm selber allererst dasselbe. Er selbst drückt das freilich etwas umständlicher aus; so, wenn er sagt: „Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe“ (ebd. p. 15). Der Umstand dieser Formulierung der gemäßigten Formel des Satzes der Identität (A ist A) verschweigt schon, daß das identische A des A sich an ihm selber nicht gleicht; was nicht heißen soll, daß es mit sich selber im Unreinen des Ungleichen, sondern lediglich, daß es mit sich selbst dasselbe ist. Letztere Selbigkeit – das ansich-Sein des wahrhaft identischen A des A als das Selbe – erinnert die Wendung um das

ταυτόν im Beschluß des Spruches des Fremden, die von Heidegger mehrfach herumgedreht und durchgängig kleingeschrieben ins Deutsche ausgelegt wird: αὐτό δ' ἐστὶν ταυτόν.

Im Rückruf dieser Erinnerung läuft unser Nachdenken wiederum in den Punkt seines Ausganges ein: warum schreibt Heidegger, ‚dasselbe‘ und damit die Selbigkeit ‚desselben‘, ebensowohl das Sein als ‚dasselbe‘ (das Selbe) im Zusammenhang stets klein? Es geschieht dies nicht nur in der unmittelbaren Auslegung des unterliegenden Spruches des Fremden, sondern auch fernerhin im Context der Erörterung der gemäßigteren oder ‚verbesserten‘ Formel für den Satz der Identität (*A ist A*); vgl. ebd. p. 15–16. Man dürfe, erklärt Heidegger hier, die Formel ‚A ist A‘ nicht leichtsinnig dahersagen, insbesondere nicht ohne das kopulierende ‚ist‘ zu betonen: *A ist A*. In diesem ›ist‹ seiner kurzfassenden Formel sagt der Satz der Identität, wie jegliches Seiende ist, nämlich: es selber mit ihm selbst dasselbe (vgl. p. 16). Wir notieren, daß der Satz der Identität nicht etwa sagt, was jegliches Seiende ist usf., sondern wie. Damit, so scheint es, sind wir in der heideggerischen Deutung des ταυτόν im Sophisten am entscheidenden Punkt. Offenbar versteht Heidegger das Platonische Selbe von vornherein als eine Weise zu sein; oder genauer: als eine Weise des Seienden, vom Sein her zu sein. Jegliches Seiende in seinem Sein als Seiendes ist sich selber dasselbe – wobei im Prädikat ‚sich selber dasselbe‘ = dem sichbezüglichen ταυτόν des griechischen Textes ein modus des substans Seyn ausgedrückt wird. Wir schreiben Sein als Seyn absichtlich historisch und meinen damit dasjenige, was seit Parmenides namens des ὄν im Denken der Alten bedacht worden ist: das Seiende in seinem Sein, sofern dieses als das Sein von Seiendem vorscheinen und anwesen kann<sup>14</sup>.

Verstehen wir Heidegger von hier aus richtig, so will er also sagen, daß ‚sich-selber-dasselbe‘ eine Seinsbestimmung anspricht, der gegenüber das Sein als Sein des Seienden – mithin auch ‚desselben‘ – noch immer das ungleich größere und mächtigere ist; oder, ingrenzen des kategorialen syntaktischen Kalküls ausgedrückt: in dem Satz ‚das Sein (ὄν) ist dasselbe‘ verlaudet in dem letzteren ein Prädikat, das sein Subjekt Sein nie vollends zu sich aufheben kann. Daher die Kleinschrift; denn dem Sein gegenüber, ebensowohl mitteninne in seiner selber seienden Anwesenheit, nimmt sich ‚dasselbe‘ vergleichsweise geringfügig, als ein bloßer, wenn auch vorherrschender ‚Grundzug im Sein des Seienden‘<sup>15</sup> aus. Blicken wir jetzt hinunter auf das Gesetz des Satzes der Identität (*A ist A*), so zeigt sich, daß dieser Satz vom Sein des Seienden spricht – oder, schärfer zugleich und höher gefaßt: ‚Der Anspruch der Identität als solcher schon spricht aus dem Sein des Seienden‘ (vgl. p. 16–17). Das Sprechende im Anspruch der Einheit der Identität = ‚desselben‘ ist also das Sein im Sinne des εἶναι des ὄν.

In diesem Sinne ließe sich wohl auch der Wider-

spruch in der Zählung der Bezugssubjekte erklären, durch den Heidegger sich von anderen Interpretieren des bekannten Topos Soph. 254d unterscheidet. Aus dem ungesagten geschichtlichen Hintergrund des zweideutigen Wortlauts der Stelle verlaudet vernehmlich das εἶναι des ὄν, und zwar so, daß im Lesen der Worte des Spruches des Fremden beständig mitgehört werden kann: es ist erstens das Sein an ihm selber gänzlich dasselbe und dann erst, ermittelt durch ihr Sein als Seiende – wiederum in demselben (ὄν) – sind Bewegung und Ruhe je für sich selbst das ταυτόν. Letzteres zieht gleichsam durch alles Seiende in seinem Sein als Seiendes – paradigmatisch: Bewegung und Ruhe – hindurch und bleibt dabei in jeder Beziehung bezogen auf dasjenige, was an sich ganz dasselbe ist wie das Ganze des Seins: nämlich das Selbe. Das Sein und das Selbe sind an sich ganz dasselbe, des Sinnes freilich zunächst nur, daß die Einheit der Identität das Sein lediglich modifiziert (das Selbe, klein- und zusammengeschieden: dasselbe<sup>16</sup>). Oder anders: an sich sind das Sein und das Selbe dasselbe, doch aber so, daß das Selbe im Sein an ihm selber urständig und nicht, daß dieses aus jenem hervorgehen könnte. Der Grund der Einheit der Identität – welchen doppelten genitivus wir hier noch nicht als ‚Dasselbe‘ zusammen- und großschreiben dürfen – ist das εἶναι des ὄν.

(3)

1. Dergleichen mag Heidegger vorgeschwebt haben, als er ‚das Identische‘ zu umschreiben oder umzuschreiben versuchte – ID p. 14 – und ihm hierbei Soph. 254d in die Erinnerung kam und ‚ein noch älteres Wort‘ (s. cit. 2, 3). Die platonische Umschrift dessen, was sich nachmals historisch zur Identitätsformel im obersten Gesetz für das verstandesmäßige Denken verkürzt und verschließt, eben jene Wendung loc. cit. um das ταυτόν, deutet, so Heidegger, auf einen noch früheren Topos im frühen griechischen Philosophieren zurück. Es ist dies die frohgemut stimmende Frühe des abendländischen Denkens, in der das εἶναι des ὄν – das ‚Sein des Seienden‘ nach den Worten Heideggers – ‚am frühesten und eigens verlaudbaren konnte: da spricht auch schon das Identische, τὸ αὐτό, und das in einem fast übermäßigen Sinn‘ (vgl. ID p. 18). Wir verstehen, daß Heidegger an Parmenides denkt:

– τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι –

Diels, frgm. 3 (früher 5)<sup>17</sup>, übersetzt das mit den Worten: „... denn dasselbe ist Denken und Sein.“ Er schreibt das τὸ αὐτό also zusammen und klein: ‚dasselbe‘ lesen wir im deutschen Entspruch. Bei Heidegger aber tritt an die Stelle des pro-nominativen der nominative Gebrauch: „Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein“ (ID p. 18). Daß es sich beim Einsatz des entsprechenden deutschen Artikels und Nomens mitnichten um versehentliche Nachlässigkeit handelt, geht unmißverständlich aus den fortgedenkenden Erläuterungen loc. cit. hervor. Gleich darauf er-

klärt Heidegger, hier, in dem Spruch des Parmenides, werde ‚Verschiedenes, Denken und Sein, als *das Selbe* gedacht‘; und vor allem stellt er unmittelbar anschließend – im nächsten Absatz, ID p. 18 – die Frage, was wohl das Wort τὸ αὐτό, *das Selbe*, im Satz des Parmenides sage? Dies ist also das ‚noch ältere Wort‘ im engeren Sinn, auf das die Wendung um das attische Leitwort ταῦτόν (αὐτό ὁ ἕνα τῶν ταῦτόν) im Sophisten, zurückdeutet, wie es p. 16 ibd. heißt.

Wir fragen uns, worauf denn *eigentlich* zurückgedeutet wird, wenn Heidegger im Zurückbezug des Deutens vom Platon zum Parmenides nunmehr im Deutschen statt des Pronomens Artikel und Nomen für die sinngemäß unterliegende griechische Wortschaft einsetzt. Wir halten dafür, daß dies nicht ohne Grund geschieht, und unsere Frage scheint um so dringlicher, als wir von Heidegger loc. cit. p. 18 zu hören bekommen, daß die Sage ‚des Wortes τὸ αὐτό, das Selbe‘ im Satz des Parmenides ‚uns vor ein Rätsel stellt, dem wir nicht ausweichen dürfen‘. Allerdings hat Heidegger, wenn wir ihn richtig lesen, wenig später einen bedeutsamen Hinweis zur Auflösung des hier so genannten Rätsels gegeben; nämlich, er sagt: ‚Denken und Sein gehören *in* das Selbe und *aus* dem Selben zusammen‘ (ibd.). Wörtlich heißt es freilich in dieser Deutung des unterliegenden griechischen Spruchs, sie, Denken und Sein, gehörten *aus diesem* Selben zusammen. Aber man wird den Ein-satz des Zeigeworts zunächst ohne weiteres für einen vergleichsweise unwichtigen lapsus linguae halten und annehmen dürfen. Heidegger, meinen wir, weiß, daß der Spruch des Parmenides nicht von dem Selben spricht, insofern es ein anderes gegen sich selber, also dieses oder jenes Selbe sein könnte; sondern daß die Rede geht von dem Selben, das an sich an ihm selber das eine und einzige ist.

2. Wir drücken das Selbe des letzteren Sinnes – das τὸ αὐτό bei Parmenides frgm. 3 (5) und in gewissem Sinn auch das ταῦτόν im Sophisten – durch die bekannte Groß- und Zusammenschrift aus: Dasselbe; wobei wir uns allerdings gegen die in unserm Erachten ungemäße Bestimmung ver-wahren, die diesem Namen etwa bei Wagner (‚Einerlei‘)<sup>18</sup> und nicht zuletzt auch bei Hegel zuerteilt wird. Vorhin schon (cf. 2, 1) wurde berichtet, daß Hegel XIV, 233 das ταῦτόν Sophistes 259c–d übersetzt als ‚Dasselbe‘. Dort aber steht das, was im ταῦτόν das zu Denkende wäre, in einem gewissen Widerspiel zu dem, worauf das ἔρεπον sich an Ort und Stelle bezieht. Dieses ταῦτόν meinen wir nicht, wenn wir uns des deutschen Titels ‚Dasselbe‘ bedienen. ‚Dasselbe‘ in unserem sprachlichen Vorstellen des im Wesen des griechischen Leitworts Gemeinten heißt das, was an sich an ihm selber das eine und einzige und doch nicht einerlei ist. Hingegen bei Hegel loc. cit. wird der fragliche Titel für das (τ)αὐτό(ν) in *der* Hinsicht in Anspruch genommen, in der es bereits

in der Gegend des ἔρεπον auftreten kann und mit diesem zusammen die Verschiedenheit bildet im Gegensatz der dialektischen Paarung eines Begriffs. Wir nennen das (τ)αὐτό(ν) in dem letzteren Bedeuten ‚das Selbe‘, womit wir uns freilich teils auch vom heideggerschen Sprachgebrauch unterscheiden, dem wir indes noch insofern folgen, als wir das ἔρεπον im Sophisten grundsätzlich vom Wortstock *and* des anderen, anders-Seins, Anderen usw. her wiedergeben; übereinstimmend Hegel XIV, 233.

Hiernach verstehen wir: Sophistes 254d wie auch ebd. 259c–d blickt der elische Fremde zunächst in die Gegend, in der das Selbe und das Andere einander entgegen und wo das Selbe auch anders, nämlich das Andere, dieses hingegen sich selber das Selbe sein kann. Parmenides frgm. 3, vormals 5, jedoch muß unser Denken gleich eingangs ungleich höher hinauf, und zwar in diejenige Gegend, in der eigentlich nur von Demselben und von nichts anderem, auch nicht von dem Selben, gesprochen werden darf.

3. Indes scheint uns hier nun, da wir vom philosophisch richtigen Sprachgebrauch Heideggers in der Ansehung einer besonders hoch gelegenen Ortschaft abweichen wollen, der Zeitpunkt gekommen zu sein, in dem wir uns hinsichtlich der deutschen Terminierung für das im griechischen Vor-Wort τὸ (τ)αὐτό(ν) Gemeinte etwas eingehender verständigen müssen; und zwar in Richtung auf ein so richtiges Übersetzen, daß der Begriff des (τ)αὐτό(ν) im Übersetz des Übersetzens jeweils unmittelbar als solcher in den Vorschein der Zeichen der schriftlichen Rede gelangt. Hierzu genügt es offenbar nicht, daß wir uns wie bisher beschränken auf die interpretierende Umschrift einzelner griechischer Texte im Lichte der Deutungen späteren Denkens; so nämlich bekommen wir das Ganze dieses Begriffs in den jeweils einzelnen, teils kaum zusammenhängenden und zudem mehr oder minder gemäßen Bestandstücken seiner frühen Verlautbarung noch nicht in den Blick. Vom Ganzen des unterliegenden Begriffs können wir nicht groß genug denken und das selbst dann nicht, wenn wir uns vorstellen, daß sein sprachliches Vorkommen in den Abmessungen der Zeichen schriftlicher Rede stets wesentlich Fragment und als solches noch dem bezeugten pars pro toto unvergleichlich ungemäß bleiben muß; erst recht dem totum jenes ‚Begriffs‘.

Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit des Übersetzens, von der wir annehmen dürfen, daß Heidegger sie gekannt hat, als er sich für den Namen ‚das Identische‘ zur vorläufigen Bezeichnung des im zweiten Halbsatz Soph. 254d Gemeinten entschied; ἕκαστον ἑαυτῶ ταῦτόν: jedes etwas selber ist ihm selbst zurückgegeben, jedes selber ist dasselbe – nämlich für es selbst mit ihm selbst<sup>19</sup>. Unmittelbar nach dieser Umschreibung ‚des Identischen‘ vom Griechischen her bemerkt Heidegger, ‚unsere deutsche Sprache verschenkt hier gleich wie die griechische den Vorzug, das Identische mit

demselben Wort, aber dies in einer Fuge seiner verschiedenen Gestalten zu verdeutlichen' (ID p. 15). Das angeführte Bemerkungen klingt nicht ganz eindeutig, insofern, als nicht gesagt wird, was das ‚Verschenken eines Vorzugs‘ bedeutet und ob ‚Sprache‘ sich auf mündliche oder auf schriftliche Redeweisen oder insgesamt auf beide bezieht. Wenn wir unter dem Verschenken eines Vorzugs das unentgeltlich-freigebige Vergeben einer ungeschuldeten Auszeichnung verstehen, dann bekommt die Stelle zwar unmittelbar noch keinen Sinn, doch aber in der Hinsicht, in der wir davon ausgehen dürfen, daß von einem Geben-können geredet wird, welches die nach ihm Begabten in der gewissen Weise vor allen übrigen Begabten auszeichnet. Andererseits freilich hat das Verschenken bei uns auch den Sinn des ungenutzten Verstreichenlassens offener Möglichkeiten erhalten: man verschenkt einen Sieg, d. h., man macht von der greifbaren Möglichkeit zu siegen, warum auch immer keinen Gebrauch. Würden wir hiervon in der Lesung der unterliegenden Stelle ausgehen, so bedeutete sie: an sich vorhandene und etwa schon greifbar vorliegende Ausdrucksmittel sind weder im Deutschen noch im Griechischen ergriffen und ausgeschöpft worden; oder konkreter gesprochen: statt den Begriff des  $(\tau)\alpha\upsilon\tau\acute{o}(\nu)$ , ‚das Identische‘, in der möglichen Vielgestalt ein- und desselben Worts auszubilden, so nämlich, daß seine wirklichen Gestalten eine ‚Fuge‘ und als solche den fughen, d. h. ordnungsgemäßen Zusammenstand der Bedeutungen des Begriffes darstellen, – statt dessen ist es in beiden Sprachen bei der vergleichsweise Ungestalt der unentfalteten Einfalt jeweils desselben Wortes geblieben.

Der damit angezeigten Lesart entsprechend schlussfolgern wir nun von hier aus in einem ersten Versuch, daß Heidegger in der objektiven Zwei- oder gar Mehrdeutigkeit des erwähnten Bemerkens vornehmlich *schriftliche* Redeweisen im Deutschen wie im Griechischen im Sinn gehabt haben muß. Was das Deutsche angeht, das uns besonders anliegt, so glauben wir feststellen zu dürfen, daß selbst Heidegger sich angesichts des ungemein schwierigen Topos Soph. 254d (ID 14–15, loc. cit.) in der Wiedergabe des Sinnes des von dem elischen Fremdling Gemeinten in mehrerer Beziehung vergebens bemüht. Zumal die insgesamt vier deutschsprachigen Wendungen zur Offenlegung des im zweiten Halbsatz gesetzten Bedeutens – vgl. o. cif. 2, 1 – möchten uns teils so vorkommen wie das zunehmend gehaltloser werdende Om-om-om der formal-logischen Propädeutik im Vorhof der Vorschule zur Philosophie: wer stets dasselbe sagt, und sei es auch mit andren Worten, sagt schließlich gar nichts mehr; kurzum, wir spüren, daß der Sinn sich entzieht, und deshalb mutmaßen wir, daß die nachfolgende Bemerkung über das Verschenken eines Vorzugs zunächst zurückzuführen ist auf ein momentanes Unvermögen des Interpreten, den Sinn des von dem Fremden aus Elea Gesagten und Gemeinten zu finden.

Dem sei, wie es wolle – uns bleibt doch noch die Frage zu klären, ob die deutsche Schriftsprache in der Tat so unbehilflich ist, daß sie das mehrschichtige Bedeuten des Begriffes  $(\tau)\alpha\upsilon\tau\acute{o}(\nu)$  – ‚das Identische‘ – nicht auch als solches, sichtlich unterscheidend durch buchstäbliche Zeichen des Wortlauts, ausdrücken könnte. Wir verneinen die Frage, d. h. wir erachten die Möglichkeit für gegeben, daß sinnerechte Entsprechung vorherrschend zwischen dem Bedeuten des in der Rede stehenden Begriffes und seinem schriftlichen Bild.

In der Begründung unseres Erachtens kommt es im ersten Schritt entscheidend darauf an, daß wir die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffes  $(\tau)\alpha\upsilon\tau\acute{o}(\nu)$  in ein bestimmtes Verstehen ihres Unterschiedes einbringen lernen. In einer untersten Schicht erfassen wir das, was sich ID p. 15 in dem Namen ‚das Identische‘ an Bedeutsamem zeigt, wenn wir wenig später lesen, ‚daß die Einheit der Identität einen Grundzug im Sein des Seienden bildet‘ (vgl. p. 17). Hier steht ‚die Einheit der Identität‘ für ‚das Identische‘, und jenen Grundcharakter des Grundzugs drücken wir in der klein- und zusammengeschriebenen Selbigkeit aus: dasselbe. Dabei meinen wir namens ‚desselben‘ dasjenige, was vorhin vorläufig und absichtlich historisch als ein modus des substans Seyn terminiert worden ist (cif. 2, 3). Das Sein als dasselbe, ebensowohl: zu sein als dasselbe heißt eine Weise des Seins des Seienden, sich selber zu sein – diejenige nämlich des vorherrschenden und alles durchwaltenden Bezuges, durch den Sein und Seiendes bezogen sind auf das Sein.

Parenthetisch bemerken wir hier, daß Dasselbe das Ziehende im Gezüge ‚desselben‘ als des einen Grundzugs im Sein des Seienden ist.

Noch bevor wir aber unter drittens auf das groß- und zusammengeschriebene Selbe = ‚Das-selbe‘ eigens als solches und für sich zu sprechen kommen, müssen wir – zweitens – bedenken, was ‚das Selbe‘ in seiner terminologisch genauen Richtigkeit heißt. Verglichen mit ‚demselben‘ erfassen wir das Bedeuten des in der Rede stehenden Begriffes  $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o},\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  usw. in der Selbigkeit ‚des Selben‘ gleichsam in der nächsthöheren Schicht. Verstandesmäßig besehen ist diese Schicht schon allein deshalb ungleich höher gelegen, weil das, was bei Heidegger ID p. 15 ungesondert ‚das Identische‘ heißt, in ihr bereits in einer gewissen Verselbständigung dem Sein im Sinne des  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  des  $\acute{\omicron}\nu$  gegenüber auftreten kann. Nach Maßgabe der hegelschen Logik handelt es sich bei ‚dem Selben‘ um keinen bloßen modus mehr des Seyns als substans, sondern bereits um ein accidens, das offenbar von außen hinzukommt und in seinem zufällig scheinenden Anfall vorfällt im Spiel mit dem anderen accidens des Seyns als substans, dem Anderen nämlich des Selben und auch des Seins. Das Seyn ist sich selber (Sein) das Andre und das Selbe. Hierin liegt, daß vom Selben nur beziehungsweise auf Anderes gesprochen werden kann, wofür die von Hegel XIV, 233 übersetzte Stelle

Sophistes 259c-d eines der vorzüglichsten Beispiele gibt. Bereits aus ihr geht alles Wissenswerte über das Spiel des Selben und des Anderen, des τούτον und des ἑταρον miteinander hervor. Dieses Spiel als Gegen-, Wider- und vor allem Wechselspiel spielt sich in der Weise ab, daß jedes der Spielenden sich an ihm selber schon anverwandelt dem mit im Spiele seienden andern. Das Spiel ist der Wandel des einen ins andre, des Anderen in das Selbe und umgekehrt und anscheinend endlos so fort. Dabei ist das Seyn im Anderen und in dem Selben dasselbe, nämlich das Sein. Incens zusammen gehen die Spielenden aus dem Sein als Seiende je zu sich selber hervor in den unaufhaltsam spielenden Wandel ihrer Veränderung ineinander und ihrer gegenwändig lösenden Versetzung. Dieser Hervorgang bildet das Vorspiel zum Hauptspiel der Auswechslung, das tatsächlich endlos so fort gehen könnte, gäbe es nicht noch ein Nachspiel, in dem die Spielenden: das Sein, das Selbe und das Andere immer schon als von sich selbst im andern überspielt worden sind. Das, was wir hier das Nachspiel nennen, was aber das Ganze des Vorspiels und des eigentlichen spielenden Wandels im Wechsel des Selben zum Anderen und vice versa in sich umgreift, heißt in der genauen Richtigkeit der Terminologie des in der Rede stehenden Begriffs τούτον Dasselbe.

Namens Desselben verstehen wir also den Übergang des Begriffs, in dessen Umgriff das Spielfeld des Selben und des Anderen allererst als solches ausgerollt wird. Welche Rolle spielt nun Dasselbe, sofern es nicht nur ein bloßes Mitspielendes, nämlich selbst das Selbe und das Andere ist? Vermutlich können wir uns diese Rolle noch am ehesten verdeutlichen unter Zuhilfenahme des aus Hegels Wissenschaft der Logik III, 110-111 zu entnehmenden Bestimmens dessen, was eine denkerische ‚Aufhebung‘ ist. In dem dort vorgelegten Sinn des Aufhebens dürfen wir sagen: Dasselbe hebt das Andre und das Selbe bereits an sich zu sich auf; doch nicht nur das; denn prägnant muß es jetzt heißen: (Das) Seyn-ist-Dasselbe; oder noch schlichter: Seyn Dasselbe.

Im Gedränge dieses Wortlauts suchen wir im Grunde genommen dasselbe zum Ausdruck zu bringen, was schon im Parmenides, frgm. 3 (5), verlaublich konnte und imbezug worauf Heidegger loc. cit. erklärend bemerkt, er, der Spruch des Parmenides, verfüge: ‚Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen‘ (vgl. o. cit. 3, 1). Betrachten wir nun das vorhin bereits fragliche Zeigewort ‚diesem‘ noch einmal näher, so will es uns fast so scheinen, als habe Heidegger mit seinem Einsatz einen halbwegs versteckten Fingerzeig geben wollen, des Sinnes nämlich, daß wir sorgfältig unterscheiden lernen zwischen den teils höchst unterschiedlichen Bedeutungen des in unserer Rede stehenden Begriffes (τ)αὐτό(ν). Was wir so in einem bloßen hilfswissenschaftlichen Namen benennen und was bei Heidegger ID p. 15 kaum weniger notbehelfsweise und vorläufig ‚das Identische‘ heißt, ist nicht nur dasselbe, sondern auch das Selbe und Dasselbe. Es kommt also in drei Hauptbedeutungen vor, von denen die letztere die umgreifende, die beiden vorigen in sich aufhebende ist.

4. Indes ist damit noch längst nicht gesagt, daß ‚das Identische‘ in der ursprünglichen Dreifalt seines Bedeutens: dasselbe, das Selbe und Dasselbe zu sein, die Bedingungen des Begriffs erfüllt, die im Parmenides, frgm. 3 (5), und der hierzu ergehenden Auslegung Heideggers gestellt worden sind. Ist Dasselbe wirklich ‚das (dieses) Selbe‘, aus welchem und in welchem Sein und Denken zusammengehören (ID p. 18)? Wie es scheint, müssen wir die Frage bei genauerem Hinsehen auf den griechischen Grundtext im Sinne Heideggers doch letztlich verneinen; und es liegt die Ratsamkeit dieser Verneinung offenbar bereits in der von uns gebrauchten Wendung zutage, derzufolge ‚das Identische‘ ursprünglich ein dreifaches bedeutet, nämlich ‚das selbe, das Selbe und Dasselbe zu sein‘. Damit wird doch wohl von den drei Genannten gesagt, daß sie Seiende sind von der Seinsart des εἶναι des ὄν. Wenn das aber zutrifft, dann hat selbst Dasselbe nicht die Bedingung erfüllt, die Heidegger der Sage des Satzes des Eleaten entnimmt, nämlich: ‚Sein gehört – mit dem Denken – in das Selbe‘ (p. 19 – Kursiv v. Verf.). Wir kürzen das im Anspruch unserer Frage sinngemäß etwas ab und schreiben es so: ‚(Das) Sein gehört in das Selbe‘; wobei wir ergänzend bemerken, daß diese Umschrift bezogen auf unser Problem nicht umgekehrt werden darf – also nicht, daß unser Denken jetzt zurückrollen und dabei das Gesetz des Satzes sozusagen von hinten aufrollen dürfte: das Selbe gehört in das Sein. Damit wäre ja doch nichts weiter gesagt, als was wir schon wissen, nämlich, daß wir namens des in das Sein gehörenden Selben Seiendes vorstellen müssen von der Seinsart des εἶναι des ὄν.

Worin besteht nun aber unser Problem, und was wissen wir denn im Zusammenhang der Stelle ID p. 19 noch nicht? Wir wissen noch nicht, was unter dem hinein-Gehören des Seins in das Selbe zu verstehen sein soll, und entsprechend besteht unser Problem in der Frage, ob der vergleichsweise undifferenzierte (undeutliche) heideggersche Titel ‚das Selbe‘ loc. cit. etwa vorkommt als Unterkunft eines Bedeutens des Begriffes (τ)αὐτό(ν), das bisher von uns noch nicht eigens als solches bedacht worden ist.

Es scheint, als sei dies der Fall und als hätten wir also noch eine vierte Bedeutung ‚des Identischen‘ zu berücksichtigen, eben diejenige, die für das hinein-Gehören des Seins in das Selbe einstehen kann. Die vorigen drei können das offenbar selbst in ihrem Umgreifenden – was Dasselbe ist – nicht; denn genau und grade umgekehrt verhält es sich doch wohl bei ihnen: nicht, daß das von ID p. 18-19 her zu verstehende ‚Sein‘ in sie hinein gehörte als in ‚das Selbe‘ selbigen Orts; son-

dern sie selbst als solche in ihrer wesentlichen Dreifalt gehören zusammen ins loc. cit. zu ersiehende Sein. D. h. ihr In-hinein-gehören gehört mit ins Gehörtum des Seins, und als solchermaßen in-hinein-Gehörige sind sie in dem, was sie bedeuten, selber noch Angehörige des Seins. Und ebenso wohl: ihrer wozu-Gehörigkeit zufolge gehören sie zu dem Sein, das, versteht sich: bereits im voraus über ihre Seinsweisen und -arten verfügt. Das unter anderm meinen wir, wenn wir sagen, daß wir dasselbe, das Selbe und Dasselbe vorstellen müssen als seiend von der Seinsart des Seins im Sinne des εἶναι des ὄν.

5. Nicht aber dürfen wir uns jenes ‚das Selbe‘ gleichermaßen vorstellen, rücksichtlich dessen es bei Heidegger hinsichtlich des Satzes des Parmenides heißt: ‚Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen‘ (vgl. I. c.). Offenbar liegt hier etwas anderes vor, ein anderes – in unserer Zählung das vierte – Bedeuten des Namens ‚des Selben‘, und zwar dasjenige, wovon wir wenig weiter unten im Zusammenhang lesen: ‚Das Sein ist von einer Identität her als ein Zug derselben bestimmt‘ (vgl. p. 19).

Wir fragen: von welcher Identität her? – und ergänzen im stillen, daß der Titel ‚Identität‘ hier für die beiden anderen möglichen steht, für ‚das Identische‘ nämlich und für ‚das Selbe‘ des Sinnes, in dem gesagt wird, daß Sein und Denken in diesem Selben zusammengehören. Bei der Identität, von der wir jetzt sprechen, handelt es sich nach den Worten Heideggers ibd. nicht um diejenige, die in der neuzeitlichen metaphysischen Subjektivität des Subjektes als ein Zug im Sein vorgestellt wurde, sondern um die wesentlich ältere, die schon in der Sage des Eleaten frgm. 3, vormals 5, in den Vorschein des Wortlauts hervorkommen durfte.

Seltsam und wohl nie vollends erklärbar klingt das Bedeuten der Sage dieses Wortlauts in unser Ohr: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; . . . ein selbes ist denken / ein selbes auch sein . . . Unsere kleinschriftige Kurzfassung faßt das Gesagte zwar nicht wortwörtlich, doch aber sinngetreu und entsprechend der Schwierigkeit auf, vor die wir uns in dem Bemerkten Heideggers gestellt finden, wonach ‚die Selbigkeit von Denken und Sein, die im Satz des Parmenides spricht, von weiter her kommt als die von der (neuzeitlichen) Metaphysik aus dem Sein als dessen Zug bestimmte Identität‘ (vgl. p. 19). Wörtlich fährt Heidegger fort: „Das Leitwort im Satz des Parmenides, τὸ αὐτό, das Selbe, bleibt dunkel. Wir lassen es dunkel . . .“ (ebd. – Kursiv v. Verf.).

Im Nachhinein freilich sehen wir nicht recht ein, warum wir jenes Leitwort ‚dunkel lassen‘, d. h. im Ungeklärten seines Bedeutens in unserer Anschauung zurücklassen sollten. Vielleicht ist das Dunkel erst mit der deutschen Umschrift τὸ αὐτό, = ‚das Selbe‘ gekommen, von der wir ja meinen, daß sie in einiger Beziehung zweifelhaft ist?

Aber wenn wir das Bedeuten der Sage des Satzes im ganzen und insbesondere seines Leitworts geschichtlichem Denken nachsinnend noch weiter aufhellen wollen, dann müssen wir fürs erste unsere kleinschriftige Kurzfassung einer notwendigen Berichtigung unterziehen; wir schreiben jetzt: . . . ein selbes ist denken / dasselbe selbe auch sein . . .; denn von einem nur, das sich selbst dasselbe ist, von absoluten idem spricht das αὐτό. Möchten wir uns dies ‚idem‘ – was hier nur erst ein bloßer Hilfstitel ist – nun genauer erklären, so hätten wir die Schwierigkeit bereits im ersten Zug ausgeräumt, der Heidegger in einer gewissen Hinsicht zu erledigen scheint: in derjenigen nämlich, in der er das griechische Leitwort als ‚das Selbe‘ umschreibt. Bekanntlich verwahren wir den Titel ‚das Selbe‘ für den Bespruch eines bestimmten Bedeutens des Begriffes (τὸ αὐτό(ν)), des Sinnes, daß wir sagen können: das αὐτό(ν) im Widerspiel zum ἕτερον – eben ‚das Selbe‘ als eines der beiden – hat Parmenides noch nicht gemeint. Vielmehr kommt die Kunde seines Gemeinten, wenn wir Heidegger folgen wollen, aus einer noch tieferen Frühe als derjenigen, in der wir das Hin und Wider des Selben und Anderen auf dem Grunde des Seyns im Denken Platons beobachten können.

In jene Frühe, aus der Parmenides Kunde und Kenntnis des im τὸ αὐτό des Satzes Gemeinten gewinnt, blickt das philologische Denken vermutlich überhaupt nicht hinein, das frgm. 3 wie folgt übersetzt: „ . . . denn dasselbe ist Denken und Sein . . .“. Schon die Großschrift von ‚Sein‘ und ‚Denken‘, nicht aber ‚desselben‘ bei Diels I, 231<sup>80</sup>, gewährt hinlänglichen Grund zu der Annahme, daß sein Denken sich lediglich bis in die Ebene des Reflexionsgegensatzes von Sein und Denken in Grenzen des modernen hermeneutischen Subjektivismus zu steigern vermag. Es muß diese Ebene oder Denkschicht, die vom teils freilich unumgänglichen Unfug des Auseinanderdenkens der Sage der Sätze der Alten beherrscht wird, aber längst und bei weitem noch überstiegen werden, sofern man bis in die Gegend der geschichtlichen Vernehmung des fraglichen Leitwortes vor-, und das heißt hier im gewissen Sinne: zurückdringen will. In unserem Erachten also trägt die dielssche Übertragung kaum zur Erläuterung des selber erläuternden griechischen Satzes, sondern eher nur zu seiner Verunklarung bei; und insbesondere meinen wir, wenn wir ‚dasselbe in den Anspruch nehmen, offenbar nicht dasselbe wie Diels.

Indes sind auch wir noch sehr weit entfernt von der an sich zu verlangenden silbenklaren Wiedergabe des Sinnes des Gemeinten des in der Rede stehenden Spruchs. Vorerst scheinen wir nur zu wissen, was das τὸ αὐτό = ‚das eine selbe selb(e) nicht darlegen, d. h. ins Offene geschichtlichen Gedankens auslegen will: hier geht es nicht schon um dasselbe, das Selbe und Dasselbe gemäß dem Bedeuten dieser termini in unserer bisherigen Fassung des Begriffes (τὸ αὐτό(ν)) = ‚das Identische‘, sondern ersichtlich um ein Bedeuten, insgleichen

um ein Bedeutetes – vom Deuten als sich selber Vorgewiesenes oder Gezeigtes –, dem es in einer sehr merkwürdigen Weise am Seinscharakter der vorigen drei zu fehlen scheint: desselben, des Selben und Desselben. Hinsichtlich dieser drei hatten wir uns dahingehend verständigt, daß wir sagen konnten: in dem, was sie bedeuten, sind sie selber noch Angehörige des Seins; und entsprechend müssen sie vorgestellt werden als Seiende von der Seinsart des Seins im Sinne des εἶναι des ὄν (s. o. cif. 3, 4). Eine solche Vorstellung dürfen wir aber offenbar nicht vor uns hinstellen in der Ansehung der vierten, jetzt in der Frage stehenden Bedeutung des Begriffes (τ)αὐτό(ν). Bei ihr handelt es sich nicht um ein Seiendes gleich welcher Seinsart von Sein im Sinne des εἶναι des ὄν, genau genommen also überhaupt um kein Seiendes, sondern um solches, welches das ‚ist‘ des Seins von Seiendem uranfänglich in der Weise eines Gehörtums zu sich selber begründet („zu sich selber“ heißt: zu dem vierten Bedeuteten des Begriffes (τ)αὐτό(ν) = ‚das Identische‘).

Wir bemerken, daß sich uns hier die Sprache versagt. Das liegt daran, daß wir in seinsgebundenen, von Sein und Seiendem wie immer handelnden Worten der Sprache etwas verdeutlichen wollen, wozu uns das Handeln der Sprache keine Handhabe gewährt. Das, worum es uns jetzt geht, in dem vierten Bedeuten, entzieht sich dem Anspruch der Sprache, weil es noch wesentlich früher, größer auch und unermeßlich gewaltiger ist als Sprache, Denken (νοεῖν) und Sein in der Dreisamkeit ihres ständigen zusammen-Stehens in dem Sein, das von uns vorgestellt werden darf je nach der Maßgabe des Sinnes des εἶναι des ὄν.

Von hier aus verstehen wir erst recht, warum Heidegger hinsichtlich des Leitworts τὸ αὐτό Parm. frgm. 3 (5) sagen kann: es bleibt dunkel und wir lassen es dunkel. Nicht, daß insoweit ein Entscheid der Willkür lehrhaften, auf seinen Eigensinn bedachten Denkens vorliegt; sondern ‚wir lassen es dunkel‘, weil es selbst – unser gesuchtes viertes Bedeuten – sich nicht aus dem Dunkel der Verborgenheit seiner immer noch früheren Bleibe herauslassen will. Das heißt, es ent-läßt sich als solches weder in den sprachlichen Ausspruch durch den λόγος des vernunftgemäßen philosophischen Worts, noch in das νοεῖν des Denkens, das diesem λόγος, dem Νοῦς der vorplatonischen frühen griechischen Philosophie – in seiner Rede gleichauf denken muß, noch in das Sein, von dem es heißt, es sei das Sein des Seienden und von dem wir annehmen dürfen, daß es bereits im unentfalteten εἶναι der Sage des Satzes des Eleaten frgm. 3 (5) verlautbaren konnte.

(4)

1. Immerhin haben wir so doch schon einen bestimmten Begriff im Sinne eines weiter um sich greifenden ungefähren Vorstellens von dem gesuchten vierten Bedeuten gewonnen. Wir wissen, daß das letztere, weil auf kein Seiendes deutend als auf sich selber, in keiner Beziehung einbezogen

oder eingeschlossen sein kann in das gewöhnliche Beisammensein ‚desselben‘, des ‚Selben‘ und ‚Desselben‘ in der Versammlung des Begriffes (τ) αὐτό(ν). Wir wissen ferner und im selben Zusammenhang, daß das Gesuchte auch nicht dem Sein im Sinne des εἶναι des ὄν zugehört, sondern, daß eher umgekehrt Sein als solches im ganzen und noch vorab dem wesentlichen Unterschied von Sein und Seiendem durch das Gesuchte grundgelegt wird. Das Gesuchte ist keine Seinsbestimmung, sondern es bestimmt, d. h. hier auch: verfügt allererst, daß und wie das Sein (Seyn) in sein Sein an sich selber, zum An-sich-sein des Seins wie des Seienden hervorgehen kann. Und demnach sagen wir: dem Gesuchten ist das Sein als solches im ganzen ab ovo vereignet, an sich schon gehört es dem ersteren, aber nicht, daß dieses sich in irgendeiner Weise als zugehörig zum Gehörtum des Seins herausstellen könnte.

Längst vor dem Bereich des Seins des Seienden, unendlich früher, noch vor der Zeit des Seins nämlich, hat das Gesuchte sein unbedenklich und entsprechend unsäglich waltendes Wesen. Es west das TAYTON und weder ist es, noch läßt es sich sagen noch denken (= νοεῖν, vernehmen). Oder kürzer, im schlichtesten hier bereits möglichen Ausdruck für etwas, das eigentlich – per se und an ihm selber – der namegebenden Nennkraft der Sage des Denkens nicht zugänglich ist: Wesen / DASSELBE. Der abteilende und absetzende Schrägstrich kann auch in Fortfall kommen: Wesen DASSELBE. Er, der Strich, steht zunächst für den Durchstrich der copula, die normalerweise im Gesetz von Sätzen die Ermittlung der einzelnen Teile und Glieder untereinander bewerkstelligen muß: das ‚ist‘ des Seins gleich welchen Sinnes hat hier nichts zu suchen; denn was wir sagen möchten und doch im Grunde nicht können, geht auch in die regelmäßige Form des schriftlichen Wortlauts von Sätzen nicht ein.

Genau genommen ist dies also gar kein Satz: ‚Wesen / DASSELBE‘ oder ‚Wesen DASSELBE‘; und sicherlich haben wir mit unserer Hinschrift nicht erklären wollen: ‚Das Wesen ist DASSELBE‘ – gemäß dem vierten Bedeuten des jetzt in der Frage stehenden Begriffes (τ)αὐτό(ν), welches die drei vorigen noch nicht enthält, obzwar in der Weise, daß sie sich selbst noch vorenthalten sind. Das Wesen und DASSELBE sind nicht dasselbe; das heißt, was wir nach dem durchgehenden Vorgang der abendländischen Logik, zuletzt der hegel-schen<sup>21</sup>, gewohnt sind zu verstehen unter dem Wesen im Abschied vom Sein, ist ebensowenig wie das letztere DASSELBE. Das Wesen ist nicht das TAYTON, sondern genauso, wie das Sein sein ‚ist‘ ist, so west das Wesen sein Wesen und bleibt DASSELBE DASSELBE. Näher indes und wenn es erlaubt wäre, möchte man von DEMSELBEN sagen: es selbst, womit sein Tun vor sich selber und zudem in bezug auf Sein, Wesen und Denken vielleicht zuweilen terminologisch einzuholen sein könnte. Hiernach hieße das Tun DESSELBEN

das Selben in dem verbalen, tunwörtlich und hierbei infinitivmäßig zu lesenden Sinn, in dem DASSELBE an sich nur sich selber selbst und selben kann: DASSELBE selbst (sich selber als) DASSELBE.

2. Die letztere Wendung unserer Rede in ihrer gewaltsamen Ballung dreht sich um eins nur: DASSELBE; seinetwegen wird der Sprachfluß in seinem gewohnten und regelmäßigen, der Norm unseres durchschnittlichen Sprechens entsprechenden Lauf angehalten und gegenwärtig wider sich selber, gleichsam stromaufwärts zu fließen gezwungen: in der Richtung auf seine entspringende Herkunft nämlich aus dem TAYTON. Kaum weniger gewaltam gegen Empfindung und Regel verstoßend kommen uns nun vermutlich gewisse nachstehend aufzuschreibende Wendungen vor. Von ihnen halten wir a limine und im Blick auf den Kreis ihres möglichen Ganzen, daß sie notwendig sind und entsprechend schriftlich gesagt werden müssen, wenn anders DASSELBE in seinem an und vor ihm selber tätigen ‚selben‘ erst recht eingehend bedacht, erkundet und erforscht werden soll.

Wenn es heißt: DASSELBE selbst, so ist damit an sich nichts weiter gesagt als DASSELBE; so daß wir den gesamten Inhalt an Gesagtem auch wieder in das eine selbe thematische Schriftwort verschließen und abkürzen können: DASSELBE. Damit freilich geraten wir nunmehr bedenklich in die Nähe des unlängst erwähnten<sup>22</sup> Om-om-om der formal-logischen Propädeutik im Vorhof der Schule der Philosophie. Es stünde besser, wenn wir nicht bloß DASSELBE sagten, sondern noch etwas hinzu: DASSELBE selbst. In dieser Sage nun kann sich erweisen, daß und wie, insgleichen wodurch das Selben DESSELBEN dazu kommt, sich als DASSELBE zu selben – und das in seinem weiteren, über die Stille des Om-om-om hinauslangenden und so erst recht in DASSELBE einschlagenden Sinn. Der Satz ‚DASSELBE selbst‘ heißt und bedeutet zunächst dasselbe wie DASSELBE. Demgemäß möchten wir im fernerer Vorang unserer Umschrift des im Grunde Unsäglichen und entsprechend nicht oder kaum zu Beschreibenden fürs erste und nächste dies niederschreiben: ‚DASSELBE selbst dasselbe‘ – nämlich sich selbst; selbstredend ist damit gesagt, daß es nichts anderes als DASSELBE selbst und selben kann: ‚DASSELBE selbst DASSELBE‘; das heißt auch, in Kategorien des jetzt freilich irrelevanten εἶναι des ὄν ausgesprochen: es, DASSELBE, wird, was es eigentlich ist, indem es von sich selber ausgeht in ein Gehen im Kreis, das freilich nicht recht vom Fleck kommen und insbesondere den Ort seines Ausgangs im Vorang des Kreisgangs nicht einfach zurück-, d. h. auf- oder hinter sich und so erst vollends ver-lassen kann; sondern er, der Ort des Ausgangs, ist zudem noch die Stätte, in der auch das Weitergehen vonstatten geht, das den Kreisgang als solchen begründet und schließt.

Immerhin aber findet doch ein Ausgehen und nicht nur ein Stillstehen in der Stille des ersten Identischen statt. DASSELBE selbst, d. h. es bringt etwas vor sich, das an sich oder an ihm selber noch nicht vorgebracht ist. Wenn wir die Weise des Vorbringens zu verstehen suchen in der Vorstellung eines Gehens im Kreis, so fallen Eingang und Ausgang des ermittelnden Vorwärtsgehens in eins: DASSELBE selbst dasselbe – nämlich sich selbst; mit anderen Worten, in der Ermittlung seines Kreisganges ist DASSELBE Anfang sowohl als auch Ende, was wir wiederum in einer der bekanntesten ungemainen und entsprechend anstößigen Formeln ausdrücken können: DASSELBE selbst DASSELBE. Mit dem Einsatz dieser Formel in den augenblicklichen Ort der Erörterung haben wir aber nicht etwa lediglich die Verstandesform der vorigen Formel umformuliert, sondern etwas hinzugefügt, was im Gestell der vorigen Formel und erst recht der vorvorhergehenden – DASSELBE selbst – noch nicht enthalten sein kann.

Überblicken wir nun die im vorausgegangenen Absatz aufgestellten drei Formeln gemäß ihrer inneren Reihenfolge als Fuge in der Fügung DESSELBEN, so entdecken wir, daß wir in ihnen den Kreisgang bereits vollständig umstellt haben, den DASSELBE überhaupt nur gehen kann. Gleichwohl bleibt uns doch noch ein übriges zu tun, nämlich den Ort zu erörtern – und das will hier nur heißen: ihn ungefähr zu umreißen –, in dem DASSELBE an ihm selber hervorgeht zu ‚demselben‘, ‚dem Selben‘ und ‚Demselben‘ in der Versammlung des Begriffes (τ)αὐτό(ν).

3. Wir wissen bereits, daß dieser Begriff, nach Maßen seiner Endlichkeit besehen, über ein bestimmtes Bedeutungsgefüge verfügt. In der Fuge seiner Bedeutungen nun steht DASSELBE als solches, soweit wir es überhaupt zu sehen und entsprechend zu denken bekommen, mit Sicherheit im vergleichsweise höchsten und am weitesten von uns abgelegenen Ort. Wir nähern uns DEMSELBEN als solchen oder an ihm selber – noch vor dem Hervorgang in seinen Kreisgang – nur in der Weise der andeutenden Annäherung, die freilich nie so recht ins greifbar Nahe des stets auf Abstand bedachten Wesens DESSELBEN als solchen zu gelangen vermag.

Der Griff des Begriffes (τ)αὐτό(ν), sofern wir ihn begründen und lenken als eine Handhabe in unserem Denken, bleibt in der Richtung auf DASSELBE als solches stets wesentlich offen. Das Gericht dieses Begriffes richtet sich im Grunde nur nach dem, was es sieht, was also offensichtlich in den Gesichtskreis der Endlichkeit als das zu Sehende, d. h. schlicht augenscheinlich zu Gewahrende und nachmals entsprechend zu Denkende tritt. Das Gericht muß sein Gesicht wahren; es ist gehalten, so zu urteilen, daß sein Ansehen in der Beurteilung des zu Sehenden keinen Schaden erleide; das kann es aber nur dann, wenn es das augenscheinlich in den Vorschein Gelangende, das

also, was es zu sehen gibt, sich selbst denken läßt und ihm hierzu lediglich den nötigen Einlaß in die allerdings schon vorher feststehenden zuständigen Formen des Urteils gewährt; was es zu sehen gibt, das soll sich selber feststellen, d. h. beurteilen können je nach dem, was es ist. Hierauf, auf der Gewährleistung der Ermöglichung des Seins dieses Sollens, beruht die Richtigkeit endlicher Verstandesbegriffe – nicht nur des jetzt in der Frage stehenden Begriffes (τῷ αὐτόν) – in einem ersten entscheidenden Stück.

Was den Begriff ‚des Identischen‘ anbelangt, so ersehen wir seine Endlichkeit schon allein daraus, daß es ihm nicht gelingen will, DASSELBE als solches im Ganzen zu Gesicht zu bekommen, sondern stets nur zum Teil. Entsprechend beschränkt, Stückwerk und freilich auch Flickwerk, müssen die dazu, zu DEMSELBEN als solchen ergehenden Urteile sein im Gerichte dieses Begriffs. DASSELBE als solches ragt aus einer Frühe zu uns hinein, die im Verstehen des Denkens durch urteilsmäßiges Auffassen nicht eingeholt werden kann. An diese Frühe muß Heidegger gedacht haben, als er die historische Heraufkunft der Bestimmung τὸ αὐτό, ‚das Identische‘, in dem Bemerken andeutete: ‚Wo das Sein des Seienden im abendländischen Denken am frühesten und eigens zur Sprache kommt, bei Parmenides, da spricht das τὸ αὐτό, das Identische, in einem fast übermäßigen Sinn‘ (vgl. ID p. 17–18).

Uns interessiert jetzt nicht so sehr, daß Heidegger ‚das Identische‘ hier im Context noch eher vom Sein her zu denken versucht<sup>28</sup>, als vielmehr, daß er von einem ‚Sprechen des Identischen in einem fast übermäßigen Sinn‘ reden muß. Vollends übermäßig wäre dieser Sinn doch wohl dann, wenn ihm das Maß unserer Verstandesbegriffe überhaupt nicht angemessen sein kann. Das endliche Verstehen ist insoweit das Maßgebende, und in der Formulierung Heideggers zeigt sich die gewisse Schwierigkeit, in die das Auffassen des τὸ αὐτό als ‚des Identischen‘ besonders in der Ansehung und in der Ansprechung DESSELBEN als solchen gerät. Letzteres west uns aus einer vorzeitig anmutenden Frühe entgegen, so aber, daß wir grade noch etwas, grade noch das eine oder andere, indes stets nur den mindesten Teil vom Wesen der Frühe DESSELBEN als solchen auffassen können; jedoch das meiste bleibt uns verborgen; und unbegreiflich, sofern es sich zeigt. – Ist unser Fassungsvermögen der Ansicht und dem Anspruch DESSELBEN als solchen auch kaum gewachsen, so verhält es sich doch schon anders im Verstehen des Kreisgangs, den DASSELBE an ihm selber zur Gänze durchläuft. DASSELBE als solches ist das abständig an sich haltende Wesen DESSELBEN, das in der Stille stehen bleibt und keiner Ergänzung bedarf. Es ergänzt sich aber DASSELBE, und dieses sein Tun, zur Ganzheit seines im Stillen noch nicht enthaltenen Wesens zu kommen, heißt das Selben in der Terminisierung, deren wir uns in der laufenden Erörterung bedienen zum Hervor-

kehren des vielfältigen Unterschiedes im Bedeutungsgefüge des Begriffes (τῷ αὐτόν). DASSELBE *selbt*; es selbt sich selber, und das, was es selbt: *dasselbe* wie es selbst, ist doch ein *anderes* als die ständig in vorzeitig anmutender Stille stehende Identität, welche die an sich haltende Halterung ist und das ἦθος DESSELBEN, das keinen Hervorgang kennt zu sich selbst. Auch dieser Unterschied ist nicht zu übersehen: im Zuge der Hervorkunft DESSELBEN in seinen Kreisgang kommt ein *Anderes* und nicht DASSELBE als solches zustande. Das Andere ist aber doch *dasselbe* wie DASSELBE, freilich nicht in dem Sinn, in dem wir sagen können: es ist gleichgültig, wovon wir reden, vom Andren oder von DEMSELBEN. Letzteres ist als solches oder an ihm selber die urbeginnende Identität, aus der alles Andere, Identisches und nicht-Identisches, allererst wird, die aber selber nichts anderes ist und sein kann als sie selbst. Gleichwohl ist das Andere in einem zusammen mit DEMSELBEN als solchem DASSELBE. Und es ist jedes von ihnen anders als das je Andere und sich selber das *Selbe*. Vgl. hier Soph. 254d und hinzukommend die Deutung Heideggers ID p. 14–15: in dem Augenblick, da jedes anders als die Anderen ist oder wird und mit sich selbst *dasselbe*, fällt das bis dahin hochragende Gefüge des Begriffes ‚des Identischen‘ zusammen in eine flache Gleichgültigkeit: es ist alles jeweils ganz anders und in dem Selben *dasselbe*. Heraus auf den Plan des Zusammensturzes treten das Selbe und das Andere im Gegen-, Wider- und Wechselspiel ihres noch ungesetzten Begriffs; ein Vorgang im Kreisgang, von dem uns Sophistes 259c–d zumal in der Auslegung Hegels XIV, 232 f. einige Kunde und Kenntnis vermittelt. Freilich heißt das, was wir ‚das Selbe‘ nennen, bei Hegel schon ‚Dasselbe‘. Wir versagen uns diese Inanspruchnahme ‚Desselben‘, die uns als etwas zu einseitig und gewissermaßen vorfristig vorkommen will und heben den in der Rede stehenden Titel hiernach für die Terminierung der notwendigen Einheit des Selben und des Anderen in der Identität des Identischen auf.

4. Ihrem voraussichtlichen Spielplan zufolge sind das Selbe und das Andere *Dasselbe*, des Sinnes, in dem gesagt werden kann: stets nimmt ihr Spiel einen in gewissen Grenzen vorherschaubaren Verlauf. Da gibt es ein Vorspiel zu unterscheiden vom eigentlichen Hauptspiel und von dem Nachspiel des Endspiels, in dem *dasselbe* Spiel als ganzes neuerdings von vorne an- und endlos so weiter vor- oder ausgespielt wird. Und es ist das Spiel der Beiden auf dem Grunde des Seyns in Demselben dermaßen regelmäßig, dermaßen offenkundig von bestimmten, unumstößlich wiederkehrenden Regeln durchzogen, daß der Gedanke, das Regelwerk rein oder nur als solches in Begriffe zu fassen, sich schon frühzeitig und gleichsam wie von selber anbieten und aufdrängen mußte.

Im Verfolg dieses Gedankens hat das endliche

verstehende Denken dann seit Platon gewisse Gedankenspiele zum Titel ‚Dialektik‘ erfunden, die für das Gehen des Denkens durch die Geschichte des Abendlandes zu einer äußersten Beschwernis wurden und die sich schließlich, seit dem Anbruch der Moderne im eigentlichen neunzehnten Jahrhundert, als vollends unerträgliche Last herausgestellt haben. Jedenfalls ist das Spielen des *ταῦτόν* und des *ἕτερον* miteinander, ist dies Spielwerk Desselben, das wir besonders anhand des platonischen Sophisten gelegentlich der Durchsicht Platons auf das Seyn als Grund beobachten können, die eine faßliche Wurzel dessen, was nachmals im Titel ‚Dialektik‘ an Uhr- und Räderwerken des Denkens und des Handelns und des historischen Prozesses im ganzen eronnen und vorgestellt worden ist. Die andere greifbare und im Unterschied zur vorigen in den Bodensatz des gemeinen oder gesunden Menschenverstandes verflochtene Wurzel, geschichtlich konkret in der sophistischen Dialektik, auf die Platon bereits zurückblickt, kommt in unserem Zusammenhang nicht so sehr in Betracht und sei daher hier auch nur am Rande, etwa den Protagoras erinnernd erwähnt, von dem es heißt, daß er den geldlich entgoltenen Unterricht in die Philosophie eingeführt hat (vgl. Diog. Laert. IX, 50 f.).

Was jene Spiele im Namen der Dialektik spätestens seit dem arabischen Aristotelismus<sup>84</sup> – und vordem noch seit der hellenischen Stoa<sup>28</sup> – in wachsendem Maße zur unerträglichen Last werden ließ, das ist die gewiß merkwürdige Tatsache, daß man das Spiel aus ihnen vertrieb. Bemüßigungen sinnenden Nachdenkens im Entsprich der analogia entis zum göttlichen Spiel, selbst spielende Nachahmungen, wurden sie herausgebrochen aus diesem ihrem Wesensbezug und in den *λόγος* der Versammlung des vorstellenden, von vornherein auf Zwecke eingestellten und abgerichteten Denkens versetzt. Hier nun müssen sie erhalten zum Ersatz für gewisse Gesetze des vorstellenden Denkens, die ihrer Natur nach vermeintliche, nämlich selber nichts anderes als (bloße) Vorstellungen sind.

Allem Dialektischen, sofern es im Losriß von seinem spielenden göttlichen Wesen, d. h. im Herausbruch aus seinem Wesensbezug zum regelnden Räderwerk der Gesetze der Vorstellung eingesetzt wird, eignet in mehrerer Beziehung ein falsches Scheinen: erstens in derjenigen, in der es heißt, daß solche Gesetze notwendig und allgemeingültig für alles unterliegende, in seinem Zwangslauf gesetzlich geregelte Vorstellen sind; zweitens imbezug auf die Wirklichkeit, die dem zwangsläufigen Vorstellen entsprechend nach Maßgabe desselben Regelwerkes der Gesetze der Vorstellung ablaufen soll; drittens in dem prinzipiellen Bezug, in dem man behauptet, solche Regel-, Rad-, Spiel- oder Stellwerke und was sonst noch in der Form der Dialektik der Gesetze der Vorstellung vorgestellt wird, seien an ihnen selber von unendlicher Dauer, d. h. ewig und unveränderlich. Dieses Behaupten besagt: der gesetzesför-

mige Vorschalt des vorstellenden Denkens – eben der Schematismus des dialektischen Kreisgangs im Schaltwerk der Vorstellungswelt – ist dem Zugriff des eigentümlichen Beliebens der Vorstellung, sich je nach Wunsch zu verändern, von vornherein und ausnahmslos für immer entzogen. – In Wahrheit aber gibt es in der Zone der Vorstellung nichts Ewiges, Notwendiges und Allgemeingültiges, sondern alles geht nach der Beliebigkeit des Wünschens und Wähnens vonstatten, die das vorstellende Denken schon von jeher in sein unstetes und abhängiges (selbstloses) Wesen auszeichnet. Was wir hier die Vorstellung nennen, und zwar in einer gewissen Anlehnung an den Gebrauch dieses Wortes bei Hegel, das heißt in anderer Beziehung das dem endlichen Menschen übereignete Reichtum<sup>26</sup> des Denkens, welches letzteres im Reichtum dieses seines Bereiches nicht über die grundgelegte Endlichkeit des endlichen Menschen hinauslangen kann. Kein Vorstellen rein als solches reicht hin zum Transzendieren des Horizontes des endlichen Seins. Das vorstellende Denken, oder, wie wir einfacher sagen können: das Vorstellen ist das eigentliche endliche Denken und als solches das eigentliche Denken des endlichen Menschen. Im Namen der Vorstellung haben wir es also mit einem Denken zu tun, das weder hinter sich, in die Herkunft seiner Begründung, noch über sich hinaus, auf den *λόγος* der Versammlung seines Begriffs – etwa in Form der Gesetze der Dialektik des Seyns – kommen kann.

5. Lassen wir das Problem der Frage des Wesens der Vorstellung jedoch hier einstweilen beiseite (- eingehend zu erörtern wäre es wohl erst bei der Gelegenheit der Besprechung Schopenhauers und Kants -), und fügen wir in einem Nachtrag lediglich noch hinzu, daß die Vorstellung der Dialektik im Laufe der abendländischen Neuzeit von Cusanus<sup>27</sup> bis Hegel den Philosophien der Identität als ihr vornehmlichstes Gerüste und Stellwerk vorangestellt, dergleichen zugrunde gelegt wird; und das in einer Form, in der das bis dahin zum Titel ‚Dialektik‘ – und freilich auch ‚Logik‘ – erwachsene Vorstellen zunehmend zum rationalen Mechanismus des Setzens von Gegensätzen verodet wird und verflacht. Schließlich bei Hegel enthält die Vorstellung der Dialektik im Regelwerk der Mechanik des Geistes nur mehr etwelche vergleichsweise dürftige Hinweise auf den historischen Reichtum der im Titel ‚Dialektik‘ versammelten philosophiegeschichtlichen Vorstellungswelt.

Indes kann man bei Hegel auch sehen, wie er gewissermaßen unter Umgehung der über Kant und die wolffische Schule auf ihn zukommenden Überlieferungen das bei ihm als ‚Dialektik‘ betitelte Vorstellen eher unmittelbar aus der Einlassung auf die einschlägigen Texte Platons gewinnt. Zumal gelegentlich der Interpretation des Sophisten XIV, 230 f. hat Hegel sein grundlegendes Vorstellen im Thema der Dialektik entwickelt. Hiernach verstehen wir, daß ‚Dialektik‘ im ent-

scheidenden für ihn bedeutet: Zusammensetzen von Entgegengesetztem in seine Einheit; ‚die Einheit des Entgegengesetzten schwebt dem Bewußtsein überhaupt vor; aber das Bewußtsein, dem das Vernünftige nicht zu Bewußtsein kommt, hält das Entgegengesetzte immer auseinander‘ (vgl. XIV, 232).

Darauf also kommt es für Hegel in allem Dialektischen an, daß die entgegengesetzten Gedanken, wie er sagt: ‚zusammengebracht‘ werden (vgl. ebd.). Was Hegel hier, loc. cit., und anderwärts, beispielsweise III, 167, im charakteristischen Ausdruck als das ‚Zusammenbringen‘ der an sich in eins und in einem zusammengehörenden Gedanken des Gegensatzes bezeichnet: ‚das Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit‘<sup>28</sup>, dieser Vorgang der Ermittlung der Einung des Einen mit dem Anderen, das ist für ihn die entscheidende, nämlich die Scheidung des Gegensatzes aufhebende  $\varphi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  des Dialektischen und als solche das aufgehende Sichsammeln des letzteren ins *Speculative*; dieses west ‚besteht‘ im Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit ‚oder des Positiven im Negativen‘ und *durch* dasselbe (vgl. III, 44).

Demnach wären hier zwei Begriffe auseinander- und ebensowohl als in eins zusammengehörig zusammenzuhalten: der Begriff des Dialektischen und der Begriff des Spekultativen. In ihnen erreicht das Vorstellen Hegels zum Thema ‚Dialektik‘ den Höhepunkt einer äußersten Grenze insofern, als die Vorstellung eines Gesetzes DESSELBEN, allgemeingültig für das Ganze des Seins wie des Seienden und in einem damit notwendig und ewig, in den Vorschein ihres geschichtlich verständlichen Ansehens gelangt. Wir verstehen, daß dieses Gesetz nicht erst im Gegensatz des ‚Gedankens‘ als des sammelnden Wesens der Vorstellung zum Einsatz kommt, sondern bereits in der Voraussetzung, die den Gegensatz überhaupt erst als solchen ermitteln und ermöglichen, insofern erübrigen kann. Die Entgegensetzung in der Gegend der endlichen Vorstellung teilt oder genauer: scheidet das jeweils unterliegende Gelebe der letzteren in teils höchst unterschiedliche Segmente, Hälften oder abschnittsweise Bereiche, in denen das bis dahin fugenlos geschlossene Runde des jebezüglichen Vorstellens buchstäblich zer-setzt wird je nach der Maßgabe des Sinnes der Sätze, die in das Gesetz des Gegensatzes eingesetzt worden sind.

Solcher Einsatz geschieht nicht von ungefähr, sondern erfolgt im Verlaufe der Auseinandersetzung des Sinnes der Sätze. Der Sinn ist beidseits des Joches des Gegensatzes derselbe; er, der Sinn, übergreift und verspannt das Ungefüge des Joches dergestalt oder in der Weise, daß er jenseits immer noch und teils sogar ganz anders als auf der anderen Seite vorgestellt und entsprechend in mehr oder minder widersprechenden Sätzen anbeziehungsweise ausgesagt werden kann. Was wir hier den ‚Sinn‘ nennen, das heißt bei Hegel in der Besprechung Platons die ‚Einheit‘<sup>29</sup>, aus der die Gegensätze nicht nur entstammen, sondern in die sie

auch vereinbart werden sollen. Vgl. loc. cit. XIV, 232: als ‚leer‘ bezeichnet Hegel die ‚Dialektik, die die Gegensätze nicht vereinigt und nicht zur Einheit kommt‘. Leer ist solche Dialektik, weil es ihr am Entscheidenden fehlt: am aufgehenden Walten des Wesens des *Speculativen*, wodurch die Gegensätze überhaupt erst in den  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  der Versammlung der Identität des Identischen eingeholt, das heißt, in der Sprache Hegels, ‚zusammengebracht‘ werden können.

6. Der Verein der Einheit der Gegensätze im Sinne der zusammengebrachten Identität des Identischen kommt weder in der sophistischen Dialektik noch in der des bloßen Verstandes zustande. Hier wie dort wie überhaupt in der Zone des gemeinen oder gesunden Menschenverstandes vermissen wir die zusammenbringende Macht, die der Schatz der Begriffe des speculativen Idealismus eigens im Namen seines methodologischen Grundbegriffes, des speculativen Denkens, verwahrt. Das speculative Denken hat sein Wesen – es ‚besteht‘, sagt Hegel – darin, ‚daß man die Gedanken zusammenbringt; man muß sie zusammenbringen, das ist es, worauf es ankommt; und dies Zusammenbringen der Verschiedenen, so, daß nicht bloß von dem Einen zum Anderen herüber- und hinübergegangen wird, das ist das Innerste und wahrhaft Große der platon(i)schen Philosophie‘ (vgl. XIV, 237). In dem, ‚was platonische Philosophie heißt‘, im Denken Platons also, werde gezeigt, ‚daß das Eine in dem Anderen, in den Vielen und Unterschiedenen identisch mit sich ist‘; wer das nicht wüßte, der wisse auch nicht, was beim Platon die Hauptsache ist (vgl. ebd.). Hegel faßt das Hauptsächliche – in seiner Ansehung das speculativ-Dialektische – des genaueren dahingehend zusammen, daß er Platon den Satz aussprechen läßt: ‚Das, was das Andere ist, ist das Negative überhaupt, – dieß ist Dasselbe, das mit sich Identische; das Andere ist das Nichtidentische, und dieß Dasselbe ist ebenso das Andere, und zwar in Ein und derselben Rücksicht.‘ (XIV, 236.) Die hier verlautende Auslegung, die Platon gelegentlich einer Erläuterung von Sophistes 258e–259b (Rede des Fremden:  $\mu\grave{\eta}$   $\tau\acute{o}\nu\upsilon\upsilon$   $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$  usw.) in den Mund gelegt wird, kommt wenig später noch einmal vor, in etwas anders gewendeten Worten, die wiederum den ‚Ausdruck Platons‘ ausdrücken sollen: ‚Das, was das Andere ist, ist Dasselbe, ist das mit sich Identische; das Andere, das nicht mit sich Identische ist auch Dasselbe, das Sichselbstgleiche ist auch das Andere, und zwar in Ein und derselben Beziehung.‘ (XIV, 237.)

Im Zusammenhang der beiden dem Platon kraft ihres Sinnes zugeschriebenen Sätze kommen Hegels Begriffe des Dialektischen und des Speculativen erst vollends deutlich ans Licht. Für uns ist klar zu ersehen, daß diese Begriffe anfänglich gewonnen werden aus einer bestimmten Stelle im größeren Ganzen des Bedeutungsgefüges des Begriffes ( $\tau$ ) $\acute{\alpha}\lambda\acute{o}\tau\omicron$ ( $\nu$ ); eine Stelle oder bildlicher: eine hoch-

abgelegene einsame Gegend, die Hegel vermutlich erst in der Durchsicht durch den geschichtlichen Gewahrsmas des platonischen Denkens erblickt und als solche kennengelernt hat.

Wollen wir diese Gegend nun näher beschreiben, in der sich eine besonders gerundete Phase des Gehens im Kreise DESSELBEN zu sich selber ereignet, so müssen wir fürs erste an ein Vor-erwähntes erinnern: nämlich, daß wir den Ort der Liegenschaft der fraglichen Stelle bereits beschrieben haben als den Plan eines Zusammensturzes und eines Spiels (cif. 4, 3-4). Wir drücken uns jetzt etwas bildhafter und freilich auch einseitiger aus, indem wir erklären: um ein Spielfeld handelt es sich, und zwar um dasjenige, auf dem das Spiel Desselben mit sich selber ausgespielt und endlos so weiter fortgespielt wird. Und in gewisser Hinsicht kennen wir bereits auch die Spielenden, die sich je paarweise umringen und zeugen in dem spielerisch wirkenden Kreisen Desselben in ihrem Spiel: wir nannten sie das Selbe und das Andere nach ihren gemäßigten und teils auch frühesten griechischen Namen. Unaufhörlich aber wechseln die Namen in dem Spiel des sich-Paarens; und je nach dem, wie die Beiden sich in dem Ringen ihres Spieles – einem Ringspiel also – umschlingen, verjüngt sich der Spielkreis Desselben um zahllose weitere und immer neue und fernere Paare, die ganz dasselbe Spiel der ringförmigen Durchdringung des Einen durch das Andere und vice versa aufnehmen und in derselben Weise Desselben fortsetzen werden.

Das Eine und das Viele, das Identische und das Verschiedene – dies sind einige weitere unter den vordersten Namen der Beiden in dem endlos ringenden Reigen der Paare. Doch nicht so sehr aufs richtige Nennen selbst der geschichtlich vordersten Paare kommt es uns an, als vielmehr darauf, daß wir den Vorgang als solchen verstehen lernen, durch den Dasselbe sich gewissermaßen spielerisch zu Paaren treibt, und das bis ins wesende Unendliche seines ab ovo geschlossenen Kreisgangs hinein. Dasselbe selbst sich selber; es selbst wird zu Demselben; und wenn wir sein Selben als ein Gehen im Kreise oder schlichter: im fugenlos Runden Desselben und solches Gehen wiederum als ein spielerisches sich-Paaren Desselben mit sich selber umschreiben, so ist hierinnen, in dieser Umschrift, auch die Notiz eines im größeren Ganzen DESSELBEN rein zufällig anfallenden Vorfalles enthalten, der in keiner noch so stringenten Form der Methode der Dialektik am weiteren grundlosen Fallen verhindert – will sagen: in der Feste eines Gesetzes der Form dieser Methode zum Stehen gebracht werden kann. Der Vorfall der spielerisch fortzeugenden Paarung Desselben, im Wesen rein zufällig, geht durch das Netz-, Spann- oder Rahmenwerk solcher Gesetze hindurch wie der Wind durch die Scherengitter eines Gefängnisses oder wie das berühmte Wasser durchs Sieb. Rein zufällig anfallend, ist dieser Vorfall unaufhörlich im Fallen – und das im Ge-

sichtskreis der Endlichkeit, d. h. des Vorstellens, ersichtlich ohne Woher und ohne Wohin. Grundlos fällt er, der Ur-Fall, ins Bodenlose, in seiner allfälligen Fälligkeit unvorhersehbar und auch nicht zu bannen und einzuplanen in ein Gesetz.

7. Um so bedenkllicher müssen uns hiernach die folgenreichen Versuche der Zeit des speculativen Idealismus vorkommen, im Namen der Dialektik eine Satzung der autonomen Vernunft zu verstehen, und zwar ausgehend vom Wesen des Sinnes der Subjectivität des Subjects. In einem solchen Bedenken, so scheint es, ließe sich vielleicht auch der Punkt ins Auge fassen, an dem eine Kritik des hegelschen Begriffes Dialektik den Hebel ihres aufhebenden Aushebens erfolgversprechend ansetzen könnte.

Dergleichen Aushebung – ein Aus-den-Angeln-heben bei schonender Wahrung des Wesens der Sache, die man aus ihrem früheren Stande, nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit walten zu lassen, entfernt – dergleichen Aushebung ist längst gefordert und überfällig, seit das abendländische Philosophieren im so genannten eigentlichen neunzehnten Jahrhundert<sup>90</sup> versinken mußte in die Vernachtung einer nach Heidegger noch heute merkwürdig undurchsichtig scheinenden Tiefe. Im Umbruch von Hegel zu Nietzsche, zu der Zeit also, da die über dem Grund der Epoche schwelende Finsternis kaum noch den Lufthauch des Atemzuges des Geistes ernährt, wird der seit alters von Platon auf Hegel überbrachte Begriff der Dialektik in einem bisher bis dahin ungewesenen Sinn als geschichtliches Ganzes in die Frage gestellt. Dem Geleit ihres Sinnes entsprechend in der Überleitung zweier Weltzeitalter aufbrechend, ist diese Verfraglichkeit naturgemäß radical, d. h. vonwegen ihrer geschichtlichen Heraufkunft dringt sie im Wesen des Dialektischen auf dessen Wurzel und heimischen Grund.

Historisch genauer erweislich geschieht das seit der Zeit der schellingschen Spätphilosophie, in der das Absolute des speculativen Idealismus den Endstand seiner Vollendung im Absoluten erreicht. Gott, sagt Schelling XII, 43, habe man „sonst auch“<sup>91</sup> als das *Absolute* bestimmt; aber das lateinische Wort *absolutum* bedeute „nichts anderes als das *Voll-Endete*, also nicht das, was kein Ende in sich hat, nicht das schlechthin Unendliche, sondern das in sich selbst Geendete und Beschlossene, wie es die lateinische Sprache vollständiger durch den Ausdruck bezeichnet: *id quod omnibus numeris absolutum est*. Schelling will sagen: auch der Begriff des Absoluten hat seine Grenze, und zwar zunächst im Herkommen und Bedeuten des ihn tragenden Worts. Schelling denkt hier einen Gedanken, den Hegel noch nicht zu denken vermochte, den Gedanken nämlich, daß es auch mit dem Absoluten schlichtwörtlich einmal zu Ende sein könnte und in der Tat auch schon zu Ende ist. Das Absolute ist sich selber das Ende; es ist das Ende ohne den Anfang und ohne Beginn. Der Gedanke Schel-

lings durchschaut das Wesen des Begriffes des Absoluten in der Weise, in der das Absolute von sich selber als Terme ( $\delta\rho\sigma$ ) im Sinne der schließlichen und stets schwindenden Grenze vorgezeigt wird, bis zu der etwas geht, die aber kein Weitergehen des zu Ende gehenden und schon beendeten Vorgangs gestattet. Mit anderen Worten: das Absolute als das Voll-Endete ist der terminus ad quem, aus dem nichts mehr herauskommen und der auch keinen Vorangang außer sich selber, dem endlichen Ende des Endes, gehabt haben kann. Das endliche Ende des Endes aber, der  $\delta\rho\sigma$  des Absoluten, ist an sich selber unendlich, so daß wir uns fragen müssen, was Schelling meint, wenn er sagt, das lateinische Wort *absolutum* bedeute nicht das, was kein Ende in sich habe, also nicht ‚das schlechthin Unendliche‘.

Wenn wir recht verstehen, denkt Schelling hier zunächst an das  $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\nu$  der vorsokratischen griechischen Philosophie; vgl. Anaximandros frgm. 1–3 (Diels I, 89). Seiner lateinischen etymologischen Heraufkunft entsprechend bedeutet das Absolute an ihm selber eben nicht das, was man in der gewöhnlichen richtigen Umschrift des  $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\nu$  durch solche Namen wie: das Unbegrenzte, das grenzenlos-Unbestimmbare, das schlechthin Unendliche und so weiter zu Wort kommen läßt; sondern eher noch stimmt das Bedeuten des Begriffes des Absoluten als des Voll-Endeten mit dem Sinn des Ausdruckes  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  überein, von dem gehandelt wird im Dialog *Philebos* cif. 23c sq. zwischen Sokrates und Protarch. Indes, näher besehen, finden wir im Vollstand der von Schelling vorgedachten Vollendung des Absoluten sowohl das  $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\nu$  als auch das  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  des Philosophierens der Alten versammelt und anderes mehr; was im einzelnen, das verstehen wir erst recht, wenn wir uns an den bei Hegel vorkommenden Begriff des Proceßes der Definitionen des Absoluten erinnern<sup>33</sup>, in denen Gott ‚metaphysisch definiert, d. h. seine Natur in Gedanken als solchen ausgedrückt wird‘ (vgl. VI, 163).

Sofern der Begriff dieses Proceßes nicht lediglich ein ungemäßes rationalistisches Vorstellen des geschichtlichen Gottes<sup>34</sup>, sondern ebensoviel eine höchste Versammlung der eigentlichen Bewegung des abendländischen Denkens in ihre verstandesmäßige Bestimmtheit enthält, – insofern scheint es nicht müßig zu fragen, wie die genannte Bewegung als solche hinsichtlich ihres Bewegenden von Hegel auf den Begriff gebracht worden ist. Die Antwort auf diese Frage zeigt sich bereits im Blick auf die früheste ‚Definition‘, in der Hegel noch an seine Vorgänger Fichte und Schelling anknüpft. Gelegentlich der ‚Vergleichung des Schellingschen Princip der Philosophie mit dem Fichteschen – Differenzschrift I, 250 f. – lesen wir den Satz: ‚Das Absolute ist die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm‘ (vgl. I, 252). Der hier in den Vorschein gelangende Begriff der Aussage des Absolu-

ten als Identität des Identischen und des Nicht-identischen, desgleichen der ‚Einheit‘ des Unterschiedenen und des Nicht-unterschiedenen wie auch des Seins und des Nichts, – dieser Begriff, meint Hegel wenig später in der Wissenschaft der Logik (III, 68), ‚könnte als die *erste, reinste*, d. i. *abstrakteste* Definition des Absoluten angesehen werden‘. Warum als die abstrakteste? Offenbar, weil sie in einer bestimmten Ab-sicht aufgestellt wird, im Absehen nämlich oder abgesehen von dem Grunde des *Seyns*, aus dem sie erwächst. Entsprechend finden wir diese Definition aus der Identität des Identischen mit dem nicht-Identischen im ferneren Verlauf der Nachbildung des vorausliegenden göttlichen Proceßes<sup>34</sup> bei Hegel selber noch überstiegen, desgleichen überschritten und überlagert von einer weiteren Definition, welche nun wirklich die ‚wahrhaft erste‘ sein soll, ebensowohl die ‚schlechthin anfängliche‘, die ‚dürftigste‘ und – wiederum – die ‚abstrakteste‘ auch: die Definition des Absoluten nämlich durch das reine Seyn im Sinne des aus der Sicht der historischen Grundstellung des speculativen Idealismus gesehene  $\epsilon\lambda\nu\alpha$  des  $\delta\nu$ ; vgl. VI, 165–166 sowie 6, 51 (Glockner).

(5)

1. Hier freilich bliebe für uns im Nachsinn des späteren Denkens zu fragen, ob die Definition aus der Identität des Identischen usw. nicht doch die anfänglichere und als solche die dem wesentlichen Ursprung des definierenden Proceßes im ganzen nähere ist. Wir bejahen die Frage und begründen unser Jawort in Kürze wie folgt:

1. Daß die Definition aus der Identität des Identischen beziehungsweise aus der Differenz der Differenzen – v. I, 252 – die ursprungnähere oder mindervermittelte ist, erhellt schon allein daraus, daß in ihr der  $\delta\iota\alpha\text{-}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  des Dialektischen west; und zwar, wie gehörig, zuerst als auseinander-setzendes Entgegensetzen und gleichauf in demselben als speculatives Zusammenbringen der gegen-Gesetzten, wodurch das wesende Dialektische überhaupt erst in die Krise seiner Ent-scheidung gerät: zu sein oder zu werden als der Verein der Einheit der Gegensätze im Sinne der zusammengebrachten oder, wie Hegel sonst noch im Zusammenhang des Identischen sagt: der ‚mit sich selber zusammengegangenen‘<sup>35</sup> Identität.

2. Hingegen hinsichtlich der Definition durchs reine Seyn kann offenbar nicht gesagt werden, daß in ihr der  $\delta\iota\alpha\text{-}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  des Dialektischen in seinem verbal zu lesenden Wesen überwalte, und zwar hervorgehend aus der Kraft der ursprünglichen Einheit der Idee des Logischen im  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  Desselben – welcher  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  als ein mit-Glied in dem größeren Ganzen des  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  DESSELBEN an ihm selber schon das auseinander-Setzen und in einem damit auch das zusammenbringende (speculative) ineins-Setzen ist. Vielmehr eignen der anfänglichen Bestimmung des Absoluten ingrenzen des ‚reinen‘,

d. i. des abstrakten leeren *Seyns*<sup>36</sup>, wie uns scheinen will, alle Merkmale einer bloßen formalen Definition. So oft sie auch wiederholt und in der Versicherung Hegels als absolut erste hingestellt wird, wir vermögen uns des Eindrucks kaum zu erwehren, gerade in ihr schwebt ein bloßes ‚Substrat der Vorstellung‘ vor, des Sinnes, in dem Hegel selber die schlechte, d. h. undialektische Form der Definition in der Gestalt eines urteilsmäßigen Satzes charakterisiert: in einer solchen forma definitionis bleibe das Absolute, ‚als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, nur ein gemeiner Gedanke, ein für sich unbestimmtes Substrat‘; vgl. VI. 164; eben das vorstellende, in bloßen Sätzen qua Urteilen sich fortsetzende und entsprechend starrsinnige Denken reicht an das, was es selber eigentlich meint, nicht heran; um im Beispiel zu reden, dem Anfangen mit *Seyn*: weder wird das Absolute, noch wird das reine *Seyn* in den Anspruch des urteilenden Sagens genommen, so daß die Form des Satzes als ‚etwas völlig Überflüssiges‘ (ebd.), als ein bloßes vorstellendes Meinen nämlich erscheint, das mit dem wirklichen Fortgehen des Denkens des Absoluten ins leere, anfangende *Seyn* durchaus nichts zu tun haben kann. Wir dürfen die Frage, ob Hegel hier nicht die Möglichkeit eines gewissen Entspruchs zwischen dem vorstellenden Setzen des Satzes und dem Denken des Seins an ihm selbst übersieht, in unserem Zusammenhang teils außer Bedacht lassen; denn auch in dem Fall, in dem diese Frage zu bejahen wäre, bliebe die unterliegende ‚Definition‘ merkwürdig undialektisch oder, wie Hegel sagen würde: ‚abstract<sup>37</sup>‘. Es ist, als stünde sie still; nichts bewegt sich in ihr. Einerseits liegt das an den von Hegel selber bereits vorgewiesenen Gründen, denzufolge ein bloßes, wenngleich hochragendes (‚abstractes‘) Gestell des setzenden, d. h. satzweise urteilend vorgehenden vorstellenden Denkens – eben die ‚Definition‘ in dem seit Descartes und Spinoza überlieferten, von Hegel angefochtenen Sinn – zum Fassen eigentlicher Gedanken an sich nicht geeignet sein kann. Zum anderen aber finden wir, die wir insoweit das geschichtliche Nachsehen haben, eine Begründung vorliegen, die dem Denken Hegels in mancher Beziehung entgangen sein dürfte:

Eingeengt in die Grenzen der idealistischen Controverse um das anfänglich Anfangende in aller Philosophie<sup>38</sup>, ist es Hegel im Aufstellen der reinen Abstraction der *Seyns-Definition*<sup>39</sup> vornehmlich darum zu tun, den neuzeitlichen Subjectivismus des Anfangens zu übersteigen in der Richtung auf das Object, d. i. auf das Sein im Sinne des idealistisch gedeuteten εἶναι des ὄν (= *Seyn*, reines *Seyn* usf.), welches Sein das Anfangen beim certum und verum des vorstellenden Meinens des neuzeitlichen philosophischen Subjectivismus überhaupt erst begründen und ermöglichen kann. Im Blick auf gewisse philosophische Anfänge in den Schulen der Philosophie seit Descartes glaubt Hegel zu entdecken, daß diese Anfänge jeweils bestimm-

ten Herleitungszusammenhängen entstammen. In seiner Ansehung sind die gemeinten Principe also nicht unbihintergänglich, sondern lassen sie sich zurückverfolgen ins reine und freilich auch abstract oder leer zu nennende *Seyn* als ihren einzigen einhelligen obersten Grund. Sie sind, in der Sprache Hegels gesprochen, vom Sein her ‚vermittelt‘, und folglich ist keines von ihnen, sondern das Sein selbst in der bestimmten Fassung des speculativen Idealismus das wahrhaft erste Princip; denn ‚die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten [– hier: dem reinen *Seyn* –] zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen‘ (vgl. VI. 165). Dem wahrhaft Ersten aber dient der Entspruch des Satzes der wahrhaft ersten Definition: Das Absolute ist das reine *Seyn* (vgl. 6, 51 Glockner).

3. Zu dem Zweiten hinter dem absoluten Prius des grundlegenden Vorwurfes des Seins gehören nun insbesondere auch diejenigen Bestimmungen, die uns im Zusammenhang der Kritik des Begriffes der Dialektik bei Hegel<sup>40</sup> in einer gewissen Hinsicht vorzugsweise beschäftigen müssen: die Bestimmungen nämlich der Identität, der Identität der Identität und der Nichtidentität, des Entgegengesetzten und Einsseins zugleich, der absoluten Indifferenz oder wie sonst noch die Ausdrücke lauten mögen für dasjenige, was nach einem Bemerkten Novalis‘ zur fichteschen Wissenschaftslehre<sup>41</sup> als ‚Unterscheidung des Nichtzuunterscheidenden‘ in dem Begriffe Desselben anhand *unsever* Terminierung des letzteren Namens<sup>42</sup> zusammengefaßt werden könnte. Es zeigt sich, daß Hegel die in der Rede stehenden Bestimmungen des Setzens des Gegensatzes und seines mit-sich-selber-Zusammengehens in der Identität des Identischen vor allem dazu gebraucht, die Form der Methode der eigentlichen Dialektik eigens für sich aufzustellen, welche Auf- oder Herausstellung er sogar in der *höheren* Dialektik Platons vergebens gesucht haben will.

Was wir hier im Anschluß an Hegel als die ‚Form der Methode‘ der eigentlichen Dialektik oder überhaupt des dialektischen Wesens bezeichnen, das, meint Hegel XIV, 226, habe Platon ‚noch nicht rein für sich ausgebildet‘; seine Dialektik sei oft bloß rasonierend, von einzelnen Gesichtspunkten ausgehend, und des öfteren ende sie bei einem negativen oder bei gar keinem Ergebnis; andererseits sei Platon selber gegen diese nur rasonierende Dialektik gerichtet; aber, fährt Hegel fort, ‚man sieht, daß es nicht ohne Schwierigkeit (ist) es macht ihm Mühe, den Unterschied (der rasonierenden von der speculativen Dialektik) gehörig hervorzuheben‘. In den Abstand dieses Unterschiedes fällt nun dasjenige, was Hegel als seine eigene Form der Methode der Dialektik entwickelt; d. h. Hegel führt die *Kritik* Platons an der rasonierenden = der sophistischen Dialektik in der Weise fort, daß hierbei ein Regelwerk aus fest ineinander verfugeten Sätzen oder Gedanken

entsteht, das in der Überzeugung Hegels alles Sein und Denken überhaupt reguliert.

In der ersten Abstraktion wird dies Regelwerk – das Gesetz der Form der Methode der Dialektik – herausgelöst aus der geschichtlichen Situation, in der die Frage nach der Möglichkeit der Verwindung des Gegensatzes und Widerspruches des Vorstellens und Meinens zuerst ins Offene der Vernunft kommen konnte. Sodann, in der Entfernung der zweiten und dritten Abstraktion von der im Historischen zurückbleibenden Auseinandersetzung Platons mit Sophisten und Eleaten, wird die vergleichsweise Einfalt der anfänglichen Fuge der Form der Methode entfaltet in ein formelles System der abstrakten Verselbständigung; nämlich, Hegel verwahrt das Nur der Form der Methode in dem Begriff der ‚Reflexions-Bestimmungen‘, die er auch ‚Wesenheiten‘ nennt – vgl. IV, 26 f. – und in denen der *διά-λογος* der Dialektik des griechischen Philosophierens endgültig aufgegangen und stillgestellt, ja eigentlich erstorben ist in dem *μονο-λόγος* des geschichtlich übergreifenden Wesens der nur mehr logischen, d. h. dem *λόγος* des Rationalen angemessenen Form.

Hier nun, im abgezogenen Innern des neuzeitlichen Wesens des Denkens zu sogenannten Wesenheiten oder ‚allgemeinen Denkgesetzen‘ (IV, 27) verödet, wird die bei Platon angeblich noch mangelhafte Form der Methode der eigentlichen Dialektik erst recht ‚rein für sich ausgebildet‘ (s. o.). Und im Ergebnis kommt das bekannte System des sich-Beziehens der Identität auf sich selber bis in den Grund ihres Widerspruches zustande – v. IV, 26–73 –, jenes für sich freilich schlüssig verfugete Ganze eines Begriffs, von dem Hegel wirklich annehmen konnte, es oder er enthalte den vollständig mit sich selber zusammengebrachten Gedanken desjenigen, was auf lateinisch idem heißt und griechisch τὸ αὐτό: das Identische oder, schlichter noch, das Selbe (v. Heidegger ID p. 14).

Wenn wir die einschlägigen Passagen der Wissenschaft der Logik studieren, in denen Hegel die von ihm entwickelte Systematik der Identität als solcher ausführlich erörtert, so kann es kaum ausbleiben, daß wir in eine gewisse Langeweile verfallen. Dialektik, ein Nachgehen der Wege des Selben aus der Kraft seiner Weisung, scheint unter den Händen Hegels zu etwas zu werden, das man Dialektologie nennen könnte, wäre dies Wort nicht schon anderweitig besetzt.

Die Lektüre der systematischen Konstruktion und Exposition der Form der Methode ist nichtsdestoweniger unumgänglich, sofern die Frage noch weiter geklärt werden soll, warum die Definition des Absoluten aus der Identität der Identität und der Nichtidentität (s. I, 252) uns im gewissen Sinne ursprünglicher vorkommen will als die Definition durchs reine Seyn, die in der Formvollendung des hegelschen Denkens – in den verschiedenen ‚Systemen‘ also – durchweg vornehmgestellt wird. Wir meinen, daß die erstere Definition im Wesen an-

fänglicher ist und das aus dem Grunde, weil in ihr der Proceß des Definirens als solcher, nämlich das (‚dialektische‘) Fortgehen der Identität zu sich selber, ausgesagt wird. Hiernach aber hätte die gesuchte ‚wahrhaft erste Definition des Absoluten‘ in unserer Überzeugung lauten müssen:  $A = A$ ; was zweierlei bedeuten kann:

1. das Absolute ist das Absolute, in welchem Sinne man die anscheinend von Gleichheit redende Formel freilich kaum jemals liest;

2. das ‚idem est idem‘ oder schlicht ‚. . . idem . . .‘ des gemeinbekannten und in der Gleichheitsformel gemeinhin verstandenen Satzes der Identität;

3. aber kommen beide Bedeutungen in einer weiteren überein, aus der sie hervorgehen und der zu entnehmen ist, daß sie im Grunde dasselbe bedeuten, nämlich ‚A ist A, d. h. jedes A ist selber dasselbe‘ (Heidegger)<sup>48</sup>.

Die wahrhaft erste Definition des Absoluten und der Satz der Identität bedeuten im Wesen ihres geschichtlichen Sinnes dasselbe; dasselbe, eine, sich gleiche aber in der Beziehung, in der Heidegger hinsichtlich des Seins zu verstehen gibt, daß es ‚von einer Identität her als ein Zug dieser Identität bestimmt‘ werden kann; vgl. ID p. 19<sup>44</sup>. Diese Identität, in die (hinein) das Sein ineins mit dem Denken im gewissen Sinne ‚gehört‘ – ibd. –, zeigt sich freilich erst dann als das Absolute des speculativen Idealismus, wenn man das letztere nicht sowohl von Hegel, als vielmehr von Schelling herkommend versteht, und zwar bestimmtermaßen von dem Schelling der so genannten Spätphilosophie; s. XII, 43 (Philosophie der Mythologie I, 2), in unserer Auslegung oben cif. 4, 7: das Absolute ist das ‚Voll-Endete‘ und als solches das Ende ohne den Anfang und ohne Beginn, das Ende ohne Vorhergang also und aus dem nichts außer ihm selber, dem endlos endenden Ende, herauskommen kann.

Das Absolute in dieser Bestimmung bedeutet dasselbe wie das idem der Identität, in die das Sein dem Sinn des Spruches des Eleaten frgm. 3 zufolge ineins mit dem eigentlichen Denken (= Vernehmen) gehört: die Vollendung nämlich, die sich selber der Anfang ist und der Beginn und die eben deshalb als die schließliche Grenze gedacht werden muß, die sich selbst nicht zu schließen, d. h. zu beenden vermag, es sei denn als derselbe Anfang und als derselbe Beginn. Das Absolute desselben Sinnes wie das idem der Identität, der das Sein in gewissem Umfang vereinigt ist, – dies Absolute ist also ein Gehen im Kreis, ohne daß ein eigentliches Gehen, Ausgehen, Hinter(sich)lassen, Zurückkommen usw. stattfinden könnte; mit anderen Worten: es ist sich selber in jeder Beziehung dasselbe; und so, als das an sich schon Voll-Endete, d. h. als das Selbe begriffen vom τὸ αὐτό des Parmenides her, bestimmt es sich selber zum Denken und Sein. Es ‚definiert‘ sich als *νοεῖν* und *εἶναι*, die beiden letzteren sind nach dem Ausdruck Heideggers ‚Züge‘ im Gezüge des  $A = A$  der absoluten Identität.

Diese gehört, nach der Maßgabe des verstan-

desmäßigen Proceßes der Definitionen des Absoluten geurtheit, in die Stelle der ‚wahrhaft ersten‘ Definition; idem est idem, oder: das Absolute ist sich selbst dasselbe oder schlicht das Selbe – den letzteren Ausdruck verstanden nach der Intention der heideggerischen Exposition des Satzes der Identität. Hingegen die Definition durchs sogenannte reine Seyn untersteht bereits dem Gesetz des Gegensatzes, der überhaupt erst noch vordem – noch bevor das Identische sich durchs Sein und durchs Denken bestimmt („definiert“) – aus der Identität des absoluten  $A = A$  und als dieselbe gesetzt werden muß.

2. Die ‚wahrhaft zweiten‘ Definitionen sind oder wären demnach diejenigen, in denen die Form der Methode des Proceßes der Definitionen in das Gesetz des Gegensatzes herausgesetzt wird: die Definitionen der Identität der Identität und der Nichtidentität und so fort. Alsdann, in der dritten Generation, müßten die Definitionen des Vereins der Einheit der Gegensätze im Sinne der mit sich selber zusammengehenden Identität des Identischen aufgestellt werden. Erst im Anschluß daran, d. h. auf der Grundlage der voll zu sich selber versammelten Form der Methode der Dialektik des idem ( $A = A$ ) könnte des weiteren fortgegangen werden zu der hegelschen Seinsdefinition. Auf sie trifft dasjenige zu, was Heidegger meint, wenn er sagt: ‚die in der Metaphysik gedachte Identität wird als ein Zug im Sein vorgestellt; und also können wir von dieser metaphysisch vorgestellten Identität aus nicht jene bestimmen wollen, die Parmenides nennt (in dem bekannten frgm. 3 [5])‘; vgl. ID p. 19. Hier, im metaphysischen Vorstellen der Neuzeit, verhält es sich also genau umgekehrt wie im Gedenken des unterliegenden Spruchs, in dem ‚das Sein bestimmt ist von einer Identität her als ein Zug dieser Identität‘ (ebd.; s. dazu oben cif. 3, 5).

Vorstehendes könnte den Eindruck erwecken, als hätten wir vor, den hegelschen Begriff des Proceßes der Definitionen einer Revision zu unterziehen, des Sinnes, daß wir diesen Begriff erst recht in die Nähe seiner Wahrheit zu bringen verstehen. Unser Beginnen liegt aber nicht in der Absicht historischer Nachbesserung, die im erstarrten Reichtum Aides‘, hier: an der Geschichte gewordenen Form des Proceßes doch eher nur herumspielen könnte, ohne die Aussicht, ins Ist der Wirklichkeit der Identität aufzusteigen, so, wie die letztere augenblicklich, unter dem Anspruch des Heute, gedacht werden muß. Vielmehr bemühen oder bemühten wir uns zu zeigen, daß die Frage des inneren Fortgangs der absoluten Definitionen ineins zusammensteht mit der weiteren Frage nach dem Wesen des Dialektischen im Sinne des speculativen Begriffs.

Ersichtlich wird die hegelsche Fassung des Wesens des Dialektischen, sowohl, was die Form der Methode, als auch, was den Gehalt an Grundgedanken angeht, im entscheidenden geschöpft aus

der im Namen Platons aufspringenden Quelle und hier besonders aus dem Parmenides und dem Sophisten. ‚Die ausgeführte eigentliche Dialektik‘, sagt Hegel XIV, 240, ‚ist im Parmenides enthalten, dem berühmtesten Meisterstück der platonischen Dialektik‘. Gleichwohl erhellen die Grundbestimmungen des anfänglichen Wesens des Dialektischen, wie es von Hegel inform der Methode begriffen vorgestellt wird, bereits aus derjenigen Interpretation des platonischen Werkes, in der Hegel den Sophisten erörtert (XIV, 230 f.). Der Sophist, sagt Hegel XIV, 231, sei eine ‚weitere Ausführung des Seyns und Nichtseyns‘. Wichtiger aber scheint uns zu sein, daß Hegel im Verfolg dieser ‚Ausführung‘ herankommt an die Bestimmung  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu$  und durch sie an die Selbigkeit des Selben (Heidegger), aus der oder in der das Wesen des Dialektischen allererst und überhaupt nur in sein Wesen gelangt. Das Wesen des Dialektischen ist das Wesen des Selben, wobei wir den Terminus ‚das Selbe‘ nunmehr verstehen wollen im Sinne ‚Desselben‘ gemäß der von uns vorgenommenen Aufgliederung des Bedeutungsgefüges des Begriffes ( $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu$ ). Dasselbe ist, wie wir bereits gesehen haben, der Spielraum des Spieles des  $\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon$  und des  $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu$ ; s. cif. 4, 6. Wir können und wollen und vor allem dürfen das Wesen des Spiels als Dialektik bezeichnen; das Spiel selbst west, und das Wesen des Spiels – das freilich im Losriß der Form der Methode in ein ‚Gesetz‘ verfestigt werden kann, in dem das Spiel als solches ausgespielt hat – das Wesen des Spiels also, der  $\delta\iota\alpha\text{-}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  der Dialektik<sup>45</sup> des unaufhörlichen Zweiens und-oder Paarens hat sich selbst als Dasselbe zum Ziel.

3. Was so als der Ausgang des spielerischen Ganges Desselben durch Sein und Denken und Sollen und durch die Zeit vorgestellt werden kann – eben das Ur-Spiel Desselben mit sich selber an ihm selbst –, das hat kein Bleiben, es sei denn als ein Gehen in der Unendlichkeit des Kreises Desselben. Der genitivus ‚Desselben‘ trägt aber hier bereits die Zweideutigkeit, sowohl Dasselbe als auch *Denselben* zu meinen. Wie das? Wie kommt Dasselbe dazu, im Kreisgang des Spiels – und der davon abstrahierten ‚Form der Methode‘ – ineins mit sich selber Derselbe zu sein?

Es scheint, als seien wir nicht imstande, die Frage des Wie-dazu-kommens unmittelbar zu beantworten. Wohl aber können wir versuchen, das Gefragte der Frage an ihm selbst zu erkunden, und das im Geleit der Vermittelung, das uns von Hegel gewährt wird in der Besprechung desjenigen, was er für das Logische, insgleichen für das Methodische hält im sich-Erkennen der ‚absoluten Idee‘ (s. V, 327 f.). Das Logische und ebensowohl das Methodische wie auch das (sich-)Erkennen der absoluten Idee sind als dieselbe und in ihr selbst dasselbe; genauer gesagt: es ist jedes sich selber und jedem andern dasselbe und so erst sind sie im ganzen dasselbe: eben dasjenige, was Hegel im kaum wechselnden und eigentlich nicht mißzuver-

stehenden Ausdruck des Begriffes bezeichnet als ‚absolute‘ oder als ‚die sich selber denkende Idee‘ (vgl. z. B. 4, 123 Glockner).

Man könnte annehmen, daß diese Hervorkehrung der Selbigkeit entschieden zu einseitig ist und folglich das in der absoluten Idee im Sinne Hegels Gemeinte um mehrere wichtige Dimensionen, so unter anderm die des Seins und des Denkens verkürzt. Besonders das Denken wird von Hegel im Context der absoluten, oder, wie es im dritten stehenden Ausdruck heißt: der ‚speculativen‘ Idee (vgl. loc. cit.) stets in der ausgezeichneten Weise des Vereins der Einheit der Gegensätze des subjectiven und des objectiven Begriffes entwickelt; die speculative Idee ist ineins mit sich selbst als das Selbe der subjective und objective Begriff, so nämlich, daß dieser mit sich selber ‚zusammengegangen‘ oder ‚zusammengebracht‘ (worden) ist. Zusammengehen oder Zusammenbringen im Sinne des Speculativen besagt indes bereits auch, daß die ‚Idee‘ geheißene Versammlung des Denkens und Seins zu Demselben in der Weise des Dialektischen west. Sofern diese sehr weitläufige Sammlung aus dem Entsprung der Einheit des idem vonstatten geht im eigentlichen Denken [– dem zu Denkenden noch außer und ineins mit dem Sein –] nennt Hegel sie ‚die Bewegung des Logischen‘ und ebensowohl, in genau demselben Sinne: ‚die Dialektik, welche sich in reinen Begriffen bewegt‘ (vgl. XIV, 221–222). Hegel blickt hier auf die Philosophie der ‚Alten‘, d. h. insbesondere des voraristotelischen Griechenthumes zurück und erklärt unter Berufung auf gewisse ungründliche Vorstellungen vom Fortgang des griechischen Philosophierens, die er dem Diogenes Laertius und anderen kolportierenden Gewährleuten entnimmt, ‚daß, nachdem die Jonier der physischen Philosophie und Sokrates der Moralphilosophie ihre Entstehung gegeben, Platon (der Philosophie) die Dialektik hinzugefügt habe‘ (vgl. XIV, 221; Diog. Laert. III, 56). Es ist dies, wie wir bereits aus den sonstigen Zusammentragungen des Diogenes Laertius ersehen können – s. u. a. III, 47–49 –, eine höchst zweifelhafte historiographische Übereinkunft, die den Aufsprung des *διὰ-λόγος* der Dialektik des griechischen Philosophierens im Namen Platons festmachen will; nicht minder zweifelhaft wie diejenige, welche den Sokrates der sogenannten ‚Physik‘ der Altvordersten die ‚Ethik‘ hinzuzufügen läßt.

In der stehenden Rede von diesen *Hinzufügungen* wird nach Platon und Aristoteles und zumal im Blickwinkel des hellenistischen Historismus des 2. und 3. Jahrhunderts p. Chr. n. ein Gestell der Vorstellung vom geschichtlichen Vorgang des griechischen Philosophierens errichtet, – des Sinnes, daß die eingangs einstimmige Fuge des Denkens aus *φύσις*, *ἦθος* und *λόγος* zerfällt in gewisse gemeinverständliche Abtheilungen des historischen Fortganges (auch: Fortschrittes) aller bisherigen oder gar möglichen Philosophie. Nach Sextus Empiricus adv. Math. VII, 16 wird der Beginn

der Auftheilung der Philosophie in die Verstandesform der drei Fachbereiche Physik, Ethik und Dialektik (Logik) bereits dem Platonschüler Xenokrates zugeschrieben; andere hinwiederum führen die Verfälschung des frühen und hohen griechischen Philosophierens im Sinne der Sachlichkeit der verstehenden ratio nach dem Vorgang Ciceros (v. Acad. post. I, 5, 19) sogar unmittelbar auf Platon zurück. Jedenfalls bildet sich schon seit der Verschulung des Ausgangs des griechischen Philosophierens eine durchschnittliche Übereinkunft zur dreitheiligen Einteilung der Philosophie als ganzer in die vorbesagten Teile heraus – eine Übereinkunft, die um so begründeter scheinen mag, als sie sich zur Herleitung ihrer Herkunft noch wissenschaftlich auf die Auctorenschaft des ganz großen Philosophierens beruft. Von Platon eben verlautet, er sei doch wenigstens der geistige Vater (*ἀρχηγός*)<sup>46</sup>, wo nicht der unmittelbare Erzeuger jenes Gestelles der Dreiteilung gewesen.

Den hier ansetzenden Streit zu verfolgen, hieße der Langenweile des Unfugs der Erforschung vermeinter Probleme verfallen. Fest steht, daß das Gestell als solches sich mit der gewöhnlichen Hartnäckigkeit fach- und sachverständiger Konventionen bis in die Zeiten Hegels und nach ihm des deutschen philosophischen Historismus erhalten und wirksammächtig ausbauen konnte. Wir lesen bei Hegel die nach Diogenes Laertius bedenkenlos vermittelte Versicherung, Platon sei der Urheber der Dialektik, wie Thales der Urheber der Natur- und Sokrates der Moralphilosophie; vgl. V, 336, wo das altüberlieferte fachphilosophische Meinen besonders deutlich hervorkommt, das sich wie die lernäische Hydra noch in den Litteratoren und Compilatoren des späteren 19. Jahrhunderts fortgesetzt hat: s. beisp. Ernst Reinholds ‚Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung‘ im 1. Bd. der 5. Ausg. (Jena 1859), sodann Diltheys ‚Biographisch-literarischen Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie‘ zum Gebrauch seiner Vorlesungen, insb. p. 27 der 6. Aufl. (Platon), des weiteren die von Dilthey ebd. p. 3 als ‚die besten Grundrisse der allgemeinen Geschichte der Philosophie‘ empfohlenen Zusammenstellungen von Ueberweg-Heinze (Dilthey bezieht sich auf Th. 1, Alterthum, 8. Aufl. 1894).

„Plato“, erklärt Dilthey a. a. O. „fasste an dem wissenschaftlichen Centralpunkte Athen das Wissen der Zeit in einem System zusammen, das zuerst eine Gliederung in Dialektik (Auffindung der Ideen und ihrer Beziehungen), Physik (Construktion des Kosmos der Natur durch die Ideen) und Ethik (Ableitung der Prinzipien für Herstellung des Kosmos der Gesellschaft) zeigt. Diese Ideenlehre ist die eigenste national-griechische Spekulation, dem typischen und harmonisch abgemessenen Charakter der griechischen Kunst verwandt . . .“. Dilthey entfernt sich damit durchaus nicht so sehr weit – und in dem, worauf es uns jetzt ankommt, eigentlich garnicht – von dem Standpunkt der Historie des speculative Idealis-

mus, den er für seine Person und besonders, was Hegel angeht, in der universalhistorischen Kontrastposition doch ganz entschieden abgelehnt haben will (vgl. l. c. p. 2). Wir zitieren Wilhelm Gottlieb Tennemanns ‚Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht‘ in der zweiten Bearbeitung von Amadeus Wendt, um die gemeinte Nähe zu zeigen: „§. 133. Die Einteilung der Philosophie in Logik (Dialektik), Metaphysik (Physiologie oder Physik), Ethik (Politik) hat Plato wenigstens eingeleitet (Sext. adv. math. VII, 16.), indem er die Hauptaufgabe jedes dieser Theile und ihre Verbindung unter einander deutlich angibt. Er hat also auch um die formelle Vervollkommnung der Philosophie grosse Verdienste . . .“ (p. 114 der 4. Aufl., Leipzig 1825).

4. Tennemann-Wendt kommt dann noch auf andere ‚Verdienste‘ Platons zu sprechen, und, wenn wir den Hinweisen dieses Compendiums des weiteren folgen wollten, dessen litterarische Angaben im Blickpunkt des Heute erst recht ‚schätzenswert‘<sup>47</sup> sind, so verlören wir unser eigentliches Thema: die Selbigkeit Desselben nach Platon, das τὸ αὐτὸ und das ταὐτόν des Sophisten (254–59), woraus das idem der Identitäten der hegelschen Dialektik bereits im wesentlichen hervorgeht, alsbald aus dem Sinn. Hier schon, nicht erst in der von ihm für höher eingeschätzten (ausgeführten eigentlichen)<sup>48</sup> Dialektik des Parmenides lernt Hegel die Anfangsgründe der Bewegung des Selben (Heidegger) erkennen, die ihn zeitlebens beansprucht hat als die ‚Seele‘, d. h. als die so genannte Dialektik und ebensowohl als die Form der Methode seiner Philosophie.

Von der Bewegung des Selben (Heidegger – ID) wissen wir, daß sie nur von sich ausgehen und auch nur bei sich selbst als Demselben ankommen kann und das in demjenigen, was in unserer schriftlichen Zeichensprache heißt: das ΤΑΥΤΟΝ<sup>49</sup>. Hegel, das dürfen wir sagen, hat lebenslang – zeit seines philosophischen Wirkens – ausschließlich an das Selbe in seinem von-sich-Ausgehen und bei-sich-Ankommen [– was dasselbe –] gedacht. Schon das allein zeichnet ihn als Denker im Sinne Heideggers aus. Der Denker, sagt Heidegger WhD. 20<sup>50</sup>, ‚braucht nur einen einzigen Gedanken, der Forscher hingegen immer neue Entdeckungen und Einfälle, ansonsten seine Wissenschaft ins Stocken und ins Falsche gerät‘; und die Schwierigkeit für den Denker sei, ‚diesen einzigen, diesen einen Gedanken als das einzig für ihn zu-Denkende festzuhalten, dieses Eine als das Selbe zu denken und von diesem Selben in der gemäßen Weise zu sagen‘. Vom Selben, heißt es weiter a. a. O., ‚sprechen wir nur dann in gemäßer Weise, wenn wir vom Selben stets das Selbe sagen, wobei wir selber vom Selben in den Anspruch genommen werden‘. „Für das Denken“, fährt Heidegger unmittelbar anschließend fort, „ist daher das Grenzenlose des Selben die schärfste Grenze.“

Hiernach wäre philosophisches Denken in die

Verpflichtung gebunden, die Schärfe seiner schärfsten Grenze möglichst genau zu erkunden. Wenn wir recht unterrichtet sind, ist Hegel dem insoweit – aus dem Horos der grenzenlosen Grenze des Selben – auf ihn zukommenden Sollen nachgekommen in der höchsten und tiefsten und, ebensowohl: lezhinnigen Ermittlung des Begriffes in der absoluten Methode der absoluten Idee; s. V, 327 f., insb. V, 349. Die Ausführungen loc. cit. zum Titel der ‚absoluten Idee‘ im dritten und letzten Kapitel des dritten Abschnitts des Zweiten Theils der Wissenschaft der Logik – im Beschluß der ‚Lehre vom Begriffe‘ also – gelten der Sammlung des Denkens in seine herkunftige Ankunft oder in das, was es eigentlich ist als ‚Idee‘, als ‚(dialektische) Methode‘, oder als ‚absoluter Begriff‘. Die letzteren Titel und die ihnen ähnlich lautenden oder sonst benachbarten loc. cit. meinen im Grunde dasselbe, nämlich das Denken (= νοεῖν, ‚vernehmen‘)<sup>51</sup> des Selben, das als dasselbe gedacht worden ist und hierinnen, in der Weise des Denkens, auch nur bei sich selbst als Demselben ankommen wird; dies in dem für Hegel insgemein bezeichnenden fraglosen Dafürhalten, daß das Denken des Selben und Dasselbe selber nicht nur im Denken, sondern überhaupt und schlichterdinges dasselbe von der Art des Nicht-zu-unterscheidenden sind. Der Gedanke des aliud, daß das Selbe ein Anderes und ein Anderes das Denken sein könnte, kommt ihm in der Gegend der denkerischen Erörterung des schließlichen sich-Sammelns des Selben zu Demselben loc. cit. V, 349 nicht in den Sinn. Wir haben es hier also, wo es um dasjenige geht, was er unter anderm umschreibt als ‚das Reichste und mithin Konkreteste und Subjektivste‘, desgleichen als ‚das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende, welches das Mächtigste und Übergreifendste ist‘ –, wir haben es hier also, wo es im Durchdenken der Bewegung des Selben (der ‚Idee‘, des ‚Begriffs‘ usw.) auf dessen schärfste Grenze, auf *Denselben* nämlich, zugeht, mit einer gewissen Vereinseitigung eines nicht nur für Hegel besonders bedeutsamen Spruches des Eleaten zugunsten der idealistischen Idealisierung des reinen Denkens zu tun:

5. – ταὐτόν δ' ἐστὶ τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα – Dieser Satz des Parmenides frgm. 8, 34 wird von Hegel XIII, 296 wie folgt übersetzt: „Das Denken und das um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe“<sup>52</sup>.

Wir lassen die teils seitab und abwärts führende und eher schon philologische Frage der richtigen Wiedergabe des οὐνεκεν – s. Anm. 50 (Diels I, 496–97 u. a.) – außer Bedacht und bemühen uns statt dessen zuerst, den Sinn des griechischen Dictums zu verstehen aus der Kraft der Eindeutigkeit des Hinweises, den Heidegger zur vielleicht doch möglichen Enträthselung jenes anderen, bereits erörterten<sup>53</sup> Spruches des Parmenides gibt:

– τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι –

Das Selbe nämlich ist Denken sowohl als auch

Sein (ID, 31). Hierzu gibt Heidegger klar zu verstehen: (a) bei Parmenides gehören Denken und Sein in eine ‚Identität‘ und (b), daß diese nicht nach der Maßgabe des Begriffs der Identität im Sinne der späteren – etwa der idealistischen – Metaphysik vorgestellt werden darf (ibd. 18, 19, 31). Wenn aber Heidegger in dem unterliegenden Vortrag über den Satz der Identität erklärt, daß Sein und Denken nach Parmenides ‚in das Selbe gehören‘, so ruht das Gewicht der Betonung entschieden darauf, daß das *Sein* gleichsam zurücktritt in die wesende Weite jener ‚Identität‘, die er in der anderen Umschrift loc. cit. auch als ‚das Selbe‘ umschreibt. ‚Das Sein‘, so heißt es etwas merkwürdig zu Parm. frgm. 3 (5), ‚ist von einer Identität her als ein *Zug* dieser Identität bestimmt‘ (ibd. 19)<sup>54</sup>. Die Merkwürdigkeit und besonders das unbeholfen Scheinende (Klingende) des Ausdruckes ‚Zug‘ kommt von der Schwierigkeit her, in den per se seinsgebundenen, d. h. ihrerseits in das Sein gehörenden und dasselbe normalerweise nicht übergreifenden Worten der endlichen Rede zu zeigen, daß es gewissermaßen gar noch etwas Mächtigeres, Größeres und Älteres (Früheres) gibt als das Sein, sozusagen das Ehedem eines Urthums, aus dem auch das Ur-Seyn allererst herausgezogen (worden) sein kann.

[Und parenthetisch bemerken wir hier, daß selbiges Urthum in dem Schriftbild, das wir uns zur Unterscheidung ‚des Identischen‘ oder ‚des Selben‘<sup>55</sup> vorläufig angewöhnt haben, geschrieben wird: das TAYTON].

Blicken wir nunmehr zurück auf die hegelische Interpretation zu Parm. 8, 34, sq. (XIII, 296), so stellen wir fest, daß in ihr das *Denken* des Selben das Selbe selber weit überwiegt. Es ist zu sehen, daß das Selbe als solches<sup>56</sup> – Hegel schreibt es bezeichnenderweise klein: ‚dasselbe‘ – gleichsam aufgesogen, man könnte auch sagen: überlagert und-oder zugedeckt (überschichtet) wird vom Gedanken des Denkens aus der Selbstmacht des Subjektes der idealistisch vor-stellenden Metaphysik. Zwar spricht Hegel im Zusammenhang seiner Erläuterung zu Parm. 8, 34, sq. (XIII, 296) auch davon, daß Denken und Sein ‚identisch‘ sind – ‚denn es est nichts außer dem Seyn, dieser großen Affirmation‘; doch mit dem feineren Gehör des geübteren Hinhörenkönnens verspüren wir alsbald: die Wendung vom ‚Seyn, dieser großen Affirmation‘, klingt teils wie eine Phrase, nämlich vergleichsweise hohl. Erstens; und zum zweiten bemerken wir in derselben intensiveren Lesung des zweiten Absatzes XIII, 296, daß Hegel dasjenige, was bei ihm loc. cit. ‚Seyn‘ heißt, anscheinend wechselt und-oder irrthümlich ineins setzt mit dem, was der elische Weise eingangs des Spruches 8, 34 nennt: das ταύτόν (ταύτόν δ' ἐστὶ usf., s. o. cit. Diels I, 238).

Philologische und freilich auch philosophische Interpreten zu Parm. 8, 34 berücksichtigen oft kaum genügend, daß diese Stelle sinngemäß in etwa teils außerhalb des Zusammenhangs des Vor-

und des Nachstehenden steht. Man übersieht, daß der nachfolgende Begründungssatz 8, 35–36 [οὐ λῶρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν αὐτῷ παρῶντος ἐστίν, εὐρήσει τὸ νοεῖν – cit. Diels I, 238; vgl. Hegel XIII, 296–] zwar die zuvor (8, 34) angesprochene Differenzidentität oder Selbigkeit von Sein und Denken, nicht *aber* das Selbe<sup>57</sup> als solches im ganzen, d. h. das auch loc. cit. von sich ausgehende ταύτόν zu begründen vermag. – Es scheint uns eine weitere Frage, ob Parmenides dies Wort bereits im selben Sinne wie wir, die wir in der Sicht der Ferne der Geschichte stehen, gemeint und auch erkannt, d. h. vernommen haben kann. Teils ist die Antwort schon in der Frage enthalten, zum Beispiel insofern, als Parmenides selbstverständlich nicht in der Weise unseres, des ‚modernen‘<sup>58</sup>, insonderheit durch Hegel und Heidegger vermittelten und geübten Sehens zu denken verstand. Andrenteils aber führt uns die anstehende Frage augenblicklich seitab, und zwar deshalb, weil wir noch immer gehalten sind, der früheren Frage nachzugehen, wie oder als wer oder was die schärfste Grenze des Denkens im Denken Hegels bestimmt worden ist – s. o. cif. 5, 4.

1. Zu diesem Ende – in dasselbe gleichsam einkehrend – prägen wir uns den unterliegenden heideggerischen Merkspruch neuerdings ein: Für das Denken ist das Grenzenlose des Selben die schärfste Grenze – so sinntsprechend nach WhD. 20, vgl. o. cif. 5, 4. Nun wissen wir bereits, daß Hegel die Bewegung, das Von-sich-ausgehen und Beisich-ankommen des Selben [– bei sich selbst als Demselben –] zeitlebens namens der Seele seines Philosophierens verfolgt: als Dialektik oder als Form der Methode des absoluten Begriffs und der Idee; s. wiederum cif. 5, 4; auf das Unterscheiden der nennenden Namen im einzelnen kommt es hier nicht mehr an; denn gemeint ist dasjenige, was sich nach Hegels eigenen Worten in die einfachste Tiefe zurücknehmen wird. Dieses, das Subjektivste, wie es auch heißt, ist ‚die *reine Persönlichkeit* als die höchste, zugeschärfteste Spitze, die allein durch die absolute Dialektik – die ihre Natur ist – Alles in sich befaßt und erhält‘; v. V, 349; wir müssen uns den dort vorliegenden Wortlaut aber noch etwas genauer und vor allem wortwörtlich anschau; doch zunächst halten wir fest:

2. Namens der ‚reinen Persönlichkeit‘ hat das Denken bei Hegel die Schärfe seiner schärfsten Grenze, scil. die höchste, zugeschärfteste Spitze, das wahrhaft Grenzenlose des Selben nämlich, endgültig und vollends erreicht. Endgültig und vollends auch in dem Sinne, daß Hegel hier zu sprechen kommt auf die Wurzel seiner Philosophie. Die reine Persönlichkeit ist das Selbe, ist das ταύτόν, und zwar in der Bestimmtheit Desselben nach der Maßgabe des Begriffs, den wir weiter oben – vgl. cif. 3, 3 – entwickeln mußten, um uns ‚das Identische mit demselben Wort, aber dies in einer Fuge seiner verschiedenen Gestalten zu verdeutlichen‘ (Heid. ID, 15).

3. Oder anders gesagt: die reine Persönlichkeit ist Dasselbe als *Derselbe* und als solcher das TAYTON in der Bestimmung des λόγος, d. h., in einer weiteren Sprach- und Gedankenschicht Hegels: des absoluten Subjects. Bis hierhin ist Hegel gekommen; womit wir sagen wollen: in unserm Begriff des (τ)αὐτό(ν) bleibt er stehen beim λόγος und nicht schreitet er fort zu Demselben, insofern es oder er unter den Griechen auch noch als μῦθος und πῶλεμος, als die stumm vor sich hin sprechende Gottheit und als der Unfug des Streites aufgefaßt worden ist. –

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. III, 21 (Ausg. d. Vereins d. Freunde – Glockner 4, 31).

<sup>2</sup> Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. Georg Lasson im Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1917 (PhB Bd. 171a).

<sup>3</sup> Vgl. Plut. Pericl. 13, Pol. 4, 2, 6 u. a.

<sup>4</sup> cit. Papes Handwörterbuch I, 1079 (1842).

<sup>5</sup> Hegel über den ‚edlen Achäer‘ Polybios IX, 338, 343 und 372; Polybios, auctor im Begriff ‚pragmatischer‘ Geschichteschreibung (Hist. I, 2), ‚mußte zusehen, wie sein Vaterland durch die Schändlichkeit der Leidenschaften der Griechen und die Niederträchtigkeit und unerbittliche Konsequenz der Römer zugrunde ging‘ (IX, 372).

<sup>6</sup> Platons Werke, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1856.

<sup>7</sup> Zweite unveränderte Aufl. 1957 (Neske).

<sup>8</sup> Prant XVII, 53 (Petrus Hispanus) weist darauf hin, daß das Wort identitas zur Übersetzung von gr. ταυτότης gebraucht worden ist. Zur identitas als nicht-Verschiedenheit (non-alietas) im Unterschied zum Unterscheiden der distinctio s. den Katalog des Scotisten Mauritius Hibernicus (de Portu hibernico), loc. cit. XXII, 269–270; M. Hibernicus scheint deshalb besonders bedeutsam, weil mit ihm die lateinische Begriffsgeschichte der identitas einen gewissen Abschluß im Vollstand zusammenfassender Vervollendung erreicht.

<sup>9</sup> Vgl. hier auch Schleiermacher, l. c. p. 212: „Unter welchen jedes von den andern beiden verschieden ist, mit sich selbst aber dasselbige?“ Nur unwesentlich anders Grassi-Hess, l. c. p. 228.

<sup>10</sup> cit. Wagner, ibd. p. 128.

<sup>11</sup> Vgl. beisp. Grassi-Hess, ebd. S. 228.

<sup>12</sup> Jubelrede zum fünfzehnhundertjährigen Jubiläum der Universität Freiburg i. Br., gehalten zum Tag der Fakultäten am 27. Juni 1957; s. d. Vorw. ID p. 9; ebd. p. 9–10: „Der Satz der Identität blickt voraus und blickt zurück: Voraus in den Bereich, von dem her das gesagt ist, was der Vortrag ‚Das Ding‘ erörtert . . . ; zurück in den Bereich der Wesensherkunft der Metaphysik, deren Verfassung durch die Differenz bestimmt ist.“

<sup>13</sup> S. hierzu o. cif. 2, 1.

<sup>14</sup> Vgl. hier die Deutung des ὄν in der Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik?‘ Wegmarken (Wm) p. 207 f. (Klostermann 1967), sowie im selben Thema die Interpretation des Heidegger-Schülers Volkmann-Schluck in der Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Heideggers (Fs 70), S. 134 ff. (Neske 1959).

<sup>15</sup> Vgl. ID p. 17: „Die Einheit der Identität bildet einen Grundzug im Sein des Seienden.“ „Die Einheit der Identität‘ steht hier für ‚dasselbe‘.

<sup>16</sup> Vgl. Anm. 13.

<sup>17</sup> cit. ed. Kranz, 10. Aufl. 1961 (I, 231).

<sup>18</sup> l. c. 131 (vgl. o. cif. 2, 1).

<sup>19</sup> Vgl. o. cif. 2, 1.

<sup>20</sup> S. o. cif. 3, 1 sowie Anm. 15 ebd.

<sup>21</sup> Vgl. IV, 3 ff.

<sup>22</sup> cif. 3, 3, betr. Heideggers Interpretation von Soph. 254d (ID p. 14–15).

<sup>23</sup> Zu bemerken ist aber der Wandel in der Akzentgebung ID p. 18, sogleich nach der wörtlichen Anführung von Parm. frgm. 3 (5); hiernach bekommt ‚das Selbe‘ erst sein volles Gewicht und werden Sein und Denken eher *in* und *aus* ‚dem Selben‘ gedacht: „Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen“ (ID p. 18; s. hierzu schon oben cif. 3, 1).

<sup>24</sup> S. die bei Prant angef. Literatur.

<sup>25</sup> Vgl. Diog. Laert. VII, 179 f. (Chrysispos).

<sup>26</sup> Reichtum, das, neutr., nach dem Vorangang Heideggers – vgl. Holzw. 310 (3. unver. Aufl.) – wie Herzogtum, Bistum usw. zu lesen.

<sup>27</sup> v. De coniecturis II, 1–2 (coincidentia oppositorum) et De docta ignorantia I, 13 sq.

<sup>28</sup> loc. cit. III, 167 wird im genauen Wortlaut vom ‚Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit‘ gesprochen; diese Wendung besagt im Grunde dasselbe wie die schlichtere, die oben im Text nach III, 44 eingesetzt worden ist; sachlich vergleichsweise geringfügig, besteht der für uns unwesentliche Unterschied in der III, 167 eher eigens zur Sprache gekommenen Subjektivität des Begriffs.

<sup>29</sup> Der entsprechende, nämlich gleichfalls in der Schwebe des Ungenauen verbleibende Ausdruck bei Heidegger im Jubiläumsvortrag über den Satz der Identität ist ‚das Identische‘ (ID p. 14).

<sup>30</sup> Vgl. zu diesem ungemein häufig gebrauchten Verlegenheitstitel und seinen epitheta ornantia u. a.: Hans-Georg Gadamer, Die Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts, S. 77 f., des von Steffen hrsg. Sammelbandes ‚Aspekte der Modernität‘, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965; des weiteren Hermann Heimpel, Unser Verhältnis zur Geschichte, S. 107 f., des von H. W. Bähr hrsg. Sammelbandes ‚Wo stehen wir heute?‘, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1960; beide Abhandlungen sind in unserem Zusammenhang besonders deshalb bedeutsam, weil sie das im Titel ‚19. Jahrhundert‘ durchschnittliche Gemeinte in gewissen charakteristischen Unterschieden zu demjenigen zeigen, was gewöhnlich im Namen des gegenwärtigen Jahrhunderts verstanden wird unter der weithin noch verborgenen Weile des Grundzugs der Zeit; wo aber Gadamer den Beginn des zwanzigsten

Jahrhunderts als „das Zeitalter des Weltkriegs und der Weltkriege“ bezeichnet (77), dort, so will es uns scheinen, ist er dem Wesen dieses Saeculum wie auch des vorigen = des ‚eigentlichen‘ 19. Jahrhunderts bereits bestürzend nahe gekommen.

<sup>31</sup> Das „sonst auch“ richtet sich vermutlich gegen Hegel und die von ihm ausgehende Schulphilosophie.

<sup>32</sup> S. zum Überblick §§ 39 f. Heidelb. Enzykl., ed. Glöckner 6, 51 f. (33 f.).

<sup>33</sup> Vgl. III, 68–69, wo Hegel dartut, daß es auf die Form von Definitionen wie auf den Namen des Absoluten im entscheidenden nicht ankommen könne – nämlich, weil beide geschichtlich bedingte und insofern nicht im Wesen der Sache des göttlichen Proceßes begründete Bestimmungen sind.

<sup>34</sup> Vgl. VI, 166, wo das, was wir hier als den ‚Proceß‘ bezeichnen, von Hegel auch gedacht wird als Entfaltung der Idee des Logischen Stufe um Stufe.

<sup>35</sup> Zum terminus technicus des mit-sich-selbst (selber)-Zusammengehens vgl. beispielsweise III, 147.

<sup>36</sup> Vgl. VI, 165.

<sup>37</sup> Vgl. § 40 Heidelb. Enzykl., ed. Glöckner 6, 52 f.

<sup>38</sup> Vgl. III, 59 f.

<sup>39</sup> Vgl. §§ 39–40 Heidelb. Enzykl.

<sup>40</sup> S. cif. 4, 7.

<sup>41</sup> Novalis Schriften 2, 276 (2. Aufl. 1960 bei Kohlhammer).

<sup>42</sup> S. cif. 4, 3.

<sup>43</sup> ID p. 14.

<sup>44</sup> S. dazu bereits oben cif. 3, 5.

<sup>45</sup> Schon längst sehen wir uns vor die Notwendigkeit einer verbalen und etymologischen Interpretation des Wortes Dialektik gestellt; s. hierzu aber erst die ferneren Untersuchungen.

<sup>46</sup> Vgl. Sextus Emp. a. a. O.

<sup>47</sup> Ueberweg-Heinze, 8. Aufl. 1894, Th. 1, S. 10 (§ 4), hält vom Tennemann nicht allzuviel: „Ein Verständniß der Systeme kann diese gar zu kurze Darstellung nicht begründen; doch war sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren von Werth; besonders schätzbar [– nicht ‚schätzenswert(h)‘], wie es oben, dem modernen Sprachfluß angeglichen, heißt –] sind die sehr reichhaltigen litterarischen Angaben.“ – Für uns beruht der ‚Wert(h)‘ des Tennemannschen Grundrisses vor allem darauf, daß dieser den Geist der Epoche des speculativen Idealismus gleichsam naiv oder unverfälscht, ohne die verstellende Reflexion der höheren historischen Gelehrsamkeit auch der damaligen Zeit, zu vermitteln vermag; hiergegen tritt die Curiosität gewisser Einzelangaben ins Unwesentliche, Muscalle, worauf es nicht ankommt, zurück. –

<sup>48</sup> Vgl. XIV, 240; o. cif. 5, 2.

<sup>49</sup> S. o. cif. 3, 5 – 4, 2.

<sup>50</sup> cit. 2., unver. Aufl. 1961.

<sup>51</sup> v. Parm. frgm. 3 (5), das dortige νοεῖν frei-

lich geschichtlich im Sinne des methodischen Subiectivismus des Absoluten modificirt.

<sup>52</sup> Diels I, 238 überträgt Parm. l. c. mit den Worten: „Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST ist . . .“ (ὁυ̅νε̅κεν daß wie in der Odysee, nach Fränkel – ebd. Anm. 3); s. auch dens. im Nachtr. Bd. I, 496–97 zu I, 238, 2–3, insb. cit.: „Einfacher ist doch die Identität νοεῖν=εἶναι (ἐόν). Also wird ὁυ̅νε̅κεν εἶσι νόηματα eben dieses ἐόν sein, d. h. die ältere Interpretation (weswegen [– Hegel: um weswillen –]) ist die wahrscheinlichere.“ (Eck. Klammer v. Verf.)

<sup>53</sup> S. o. cif. 2, 3 f.

<sup>54</sup> S. bereits o. cif. 3, 4.

<sup>55</sup> Vgl. ID 15 (Heidegger); s. dazu o. cif. 3, 3.

<sup>56</sup> Den Terminus ‚das Selbe‘ verstehen wir hier wie auch im vorigen Satz von Heidegger herkommend im Sinne von pp. 18, 19, 31 des Jubelvortrags über den Satz der Identität.

<sup>57</sup> Vgl. Anm. 54.

<sup>58</sup> S. zum Begriff der Moderne, des Modernen, der Modernität usw. den Aufsatz von Herbert Anton: Modernität als Aporie und Ereignis, S. 7 ff., der ‚Aspekte der Modernität‘, hrsg. v. H. Steffen (Sammelband) im Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1965.

#### AUSEINANDERSETZUNG MIT DER VERMITTLUNGSPROBLEMATIK IN EINER „NICHTWISSENSCHAFTLICHEN“ PHILOSOPHIE

Anmerkungen zu Heideggers späterem Denken<sup>1</sup>  
Von Orlando Pugliese (Berlin)

##### I. Zur Aufhebung der Methode

Fast jede neuere Arbeit über die Philosophie Heideggers geht von dem zutreffenden Hinweis aus, daß die einschlägige Bibliographie unübersehbar geworden sei. So sind schon in mehreren Sprachen Bibliographien, Indices, Wortregister usw. von und zu dem Heidegger-Schrifttum erschienen. Zahlreiche mehr philologisch als philosophisch vorgehende Auslegungen haben eine kaum noch zu überbietende Verfeinerung der Begriffs- und Entwicklungsbestimmung dieses Denkens erreicht. Ge gründet auf einer möglichst genauen Kombinatorik von Belegen und Zitaten sollen sie die sogenannte *immanente Kritik* eines philosophischen Werkes ermöglichen, das in sich selbst keine ununterbrochene Eindeutigkeit aufweist.

Die intensive exegetische Beschäftigung mit den grundlegenden Texten (v. a. aus *Sein und Zeit*) und ihren Zusammenhängen, auch Zusammenhängen mit späteren Versionen derselben Texte, führt aber leicht dazu, sie stark nachzureden und von dem „exoterischen“ Stand der Fragestellung in