

Zu „Gedachtes“ von Martin Heidegger

Von Koichi TSUJIMURA (Kyoto/Japan)

I.

Der Denker Martin Heidegger eignete 1971 dem französischen Dichter René Char ein siebenteiliges Gedicht zu, das den Titel trägt: „Gedachtes“. Dieses Gedicht wurde für René Char selbst in freundschaftlichem Gedenken und nicht für die Allgemeinheit geschrieben. Es sieht zunächst wie die Zusammenstellung unverständlicher Worte aus; aber in Wahrheit läßt es sich als die „Rekapitulation“ von Heideggers Denken in seinen letzten Jahren verstehen – wie Nietzsche kurz nach der Abfassung von „Also sprach Zarathustra“ die Hauptsache seines Denkens unter dem Titel „Recapitulation“ notiert hatte („Wille zur Macht“ Nr. 617). Dann beansprucht das Gedicht Heideggers von uns eine Auslegung. Der vollständige Text der Erstveröffentlichung lautet:¹

„Gedachtes

Für René Char
in freundschaftlichem Gedenken

Zeit

Wege

Winke

Ortschaft

Cézanne

Vorspiel

Dank

*

¹ Wiedergegeben nach der René Char gewidmeten Nr. 13 von *L'Herne*, hg. von D. Fourcade (Paris 1971) 169–187. Dem deutschen Text ist dort eine französische Übersetzung von Jean Beaufret und François Fédier beigegeben, die hier weggelassen wurde. Unser Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlages V. Klostermann, Frankfurt a. M. – Den Herren Professor Dr. Hermann Krings und Dr. Hartmut Buchner danke ich für die Durchsicht meines deutschen Manuskripts.

Zeit

Wie weit?

Erst wenn sie steht, die Uhr
im Pendelschlag des Hin und Her,
hörst Du : sie geht und ging und geht
nicht mehr.

Schon spät am Tag die Uhr,
nur blasse Spur zur Zeit,
die, nah der Endlichkeit,
aus ihr ent-steht.

*

Wege

Wege,
Wege des Denkens, gehende selber,
entrinnende. Wann wieder kehrend,
Ausblicke bringend worauf?
Wege, gehende selber,
ehedem offene, jäh die verschlossenen,
später. Früheres zeigend,
nie Erlangtes, zum Verzicht Bestimmtes –
lockernd die Schritte
aus Anklang verlässlichen Geschicks.
Und wieder die Not
zögernden Dunkels
im wartenden Licht.

*

Winke

Je aufdringlicher die Rechner,
je massloser die Gesellschaft.

Je seltener Denkende,
je einsamer Dichtende.

Je notvoller Ahnende,
ahnend die Ferne
rettender Winke.

*

Ortschaft

Die das Selbe denken
im Reichtum seiner Selbigkeit,
gehen die mühsam langen Wege

in das immer Einfachere, Einfältige
seiner im Unzugangbaren
sich versagenden Ortschaft.

*

Cézanne

Das nachdenksam Gelassene, das inständig
Stille der Gestalt des alten Gärtners
Vallier, der Unscheinbares pflegte am
chemin des Lauves.

Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalt
von Anwesendem und Anwesenheit einfältig
geworden, „realisiert“ und verwunden zugleich,
verwandelt in eine geheimnisvolle Identität.

Zeigt sich hier ein Pfad, der in ein Zusam-
mengenören des Dichtens und des Denkens
führt?

*

Vorspiel

Lasst die Sage eines Denkens, ausgesetzt
dem Beispiel-losen, in der Stille seiner
Strenge ruhen.

Also werden – selten dann – Gebrauchte im
Ereignis armes Vorspiel wagen zu den
Liedern, die nur Dichter singen, langhin
ungehört.

Zwiefalt sprosst der Lieder und Gedanken
aus dem einen Stamm :

dem Sichverdanken jäh Winken
aus dem Dunkel des Geschicks.

*

Dank

Sichverdanken : Sichsagenlassen das Gehören in
das vereignend-brauchende Ereignis.

Wie weit der Weg vor diese Ortschaft, von der aus
das Denken in fügsamer Weise gegen sich selber
denken kann, um so das Verhaltene seiner
Armseligkeit zu retten.

Was aber arm ist, selig wahr es sein Geringes.
 Dessen ungesprochenes Vermächtnis
 gross behaltet's im Gedächtnis :
 Sagen die Alêtheia als : die Lichtung :
 die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.“

Zunächst soll eine Erläuterung des Baues des Gedichtes versucht werden. Es besteht aus sieben Stücken: Zeit, Wege, Winke, Ortschaft, Cézanne, Vorspiel, Dank. Die Ordnung der genannten Sachverhalte ist sehr genau zu beachten. Als erster steht die „Zeit“. Heideggers Denken wurde durch einen Blitz in Gang gebracht, der die zeitliche Bestimmung παρουσία in der οὐσία erblicken läßt. Dieser Blick zeichnet schon ein „anderes Denken“ als das der traditionellen Philosophie vor, in der die οὐσία als „substantia“ bzw. „essentia“ ausgelegt wird. Der erste Vollzug des Denkens aus diesem Blitz hieß „Sein und Zeit“. Der Titel zeigt an, daß der Sinn von Sein die „Zeit“ ist. Der Sinn von Sein ist seither auf verschiedene Weisen zur Sprache gebracht worden, bis er die „Lichtung des Seins“ oder das „Ereignis“ genannt wurde. Das heißt: „Zeit“ war die Sache, die vom Anfang bis zum Ende das Denken Heideggers durchzogen und beansprucht hat. Sie war eben „Gedachtes“ von Heidegger. Hieraus versteht sich, daß in dem Gedicht zu allererst die „Zeit“ angegeben wird.

Jedoch war „Sein und Zeit“ nur ein Weg, der abbrechen mußte, bevor das Zentralproblem angegangen werden konnte. Am Ende des veröffentlichten Teiles von „Sein und Zeit“ steht die folgende *Frage*: „Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?“² Diese Frage weist in den Übergang zum unveröffentlichten Teil: „Zeit und Sein“, wo sich Heidegger auf den „Holzwegen“ fand. Dies sind Wege, „die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören“.³ So wird das zweite Stück von „Gedachtes“ mit „Wege“ betitelt.

Der „Weg“ meint nicht die in der neuzeitlichen bzw. modernen Philosophie oft diskutierte „Methode“, wonach man anhand einiger festgelegter Regeln und Schemata bei bestimmten Ergebnissen sicher ankommen kann. Der gemeinte „Weg“ ist ein solcher, der sich öffnet, indem er gegangen wird; er ist die „Be-wegung“.⁴ Heidegger charakterisierte kurz vor seinem Tode seine Gesamtausgabe als „Wege – nicht Werke“.⁵ Jedoch, wie weit man sich auch auf die „Holzwege“ begeben mag, so bleibt das Gehen und Suchen nach dem Weg immer ein solches durch die „Winke“. So sagt Hölderlin: „... und Winke sind / Von alters her die Sprache der Götter.“⁶ Die Winke im Sinne der Sprache der Götter werden auch von Heidegger übernommen. Sie beanspruchen uns zum Denken und zum

² Sein und Zeit, Einzelausgabe, 437.

³ Holzwege, Einzelausgabe, 3.

⁴ Unterwegs zur Sprache (1959) 197.

⁵ Gesamtausgabe Bd. 1 (1978) IV.

⁶ Rousseau. Sämtl. Werke, ed. Hellingrath, Bd. IV (1923) 195.

Dichten. So steht das Wort „Winke“ als dritte Sache von „Gedachtes“. Als Viertes und als die Mitte von „Gedachtes“ wird die „Ortschaft“ genannt, die solche Winke uns schickt. In einer Ortschaft im gewöhnlichen Sinne wohnen die Menschen; in ihrer Mitte steht die Kirche als „Haus Gottes“ und in ihrer Umgebung öffnet sich die bestimmte Landschaft. Die jetzt gemeinte „Ortschaft“ heißt aber auch die „Ortschaft seines (des Seyns) Wesens“. ⁷ Es gab eine Zeit, da Heidegger statt „Sein“ aushilfsweise die alte Schreibweise „Seyn“ gebrauchte. Während das „Sein“ seit Platon in der Metaphysik gefragt und als das „Sein des Seienden“ bzw. als die „Seiendheit“ (οὐσία) bestimmt wurde, ist das „Seyn“ das in seine Wahrheit geborgene Sein; es wird unterschieden vom „Seienden“ und vom „Sein des Seienden“; es ist das Sein selbst oder der Unterschied zwischen Sein und Seiendem. Dieser Unterschied geht als das Frag-würdige uns Menschen an. Er ist das Verhältnis des Seins selbst und des Menschen. In der „Ortschaft“ west das in solchem dreifachen Sinne verborgene Seyn. In ihr, der Ortschaft des Wesens des Seyns, wo Alles ist, begegnen die Menschen dem Gott, wenn auch in der Weise des „Ausbleibens Gottes“. Die „Ortschaft“ ist somit die Mitte, die „Gedachtes“ versammelt. Wenn dieses aus dem Weg aufwärts und abwärts bestehen soll, so ist die „Ortschaft“ der Zenit des Weges aufwärts, und zugleich der Ausgangsort, wo der Weg abwärts beginnt. Der Mensch steht dort als das „Da des Seins“ ekstatisch und kehrt ein in sein wahres Selbst. Auf diesem Wege wird der Mensch zur „Dagründung“ gebraucht. Der Weg ist der der Dagründung als Stiftung der wahren Welt.

Hier kommt „Cézanne“. In diesem Stück wird von der „Gestalt des alten Gärtners / Vallier“ gesprochen, die Cézanne 1906, in seinem Todesjahr, gemalt hatte. Die Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit ist in diesem Spätwerk von Cézanne „einfältig/geworden, „realisiert“. Indem die Wahrheit des Seins in einem Seienden „realisiert“ wird, wird das Seiende das wahr Seiende. Das Stück endet mit der Frage: „Zeigt sich hier ein Pfad, der in ein Zusammen-/gehören des Dichtens und des Denkens führt?“

Dieser Frage entspricht das sechste Stück: „Vorspiel“, wo gesagt wird, daß Dichten und Denken, „Lieder und Gedanken“ aus dem einen Stamm sprossen: „dem Sichverdanken jäh Winken / aus dem Dunkel des Geschicks.“ Das, was dieses Sichverdanken ist, wird im siebten Stück: „Dank“, gesagt, womit „Gedachtes“ zum Ende kommt und ins „Ungedachte“ zurückkehrt. „Ungedachtes“ bleibt ja der Klang der Stille, die vom Anfang bis zum Ende dem Ganzen von „Gedachtes“ zugrundeliegt und dessen Grundstimmung als Verhaltenheit bestimmt.

Im Rahmen dieses Beitrages können im Folgenden nicht alle, sondern nur das erste, mittlere und letzte Stück interpretiert werden.

⁷ Aus der Erfahrung des Denkens 23.

II.

Das *erste* Stück, „Zeit“, hat drei Teile: a) die Frage: „Wie weit?“, b) das, was die Uhr anbelangt, c) das, was über die Uhr, die Zeit und die Endlichkeit gesagt wird.

Zu a). Die Frage, was die Zeit sei, ist von altersher eine schwierige Frage. Hier wird jedoch die Zeit nicht im Hinblick auf das Was befragt. Vielmehr lautet die Frage: „Wie weit?“ Solche Weise des Fragens zeigt, daß im Denken Heideggers das Was der Zeit schon in ein bestimmtes Verständnis gebracht wird. Nach der Ansicht Heideggers ist die „Zeit“ der Sinn des Seins und der transzendente Horizont, der das Seinsverständnis ermöglicht – wenigstens wird so in „Sein und Zeit“ gedacht. Solches Verständnis der „Zeit“ überwindet jedoch, insofern es vom „Seinsverständnis“ ausgeht und die „Zeit“ als Bedingung seiner Möglichkeit denkt, den Standpunkt einer transzendentalen Subjektivität noch nicht ganz. Aber die Zeit als der transzendente Horizont – der in „Sein und Zeit“ die „Temporalität“ genannt wurde – zeigt als solcher Horizont, d. h. als begrenzter Gesichtskreis, eine bestimmte Räumlichkeit. Die Zeit als Ermöglichung des Seinsverständnisses kann darum als solch transzendentaler Horizont mit dem Wort „Temporalität“ nicht zureichend charakterisiert werden. Vielmehr ist sie, mit einem Wort des späteren Heidegger, „Zeit-Raum“ oder „Welt“. Allerdings ist diese Welt im Sinne des Zeit-Raumes nicht die sogenannte Raum-Zeit von Einstein, die mathematisch ausgedrückt wird, sondern die Welt, die uns unmittelbar nahe ist, oder wo wir wirklich wohnen. In „Sein und Zeit“ wurde aber die „Welt“ noch von der Zeitlichkeit als der ursprünglichen Zeit her, als deren Horizont gedacht. Solche Welt bleibt letztlich die des Einzelnen und ist nicht die geschichtliche Welt. (Heidegger hat dem Verfasser einst gesagt, der Standort in „Sein und Zeit“ sei „zu eng“ gewesen.) So wird die „Zeit“ im Denken Heideggers nach „Sein und Zeit“ von der „Welt“ als dem „Zeit-Raum“ her als dessen Konstitutivum umgedacht.

Jetzt wird in Hinsicht auf die neu verstandene „Zeit“ gefragt: „Wie weit?“ Diese Frage fragt im doppelten Sinne. Sie fragt erstens, wie weit die Zeit reiche, d. h. wie weit die Tragweite bzw. Reichweite der Zeit gehe. Zweitens wird gefragt, „wie weit“ die Zeit gedacht sei.

Wie weit reicht die „Zeit“? Auf diese Frage wird in „Gedachtes“ nicht direkt geantwortet. Nur die „Unendlichkeit der Zeit“ im Sinne der endlosen Dauer wird negiert. Ist dann diese Frage vergeblich? Eben nicht. Nach der Frage: „Wie weit?“ wird die Uhr genannt, d. h. die Zeit reicht, von der Zeit her gesehen, bis zur „Uhr“, genauer bis zu der von der Uhr gemessenen Zeit. Die Uhr ist ein Pol der Reichweite der „Zeit“. Der andere Pol ist die „Endlichkeit“. Die Reichweite der Zeit ist der Bereich der Zeit zwischen der Uhr und der Endlichkeit.

Zu b). Die Uhr mißt die Zeit. Diese Uhr ist hier etwas altmodisch; denn sie ist versehen mit dem Pendel. „Erst wenn sie steht, die Uhr / im Pendelschlag des Hin und Her, / hörst Du: sie geht und ging und geht / nicht mehr.“ Wir meinen in der gewöhnlichen Vorstellung, die Uhr bewege sich. Die Uhr, die nicht geht, zeigt die Zeit nicht an und ist nicht mehr die Uhr. Aber hier wird gesagt, die Uhr stehe im Pendelschlag. Was sagt das? Zunächst dies, daß zwar die Uhr sich mit dem Pendelschlag bewegt, aber diese Bewegung als solche unbewegt stehen muß. Denn

sonst würde der Maßstab des Messens der Zeit verlorengehen und die Uhr nicht mehr die Uhr sein, was am Beispiel des Kreislaufs der Sonne als einer großen Uhr leicht zu verstehen ist. Diese Erklärung erreicht jedoch noch nicht zureichend den Sinn des Verses, insofern dieser ein schlechthinniges Faktum aufzuzeigen scheint.

Sehen wir nochmals das Stück an, so beginnt es mit dem Wort: „Erst wenn ...“ Dieser Ausdruck deutet an, daß „erst wenn“ unsere gewöhnliche Vorstellung gebrochen wird, die Zeit erblickt wird. Erst dann „hörst Du: sie (die Uhr) geht und ging und geht / nicht mehr“. Hier wird nicht gesagt: Du siehst, sondern: Du hörst. Denn der Pendelschlag wird nicht gesehen, sondern „gehört“. Während in einem Sehen der Sehende und das Gesehene in zwei Seiten getrennt und distanziert zu werden pflegen, werden in einem Hören der Hörende und das Gehörte leichter vereinigt, obwohl es eigentlich keinen solchen Unterschied zwischen dem Sehen und Hören gibt. Jetzt wird der Pendelschlag „gehört“. Man wird sich an eine Nacht erinnern, wo der Pendel schlägt und mit diesem Schlag die Uhr eher steht als sich bewegt. Dort wird „gehört“, daß in diesem Schlag die Uhr ineins mit ihrer Bewegung steht. Dort *ist* nur der Schlag. Wenn dieser Schlag sprachlich gegliedert wird, dann lautet er: „Die Uhr geht und ging und geht nicht mehr“.

Jedoch bleibt noch eine Frage. Jeder versteht leicht, daß die Uhr geht und ging. Aber der Vers lautet weiter, daß die Uhr „nicht mehr geht“. Die Uhr geht *und* ging *und* geht nicht mehr. Das erste *und* zeigt, daß die Gegenwart und Vergangenheit der Uhrbewegung „zusammengehören.“ Aber das letzte „und“ zeigt das Zusammengehören der kontinuierlichen Bewegung der Uhr mit der diese abschneidenden Ruhe. Um die verschiedenen Weisen des Zusammengehörens aufzuzeigen, muß das „und“ zwei Male gesagt werden, wodurch das Zusammengehören der Bewegung und des Stehens der Uhr ausgesagt wird.

Die Frage bleibt weiter: Was heißt es genau, das Zusammengehören der Bewegung und des Stehens der Uhr zu „hören“, und warum wird der Hörende mit „Du“ gerufen? Das Hören meint hier das Hineingehören ins Zusammengehören der Bewegung und der Ruhe der Uhr. In solchem Hören als dem „Gehören“ hängen erst die Bewegung und die Ruhe der Uhr miteinander zusammen. Wer auf solche Weise hört, kann nicht mehr „Ich“ genannt werden. Denn dadurch, daß Ich gesetzt wird, wird auch das Zusammengehören der Bewegung und der Ruhe der Uhr gebrochen und nicht mehr „gehört“; die Bewegung wird bloß als Bewegung, die Ruhe wird bloß als Ruhe von dem Ich vorgestellt, das außer ihnen steht. Wer hört, ist in seinem Hören und Gehören ins Zusammengehören ein „Ichloser“, der vom Pendelschlag angesprochen wird mit dem „Du“. Die gewöhnliche Subjekt-Objekt-Beziehung schlägt hier um in den Ursprung dieser Beziehung. Der „Du“ also, der dort „hört“, ist somit auch nicht der vom Ich her gesehene Du, auch nicht derjenige im „Ich und Du“, sondern der, zu dem das „Ich“ wird, indem es „ichlos“ wird. Der groß geschriebene „Du“ hat also auch nicht das ihm entgegengesetzte Ich, wie es das „Selbstbewußtsein“ der neuzeitlichen Metaphysik durch die Reflexion setzt. Der gemeinte „Du“ ist der Mensch, der im „Hören“ das Selbstbewußtsein bricht und sich als „Ichloser“ in die Stätte des Da-Seins begibt. (Heidegger, der in seiner Kant-Interpretation mit enormer Mühe das „Ich denke“ und die „Zeit“ in einen Zusammenhang zu bringen versucht hat, dürfte endlich bei

diesem „... hörst Du...“ als Ergebnis seines Denkens angekommen sein.) Nur solch ein Mensch „hört“ und wird mit „Du“ gerufen; er allein kann letztlich dem „Vorbeigang des letzten Gottes“ entsprechen.

Zu c). Danach wird der Zusammenhang von „Uhr“, „Zeit“ und „Endlichkeit“ gesagt: „Schon spät am Tag die Uhr, / nur blasse Spur zur Zeit, / die, nah der Endlichkeit, / aus ihr ent-steht.“ Spät am Tage sind die Leute wegen der Tagesarbeit müde und eilen nach Hause. Die Dämmerung breitet sich in der Umgebung aus, und die Vögel fliegen zum Nest zurück. Der Vormittag ist die lebendige Zeit, wo man die Leute trifft und Geschäfte treibt. Im Alltag funktioniert die Uhr als Regelung der geschäftigen Betriebe. In solcher Zeit geht die Uhr nicht als die Uhr auf. Dagegen spät am Tag ist jeder müde; die Funktion der Uhr, den alltäglichen Betrieb zu regeln, geht verloren und nur der langweilige Pendelschlag ist vorhanden. Wie wäre es, wenn der Ausdruck: „Schon spät am Tag“ weiterhin dies beinhalten würde, daß „meine Tage gezählt sind“ (Hiob 17, 1)? Mein Leben wird dann nicht mehr lang sein. Dann hieße der Ausdruck dies: „gegen Ende des Lebens“. Sei es der Alltag, sei es das Leben, es ist „spät am Tag“, wo die Uhr den Zusammenhang mit der Arbeit der Tage verliert und „nur blaß“ wird. In solcher Zeit geht nämlich die „Uhr“, unterschieden von der „Zeit“, als „blasse Spur zur Zeit“. Denn die „Uhr“ macht die „Zeit“ zur nivellierten, gleichmäßigen Zeit, die die Menschen beherrschen wollen. Weil aber die lebendige Zeit keineswegs dadurch gefaßt wird, ist solche Uhr nur „blasse Spur zur Zeit“.

Was für eine Sache ist dann die von der „Uhr“ nicht meßbare „Zeit“? Sie ist, wie vorhin gesagt, der „Bereich“ als ein Konstitutivum der Welt des Zeit-Raums.

Die letzten zwei Zeilen sagen, daß die Zeit, „nah der Endlichkeit, aus ihr ent-steht“. Die Frage ist, wie hier „Endlichkeit“ zu verstehen sei. Es wäre verständlich, wenn diese Endlichkeit wie in „Sein und Zeit“ als die „Endlichkeit des menschlichen Daseins“ genommen wird. Aber dann hätte sie mit dem Loslassen des „Ich“ als neuzeitlicher Subjektivität nichts zu tun. In „Sein und Zeit“ wurde das Dasein, wenn auch im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn von Sein, mit dem Menschen gleichgesetzt. Später wird es als das „Da-sein“ nicht mehr unmittelbar mit dem Menschen gleichgesetzt und als das Ursprünglichere gedacht. Der Mensch wird umgedacht als das Da-ekstatischsein; er steht ekstatisch in die Stätte des Da hinaus. Das Da-sein in solchem Sinne ist die Stätte, wo das „Sein des Da“ und das „Da des Seins“ ineinander kehrend wirbeln. Heidegger dachte dieses Da des Seins weiter als die „Wahrheit des Seins“ oder die „Wahrnis des Seins“, oder als die „Lichtung des Seins“, welche alle schließlich in das „Ereignis“ zurückkehren. Die in Frage stehende Endlichkeit ist letztlich die des „Ereignisses“.

„Ereignis“ nennt den Sachverhalt, der alles, was ist, die Menschen, die Dinge, die Sprache, die Welt, die Götter usw. in ihr „Eigenes“ erbringt und in diesem einbehält, so daß jedes mit allem anderen zusammengehört. Der Mensch wird dort Mensch, das Ding wird dort Ding, die Sprache spricht, die Welt weltet, der Gott wird Gott. Aber, wie das im Denken Heideggers ständig geschieht, die „Wahrheit“ wird in der Selbigkeit mit der „Unwahrheit“ gedacht; das „Ereignis“ hängt mit der „Enteignis“ zusammen.⁸ Der Sachverhalt des „Ereignisses“, daß der Mensch, das Ding, die Sprache, der Gott usw. ins jeweilig „Eigene“ erbracht und darin

einbehalten werden, ist untrennbar mit dem Sachverhalt der „Enteignis“, daß der Mensch unmenschlich, das Ding zum Rohstoff, die Sprache zum Instrument der Information, die Welt zur Umwelt, der Gott ungöttlich werden. Ἀλήθεια ist nur dadurch Ἀλήθεια, daß sie von der Ἀλήθεια untrennbar ist. Das „Ereignis“ als Wahrheit des Seins ist in dem Sinne „endlich“, daß es durch die „Enteignis“ als die Unwahrheit des Seins tangiert und „begrenzt“ ist.

Die Zeit als „Zeit-Raum“ – als „Welt“ – gehört der „Endlichkeit“ des Ereignisses. Sie wird vom Ereignis „vereignet“. Sie ent-steht. Das „Ent-stehen“ im Ausdruck: „nah der Endlichkeit, aus ihr entsteht“ entspricht ohne Zweifel dem „Stehen“ der Uhr im Pendelschlag, wie zuanfang gesagt wurde. Das „Ent-stehen“ der Zeit nämlich ist gleichzeitig mit dem „Stehen“ der Uhr inmitten ihrer Bewegung. Die „Zeit“ wird hier also im Zusammenhang einerseits mit der „Uhr“, andererseits mit der „Endlichkeit des Ereignisses“ als Ursprung der Zeit gedacht. Die Zeit wird sozusagen in ihrer Weite zwischen beiden, in der Reichweite ihres Bereiches befragt. Die Frage: „Wie weit?“ bleibt jedoch nach wie vor eine dunkle Frage, die auf den „Holzwegen“ zuhause ist.

Soweit zum ersten Stück: „Zeit“. Auf die Interpretation des zweiten und des dritten Stückes muß hier verzichtet werden. Wir wenden uns dem vierten Stück, „Ortschaft“, zu.

III.

Einer Ortschaft, wie Todtnau oder Rottau, in der die Menschen zusammen wohnen, gehört je eine eigentümliche Landschaft zu. In ihre Mitte ist das „Haus Gottes“ gebaut, das die Ortschaft durchwaltet. Dort gibt es auch den Gottesacker, wo die Toten ruhen.

Die im vierten Stück gemeinte Ortschaft ist jedoch „die Ortschaft seines (des Seyns) Wesens“. Wie können solche der Dimension nach ganz verschiedene Bedeutungen zusammengebracht werden? Oder soll man Heidegger hier wieder eine „metaphorische“ Wendung vorwerfen? Diese Kritik wäre billig und nicht angemessen. Sie stützt sich auf eine bestimmte Auffassung der „ontologischen Differenz“ und meint, die Ortschaft sei ein „Seiendes“, werde hier aber metaphorisch auf die ontologische Dimension des Wesens des Seins übertragen. Dabei pflegt man im vermeintlichen Anhalt an die ontologische Differenz in „Sein und Zeit“ das Sein *vom* Seienden zu *unterscheiden*. Jedoch, die ontologische Differenz setzt das Verhältnis des Seins *zum* Seienden keineswegs beiseite. Das Sein erfragen heißt den Grund erörtern, der das Seiende nicht als Unseiendes, sondern als das wahr Seiende begründet. So wird im Denken des späteren Heidegger gefragt, wo das Ding als Ding ist. Der Unterschied des Seienden und des Seins ist nicht die bloße Distinktion, geschweige denn die Trennung, sondern ein Verhältnis des einen zum anderen im „Unterschied“ selbst.

⁸ Vgl. Zur Sache des Denkens (1969) 23, 44 ff.

Angenommen, die Rede von der „Ortschaft“ sei eine „Metapher“, so stößt man auf die Frage, wieso die „Ortschaft“ die Metapher für die Dimension des Wesens des Seins sein könne. Die Großstadt z. B. könnte nicht zu solch einer Metapher werden. Denn in einer Ortschaft steht das „Haus Gottes“, und in der „Ortschaft des Wesens des Seyns“ » *ist* Gott, wenn auch in der Weise der strengen Abweisung der Offenbarung gegenüber den Menschen. So läßt sich das Verhältnis der beiden Bedeutungen von „Ortschaft“ wie folgt verstehen: Dann, wenn eine Ortschaft wirklich die Ortschaft *ist*, wird sie zur „Ortschaft des Wesens des Seyns“; nicht dann, wenn wir die Ortschaft zu einem Gegenstand der geographischen Forschung machen, sondern dann, wenn wir dort „wohnen“. Solange wir nicht wohnen, sei es im Dorf, sei es im Haus oder in der Großstadt, erscheint das Wesen des Wohnortes niemals.

Innerhalb von „Gedachtes“ besteht nur dieses Stück „Ortschaft“ aus einem einzigen Satz. Die Gliederung in Strophen würde an diesem Ort nicht passen. Denn: „Der Ort versammelt zu sich in das Höchste und Äußerste“.⁹ Die Ortschaft als solcher Ort verlangt, „in einem Satz“ gesagt zu werden, wobei das Wort „Satz“ auch einen „Sprung“ bedeutet.

In der ersten Zeile kommt das Wort „das Selbe“ vor. Dieses ist nicht das Einerlei, auch nicht das Gleiche, das langweilig ist und zwei oder mehr Gleiche voraussetzt. Solche setzt das Selbe nicht voraus. Es ist das Zusammengehören der Unterschiedenen. Das typische Beispiel dafür findet sich in der Heideggerschen Interpretation des Parmenides-Satzes: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι – „Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein“.¹⁰ Das Selbe ist das Zusammengehören der Unterschiedenen, des „Denkens“ und des „Seins“. Das Selbe in solchem Sinne ist als das Zusammengehören von Mensch und Sein letztlich das „Ereignis“. Die Unterschiedenen sind aber nicht nur Denken und Sein; der genannte Unterschied ist vor allem der des Seins und des Seienden; er ist die „Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit“ (vgl. das fünfte Stück: „Cézanne“). Eben diese Zwiefalt, der Sachverhalt, daß Seiendes *ist*, spricht den Menschen an und verweist ihn in das Denken. Wer nicht darüber erstaunt, daß Seiendes *ist*, kann mit dem philosophischen Denken nicht anfangen und nichts anfangen.

Nach der unveränderten Ansicht Heideggers über den „Unterschied zwischen Sein und Seiendem“ geht alle bisherige Metaphysik – seit der ἰδέα Platons bis zum „Willen zur Macht“ Nietzsches – vom Seienden aus und auf dieses zurück und versteht das Sein als „Sein *des* Seienden“. Die Metaphysik denkt auf dem Boden des Unterschiedes des Seienden und des Seins. Aber der ontologische Unterschied als der Boden bzw. Grund, woraus die Metaphysik als Metaphysik wächst, wurde innerhalb der Metaphysik nicht *als* der Unterschied gedacht.¹¹ Heidegger versucht, diesen Unterschied als Unterschied selbst zu denken. Dies heißt, „das Selbe“ in

⁹ Unterwegs zur Sprache (1959) 37.

¹⁰ Vgl. Identität und Differenz (1957) 18; Vorträge und Aufsätze (1954) 241 f.

¹¹ Vgl. Einleitung zu: Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken (1978) 361–377.

dreifacher Weise zu denken. Erstens ist das Selbe der „Unter-schied“ *selbst* und nicht das Unterschiedene, das erst durch ihn das Unterschiedene ist, wie z. B. die Schwelle, die das Draußen und Drinnen des Hauses unter-scheidet, indem sie selbst das Selbe bleibt. Zweitens heißt der Unter-schied als Unter-schied *selbst* zu denken dies, „das Selbe in seiner Selbigkeit“ zu denken. Drittens ist das Denken des Selben in seiner Selbigkeit nicht das Auflösen bzw. Beseitigen des Unterschiedes, sondern das denkende Bewahren des Unterschiedes als solchen.

Dies alles heißt: „... das Selbe denken / im Reichtum seiner Selbigkeit“. Das Denken des Selben in seiner Selbigkeit ist der „Höhepunkt“, die Spitze des phänomenologischen Denkens, auf dem das Denken „vor dem reinen Dastehen“ der Sachen selbst aufhören muß.¹² Das phänomenologische Denken, wie es schon in „Sein und Zeit“ formuliert wurde (§ 7), ist mit dem Wort des späteren Heidegger die „Tautologie“ im höchsten Sinne, das heißt: „... τὸ αὐτό (das Selbe), καθ' αὐτό, auf es selbst zu“ sagen.¹³ Diese Tautologie, die zuerst in den Zirkel hineingeht, darin kreist und dadurch die zirkelhaften Sachen und Verhältnisse von ihnen selbst her an den Tag kommen läßt, gelangt am Ende zu folgenden Sachverhalten: „Die Welt weltet“, „Das Ding dingt“, „Der Leib leibt“, „Die Sprache spricht“, „Der Gott göttet“, „Das Ereignis ereignet“. Diese Ausdrücke scheinen zwar sinnlose Tautologien zu sein, doch sie zeigen denjenigen Ort, worin die unterschiedlichen Versuche, über die Sachen anderswoher etwas zu sagen, gescheitert sind und dadurch die Sachen selbst zum Sichsagen kommen. In solcher Tautologie werden die Sachen wie Welt, Ding, Leib usw. auf ihr Eigenes zurückgebracht und hängen miteinander zusammen. So enthält das Denken des Selben in seiner Selbigkeit alle Weisen des Denkens und alle Ergebnisse der Analytik dieser Sachen; es ist das Denken des Selben „im Reichtum seiner Selbigkeit“.

Das Selbe ist letztlich – oder anfänglich – das „Ereignis“. Von daher ist das genannte Denken das des „Ereignisses“ im Reichtum seiner Selbigkeit. In unserer japanischen Sprache heißt es: „Der Berg ist gerade der Berg; das Wasser ist gerade das Wasser.“ Es ist das „Einfache“. Jedoch muß der Standort, wo „der Berg *gerade* der Berg, das Wasser *gerade* das Wasser“ ist, zugleich der Standort sein, wo man wahrlich sagen kann: „Der Berg ist *nicht* der Berg; das Wasser ist *nicht* das Wasser.“ Dies ist der Standort, wo die Unterschiede als Unterschiede *selbst* das Selbe sind.

Allerdings muß man einen langen dornigen Pfad wandeln, bis man an einen solch einfachen Standort gelangt. Heidegger sagt: „Die das Selbe denken / im Reichtum seiner Selbigkeit, / gehen die mühsam langen Wege“ (vgl. auch das letzte Stück: „Dank“, wo gesagt wird: „Wie weit der Weg vor diese Ortschaft...“). Die mühsam langen Wege sind solche, durch die das Denken die Metaphysik, vor allem die der neuzeitlichen Subjektivität, wie sie sich auch in Fleisch und Knochen von Heideggers Denken geschlichen hatte, verwindet und deren Mark herausstellt.

¹² Vgl. Hölderlin und das Wesen der Dichtung (²1951) 8.

¹³ Kants These über das Sein, in: Wegmarken (²1978) 472.

Durch diese langen Wege gehen die Denkenden „in das immer Einfachere, Einfältige / seiner im Unzugangbaren / sich versagenden Ortschaft“. Das Einfachere ist hier dasselbe wie das „Ereignis“ und bedeutet die Ἀλήθεια. Wieso aber werden diese das „einfachere“ genannt? Weil in ihnen alles in sein Eigenes erbracht wird und in seinem Selbst anwest. Heidegger sagt dieses „Einfache“ unmittelbar in dem Büchlein „Der Feldweg“ (1949). Das Einfache ist zum Beispiel der Weg der Feldweg selbst. Aber auf dem Feldweg steht das Kreuz; das „Einfache“ wird verbunden mit dem „Ewigen“. Heidegger sagt nun statt „das Einfache“ in unserem Text „das Einfachere“. Er hat einst gestanden, die Aufgabe seiner Arbeit sei mit den Jahren immer einfacher, d. h. immer schwerer geworden.¹⁴

Beethoven hat in seinen letzten Jahren auf seine Noten geschrieben: „Immer simpler! immer simpler!“ Er strebte nicht absichtlich danach; er wurde von einem Etwas angesprochen, so zu streben.

Was besagt es nun, daß das Einfachere das „Einfältige“ genannt wird? Dieses muß aus der „Zwiefalt von Anwesendem und Anwesenheit“ – aus dem Unterschied des Seienden und des Seins – gedacht werden. Der Unterschied *selbst* war das Selbe. Die „Aufgabe der Arbeit“ von Heidegger war, nach dieser Zwiefalt als Zwiefalt zu fragen und sie zu erörtern. Die Zwiefalt ist nun die des „Dings“ und der „Welt“. Die fragende Erörterung dieser Zwiefalt geht dann darauf zu, daß „das Ding dingt und die Welt weltet“, d. h. daß die Zwiefalt zur Einfalt wird. Dieser Bereich ist das Einfache schlechthin, das „Einfältige“ der Ortschaft. Solange die „Zwiefalt“ von Anwesendem und Anwesenheit nicht zum Einfältigen wird, behält das Denken den Charakter des „Fragens“, der als solcher nicht das Ende ist. Das Denken wartet geduldig darauf, daß es „den Charakter des Fragens verliert und zum einfachen Sagen wird“.¹⁵ So kehrt das Denken in seine Heimat zurück, die als Anfang des Denkens dieses angerufen hat.

Die Ortschaft des immer Einfacheren ist jedoch die „im Unzugangbaren / sich versagende Ortschaft“. Zwar wurde diese Ortschaft bisher das „Da des Seins“, die „Wahrheit des Seins“, die „Wahrnis des Seins“ usw. genannt. Die so verschiedenweise ausgedrückte „Ortschaft“ entzieht sich jedoch dem Denken, wenn das Denken sie zu einem Gegenstand macht. Sie versagt also, sich auszusprechen, und zwar „im Unzugangbaren“.

Was heißt denn dieses „Unzugangbare“? Ein ähnliches Wort: „das Unzugängliche“, kommt seit „Sein und Zeit“ öfters vor; soweit der Verfasser weiß, findet sich das Wort „Unzugangbares“ auch nicht im Wörterbuch und wurde von Heidegger sonst nicht gebraucht. Erst in den siebziger Jahren wurde es an einigen wenigen Stellen gebraucht.¹⁶ Das Wort klingt stärker als das Wort „Unzugängliche“; es sieht wie die Klippe aus, die jeden Versuch des Aufsteigens versagt. Nach genauerer Prüfung und Überlegung kam der Verfasser zu der Ansicht, daß dieses „Unzu-

¹⁴ Vgl. Der Spiegel, Jg. 30, Nr. 23 (31. Mai 1976) 3.

¹⁵ Vorträge und Aufsätze (1954) 70.

¹⁶ Eine der Stellen findet sich im Vorwort zu: Phänomenologie und Theologie (Anfang der siebziger Jahre), in: Wegmarken (1979) 46. Die beiden andren Stellen stehen in einem faksimilierten Brief, mit dem sich Heidegger für die Wünsche zu seinem 85. Geburtstag (26. September 1974) bedankte.

gangbare“ der „Gott“ ist, der im „Ereignis“ verborgen und geborgen wird. Diese Ansicht mag auch dadurch begründet werden, daß Heidegger das „Ereignis“, somit das „Seyn“, als den „Zwischenbereich“ zwischen dem „Gott“ und dem „Menschen“ nennt. Der Gott von Heidegger ist der im engen Zusammenhang mit „Gott und Göttern“ Hölderlins genau zu erörternde, unerhörte Gott und der Anfang der unerschöpflichen Möglichkeiten unserer Geschichte. Dieser „Gott“ wird hier nicht „Gott“, sondern „das Unzugangbare“ genannt. Es kann sein, daß dieses „Unzugangbare“ das härteste Offenbaren dessen ist, daß „Gott göttert“.

Die Ortschaft des Wesens des Seyns versagt sich im Unzugangbaren als dem „Gott“, der in der Mitte dieser Ortschaft verborgen und geborgen ist. Jedoch wohnen wir eigentlich in dieser Ortschaft, ohne daß wir es wissen.

IV.

„Gedachtes“ führt sich letztlich in ein Wort zurück: „Dank“. Was „Dank“ ursprünglich heißt, muß gesagt werden. So lautet das letzte Stück wie folgt:

Dank

Sichverdanken: Sichtsagenlassen das Gehören in / das vereignend-brauchende Ereignis. / Wie weit der Weg vor diese Ortschaft, von der aus / das Denken in fügsamer Weise gegen sich selber / denken kann, um so das Verhaltene seiner / Armseligkeit zu retten./

Was aber arm ist, selig wahr es sein Geringes. / Dessen ungesprochenes Vermächtnis / gross behaltet's im Gedächtnis: / Sagen die Alêtheia als: die Lichtung: / die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.“

Das Stück ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird vom Zusammenhang des Danks mit dem Denken, im zweiten Teil von der Ἀλήθεια gesagt, die das armselig gewordene Denken in seinem Verhältnis zum „Dank“ wahr. Daß das „Denken“ die Ἀλήθεια sagt und wahr, ist der konkrete Vollzug des „Danks“ durch das „Denken“.

1) Der Titel lautet: „Dank“. Das Stück beginnt mit dem Wort: „Sichverdanken“. Dieses Sichverdanken ist nicht im gewöhnlichen Sinne gesagt wie z. B.: „Ich danke ihm dieses Protokoll.“ Das hier gemeinte Wort „Verdanken“ ist alemannisch. Nach der Erklärung von Heidegger selbst heißt es: „Wenn die Verhandlung einer Sache abgeschlossen, verabschiedet wird, sagt man, sie werde verdankt. Verabschiedet meint hier nicht wegschicken, sondern umgekehrt: die Sache dahin bringen und fortan dort lassen, wohin sie gehört. Diese Verabschiedung heißt die Verdankung.“¹⁷ Das Sichverdanken ist, also das Sichbringen zu dem Ort, dem das eigene Selbst zugehört; das Selbst wird dort verdankt und verabschiedet. In solchem Ort entspringt sicher der „Dank“. So sagt Heidegger, der ursprüngliche Dank sei das Sichverdanken.¹⁸

¹⁷ Was heißt Denken? (1954) 159.

¹⁸ Ebd. 93.

Was heißt aber der ursprüngliche Dank? Das Gedicht lautet: „Sichsagenlassen das Gehören in / das vereignend-brauchende Ereignis“. Im Text steht zwar das Wort „Mensch“ nicht; „Vereignen“ heißt aber, daß das Ereignis den Menschen zum Ereignis selbst hinruft. Das Ereignis „braucht“ den Menschen. Deswegen ist das Ereignis „vereignend-brauchend“. Gehören in das vereignend-brauchende Ereignis und dessen Zuruf hören heißt, nach dem Denken Heideggers, daß der Mensch dahin gebracht worden ist, wohin er gehört. Sichsagenlassen heißt hier: sich dahin zulassen und einlassen, dieses Gehören zu sagen. Dies ist der ursprüngliche Dank.

„Das Gehören in das vereignend-brauchende Ereignis“ heißt nicht, wie oft bemerkt, daß der Mensch zum Sklaven eines Chimärischen namens „Ereignis“ wird, sondern im Gegenteil, daß er in sein Eigenes zurückkehrt und dadurch zum wahren Selbst wird, wobei dann Jegliches in seinem Eigenen ruht. Dieses Verhältnis könnte nicht von denen verstanden werden, die sich an den Standpunkt des „Ich“ als der neuzeitlichen Subjektivität halten.

Rückblickend auf den bisherigen Weg wird nun gesagt: „Wie weit der Weg vor diese Ortschaft“, wo das Ereignis sich ereignet. Der Weg zum eigenen Selbst ist der weiteste Weg. Er ist aber nicht bloß sehr weit; er ist zugleich auch der kürzeste Weg. Im Gedicht wird also die tiefe Rührung darüber geäußert, einen wie weiten Umweg der Denker gemacht hat, um an die nächste Ortschaft des eigenen Selbst zu gelangen, und wie viele Mühe ihn die verwickelten Irrwegen gekostet haben. Nicht nur dies; im Ausdruck: „Wie weit der Weg vor diese Ortschaft“ wird zugleich auf die Zukunft der Welt-Geschichte geblickt. D. h. das sich Ereignen des Ereignisses kommt noch nicht zur Geschichte und man weiß nicht, wann es in die Geschichte kommen wird. Der Weg vor die Ortschaft, wo das Ereignis sich ereignet, ist der weite Weg zur Zukunft der Welt, die noch unabsehbar ist.

Diese „Ortschaft“ des „Ereignisses“ ist weit, „von der aus / das Denken in fügsamer Weise gegen sich selber / denken kann, um so das Verhaltene seiner / Armseligkeit zu retten“. Warum aber muß das Denken „gegen sich selber denken“ können? Erstens wenn das Denken nicht gegen sich selber, sondern nur für sich selber denkt, dann wird das Denken, weil es den Gegenstand und das Objekt sich entgegengesetzt und diese nur durch das Denken der Gegenstand bzw. das Objekt sein können, im Grunde „für sich“ und autark. Das im Grunde für sich und autark gewordene Denken beraubt die Sache des Denkens ihrer Realität, indem es diese Sache ihm unterwirft und in seine Begriffe hineinzwängt, um sie erklären zu können. Das Denken verliert in seinem Stolz die „Sachlichkeit“, die es sonst in seinem Grundzug „zu den Sachen selbst“ gewinnen soll. Zweitens vergißt und verläßt das Denken den Boden, aus dem es wächst, wenn es für sich und autark wird. D. h. das Denken vergißt den „Dank“, sieht vom „Gott“ ab und verläßt das „Ereignis“. Wie sehr es auch in der Logik exakt und in der Rechnung präzise werden mag, ist solches Denken „bodenlos“ und „entwurzelt“. Es ist eher die bloße Rechnung als das Denken, das eigentlich im „Dank“ dem „Ereignis“ gehört und dem „in dem Ereignis verborgenen und geborgenen Gott“ dient. Das entwurzelte Denken dagegen wird „undankbar“ und zum „eingleisigen Denken“, das nur rechnet und im Grunde nur eitel ist und zur Selbstdestruktion führt. Diese zwei

Gefahren begleiten aber ständig das Denken; dieses muß notwendig „gegen sich selber denken“ können, wenn es die zwei Gefahren weiß.

Jedoch, wenn das Denken gegen sich selber bloß innerhalb des „eingleisigen Denkens“ vollzogen wird, führt es sich nur zur eigenen Destruktion und Verwirrung. Das Denken gegen sich selber kann nur aus der „Ortschaft“ des „Ereignisses“ vollbracht werden, die der Ursprung des Denkens ist, und zwar „in fügsamer Weise“. Die fügsame Weise ermöglicht dem Denken, ins Gefüge der Sache des Denkens sich einfügen zu lassen. Erst solches Denken wird im Hinblick auf die Sache des Denkens „sachlich“ und durch den „Dank“ auf den Grund des Denkens gegründet. Es ist ein „anderes Denken“ als das bisherige metaphysische oder positivistische Denken. Das Denken denkt nun in fügsamer Weise gegen sich selber, „um so das Verhaltene seiner / Armseligkeit zu retten/“. Was sagt dieses Wort?

Ein „anderes Denken“ ist im Vergleich zu der traditionellen Metaphysik viel „ärmer“. Aber in der Armut ereignet sich, daß das Einfache und Milde, die allem Wesentlichen zugehören, auf unauffällige Weise zum „Eigentum“ wird, „worin die Dinge einer gewährten Welt wohnen mögen“. Dieses Eigentum ist das des „Ereignisses“. Nur das Einfache und Milde sind das Eigentum des Ereignisses; das Komplizierte und Gewalttätige werden als das vom „Ereignis“ Abgewichene ausgeschlossen. Die Dinge „mögen“ deswegen im „Eigentum des Ereignisses“ wohnen, weil sie als die der gewährten Welt Gehörenden aufbewahrt werden. Dort, in solcher Armut, *ist* die „Armseligkeit“ – wie sie das Wort Christi: „Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich“ typischerweise ausgedrückt –, dorthin gehört die Verhaltenheit als Grundhaltung. Die Verhaltenheit ist die Grundstimmung, die das Denken Heideggers in der späteren Zeit bestimmt. Es handelt sich also in diesem „anderen Denken“ darum, die „Verhaltenheit“ aus der Arroganz der neuzeitlichen Metaphysik und des Positivismus zu „retten“, da sie für sich und autark geworden sind und alles als ihren Gegenstand bzw. ihr Objekt sich unterwerfen. Das genannte „andere Denken“ ist so nichts anderes als das verwandelte Wesen des Menschen.

2) „Was aber arm ist, selig wahr es sein Geringes. / Dessen ungesprochenes Vermächtnis / gross behalter's im Gedächtnis:/ Sagen die Alêtheia als: die Lichtung: / die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.“

Das, „was aber arm ist“, dürfte das armselige, andere Denken sein, das „sein Geringes“ selig wahr. Das Wort „gering“ heißt im Mittelhochdeutsch „geringe“, also „leicht“; hieraus kommt die heutige Bedeutung: „klein“, „wenig“, „belanglos“ usw. Andererseits wird das Wort „Gering“ von Heidegger als die Versammlung jenes „Ringes“ verstanden, der reigend und sich drehend versammelt; diese Versammlung ist das „Welten der Welt“.¹⁹ Das „Gering“ bedeutet hier also nicht das Belanglose, sondern das dem Denken des Ereignisses Wesentliche. Jedenfalls wahr selig das „armselige Denken“, wie die Ringe reigend sich im „Gering“ drehen und ineinander spiegeln – wie also die Welt weltet. „Wahren“ heißt

¹⁹ Vgl. Vorträge und Aufsätze (1954) 179.

Aufbewahren und Erhalten; „selig“ heißt die Glückseligkeit, die nichts mehr bedarf.

Das „Gering“ als das Welten der Welt wahren heißt zugleich: dieses sagen und überliefern. Deswegen behält das Armselige als das „andere Denken“ „ungesprochenes Vermächtnis“ des „Geringes“ im Gedächtnis „groß“. Daß das „Gering“ das ungesprochene Vermächtnis oder Gedächtnis genannt wird, zeigt, daß es aus Parmenides und Heraklit stammt und an sie denkt (s. unten). Die Verkürzung der Wendung „behaltet es“ zu „behaltet’s“ könnte andeuten, daß das armselige, andere Denken, indem es im Gedächtnis das ungesprochene Vermächtnis groß behält, seine Gestalt halb versteckt. Im Hinblick auf das Ganze des Denkens von Heidegger wäre zu vermuten, daß in dieser Verkürzung das „arme“ andere Denken ins „große“ Behalten des ungesprochenen Vermächtnisses gänzlich umschlägt und das Arme nicht mehr arm wird.

Was besagen aber das „ungesprochene Vermächtnis“ und das „Gedächtnis“, die sich reimen? Das „Gedächtnis“ ist bei Heidegger nicht bloß die Erinnerung, sondern einerseits das „Andenken“ an das zu Denkende und andererseits die „Mnēmosynē“ als die Mutter des Denkens und des Dichtens: sie gebärt als Tochter vom Himmel und der Erde, als Braut von Zeus, die Musen, die Göttinnen der Wissenschaft und der Kunst. So sagt Heidegger, daß das Denken selber im Gedächtnis beruht.²⁰ „Ungesprochenes Vermächtnis“ ist das seit Heraklit und Parmenides überlieferte, dem abendländischen Denken zugrundeliegende, aber nicht ausgesprochene Vermächtnis. Dieses Vermächtnis im „Gedächtnis“ als Mutter und Versammlung des Denkens groß behalten heißt, die im „Vermächtnis“ enthaltene große „Macht“ sagen, d. h.: „Sagen die Alētheia als: Lichtung: / die Entbergung der sich entziehenden Befugnis“.

Die Ἀλήθεια sagen heißt sie zeigen und im Zeigen sie überliefern. Da aber die Sprache der Menschen sich mit Zeit und Ort verwandelt, muß die Ἀλήθεια in eine andere Sprache als die der Griechen, hier ins Deutsch als die Muttersprache und den Boden des Denkens von Heidegger, übertragen werden, und zwar als: „Lichtung“. Die „Lichtung“ ist der Name für die Ἀλήθεια im Hinblick auf deren Ortschaftscharakter. Sie benennt zusammen mit dem „Ereignis“ die Ἀλήθεια. Sie ist der Ort, der inmitten des Waldes gelichtet, frei und offen ist.²¹ Erst in solchem Ort der Lichtung ist das Anwesen oder Abwesen der Dinge sowie der Übergang von einem zu anderem möglich. Diese Lichtung ist nichts anderes als das „Da“ des „Daseins“, das seit dem Grundwerk „Sein und Zeit“ gedacht wurde.

Der Ἀλήθεια gehört nun wesentlich Λήθη, d. h. das „Vergessen“ und „Sichverbergen“ zu. Dies heißt, daß die Ἀλήθεια sich selbst verbirgt. Heidegger denkt, sie sei die Entbergung des Sichverbergens. Wenn sie also die „Lichtung“ genannt wird, so ist diese die Lichtung des Sichverbergens. Die Lichtung ist so die Lichtung *und* Verbergung. Als typisches Beispiel zitiert Heidegger oft das Fragm. 123 von Heraklit: „Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ“. Er versteht das Wort als: „Das Aufgehen

²⁰ Was heißt Denken (1954) 6 f.

²¹ Vgl. Zur Sache des Denkens (1969) 71 f.

liebt, sich zu verbergen“. Jede letztgültige Sache zeigt sich als das, was sich nicht zeigt. Ein Beispiel, das der von Heidegger weit entfernten Tradition angehört, findet sich in folgendem Wort: „Nichtanwesen des Buddha-Dharma; Nichtrealisieren des Buddha-Wegs“, das zugleich heißt: „Anwesen des Buddha-Dharma; das Realisieren des Buddha-Wegs“.

Wenn also die Ἀλήθεια die „Lichtung“ genannt wird, so ist die Lichtung die „Entbergung der sich entziehenden Befugnis“; sie ist, der Fuge und dem Gefüge von Ἀλήθεια und Λήθη gemäß, nicht die bloße Entbergung. Das große Behalten des ungesprochenen Vermächtnisses im Gedächtnis ist eben das Sagen und Überliefern der Ἀλήθεια, was als Entbergung der sich entziehenden Befugnis dem Menschen nicht zur Verfügung gestellt oder von ihm besessen werden kann.

Hier hört das Denken gemäß dem Gefüge der Ἀλήθεια auf, zu sagen; es kehrt ins tiefste Schweigen zurück, das aber wie der größte Donner tönt.