

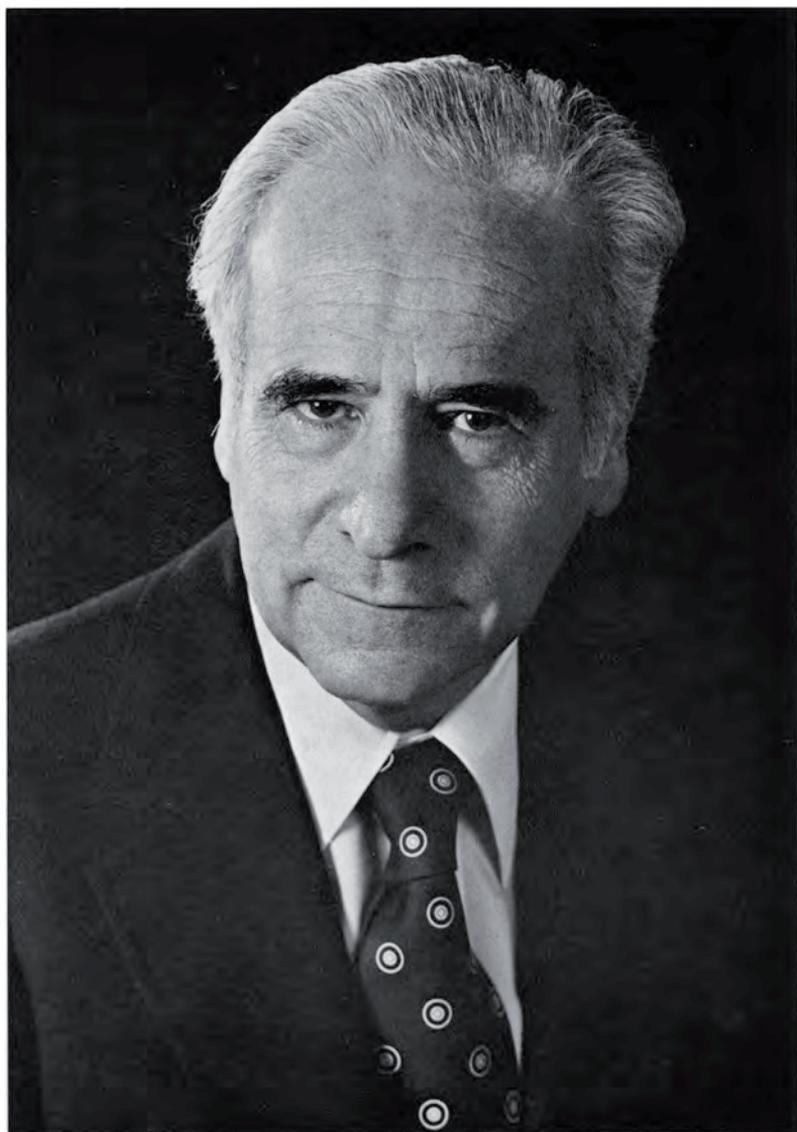
Der Idealismus und seine Gegenwart

Festschrift für Werner Marx

Meiner · BoD



FESTSCHRIFT FÜR WERNER MARX



Werner Marx.

DER IDEALISMUS UND SEINE GEGENWART

Festschrift für Werner Marx
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Ute Guzzoni, Bernhard Rang
und Ludwig Siep

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0351-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2739-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1976. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

VORWORT

Wir haben diesen Band, mit dem deutsche und amerikanische Wissenschaftler Werner Marx zu seinem 65. Geburtstag ehren, unter den Titel „Der Idealismus und seine Gegenwart“ gestellt. Er schien uns am ehesten dem zu entsprechen, was zum einen der beherrschende Antrieb der bisherigen Lehr- und Forschungstätigkeit von Werner Marx gewesen ist und worin zum anderen eine Grundtendenz der meisten der in diesem Band vereinigten Arbeiten sich mit seinem eigensten Denkanstoß zu treffen vermag. Die erste Schrift, die Werner Marx nach seiner Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1964 veröffentlichte, heißt „Die Bestimmung der Philosophie im Deutschen Idealismus“. Der Bestimmung des Idealismus in der Philosophie, des Weges, den der idealistische Ansatz über den Deutschen Idealismus hinaus in positiver Weiterführung und anders-anfänglicher Überwindung durchlaufen hat, gelten seine seitherigen philosophischen Bemühungen.

Die Herausgeber

INHALT

Marie-Luise von Kaschnitz: Für Werner Marx	1
Heribert Boeder: Das Verschiedene im „anderen Anfang“	3
Rüdiger Bubner: Strukturprobleme dialektischer Logik	36
Ulrich Claesges: Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift. Zur Problematik der praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus	53
Konrad Cramer: Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes	75
Lester Embree: William James and Some Problems of Idealism	101
Joseph P. Fell: Was Freud a Follower of Kant?	116
Eugen Fink: Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno	127
Werner Flach: Zum „Vorbegriff“ der Kleinen Logik Hegels	133
Hans Friedrich Fulda: Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie	147
Hans-Georg Gadamer: Plato und Heidegger	166
Murray Greene: Hegel's Modern Teleology	176
Ute Guzzoni: Zur Geschichte der Bestimmungsproblematik	193
Dieter Henrich: Hegels Grundoperation	208
Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Fichte und Heidegger. Phänomenolo- gische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen	231
Fernando Inciarte: Transzendentalphilosophische und metaphysische Aspekte des Wahrheitsproblems	257
Fred Kersten: Heidegger and the History of "Platonism"	272
Joseph L. Kockelmann: On the Meaning and Function of Experience in Husserl's Phenomenology	297

Bernhard Lakebrink: Aus Hegels Logik: Sein und Existenz	318
Karl Löwith: Theorie und Praxis als philosophisches Problem	337
Helmuth Plessner: Kants Kunstsystem der encyklopädischen Propädeutik	349
Otto Pöggeler: Philosophie im Schatten Hölderlins	361
Bernhard Rang: Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls	378
Ludwig Siep: Praktische Philosophie und Geschichte beim Jenaer Hegel ..	398
Werner von Simson: Die brauchbare Wahrheit	412
Karl Ulmer: Die zweifache Dialektik in der Entwicklung zur Freiheit bei Hegel	418
Reiner Wiehl: Seele und Bewußtsein. Zum Zusammenhang von Hegels „Anthropologie“ und „Phänomenologie des Geistes“	424
Richard Zaner: A-letheia and Ode	452
Register	455

MARIE LUISE VON KASCHNITZ

Für Werner Marx

Deine Schauplätze Jahreszahlen
Deine grüne Stadt an der Ruhr
Wo du aufwuchsest behütet
Ein Mund voller Fragen von klein auf
Nach Dir selbst
Nach den Dingen
Der Welt

Wo du aufwuchsest unter den alten Zeichen
Des Wahren Guten Schönen
Die dir zerschlagen wurden auf der Netzhaut
da lerntest du sehen.

Wohin bist du Frager gegangen?
Einen Steinwurf weit nach Israel
Und mit welchem Gepäck?
Mit der Arbeiterkiste nach Israel
Und kamst mit dem Leben davon

Mit dem Leben mit deiner Schwermut
und bestandest die Wirklichkeit
Ein Rechtsgelehrter Helfer der Vertriebenen
Ein Denker im Exil.

Wieviele Flüge über den Ozean
Und Wege an weißen Stränden
Long Islands

Du erlaubtest dir nicht
Philosophie
Und Gedanken die in dir umgingen
Jahrzehntelang, neue von Sein und Zeit

Das du suchtest nicht fandest in Israel
das alte prophetische Judentum
Geht dir von den Lippen noch dann und wann
Im Schwarzwald beim Geiersnest

Ging einer hin und schrie nach Gerechtigkeit
Ein Leben lang
In der alten der neuen Welt

Und suchte Heimat und fand
Etwas Ähnliches noch
Im Apfelgarten
Im Blick übers Rheintal
Auf die gewaltigen Untergänge

Rote Wolken, der Sonne nach
Und entdecktest die Sprache deine
sie kam dir zurück ein Wunder
Aufs Band gemurmelt in der Pferdelaube
Unterm Trompetenstrauch
Ein nüchternes Gloria Dei.

HERIBERT BOEDER

Das Verschiedene im „anderen Anfang“

„Vernunft und Welt — Zwischen Tradition und anderem Anfang“ — mit diesem Buchtitel bezeichnet Werner Marx das sein Überlegen durchgängig bewegende „Dilemma“: Auf der einen Seite das zu vollkommener Bestimmtheit gebrachte Wahre der Metaphysik, von dem die Kraft der Überzeugung gewichen ist; auf der anderen Seite die Überzeugung, die Philosophie bedürfe eines anderen Anfangs, diesem fehle es aber noch an Bestimmtheit und so auch an Deutlichkeit.

Man möchte leicht darüber hinweggehen mit dem Einwurf: Ist dies mehr als das offene Eingeständnis einer Entscheidungslosigkeit der heutigen Philosophie? Nun — ob diese leichtfertige Frage weiß, wovon die Rede ist?

I.

Die Seiten des Dilemmas: Die erste der Tradition ist ebenso die der Vernunft. Sofern diese ihre Bestimmtheit keinem anderen Wissen als dem der Metaphysik verdankt, ist die Tradition für deren Geschichte zu nehmen. Allerdings nicht wie sie der zerstreute und sogar zerstreuende Stoff der Philosophie-Historie ist, sondern in der einen und so auch sammelnden Beziehung auf einen „anderen Anfang“ — diesen mit Heidegger als den Anfang eines Denkens, des anderen zum metaphysischen Denken verstanden.

Im Ganzen kommt dieses in den Blick, nicht wegen der Vollständigkeit seiner Entwicklung — sie wäre die des metaphysischen Wissens —, sondern aus der Beziehung des anderen Denkens auf das metaphysische. Sein Anfang ist nicht nur ein anderer, sondern der andere wegen des entgegengesetzten, ausschließenden Charakters dieser Beziehung. Erst und nur im Zurücktreten vor ihr — also im Blick auf „Heidegger und die Tradition“ — greift das besagte Dilemma an.

Dieses Zurücktreten will nicht dem Bedürfnis nach „Objektivität“ und historischer „Gerechtigkeit“ gegenüber der Tradition entgegenkommen; ein solches Bedürfnis will zwar befriedigt sein, ist aber nicht das der Philosophie. Es nimmt Heidegger für einen Interpreten der Tradition, gegen dessen Urteile über diese oder jene Philosophie etwas Wahrscheinlicheres vorgebracht werden kann. Da spielt die Erwägung, er habe sich durch eine vielleicht irrtümliche Interpretation des Gedankens älterer Philosophen zum Abstoß des metaphysischen Denkens bestimmen lassen.

Daß überhaupt der andere Anfang sich auf die Metaphysik beziehen oder Anfang eines anderen Denkens sein müsse — die Gewalt dieser Selbstverständlichkeit läßt die Unterschiede der „verweltlichten“ Philosophie verfließen und dunkel, wie der andere Anfang erst in der Folge des Marxischen und Nietzscheschen Anders-denkens dazu bestimmt werden kann, Anfang des anderen zum metaphysischen Denken zu sein.

II.

Im Zurücktreten vor Heideggers Beziehung zur Tradition erscheint ein Dilemma — allerdings nur dann, wenn das erste der Bezogenen ebenso festgehalten sein will wie das andere: Es greift nur an, wenn der andere Anfang als nötig anerkannt, wo nicht als notwendig durchschaut wird. Und die erste Seite? Was regt sich angesichts ihrer gegen die abstoßende Beziehung? Etwa diese oder jene mitgebrachte und in das Urteil einfallende Anhänglichkeit oder Vorliebe zur älteren Philosophie?

Oder wird der Gedanke angesichts der Beziehung des anderen Anfangs auf die Metaphysik zum erstenmal zu der Vermutung gedrängt, diese könnte jenem etwas zu geben haben?

Aber was denn? Etwa das Vorbild eines gründlichen und systematischen Denkens, das ein Wissen von allseitig durchgebildeter Bestimmtheit und Entschiedenheit erbringt? Doch was ist ein Wissen ohne die Überzeugungskraft, mit der die Wahrheit für sich einnimmt? Aber wen oder was, wenn nicht eben jene Vernunft, deren Bestimmung sie der „Welt“ des anderen Anfangs entgegengesetzt sein läßt?

Nicht nur entgegengesetzt; vielmehr widersteht die wesentlich metaphysische Vernunft dieser Welt, verweigert ihr die Gegenwart. Wie sollte sie, in der Heidegger „die hartnäckigste Widersacherin des Denkens“ gesehen hat (Holzwege, S. 247), Anlaß sein dürfen und können, vor der abstoßenden Beziehung auf die Tradition zurückzutreten? Hieße das nicht: sich auf ihre Seite schlagen und mit dem anderen Anfang das Ganze des Unterschieds aufgeben? Das besagte Dilemma wäre unecht und nur eine Dämpfung des Lärms um „die Zerstörung der Vernunft“. Vielleicht ist nicht sehr deutlich, welcher Vernunft? Um daher kurz ihre metaphysische Bestimmung mit den nötigen Unterscheidungen aufzunehmen.

III.

Vorab sei festgehalten: Anders als das im anderen Anfang beanspruchte Denken ist das Denken der Vernunft dem Wissen und letztlich der Wissenschaft eingelegt, auf die hin sie das „Vermögen der Principien“ ist. Kein vorgefundenes, sondern ein durch und für die „Theorie“ erbrachtes Vermögen.

Welche Bestimmtheit bindet sein Denken in das Wissen ein? Man hört gerne der Sprache an: Wissen ist ein Gesehenhaben. Doch darin wird das Wissen als

wissenschaftliches noch nicht berührt — so wenig wie die Rede vom „Sehen“ der Vernunft dessen Vernünftigkeit erkennen läßt.

1. Zu sehen und so auch zu wissen ist, was da ist: was erscheint, sich zeigt, anwesend ist. Sofern aber, was es zu wissen gibt und so auch zu sehen gilt, „Alles“ ist, was da ist, dieses aber nie im Ganzen vor Augen liegt, muß dem vielerorts und jeweils Erscheinenden etwas Einheitgebendes angesehen werden. Soll eine solche Ansicht sich bewahrheiten lassen, muß es gezeigt werden können, und zwar als ein Erstes, das ebenso in seinem Unterscheiden wie in seinem Einheitgeben als Erstes sichtbar ist — nicht im Zuge einer Genealogie erdacht.

c) Das Erste erscheint als die erste Seite des ersten Unterschiedes alles Erscheinenden, der bestimmt ist als Gegensatz. In ihm ist es das Ursprüngliche, sofern es die andere Seite von sich abscheidet. Das Erste ist aber ebenso und demzuvor das Ganze dieser unterscheidenden Beziehung, indem es, von den Entgegengesetzten und so auch vom Erscheinenden verschieden, sich als deren, wenn auch nur vorübergehender, Ausgleich zeigt. Es erscheint und zeigt sich wiederkehrend.

b) Es erscheint und zeigt sich aber ständig, wenn es auf das Wissen von ihm hin bestimmt wird. Dieses Wissen ist vom gewöhnlichen verschieden, steht aber nicht in einer ausschließenden, sondern übergänglichen Beziehung zu ihm. Dementsprechend ist das Erste das Eine, das sich, weil mit seinem Gegenteil vereinbar, im Erscheinenden — im Ganzen wie im einzelnen — als proportionaler Ausgleich zeigt. Er ist der KOSMOS, der zur Unterscheidung des Wissens, zur Reinigung des Sehens, zur Bildung des Erkennens und zur Abgrenzung der Seele anregt. Das Erste erscheint nicht, aber zeigt sich am Erscheinenden als dessen Leben.

a) Das Erste oder Eine erscheint und erscheint nicht, zeigt sich und zeigt sich nicht, ist zuerst von Allem abgeschieden und als solches in der Weise der ausgleichenden Kenntnis bei Allem und in diesem Sinne ein ständig Anwesendes. Hier ist alle Verschiedenheit zur Bestimmtheit der Entgegensetzung durchgebildet: Das Eine ist nicht nur die erste Seite im Gegensatz alles Erscheinenden, nicht nur die ausgleichende Proportion der Entgegengesetzten, sondern in seinem Ausgleichen, im KOSMOS des Wechsels, selber gegensätzlich bestimmt. Dies anerkennen heißt: Vernunft haben, nicht nur Seele.

A. Und was heißt: Vernunft sein? Nicht mehr: aufmerksam oder anwesend sein bei dem selbst anwesenden Einen, sondern in diesem als dem einzigen Wahren sein. Dies schließt mit dem Erscheinenden auch den Gegensatz des Sich-zeigens und sich Sich-verbergens des Einen von der Anwesenheit aus, nimmt ihn zurück in die einfache und notwendige Geschiedenheit von „wie es ist“ und „wie es nicht ist“. Die Tätigkeit der Vernunft ist in der kritischen Eigenart des „Seienden“ zu Hause, erfaßt hier ihre Bestimmung, um sie fortan in der Weise der Selbstbestimmung auszutragen. Eingekehrt in die Abgeschiedenheit der Kenntnis des Einen ist das Einsehen von der Wahrheit selbst einge-

nommen und im Ausgleich mit dem, was notwendig wahr ist, ist deshalb unerschütterlich in der Anerkennung – anders als die Auffassungen, die der Wahrheit nicht entgegengesetzt, sondern äußerlich sind, wegen ihrer Widersprüchlichkeit.

Indem der Ausgleich des Ersten von Allem an die Bestimmung der reinen Einsicht übergegangen ist, das Einsehen an der kritischen Eigenart des „Seienden“ seinen Grund hat, ist die Gegenwart die der Theorie geworden.

B. Wenn auch die Einsicht schlechthin verschieden von den Auffassungen ist, bleibt doch ihr Grund auf diese bezogen; denn die Widersprüchlichkeit dieses Äußerlichen läßt sich auflösen; die Auffassungen lassen sich über ihre Begründung auf die Einsicht beziehen, sind nämlich schon, wiewohl verschieden von dem wahrhaft Begründeten, auf den Grund der Einsicht bezogen, mit ihm vereinbar. Ihr Unterscheidungsgrund ist nämlich ein sich selbst gleich Bleibendes, letztlich die Einfachheit des Einen. Er ist aber ebenso ihr Beziehungsgrund; indem er nämlich, verschiedengestaltig, an jeglichem, was Sache der Auffassung ist, vorkommt, auch noch in der Zerstreuung dazu anhält, auf das Wahre einzugehen, jegliche Entscheidung an das schon entschieden Wahre zu binden, ist er in höchster Allgemeinheit das Gute selbst.

C. In dem Schnitt, der die Selbstbestimmung der Vernunft freigibt, ist die Gerechtigkeit oder die „Gleichheit des Geschicks“ der gegensätzlich Erscheinenden in das einfache Geschick zurückgegangen, welches das Seiende, das den ganzen Unterschied der Wahrheit macht, in die vollkommene Gleichheit mit ihm selbst bindet. Das Einsehen ist „im“ Seienden und ist da die Beziehung auf die Notwendigkeit des Unterschieds, an der es seine Bestimmung hat. Sie ist es, was in einem zweiten Schritt die Bestimmtheit des Guten annimmt, um in einem dritten Schritt mit der Wirklichkeit des Einsehens zur Gleichheit zu kommen – derart, daß die Bestimmung des Einsehens nicht nur in ihrer allgemeinen Bestimmtheit ansichtig wird, sondern als Einzelnes von eben dieser Bestimmtheit da ist. Es sieht sich selbst als das Beste und ist so von ihm selbst angeblickt: sieht in seiner Bestimmung sein Gesicht. Das ist die vollkommene THEORIA.

Hier ist dem Einsehen seine Bestimmung derart durchsichtig geworden, daß es an ihr den Anlaß sieht, bei sich zu bleiben. Erst so ist die Vernunft als etwas von eigener Wirklichkeit erkannt. Wenn sie zunächst als Einsehen in ihrer Bestimmung geborgen war, so ist sie schließlich mit der vollkommenen Durchsichtigkeit dieser Bestimmung in ihr selbst geborgen. Ihr Tun ist ausgeglichen, wo sie nicht nur bei ihrer Bestimmung als einem auf sie bezogenen Bestimmten ist, sondern selber dessen Bestimmtheit erfüllt.

2. In der zur vollkommenen Identität mit ihrer Bestimmung entwickelten Vernunft ist nichts als sie selbst für sie da, und sie ist nur bei sich selbst. Sofern aber alles, was nicht sie selbst ist, auf sie als Erstes bezogen ist, tritt eine Ungleichheit ein, welche die Vernunft einer Bestimmung übergibt, die sie nicht mehr in der Entwicklung der Identität, sondern des Unterschiedes erfüllt. (c) Diese Vernunft erkennt, bezieht sich zunächst auf ein ihr äußerlich Gegebenes,

um von diesem ihrem „dogmatischen“ Beginn über (b) eine skeptische Phase — die selber noch äußerliche „Übereinstimmung“ der Erkenntnis mit der Sache — zu (a) dem „gnostischen“ Resultat zu gelangen, daß sie selbst ein Äußerliches im Sinne des Entäußerten ist.

A. Wieder beginnt ihre eigentliche Selbstbestimmung mit einem Schnitt, indem sie sich selbst zur Gesamtheit des Äußeren bestimmt. Wie das? Alles ist Äußerung eines von ihm schlechthin verschiedenen Ursprungs. Schlechthin, weil auf das reine Unterscheiden, auf den Unterschied des Unterschiedlosen und Unterschiedenen hin. Dieses ist von seinem Ursprung verschieden: das Sein — in ihm selbst verschieden: das Seiende oder das All der die Sachen unterscheidenden Bestimmtheiten —, gewendet in die Beziehung auf den Ursprung: die „Vernunft“ als das Seiende reichster Bestimmtheit und das Erste in der Vermittlung von Einheit zu den an Bestimmtheit ärmeren Stufen.

Die Tätigkeit dieser Vernunft des Unterschiedes ist nicht so sehr das Einsehen als vielmehr das Erinnern — nicht zu verwechseln mit dem Behalten. Wie das Sein als Äußerung ein Hinausgehen ist, so ist das Denken ein Insichgehen — nicht nur zum Bei-sich-Sein, sondern zum Über-sich-hinaus-Sein —, Rückkehr in den Ursprung, den die Vernunft in der Erkenntnis ihres eigenen Gegeben-Seins als ihren Grund erstrebt. An ihn als den erstrebten hält sich die Vernunft bei ihrer zweiten Bewegung der Selbstbestimmung. Ihre Theorie ist „Spekulation“.

B. Deren zweiter Schritt läßt auch das jenseitige Eine in ansprechender Bestimmtheit hervortreten, und zwar in der Offenbarung seiner selbst. Sie ist aber ein in seinem Dasein ebenso abstoßendes wie anziehendes „Wort“ — derart, daß die nun wesentlich vereinzelt und „seelische“ Vernunft sich in ihrem eigenen Gegeben-Sein unterscheiden muß: sie ist entweder „natürliche“ und eigens verdunkelte oder vom Licht der Offenbarung erleuchtete Vernunft. Das eine wie das andere trifft sie als fremde Vorbestimmung. So geht der die ganze zweite Bewegung beherrschende Unterschied ins Äußerste.

Dennoch — eben daraufhin nimmt auch die erste Seite des Unterschiedes, nämlich das Unterschiedslose, sozusagen Vernunft an, jedoch derart, daß die Vernünftigkeit ein Prädikat bleibt, das die Tätigkeit seines Subjekts nie erschöpfend ausdrückt. Dies schon deshalb nicht, weil die Vernunft als solche nichts gibt. Es ist aber das Geben im Sinne der Offenbarung, was in dem wesentlich Unterschiedslosen die trinitarische Unterscheidung erbringt. Und nur auf das Geben der Offenbarung hin, dieses bestimmten Grundes der Rückkehr und Erinnerung, wird aus dem Geben des Ursprungs ein Erschaffen von Allem aus Wissen, Wille und Macht.

Daß sie weder in sich noch bei sich ist, weiß die natürliche Vernunft nicht; sie täuscht sich mit der Überzeugung von ihrer Selbständigkeit.

C. Der dritte Schritt aber zeigt: der Schein der Selbständigkeit ist kein bloßer Schein; denn das Licht der Offenbarung leuchtet nur dem Erinnern, das bereits Erkennen, vom „natürlichen Licht“ erhellt ist — um so mehr als dieses dem-

selben Grunde entstammt. Die Zustimmung zum Geoffenbarten ist nicht nur vereinbar mit dem, was sich aus natürlicher Vernunft erkennen läßt, sondern hat an diesem die durch das sich Offenbarende selber erbrachte Voraussetzung: die Natur als geschaffene. An der Offenbarung selbst macht sich diese Vernunft als die „natürliche“ Form der Lehre und Wissenschaft oder als die „Ordnung“ ihrer Darstellung geltend. Auf diese Weise ist das Erkennen der natürlichen Vernunft Arbeit, die ihm ebenso seine Selbständigkeit bezeugt wie seine Geborgenheit im geoffenbarten Wissen erbringt. Den Anfang seiner Darstellung nimmt sie nämlich bei dem sich Offenbarenden selbst, sofern es für sie – aus ihrem eigenen Lichte beweisbar – da ist. Deshalb wird ihr Streben nach diesem Wesen oder ihr Dabeisein bei ihm als schlechthin Verschiedenem für sie selbst von der natürlichen Bestimmtheit des Strebens her durchsichtig. So ist sie in sich und bei sich – auch unter der Maßgabe des Unterschieds.

3. Wird dieser jedoch als Unterschied im Lichte der einen Vernunft betrachtet, zeigt er für sie eine Ungleichheit, sozusagen eine Ungerechtigkeit: als natürliche kommt die Vernunft in der natürlichen Theologie zu einer Gewißheit, die ihr in der natürlichen Philosophie oder der Natur-Wissenschaft und also in ihrem eigenen Reiche fehlt. Sie wendet sich von dem Unterschied des jenseitigen Ersten dem Widerspruch in ihrer Natürlichkeit zu.

Seine vorläufige Entwicklung findet der Widerspruch, indem (c) die natürliche Vernunft die Natur als einen ihr nicht nur äußeren, sondern gegen sie selbst bestimmten Gegenstand entwirft. So bleibt die Vernunft allerdings die des Bewußtseins, auch wenn das, was der Gegenstand „an sich“ und also in Wahrheit ist, von dem, was ihn als äußerlichen bestimmen läßt, übergeht an (b) die einheitliche Substanz des Innerlichen und Äußerlichen und weiter (a) an den innerlichen und selber verständigen Grund jedes einzelnen Gegenstandes.

A. Erst die Fortbestimmung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein erbringt den Schnitt, mit dem die dritte Bewegung der sich selbst bestimmenden Vernunft einsetzt. Er schneidet die Betrachtung dessen, was der (Natur-)Gegenstand an sich oder in sich ist, mit der Gewißheit ab, daß die natürliche Vernunft selber in sich als in ihrem Grunde ist, und zwar derart, daß ihre Natürlichkeit nach dieser Seite keine verendliche Bestimmung mehr ist.

Denn: Die Vernunft erschließt das in ihrem eigenen Wesen beschlossene Sein. Als solches ist es kein Gegeben-Sein, sondern Gesetz-Sein, mit ihrem Wesen als wahr gesetzt. Solange sie sich in einem Gegebenen vorstellt, ist sie in einem Ganzen, das ein Anderes zu ihr ist – sei es die Seele, die Welt oder Gott. Und wie ist sie in ihr selbst? Was ist dieses Wesen? Es kann seine Bestimmtheit nur an ihrer Tätigkeit haben, an ihrem Setzen von etwas als wahr. Und wie ist dieses seinerseits bestimmt? Wie legt es sich auseinander?

Die aus ihrer Natürlichkeit her wesentlich vorstellende Vernunft hat es als solche mit dem zu tun, was in ihr ist, und zwar in dem Sinne, daß es letztlich ganz in ihrer Macht steht, von dem sie zuvor wollen kann, es sei wahr, und

dessentwegen sie erstlich selber das Gebende dessen ist, was es zu wissen gibt.

Das Wesen der Vernunft — sie muß in ihm sein und ihr Sein, will sagen: die soeben bestimmte Tätigkeit muß aus ihm folgen — ist die Vorstellung oder Idee einer unvorstellbaren, aber von ihr notwendig vorauszusetzenden „Totalität“, die ein Absolutes ist. Da aber die Vernunft in diesem Absoluten von sich her anfangend tätig, freier Wille ist, ist die „Vorstellung“ von ihrem Wesen die Idee der Freiheit. Sie ist der Begriff, dessen vollständige Entwicklung ihre Tätigkeit ist; als bestimmte, ist sie unterschiedene: diese Praxis legt sich auseinander in die moralische und die theoretische als die andere zum unterschiedslos freien oder unbedingten Setzen.

Und das bedingte Setzen? Es zeigt, daß und wie diese Vernunft nur erst die des Selbstbewußtseins ist: Gerade als theoretische und also in der ihr eigenen Gegenwart ist sie die andere, weil bezogen auf ein von ihr verschiedenes Begreifen (des Verstandes), das seinerseits auf ein von ihm verschiedenes Vorstellen, nämlich die Anschauung angewiesen ist, die wiederum abhängt von etwas nicht Vorstellungshaftem: von einem Material und also von etwas Gegebenem.

Die Vernunft ist über den Verstand mit der Sinnlichkeit zusammengeschlossen, aber nur wegen der Unterscheidung des Begreifens, das als verständiges durch einen gegebenen Anstoß seiner Tätigkeit bedingt ist. Auf diese Weise wird die Vernunft an ihre Natürlichkeit erinnert und ist sich ihrer als die Vernunft eines Wesens bewußt, das auch Sinnenwesen ist. Dies bestimmt ihre Tätigkeit dazu, schließend zu sein. In welchem Sinne?

Die Vernunft ist sich ihres absolut freiheitlichen Wesens gewiß. Wie aber bewahrheitet sie ihre Gewißheit, wenn sie nicht selber ohne Rücksicht auf anderes geben kann, was es zu wissen gibt? Wenn die ganze Gegenwart der Theorie auf das Feld der Natur beschränkt ist, in dem das Begreifen zwar selbständig, aber nicht frei ist? Wie sollte überhaupt das, was da ist, Dasein ihres Wesens sein können oder dessen, was sein soll im Sinne ihrer Selbstgesetzgebung?

Die Vernunft kann nur wollen, daß ihr Wesen da sei; und sie muß dieses Dasein als Folge und Äußerung ihres Wesens wollen. Diese Folge kann aber nicht nur nicht unmittelbar für sie erscheinen; vielmehr schließt ihre ganze Theorie die Erkenntnis und also Bewahrheitung einer solchen Folge insofern aus, als das daseiende Wesen der Vernunft oder der Geist kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Nicht nur muß das Wesen der Vernunft oder die Freiheit mit ihrem Dasein eigens zusammengeschlossen werden; die Mitte des Schlusses muß überdies die Natur sein, und diese ist nur dann keine unmögliche Mitte, wenn sie dahin bestimmt wird, nicht die Natur der Dinge an sich selbst betrachtet zu sein, sondern der Erscheinungen.

Die Theorie erbringt keine andere Wahrheit zu der Gewißheit des Frei-Seins als diese: Freiheit ist nicht unmöglich. Eben dies ist der zureichende Grund des Selbstbewußtseins der Vernunft: Sie ist frei, sich als freie Vernunft an-

zuerkennen, die Freiheit als ihr Wesen zu behaupten, tätig zu sein in der Weise der Selbstgesetzgebung.

B. Dies wäre ausgeschlossen, wenn die ganze Theorie dieser Vernunft die Erkenntnis der Natur wäre und nicht demzufolge die Erkenntnis dieser Erkenntnis mit der Unterscheidung des Gegenstandes in Ding an sich selbst betrachtet und Erscheinung. Diese Erkenntnis ist selbst eine Tat der Freiheit. Und mit dieser Tat hat es der zweite Schritt in der dritten Bewegung der Vernunft zu tun. Er zeigt: Der Grund, in dem die Vernunft als dem ihren ist, kann nicht nur kein anderes Sein einschließen als ihre Tätigkeit; vielmehr ist dieses Sein alle Realität. Dies verlangt den Nachweis dafür, daß nichts gegeben ist, was nicht von ihr gesetzt wäre.

Das in der Empfindung gegebene Material der Anschauung ist nichts anderes als der Anstoß, mit dem sich die Vernunft selber zur vorstellenden Tätigkeit oder dazu bestimmt, sich gegen ein Anderes ihrer selbst einzuschränken. Das ist aber nur möglich, sofern das Wesen der Vernunft oder die Freiheit die Bestimmtheit ihres Seins oder ihrer Tätigkeit annimmt — zwar nicht das Vorstellen, wohl aber das Setzen — sichtbar an der zu einem Urteil entwickelten Idee der Freiheit, das nämlich die erste Gewißheit über das Setzen ausdrückt: das Setzen des Unterschiedslosen — ohne Entgegensetzen, das gegenstandslose Setzen.

Hat diese aus dem Selbstbewußtsein zur Vernunft gekommene Vernunft die Erinnerung an die Natürlichkeit ihres Lichtes getilgt? Wohl im Sinne jener Mitte des Schlusses, welche die Natur war — sein Erstes war die Methode als erkannte. Aber auch hier muß das Wesen der Vernunft in ihrer Theorie eigens mit seinem Dasein zusammengeschlossen werden. Die zusammenschließende Erkenntnis ist hier das sich entwickelnde Bewußtsein des Systems der ursprünglichen Tätigkeiten des Geistes.

Im System der Grundsätze der Wissenschaft tritt es als die vollständig entwickelte Gewißheit über das Wesen der Vernunft auf. Wie sie aber als vorstellend tätige, als theoretische, in diesem Wesen ist, diese Erörterung muß insofern an die Natürlichkeit ihres Lichtes erinnern, als sich der Unterschied von Sein und Sollen für das Vorstellen beständig erneuert, und zwar in der zu immer höherer Bestimmtheit treibenden Vorstellung des Ideals.

Die in die Gleichheit mit ihrem Grunde zurückkehrende Vernunft — hinausgegangen ist sie als sinnliche und also vorstellende — ist der Geist. Auf ihn hin bestimmt sich die — als Ideal jeweils ansprechende — Tätigkeit des absoluten Grundes als Streben. Es wirkt von ihm selbst her als die unablässige Forderung der Gleichheit dessen, was die Vernunft vorstellend realisiert, mit dem absoluten Grunde eben dieser Vorstellung.

Der Geist der Praxis oder des Widerspruchs von Bestimmtwerden und Bestimmen ist die Mitte desjenigen Schlusses, der die „Natur“ als erbrachte Voraussetzung mit dem „Logischen“ zusammenschließt, das sich aus der Gewißheit der Freiheit zur absoluten Tätigkeit des Grundes der Vernunft bestimmt hat.

C. Von hier ist der dritte Schritt bereits in seine Aufgabe eingewiesen: Das „Logische“ selbst zur Mitte des Schlusses zu bestimmen, in dem die Vernunft die Gleichheit mit ihrem Grunde als ein ebenso Bei-sich-Bleiben wie In-sich-Sein erreicht. Dies aber nur, indem offenbar wird: nicht ist der Grund der Grund der Vernunft, sondern: die Vernunft ist die Vernunft des Grundes. Das bedeutet aber ihre Auflösung als eine Gestalt des Bewußtseins und so auch des Vorstellens von Gegenständen und sei ihr Gegenstand nur noch das ersehnte Absolute, das sie als ihren Grund weiß.

Für das Streben als auf das Vorstellen bezogene absolute Tätigkeit des Grundes hatte der Gegenstand bereits die Bedeutung des Widerstandes. Aus der verwandelten Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Grund her – deren Gleichheit im Sinne der Wechselseitigkeit ihrer absoluten Wirklichkeit – erweist sich der Widerstand als der einzige der vorstellenden Tätigkeit überhaupt oder des „natürlichen Bewußtseins“.

Im Vorblick auf die weitere Untersuchung sei betont: nicht der Abstoß, sondern allein die Erschöpfungs-Geschichte der Erfahrung des widerständigen Bewußtseins gibt in ihrem Resultat frei, wem es sich widersetzt: das absolute Wissen.

In der Endlosigkeit des zerstreuten sinnlichen Vorstellens und in der Unendlichkeit des auf seinen Grund gesammelten Vorstellens schlägt der Begriff durch und spannt diese Enden zusammen in den Beweis, daß die erscheinenden Inhalte des Vorstellens endlich sind und sich erschöpfen lassen.

Das freigesetzte absolute Wissen realisiert, bestimmt sich in einer gedoppelten Sphäre: derjenigen, die es nur mit der Mitte des besagten Schlusses zu tun hat; das ist die Sphäre des reinen Begriffs und bestimmt: der absoluten Idee, und aus ihr her in derjenigen, welche die der philosophischen Wissenschaften ist und bestimmt: der Idee der Philosophie.

Die Vernunft ist in sich als in ihrem Grunde, in den sie zurückgegangen ist – aus dem Vorstellen in das Begreifen. Die Vernunft ist ebenso bei sich wie zurückgekehrt in die beseligende Anschauung der vollbrachten Ausbildung des Systems der Wissenschaft als des Systems der gewußten Wirklichkeit. Sie hat nämlich die Totalität der Natur, der physischen wie der geistigen, derart durchdrungen, daß sie die Gewißheit, alle Realität und so auch Bestimmtheit zu sein in der vollendeten Arbeit des Bestimmens bewahrheitet hat.

Die Bewegung durch die erste und die andere Sphäre des Wahren der vollendeten Theorie ist in dem bekannten Distichon zusammengezogen:

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Die Wissenschaft konnte bewahrheiten: nicht nur, daß Freiheit nicht unmöglich ist, nicht nur, daß Freiheit möglich ist, sondern daß die Wirklichkeit selbst frei, weil begreifen ist.

Ist das selbst noch ein widerständiger Gedanke? Jedenfalls ist er der anstößigste gewesen. In ihm scheint sich die Gegenwart mit der Vernunft gestoßen zu haben.

IV.

Für die Masse der tonangebenden Äußerungen zur Metaphysik ist jener Anstoß schon längst zu der Überzeugung verarbeitet: hier ist die Unglaubwürdigkeit aller Metaphysik unmittelbar zu empfinden. Dementsprechend läßt die gegebene Unterscheidung und Entwicklung ihrer Vernunft nur noch entgegen: Na und? Sie ist eine Ansicht ohne Folge, weil ohne Gehalt; denn den hat die Philosophie auf der Seite der Welt und ihrer Veränderlichkeit zu suchen. Oder sollte man mit der sich wissenden Vernunft dagegen halten, daß „Welt“ „überhaupt die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit ausdrückt“ (Hegel, Wissenschaft der Logik, EA I, 2, S. 185); und weiter, daß die Veränderlichkeit nur die äußerlichste unter den Bestimmungen der äußerlichen und gegen den Begriff gleichgültig scheinenden Objektivität ist (ebd. II, S. 273)?

Auf seiten der Welt hat es mit dem besagten Dilemma von Tradition und anderem Anfang keine Not; statt dessen mit den vielfältigen Problemen, welche ihre Veränderlichkeit mit sich bringt; deren erstes ist die Interpretation der bereits eingetretenen Veränderungen; denn sie muß sich selber als eine anders gewordene, nicht mehr metaphysische erweisen. Mit der Unterstellung, auch die Metaphysik habe die Welt interpretiert — allerdings aus der „Anmaßung“ einer Philosophie, die sich als Selbstzweck verstand.

Wozu anderer Anfang? Hat nicht die Welt schon anders angefangen, seit die Metaphysik am Ende ist? Welchen Sinn hätte die Beschäftigung mit der Tradition, wenn nicht den, das ganze Ausmaß der eingetretenen Veränderungen und die dem Menschen anheimgestellte Veränderlichkeit seiner Welt zu zeigen? Da ist man besorgt um die Zukunft der Menschheit, nimmt teil am heutigen Geschehen und fragt womöglich: Was tun? Ist man doch mit seiner Sorge in Gesellschaft.

Dagegen mag es scheinen: In dem besagten Dilemma hat es die Philosophie immer noch mit ihr selbst zu tun. In der Tat — selbst dann, wenn der „cornutus“ von Tradition und anderem Anfang die Einheit der Philosophie nur noch am Schädelknochen sehen läßt.

V.

Was war der Anstoß im anstößigsten Gedanken der Metaphysik? Daß im Grunde die Vernunft selber sich Alles zu wissen gibt und samt diesem im System der Wissenschaft geborgen ist. Da ist die „Widersacherin des Denkens“, ist die „seit Jahrhunderten“, also in der Neuzeit, „verherrlichte Vernunft“; sie schien die Herrlichkeit zu beanspruchen und zu erreichen, die vormalig dem anderen Licht zum natürlichen, dem lumen gloriae zugesprochen wurde. Und

wem schien das so? Wem die Herrlichkeit ausblieb und mit ihr die Geborgenheit alles Seinigen — dem Menschen und seinen Fürsprechern.

Ein Schein, der seinen Grund hat. Um ihn zu erfahren, sei wenigstens in einigem ein „Gespräch“ mitgehört, in dem sich Heidegger — der Verfasser jenes Urteils über die Vernunft — mit Hegel — dem Verfasser des anstößigsten Gedankens eben dieser Vernunft — fand. Nur an der Sache des Denkens beweist sich, was es mit jener Widersacherin auf sich hat.

An der „Sache des Denkens“? Sogleich meldet sich als Vorbehalt, was bereits erwähnt wurde: Die Sache der Metaphysik war im Wesentlichen eine Sache des Wissens und der Wissenschaft und nur deshalb des Denkens. Schon in ihrer ersten Krise und mit ihrem wahren Anfang (Parmenides) hat die Metaphysik dieses Denken eigens vom Andenken und Vordenken des Gedächtnisses abgeschnitten und nur dadurch die Selbstbestimmung der Vernunft auf den Weg gebracht.

Soll dies bedeuten: Heidegger versieht sich von vornherein an der Sache Hegels, weil der Metaphysik? Keineswegs. Wie sollte das Gespräch mit einem Toten geführt werden, weil zu einer Sache, die nicht einmal als unterschiedene da ist? Wie sollte sie für Heidegger da sein, wenn nicht in der Gegenwart des anderen Anfangs? Nur die Bestimmung und Unterscheidung der Sache seines Denkens zieht die Sache der Metaphysik in die einzige Gegenwart der Philosophie — nicht als einen historisch vorgefundenen Gegenstand vormaliger, eventuell aktualisierbarer Interessen, sondern als eine Sache, die das Denken des anderen Anfangs letztlich zur Unterscheidung der eigenen Sache braucht.

Heideggers „Gespräch“ fällt nicht unter die natürlichen Versuche, „sich“ mit Hegel oder irgendwelchen anderen Positionen der Metaphysik auseinanderzusetzen; sie bringen — was die wesentlich gegenwärtige Philosophie anlangt — deren Sache nur ins Gerede. Und wo steht dann der erwähnte Vorbehalt? Als solcher steht er zur Auflösung an.

VI.

Was ist für die Metaphysik und mit ihr für Hegel die Sache des Denkens? Das Sein des Seienden. Heidegger weiß, daß die geforderte Unterscheidung eine bestimmtere Auskunft verlangt wie sie der Titel des Gesprächs ankündigt: „Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik“. Schon Feuerbach kehrte mit dem Namen „Ontotheologie“ das Anstößige in der Metaphysik hervor, ohne jedoch ihrer „Verfassung“ und so auch der hier angesprochenen Zwiefalt auf den Grund zu gehen.

Die Sache der Metaphysik ist das Seiende als solches im Allgemeinen und im Höchsten (S. 58). Die Einheit dieses Zwiefältigen, das Sein des Seienden, blieb über der Bestimmung des Seienden als solchen „vergessen“. Das metaphysische Denken hat sich von dem Ursprung seiner Sache abgekehrt. Entsprechend ist in der Umkehr des anderen Anfangs das Sein das nächste „Ungedachte, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt. Aber das

schon Gedachte erst bereitet das noch Ungedachte, das immer neu in seinen Überfluß einkehrt“ (S. 44) — in den Überfluß der Quelle, von der es ausgeht, ohne ihm entgehen zu können.

Als Onto-theo-logie bereitet die Metaphysik selber dem Gedächtnis die Sache, das „Strittige“: das Sein in der „Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden“ (S. 46). Sie ist der Wesensraum, „in dem“ das schon Gedachte da ist und den eine „Erörterung“ erst noch zu erschließen hat — in der Umkehr aus der Vergessenheit der Differenz über deren anfängliche Verhüllung zur Verbergung als der „Quelle dieses ganzen Denkens“, die „ihm überhaupt den Bezirk seines Aufenthaltes bereitstellt“ — ihm, man möchte sagen: dem gewohnten Denken.

Schon dieses wenige läßt in die Augen springen: Die Umkehr des Denkens wendet sich seinem Worinnen zu. Die Vergessenheit seiner Sache ist in einer anfänglichen Verhüllung beschlossen und diese ihrerseits in der ursprünglichen Verbergung. Demnach hat der Rückgang seine Vorzeichnung an nichts anderem als dem „Wesen der Wahrheit“. Wie das Sein gegenüber dem Seienden als solchen, so ist die Unverborgenheit gegenüber der Wahrheit das Nächste des Ungedachten. Dem entsprechend blickt das Denken nicht mehr auf den selber wahren Grund des Wahren und so auch des Wissens, sondern ist besorgt um den Ursprung der Wahrheit aus dem, was sie nicht ist: um das Entspringen der Unverborgenheit aus der Verbergung, also aus ihrem Anderen, auf das hin sie eigentlich selber das Andere ist.

Dies läßt nach der Beziehung auf das Erste zu ihm fragen und nach dem Grund, der selber diese Beziehung ist: Grund der Differenz von Sein und Seiendem. Heidegger jedoch läßt sich dazu nicht verleiten, bleibt in der Gegenwendung eines vom Sein geschiedenen Denkens, die ihn, wie schon die „Unverborgenheit“, bei dem anfänglichen Namen des Unterschieds aufhorchen läßt; denn er hat erfahren: Das Erste in dem der Sache nach früheren Unterschied von Sein und Seiendem als solchem ist der „Austrag“: die Einheit des Sich-zeigens des Seins und des Erscheinens des Seienden als solchen:

„Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein.

Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft.“ (S. 62)

VII.

An dieser Stelle wird die Empörung über unverständliche Reden kaum mehr an sich halten können und — gelinde gesagt — die Grenze des Zumutbaren überschritten sehen. Auch wenn das Zitierte in seinen Zusammenhang, in den Gedankengang des Vortrags zurückgestellt würde, bliebe jene Empfindung nicht aus. Ist sie doch auch nicht ausgeblieben und wie oft schon laut geworden.

Die Beschwerde über die Unverständlichkeit dieser und jener Philosophie ist eine alte Übung und man brauchte nur an Fichtes kurze und bündige Antwort in der „Vorerinnerung“ zur „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre“ zu erinnern, wenn nicht in der Tat die Sprache Heideggers von derjenigen der Metaphysik verschieden wäre.

Die Absonderlichkeit des Sagens kann nicht die Anstößigkeit einer Manier haben, wenn man ein Ohr dafür hat, wie der Gedanke Heideggers gesammelt ist und wo nötig mit Bedacht absonderlich, wenn anders der Gedanke an die Differenz des Seins und des Seienden als solchen einen Unterschied macht in der Sache des Denkens und so auch des Sagens.

Was aber die Grenze des philosophisch Zumutbaren anlangt, so wäre die Empfindlichkeit für sie eher diesseits des gesammelten Gedankens zu pflegen — gegen die Zerstreuungen der Gelehrsamkeit und des Dilettierens mit dem, was Sache anderer Wissenschaften ist.

Die vollständige Zerstreuung des Gedankens spricht sich in der Weise der Faselei aus. Sie ist nicht einerlei mit der Gedankenlosigkeit des Geredes, da sie anders als dieses die Sprache selber angreift; nicht von ungefähr bedient sie sich ausgerechnet einer auf Eindeutigkeit angelegten wissenschaftlichen Terminologie und bringt gerade sie zu Wortatuppen herunter, mit denen bloß gefuchelt wird. Auch darin ist aber die Sprache noch „kommunikativ“, findet sie ihre Recipienten. So verteilt sich das „Verständliche“ an mancherlei Verstand.

VIII.

Die Empfindung der Unverständlichkeit des Zitierten muß aber nicht bei ihr selbst verharren; sie kann sich dem Gesagten zuwenden mit dem Versuch, es in schon Bekanntes zu übersetzen. Da hilft die historische Gelehrsamkeit. Und was kann sie hier zur Erklärung beibringen, wo die Metaphysik nichts zu sagen haben soll? Auch wenn eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Grenze zum vormetaphysischen Denken herrscht — vor Platon oder vor Parmenides oder vor Anaximander? —: was hier zum Vergleich einfällt, sind die Anfänge der hesiodischen „Theogonie“, deren „allererster“ das „Chaos“ ist: die Öffnung. Und es wäre nicht schwierig, „Überkommnis“ und „Ankunft“ in die theogonische Erzählung zurückzutragen. Derartiges Erklären erweist sich für die Philosophie als Ausflucht vor dem notwendigen Anspruch des Gedankens, hier und jetzt und wie gesagt im Klaren zu sein.

Schon deshalb schärft Heidegger ein: die Zuwendung zu dem Ursprung der Metaphysik ist kein „historischer Rückgang zu den frühesten Denkern der abendländischen Philosophie“; denn in Wahrheit ist „der Schritt zurück aus der Metaphysik, von der Gegenwart her gesehen und aus dem Einblick in sie übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende Wesen der modernen Technik.“ (S. 48)

Die Gegenwart — das ist kein wechselnder und auswechselbarer Gesichtspunkt, kein selber gesichtsloser Horizont. Ihr Gesicht ist von der modernen Technik geprägt. Dies fällt in die Augen und läßt deshalb leicht die Zugehörigkeit dieses Gesichts zur Gegenwart der „Theorie“ und deshalb zu dem Einblick übersehen, der von einem erst zu denkenden Wesen betroffen ist, sich in Bedrängnis findet und sich so bei der Sache des Denkens weiß (vgl. S. 37). Nur ihm fällt auf, wie die Beschreibung und Deutung des Zeitalters selber noch technisch ist im Sinne einer „Technologie“, die allerdings nicht im Verband der technischen Disciplinen zu suchen ist, sondern im Dunstkreis der verwesten Kunst, Religion und Philosophie — diese als Gestalten des metaphysischen Wissens verstanden. Eben daraufhin spricht Heidegger auch von der Technologie als der „Metaphysik des Atomzeitalters“ (S. 48).

Die landläufigen Beschreibungen und Deutungen des Zeitalters, die Interpretationen der veränderten und sich verändernden Welt lassen zwar mancherlei Bedrängnis empfinden, indem sie vorgeben, es mit etwas an ihm selbst Undurchsichtigen zu tun zu haben. Dabei sind sie blicklos, erzeugen den Schein des Unterschiedes ihrer selbst von dem, was sie interpretieren, durch die Kritik an vielerlei Erscheinungen der Technik. Solche Kritik ist aber nur der erforderliche Treibstoff weiterer Veränderungen in der schon veränderten Welt.

Was Heidegger als selber technologische Beschreibung und Deutung des Zeitalters erkennt, gibt sich einen Schein von Gründlichkeit und die Erlaubnis zur Prognose durch historische Rückgriffe und Anknüpfungen. Sie bleiben ohne die Einheitlichkeit eines einzigen Rückgangs und daher in ihrer Vielfalt ebenso undurchsichtig wie die Welt, die von ihren auffälligsten Veränderungen her vorgestellt wird.

Auch und erst recht bei seinem „Schritt zurück aus der Metaphysik“ bleibt Heideggers Gedanke in der Gegenwart. Wo er unverständlich scheint, wird er nicht verständlicher, sondern eher verworren durch Anleihen bei Gedanken, welche die Historie in der Vergangenheit findet und in sie gesetzt hat.

IX.

Die Welt ist die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit. Die Einheit einer Form, nämlich eines Gesichts, zeigt sie nur in der Gegenwart der Theorie. Die „Technologie“ findet sich in der Welt, ist von ihr befangen; deshalb kann sie ihr nicht die Bestimmtheit des „Wesens“ und also des Gedankens annehmen. Indem sie die Welt beschreibt und deutet, versucht sie, deren unmittelbare Fremdheit mehr und mehr zu tilgen — in endlosem Fortgang, weil vor immer wieder neue Veränderungen gestellt.

Obwohl die „Technologie“ als solche die moderne Technik für das nimmt, was die heutige Welt prägt, bleibt ihr diese eine form- und gesichtslose Totalität; denn sie versteht die Technik selber als die Mannigfalt derjenigen menschlichen Kenntnisse, welche die heute auffälligen Veränderungen erbracht haben

und nur insofern eine Totalität ausmachen, als sie jegliches auf seine Veränderlichkeit und Bearbeitbarkeit hin ansehen lehren.

In der Gegenwart, welche der Theorie eigen ist, wäre diese Technik als „Wesen“ ansichtig — „wäre“ wegen des noch zu entwickelnden Vorbehalts, daß dieses Wesen dann nicht mehr als dasjenige der Technik bestimmt bliebe, weil es „spekulativ“ sein muß. Das technologische Denken widersetzt sich aber nicht nur der Spekulation, sondern setzt sie für etwas Nichtiges, gegen das es nur gleichgültig tun sollte. Doch dies macht sich offenbar nicht leicht; denn auch wenn ihm der Unterschied, den der Gedanke des Wesens macht, für nichts gilt, kann es sich doch nur in einem regressus ad infinitum als unterschiedsloses Denken behaupten; es ist nämlich einerseits von der Sorge besessen, daß der Mensch seiner Technik Herr bleibe oder gar werde, andererseits läßt es ein entsprechendes herrschaftliches Wissen nur als eine selber technisch gegründete „pluralistische“ Ethik zu (vgl. Der Satz der Identität, S. 26).

Nur die Frage nach dem Wesen der Technik bestimmt Heidegger zu der Frage nach der Differenz von Sein und Seiendem ausgehend von der Frage nach dem Ursprung der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik. Nur die Antwort darauf setzt die Technologie nicht bloß beiseite, sondern läßt sie als unterschiedsloses Denken erkennen, das aus dem Zusammenfall der onto-theo-logischen Zwiefalt der Metaphysik entspringt.

Seine Unterschiedslosigkeit gibt den einzigen Anstoß, die Frage nach dem Wesen der Technik als Frage nach dem Wesen der Wahrheit von der Vergessenheit her aufzunehmen, sich der Wahrheit als Unverborgenheit zuzuwenden, in ihr die Beziehung auf die Verborgenheit hervorzukehren und so auf das Ganze der unterschiedlichen Verbergung zurückzugehen.

„Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unterschied von Überkommnis und Ankunft der entbergend-bergende Austrag beider.“ (S. 63) Dieser ist das Ganze der Differenz als Differenz: sowohl das Aus- und Zueinander der Differenten als auch das Auseinander des „Zwischen“, „in“ dem die Differenten „zueinander gehalten“ sind. Kurz: das Auseinander des Auseinander und Zueinander ist der „Austrag“.

Nicht das erste „von woher“, sondern das erste „worinnen“ ist das Erste des Austrags, das erste „es gibt“. Der Unterschied ist keine Sache und so auch keine Ur-Sache, von woher es das Zwischen gibt; er vergibt dieses selber als sich selbst. Deshalb ist er auch selber die im Zwischen Unterschiedenen. Darauf ist zu achten, damit er in keinem Gedanken aus der Gegenwart fällt, der einzigen des Wesens der Technik.

„Im Austrag waltet Lichtung“. Weil aber dieses Walten unterschiedlich gedacht sein will, fährt Heidegger fort: „des Verschließenden“; und weil die Lichtung — oder das „Offene“ und letztlich das „Freie“ (Heidegger, Zur Sache des Denkens, S. 72 ff.) — die des Verschließenden ist, deshalb das Beiwort „sich verhüllend“. Unterschiedlich gedacht, ist der Austrag das Verschließende zu

dem Offenen oder der Lichtung; das Verschließende unterschieden gedacht, so gilt von ihm: es verhüllt sich; das Unterschiedene einheitlich gedacht, ist es Lichtung des Verschließenden.

Die Gegenwart des Austrags ist dem ursprünglichen Denken ein Kommen, das sich in „entbergende Überkommnis“ (des Seins) und „in die Unverborgenheit bergende Ankunft (des Seienden als solchen) auseinanderlegt. Dieses Kommen ist aber selber unterschiedlich, nämlich mit dem Anderen des Ausbleibens. Es ist das Andere des anderen Anfangs. Was nämlich in das selber unterschiedliche Kommen verweist, ist das Ausbleiben, wie es im Zusammenfall oder Einsturz der onto-theologischen Zwiefalt der Metaphysik für das Denken zum Anstoß wird.

X.

Die Andere Metaphysik oder die „Technologie“ steht unter der Bestimmung des ausbleibenden Unter-Schieds. Die Frage nach dem Wesen der Technik richtet den Blick auf die Erste Metaphysik, um zu erfahren, inwiefern der Austrag „überall als der Austrag verborgen und so vergessen bleibt in einer selbst sich noch entziehenden Vergessenheit.“ (S. 66) Dieser Entzug legt sich in eine Geschichte auseinander. Wie beginnt sie?

Nicht der parmenideische Anfang zieht Heideggers Blick auf sich, sondern jene Prägung des Seins, als die er den heraklitischen LOGOS kennt. Ihm ist nämlich der Beginn der Ontotheologie anzusehen, weil hier der Unter-Schied des Kommens als solcher an der Achtsamkeit sozusagen vorbeigeht; er ist da als „Vorliegen-lassen des Ankommenden“ und „Versammlung“, vergeht aber, in ihm selbst haltlos, zur Wechselbeziehung des „Grundes“.

Die Flüchtigkeit seiner „Lichtung“ zeigt sich daran, daß die andere Seite der „Versammlung“ bereits in ihr selbst zwiefältig erscheint: „gründend alles in das Allgemeine und begründend alles aus dem Einzigem“ — dieses „im Sinne des Höchsten (Zeus)“ verstanden (S. 67). Darin liegt: der Unterschied des Seins und des Seienden als solchen verhüllt sich in den Unterschied dieses Anderen. Dabei geht jenes Erste, nämlich die „entbergende Überkommnis“, an die andere Seite innerhalb des Anderen der „Ankunft“ über — derart, daß die Überkommnis selbst zu einem Was von Ankunft, zu einem Ankommenden, Anwesenden, Seienden wird, und zwar zu dem höchsten, weil ihr Entbergen sich zu einem Begründen und schließlich zu einem Verursachen durch dieses Seiende bestimmt.

Der Gott, der auf diese Weise „in die Philosophie kommt“, hat nichts, in das er sich ankommend birgt. Er scheint schon angekommen — nicht einmal das; er ist immer schon da und scheint in ihm selbst geborgen. Mit ihm die Erste Metaphysik bis es heißt: Gott ist tot, und im Einsturz des Unterschieds, den er machte, die Andere Metaphysik das unterschiedslose Denken einrichtet und den Unterschied des Wesens der Technik niederhält.

Doch das Resultat der selbst sich noch entziehenden Vergessenheit tritt nicht nur in der Empfindung hervor, daß Gott tot ist, sondern demzuvor in der vollständig entwickelten Wechselseitigkeit des Überkommens und Ankommens, wo sie „ineinander im Widerschein“ erscheinen. Im reflektierenden „Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“ geht der Austrag in das Äußerste des metaphysischen Unterschiedes (S. 68).

Die Lichtung war die des Verschließenden. Ihre Verschlossenheit ist das Licht der „seit Jahrhunderten verherrlichten Vernunft“, die — nachdem sie ihr Licht vollkommen entnatürlicht hat — zum ersten das Vernünftige als das Wirkliche und das Wirkliche als das Vernünftige weiß, zum anderen aber sich selbst als abkünftig und abhängig von einem ihr fremden Ursprung empfindet. Diese Empfindung ist überzeugt, daß die Vernunft gegen dessen einzige Wirklichkeit vergeblich den Schein erzeugte und befestigte, nicht nur eine Sache von eigener und höchster Wirklichkeit zu sein, nicht nur Ursache einer von ihr verschiedenen Welt, sondern die Vernunft des einzig Wirklichen.

XI.

Beginn und Ende der Metaphysik lassen erkennen: Das Verschließende der Lichtung verhüllt sich, versagt den Gedanken an es und die Vergessenheit entzieht sich noch eigens bis in das technologische Denken, das den Unterschied auch noch in Gestalt der onto-theo-logischen Zwiefalt verdrängt. Deren Metaphysik sagt: Was ausbleibt, ist deshalb ausgeblieben, weil es nicht sein kann; denn mit der methodischen Aufmerksamkeit und Reflexion ist sogar die Möglichkeit des Vergessens im Wesentlichen ausgeschlossen. Die andere Metaphysik zu dieser ersten sagt: Was ausbleibt — der Tod Gottes beweist es —, muß nicht sein; man braucht es nicht; es ist überflüssig und deshalb schädlich; was die Welt zu wünschen übrig läßt, erbringt die Kritik der bestehenden Verhältnisse.

Das technologische Denken bleibt aber seiner Absicht nach metaphysisch; denn es betrachtet seine Welt nicht nur als den gegebenen Horizont produktiver menschlicher Tätigkeit, sondern als einen aus dieser Tätigkeit selbst entworfenen Horizont; eben deshalb verändert sich die Welt, entsprechend den Veränderungen der Macht, des Willens und des Wissens der Menschen.

Die technologische Metaphysik setzt zwar die onto-theo-logische Zwiefalt in die Vergangenheit, hält aber um so entschiedener am „Logischen“ fest. Ihr vorzuhalten, daß die Logik „nicht vom Himmel gefallen“ ist, trägt aber nichts aus, weil es kein Wissen gibt, dem seine Herkunft so gleichgültig sein könnte, wie der Logik. Auf die Welt gesehen, ist aber die Logik die der Technik und nicht die Technik die der Logik. Eben daraufhin ist sie im Wesentlichen die der Wechselbeziehung, welche jenseits der metaphysischen Logik des Grundes bei der „Gleichung“ ihren Anfang nimmt.

Das der Onto-Theo-Logie entgangene Denken hält nur deshalb am „Logi-

schen“ fest, weil es techno-logisch ist. Und nur deshalb zeigt sich das „Logische“ an der Welt der Technik selbst. Wie und wem? Nicht der Technologie, sondern nur dem Denken, das nach dem Wesen der Technik fragt und aus dem bezeichneten Wesen der Wahrheit her die Technologie selber als Resultat der Geschichte einer sich selbst noch entziehenden Vergessenheit erkennt.

Deren Beginn zeigte: Nicht der LOGOS, wohl aber das „Logische“ der Metaphysik ist einseitig: die andere Seite der „Versammlung“, welche die erste des „Vorliegen-lassens“ oder der Überkommnis derart an sich zieht, daß sie, in ihr selbst zwiefältig, das Wechselverhältnis des Grundes eröffnet, und vollkommen entwickelt bis zu dem erwähnten Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem.

Demnach muß sich selbst noch an der Welt des technologischen Denkens das Logische in der Bestimmtheit der Versammlung und so auch der Ankunft zeigen, welche das Entbergen als ihr Anderes einbegreift. Heidegger hat gesehen: Das Ganze des Sammelns erscheint in der Weise des Raffens; das Raffen bringt zusammen, ohne über die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit hinauszusehen. Das Bestimmen, weil Entbergen innerhalb solcher Versammlung zeigt sich in der Weise des Stellens, des transitiven, jegliches Ankommende überkommenden Stellens.

Die Welt des technologischen Denkens ist in ihrem Wesen das „Gestell“; es ist die letzte Bestimmung des Logischen der Onto-theo-logie in ihrer Einschränkung auf das verweltlichte Logische. Seine Einseitigkeit ist für und durch die unterschiedlos gewordene Metaphysik, nämlich die Technologie eigens verstellt. Der ausbleibende Unterschied durchzieht dieses Denken nur als Beunruhigung um das Herr-Bleiben oder Herr-Werden des Menschen in seiner technischen Welt. Sie steigert sich zu der Sorge um das Mensch-Bleiben oder Mensch-Werden des Menschen. Dies zeigt an: Das Wesen der wesentlich menschlichen Technik ist selber nichts Menschliches (vgl. „Die Frage nach der Technik“ in „Vorträge und Aufsätze“).

Jene letzte Einseitigkeit des Logischen geht nur dem Fragen nach dem Wesen der Technik auf. Sofern sich das Ausbleiben des Unterschieds dem Andenken und Vordenken als das unterschiedliche Kommen des „Austrags“ zeigt, bildet sich im Wesen der Technik selbst die andere Welt zum Horizont der Technologie. Sie nimmt Form und Gesicht an aus dem Versammelnden, das weder eine göttliche noch menschliche Logik ist, sondern das nie angekommene „Ding“. Es versammelt und bestimmt, es unterscheidet, was die Welt ist, seine Welt (vgl. „Das Ding“, ebd.).

Die Welt des „Gestells“ ist nicht eine und dieselbe mit der Welt des „Dings“ und ist eine und dieselbe. Dies ist der letzte Widerspruch, zu dem – nun, was? treibt. Etwa die dritte Bewegung der sich selbst bestimmenden Vernunft? Aber war sie denn nicht zur Ruhe ihrer vollkommenen Erfüllung gekommen? Erlaubt die logische Mitte des vollendeten Schlusses noch eine Fortbestimmung?

Erscheint denn überhaupt das „Logische“ der Onto-theo-logie selbst auch

noch in der Bestimmtheit, welche die Welt für die „verweltlichte Philosophie“ angenommen hat? Dann wäre diese — obwohl keine Onto-theo-logie — doch auch nicht einerlei mit der „Technologie“, weil in einer merkwürdigen Beziehung nicht nur zur Welt, sondern zu der eigentümlichen Gegenwart der Theorie.

XII.

Das „Logische“ der Onto-theo-logie selbst ist in nichts anderem vollkommen bestimmt als in der Entwicklung der Idee. Um hier nur an die beiden Momente ihrer Bestimmung zu erinnern:

„Der Begriff, indem er wahrhaft seine Realität erreicht hat, ist dies absolute Urteil, dessen Subject als die sich auf sich beziehende negative Einheit sich von seiner Objectivität unterscheidet, und das An- und Fürsichsein derselben ist, aber wesentlich sich durch sich selbst auf sie bezieht, — daher Selbstzweck und Trieb ist;“ (Hegel, Wissenschaft der Logik EA II, S. 272). Selbstzweck — die vom Zweck durchdrungene Objectivität hat ihr An-und-für-sich-Sein oder ihre entwickelte Wahrheit an der Beziehung der unterscheidend-ausschließenden Einheit des subjectiven Begriffs auf sich selbst. Trieb — dieser Begriff bezieht sich durch sich selbst auf seine von ihm unterschiedene Objectivität, um die in diesem Unterschied liegende Trennung aufzuheben; er ist Trieb zur Vereinigung (S. 273).

Selbstzweck und Trieb sind die Momente des Subjekts in dem absoluten Urteil, das die Idee ist. Auf dieses Subjekt hin legt sich die Objectivität ihrerseits auseinander in die des Gesetz-Seins — sie ist ebenso dem Bestehen wie der Form nach vom Subjekt durchdrungen — und die Objectivität als solche — so ist sie das dem Begriff Äußerliche: „die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinung“ — das ist Anders-Sein gegen anders Bestimmtes, Anders-Werden eines Selben und Anders-Sein eines Selben im Sinne der Verschiedenheit von Erscheinung und Wirklichkeit. Darin ist bereits der Weg des „Untergangs“ der gegen den Begriff und sein Beziehen gleichgültigen Äußerlichkeit vorgezeichnet. Seine Schrittfolge ist zuerst dem Untergang des natürlichen Bewußtseins abzunehmen, weil es gegen das Element des reinen Begriffs, gegen das „absolute Wissen“ gleichgültig und selbständig tut und es auf diese Weise negiert.

Selbstzweck und Trieb — sind diese Momente der, allerdings noch nicht absolut bestimmten, Idee der Welt anzusehen?

Marx sieht sie dem „Kapital“ an, das die Totalität der Produktionsverhältnisse durchdringt, sich die menschliche Macht — die der „Werk tätigen“ — als Arbeitskraft unterwirft und die mannigfaltige Bestimmtheit der Produkte als „gleichgültiges Auseinandersein“ tilgt, indem es sie als Waren in den Kreislauf seiner Selbsterhaltung durch Produktion des Mehrwerts einbezieht.

Nietzsche sieht jene Momente der „Moral“ an, welche die Totalität der Herrschaftsverhältnisse durchdrungen hat, sich den menschlichen Willen — den

der Werte-setzenden Schaffenden — im Erstreben von Idealen unterwirft, die ihren Setzungs-Charakter verleugnen, auf diese Weise den zielsetzenden Willen entkräftet, die Rangordnung seiner Herrschaftszentren einebnet, um schließlich mit der sozialistischen Gesellschaft und der Moral eines „gesellschaftlichen“ Gewissens die Verlogenheit der Moral auf die Spitze zu treiben.

Und die Technik? Sie hat alle Verhältnisse des Sorgens durchdrungen, sich in jeglichem „eröffnenden“ Tun das menschliche Denken unterworfen und nimmt jeden Gedanken, der an ihr Anstoß nimmt, in den Betrieb einer Kritik zurück, die der Steigerung ihrer Wirksamkeit dient. Zumal die „welt-bildenden“ Tätigkeiten des Menschen werden von ihr in Beschlag genommen mit der übergreifenden Forderung: alles muß anders werden — anders im Sinne des komparativischen „besser“; nur so leuchtet sie unmittelbar ein.

In den genannten Charakteren — das Kapital, die Moral, die Technik — erscheinen Selbstzweck und Trieb nicht mehr als die Momente des Subjekts der Idee, sondern „verweltlicht“. Das Logische der vormaligen Onto-theo-logie wird nämlich der Welt als deren Form angesehen, und zwar als eine Form, welche gegen den Form-gebenden Menschen als eine fremde Macht und also gewalttätig auftritt, sich seine Macht, seinen Willen, sein Wissen unterwirft. Wenn das Denken das Wesen des Menschen ist, so erfährt er hier jedesmal die Nicht-Identität, die Feuerbach als die von Denken und Sein gefordert hatte, als diejenige seines Wesens mit dem, was ist. Das Verhältnis von Denken und Sein geht ihm aus dieser Fremdheit auf.

Jene Charaktere oder Personen oder Masken des Logischen treten nicht als Fremdes auf, das etwa neugierig macht, sondern als ein Fremdes, das herrscht — das Ganze der menschlichen Verhältnisse gänzlich durchdringend. Gänzlich, weil derart, daß Herrschaft überhaupt nur noch als Fremdherrschaft erlitten wird.

XIII.

Hier drängt sich die Frage auf: Wie steht das Logische der Onto-theo-logie zur Anerkennung von Herrschaft? Heidegger sah: Der sich verhüllende Austrag und die Vergessenheit der entbergenden Überkommnis oder des Seins stellte das Entbergen einem ersten Grund anheim, der — selber Seiendes — sich zur ersten Ursache bestimmte. Als solche erzwang die Vernunft eine Anerkennung, die bis zu ihrer Verherrlichung ging.

Und was gibt die gezeigte Bewegung der sich selbst bestimmenden Vernunft für jene Frage her? Dort ergab sich: die sich in ihrem Grunde findende Vernunft hält jeweils dort mit ihrer Selbstbestimmung an sich, wo sie nicht nur bei diesem Grund ist, bei ihm als demjenigen, was erstlich da ist, sondern wo sie das, was erstlich — und sei es nur natürlicherweise — da ist, als sich selbst sieht und also selber wahre Sache ist. Wo sie bei sich selbst ist — da ist sie auch, wo sie die Anerkennung ihres natürlichen Lichtes in der „doctrinalen“ und in diesem Sinne „mathematischen“ Darstellung des geoffenbarten Wissens erreicht —,

da hat sie ihre Bestimmung erfüllt. Hier ist jeweils der Ort, die metaphysische Anerkennung der Herrschaft und ihres Herrn in den Blick zu fassen.

Nicht gut sind vielerlei Herren; einer soll Herr sein. Dieses Homer-Wort zitiert Aristoteles am Schluß seiner „theologischen Wissenschaft“ oder der Ersten Philosophie, die selber als herrschaftliches Wissen auftritt, da sie es mit dem Herrn, mit dem Ersten, mit dem höchsten Princip zu tun hat. Die onto-theologische Zwiefalt tritt hier zurück in die Einheit der Ersten Philosophie; es ist aber nur im Zurücktreten selbst sinnvoll, von ihr als der einen „Theologie“ zu reden. Wieder kommt es auf die Unterschiede und ihren Zusammenschluß an, wenn es um die Bestimmung des Herrn und seiner Herrschaft, wenn es um die epochalen Principien in Gestalt der wahren Sache geht.

Die aristotelische Erste Wissenschaft setzt ein bei der Erörterung des Sachverhalts als solchen und faßt ihn seinerseits in dem principiellen Sachverhalt, den man als „Princip des Widerspruchs“ kennt. Die mittlere Überlegung grenzt die Sachheit einer Sache als anwesender ein, indem sie aus dem, was für uns zunächst, weil für die Sinne da ist, heraushebt, was für die reine, weil einfache Einsicht da ist und nur wahr sein kann. Der dritte Gedankengang bestimmt die Wirklichkeit dieses Einsehens selber zu einer in diesem Sinne wahren Sache, und zwar von all demjenigen her, was nicht nur für die Sinne da ist, sondern auch den Grund seines übergänglichen Erscheinens in ihm selbst hat. Auf es hin erweist sich die wahre Sache, welche die tätige Vernunft ist, als bewegendes Unbewegtes, als erster Grund, als Herr der Ordnung und Schönheit des Erscheinens.

Die thomatische Heilige Lehre beginnt bei einem Sachverhalt, der in seiner Einfachheit den Unterschied als Grundzug des Principis der mittleren Epoche ankündigt: Ich bin der Ich bin. Sie übersetzt ihn durch und für die natürliche Vernunft in den bewiesenen Sachverhalt und Anfang: Gott ist. Seine Ausführung ist das Unterscheiden dessen, was er nicht ist und was er ist. Wieder wird die wahre Sache und mit ihr die Eigenart des Herrn erst in der dritten zu dieser ersten Überlegung bestimmt: wo nämlich der Gott als selber Verschiedener, vernünftiges Geschöpf, sogar Mensch gewordener sich schließlich als Richter aller vernünftigen Geschöpfe erweist, um durch die Scheidung der Welt die gerechte Ordnung der Gerechtfertigten herbeizuführen. Auf das selber wegweisende Leben des einzigen gerechten Richters hin erläutert die mittlere Überlegung die allgemeine Bewegung des vernünftigen Geschöpfs zu Gott in der Mannigfalt des durch Natur und Gnade bestimmten Verhaltens.

Und die eine Wissenschaft Hegels? Sie ist in ihrer mittleren Bewegung die der Logik. Ihr ist die allgemeine Herrschaftsweise des neueren Principis zu entnehmen: Der reine Begriff wird zum „Subjekt“, wo er sich seine Momente, Sein und Wesen, „unterworfen“ und sich als ihren unbedingten Grund erwiesen hat (EA II, S. 23); da hat er sich nichts als das Seinige unterworfen. Diese Unterwerfung ist die Anerkennung des sich durchsichtig gewordenen Grundes. Eben daraufhin erbringt der erste Teil der Wissenschaft die Unter-

werfung der Vorstellung unter den Begriff oder den apagogischen Beweis für das absolute Wissen, dessen Möglichkeit das natürliche Bewußtsein, blind gegen die Natur seines Vorstellens, ausgeschlossen hat. Nach der anderen Seite der Logik entwickelt sich die Unmittelbarkeit der absoluten Idee durch die physische und geistige Natur hindurch zur Idee der Philosophie. Sie ist die wahre Sache, die sich jegliche Bestimmtheit unterworfen, sie in ihrer eigenen Entwicklung in sich zurückgenommen hat. So ist die zur Gleichheit mit ihrer Idee gebrachte Philosophie, nämlich die Wissenschaft der Herr. Er herrscht als der Zusammenschließende, indem das System der Wissenschaft die ausschließende Beziehung des Vernünftigen und des Wirklichen ebenso gesetzt wie aufgehoben hat.

XIV.

Die Erörterung des Logischen selbst hat die letzte Anerkennung und Rechtfertigung der Herrschaft erbracht; sie beweist nämlich, daß und wie mit dem Herrn der Metaphysik die Fremdherrschaft gänzlich ausgeschlossen ist. Die Sache ihres Wissens ist offenbar eine andere als die des sorgenden Denkens, ein anders bestimmtes Ganzes als es die Welt des Menschen, der Horizont seiner Tätigkeit ist. Nun bleibt dies aber eine dürftige Auskunft, solange nicht erhellt, weshalb alle Herrschaft als Fremdherrschaft erlitten wird und das Fremde die Bestimmtheit der bezeichneten Charaktere des Logischen annimmt.

Um zu erinnern: anders als die jeweils gegebene Umwelt ist die Welt der menschlichen Tätigkeit ein in dieser Tätigkeit selbst entworfener Horizont. Dem Denken, das es eigens mit diesem Horizont zu tun hat, zeigt die Welt ein Gesicht; es sieht ihr eine Form an: das Kapital, die Moral, die Technik – jedesmal eine Form, die den Menschen nicht bei sich sein läßt, eine Maske, die ihm sein Wesen verstellt oder dasjenige, „in“ dem er zu sein hat. Sie läßt ihm den gesellschaftlichen Charakter der Produktion, den Spiel-Charakter des Lebens, das Gewachsene und Gediegene der Sprache nicht ansichtig werden.

Überblickt man die Folge jener Formen und ihrer Bildungen, so zeigt sich eine fortschreitende Trennung von der Kritik der bestehenden Verhältnisse, wie sie für die „Technologie“ bezeichnend ist; von ihr will schon die „Kritik der politischen Ökonomie“ getrennt sein. Doch erst die Frage nach dem „Wesen“ der Technik macht die Trennung vollständig. Inwiefern? Anders als die Technik selber erlaubt dieses Wesen, zumal als erfragtes, keine Kritik an ihm; denn es ist nur da als ein Nichts an Bestimmtheit: das gesammelte Fremde der Fremdherrschaft der besagten Welt-Formen. Während diese nur Furcht verbreiten und zu deren Überwindung anhalten, erzeugt jenes Wesen eine Angst, die nicht überwunden, sondern angenommen sein will.

Das „technologische“ Beschreiben und Deuten sowie die entsprechende Kritik sind von einer Sorge bewegt, mit der dieses Denken fertig zu werden meint, indem es die Veränderlichkeit der Welt hervorkehrt; ist sie ihm doch ein

vom Menschen selbst entworfener Horizont. Wo aber der Welt mit einer jener Formen ein gegen den Menschen fremder Herr angesehen wird, geht die Vorstellung der Veränderlichkeit in den Gedanken zurück, daß die Überwindung der Furcht vor ihm – nur darin herrscht er – es mit dem notwendigen Resultat einer Geschichte zu tun hat, das selber eine Veränderung im Ganzen erzwingt (Marx) oder möglich macht (Nietzsche) oder nicht unmöglich macht (Heidegger), nach der verschiedenen Bestimmtheit der Welt-Formen.

Und die Angst? Wie kann ein Nichts an Bestimmtheit ängstigen? Sofern es auf eine bestimmte Form der Welt bezogen bleibt: es ist Wesen der Technik und in ihr ebenso das der Moral und des Kapitals. Bezogen auf die Furcht. Dennoch ein Nichts an Bestimmtheit: kein gesichtetes, sondern ein erfragtes Wesen und es bleibt erfragt, sofern es als Angst herrscht.

Die Angst ist unüberwindlich. Sie will nur eigens angenommen werden. Indem das Denken die Angst vor der Angst ablegt, wird es gelassen. So verdrängt es die Angst nicht, sondern überspringt nur die Angst vor sich selbst: die Angst vor dem Denken, welche die „Technologie“ kennzeichnet.

Das gelassene Denken bildet dem Wesen der Technik eine andere Welt ein. Diese Welt ist aber nur scheinbar die andere zu der Welt-form der Technik. Ist sie nämlich die des Wesens der Technik, kann sie nur die erste zu der anderen der Technik sein. Dennoch – sofern das Wesen dasjenige der Technik ist, auf sie bezogen bleibt, bleibt es dabei: was herrscht, ist diese Form der Welt und das Wesen herrscht als Angst. Darin liegt aber: es herrscht als ein Nichts von Bestimmtheit, sofern es in ihm selbst nicht durchsichtig ist. Und warum nicht?

Das Wesen der Technik ist Sache eines fragenden, nicht eines kritisierenden Denkens. Dennoch kommt das fragende Denken von der Kritik nicht los; denn es wird immer wieder zurückgeworfen auf das Ganze an Bestimmtheit, von dem es ausgeht: die Technik als Form der Welt. Das Fragen bleibt an sie gebunden – nicht in der Empfindung des Wesens als Ausbleiben, wohl aber mit der Einbildung dessen, was in ihm ausbleibt, was ausgeblieben ist. Dies ist aber nichts anderes als das „Ding“ und zwar in der Wahrheit, mit der es selbst ist oder „dingt“. Das Ding dingt – dies spricht keine Identität, keine Relation, sondern eine dem Denken jenseitige Einfachheit aus: das Sein als vom Denken schlechthin Verschiedenes, das dennoch die Form des Gedankens, nämlich des Logischen hat; denn das Ding ist, was es ist, als Versammlung. Das dingende Ding ist das Logische als das in ihm selbst schlechthin undurchsichtige und dennoch zu erfragende Wesen der Technik.

Das Ding versammelt Welt – eine verschiedene von derjenigen, die ihre Form an der Technik hat. Wie ist sie verschieden? Die Technik ist ein dem Menschen dienliches und nur durch ihn ausgebildetes Wissen. Als Form der Welt angesehen geht seine Knechtschaft in Herrschaft über, was nur möglich ist, wenn sich in ihr etwas gegen den Menschen Fremdes zeigt. Als solches erfragt, weckt es die Vermutung: das Wesen der Technik ist selber nichts

Menschliches. Anders als im Falle des Kapitals oder der Moral läßt sich eine solche Vermutung nicht mehr „wissenschaftlich“ auflösen und als „Mystifikation“ abweisen; denn sie entspringt hier einer Welt-Form, die selber eine Gestalt und sogar die eigentümlich menschliche des Wissens ist.

Hier nimmt der Gedanke die Wende: Wenn die Welt die des Dinges ist und das Ding nicht das des Menschen, so ist der Mensch als Mensch der dem Ding eigenen Versammlung zu sehen. Aber in welcher Bestimmung? Nicht mehr als Tier, das Vernunft hat, sondern als eines der vom Ding Versammelten und auf es hin Unterschiedenen, welche die Welt des Dinges ausmachen. Dieses ist in dem, was als Erde und Himmel unterschieden und so bestimmt ist. Bei etwas ist es aber als Ding nicht. Wohl ist etwas bei ihm, was wiederum nicht bei sich ist, sondern allein unter der Bestimmung des Todes steht, auf ihn hin unterschieden die Sterblichen und die Unsterblichen ist.

Die Welt des Dinges ist die eines zwiefältigen Auseinanderstehens — bestimmt gegen die Welt des „Gestells“ oder des unterschiedslosen Stellens, gegen die Welt des „rechnenden“ Denkens und Folgerns oder eines Denkens aus der mitte-losen Gleichung von allem. Mitte-los sind aber auch die Unterschiede jenes „Gevierts“; die versammelnde Mitte haben sie außer sich an dem Ding. Das Denken des anderen Anfangs wendet sich eigens gegen das „vermittelnde“ Denken, gegen die Vermittlung von Beziehungen, gegen den Widerspruch, der in Beziehung des Grundes zurückgeht. Fällt auch er in die Angst vor dem Denken? Oder fällt diese Ansicht selber in die Angst vor dem Gedachten? Eine seltsame Rede, die aber am allerwenigsten unterstellen kann und will, Heidegger habe sich vor dem Gedachten der Metaphysik gefürchtet. Was wäre da zu fürchten? Die Furcht ginge an der Angst vorbei.

XV.

Sollte nicht die Frage erlaubt sein: Was ist der Grund jenes Nichts an Bestimmtheit, dem Heidegger die Welt des Dinges eingebildet hat. Dies war nur möglich im Zuge der Frage nach dem Wesen der Technik. Diese Frage bleibt ihrerseits darauf angewiesen, daß der Welt die Form der Technik angesehen wird. Woher kommt überhaupt der Drang, der Welt eine der genannten Formen anzusehen und so der Kritik die Wendung auf Alles zu geben?

Die Vernunft der Metaphysik bestimmte sich aus der Gegenwart der Theorie. Ein Gesicht sehen — dies bedeutete für die Vernunft in jeder ihrer Epochen: dahin zurückkommen, sich selber in ihrer ganzen Bestimmung durchsichtig zu sein. Das „Sehen“ dieser Vernunft war spekulativ. Nicht so das Sehen, das der Welt des Menschen eine Form ansieht. Jedesmal bricht diese Form die Einheit der Gegenwart, sofern nämlich ihr Gesicht in widerwärtiger Bestimmtheit gesehen wird. Eben deshalb steht der Gedanke unter der Forderung, „praktisch“ zu sein.

Wo die Form selber als eine Gestalt des Wissens, nämlich als Technik

erscheint, geht das Denken zwar mit der Frage nach dem Wesen der Technik über sie hinaus, ohne jedoch die Gegenwart der Theorie zu erreichen und so das Bei-sich-Sein, das ihrer Vernunft eigen ist. Im Gegenteil: die Welt des Dinges schließt noch einmal und diesmal sogar im „Wesen“ den spekulativen Gedanken aus, befestigt – mit einem Wort – sein Außer-sich-Sein.

Dies verschärft die Frage: Hat das Nichts an Bestimmtheit, das aber noch und nur im Sinne einer „Grund-Stimmung“, nämlich der Angst, herrscht, einen Grund?

Wohin soll sich diese Frage wenden, wenn nicht an das „Logische“ in den besagten Charakteren oder Welt-Formen? Das heißt aber: an die Metaphysik. An welche? An eben jene, die mit dem Logischen auch das Spekulative vollkommen durchgebildet hat und die bisher nur als die anstößigste Gestalt aller Metaphysik erschien. Vor ihr ist erneut zu fragen: Deutet der Anstoß auf eine Widerständigkeit im spekulativen Gedanken selbst? Erweist sich doch der bekannte Abstoß der Metaphysik und die These von ihrem Ende als Krise der Anerkennung des neueren Princips.

Um es dort aufzusuchen, wo es in vollendeter Bestimmtheit auftritt, nämlich im System der Systeme, an dem offenbar wird, daß die Philosophie ihrer Idee gleich geworden ist und in diesem Sinne ihre Bestimmung erfüllt hat.

Das System der Systeme tritt im Resultat der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ als der abschließenden Bewegung der Wissenschaft hervor, welche die Idee in ihrem Dasein oder als die wahre Sache entwickelt: das System der schließenden Vernunft, dessen Glieder ihre Bestimmtheit aus dem jeweils zusammenschließenden medius terminus ziehen. Dieser ist im dritten Schluß „die sich wissende Vernunft“. Zu ihr und ihrem Anschauen hat sich das Begreifen bestimmt mit dem Rückblick auf das Ganze des ausgebildeten Wissens.

Um kurz zu erinnern: Die absolute Idee ist in der Sphäre der Logik selbst bloß „formell“, nichts anderes als die Methode. Damit diese nun die der Wahrheit sei, muß der Inhalt des Erkennens von ihr abgeleitet werden. „Die Methode erweitert sich durch dieses Moment zu einem Systeme“ (EA II, S. 392). Der geforderte Inhalt ist zunächst kein anderer als ihr absoluter Anfang: „die einfache Beziehung auf sich, welche Sein ist. Aber es ist nun“ – im Resultat der Logik – „auch erfülltes Sein, der sich begreifende Begriff, das Sein als die concrete, ebenso schlechthin intensive Totalität“ (S. 398 f.) – schlechthin intensiv oder real als diejenige Totalität, welche die Natur ist. Also: die nur erst „reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer anderen Sphäre und Wissenschaft“. Als bestimmte ist diese aber notwendig unterschieden: die Idee „urteilt sich“ (Enc., 3. Aufl., § 577) in die „physische und geistige Natur“, ist die eine als unmittelbar gesetzte, die andere als in sich zurückkehrende Totalität.

Die Idee der Philosophie ist die sich wissende Vernunft in ihrer wesentlich schließenden Tätigkeit und zwar in demjenigen Schluß, in dem sie selber als

Mitte auftritt. Erst da offenbart sich die ganze Wirklichkeit des Begriffs, sich in ihm selbst zu unterscheiden und sich also nur durch sich selbst zu bestimmen.

Das Sich-in-ihm-selbst-Unterscheiden des Begriffs ist dort, wo er nicht nur der „adaequate“ und also Idee ist, sondern die Idee ihr Dasein zu dem der Philosophie entwickelt hat, die sich in ihre Erscheinungen urteilende Idee. Diese Erscheinungen sind selber Schlüsse und auch sie nach ihrer Mitte bestimmt. Die erste ist die der Natur oder die Seite der Unmittelbarkeit der absoluten Idee, während die andere der Geist ist oder die rückkehrende Bewegung des vermittelnden Begreifens.

Die sich wissende Vernunft entzweit sich in Geist und Natur und erbringt durch sie als Mitte eines Schlusses ein je besonderes System. Die Idee der Philosophie aber ist der Schluß dieser Vernunft, der sich in die beiden anderen Schlüsse urteilt, das System der Vernunftschlüsse erbringt. Gesehen auf die Abfolge ihres Auftretens sind sie die Erscheinung jener Mitte, gesehen von ihrer Vollendungsgestalt her deren Manifestation oder Offenbarung. Nach der ersten Seite erscheint der Unterschied an den Entzweiten: Natur und Geist; nach der anderen Seite aber offenbart er sich selbst als die Bewegung des Unterscheidens und so auch Bestimmens, kurz: des Begreifens, weil der Idee.

An dem Princip, welches die Grund-Beziehung des Systems der Systeme ist, zeigt sich nun auch der Sinn der Herrschaft und des „Unterwerfens“, das dem „Subject“ der Idee eigen ist. Der Schluß, welcher die Idee der Philosophie ist, läßt keinen Zweifel: da wird kein Fremdes subsumiert, weil Natur und Geist ihrer ganzen Bestimmtheit nach Abgeleitete sind, nichts Erstes. Die als Philosophie konkrete Idee ist derart „Subject“, daß sie sich — wie es schon die Kantische Idee der Freiheit erwarten läßt — nur sich selbst unterwirft und nur sich unterworfen ist.

Natur und Geist sind unterschiedene Totalitäten, die sich nur deshalb nicht zur einzigen Totalität aufwerfen können — mit Unterdrückung der jeweils anderen —, sofern die sich Ausschließenden als Momente des sich unterscheidenden Begriffs zusammengeschlossen sind. Als solche geben sie aber die Bestimmtheit, welche sie als diese Erscheinungen haben, an die Bestimmtheit der sich im Unterscheiden offenbarenden Idee auf. Die Idee ist kein fremder Herr gegen das, was sie sich unterwirft, sondern hat dessen Gleichgültigkeit gegen sie oder die Beziehungslosigkeit der Objektivität als solcher gegen das Denken getilgt.

Gegen die bereits landläufige Verleumdung des „Systems“ als Vergewaltigung des Einzelnen durch das Allgemeine, gegen diese Verleumdung, mit der das Denken sich als selber unterschiedslos gewordenes bezeugt, sei festgehalten: Die zum System erweiterte Methode geht gerade darauf aus, die Unterschiede des Wahren als Unterschiede der Begriffsbestimmung zu retten und zwar derart, daß die Philosophie ihrer Idee nach nichts ankommen, nichts in sie eingehen läßt, was nicht als Verschiedenes gewußt ist in der strengen

Schrittfolge des deutlichen Begreifens. Weil aber das Verschiedene selbst zur Wahrheit des Widersprüchlichen entwickelt sein muß, zieht sich die Tätigkeit der Vernunft auf den disjunktiven Schluß zusammen.

Dieser ist eigentlich kein Schluß mehr: „Die Mitte, welche in ihm als die Totalität des Begriffs gesetzt ist, enthält nämlich selbst die beiden Extreme in ihrer vollständigen Bestimmtheit. Die Extreme, im Unterschiede von dieser Mitte, sind nur als ein Gesetzt-Sein, dem keine eigentümliche Bestimmtheit gegen die Mitte mehr zukommt.“ (WdL, EA II, S. 189) „Der Unterschied des Vermittelnden und des Vermittelten ist weggefallen. Das was vermittelt ist, ist selbst wesentliches Moment seines Vermittelnden und jedes Moment ist als die Totalität des Vermittelten.“ Darin liegt: „die Form des Schlusses, der in dem Unterschiede der Mitte gegen seine Extreme bestand, hat sich . . . aufgehoben.“ (ebd., S. 190)

Dementsprechend läßt die Idee der Philosophie erkennen: Natur und Geist geben im Zusammenschluß durch die Mitte des Logischen ihre eigentümliche Bestimmtheit auf; denn diese „haben sie nur, insofern sie noch nicht in diese ihre Einheit zurückgegangen sind.“ (ebd. II, S. 2) In welche Einheit? Das Logische? Wo es selbst nicht mehr als Extrem des Schlusses, sondern als seine Mitte auftritt, ist diese Bezeichnung unzulänglich. Wo das Logische die beiden Totalitäten des Realen als seine Momente in sich zurücknimmt, ist es „der wissende Begriff“ (Enc. EA, § 477). Er ist real „als das allgemeine in seiner Bestimmtheit unmittelbar bei sich bleibende Wissen“ und auf dieses unmittelbare Bei-sich-Bleiben hin „die sich wissende Vernunft“. Hier ist sie keine Gestalt des Bewußtseins, sondern Resultat der Wissenschaft und ihrer Idee. Sollte nun die Angst an dieser spekulativen Vernunft ihren Grund haben? Geschieht denn etwas in jenem unmittelbaren Bei-sich-Bleiben des Wissens?

XVI.

Am Schluß erfaßt die Philosophie ihren eigenen Begriff — will sagen: sie sieht nur auf ihr Wissen zurück (§ 473) und sieht dabei, daß und wie sich das Logische im concreten Inhalt bewährt hat. (§ 474) Man hat flink dagegegeng gehalten: es hat sich nicht bewährt. Wem nicht? Dem Menschen; und noch die Angst läßt an diese Antwort denken; denn sie kann in der Tat nur die des Menschen sein. Die Frage nach dem Wesen der Technik gibt allerdings zu verstehen: dieses Wesen ist nichts Menschliches.

Hier ist leicht der Hinweis bei der Hand: Auch jene spekulative Vernunft ist nichts Menschliches und fällt mit Feuerbachs Übergang von der „Theologie“ zur „Anthropologie“ dahin — ganz zu schweigen vom „Unglaubwürdig“-werden der Spekulation. Auch ihr war der Mensch nicht unbekannt, wenn sie auch sehr wohl Äußerungen des Menschen vom Gewußten des Bewußtseins zu unterscheiden wußte und ihm sein Wesen und seine Stellung dort anwies, wo sich das natürliche Bewußtsein eigens zum Widersacher des absoluten Wissens befestigt hat (Ph.d.G. EA, S. 510).

Doch läßt gerade die Folge der Formen, die der Welt des Menschen angesehen werden, jene „Anthropologie“ nur noch als Zeichen, aber nicht als Erklärung gelten. Die mit dem Wesen dieser Formen hervortretende Angst, ihr Nichts an Bestimmtheit, führen eher zurück auf etwas, das aus der Idee der Philosophie selbst her geschieht.

Was könnte das sein? Ein Übergang? Das ist der Schein, in dem Feuerbachs Abstoß der Onto-theologie zugunsten der „Anthropologie“ auftritt, die sich als deren notwendiges Resultat ausgibt. Wie aber bereits angedeutet, geht der Schein eines Übergangs in der Folge der Welt-Formen sichtlich zurück. Zwar wird jede als notwendiges Resultat einer Geschichte vorgestellt; doch der Übergang aus ihrer Gegenwart in die andere Zukunft des Menschen erscheint nur in der ersten Position zwingend, für Nietzsche nur als möglich, für Heidegger als nicht unmöglich, und jedesmal als „Umwälzung“ – schließlich in ihr selbst ohne Übergang, sondern „jäh vermutlich“.

Was sagt dazu die Philosophie, die ihren eigenen Begriff erfaßt hat, ihrer Idee gleich geworden ist?

Hegel bemerkt zum Resultat der „Wissenschaft der Logik“, insbesondere zur Unmittelbarkeit der absoluten Idee, welche die Natur ist: „Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordensein und Übergang, wie, nach oben, der subjektive Begriff in seiner“ – mit dem disjunktiven Schluß erbrachten – „Totalität zur Objektivität, auch der subjektive Zweck zum Leben wird“. (II, S. 399) Und weiter: „Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffs selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt, das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff.“ Dies muß um so mehr von der Idee der Philosophie gelten; denn ihr ist auch noch das Bei-sich-selbst-Bleiben des Begriffs in seiner unterscheidenden Manifestation durchsichtig. Die Unmittelbarkeit des Seins der „Natur“ ist da zurückgenommen in jene Unmittelbarkeit, mit der die Philosophie auf ihr eigenes Wissen und nur auf es zurückblickt. Hegel hat später die diesem Rückblick eigentümliche Gegenwart durch einen anderen darstellen lassen, indem er mit einem Zitat aus der aristotelischen Theologie schließt.

Wie konnte er dies? Er weiß seine Einsicht mit derjenigen des Aristoteles durch eine einzige Entwicklung verbunden. Darin liegt: Die Geschichte der Philosophie steht von ihrer „orientalischen“ Erscheinung her unter der einzigen Bestimmung derjenigen Idee, mit der sie schließlich zur Gleichheit gebracht worden ist. Einen Übergang der Spekulation darüberhinaus kann es nicht geben. Das beweist allerdings nicht die Geschichte der Philosophie, da sie nur eine äußerliche Vorstellung der Bewegung der Wissenschaft bleibt, die in ihrem Beginn den dunklen und verworrenen Gedanken des Orients in die Klarheit und Deutlichkeit des Seins als des „unbestimmten Unmittelbaren“ und so in

den Begriff zurückgenommen hat. In ihn ist sogar das Ganze der „Religion“ zurückgegangen, welche als die des natürlichen Lichtes begann, das kein Gegebenes ist, kein Licht vom Lichte, sondern aus seiner Nacht aufgeht. Ein Übergang der mit Gewißheit wahren Sache, welche die realisierte Idee der Philosophie ist, bleibt ausgeschlossen.

Wie steht es dann mit der Entwicklung, die hier für die der Menschen-Welt angesehenen Formen beansprucht wurde? Sind sie etwa gleichgültig gegen die Idee der Philosophie? Was sagen sie? Als Wissenschaft ist die Metaphysik tot, in ihren verweltlichten Erscheinungen ist sie von einer erdrückenden Lebendigkeit. Nein — erdrückend ist das Tote.

Um nur an Marx zu erinnern: Das zumal als Maschine dem Arbeiter gegenüber tretende Kapital ist „tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt“ (Das Kapital I, S. 444) — tote, weil „vergangene Arbeit“. „Die Herrschaft der aufgehäuften, vergangenen, vergegenständlichten Arbeit über die unmittelbare, lebendige Arbeit macht die aufgehäuften Arbeit erst zum Kapital. Das Kapital besteht nicht darin, daß aufgehäuften Arbeit der lebendigen Arbeit als Mittel zu neuer Produktion dient. Es besteht darin, daß die lebendige Arbeit der aufgehäuften Arbeit als Mittel dient, ihren Tauschwert zu erhalten und zu vermehren.“ (ebd. S. 773)

Die Momente der Idee, Selbstzweck und Trieb, sind zu den Momenten des Toten geworden, das der Welt des Menschen als ihre geschichtlich resultierende Form anzusehen ist. Die Herrschaft des Toten zeigt sich ebenso im Resultat der Moral: dem Nihilismus, sofern er mit der allgemeinen Ziellosigkeit das Wollen der Schaffenden lähmt, wie im Resultat der Technik: der „Irrnis“, in der das Denken zur Unterschied-losigkeit erstarrt ist.

„Das Tote festzuhalten, ist das, was die größte Kraft erfordert.“ Heidegger hat es festgehalten in der Frage nach dem Wesen der Technik. Sie kehrt sich von der Herrschaft des Toten dem Tode selber zu, um ihn als das Bergende von dem zu unterscheiden, was die Vernunft entsetzt. Doch auch von dieser Umkehr gilt: sie bleibt daran gebunden, das „Wesen“ als das der Technik zu sehen. Dies verwehrt zu sehen, was der Tod birgt und verwehrt sogar die Frage nach dem Was. Er bleibt der „Schrein des Nichts“.

Das unterschieds-lose Denken — es ist das Idee-lose — kann die von Marx und Nietzsche und Heidegger gesehene Herrschaft des Toten nur für eine Übertreibung halten, die mit Auflösung dessen, was für es „Metapher“ bleibt, sich als leeres Reden erweisen muß. Aber es widerlegt sich durch seine Sorge.

Der Tod ist der Tod des Menschen und so auch die Angst. In der Frage nach dem Wesen der Technik verweist diese wie auch jener auf etwas, das nicht menschlich ist. Nun läßt sich diese Frage aber nur als Frage nach dem Wesen der Metaphysik ausführen. Wie sollte dieses verschieden sein von der Idee der Philosophie?

Zu sagen: die Metaphysik ist tot, oder auch nur: sie ist am Ende, oder noch dürftiger: sie ist vergangen, muß in der Tat für eine metaphorische Rede

gelten, die verdeckt, daß sie nicht weiß, wovon sie redet. Die Metaphysik ist tot, kann nur heißen: sie ist verschieden — nicht von diesem oder jenem und also nicht relativ, sondern absolut — nämlich im Sinne des „Verscheidens“. Und welche Bewandnis hätte dies hinsichtlich der Idee der Philosophie?

Hier sei eigens betont: So zu fragen erlaubt erst die vollbrachte, zumindest sich vollbringende Fortbestimmung der Welt des Menschen in Gestalt der ihr angesehenen Formen. Diese Bewegung ist eine Rückkehr der verschiedenen, der Nicht-Philosophie, die schließlich aus ihrem Verschieden-sein zur Gegenwart der Theorie erwacht, dabei ihr Verschieden-sein nicht abwirft, sondern zur Bestimmtheit bringt. Was will dies sagen?

XVII.

Um zunächst zurückzufragen: Warum läßt sich die Frage nach dem Wesen der Technik nur als diejenige nach dem Wesen der Metaphysik ausführen? Jedesmal ist die Form, die der Welt des Menschen angesehen wird, ein widerwärtiges Gesicht, das als solches eine totale Veränderung der Welt und deshalb des Menschen fordert. Diese Forderung zieht die Gegenwart auf einen kritischen Punkt zusammen, der nicht mehr die Vergangenheit, sondern nur die Zukunft von der Gegenwart getrennt sein läßt; die Vergangenheit ist streng genommen nicht mehr Vergangenheit, sondern das Widerwärtige, das als geschichtliches Resultat die Gegenwart vollständig durchdrungen hat. Was es für das sorgende Denken zu wissen gibt, ist einzig und allein dieses Resultat und seine Geschichte; denn nur auf sie hin vergewissert sich der Gedanke, in der Gegenwart das zu erblicken, was notwendig und allgemein so ist wie es ist.

Die Geschichte der menschlichen Macht ist die der Produktionsverhältnisse; die Geschichte des Willens der Produktiven zeigt die Geschichte der Metaphysik nicht mehr nur als eine beiherlaufende Ideologie, sondern als eine Bewegung, die selber korrumpierend in das Leben eingreift. Die Geschichte des Wissens der Wollenden, die entdeckend, entbergend und dabei mit Gewalt in die bestehenden Verhältnisse eingreifen (vgl. „Einführung in die Metaphysik“), verweist an ein „Geschick“ ursprünglicher Verbergung, das sich als Ganzes des herrschaftlichen Wissens und aus der geschichtlichen Gegenwart her nur als die Metaphysik abgrenzen und in eine „geschickliche“ Folge von „Prägungen des Seins“ auseinanderlegen läßt (Identität und Differenz, S. 64).

Der Verstand stößt sich daran, daß diese Folge keine Notwendigkeit erkennen läßt; aber das darf sie nicht, wenn anders sie dahin gediehen ist, die Wende der Gegenwart in die ganz andere Zukunft gerade nicht mehr als zwingend, sondern als nicht unmöglich zu sehen. Dieser paradoxe Fortschritt weist in der Tat auf etwas Ungedachtes, dem die Frage nach dem Wesen der Technik entspricht und auf das die Frage nach dem Wesen der Metaphysik eingeht. Die Spanne ihrer Geschichte bis in ihr Ende mit Nietzsche soll nur zeigen, welchen Unterschied der Anfang als Anfang einer sich selbst noch entziehenden Vergessenheit macht.

Welcher Anfang? Der griechische? So scheint es. Und man muß diesen Schein ernst genommen haben, sich von ihm haben leiten lassen bis zu dem Anfang, der wissentlich den ganzen Unterschied macht: die Idee der Philosophie in ihrer Erfüllung. Aber wie? Das ist nie unmittelbar abzunehmen, sondern nur mittels des Leidens, das dem Gedanken Marxens, Nietzsches und Heideggers eigen ist, weil es allein hinführt auf das, was als der ganze Unterschied zu sehen ist: der Tod und im Grunde das Verschieden-Sein der Philosophie ihrer Idee nach.

Die Heimkehr aus dem Schein des ersten Anfangs bei den Griechen hat aber gelehrt, was ein Princip von epochaler Bestimmtheit ist und erkennen lassen: jenes Verschieden-Sein ist als Verschieden-Sein von sich selbst allein aus dem Princip denkbar, das die neuere Epoche bestimmt.

Die zum vollkommenen System erweiterte Methode kann sich nur als einziges Princip in geschichtlichem Sinne kennen. Dies bestätigt nicht nur Hegels Geschichte der Philosophie, sondern demzuvor die Geschichte des Bewußtseins selbst, insbesondere die Bewegung seiner „Religion“, welche auf dem Grundriß der neuzeitlichen Fortbestimmung des Lichtes der natürlichen Vernunft die Gestalten der Alten Welt einbezieht, um sie der begreifenden Wissenschaft vor- und unterzuordnen. Die Geschichte des substanziellen oder objektiven Gedankens geht in die des subjektiven oder freien Gedankens zurück.

Erst wenn der geschichtliche Anfang der Philosophie nicht mehr in einem dunklen Orient aufgenommen wird, sondern die Bestimmtheit des ersten Anfangs bei den Griechen annimmt und zwar aus dem anderen Anfang her, verliert die Geschichte der Metaphysik ihre Äußerlichkeit zum Gedanken der Sache selbst, tritt dieser Gedanke in dem von ihm selbst aufzulösenden Schein auf. Die Auflösung zeigt: Heideggers Rückgang in den Grund der Metaphysik, ist Rückgang in den Grund des neueren Principis, das die Frage nach seiner „Ankunft“ mit dem Nachweis seiner Herkunft niedergehalten hatte, um so mehr als es geltend machen mußte, daß seine Entwicklung nur in äußerlicher Bedeutung seine Geschichte ist. Es ließ keinen Zweifel: unser einziges „Land“, unser einziger Grund und Boden ist der Geist der neueren Epoche.

Indem die Idee der Philosophie in ihrer vollkommenen Realisierung selbst die Natur als Erscheinung zu der Manifestation des ersten der Begriffsmomente erwiesen hat, kehrt die Vernunft als die nicht mehr natürliche zurück; sie ist keine Gestalt des Bewußtseins mehr, wo sie sich, rückblickend auf ihr Wissen, selbst weiß. In dieser Wissenschaft hat sie jede Spur des Gegeben-seins getilgt und so ist die Einzigkeit des neueren Principis vollkommen gesichert — bis in die Krise, die durch es verstehbar wird, aber für seine Vernunft nicht sichtbar sein kann.

Sein Verschieden-sein mit den ebenso epochalen älteren Principien geht nur über sein absolutes Verschieden-sein auf, wie es die Nicht-Philosophie geltend macht mit ihren „Basis“-Theorien oder dem Nachweis eines Gegeben-seins der Vernunft, das ihre spekulative Eigenart, weil die Gegenwart der Theorie aus-

schließt — und doch auch anzeigt mit den „Gesichtern“ der geschichtlichen Gegenwart.

In der Bewegung der Nicht-Philosophie wird das neuere Princip trotz aller Anstöße nicht abgestoßen; erst recht nicht um die Überzeugungskraft des erstlich Wahren gebracht. Das Geschrei gegen die „Spekulation“ oder die Melancholie des Unvermögens zu ihr sollte sich nicht einmischen in die notvolle Bewegung, mit der das neuere Princip — das Menschen-Wesen „brauchend“, weil von sich selbst und also vom Bei-sich-sein der spekulativen Vernunft verscheidend — seine Einzigkeit tilgt.

XVIII.

Der Grund des Nichts an Bestimmtheit, auf das hin sich die als Angst angenommene Angst versteht und dem die Welt des Anderen Logischen, der Anderen Versammlung, nämlich des Dinges eingebildet ist, der Grund dieses Nichts ist das Verschieden-Sein der Metaphysik, ihrer vollkommen realisierten Idee. So hat der Tod Bestimmtheit angenommen. Und welche Kostbarkeit verwahrt „der Schrein des Nichts“?

Die Versammlung der Principien der Philosophie.

Aber sind sie denn nicht die der Metaphysik? Kehrt etwa das Gleiche wieder? Die Principien der „physischen und geistigen Natur“? So leicht ist es mit dem Verschieden-Sein des neueren Principis nicht, das doch begründeterweise als die einzige Idee der Philosophie, des vollkommenen Systems der Wissenschaft erschien.

Die Philosophie ist von sich selbst verschieden, von sich als der Theorie der Principien, welche die Metaphysik war. Sie bleibt die Theorie der Principien, aber nicht Meta-Physik. Das „Logische“ hat sich — frei geworden von der „Physik“ — gewendet. Wohin?

Die verschiedene Philosophie stößt die Metaphysik nicht ab, sondern wendet sich ihrer Gabe zu, nimmt sie an. Sie nimmt deren epochale Principien allerdings nicht in der Bestimmtheit der erstlich wahren Sache an, sondern in derjenigen, welche die Krise ihrer Wahrheit zeigt. Nur in ihren Krisen sind die Principien ebenbürtig. Deshalb ist die Sache der erstandenen Ersten Philosophie: Die Krisis der Principien.

XIX.

Aus dem gelassenen Denken erwartete Heidegger eine „neue Bodenständigkeit“. Wie soll sie sich bestimmen? Nach der „alten“ des „Feldwegs“? War sie diese als die wesentlich bäuerliche? War sie dies nur im Windschatten des Entzugs, der mit dem Verschieden-Sein des neueren Principis einhergeht und sogar in den Beginn der neueren Epoche reicht? Auch der Boden des Feldwegs in der Gegend von Kirche und Schloß war nur tragend aus dem Ertrag des älteren Principis.

Der Boden ist das Gegebene, dem das neuere Princip aus seinem Verschieden-Sein her entgegenkommt. Sein Grund ist es nur in Einheit mit dem älteren, in sich unterschiedenen und deshalb bestimmten Princip. Dieser Einheit wendet sich die „Frömmigkeit“ zu, die im Überkommenen auf das gegenwärtig „Überkommende“ achtet.

Die Frage nach dem Wesen der Technik ließ Heidegger die „Frömmigkeit des Denkens“ im Fragen sehen. Die Antwort, zu der das Nichts an Bestimmtheit eben dieses Wesens gebracht wird, läßt den Dunst des „technologischen“ Fragens, des ort- und bodenlosen In-Frage-Stellens schwinden.

Aus der Angst des „anderen Anfangs“ ermutigt zu dieser Antwort ein denkwürdiges Gesicht: *Vidi impium superexaltatum, et elevatum sicut cedros Libani. Et TRANSIVI et ecce non erat; et quaesivi eum et non inventus est locus eius* (Psalm XXXVI).

RÜDIGER BUBNER

*Strukturprobleme dialektischer Logik**

I.

Wenige Jahre vor der zweiten Ausgabe seiner ‚Wissenschaft der Logik‘ schreibt der alte Hegel: „Die meisten, ja alle Streitigkeiten und Widersprüche müssen sich durch das leicht scheinende Mittel ausgleichen lassen, nur dasjenige, was sich im Behaupten ausspricht, vor sich zu nehmen, es einfach zu betrachten, und mit dem Weitern zu vergleichen, was man gleichfalls behauptet. Wissen, was man sagt, ist viel seltener, als man meint, und es ist mit dem allergrößten Unrecht, daß die Anschuldigung, nicht zu wissen, was man sagt, für die härteste gilt.“¹ Es scheint leicht, Widersprüche aufzuheben, wenn es nur darum geht, genau, vollständig und im Zusammenhang zu erfassen, was jeweils gesagt oder behauptet wird. Aus dem Kontext der zitierten Stelle ist klar, daß Hegel den logischen Begriff im Auge hat. Ich werde daher von jener Anweisung ausgehen, das *Begreifen als ‚Wissen, was man sagt‘*, zu verstehen, und in der Folge versuchen, auf dieser Basis Aufschlüsse über Struktur und Methode einer dialektischen Logik zu gewinnen.

Zunächst fällt auf, daß das wirkliche Wissen von dem, was man sagt, im Gegensatz zur geläufigen Meinung gesehen wird. Die vollzogene Identifikation des Wissens mit dem, was das Wissen behauptet, scheint einfach, ist aber schwer und selten anzutreffen. Widersprüche und logische Unstimmigkeiten sollen indes auf eben diesem Wege ausgeglichen und bereinigt werden. Man hat also Grund zu der Annahme, daß Widersprüche dort entstehen, wo jene Identifikation des Wissens mit dem Behaupteten nicht oder nicht wirklich vollzogen ist. Es ergibt sich dann die Folgerung, daß die Meinung oder der falsche Glaube, die fragliche Identifikation sei leicht und in der Regel auch gegeben, auf derselben Ebene liegt, auf der die Widersprüche und Streitigkeiten auftauchen. Die Meinung, daß Wissen und Behauptetes identisch zusammenfallen, sowie das Aufbrechen von Widersprüchen stehen demnach beide der ausdrücklich vollzogenen Identifikation von Wissen und Aussage gegenüber, die Begreifen im logischen Sinne genannt werden muß. Das Begreifen zerstört die falsche Meinung und hebt gleichzeitig die existierenden Widersprüche auf.

Den hier skizzierten Prozeß des Begreifens als ‚Wissen, was man sagt‘, paraphrasiert Hegel in der angeführten Passage weiter mit Hilfe der bekannten Bestimmungen von *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung*. Gemäß der ‚populären

Vorstellung' befinde sich die unmittelbare Einheit von Wissen und Inhalt jenseits der Sphäre der Gegensätze und Vermittlungen. Jedoch gelte es zu erkennen, daß bereits diese Vorstellung aus einem Gegensatz hervorgeht, dem Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung nämlich. Die Erkenntnis des Gegensatzes, der hier unbemerkt zugrundegelegt wird, überwindet den festen Standpunkt der populären Vorstellung und verbreiteten Meinung, die die Einheit in einen Gegensatz zu allen Gegensätzen bringt. „Die Unmittelbarkeit ist selbst nur *Bestimmung eines Gegensatzes*, die eine Seite desselben; das wahrhafte Denken, als *Aufheben der Gegensätze* überhaupt, läßt jene Bestimmung nicht mehr außerhalb seiner für sich bestehen; indem es die Gegensätze in ihrer ursprünglichen Einheit faßt, hat es eben in dieser Einheit die *Beziehung auf sich*, was die Unmittelbarkeit ist, immanent in ihm selbst.“

Die wahre Unmittelbarkeit gewinnt das Denken erst, wenn es sie mit der Vermittlung vermittelt, und das heißt: den Gegensatz, in dem beide ursprünglich erschienen, nicht mehr bestehen läßt. Eine unmittelbare Einheit gegenüber den Gegensätzen, Widersprüchen oder Unstimmigkeiten entpuppt sich als Schein. Wenn man diesen Schein zerstört und die Widersprüche oder Streitigkeiten hinnimmt, um in ihnen nach der Einheit der Sache zu fragen, vollzieht man die Identifikation des Wissens mit seinem Inhalt. Man weiß nun, was man sagt, in der doppelten Hinsicht, die diese Formulierung enthält; Wissen des Inhalts und Wissen des Sagens. Da man das inhaltliche Was der Aussage nur als ausgesagten Inhalt hat, bemächtigt man sich des *Inhalts* allein dann vollständig, wenn man sich der *Aussageformen* bewußt wird. Ein solches Wissen vermag, Hegel zufolge, „die meisten, ja alle Widersprüche und Streitigkeiten auszugleichen“.

Wird dieses Modell, wie der Text es nahelegt, als Schlüssel für die Methode der dialektischen Logik oder des spekulativen Wissens des Begriffs gelesen, so ergeben sich entscheidende Strukturprobleme. Es hat nun den Anschein, als sei die Logik nicht zu denken ohne eine *Voraussetzung*, die nicht eigentlich logischer Natur ist. Für die einzelnen Schritte logischen Begreifens und damit für die Logik in ihrer Gesamtheit muß eine konstitutive Voraussetzung in der Sphäre des Meinens, der populären Vorstellung angenommen werden. Die nicht durchreflektierte Entgegensetzung von Unmittelbarkeit und Vermittlung erscheint plötzlich als Bedingung für jeden Akt spekulativer Reflexion innerhalb der Logik und damit widerfährt der Unabhängigkeit des logischen Begriffs ein wesentlicher Abbruch. Die von Hegel stets beschworene und von den Interpreten durchgängig akzeptierte Autonomie dieser Wissenschaft des absoluten Geistes rückt in ein fragliches Licht. Mehr noch: falls jene Voraussetzung angenommen werden muß, tritt eine *Reflexion* ins methodische Zentrum, die sich auf die unvermittelt gegebene Voraussetzung richtet und der Konzeption nach doch gerade für das vollständige Begreifen und die restlose Vermittlung eintreten soll. Ich gehe nun auf die zwei genannten Strukturprobleme genauer ein: die Voraussetzung auf einer Ebene, die nicht vollkommen diejenige des