MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

I. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN 1914–1970

BAND 9

WEGMARKEN

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

WEGMARKEN

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

234370

Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors
Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann

7/2599

16
37 900
HE 465
A Y75
9

Univ.
Bibliothek
Bielefeld

160/107285 6+2

© Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main · 1976
Satz und Druck: Universitätsdruckerei H. Stürtz AG, Würzburg
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

KURT BAUCH
zum Gedächtnis

In der gegenseitigen Teilnahme an den kunsthistorischen und philosophischen Vorlesungen und Seminaren gründete und bewährte sich unsere fruchtbare Freundschaft. Die Fördernis durch ein gesammeltes Miteinander des fragenden Denkens bestimmt mich, diesen Sammelband von Arbeiten — eine Reihe von Aufenthalten im Unterwegs der einen Seinsfrage — dem verstorbenen Freund zu widmen.

M. H.

INHALT

Vorbemerkung	IX
Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919/21)	1
Phänomenologie und Theologie (1927)	45
Aus der letzten Marburger Vorlesung (1928)	79
Was ist Metaphysik? (1929)	103
Vom Wesen des Grundes (1929)	123
Vom Wesen der Wahrheit (1930)	177
Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)	203
Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*. Aristoteles, Physik B, 1 (1939)	239
Nachwort zu »Was ist Metaphysik?« (1943)	303
Brief über den Humanismus (1946)	313
Einleitung zu »Was ist Metaphysik?« (1949)	365
Zur Seinsfrage (1955)	385
Hegel und die Griechen (1958)	427
Kants These über das Sein (1961)	445
Nachweise	481
Nachwort des Herausgebers	485

VORBEMERKUNG

Die Aufreihung schon veröffentlichter Texte (vgl. Nachweise S. 481) möchte etwas von dem Weg merken lassen, der sich dem Denken nur unterwegs andeutet: zeigt und entzieht.

Vermutlich ist es ein Weg in *Die Bestimmung der Sache des Denkens*. Die Bestimmung bringt nichts Neues. Denn sie führt vor das Älteste des Alten. Sie verlangt den Aufenthalt in der stets gesuchten Selbigkeit des Selben.

Der Weg in diesen Aufenthalt verwehrt es, ihn wie etwas Vorliegendes zu beschreiben. Dem, der versucht, auf ihn zu gelangen, hilft nur die unablässige Mühe, das zu erörtern (an seinem Ort zu finden), was das Wort »sein« einst als zu Denkendes enthüllt hat, was es einst vielleicht als Gedachtes verhüllen wird.

Wer sich auf den Weg des Denkens begibt, weiß am wenigsten von dem, was als die bestimmende Sache ihn — gleichsam hinterrücks über ihn weg — zu ihr bewegt.

Wer sich auf das Unterwegs zum Aufenthalt im Ältesten des Alten einläßt, wird sich der Notwendigkeit fügen, später anders verstanden zu werden, als er sich selbst zu verstehen meinte.

Indes gründet diese Notwendigkeit in der Möglichkeit, daß geschichtlicher Überlieferung noch ein freier Spielraum für ihren Anspruch gewährt bleibt. Es kann auch sein, daß Geschichte und Überlieferung auf die gleichförmige Speicherung von Informationen eingeebnet und als diese für die unumgängliche Planung nutzbar gemacht werden, die eine gesteuerte Menschheit benötigt.

Ob dann auch das Denken im Informationsgetriebe verendet oder ob ihm ein Unter-Gang in den Schutz durch seine ihm selbst verborgene Herkunft bestimmt ist, bleibt die Frage. Sie verweist jetzt das Denken in die Gegend diesseits von Pessimismus und Optimismus.

Freiburg i. Br., Sommeranfang 1967

ANMERKUNGEN ZU KARL JASPERS »PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN«

Das eingangs kundzugebende Zugeständnis, daß eine »angemessene« Richtung für eine positiv aufschließende Kritik der von Jaspers vorgelegten Arbeit aus dem Besitzstand gegenwärtigen wissenschaftlichen und philosophischen Erkennens *nicht* verfügbar ist, mag die Eigenständigkeit und Bedeutung der Leistung gebührend anzeigen. Eine vorgängige Besinnung über Weg- und Anspruchsweite einer den immanenten Intentionen sich anmessenden und ihnen nachgehenden Kritik soll, entfernt davon, ein müßiges Beratschlagen über mögliche Methoden zu sein, mithelfen, den Gegenstand der Anmerkungen zu charakterisieren.

Die Arbeit ist erwachsen aus Bemühungen um die Psychologie als Ganzes (5), die zu sehen geben soll, »was der Mensch sei« (ib). Die Weltanschauungspsychologie, ein besonders gearteter und fungierender »Teil« dieses Ganzen, will die »Grenzen des Seelenlebens« abschreiten und so einen klaren Gesamthorizont für das Seelische beistellen. Dieses Abschreiten der Grenzen ist näherhin ein ordnendes Durchbetrachten der letzten Positionen menschlichen geistigen Seins in dessen substantieller Totalität. Das bedeutet ein »Abstecken des Bezirks, den wir zur Zeit begrifflich besitzen« (6). Die Weltanschauungspsychologie ist nur der *eine* Weg, »Stützen« zum Erfassen des seelischen Ganzen zu gewinnen. Der andere ist gegeben in der »Allgemeinen Psychologie« (Prinzipien- und Kategorienlehre, Methodologie der psychologischen Erkenntnis). Ein solches betrachtendes Zum-Verstehen-Bringen und Übersehbar-Machen der Grundkräfte und Tendenzen seelisch-geistigen Lebens als eines Ganzen hat, dergestalt, wie es hier durchgeführt ist, an sich schon — ohne auf seine eigentliche Abzweckung eingeschätzt zu werden — eine erkenntnisfördernde Bedeutung für die Psychiatrie als wie

für die Geisteswissenschaften, sofern es das »natürliche« psychologische Verstehen bereichert, aufgeschlossener und beweglicher macht, fühlsamer für Nuancen, Dimensionen und Schichtunterschiede seelischen Seins.

Die konkrete Tendenz aber als Bemühung um das Ganze der Psychologie, um die *prinzipielle* Horizont- und Regiongewinnung für sie, ist schon als »philosophische« anzusprechen. Die Weltanschauungspsychologie soll zwar keine positive Weltanschauung entwickeln und aufdrängen, wohl aber durch die verstehend ordnende Betrachtung der seelischen Positionen, Prozesse und Stufen »Klärungen und Möglichkeiten als Mittel zur (weltanschaulichen) Selbstbesinnung« (Vorwort) beibringen. Damit erhält die vorgenannte Aufgabenrichtung (Gewinnung des Ganzen der Psychologie) erst ihre letzte Zielgebung. Die Weise der Durchführung der ersten Aufgabengruppe ist zugleich der Weg zur Erfüllung der zweiten eigentlichen und philosophischen. Und hinwiederum gibt die Tendenz auf das Ziel eines bestimmt charakterisierten Philosophierens der Bemühung um das Problem der Psychologie eine grundsätzliche Führung.

Die Kritik soll das Prinzipielle treffen; sie geht also nicht auf bestimmte inhaltliche Besonderheiten, einzelne Stücke der Ordnungsschemata, sie etwa modifizierend und durch andere ersetzend, sie hat nicht die Absicht, Inhaltliches ergänzend nachzutragen, unbeachtete »Typen« einzufügen. Das Wie einer solchen philosophischen Kritik gilt es zu bestimmen hinsichtlich ihrer Grundhaltung und bezüglich der von ihr intendierten Problematik. Mit einer solchen Bestimmung begrenzt sich zugleich die Reichweite ihres Anspruchs.

Die Kritik gibt in ihrer Grundhaltung die eigentliche Tendenz der Jaspersschen Arbeit frei; sie will gerade mit dieser Freigabe die durchherrschende Zugrichtung der Problematik und deren Grundmotive zu schärferer Abhebung bringen und ausmachen, in welcher Weise der Ansatz der Aufgabe, die Wahl und Verwendungsart der methodischen Mittel in der Durch-

führung diesen Tendenzen selbst und ihren abhebbaren Vorweisungen genuin entsprechen, ob überhaupt diese Motive und Tendenzen selbst radikal genug geschöpft sind im Hinblick auf die vortastende Grundrichtung des Philosophierens. Auf solche Weise bleibt jede bestimmt orientierte Maßstab-Kritik außer Funktion gesetzt. Jaspers' Betrachtungen werden also nicht konfrontiert mit einer ausgeformten, in ihrer Weise sicher fundierten Philosophie und auch nicht abgeschätzt auf ihren Abstand von einer durchgeführten sachlichen Systematik des philosophischen Problembezirks. Ebensowenig sollen sie gemessen werden an einem fixierten Ideal methodischer wissenschaftlich-philosophischer Strenge. Wo solche Maßstäbe im eigenen Philosophieren verfügbar geworden sind, kann eine solche Maßstab-Kritik nicht nur berechtigt, sondern auch dringlich sein, um so mehr dann, wenn die in Rede stehende Arbeit als beunruhigend, aufreizend und herausfordernd empfunden wird. Aber auch insofern soll eine Maßstab-Kritik ausgeschaltet bleiben, als die Untersuchung nicht beurteilt wird nach Ideen wie »absolute Wahrheitsgeltung«, »Relativismus« und »Skeptizismus«. Eine solche Messung unterbleibt deshalb, weil diese Anmerkungen gerade das Gewissen dafür schärfen möchten, einmal wieder radikal nach den im eigentlichen Sinne »geistesgeschichtlichen«, sinngenetischen Ursprungsmotiven solcher philosophischen Erkenntnisidealsetzungen zurückzufragen und von neuem auszumitteln, ob sie dem Grundsinn des Philosophierens genügen oder nicht vielmehr ein in langer, zu Unechtheit abfallender Tradition verfestigtes, einer ursprünglichen Aneignung längst entbehrendes Schattendasein führen. Dabei bleibt die Überzeugung lebendig, daß solche Gewissensschärfung nicht erledigt und in echter Weise überhaupt nicht angesetzt ist mit der »Erfindung« eines »neuen« philosophischen Programms, sondern daß sie sich ganz konkret zu vollziehen hat in bestimmt gerichteter, geistesgeschichtlicher Destruktion des Überlieferten, welche Aufgabe gleichbedeutend ist mit der Explikation der motivgebenden ursprünglichen Situationen, denen die philoso-

phischen Grunderfahrungen entspringen, als deren theoretische Ausformungen jene Idealsetzungen zu verstehen sind. Hierbei ist der Sinncharakter von »Theorie« selbst auf seinen Ursprung spezifisch zugeschnitten (vgl. Plato—Aristoteles). Die »Vorstellung« von Sinn und Ausmaß dieser Aufgabe ist eine solche, daß diese nicht leicht überschätzt werden kann, vielmehr gerade *in der Beschränkung auf sie* unter bewußter Preisgabe überkommener, historisch doch irgendwie angelehnter Aspirationen eines »schöpferischen« Philosophierens *das* konkret gesehen wird, was »not tut«.

So bestimmt also die Absicht zur Seite gestellt bleibt, mit festausgeformten, radikaler Zueignung aber nachweislich entbehrenden Orientierungen auszumessen, so stark ist der Verdacht gegen alle schwelgende, Unverbindlichkeit und Scheinursprünglichkeit präsumierende »Lebensphilosophie«. Gerade sie bleibt in Frage gestellt, so zwar, daß sie daraufhin analysiert wird, welches von ihr selbst nicht gesehenes und erst recht für sie bei ihrem dürftigen Besitzstand nicht faßbares philosophisches Grundmotiv gerade in ihr, wenn auch in ganz abgefallener Gestalt, anspricht.

Der Verzicht auf eine Kritik im Sinne des Beibringens fester Orientierungsmaßstäbe bedeutet alles andere als Kritiklosigkeit und Befürwortung eines unentschiedenen, differenzenblinden, alles zu Vermittlung bringenden Synkretismus. Eine feste Orientierung liegt auch in der hier zu vollziehenden Grundhaltung, deren Wesentliches sich gerade im Wie des Durchhaltens bekundet. Dieses Wie der kritischen Tendenz untersteht jederzeit einer sich destruktiv erneuernden Aneignung. Die Kritik ist eine im eigentlichen Sinne phänomenologische; sie ist »voraussetzungslos« nicht in dem schlechten Sinne, daß man das in eigener objektiv geistesgeschichtlicher Situation gerade »vor der Hand« Liegende in das An-sich der »Sachen selbst« ausweitet, unter Verkennung des Eigentümlichen, daß aller Anschauungsvollzug in einer bestimmten Orientierung und einem regionvorwegnehmenden Vorgriff lebt, so zwar, daß ein sachfremde Konstruktionsgesichtspunkte meidendes, um seine Unmittelbarkeit lediglich in dieser Hinsicht bekümmertes Anschauen nur zu leicht der Blindheit gegenüber der eigenen, am Ende nicht ursprünglichen Motivbasis verfällt. Der Sinn von Ursprünglichkeit ist nicht eine außer- oder überhistorische Idee, sondern er zeigt sich darin an, daß Voraussetzungslosigkeit selbst nur in faktisch historisch orientierter Eigenkritik gewonnen werden kann. Der unausgesetzte Bekümmerungsvollzug um das Gewinnen ihrer selbst macht sie selbst gerade aus. (»Historisch« ist hier in einem Sinne verstanden, der gerade in den nachfolgenden Betrachtungen eine Strecke weit mindestens sich explizieren soll.) Die hier vermeinte Voraussetzungslosigkeit ist als philosophische und nicht spezifisch wissenschaftliche zu verstehen. Zu den für die Philosophie in Betracht kommenden »Sachen selbst« ist ein weiter Weg, so daß es mit der bei manchen Phänomenologen neuerdings ausgiebig betätigten Freigebigkeit mit Wesenseinsichten eine recht bedenkliche Bewandtnis hat, die zu der gepredigten »Aufgeschlossenheit« und »Hingabe« schlecht stimmen will. Es könnte sein, daß uns sogar die Zugangsrichtungen zu den Sachen der Philosophie verdeckt lägen und es eines radikalen Ab- und Rückbauens bedürfte, einer eigentlichen, im Sinne des Philosophierens selbst mitvollzogenen Auseinandersetzung mit der Geschichte, die wir selbst »sind«. Am Ende ist der bestimmt gerichtete Umweg und das vollzugsmäßige Umwegverstehen *der* Weg. Zu bedenken bleibt, ob es nicht an der Zeit wäre, einmal auszumitteln, inwiefern wir mit dem, was wir selbst vermeintlich »haben« und »sind« — im Zusammenhang mit der Grundfrage nach dem Sinn des »ich bin« — schon so ganz fertig geworden sind und ob wir nicht, statt Hauptfragen philosophisch streng in den Griff zu bekommen, in einer nicht zum Auftrag erhaltenen Sorge um Kulturrettung eine unsägliche Betriebsamkeit entwickeln, mit Nebensachen uns abgeben, die eine frühere gedankliche Geschäftigkeit, die alle Gegenstände der Philosophie zu *weit* suchte, auf lange hin zu Grundproblemen umgestempelt hat. Im Sinne

phänomenologischer Voraussetzungslosigkeit, was eine Haltung und Richtung bezeichnet (und das weder als Sport noch als prophetische, das Weltheil bringende Aufmachung), liegt es, daß eine von ihr geführte Kritik dem nachgeht, was anschauungsmäßige Erfahrungsgrundlage (Erfahrung im phänomenologischen Sinne verstanden) des Problemansatzes und der begrifflichen Explikation ausmacht. Ursprünglichkeit, Motiv, Tendenz, Vollzugsechtheit und genuine Durchhaltung solcher fundamentgebender »Anschauung« werden kritisch in Frage gestellt.

Eine solche, den Untersuchungsgegenstand freigebende, ihm aber in seine immanenten Vorzeichnungen nachgehende, diese selbst nach ihrem echt bekundeten Eigensinn wieder prüfende kritische Grundhaltung steht immer in der Gefahr des Danebengreifens, beziehungsweise des Hineindrängens in nicht intendierte Bahnen, des Betonens und Abhebens von Tendenzen, die nicht in Wahl genommen sind. Mit dem Maße des Versagens in solcher Hinsicht sinkt der Mitteilungswert der positiven Kritik und beschränkt sich auf die Funktion der Eigenklärung dessen, der sie wagt. Wie immer aber es damit bestellt sein mag, sie hat wie letztlich alles Philosophieren hinsichtlich der mitweltlichen Auswirkungstendenz in der Anspruchsweite des *Aufmerksammachens* zu verbleiben.

Das »Positive« der Kritik besteht lediglich darin, Probleme hinzustellen, Intendiertes »schärfer« zu fassen, wobei es geschehen kann, daß das »schärfer« etwas anderes besagt als nur gradweise gereinigteres begriffliches Darstellen. Die Meinung von der Schwierigkeit und vielleicht auch langwierigen Umständlichkeit der radikal destruktiven, aber immer prinzipiell orientierten »Vorarbeit« ist viel zu groß, als daß gewagt werden könnte, fertige Resultate vorzulegen. Genug, wenn es gelingt, im Aufmerksammachen diese oder jene entscheidende Motiverfahrung für die Explikation der in Frage kommenden Phänomene ansprechen zu lassen.

Die Explikation der beiden vorgenannten Aufgaberichtungen des Jaspersschen Buches, der vorgängigen (Konstitution der

Psychologie als Ganzes) und der eigentlichen (Beistellung von Klärungen und Möglichkeiten als Mittel der Selbstbesinnung), vermag in die Richtung der Probleme zu führen, auf deren Abhebung es der Kritik ankommt. Die Weltanschauungspsychologie schreitet die Grenzen der Seele ab. Aus den »Grenzsituationen« sind die weltanschaulichen Bewegungen zu verstehen (246). »Auf alles Seelische muß von den Grenzen her ein Einfluß geschehen, und alles wird vermutlich irgendwie für die Weltanschauung eines Menschen bestimmend sein« (6). Mit dem Abstecken dieser Grenzen wird für das Ganze des Seelenlebens ein »klarer Horizont« gewonnen. Diese Bemühung um eine regionale Fixierung des seelischen Ganzen, die auf solchem Wege und in solchem Ausmaß bisher noch nie unternommen, nicht einmal angestrebt wurde, arbeitet im ersten Aufgabenansatz mit einem gewissen Grundaspekt des seelischen Lebens. Dieses hat Grenzen, es gibt da »Grenzsituationen«, auf die bestimmte »Reaktionen« möglich sind, welche Reaktionen auf die antinomisch strukturierten Grenzsituationen in dem »lebendigen Prozeß« seelischen Lebens als ihrem Medium sich »abspielen« (247). Das geistige Dasein entsteht durch die Antinomie (304). Mit der weltanschauungspsychologischen Problemstellung ist ein bestimmter Zugriff gegenüber dem Seelischen gegeben, das seinerseits vor dem Problemansatz unabgehoben, in einem bestimmten traditionell zugetragenen Vorgriff gesehen wird: das Seelische, das Grenzen, Grenzsituationen hat, von denen auf das Spiel der geistigen Kräfte, in denen Dasein besteht, ein »Einfluß« geschehen *muß*. Ob dieser im Vorgriff stehende Grundaspekt des Seelischen, auf die eigentlich leitende Tendenz der Problematik hin gesehen, ein möglicher, d. h. tendenz-genuiner ist, ob damit nicht unberechtigter Weise ungeprüfte Voraus*setzungen* eingeführt sind, ob damit radikal der Aufgabe einer Gewinnung des Ganzen der Psychologie gedient ist, ob diese Aufgabe überhaupt in dieser Weise isoliert gestellt werden kann, solche Fragen müssen einer prinzipiellen Problembesinnung begegnen. Zunächst ist nur wichtig, das eine zu

sehen: *Im Problemansatz ist schon ein in bestimmter Weise artikulierender Vorgriff auf das Seelische vorgegeben und wirksam.*

Die Weltanschauungspsychologie soll keine Lebenslehre entwickeln und aufdrängen, wohl aber hat sie zum Ziel, »Klärungen und Möglichkeiten als Mittel der Selbstbesinnung zu geben«. Die Klärungsarbeit ist Klärung *von* irgendwie gesehenem »Leben«; mit dem Klärungsansatz, der Klärungstechnik, der Weite und Art des Klärungszieles wird das Leben selbst für den solche Klärungen sich Zueignenden *in einen bestimmten Aspekt gezwungen*. Wenn Möglichkeiten aufgeschlossen werden, sind es Möglichkeiten *in* und *für* einen bestimmt artikulierten Aspekt des Lebens und des seelischen Daseins. Es drückt sich also damit ein wesentlicher Sinn des Wie des Lebens selbst aus. So sehr alles in der nicht präjudizierenden Haltung bloßen Betrachtens durchzuführen versucht wird, schon das Verstandenwerden des in der Betrachtung Dargestellten im Hinblick auf eine Selbstbesinnung fordert seinem Sinne nach das Ein- und Mitgehen in den bestimmten Grundansetzungen dessen, was als Leben und Selbst intendiert ist. Wenn die echte Psychologie zu sehen geben soll, »was der Mensch sei« (5), dann liegen in der vorgängigen und eigentlichen Aufgabenstellung einmal Vorgriffe über den Seinssinn dieses Ganzen seelisch-geistigen Daseins und dann Vorgriffe über das mögliche Wie, in dem geklärt das Leben gelebt werden soll, über den Grundsinn dessen, das als solches überhaupt so etwas wie »Möglichkeiten« aus sich abheben läßt.

Dieses in den Blick gebrachte Mitführen von bestimmten Vorgriffen soll aber gerade nicht zu einer billigen und unfruchtbaren philosophischen Scheinkritik verleiten, dergestalt, daß nunmehr Jaspers vorgehalten wird, er *widerspreche* seinen eigenen Intentionen, auf Grund welchen Vorhalts die konkrete Durchführung derselben für unmöglich erklärt und das Ganze für »prinzipiell widerlegt« und »erledigt« gehalten wird. Solche Kritik setzt sich formal immer in eine argumentative Überlegenheit, begibt sich aber gerade damit der fruchtbaren Möglichkeiten positiven Weiter- bzw. Zurückverstehens. Es gilt vielmehr die Vorgriffe *noch* schärfer zur Abhebung zu bringen, zu Motiv, Sinn und Tragweite der Richtungnahme auf sie vorzudringen, ihre vielleicht nicht ausdrücklich und eigentlich mitverstandenen sinnmäßigen *Forderungen* ins Bewußtsein zu heben und sie so letztlich auf die philosophische Relevanz und Ursprünglichkeit ihrer immanenten Intentionen zu beurteilen.

Damit ist angezeigt und zugestanden, daß Vorgriffe »überall« in der faktischen Lebenserfahrung »sind« (also auch in den Wissenschaften und im Philosophieren) und daß es nur darauf ankommt, sie selbst da, wo sie zum Beispiel in der Funktion der Führung eines prinzipiellen Erkennens von etwas stehen, mitzuerfahren, und zwar in der von ihnen selbst geforderten Eigenhelligkeit. Auf diese Weise kann ein konkreter Erfassungsvollzugszusammenhang selbst (z. B. eine bestimmte Wissenschaft) zu einem echten und reinen, das heißt methodisch sinnentsprechenden umgebildet werden. Alle Vorgriffsproblematik ist eine solche der »Methode«, und zwar eine verschiedene je nach der Ursprünglichkeit, Tendenz, regionalen Orientierung und Theoriestufe des Vorgriffs. Den Sinn von Methode muß man sich also mit dem Vorgriff selbst vorgeben lassen, sie entspringt mit diesem aus derselben Sinnquelle. Die Sinnfixierung von »Methode« ist in formal anzeigender Bedeutung (z. B. »Weg«) offenzuhalten für eigentliche konkrete Bestimmungen. Wie immer diese gewonnen, zugleich mit dieser Gewinnung muß auch wieder das möglicherweise durch die formale Bedeutungsanzeige eingedrungene Präjudiz rückgängig gemacht werden. Wird Methode von vornherein in Anmessung an bestimmte isolierte Aufgaben einer bestimmten Sachwissenschaft abgestempelt zu so etwas wie einer auswechselbaren Technik, dann verzichtet man auf die Möglichkeit, sie je in einem ursprünglichen Sinn zu verstehen, und man stellt sich in die Blindheit gegenüber dem eigenen, von solcher Ansetzung belasteten Verfahren. Es könnte geschehen, daß Gegenständliches, dessen bestimmt gerichtete Erfassungsweise ausdrücklich oder nicht als Technik, das heißt im Grunde als dem Gegenstande unverbundenes Bestimmungs-

mittel verstanden und vollzogen wird, dadurch in einen ihm selbst fremden Auffassungssinn endgültig abgedrängt wird, so zwar, daß aller Aufwand an »Methoden« und deren Variationsmöglichkeiten ständig an dem eigentlich intendierten Gegenstand vorbeierkennen läßt.

Der Verfolg der oben als in der Arbeit Jaspers' liegend angezeigten Vorgriffsproblematik möchte erweisen, daß der Aufgabenansatz nicht nur insofern einer radikaleren Methodenbesinnung *bedürftig* ist, als die eigene Tendenz zu einer echten Auswirkung soll gelangen können, sondern und vor allem deshalb, weil das in den Vorgriff genommene Gegenständliche ein solches ist, das gerade nur kraft einer ureigenen, ihm nicht von außen her aufgesetzten, sondern es selbst mitausmachenden »Methode« das ist, was es ist. Fehlt das »strenge« Bewußtsein solcher Explikationsproblematik, dann kann zwar das in Frage stehende Gegenständliche immer noch irgendwie echt intendiert sein, so allerdings, daß sich ihm ein weiter nicht expliziertes Anschauungs- und Begriffssurrogat vorgeschoben hat, das dann für seine erkenntnismäßige Bewältigung immerhin noch den Anspruch stellt (motiviert aus den eigentlichen aber nicht zugreifenden Intentionen), von verschiedenen Seiten her angefaßt zu werden. Schließlich aber drängt sich das Surrogat so vor, daß es sich selbst als das echte Phänomen ausgibt, das eigentliche also für die echte Erfahrungsmöglichkeit verschwindet und lediglich noch dem Wortlaut nach richtig bleibt. »Wir haben keine beherrschende Methode, sondern bald diese, bald jene« (11), und das innerhalb der Grundhaltung »bloßer Betrachtung«.

Das in Frage stehende eigentlich Gegenständliche sei in formaler Anzeige fixiert als *Existenz*. In solcher formal angezeigten Bedeutung soll der Begriff hinweisen auf das Phänomen des »ich bin«, den Seinssinn, der in »ich bin« liegt als Ansatz eines prinzipiellen Phänomenzusammenhangs und der ihm zugehörigen Problematik. Mit der formalen Anzeige (worin ein methodischer, hier nicht näher zu explizierender Grundsinn aller philosophischen Begriffe und Begriffszusammenhänge zu sehen ist) soll gerade dem unkritischen Verfallen an eine bestimmte Existenzauffassung etwa Kierkegaards oder Nietzsches vorgebeugt werden, um die Möglichkeit zu gewinnen, einem genuinen Sinn des Existenzphänomens nachzugehen und den Nachgang zu explizieren. In einem Referat über Kierkegaard sagt Jaspers: »Das Bewußtsein der Existenz geht gerade durch das Bewußtsein der antinomischen Situation auf« (217). Von den Grenzsituationen fällt Licht auf das lebendige Dasein. »An den Grenzsituationen erhebt sich das stärkste Bewußtsein der Existenz, welches als solches Bewußtsein von etwas Absolutem ist« (245). »Dem Lebendigen sind Grenzsituationen das Letzte« (274). Mit der kritischen Analyse der Grenzsituationen (202—247) halten wir bei dem das Ganze der Arbeit verfestigenden Kern. Es muß möglich sein, die skizzierte Vorgriffs- und Methodenproblematik eine Strecke weit mindestens an diesem konkreten und auch stärksten Abschnitt der Jaspersschen Untersuchung zu entwikkeln. (Jaspers läßt hier seine zwar an Kierkegaard und Nietzsche geschulte, aber doch ganz ungewöhnliche Fähigkeit und Energie im Aufbrechen und Hervorholen »seelischer Zustände« wirksam werden und bringt dadurch die vorkommenden Phänomene zu einer wertvollen, wenn auch mehr nur ordnenden Konzentration.)

Es gibt gewisse entscheidende Situationen, »die mit dem Menschsein als solchem verknüpft, mit dem endlichen Dasein unvermeidlich gegeben sind« (202). Sobald sich der Mensch der Totalität der Welt und des Lebens vergewissern will, findet er sich in letzte Unvereinbarkeiten gestellt. »Wir selbst und die Welt sind antinomisch gespalten« (203). »Die antinomische Struktur des Daseins« (Welt und wir selbst sowohl, das heißt nach der Objekt- und Subjektseite) »ist eine Grenze des objektiven Weltbildes« (?), ihr entspricht subjektiv (?) »das mit jedem Leben verbundene Leiden« (204). »Einzelfälle« dieses »Allgemeinen« der Grenzsituationen sind »Kampf, Tod, Zufall, Schuld« (ib.). Auf diese antinomischen Situationen gibt es Reak-

tionen, bestimmte Weisen, in denen der Mensch damit fertig zu werden sucht und ihnen gegenüber Halt gewinnt. »Wenn der Mensch von der endlichen Situation fortschreitet, um sie im Ganzen zu sehen«, sieht er überall »Gegensätzlichkeiten«, »Zerstörungsprozesse«. »Weil alles Gegenständliche geformt werden kann, können (diese Gegensätzlichkeiten) als Widersprüche gedacht werden« (203 f.). Die Zerstörung heißt im Rationalen der Widerspruch. »Widersprüche bleiben als Antinomien an der Grenze unseres Erkennens angesichts der Unendlichkeiten. Darum gehören die Begriffe Unendlichkeit, Grenze und Antinomie zusammen« (205). Der Sinn von Antinomie, Grenze, leitet sich her von einem bestimmten bzw. unbestimmten Aspekt des Unendlichen. Aus der Antinomie entspringt der Einheitswille als Lebenskraft (213). »Es wird immer wieder ›Einheit‹ erlebt, und gerade die stärksten Antinomisten lehren in paradoxen Ausdrücken gern eine solche mystische oder lebendige Einheit« (215). Das Einheitsleben ist das Leben des Geistes selbst (213). Der Mensch »gerät immer auf Wege zum Unendlichen oder Ganzen hin« (204).

Damit mag deutlich genug geworden sein, daß von diesem in den eigentlichen Vorgriff genommenen »Ganzen« (»Einheit«, »Totalität«) her die Rede von »Zerstörung«, »Gespaltenheit«, »Gegensätzlichkeit« ihren Sinn nimmt. Sofern der Mensch im »Ganzen« sieht, also *diesen* Lebensaspekt im Vorgriff hat, sich selbst in dieses Ganze als ein Letztes wesentlich mit hineingestellt sieht, sein Dasein als von diesem ungebrochenen »Medium« »umschlossen« erfährt, steht er in Antinomien. Nur von diesem Ansatz des flutenden Lebens als des Ganzen aus gesehen, zerstören, entzweien die Antinomien, und sie erfahren heißt: in einer Grenzsituation stehen. Auch der Begriff hat seine Herkunft sinngenetisch von dem Ganzen des Lebens. »Und wie Antinomie, Unendlichkeit, Grenze, das Absolute Begriffe sind, die alle um dasselbe kreisen« (245), so auch Totalität. Diese Begriffe kreisen nicht nur um dasselbe, sondern sie haben von diesem selben ihren Sinn, das heißt aber: Ihre begriffliche Struktur

bzw. ihre Strukturlosigkeit und die Eignung bzw. Nichteignung für die begriffliche Fassung dessen, was zu fassen und auszudrücken ihre Aufgabe ist. Was dieses »Sehen im Ganzen« und Erfahren der Antinomien in der unendlichen Reflexion besagen soll, darüber wird nichts Bestimmtes ausgemacht. Jedenfalls ist es ein von dem eben abgehobenen Vorgriff her motiviertes, in seinem Ansatz, in seiner Tendenz und seiner Reichweite von da gestimmtes »Denken«, »Sehen«; das »Sich-der-Totalität-Vergewissern« hat nur in *diesem* Vorgriff einen Sinn.

Es möchte scheinen, als habe diese Herausarbeitung des leitenden Vorgriffs zum Ziel, Jaspers' Position als unter die »Lebensphilosophien« gehörig nachzuweisen. Eine solche Betrachtung ist möglich. Und es kann sich daran eine *bestimmt gerichtete* Kritik der Lebensphilosophien als solcher knüpfen, wie sie neuerdings H. Rickert vorgelegt hat. Diese Kritik muß Zustimmung finden überall da, wo sie prinzipiell die Notwendigkeit strenger begrifflicher »Formung« fordert, das heißt eine solche von einem formal — in Hinsicht der Betonung strenger Begrifflichkeit — unanfechtbaren, bezüglich der konkreten Ansetzung aber doch diskutierbaren Ideal philosophischen Erkennens her vermißt. Über das Wie aber dieser Formung, über den Sinn der Strukturgebung des philosophischen Begriffs, über die Grundtendenz philosophisch-begrifflicher Explikation ist damit nichts ausgemacht. Es könnte sein, daß bei dem an sich berechtigten Betonen der begrifflichen Formung — vorausgesetzt, daß die an sachwissenschaftlicher Begriffsbildung abgelesene Begriffsstruktur und die Rede von Formung in einem mehr als formal nicht präjudizierenden Sinne zu Recht besteht, was der Untersuchung bedarf — es könnte sein, daß gerade *die* Problematik nicht gebührend in der Beachtung bleibt, die darin gründet, daß die Funktion der »Bedeutungsdifferenzierung der Formen« vom »Material« ausgeht. Wie ist das Material da, wie wird es »gehabt«, welches ist der Sinn des Zugangs zu ihm? Wie beschaffen ist die aus diesem Material-Zugang und -Haben motivierte, in ihm verbleibende Verbegrifflichung des Materials selbst? Die

Lebensphilosophie, vor allem eine solche von der Höhenstufe Diltheys, der alle nachkommenden als schlechtere Ableger unter Verkennung seiner eigentlichen, auch bei ihm selbst kaum sichtbaren Intuitionen, das Entscheidende verdanken, muß auf ihre *positiven* Tendenzen befragt werden, daraufhin, ob in ihr nicht doch, wenn auch ihr selbst verdeckt und mit traditionell aufgerafften, statt ursprünglich geschöpften Ausdrucksmitteln, eine radikale Tendenz des Philosophierens sich vorwagt. Im Absehen darauf bewegt sich diese Kritik. Es gilt zu sehen, daß die in eigentlich geistesgeschichtlicher Orientierung erwachsene Lebensphilosophie — nicht die der spezifischen Literaten — (ausgesprochen oder nicht) auf das Existenzphänomen tendiert. (Das mag, weil es für eine positive Einschätzung der Lebensphilosophie von Wichtigkeit ist, hinweisend formuliert werden in der Art, daß wir den selbst »vagen« Begriff des Lebens in zweien seiner hauptsächlichen, aber selbst mehrdeutigen Sinntendenzen fixieren, auf die Gefahr hin, einzelnen Lebensphilosophien schon zuviel an radikaler Problematik zuzumuten. Die heute viel und laut betonte, aber nicht sicher faßbare Bezugsrichtung des Daseins auf die unmittelbare Lebenswirklichkeit, Lebensbereicherung, Lebensförderung, Lebenssteigerung, die üblich gewordene und vielgepflegte Rede von Leben, Lebensgefühl, Erlebnis und Erleben, das sind Anzeichen einer bestimmten geistigen Lage. Das verschlungene Ineinanderwirken der aus den verschiedensten Erfahrungsrichtungen kommenden, geistesgeschichtlichen Motive hat zu einem Vorwalten des Interesses an der geistigen Lebenswirklichkeit und zur Auffassung seiner in einem vorwiegend geisteswissenschaftlichen geführt, ohne daß biologische Grundkonzeptionen des Lebens damit gänzlich verdrängt worden wären. Das Charakteristische liegt vielleicht gerade in dem Ineinander- und Durcheinanderspielen eines spezifisch biologischen, eines bestimmten psychologischen, eines geisteswissenschaftlichen, eines ästhetisch-ethischen und eines religiösen Lebensbegriffs. So ist denn die Problematik der gegenwärtigen Philosophie vorwiegend um das »Leben« als das

»Urphänomen« zentriert, entweder so, daß das Leben als die Grundwirklichkeit angesetzt wird und alle Phänomene auf diese sich zurückleiten, alles und jedes als Objektivation und Manifestation »des Lebens« aufgefaßt wird, oder aber, daß das Leben gesehen wird als Gestaltung von Kultur, und zwar in einer Bindung an normgebende Prinzipien und Werte. Das Problemwort »Leben« muß in seiner Vieldeutigkeit belassen werden, um die von ihm intendierten Phänomene anzeigen zu können. Es sind zwei Sinnrichtungen zu scheiden, nach denen seine Bedeutung vorwiegend ausschlägt und worin die Tendenz auf das Existenzphänomen sich ausdrückt:

(1) Leben als Objektivieren im weitesten Sinne, schöpferisches Gestalten und Leisten, Aussichheraussetzen und damit unklar vermeint, so etwas wie *in* diesem Leben und *als* solches Leben »*Da sein*«.

(2) Leben als Erleben, das Leben als Er-fahren, Erfassen, Zusicheinholen und damit dunkel verbunden so etwas wie *in* solchem Erleben »*Da sein*«.)

Das Vorwärtsführende der Jaspersschen Arbeit liegt darin, daß er durch ordnendes Beistellen von bisher so nicht gesehenen Phänomenen auf das Existenzproblem in verstärkter Konzentration aufmerksam gemacht und im Zusammenhange damit das Problem der Psychologie in prinzipiellere Dimensionen hineingestellt hat. Das philosophische Versagen im Hinblick auf ein eigentliches Zugreifen und Losgehen auf die intendierten Probleme wird daraus ersichtlich, daß Jaspers in der ungeprüften Meinung verbleibt, mit Hilfe des oben ausdrücklich herausgestellten Vorgriffs das Phänomen der Existenz im Griff zu haben und es mit den gerade aus der wissenschaftlichen Umgebung verfügbaren begrifflichen Mitteln fassen zu können.

Es gilt jetzt unter Festhaltung der positiven, auf das Existenzphänomen gerichteten Tendenz den zur Abhebung gebrachten Vorgriff auf die Weise der von ihm ausgehenden Sinnartikulierung, auf seine Struktur, seine methodische Tragweite hinsicht-

lich des Sichtbarmachens und des begrifflichen Fassens eben dieses Existenzphänomens zu diskutieren.

Nur in einem Hinblick auf das unendliche Ganze des Lebens kann die bestimmte Fassung der Begriffe »Grenze des Lebens«, »Grenzsituationen«, »antinomische Struktur«, »Reaktionen«, »lebendiger Prozeß« in der Funktion verstanden werden, die sie in dem Jaspersschen Ordnungszusammenhang haben. Ihre Sinnmöglichkeit hängt irgendwie an dem Ansatz dieses Ganzen, und die dargestellten Sinnzusammenhänge sind immer letztlich auf dieses Ganze des Lebens zurückbezogen.

Die Weise der sinngebenden Funktion des in den Vorgriff genommenen Ganzen des Lebens für die begriffliche Grundartikulierung von »Existenz« läßt sich jetzt in folgender Weise abheben. Das biologische Leben des Leibes ist nach seinen Zweckzusammenhängen eine intensive Unendlichkeit, »wir kommen ... nie ans Ende« (289). Dieser Unendlichkeit steht die Endlosigkeit der Daten eines individuellen Seins (z. B. eines Steines) gegenüber. »Dieselbe Unendlichkeit wie das Leben des Leibes besitzt das *Leben des Geistes*« (ib.). Wir kommen auch hier in der Auffassung der Zusammenhänge nie ans Ende. »Das Medium ist hier das Psychische. Im Psychischen gibt es aber gerade so das *Leben* des Geistes wie die bloße *Endlosigkeit* der Phänomene in Analogie zur Endlosigkeit der Fakta der toten Materie in ihren individuellen Gestalten. Die Unendlichkeit dieses Lebens des Geistes ist für uns da, ob wir von diesem Leben überhaupt, oder von ihm in der einzigen konkreten Gestalt der Einzelpersönlichkeit handeln. Diese intensive Unendlichkeit des Geistes, da wo er lebt, steht im Gegensatz zu seiner Endlosigkeit, wo er chaotisch ist ...« (289). Wo wir das Leben des Geistes packen, haben wir Endliches, Einzelnes. Aber wir können sehen, daß dahinter als Kraft etwas in Bewegung ist, und zwar als gerichtete Bewegung mit der Richtung in die Unendlichkeit. Da Leben »Bewegung« ist, liegt das Wesen geistigen Lebens darin, »Weg zu sein, seine Qualitäten zu verwirklichen« (290).

Es soll der Akzent der Fragen nicht darauf gelegt werden, ob

die am *leiblichen* Leben abgelesenen Charaktere des Sinnes von Unendlichkeit sich so hemmungslos auf das »Leben des Geistes« übertragen lassen; Endlosigkeit der Daten eines individuellen Seins (bzw. Endlosigkeit des Fortgangs der erkenntnismäßigen Bestimmung dieser) und Endlosigkeit von Zweckzusammenhängen im Organischen (bzw. das Nicht-ans-Ende-Kommen in der Bestimmung des Organischen) unterscheiden sich bezüglich des Sinnes von Unendlichkeit in keiner Weise (das verstanden auf der Stufe des Unterscheidens, auf der Jaspers sich bewegt). Über den Sinn von Unendlichkeit des Lebens als Leben ist damit nicht das mindeste ausgemacht. Der objektive, scheinbar ausdrücklich an *biologischen* Gegenstandseinheiten gewonnene »Begriff« von Unendlichkeit wird auch für das Leben des Geistes in Anspruch genommen, so zwar, daß sich bei dessen weiterer Bestimmung ein anderes dazwischen schiebt. Beim Leben des Geistes bemerkt man »dahinter« so etwas wie eine Bewegung ins Unendliche. Besagt hier »unendlich«: Endlosigkeit des Fortgangs im Auffassen des eigentlich Lebendigen, das heißt der Zweckzusammenhänge, oder ist hier eine Unendlichkeit ganz anderen Sinnes eingeführt? Gemeint ist doch auch nicht die Endlosigkeit der einzelnen »Produkte und Erscheinungen« des Geistes. Das Wesen des Geistes wird in diesem Zusammenhange bestimmt als »Weg«; die im »Dahinter« erfahrene Richtung ins Unendliche meint offenbar die im Vollzugssinn und in der Bezugstendenz der Akte liegende Unendlichkeit, die dann mit der von der objektiven Außenbetrachtung der biologischen Lebenseinheiten her gewonnenen »Unendlichkeit« irgendwie in eins gesetzt wird. Weder aber ist der objektive Unendlichkeitsbegriff (Unendlichkeit relativ auf eine objektivierende, Materielles beziehungsweise Organisches betreffende *theoretische Erfassungsaufgabe*) genügend geklärt, noch ist der Versuch gemacht, den neuen Sinn von Unendlichkeit (Unendlichkeit relativ auf die immanente Sinntendenz eines gerichteten Aktvollzugszusammenhangs als solchen) aus der »Lebensbewegung« selbst zu gewinnen und begrifflich zu fixieren, noch ist ausgemacht, ob

diese beiden grundverschiedenen Begriffe von Unendlichkeit — vorausgesetzt, daß sie in diesem Zusammenhang überhaupt einen etwas Entscheidendes austragenden Sinn haben — so ohne weiteres in eins gesetzt werden können. Daß Jaspers so vorgehen kann in »bloßer Betrachtung«, das liegt an dem Vorgriff, der »das Leben« selbst als Ganzes objektivierend ansetzt. In der Rede vom »unendlichen Ganzen«, vom »unendlichen Prozeß« schillern beide selbst unklare Unendlichkeitsbegriffe durcheinander. Jaspers hat das Leben als Ganzes schon in einem, seiner intentionalen Bezugssinntendenz nach Dingobjekt meinenden Vorgriff: »es ist da«, ein Bewegungsprozeß (Bewegung: intentional gerichtet; Prozeß: ereignishaft sich »abspielend«). Im objektiven Seinsmedium des Psychischen *gibt es* das Leben, es kommt dort vor, es geht dort vor sich. Das Leben als Ganzes ist die »umschließende« Region, in der die Auf- und Abbauprozesse des Lebens abrollen. Daß den Kräften, Prozessen, Phänomenbewegungen eine »Richtung« zugesprochen wird, ändert an dem Grundaspekt des Lebens als des umschließenden Bereichs, als des alle Bewegungen in sich tragenden »Stroms«, als des flutenden nicht das mindeste. Auch bei aller Abwehr von Metaphysik wird man sich irgendwie Rechenschaft geben müssen — wenn das »Sichherumdrücken« in der Philosophie keine Stätte haben soll — darüber, in welchem Gegenstandssinn und Seinsmodus das vermeinte Ganze, der Strom intendiert ist. Die Rede, daß jedes Erfassen des Lebens, beziehungsweise »Stücke« seiner, Endlichkeiten in die Hand bekommt, ist nur ein Ausdruck dafür, daß das Leben als ein der Idee nach total in den Griff zu bringender, unzerstückter Bereich angesetzt ist.

Jedes Fassen muß das Fluten und Strömen des Prozesses in den Begriff nehmen und damit das Wesen des Lebens, seine Unruhe und Bewegung (hier wieder mehr ereignishaft, denn als gerichtet verstanden) in der Verwirklichung der eigensten Qualitäten *zerstören*. Diese Argumentation arbeitet mit der objektiv gesehenen, auf *theoretische Erfassung* relativen Unendlichkeit und glaubt mit dem selbst schwach fundierten Nachweis der als

objektiv »passierend« vermeinten Stillstellung des Stromes etwas über die Erfassung, beziehungsweise Erfassungsmöglichkeit des »Lebens« aus dem spezifischen Vollzugssinn seiner Akte selbst her entschieden zu haben, wobei man nur vergessen hat, diese Vollzugssinnzusammenhänge sich allererst einmal anzusehen. Der »Begriff« wird dabei gleichsam objektiv vorgestellt als dinglicher Apparat, der das Ungebrochene, an das er herangebracht wird, dann notwendigerweise zerbrechen soll. Diese spezifisch Bergsonsche Argumentation leidet an einer doppelseitigen Lähmung. Die Probleme bezüglich Bedeutung, Begriff und Sprache bleiben, abgesehen davon, daß sie nur in der ganz beschränkten Hinsicht auf objektive Sachbegriffe angesetzt sind, in der Schicht einer sehr rohen und vagen Bearbeitung, die derjenigen, mit der versucht wird, den Grundsinn des Lebens und des Erlebnisganzen zu bestimmen, nichts nachgibt. Und es wäre an der Zeit, statt sich mit diesem »Ladenhüter« eine tiefsinnige philosophische Geste zu geben, sofern man mit der Rede des Nichtausdrückenkönnens leicht den Anschein erwecken kann, wirklich in unausdrückbare Dimensionen gesehen zu haben, echte Probleme aufzusuchen und zu bearbeiten. Wo es positiv gelungen ist, neue Phänomenzusammenhänge aufzudecken, wie gerade in der Untersuchung von Jaspers, da ist diese verkehrte Ausdruckstheorie überflüssig. So wenig der Begriff des Lebens als Ganzes genau bestimmt ist, das für den in Rede stehenden Problemzusammenhang Entscheidende läßt sich ablesen, der Sinn nämlich, in dem »Leben« fungiert: Es ist *der* Bereich, *die* Grundwirklichkeit, das einheitlich Umschließende, in das alle Phänomene eingebaut werden.

Da die Kritik darauf zielt, den leitenden Vorgriff hinsichtlich dessen, *was* er intendiert und *wie* er es intendiert, zu diskutieren, d. h. auf seine Eignung hin zu betrachten, das Phänomen der Existenz begrifflich zu umgrenzen, beziehungsweise die Grundgegenständlichkeit, in der sich die begriffliche Umgrenzung bewegen soll, beizustellen, muß der bis jetzt gewonnene Funktionssinn des Vorgriffs noch konkreter verstanden werden.

»Das weltanschaulich gefaßte Leben spielt in der Subjekt-Objekt-Spaltung« (248). »In den Erlebnissen ist das Urphänomen eingebettet, daß das Subjekt Objekten gegenübersteht«. »Wo kein Objekt mehr gegenübersteht, also jeder Inhalt fehlt, darum auch unsagbar ist und doch erlebt wird, sprechen wir im allerweitesten Sinne vom Mystischen« (19). Sofern das Leben des Geistes in der Unruhe, Bewegung, im Aufnehmen und Wiederverlassen einer Position liegt, »ist es als Unendliches zugleich über die Subjekt-Objekt-Spaltung hinaus«; der Geist »hat doch zum Ausgangspunkt, wie zum Ende das Mystische« (305). Das Mystische ist nach aller Bewegung das einzige, in dem Absolutes nicht als Gegenstand ergriffen wird. »Von diesen Grenzen, die die ganzen Sphären der Subjekt-Objekt-Spaltung als das Mystische *umschließen* (v. Ref. hervorgeh.), in das der Geist sich nicht flüchtet, aber durch das hindurch er in seiner Bewegung immer wieder seine Kreise findet, fällt ein unaussprechliches Licht, ein unformulierbarer und immer zur Form drängender Sinn auf alles *Einzelne* (v. Ref. hervorgeh.) innerhalb der Spaltung« (305). Die Geistestypen fassen Bewegungen, die nicht nur »zwischen Subjekt und Objekt sind«, »die zugleich über beide hinaus der Spaltung zugrunde liegend sind« (307 Anm., vgl. 388 ff.); »während die meisten seelischen Phänomene, die wir beschreiben können, in einer Subjekt-Objekt-Spaltung als Eigenschaften der Subjektseite oder der Gegenstandsseite beschrieben werden, gibt es außer diesen solche seelischen Erlebnisse, in denen die Subjekt-Objekt-Spaltung noch nicht da oder aufgehoben ist« (392). Das in aufgehobener Subjekt-Objekt-Spaltung Erlebte ist nicht gegenständlich abgesetzt und begrenzt, sondern hat eine eigentümliche Unendlichkeit, aus der richtunggebende Kräfte für das Leben (Handeln, Denken und Kunstschaffen) entspringen können (393). Die Subjekt-Objekt-Spaltung selbst »ist das endgültige Wesen des Verstandes« (426). »Der Mensch lebt wesentlich in der Form der Subjekt-Objekt-Spaltung und hier nie in einem Ruhezustand, sondern immer in einem Streben auf irgendwelche Ziele, Zwecke, Werte, Güter hin« (202).

Das Ganze des Lebens ist das, woraus alle Gestaltung hervorbricht und *was* sich damit zugleich »spaltet«. Um die fundamentale Auswirkung des Vorgriffs zu fassen, muß prinzipiell beachtet werden, daß Jaspers gerade das *seelische Urphänomen* durchgängig als »Spaltung« charakterisiert. Der Grundsinn der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt (wobei beide Begriffe jeweils eine ganze Mannigfaltigkeit umfassen, zum Beispiel Subjekt: Seele, Ich, Erlebnis, Persönlichkeit, psychophysisches Individuum [vgl. 21]) ist Spaltung. Das hat nur Sinn, wenn als Grundwirklichkeit das Ungespaltene angesetzt ist. Um Mißverständnisse gegenüber der methodischen Tendenz dieser Vorgriffsabhebung abzuwehren, sei ausdrücklich vermerkt, daß es für den vorliegenden Zusammenhang irrelevant bleibt, ob man dieses Ganze metaphysisch faßt oder von solcher Deutung es frei hält, wie Jaspers will.

Der Akzent der Abhebung liegt nicht auf der Frage, ob dieses Ganze in diesem oder jenem Sinne von Wirklichkeit realiter nachweisbar ist, und wie es das ist, aus welchen Motiven es möglicherweise im Sinne einer Realität als Idee angesetzt werden darf. Das Entscheidende ist vielmehr der Funktionssinn des im Vorgriff Angesetzten. Es ist intendiert als Bereich, in dem sich alles abspielt, ereignet, ein Gegenständliches also, das als korrelative Weise des Erfassens, als Grundsinn seines Erfahrenwerdens letztlich theoretisch betrachtende »Einstellung« fordert. Das besagt, das gegenständliche Korrelat solcher Einstellung hat den Grundgegenstandscharakter der objektiven *Sache*. Alles Gespaltene, alle Bewegungen, alle Aktionen und Reaktionen brechen aus dem Ganzen aus und kehren dahin zurück und gehen immer wieder da hindurch. Das Subjekt als das eine Glied der Urgespaltenheit hat demnach von da wesentlich seinen Sinn, es ist das, worin das Leben selbst, die »Kräfte«, »verankert« sind (24), das heißt, es erhält den Grundcharakter einer begrenzten Vereinzelung des Lebens selbst, das sich immer nur unvollkommen in solchen Vereinzelungen auswirkt. »Das Leben durchwirkt nirgends ein konkretes Einzelwesen restlos« (290).

Der leitende und alles tragende Vorgriff untersteht nun als Vorgriff einer prinzipiellen Erörterung. Wenn diese Vorgriffsdijudikation das ist, was zu sein sie anstrebt, besagt sie den Vollzug der vom eigenen Sinn des Vorgriffs geforderten Befragung seiner selbst auf die in seiner eigenen Anspruchssphäre intendierte Ursprünglichkeit der Motivierung seines vollen Sinnes. Der volle Sinn eines Phänomens umspannt seinen intentionalen Bezugs-, Gehalts- und Vollzugscharakter (»intentional« muß hier ganz formal verstanden werden unter Abstreifung eines besonders betonten *theoretischen* Bezugssinnes, welche besondere Bedeutung die Fassung der Intentionalität als »Meinen von« beziehungsweise korrelativ »Vermeint-sein als« besonders leicht suggeriert). Die genannten Sinncharaktere dürfen nicht in einem summativen Mit- oder Nacheinander genommen und geordnet werden, sondern sie haben ihren Sinn nur und gerade in einem jeweils nach den Erfahrungsstufen und Richtungen verschiedenen Strukturzusammenhang, wobei der Zusammenhang und die sinngemäße Verlagerung nicht als »Resultat« und nicht als ein momenthaftes »Daneben«, sondern als das Eigentliche zu verstehen sind, das sich in den phänomenologischen Artikulierungen der Sinncharaktere bekundet. Dieses Eigentliche selbst ist wiederum nur zu verstehen als die in der jeweiligen Faktizität des Lebens in selbstlicher Aneignung vollzogene Praestruktion der eigenen Existenz, das heißt des Aufschließens und Offenhaltens des konkreten bekümmerungshaften Erwartungshorizonts, den jeder Vollzugszusammenhang als solcher ausbildet.

Woher und wie weist der in Rede stehende Vorgriff sich selbst aus? Welches sind und welcher Art sind die Motive des Ansetzens und Durchhaltens seiner? Jaspers stellt diese Fragen nicht. Er wird sie, falls er den eigenen Vorgriff sich vergegenwärtigt, vielleicht leer und belanglos finden, und es soll hier auch nicht versucht werden, ihm diese Fragen irgendwie einzureden. Es liegt an ihm selbst zu entscheiden, ob er es ohne Aufwerfen dieser Fragen »aushält«, und inwiefern sie nicht gerade der

»unendlichen Reflexion« entspringen, die den »echten« Sinn des geistigen und also auch des wissenschaftlichen Lebens ausmacht. Jaspers arbeitet vielmehr in und mit dem, was er zum Teil unbewußt, zum Teil in reflektierter Aneignung aus der eigenen geistesgeschichtlichen Gegenwart aufgenommen hat mit dem besonderen Absehen auf das, was von dem so Aufgenommenen für die besondere Abzweckung auf die Bemühung, das Ganze der Psychologie zu gewinnen, bedeutsam wird. Zu dem Vorgriffsansatz selbst könnte Jaspers bemerken: Das Leben als Ganzes ist für mich eine leitende Idee, ich brauche mich nur umzusehen, dieses Leben ist überall irgendwie einfach da. Dieses Ganze, Einheitliche, Ungebrochene, Übergegensätzliche, alles Leben Umschließende, Bruch- und Zerstörungsfremde, letztlich Harmonische führt mich. In seinem Licht sehe ich alles einzelne, es gibt die eigentliche Erhellung, es zeichnet den Grundsinn vor, in dem alles Begegnende bestimmt und gefaßt wird als sich Gestalten und Hervorbrechen aus diesem Leben und als Zurücksinken in dieses. Dieses Ganze gibt die wesentliche Artikulierung des Gegenständlichen, auf dessen ordnende Betrachtung es abgesehen ist.

Die eigentliche Motivbasis, der also dieser Vorgriff entspringt, ist die das Ganze des Lebens als solches ideenmäßig in der Schau haltende Grunderfahrung. Diese sei in einem ganz formalen Sinne als »ästhetische Grunderfahrung« fixiert. Das besagt, der eigentliche Bezugssinn des primären, den Gegenstand »Leben« vorgebenden Erfahrens ist ein Anschauen, Be-trachten von etwas. Damit soll nicht gesagt sein, Jaspers »vertrete« eine »ästhetische« Weltanschauung. Darüber weiß ich nichts. Sie könnte ebensogut eine wesentlich moralische sein, wenn solche abgegriffenen Wortmünzen überhaupt noch etwas besagen. Dabei ist doch möglich, daß Jaspers, ohne sich vor eine Antinomie stellen zu lassen, das Wesentliche, Absolute doch in einer ästhetischen Grundhaltung sich zugänglich macht und ordnet, so wie der Aspekt des Lebens in der vollen »Vehemenz« und »Kraft« des »lebendigen Prozesses« ein ästhetischer ist, auch wenn in-

haltlich der »Prozeß« als ethischer verstanden wird. Das Leben »ist da« als etwas, das im Hinsehen auf es gehabt wird und in solcher Weise des Habens als das umfassende Ganze gewonnen wird. Jaspers möchte hier prinzipiell entgegnen: Es handelt sich für mich ja gerade um bloßes Betrachten, und das Betrachtete muß dann den Grundsinn des Gegenständlichen als eines Betrachteten haben. Anders ist hier gar nicht vorzugehen. Darauf muß gesagt werden: Diese formale Argumentation bleibt zunächst so lange leer, als nicht ausgemacht ist, ob der formale Sinn des theoretischen Erfassens sich nicht in ganz eigenartige konkrete Erfassungsweisen entformalisieren läßt, welche Frage nicht deduktiv-formalistisch, sondern nur im Ausgang von und in Anmessung an bestimmte Phänomenzusammenhänge entscheidbar wird. Das Betrachten *kann* immer seinem Sinne nach theoretisierend sein, das schließt aber nicht ein, daß der Seinssinn des Betrachteten als solchen primär in einem Betrachten zugänglich werden muß, und lediglich darauf ist bei der Vorgriffsabhebung Gewicht gelegt worden. Der Bezugssinn der Gegenstands*vorgabe* ist selbst nicht auch der Bezugssinn der das Vorgegebene treffenden Explikation. In keiner Weise ist also bis jetzt die bloße Betrachtung, die sich bei Jaspers bis in den den eigentlichen Gegenstand gebenden Vorgriff erstreckt, als die in Frage kommende Explikationsweise ins Recht gesetzt. Die den eigentlichen Gegenstand vorgebende Grunderfahrung selbst muß nach ihrem vollen Sinn befragt werden und diesem Befragen die genuine Explikationsstruktur vorzeichnen. »Betrachtung« im Jaspersschen Sinne kann angemessen sein, aber auch nicht. Die Entscheidung soll im folgenden gewonnen werden, aber zunächst nur in dem Sinne, daß sichtbar gemacht wird, welche Probleme vorliegen. Zu diesem Zwecke muß das in den Vorgriff Genommene noch konkreter erörtert werden.

Das Ganze des Lebens, *das* Leben selbst ist etwas, wovon wir direkt nichts sagen können (288). Aber irgendwie intendiert muß es doch sein, da doch gerade aus dem Sehen *auf es hin* das Bewußtsein von Existenz erwächst. Wenn der Mensch seine

endliche Situation »im Ganzen sieht«, wenn er sich »der Totalität vergewissern will«, dann erfährt er die objektive Welt sowohl als sein subjektives Tun als antinomisch gespalten. »Sofern weltanschauliche Kräfte den Menschen bewegen«, sofern es sich für ihn irgendwie »um ein Wesentliches handelt«, »gerät er immer auf Wege zum Unendlichen oder Ganzen hin«. »*Angesichts* der Unendlichkeiten« kommt der Mensch in Antinomien. Antinomien sind Gegensätze und zwar »*unter* dem *Gesichtspunkt* des Absoluten, des Wertes«. Das Antinomische ist »Zerstörung«. Sofern diese erfahren wird, ist sie erfahren im Miterfahren der irgendwie zur Zerbrechung kommenden »Einheit«, des Ganzen. Das Wesen des Geistes ist »Einheitswille«. Sofern alle Zerstörungsprozesse rational geformt werden können, können sie als Widersprüche gedacht werden: Der Tod ist der Widerspruch des Lebens, der Zufall der Widerspruch der Notwendigkeit und des Sinnes (203 ff.). Kampf, Tod, Zufall werden aber auch zugleich als Grenzsituationen bezeichnet, das heißt, Kampf und Tod können als Grenzen im Bewußtsein des Ganzen, das irgendwie über das Leben hinausgeht, erfahren werden. »Der Kampf ist eine Grundform aller Existenz« (227). »Alle Existenz ist nichts Ganzes« (229) — und daher muß der Mensch, insofern er leben will, kämpfen. Kampf »läßt das einzelne Individuum als Ganzheit nie zur Ruhe kommen«. »Ohne Kampf hört der Lebensprozeß auf« (227). Von aller *Wirklichkeit* gilt ferner, daß sie vergänglich ist; jedes Erlebnis, jeder Zustand schwindet dahin, der Mensch ändert sich (229). Erlebnisse, einzelne Menschen, ein Volk, eine Kultur verfallen dem Tode. »Die Beziehung des Menschen zum eigenen Tode ist von der zu aller anderen Vergänglichkeit verschieden, nur das Nichtsein der Welt überhaupt ist eine vergleichbare Vorstellung.« »Nur das Zugrundegehen des einen Wesens oder der Welt überhaupt hat für den Menschen *totalen* Charakter« (230). Eine »erlebte Beziehung zum Tode«, die nicht zu verwechseln ist mit einem »allgemeinen Wissen vom Tode«, ist nur da, »wenn der Tod als Grenzsituation in das Erleben ... getreten ist«, das

heißt dort, wo »das Bewußtsein der Grenze und der Unendlichkeit« (231) nicht verlorengeht.

Es soll hier in keine Kritik der als konkrete Fälle aufgeführten Grenzsituationen eingegangen werden, es mag auch die Frage zurückgestellt bleiben, ob die Begriffe »endliche Situation«, »Grenzsituation«, »Situation« so geklärt sind, daß sie für ein eigentliches philosophisches Verständnis etwas leisten. Auch die weiteren Fragen mögen außer Betracht bleiben, ob die genannten konkreten Grenzsituationen alle in dem gleichen Sinne den »Allgemeinbegriff« von Grenzsituation erfüllen, ob es solche Allgemeinbegriffe überhaupt in Beziehung auf solche Situationen gibt, inwiefern das konkrete Wissen um Antinomien von der »erlebbaren Beziehung« zu Gegensätzen sich unterscheidet, wie das eine aus der anderen erwächst, ob man überhaupt so ohne weiteres die *erfahrenen — als* Grenzsituationen erfahrenen Antinomien, beziehungsweise *in* den Grenzsituationen erfahrenen Antinomien (dieser Unterschied ist nicht klar herausgearbeitet) — »rational formen« und als »Widersprüche« denken kann, ob damit nicht ihr eigentlicher Sinn verlorengeht und andererseits gerade erst durch diese theoretisierende Umdeutung ermöglicht wird, die konkreten Fälle als Widersprüche gleichsam nebeneinander aufgereiht zu betrachten. Unerörtert bleibe, ob die konkreten Grenzsituationen unter sich in bestimmten Beziehungen zueinander stehen im Sinne des Erfahrenwerdens, inwiefern gerade sie als Grenzsituationen angesprochen werden müssen. Auch für eine »bloße Betrachtung« halte ich das, was Jaspers über die konkreten Grenzsituationen vorlegt, entsprechend der prinzipiellen Bedeutung, die diese Phänomene im Gesamtbereich der von ihm intendierten Phänomene gerade haben, und welche betont zu haben gerade sein Verdienst ist, nicht im entferntesten angemessen begrifflich durchgearbeitet. Daher käme Einzelkritik zu leicht in Gefahr, Jaspers' Auffassungen und Bedeutungen zu imputieren, die er nicht als eigene anerkennen möchte; wie denn überhaupt eine solche Kritik sich so lange im Unsicheren bewegt, als der Grund-

zusammenhang nicht deutlicher sichtbar ist, aus dem die fraglichen Phänomene und Begriffe erwachsen. Die kritische Betrachtung sieht sich daher immer wieder auf die Vorgriffsproblematik zurückgeworfen.

Wo liegen faktisch die sinnmäßigen Motive für den Vorgriffsansatz? Nach seiner historisch »zufälligen« Herkunft ist der für die »Betrachtung« zur Verwendung kommende Begriff des Absoluten unschwer zu erkennen: Er stellt dar einen Synkretismus der Kantischen Antinomienlehre und des dort leitenden Unendlichkeitsbegriffes mit dem von seinem spezifisch lutherisch-religiösen beziehungsweise theologisch »gereinigten« Begriff des Absoluten Kierkegaards; diese beiden Bestandsstücke, ihrerseits schon aus ganz verschiedenen Grundvorgriffen stammend, sind dann noch in die, dem oben charakterisierten Lebensbegriff entspringende Verblasenheit versetzt, genauer gesprochen, von dieser aus überhaupt vorwiegend gesehen. Im Zuge der allgemeinen Erörterung über die Grenzsituation bemerkt Jaspers plötzlich einmal bezüglich dieser »Betrachtung«, sie sei »für die Auffassung der Psychologie der Geistestypen nur Voraussetzung, noch nicht selbst Psychologie« (204). Aber was denn nun? Logik oder Soziologie? (2f.) Was und wie wird dann in diesen die grundlegenden Voraussetzungen gewinnenden »Betrachtungen« be-trachtet?

Es bleibt noch die Möglichkeit, daß Jaspers diese Betrachtungen ganz formal verstanden wissen will. Dann aber bedarf es erst recht einer Diskussion über den Sinn dieses »Formalen«, darüber, inwieweit es für die konkret-materiale Betrachtung präjudiziert, inwieweit nicht, inwiefern das Präjudiz vermieden werden kann, inwiefern der formale Sinn doch wieder in einem bestimmt charakterisierten Ausgang von faktisch-konkret-historisch Verfügbarem und in einer bestimmt charakterisierten Explikation dieser Ausgangserfahrung gewonnen wird, inwiefern der eigentlich verstandene begriffliche Ausdruck das Formale zurücknimmt, so also, daß die Begriffsbildung kein Herausstellen eines theoretischen Themas in lediglich theoretischer Ab-

zweckung bedeutet, sondern das interpretatorisch erhellte Erfahren selbst beziehungsweise das Aufmerksammachen darauf in mitweltlicher Kundgabe.

Der jetzt nach seinem Funktionssinn (objektives, sachhaftes Bereichansetzen und Bereichmeinen) wie nach seinem Grundhaltungssinn (ästhetische Einstellung) und nach seinem Ursprung (nicht diskutiertes Aufnehmen seiner aus der geistesgeschichtlichen Situation) gekennzeichnete Vorgriff muß nunmehr daraufhin befragt werden, ob er das, was er eigentlich zu Gesicht bringen und fassen will, die Existenzphänomene, in der Tat intendiert, intendieren *kann*, ob er überhaupt auch nur schon die Vollzugssituation des Fragen-*können*s nach Existenz und dem Sinn von Existenzphänomenen gewinnen lassen kann, oder ob er nicht gerade seinem eigensten vollen Sinne nach davon abdrängt; ob es mit ihm nicht so steht, daß, wo er herrscht, *nicht einmal möglich wird, auch nur um das Existenzphänomen »herumzukreisen«*.

Welche Bewandtnis hat es mit der »Existenz«? Aus dem, was einleitungsweise vermerkt wurde, mag ersichtlich geworden sein, daß nicht die Meinung besteht, man könne der Existenzproblematik geradewegs näherkommen. Sie hat das Eigentümliche, daß sie gerade dann (bei vermeintlich überlegener Vermeidung der Umwege) verfehlt wird. Es ist nicht daran zu denken, hier und gar noch in dem beschränkten Zusammenhang dieser Orientierung, auch nur die selbst ganz spezifische, ihm gerade selbst schon zugehörige *Ansatzproblematik* des Existenzproblems in einer den strengsten begrifflichen Ansprüchen genügenden Gestalt vorzulegen. Vorweg ist zu sagen, daß sie sich ihrem Sinne nach nicht durch leerlaufende formalistische Überlegungen zu Ende bringen läßt und daß sie nicht, was ebenso zu betonen dringlich wird, als etwas »Besonderes« und »Neues« genommen werden darf, so recht geeignet, damit in der Philosophie neuen Lärm zu schlagen und sich der im Grunde doch nach ganz anderen Dingen hungrigen, wenn auch jetzt weidlich religiös tuerischen Neukultur-Betriebsamkeit anzubiedern.

Es möchte nur — und in Anmessung an das bestimmte Ziel dieser Anmerkung — auf Einiges aufmerksam gemacht werden, so zwar, daß dieses auf *das Bestehen eines Problems* hinzeigt.

Um in formaler Anzeige (eine bestimmte Methodenstufe phänomenologischer Explikation, über die hier nicht weiter zu handeln, die aber selbst am Folgenden eine Strecke weit zu verstehen ist) einen (seinem Sinne nach wieder abzubauenden) Problemansatz bereitzustellen, kann gesagt werden:

»Existenz« ist eine Bestimmtheit von etwas; sofern man sie selbst regional charakterisieren will, obzwar diese Charakterisierung letztlich und eigentlich als mißdeutende Digression gegenüber dem Sinn von Existenz sich herausstellt, kann sie gefaßt werden als eine bestimmte Weise des Seins, als ein bestimmter »ist«-Sinn, der wesentlich (ich) »bin«-Sinn »ist«, der nicht im theoretischen Meinen genuin gehabt wird, sondern gehabt im Vollzug des »bin«, eine Seinsweise des Seins des »ich«. Das so verstandene Sein des Selbst besagt, formal angezeigt, Existenz. Damit ist der Hinweis darauf gegeben, woraus der Sinn von Existenz als des bestimmten Wie des Selbst (des ich) geschöpft werden muß. Entscheidend wird also, daß ich *mich habe*, die Grunderfahrung, in der ich mir selbst als Selbst begegne, so daß ich, in diesem Erfahren lebend, *seinem* Sinn entsprechend fragen kann nach dem Sinn meines »ich bin«. Das Mich-selbsthaben ist nach verschiedenen Hinsichten mehrdeutig, so zwar, daß diese Sinnmannigfaltigkeit nicht in ordnungshaften, systematisch regional für sich abgesetzten, sondern spezifisch *historischen* Zusammenhängen verstehbar gemacht werden muß. Im archontischen Sinn der eigentlich vollzogenen Grunderfahrung des »ich bin«, in der es radikal und rein um mich selbst geht, liegt es, daß das Erfahren das »ich« nicht erfährt als in einer Region stehend, als Vereinzelung eines »Allgemeinen«, als *Fall* von — sondern das Erfahren ist Erfahren des »ich« qua Selbst. Im reinen Durchhalten dieses Erfahrungsvollzugs bekundet die spezifische Regions- und Sachgebietsfremdheit des »ich«, daß

jede versuchte regionale Bestimmung — eine solche also, die einem Vorgriff entspringt auf so etwas wie Bewußtseinsstrom, Erlebniszusammenhang — den Sinn des »bin« »verlöscht« und das »ich« zu einem einstellungsmäßig feststellbaren und *einzuordnenden* Objekt macht. *Daraus ergibt sich die Notwendigkeit des radikalen Verdachts* (und der entsprechenden Verfolgung) *gegen alle regional objektivierenden Vorgriffe, gegen die daraus entspringenden Begriffszusammenhänge und die verschiedenen Weisen solchen Entspringens.*

Der Seinssinn als »ist«-Sinn erwächst aus objektgegenständlich gerichteten, in »theoretischer« Kenntnisnahme explizierten Erfahrungen, in denen von *etwas* immer irgendwie sein »istwas« gesagt wird. Dieses Gegenständliche braucht nicht als in einem bestimmten, durch die Sachgebietslogik einer Wissenschaft ausgeformten Gebiet ausdrücklich eingeordnet zu sein. Es ist vielmehr meist die nicht theoretische »Objektivität« des in umweltlicher, mitweltlicher und auch selbstweltlicher Erfahrung zugänglichen *Bedeutsamen*, mit dem ich im faktischen Leben irgendwie umgehe, welchem »Umgehen mit« ein eigener phänomenologisch faßbarer Gegenständlichkeitssinn entspricht. Der Existenzsinn ist, auf seinen Ursprung und seine genuine Grunderfahrung hin verfolgt, gerade *der* Seinssinn, der nicht aus dem »ist« des spezifisch kenntnisnehmend explizierenden und dabei irgendwie objektivierenden »ist« gewinnbar wird, sondern aus der Grunderfahrung des *bekümmerten* Habens seiner selbst, welches *vor* einer möglicherweise nachkommenden, aber für den Vollzug belanglosen »ist«-mäßig objektivierenden Kenntnisnahme vollzogen ist. Sofern ich einer solchen folge, wird die betrachtende Einstellung entscheidend, und alle Explikationen haben dann objektivierenden, Existenz aber und deren genuines Haben (Bekümmerung) abdrängenden Charakter.

Das Ich ist hier als das volle konkrete historisch faktische Selbst, zugänglich in der historisch konkreten Eigenerfahrung, zu verstehen. Das ist nicht gleichbedeutend mit dem Begriff des empirischen Subjekts als des möglichen Sachgebiets theoretisch psychologischer Betrachtung. Aus dieser Gegenständlichkeit — etwa als der Bereich »physischer« vorkommender Vorgänge gefaßt — ist das »Seelische« im Grunde herausgestrichen, beziehungsweise es ist beim Ansatz *dieses* Gegenstandes *solcher* Psychologie nie in den erfahrenden, Gegenstand vorgebenden Blick gekommen.

Sofern das »ich bin« als *etwas* artikuliert werden kann in »er, sie, es ist« (bzw. ist was), kann formaliter Existenz als ein Seinssinn, ein Wie des Seins angesprochen werden. Dabei bleibt zu beachten, daß das »ist« im (jederzeit konkret zu verstehenden) »er, sie, es ist« wieder Verschiedenes besagen kann, welche Verschiedenheiten selbst eine Mannigfaltigkeit von Lebenszusammenhängen bzw. Objektsbereichen umgrenzen: »er ist« im Sinne des Vorhandenseins, Vorkommens in einer objektiv vorgestellten Natur (Objekt- bzw. Beziehungsmannigfaltigkeit); »er ist« im Sinne: er spielt eine Rolle in der umweltlichen Mitwelt, zum Beispiel im Sinne der trivialen Frage: »Was macht denn der X. in Y.?« Für dieses »ist« hat sein »war« und sein »wird« in Beziehung auf das »er« seine eigene entscheidende Bedeutung.

Die Grunderfahrung aber des Mich-selbst-habens ist nicht ohne weiteres verfügbar und ist auch nicht derart, daß sie so im allgemeinen auf das »ich« abzielte, sondern es muß, sofern überhaupt der spezifische Sinn des »bin« in echter Zueignung soll erfahrbar werden können, der Erfahrungsvollzug in der vollen Konkretion des »ich« seinen Ursprung nehmen und auf dieses in einem bestimmten Wie zurückzielen. Diese Erfahrung ist nicht eine immanente Wahrnehmung in theoretischer Abzwekkung, ausgehend auf Feststellung vorhandener »psychischer« Vorgangs- und Aktbeschaffenheiten, sondern sie hat die eigentliche historische Erstreckung in die Vergangenheit des »ich«, die für dieses selbst nicht eine mitgeschleppte Beigabe ist, sondern als Vergangenheit des sie historisch, sich dabei selbstlich mithabenden erfahrenden Ich in dessen, von ihm selbst sich selbst vorweggesetzten Erwartungshorizont, erfahren wird. Die phä-

nomenologische Explikation des Wie dieses Erfahrungsvollzugs nach seinem *historischen* Grundsinn ist in diesem ganzen, die Existenzphänomene betreffenden Problemkomplex die entscheidende Aufgabe. Mit dem, der Außenansicht des Seelischen entsprechenden Betonen eines Zusammenwirkens von Vergangenheit und Zukunft im »*Bewußtsein*« ist wenig gewonnen, solange Vergangenheit und Zukunft hierbei wie wirkende Zustände gefaßt werden. Entsprechend dieser Aufgabe ist der Sinn der Explikation als Interpretationsvollzug zu gewinnen, die Explikate selbst nach ihrem wesentlichen Charakter als *hermeneutische* Begriffe nur in der immer wieder ansetzenden Interpretationserneuerung zugänglich und von da auf ihre genuine, mit anders gerichteten begrifflichen Ausformungen unvergleichbare »Schärfe« zu bringen und in ihr zu halten.

In der auf das Ich bezogenen Grunderfahrung wird dessen Faktizität entscheidend; die eigene hic et nunc gelebte, in dieser geistesgeschichtlichen Situation zum Vollzug gebrachte faktische Lebenserfahrung vollzieht auch die ihr entspringende, in ihr verbleibende, auf das Faktische selbst zurücklaufende Grunderfahrung. Die faktische Lebenserfahrung selbst, in der ich mich in verschiedener Weise haben kann, ist aber nicht so etwas wie eine Region, in der ich stehe, nicht das Allgemeine, dessen Vereinzelung das Selbst wäre, sondern sie ist ein wesentlich dem Wie seines Eigenvollzugs nach »historisches« Phänomen, und zwar primär nicht ein objektgeschichtliches (mein Leben gesehen als sich abspielend in der Gegenwart), sondern ein sich selbst so erfahrendes *vollzugsgeschichtliches* Phänomen. Der seinem Bezugssinn nach auf das Selbst historisch gerichtete Erfahrungszusammenhang hat auch nach seinem Vollzugssinn historischen Charakter. Das »Historische« ist dabei nicht Korrelat eines objektgeschichtlichen theoretischen Betrachtens, sondern der allerdings als solcher gar nicht ablösbare Gehalt *und* das Wie der Bekümmerung des Selbst um sich selbst. Das Sich-selbsthaben erwächst aus, hält sich in und tendiert auf *Bekümmerung*, in welcher Bekümmerung die spezifische Selbstvergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfahren sind, nicht als Zeitschema für eine objektive Sachordnung, sondern in dem unschematischen, den Erfahrungsvollzug in seinem Wie betreffenden Bekümmerungssinn. Das Existenzphänomen erschließt sich also nur einem radikal angestrebten historischen, nicht einstellungsmäßig betrachtend gerichteten und auf regional objektivierendes Ordnen es absehenden, vielmehr wesentlich selbst bekümmerten Erfahrungsvollzug. Dieser selbst ist nicht etwas abgesetzt Außerordentliches, sondern ist zu vollziehen in der faktischen Lebenserfahrung als solcher und ist von dort her anzueignen, und das wiederum nicht in momentweise isolierter Einmaligkeit, sondern in einer in der Selbstbekümmerung als solcher notwendig motivierten, ihrerseits wieder historisch gerichteten Bekümmerungserneuerung. »Gewissen«, hier verstanden als Gewissensvollzug, nicht als gelegentlich Gewissen haben — conscientia —, ist seinem Grundsinn nach historisch charakterisiertes Wie des Selbsterfahrens (die Geschichte dieses »Begriffs« muß im Zusammenhang der Existenzproblematik betrachtet werden, sie ist mehr als eine, auch so schon dringliche gelehrte Aufgabe). Mit dem Hinweis auf den Sinnzusammenhang historischen Erfahrens mit dem Phänomen des Gewissens ist der Begriff des Historischen nicht etwa erweitert, sondern auf seine eigentliche Sinnquelle zurückverstanden, aus der sinngemäß und in verdeckter Weise auch faktisch das historische Erfahren in der Ausformung objektivgeschichtlichen Erkennens (historische Geisteswissenschaften) entspringt. Das Historische ist heute fast ausschließlich ein Objektives, Gegenstand des Wissens und der Neugier, Gelegenheit und Ort zum Gewinnen praktischer Anweisungen für künftiges Verhalten, Gegenstand objektiver Kritik und der Zurückweisung als eines Überlebten, Stoff- und Exempelsammlung, ein Konglomerat von »Fällen« für allgemeine systematische Betrachtungen. Weil wir heute die Existenzphänomene nicht eigentlich sehen, erfahren wir nicht mehr den Gewissens- und Verantwortungssinn, der im Historischen selbst liegt, das nicht nur etwas ist, wovon man Kenntnis

hat und worüber es Bücher gibt, das wir vielmehr selbst sind, an dem wir selbst tragen. Daher sind auch die Motive zum Rückgang in das Historische durch die eigene Geschichte hindurch unlebendig und verdeckt.

Die konkrete faktische Lebens-erfahrung selbst hat bezüglich dessen, was erfahren wird, eine eigene Tendenz zum Abfall in die »objektiven« Bedeutsamkeiten der erfahrbaren Umwelt. Aus dem in diesem Abfall motivierten Vorwiegen des Seinssinns dieser objektiven Bedeutsamkeiten wird verständlich, daß das Selbst bezüglich seines Seinssinnes leicht in einer objektivierten Bedeutsamkeit (Persönlichkeit, Humanitätsideal) erfahren wird, in solcher Erfahrungsrichtung theoretisch zur Erfassung und zur philosophischen Bedeutung kommt, das in um so stärkerem Maße, je mehr die erfahrene und gewußte Vergangenheit als objektive Tradition in die eigene gegenwärtige Situation hereinwirkt. Sobald diese eigentümliche Belastung des faktischen Lebens durch die Tradition (diese ist in einem mehrfältigen Sinne zu verstehen) gesehen ist, welche Belastung sich am verhängnisvollsten gerade meist auswirkt in den selbstweltlichen Erfahrungen des Sich-selbst-habens, erwächst die Einsicht, daß die konkrete Möglichkeit, die Existenzphänomene in den Blick zu bringen und in einer genuinen Begrifflichkeit zu explizieren, *nur dann* erschlossen wird, wenn die konkrete, als irgendwie noch wirksam erfahrene Tradition destruiert, und zwar gerade im Hinblick auf die Weisen und Mittel des Explizierens der selbstwirklichen Erfahrung, wenn durch die Destruktion die motivierend wirksam gewesenen Grunderfahrungen zur Abhebung gebracht und auf ihre Ursprünglichkeit hin diskutiert werden. Solche Destruktion bleibt ihrem Sinne nach verhaftet in der konkret eigenen vollhistorischen Selbstbekümmerung.

Das Selbst ist, was es ist, in seinen selbstweltlichen, mitweltlichen und umweltlichen Bezügen, wobei der Sinn dieser Erfahrungsrichtungen letztlich ein selbstweltlich verhafteter historischer ist. Im ersten Vorbrechen der Phänomenologie war bei der bestimmten Abzweckung auf die ursprüngliche Neuaneignung der Phänomene *theoretischen* Erfahrens und Erkennens (Logische Untersuchungen, d. h. Phänomenologie des theoretischen Logos) die Gewinnung eines unverbildeten Sehens des Sinnes der in solchen theoretischen Erfahrungen erfahrenen Gegenstände, bzw. des Wie seines Erfahrenwerdens im Ziel der Forschung. Es hängt aber die Möglichkeit des radikalen Verständnisses und der echten Aneignung des philosophischen Sinnes der phänomenologischen Tendenz daran, daß nicht nur die »anderen«, irgendeiner philosophischen Tradition entsprechend abgeteilten »Erlebnisgebiete« (die ästhetischen, ethischen, religiösen) in »analoger« Weise durchforscht werden, sondern daß das volle Erfahren in seinem eigentlich faktischen Vollzugszusammenhang im historisch existierenden Selbst gesehen wird, um welches Selbst es sich letztlich in der Philosophie irgendwie handelt. Es geht nicht an, gelegentlich die Personalität einzuführen und auf sie dann das, in der Anmessung an irgendeine philosophische Tradition philosophisch Gewonnene anzu*wenden*, sondern das konkrete Selbst ist in den Problemansatz zu nehmen und auf der eigentlichen Grundstufe phänomenologischer Interpretation, nämlich der auf die faktische Lebenserfahrung als solche bezogenen, zur »Gegebenheit« zu bringen. Aus diesen notwendig gedrängten Andeutungen mag das eine ersichtlich werden, daß das eigentliche Existenzphänomen auf einen ihm eigentümlichen Zugangsvollzug hinweist, daß es nur in einem in bestimmter Weise zu gewinnenden Wie des Erfahrens gehabt wird, daß gerade dieses *Wie* der Aneignung, ja das Wie des Aneignungsvollzugs*ansatzes* entscheidend ist.

Das faktische, vollzugsgeschichtliche Leben im faktischen Wie der Problematik des Wie der bekümmerten Selbstaneignung des Selbst gehört ursprünglich zum Sinn des faktischen »ich bin«.

Sofern dergestalt das Existenzphänomen und die Existenzproblematik intendiert werden, steht die Frage nach dem Wie des Ansatz- und Zugangsvollzuges *unausgesetzt* mit im Ansatz der echt verstandenen Aufgabe. Diese Frage nach dem Wie ist das Problem der Methode, und zwar nicht der Methode regio-

naler sachbestimmender Objekterkenntnis, der Ordnung vorgegebener, im Fortgang des Ordnens gleichsinnig vorgebbarer Objektmannigfaltigkeiten, sondern die Methode der vollzugsgeschichtlichen interpretierenden Explikation der konkreten Grunderfahrungsweisen faktisch bekümmerten Sich-selbsthabens.

Es können hier die für die heutige Position der Phänomenologie dringlichen Aufgaben einer Eigenklärung ihres philosophischen Sinnes lediglich angezeigt werden. So ist, nicht in abgelöster formaler Überlegung, sondern im Verfolg konkreter Forschung auszumachen:

(1) inwiefern in der berührten Existenzproblematik die philosophische, nicht handwerklich-schülerhaft angeeignete, durch Husserl erstmalig aufgebrochene phänomenologische Grundhaltung der Philosophie ihren radikalsten Sinnursprung und explizit die entscheidende Bekümmerungsrichtung als alle Problematik wesentlich durchherrschende zugewiesen erhält;

(2) inwiefern damit die »Geschichte« in einer Weise zur Aneignung kommt, in der sie mehr ist als eine Disziplin der Philosophie und aus der verständlich wird, daß das Historische in der philosophischen Problematik seinem Sinne nach ursprünglich schon da ist, daß demnach das Problem des Zusammenhangs von Geschichte der Philosophie und philosophischer Systematik ein in den Wurzeln unechtes Problem ist, auch dann, wenn man es mit formalistischen Kunststücken »gelöst« zu haben glaubt;

(3) inwiefern der echt angeeignete Grundsinn der phänomenologischen Haltung zu jedem anderen geistigen und literarischen Unfug eher mißbraucht werden kann als dazu, einer zurechtgebogenen orthodoxen Dogmatik — und sei sie in ihren Grundstücken so verehrungswürdig und heute noch so unverstanden wie die in *ihrem* Sinne echte des Mittelalters — die apologetischen Grundlagen zu liefern, zu welcher »Pervertierung« man neuerdings Lust verspürt hat.

Bei einer Zurückbiegung in die leitende Vorgriffsproblematik zeigt sich, daß der in Rede stehende Vorgriff, sofern er auf Existenz tendiert, seiner eigenen Tendenz unangemessen ist, und das bezüglich seines Funktionssinnes (er setzt primär das, woraus und wo hinein Existenz als konkretes Leben *betrachtet* werden muß, als ein Ganzes wesentlich regionalen Charakters) ebenso wie im Hinblick auf den Sinn der ihn motivierenden Grunderfahrung (die letztlich das Ganze, die Harmonie, die Einheit des Lebens selbstweltlich unbekümmert einstellungshaft schauende Haltung).

Aber nicht nur nicht angemessen ist der volle Vorgriffssinn der eigenen, in ihm mitlebendigen Tendenz, er ist dieser geradezu *zuwiderlaufend*, sofern die regionale Abzweckung hinsichtlich des intentionalen Bezugssinnes des Erfassens von dem, seinem Sinne nach nicht regional ausformbaren und einordenbaren Existenzphänomen abdrängt und hinsichtlich des Vollzugssinnes der (formal) ästhetischen Grundhaltung die Selbstbekümmerung als die alle Problematik, ihre Gegenständlichkeit und Explikation primär bestimmende Direktion nicht entscheidend aufkommen läßt.

Kann nun vollends gezeigt werden, daß bei Jaspers die »Methode« wesentlich zurücksteht als seinem Bezugssinne nach einstellungsmäßig charakterisiertes technisches Bewältigen und Ordnen, daß sie mithin nicht primär mit zum Problem wird, so erhellt daraus, daß diese Methode zwar der Vorgriffsstruktur entsprechend ist, mit dieser selbst aber *gegen* die eigenste Tendenz auf die Existenzphänomene sich stellt.

Jaspers kennzeichnet seine methodische Haltung als bloße Betrachtung. Was soll sie leisten? »Für alle Betrachtung ist Gegenstand nur das, was bisher da ist. Alle Betrachtung neigt dazu, dieses für das Ganze zu nehmen« (329). Ist das, »was bisher da ist«, das »Dasein« und das »bisher« für jederlei Betrachten gleichsinnig? Jaspers will betrachten, »was das Leben ist« (250). Das soll die Betrachtung lehren, sie steht »im Dienst des wachsenden Lebens« (ib.). Die Betrachtung geht auf das im Vorgriff angesetzte Ganze und dessen konkrete Gestaltmannigfaltigkeit als ihrem Gegenstand. Als Betrachtung — an sich unschöpferisch

— sieht sie sich nur an, was da ist. Wie ist denn das »Leben« da? Und wie wird das, was bisher da ist, gewonnen? Die Lebensphänomene sind doch nicht wie Steine auf einem Brett, die nun neu geordnet werden sollen. Was bisher da ist an verfügbarem, erkennbarem Leben, ist doch schon jeweils in verschiedenen Weisen des zum »Dasein« bringenden Verstehens und der begrifflichen Fassung »da«; und dieses so Gedeutete wird im Aufnehmen als daseiend von Jaspers selbst wieder in einen bestimmten Verstehenszusammenhang eingeteilt, was der zur Abhebung gebrachte Vorgriff einsichtig gemacht haben dürfte. Vermag denn überhaupt ein auf Lebensphänomene abzielendes bloßes Sichumsehen in dem, »was da ist«, auch nur einen Schritt zu tun, ohne das, was bisher da ist, in einem bestimmten Verstehenszusammenhang zu nehmen? Auch wenn die Betrachtung sich ausdrücklich des Anspruches begibt, *die* Betrachtung oder die einzigmögliche Betrachtung zu sein, ist sie als Betrachten von Lebensphänomenen, sofern sie notwendig Interpretation sein muß, *historisch;* »historisch« nicht nur in dem äußerlichen Sinne, daß sie für eine bestimmte Zeit gilt, sondern daß sie ihrem eigensten Betrachtungsvollzugssinne nach etwas wesentlich Historisches zum Gegenstand hat. Über den Sinn dieser Interpretation muß die »Betrachtung«, sofern sie sich selbst als Methode wissen soll und als Methode ausgeben will, sich selbst klar sein.

Daß wir heute in ganz eigentümlicher Art von, in und mit der Geschichte leben, ist doch zum mindesten auch etwas (wenn nicht gar mit eine Hauptsache), »was *da* ist«, auch wenn die »Psychologie« diese Tatsache überhaupt noch nie und die Philosophie lediglich in der objektiven Außenorientierung bemerkt haben. Aber gerade diese Tatsache muß einer die Existenzphänomene intendierenden Betrachtung als etwas gelten, was zu »verstehen« ist.

Es könnte sein, daß Lebensphänomene, ihrem eigenen Grundsinne nach »historisch«, selbst nur »historisch« zugänglich werden, wobei die Frage sich entscheiden muß, ob das objektivierende Verstehen der Geschichtswissenschaft die eigentlichste und radikalste theoretische Ausformung historischen Erfahrens darstellt, oder ob sich nicht in unzerreißbarem Sinnzusammenhang mit der Existenzproblematik das Problem einer ursprünglich historischen Existenzinterpretation als Methode aufdrängt. Eine weitere Frage ist dann, ob überhaupt der explikative Vollzug einer solchen auf die Existenzphänomene zielenden Interpretation so etwas wie Typenbildung fordert, ob diese vielmehr nicht ihr gerade unangemessen bleibt und da, wo sie ins Spiel tritt, eine wesentliche Verbiegung der eigentlichen Verstehensrichtung zur Folge hat, sofern alles Typisieren und Wichtignehmen von Typen immer in einer verkappten ästhetischen Haltung verbleibt. Im vorliegenden Zusammenhang ist nur wichtig zu sehen, wie diese vermeintliche *Betrachtungs*tendenz, die die Lebensphänomene als eine Mannigfaltigkeit von Typen und Gestalten, beziehungsweise Konkretionen und Fällen nimmt, die ihrer eigentlichen historischen Verwurzelung beraubt sind, *mit dem gekennzeichneten Vorgriff zusammengeht.* Das zeigt, daß das Historische als eine Grundsinnbestimmtheit von Existenz nicht gesehen und also auch das Methodenproblem hinsichtlich seiner prinzipiellen Bedeutung und der Weise seiner Inangriffnahme darauf nicht zugeschnitten ist.

In dem Vorgriff, in der Ansetzung des Lebens als Bereich und in der Einstellung dazu als Betrachtung sind die weiteren Eigentümlichkeiten begründet, die Jaspers' Methode zeigt: die Behandlungsweise der Frage des begrifflichen Ausdrucks und der Frage der »Systematik«. Sofern das Leben ein unendliches fließendes Ganzes ist, Begriffe aber Formen sind, die das Leben stillstellen, wird es unmöglich, das Leben eigentlich zu fassen.

Die Unausdrückbarkeit des Seelischen wird oft und gern unter Beziehung auf die Unmöglichkeit des restlosen Erfassens des Individuellen formuliert. Hierbei fällt aber entscheidend die Frage ins Gewicht, welcher Begriff des Individuellen in diesem Problem des begrifflichen Ausdrucks zugrunde liegt. Statt das oft gesagte »individuum est ineffabile« immer neu zu wieder-

holen, wäre es einmal an der Zeit zu fragen, welchen Sinn denn dabei das »fari« haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrunde liegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der »Gesamtpersönlichkeit« gründet, welche Außenbetrachtung auch dann noch wirksam bleibt, wenn die Persönlichkeit auch immanent psychologisch »verstanden« wird; der objektiv bildhafte Aspekt bleibt erhalten (vgl. zum Beispiel Dilthey).

Die Art und Weise, wie Jaspers die »Methode« gewählt hat und wie er sie selbst deutet, ist einmal im Vorgriff motiviert, geht im besonderen aber auf den ausdrücklich vermerkten Einfluß Max Webers und Kierkegaards zurück, allerdings beide Male nur auf dem Wege eines, im Vorgriff motivierten prinzipiellen Mißverstehens der eigentlichen Intentionen beider. An Max Weber ist für Jaspers entscheidend geworden einmal die Trennung von wissenschaftlicher Betrachtung und weltanschaulicher Wertung und dann die Verbindung konkretester historischer Forschung mit systematischem Denken (13). Was Jaspers hier mit »systematischem« Denken meint, kann ich nur verstehen als die Bemühung Max Webers, eine dem Sinn seiner eigenen Wissenschaft entsprechende echte und streng begriffliche Ausformung zu gewinnen. Das besagt aber: Für Max Weber war das Methodenproblem und zwar gerade und nur *im Umkreis seiner eigensten Wissenschaft ein brennendes*. Daß er sich dadurch wesentlich geholfen hat, daß er sich an die bestimmte Wissenschafts- und Begriffstheorie anschloß, verrät nur, wie klar er in einer entscheidenden Hinsicht gesehen hat: einmal seine Wissenschaft als eine historische Kultur- und Geisteswissenschaft (»Soziologie« ist »eine empirische Wissenschaft vom Handeln«) und dann die Tatsache, daß die Untersuchungen Rickerts gerade die historischen Kulturwissenschaften wissenschaftstheoretisch fundieren. Deshalb hatte Max Weber ein Recht, sie einfach zu übernehmen, im wesentlichen ist er hier nie weiter gekommen. Es ist aber ein Mißverständnis der eigentlichen wissenschaftlichen Vehemenz Max Webers, wenn man *diese* Einstellung, die ihn in seiner eigenen historischen Geisteswissenschaft leiten mußte und eine bestimmte Methodenproblematik in sich schloß, einfach in die Psychologie und sogar noch in Bemühungen um das *Ganze* der Psychologie, das heißt in *prinzipielle*, im Grunde ganz anders strukturierte »Betrachtungen« hinübernimmt. Die echte Nachfolge wäre die, am eigenen Gebiet der Psychologie und im Zusammenhang des Problems einer Gewinnung des Ganzen der Psychologie als einer Wissenschaft sich ebenso radikal und unausgesetzt um eine genuine »systematische« Bewältigung zu bemühen. Objektive wirtschaftliche Vorgänge und das Handeln, hineingesehen in die geistesgeschichtliche Entwicklung, sind doch zunächst etwas anderes als Weltanschauungen, »letzte Positionen des Seelischen«, beziehungsweise Existenzphänomene. Es muß doch zum mindesten gefragt werden, ob die Einstellung, die Methode und die begriffliche Struktur von der Soziologie her (und diese noch in der ganz bestimmten Auffassung Max Webers genommen) übertragbar sind auf die von Jaspers angesetzte Problematik der Psychologie, beziehungsweise noch gar für die Durchführung einer bestimmten *philosophischen* Tendenz.

Weiter ist zu fragen: Kann die Scheidung zwischen wissenschaftlicher Betrachtung und Wertung, die bei Max Weber wieder einen ganz bestimmten, seiner eigenen konkreten Wissenschaft entspringenden Sinn hat, ohne Diskussion für das philosophische Erkennen gefordert werden? Ohne die Klärung des Sinnes der Objektivität philosophischer Erkenntnis kann hier über die fragliche Scheidung nichts ausgemacht werden.

Hinsichtlich Kierkegaards muß doch darauf hingewiesen werden, daß nicht oft in der Philosophie beziehungsweise Theologie (wo, ist hier gleichgültig) eine solche Höhe strengen Methodenbewußtseins erreicht worden ist wie gerade von ihm. Man gibt gerade das Entscheidende an Kierkegaard aus der Hand, wenn dieses Methodenbewußtsein übersehen, beziehungsweise in sekundärer Bedeutung genommen wird.

Jaspers verfällt einer Täuschung, wenn er meint, in einer bloßen Betrachtung würde gerade das Höchstmaß von Nichteingreifen in die persönliche Entscheidung erreicht und so der Einzelne für seine Selbstbesinnung freigegeben. Im Gegenteil, gerade dadurch, daß Jaspers seine Untersuchung als bloße Betrachtung gibt, scheint er zwar das Aufdrängen einer *bestimmten*, der von ihm charakterisierten Weltanschauungen zu vermeiden, er treibt aber gerade in die Suggestion, sein selbst unabgehobener Vorgriff (Leben als Ganzes) und die damit zusammenhängenden wesentlichen Weisen des Artikulierens seien etwas Unverbindliches, Selbstverständliches, wo sich gerade doch am Sinn dieser Begriffe und dem Wie des Interpretierens alles entscheidet. Die bloße Betrachtung gibt gerade das nicht, was sie geben will, die Möglichkeit eines radikalen Nachprüfens und Entscheidens und, was damit gleichbedeutend ist, das strenge Bewußtsein von der Notwendigkeit des methodischen Fragens. Eine echte Selbstbesinnung kann man sinnvoll nur freigeben, wenn sie da ist, und sie ist da nur in einem strengen Gewecktwerden, und echt geweckt werden kann sie nur so, daß der Andere in bestimmter Weise rücksichtslos in die Reflexion hineingetrieben wird, daß er sieht, daß die Zueignung der Gegenstände der Philosophie an eine Strenge methodischen Vollzugs gebunden ist, hinter der jede Wissenschaft zurücksteht, weil in den Wissenschaften lediglich die Forderung der Sachlichkeit entscheidend ist, zu den Sachen der Philosophie aber der Philosophierende selbst und (seine) notorische Erbärmlichkeit mitgehört. In die Reflexion hineintreiben, aufmerksam machen, kann man nur so, daß man den Weg selbst eine Strecke vorangeht.

Jaspers könnte das Zurücktretenlassen der Methodenprobleme damit rechtfertigen, daß er mit dieser Untersuchung keine »allgemeine Psychologie« geben wolle. Gewiß lassen sich nicht alle Probleme auf einen Schlag erledigen. Aber dieses Nacheinander ist in prinzipiellen Untersuchungen kein bloßes Nebeneinander. Jedes philosophische Einzelproblem trägt in

sich Vorweisungen und Zurückweisungen in prinzipielle Zusammenhänge. Es ist gerade ein Anzeichen für die Verkennung und Unterschätzung der echten Methodenproblematik, wenn Jaspers an die Probleme der Weltanschauungspsychologie in dieser einzelwissenschaftlichen Einstellung herangeht und verkennt, daß »Allgemeine Psychologie« und »Weltanschauungspsychologie« sich so unter sich und sie beide von der prinzipiellen Problematik der Philosophie nicht ablösen lassen.

So sehr Jaspers nur sammelt, was »da ist«, und darstellt, so ist er doch über das bloße Ordnen hinausgekommen zu einer neuen Konzentration des Verfügbaren, die als positive Weiterführung eingeschätzt werden muß. Um als Stoß gegen die gegenwärtige Philosophie wirken zu können, muß das bloße Betrachten fortgehen zum »unendlichen Prozeß« eines radikalen Befragens, das sich selbst in der Frage hält.

Beilage

Die Kenntnis des Buches ist vorausgesetzt. Von einem ausführlichen Referat ist Abstand genommen, weil das Buch in einem guten Sinne sich nicht referieren läßt, ohne es partienweise einfach abzuschreiben, denn anders ginge die angestrebte und in vielen Teilen voll erreichte Anschaulichkeit für die verstehende Vergegenwärtigung verloren. Deshalb wären auch Änderungen bei einer Neuauflage im Sinne breitgeratener Partien zu wünschen. Diese mögen so stehenbleiben, wenn nur durch nachkommende Untersuchungen gezeigt wird, daß die anschauliche Vorgabe von Phänomenen eben Vorgabe für die philosophische Explikation ist.

Wohl aber möchte in nachstehenden Punkten eine Änderung erwünscht sein:

(1) Die Einleitung, S. 1–31, kann entweder ganz fehlen ohne Beeinträchtigung des Verständnisses des Hauptteils oder aber sie muß neu geschrieben werden unter Beschränkung auf §§ 1, 2

und den Abschnitt S. 31—37, der mit zum Besten des Buches gehört und noch eine prinzipiellere Fassung und Auswertung zuläßt. § 3 (14—31) kann nur in einer prinzipiellen Untersuchung eine dem Sinn der Phänomene entsprechende Ausformung gewinnen.

(2) Es ist sachgemäßer, Kap. III (Die Geistestypen) an den Anfang zu stellen und aus den »lebendigen Kräften« Kap. I (Einstellungen) und Kap. II (Weltbilder) gleichsam auch in der Darstellung entstehen zu lassen. Jaspers charakterisiert die Einstellungen und Weltbilder selbst als »Emanationen« (189) der lebendigen Kräfte. Noch wirkungsvoller wäre es, Kap. III so zu gestalten und zu »teilen«, daß es Kap. I und II in die Mitte nimmt und umschließt.

(3) Dem vollzogenen Verfahren entsprechender ist es, wenn die methodische Bezeichnung »verstehende Psychologie« sich determiniert zu »verstehend *konstruktiver* Psychologie« (»konstruktiv« hier in einem guten Sinne gemeint als aus der verstehenden Anschauung schöpfendes und in ständiger Anmessung vollzogenes Ausformen von Typen). Das Problem des Verstehens bleibt in den kritischen Betrachtungen deshalb unbesprochen, weil diese Fragen so lange nicht spruchreif sind, als das in den »Anmerkungen« angezeigte Problem des Historischen nicht an der Wurzel gefaßt und in das Zentrum der philosophischen Problematik gerückt ist. Dasselbe gilt von den »Ideen als Kräften«.

PHÄNOMENOLOGIE UND THEOLOGIE

Vorwort

Die vorliegende kleine Schrift enthält einen Vortrag und einen Brief.

Der Vortrag *Phänomenologie und Theologie* wurde am 9. III. 1927 in Tübingen gehalten und am 14. II. 1928 in Marburg wiederholt. Der hier mitgeteilte Text bildet den Inhalt des alsbald überprüften und durch Zusätze verdeutlichten zweiten Teiles des Marburger Vortrages: *Die Positivität der Theologie und ihr Verhältnis zur Phänomenologie*. Über den hierbei leitenden Begriff der Phänomenologie und deren Verhältnis zu den positiven Wissenschaften unterrichtet die Einleitung zu *Sein und Zeit* (1927) § 7, S. 27 ff.

Der Brief vom 11. III. 1964 gibt einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für ein theologisches Gespräch über *Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie*. Das Gespräch fand an der Drew-University, Madison, USA, in der Zeit vom 9.—11. April 1964 statt.

Die beiden hier veröffentlichten Texte sind zum ersten Mal gedruckt in den *Archives de Philosophie* Bd. XXXII (1969), S. 356 ff., zugleich in französischer Übersetzung.

Die vorliegende Schrift könnte vielleicht veranlassen, das vielfältig Frag-Würdige der Christlichkeit des Christentums und seiner Theologie, aber auch das Frag-Würdige der Philosophie und damit im besonderen das hier Dargelegte wiederholt zu bedenken.

Vor bald hundert Jahren erschienen gleichzeitig (1873) zwei Schriften zweier Freunde: Das »erste Stück« der *Unzeitgemässen Betrachtungen* von Friedrich Nietzsche, worin »der herrliche

Hölderlin« genannt ist, und das »Schriftchen« *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* von Franz Overbeck, der die weltverneinende Enderwartung als den Grundzug des Urchristlichen feststellt.

Beide Schriften sind auch in der heutigen veränderten Welt noch unzeitgemäß, will heißen: für die wenigen Denkenden unter den zahllosen Rechnern bedeutend, weisend in das sagend, fragend, bildende Verharren vor dem Unzugangbaren.

Zur Erörterung des weiteren Fragebereichs beider Schriften vgl. M. Heidegger: Holzwege 1950, S. 193 ff. »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹«; ferner: Nietzsche II, S. 7–232 »Der europäische Nihilismus« und S. 233–296 »Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus«. Die beiden Texte sind 1967 gesondert als Studienausgabe erschienen.

Freiburg i. Br. am 27. August 1970

Die vulgäre Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie orientiert sich gern an den Gegensatzformen von Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft. – Philosophie ist die offenbarungsferne, glaubensfreie Welt- und Lebensdeutung; Theologie dagegen ist der Ausdruck der glaubensmäßigen, in unserem Falle christlichen Welt- und Lebensauffassung, Philosophie und Theologie so genommen, geben dann der Spannung und dem Kampf zweier weltanschaulicher Positionen Ausdruck. Dieses Verhältnis wird nicht entschieden durch wissenschaftliche Argumentation, sondern durch die Art und das Ausmaß und die Kraft der weltanschaulichen Überzeugung und Verkündigung.

Wir fassen das Problem des Verhältnisses von vornherein *anders*, und zwar als die Frage nach dem *Verhältnis zweier Wissenschaften*.

Aber diese Frage bedarf der näheren Bestimmung. Es handelt sich hier nicht um einen Vergleich des faktischen Zustandes zweier geschichtlich vorliegender Wissenschaften, abgesehen davon, daß ein einheitlicher Zustand jeder der beiden heute schwer zu schildern wäre bei der Divergenz der Richtungen auf beiden Seiten. Auf diesem Wege eines Vergleiches des faktischen Verhältnisses wäre keine *grundsätzliche* Einsicht zu gewinnen, wie die christliche Theologie und die Philosophie zueinander sich verhalten.

Es bedarf daher, um einen Boden für die grundsätzliche Diskussion des Problems zu haben, einer idealen Konstruktion der Ideen beider Wissenschaften! Aus den Möglichkeiten, die beide als Wissenschaften haben, ist ihr mögliches Verhältnis zueinander zu entscheiden.

Eine solche Fragestellung aber setzt die Fixierung der Idee von Wissenschaft überhaupt voraus und die Kennzeichnung der grundsätzlich möglichen Abwandlungen dieser Idee. (Auf dieses

Problem, das die Prolegomena unserer Diskussion darstellen müßte, können wir hier nicht eingehen). Nur als Leitfaden geben wir folgende formale Definition der Wissenschaft: Wissenschaft ist die begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden, bzw. des Seins, um der Enthülltheit selbst willen. Jedes Gegenstandsgebiet hat gemäß dem Sachcharakter und der Seinsart seiner Gegenstände eine eigene Art der möglichen Enthüllung, Ausweisung, Begründung und begrifflichen Prägung der so sich bildenden Erkenntnis. Aus der Idee der Wissenschaft überhaupt läßt sich zeigen, sofern sie als eine Möglichkeit des Daseins verstanden wird: es gibt notwendig zwei Grundmöglichkeiten von Wissenschaft: Wissenschaften vom Seienden, ontische Wissenschaften — und *die* Wissenschaft vom Sein, die ontologische Wissenschaft, die Philosophie. Die ontischen Wissenschaften machen zum Thema je ein vorliegendes Seiendes, das immer schon in einer gewissen Weise *vor* der wissenschaftlichen Enthüllung enthüllt ist. Wissenschaften von einem vorliegenden Seienden, einem Positum, nennen wir positive Wissenschaften. Ihr Charakteristikum liegt darin, daß die Richtung der Vergegenständlichung dessen, was sie zum Thema machen, geradezu auf das Seiende zugeht als eine Fortführung der schon existierenden vorwissenschaftlichen Einstellung zu diesem Seienden. Die Wissenschaft vom Sein dagegen, die Ontologie, bedarf grundsätzlich einer Umstellung des auf das Seiende gerichteten Blickes: vom Seienden auf das Sein, wobei gerade gleichwohl das Seiende, freilich für eine modifizierte Einstellung, noch im Blicke gehalten wird. Auf den methodischen Charakter dieser Umstellung gehe ich hier nicht ein. Innerhalb des Umkreises der wirklichen oder möglichen Wissenschaften vom Seienden, der positiven Wissenschaften, besteht nun zwischen den einzelnen positiven Wissenschaften nur ein relativer Unterschied gemäß der jeweiligen Relation, durch die eine Wissenschaft auf ein bestimmtes Gebiet des Seienden orientiert ist. Jede positive Wissenschaft dagegen ist von der Philosophie nicht relativ, sondern *absolut* verschieden. Unsere These lautet nun:

Univ.
Bibliothek
Bielefeld

Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden.

Und daher ist zu fragen, wie nun die Theologie bei dieser absoluten Verschiedenheit gegenüber der Philosophie zu dieser sich verhält. Ohne weiteres ergibt sich aus dieser These, daß die Theologie als positive Wissenschaft grundsätzlich der Chemie und der Mathematik näher steht als der Philosophie. Damit formulieren wir in der extremsten Form das Verhältnis von Theologie und Philosophie, und zwar entgegen der vulgären Vorstellung, wonach jede der beiden Wissenschaften in gewisser Weise denselben Bereich — das menschliche Leben und die Welt — zum Thema hat, — nur jede am Leitfaden einer bestimmten Art der Erfassung: die eine aus dem Prinzip des *Glaubens*, die andere aus dem Prinzip der *Vernunft*. Der These gemäß sagen wir: Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche von der Philosophie absolut verschieden. Als die Aufgabe unserer Erörterung ergibt sich folgendes: es gilt, die Theologie als positive Wissenschaft zu kennzeichnen und auf Grund dieser Charakterisierung ihr mögliches Verhältnis zu der von ihr absolut verschiedenen Philosophie zu klären.

Ich bemerke dabei, daß ich Theologie im Sinne der christlichen Theologie auffasse, wobei nicht gesagt ist, daß es nur diese gäbe. Die Frage, ob Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei, ist zwar die zentralste Frage; sie soll aber hier zurückgestellt werden; nicht etwa deshalb, weil wir diesem Problem ausweichen wollten, sondern allein deshalb, weil mit Sinn diese Frage, ob Theologie eine Wissenschaft sei, gar nicht gestellt werden kann, wenn nicht zuvor ihre Idee in einem gewissen Umfange geklärt ist.

Ich entwickle nun noch vor dem Übergang zur eigentlichen Erörterung die Disposition der folgenden Überlegungen. Entsprechend der These handelt es sich um eine positive Wissenschaft, und zwar offenbar um eine solche eigener Art. Es bedarf daher einer kurzen Erläuterung dessen, was die Positivität einer Wissenschaft überhaupt ausmacht.

Zur Positivität einer Wissenschaft gehört:

1. daß überhaupt ein irgendwie schon enthülltes Seiendes in einem gewissen Umfange vorfindlich ist als mögliches Thema theoretischer Vergegenständlichung und Befragung.

2. daß dieses vorliegende Positum vorfindlich ist in einer bestimmten vorwissenschaftlichen Zu- und Umgangsart mit dem Seienden, in welcher Umgangsart sich schon die spezifische Sachhaltigkeit dieses Gebietes und die Seinsart des betreffenden Seienden zeigt, also vor aller theoretischen Erfassung, wenn auch unausdrücklich und ungewußt enthüllt ist.

3. gehört zur Positivität, daß auch dieses vorwissenschaftliche Verhalten zu dem vorliegenden Seienden (Natur, Geschichte, Wirtschaft, Raum, Zahl) schon erleuchtet und geführt ist von einem, wenngleich noch unbegrifflichen Seinsverständnis. Die Positivität nun kann, entsprechend der Sachhaltigkeit des Seienden, entsprechend seiner Seinsart und entsprechend der Weise der vorwissenschaftlichen Enthülltheit des betreffenden Seienden und der Art der Zugehörigkeit dieser Enthülltheit zum Vorliegenden, variieren.

Die Frage ergibt sich: welches ist die Positivität der Theologie? Diese Frage muß offenbar beantwortet sein, bevor wir ihr Verhältnis zur Philosophie zu bestimmen imstande sind. Allein mit der Charakterisierung der Positivität der Theologie ist diese als Wissenschaft noch nicht zureichend geklärt; wir haben so noch nicht den vollen Begriff der Theologie als Wissenschaft, sondern nur erst das, was ihr als positiver Wissenschaft eigentümlich ist. Vielmehr handelt es sich darum, zugleich in der Orientierung an der spezifischen Positivität der Theologie ihren spezifischen Wissenschaftscharakter, ihre spezifische Wissenschaftlichkeit zu kennzeichnen, wenn anders die Thematisierung nach Fragerichtung, Untersuchungsart und Begrifflichkeit dem jeweiligen Positum sich anmessen soll. Also erst die Charakterisierung der Positivität der Theologie *und* die Charakterisierung ihrer Wissenschaftlichkeit bringt uns diese Disziplin als positive Wissenschaft

näher und gibt so den Boden für die Kennzeichnung ihres möglichen Verhältnisses zur Philosophie. So erhält unsere Betrachtung eine dreifache Gliederung:

Gliederung:

a) die Positivität der Theologie

b) die Wissenschaftlichkeit der Theologie

c) das mögliche Verhältnis der Theologie als dieser positiven Wissenschaft zur Philosophie.

a) Die Positivität der Theologie

Die positive Wissenschaft ist die begründende Enthüllung eines vorliegenden und schon irgendwie enthüllten Seienden. Es ergibt sich die Frage: was ist für die Theologie vorliegend? Man könnte sagen: das Vorliegende für die christliche Theologie ist das Christentum als ein geschichtliches Vorkommnis, bezeugt durch die Religions- und Geistesgeschichte, ebenso in der Gegenwart sichtbar als allgemeine weltgeschichtliche Erscheinung in seinen Einrichtungen, Kulten, Verbänden und Gruppen. Christentum — das vorliegende Positum, also die Theologie Wissenschaft von diesem. Offenbar wäre das eine Fehlbestimmung der Theologie, denn die Theologie selbst gehört mit zum Christentum. Die Theologie selbst ist etwas, was sich weltgeschichtlich, allgemein historisch bekundet im inneren Zusammenhang mit dem Ganzen des Christentums selbst. Offenbar kann also die Theologie nicht Wissenschaft vom Christentum sein als einem weltgeschichtlichen Vorkommnis, sondern sie ist eine Wissenschaft, die selbst zu dieser Geschichte des Christentums gehört, von ihr getragen wird und sie selbst wieder bestimmt. Also Theologie eine Wissenschaft, die selbst in die Geschichte des Christentums gehört, etwa so, wie jede historische Disziplin selbst eine geschichtliche Erscheinung ist, so zwar, daß sie jeweils das sich seinerseits geschichtlich wandelnde Selbstbewußtsein der

Geschichte repräsentiert? So ergäbe sich denn die Möglichkeit, die Theologie als das Selbstbewußtsein des Christentums in seiner weltgeschichtlichen Erscheinung zu kennzeichnen. Allein die Theologie gehört nicht nur zum Christentum, sofern es als geschichtliches in den Zusammenhang mit den allgemeinen Erscheinungen der Kultur tritt, sondern die Theologie ist eine Erkenntnis dessen, was allererst ermöglicht, daß es so etwas wie Christentum als ein weltgeschichtliches Ereignis gibt. Theologie ist ein begriffliches Wissen um das, was Christentum allererst zu einem ursprünglich geschichtlichen Ereignis werden läßt, ein Wissen von dem, was wir Christlichkeit schlechthin nennen. Wir behaupten nun: das *Vorliegende* (*Positum*) *für die Theologie ist die Christlichkeit*. Und diese entscheidet über die mögliche Form der Theologie als positiver Wissenschaft von ihr. Die Frage erhebt sich: was bedeutet aber Christlichkeit?

Christlich nennen wir den Glauben. Dessen Wesen läßt sich formal so umgrenzen: der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen — dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen — Zeugnis, *nicht aus* dem Dasein und *nicht durch* es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten. Das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare und als Offenbarung den Glauben allererst zeitigende Seiende, ist für den »christlichen« Glauben Christus, der gekreuzigte Gott. Das so durch Christus bestimmte Verhältnis des Glaubens zum Kreuz ist ein christliches. Die Kreuzigung aber und alles ihr Zugehörige ist ein geschichtliches Geschehnis, und zwar bezeugt sich dieses Geschehnis als solches in seiner spezifischen Geschichtlichkeit nur für den Glauben in der Schrift. Um dieses Faktum kann nur *im Glauben* »gewußt« werden. Das dergestalt Offenbare hat nun gemäß seinem spezifischen »Opfer«-charakter die bestimmte Mitteilungsrichtung auf den je faktisch geschichtlich existierenden, ob gleichzeitigen oder nicht gleichzeitigen einzelnen Menschen, bzw. die Gemeinschaft dieser Einzelnen als Gemeinde. Diese Offenbarung ist als Mitteilung keine

Übermittlung von Kenntnissen über wirkliche, bzw. gewesene oder erst eintretende Vorkommnisse, sondern diese Mitteilung macht zum »Teil-nehmer« an dem Geschehen, welches die Offenbarung = das in ihr Offenbare selbst ist. Dieses nur im Existieren vollzogene Teil-*nehmen* ist aber als solches immer nur als Glauben durch den Glauben *gegeben*. In diesem »Teil-nehmen« und »Teil-haben« aber an dem Geschehen der Kreuzigung wird das ganze Dasein als christliches, d. h. kreuzbezogenes vor Gott gestellt, und die von dieser Offenbarung betroffene Existenz wird sich selbst offenbar in ihrer Gottvergessenheit. Und so ist seinem Sinn nach — ich spreche immer nur von einer idealen Konstruktion der Idee — das Gestelltwerden vor Gott ein Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes. Der Glaube also versteht sich selbst immer nur gläubig. Der Gläubige weiß nicht und nie, etwa auf Grund einer theoretischen Konstatierung von inneren Erlebnissen, um seine spezifische Existenz; er kann vielmehr diese Existenzmöglichkeit nur »glauben« als eine solche, deren das betroffene Dasein von sich aus nicht mächtig, in der das Dasein zum Knecht geworden, vor Gott gebracht und so *wieder*-geboren ist. Der eigentliche existenzielle Sinn des Glaubens ist demnach: *Glaube = Wiedergeburt*. Und zwar Wiedergeburt nicht im Sinne einer momentanen Ausstattung mit irgendeiner Qualität, sondern Wiedergeburt als Modus des geschichtlichen Existierens des faktischen gläubigen Daseins in *der* Geschichte, die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt; in *der* Geschichte, der schon dem Sinne der Offenbarung gemäß ein bestimmtes äußerstes Ende gesetzt ist. Das Offenbarungsgeschehen, das sich dem Glauben überliefert und demgemäß in der Gläubigkeit selbst geschieht, enthüllt sich nur dem Glauben. Luther sagt: »Glaube ist das Sichgefangengeben in den Sachen, die wir nicht sehen«. (Erl. Ausg. WW. 46, 287). Allein der Glaube ist nicht etwas, wodurch — worin lediglich das Heilsgeschehen als ein Vorkommnis offenbar wird, also gewissermaßen eine anders modifizierte Erkenntnisart, sondern der Glaube macht als Offenbarungsaneignung selbst das christ-

liche Geschehen mit aus, d. h. die Existenzart, die das faktische Dasein in seiner Christlichkeit als einer spezifischen Geschicklichkeit bestimmt. *Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d. h. geschehenden Geschichte.*

Das Ganze dieses Seienden, das der Glaube enthüllt, und zwar derart, daß der Glaube selbst in diesen Geschehenszusammenhang dieses gläubig enthüllten Seienden gehört, macht die Positivität aus, die die Theologie vorfindet. *Vorausgesetzt*, daß nun aber die Theologie aus dem Glauben dem Glauben selbst und für ihn auferlegt ist, Wissenschaft aber *frei* vollzogene, begrifflich enthüllende Vergegenständlichung ist, konstituiert sich die Theologie in der Thematisierung des Glaubens und des mit ihm Enthüllten, d. h. hier »Offenbaren«. Es ist wohl zu beachten, der Glaube ist nicht nur die Weise der enthüllenden Vorgabe des Positums, das die Theologie vergegenständlicht, sondern der Glaube fällt selbst ins Thema. Nicht nur das! Sofern die Theologie dem Glauben auferlegt ist, kann sie nur im Glauben selbst das zureichende Motiv für sich selbst haben. Würde der Glaube sich von Hause aus einer begrifflichen Auslegung widersetzen, dann wäre Theologie eine ihrem Gegenstand (dem Glauben) gerade durch und durch *unangemessene* Erfassung. Es fehlte ihr ein Wesensmoment, ohne das sie im vorhinein nie Wissenschaft werden könnte. Die Notwendigkeit der Theologie läßt sich daher nicht und nie aus einem rein rational entworfenen System der Wissenschaften deduzieren. Mehr noch: der Glaube motiviert nicht nur das Eingreifen einer die Christlichkeit auslegenden Wissenschaft; der Glaube ist als Wiedergeburt zugleich *die* Geschichte, zu deren Geschehen die Theologie selbst an ihrem Teil beitragen soll; und nur als dieses Ingredienz des Glaubens als des charakterisierten geschichtlichen Geschehens hat die Theologie ihren Sinn und ihr Recht.

Indem wir eine Erläuterung dieses Zusammenhanges versuchen, zeigen wir, wie durch die spezifische Positivität der Theologie, d. h. durch das im Glauben als Glaube enthüllte christliche Geschehen die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft des Glaubens vorgezeichnet wird.

b) Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Theologie ist die Wissenschaft des Glaubens.
Das besagt ein Mehrfaches:

1) Sie ist Wissenschaft von dem im Glauben Enthüllten, d. h. dem Geglaubten. Das Geglaubte ist dabei nicht etwas, wozu wir lediglich zustimmen als einem Zusammenhang von Sätzen über Tatbestände und Vorkommnisse, die zwar theoretisch nicht einsichtig sind, aber in der Weise eben dieser Zustimmung angeeignet werden können.

2) Die Theologie ist in eins damit Wissenschaft vom glaubenden Verhalten selbst, der Gläubigkeit, die nur je als geoffenbarte so ist, wie sie ihrer inneren Möglichkeit nach überhaupt sein kann. Das heißt, der Glaube als glaubendes Verhalten wird selbst geglaubt, gehört selbst mit in das Geglaubte.

3) Die Theologie ist ferner Wissenschaft des Glaubens nicht nur, sofern sie Glauben und Geglaubtes zum Gegenstand macht, sondern weil sie selbst aus dem Glauben entspringt. Sie ist die Wissenschaft, die der Glaube aus sich motiviert und rechtfertigt.

4) Die Theologie ist schließlich Wissenschaft des Glaubens, sofern sie nicht nur den Glauben zum Gegenstand hat und aus ihm motiviert wird, sondern weil die Vergegenständlichung des Glaubens selbst gemäß dem, was hier vergegenständlicht wird, einzig das Ziel hat, die Gläubigkeit selbst an ihrem Teil mit auszubilden. — Formal genommen ist nun der Glaube als das existierende Verhältnis zum Gekreuzigten eine Weise des geschichtlichen Daseins, der menschlichen Existenz, und zwar des Geschichtlich-Seins in einer Geschichte, die sich erst im Glauben und nur für den Glauben enthüllt. Daher ist die Theologie als Wissenschaft vom Glauben als einer in sich *geschichtlichen* Seinsweise ihrem innersten Kerne nach eine *historische* Wissenschaft;

und zwar gemäß der im Glauben beschlossenen eigentümlichen Geschichtlichkeit – »Offenbarungsgeschehen« – eine historische Wissenschaft eigener Art.

Die Theologie zielt als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz, d. h. als historische Erkenntnis, einzig auf die in der Gläubigkeit offenbare und durch die Gläubigkeit selbst in ihren Grenzen umrissene Durchsichtigkeit des christlichen Geschehens. Ziel also dieser historischen Wissenschaft ist die christliche Existenz selbst in ihrer Konkretion, nie ein an sich gültiges System theologischer Sätze über allgemeine Sachverhalte innerhalb eines u. a. auch vorhandenen Seinsgebietes. Diese Durchsichtigkeit der gläubigen Existenz kann sich als Existenz-Verständnis immer nur auf das Existieren selbst beziehen. Jeder theologische Satz und Begriff spricht als solcher seinem Gehalt nach und *nicht* erst etwa nachträglich auf Grund sogenannter praktischer »*Anwendung*« in die gläubige Existenz des einzelnen Menschen in der Gemeinde hinein. Die spezifische Sachhaltigkeit des Gegenstandes der Theologie erfordert es, daß die angemessene theologische Erkenntnis sich nie als ein freischwebendes Wissen irgendwelcher Sachverhalte niederschlagen kann. Ebensowenig kann die theologische Durchsichtigkeit und begriffliche Interpretation des Glaubens diesen weder in seiner Rechtmäßigkeit begründen und sichern, noch seine Annahme und das Sichhalten in ihm in irgendeiner Weise erleichtern. Theologie kann den Glauben nur erschweren, das ist näher bringen, daß die Gläubigkeit gerade nicht durch sie – die Theologie als Wissenschaft – sondern einzig nur durch den Glauben gewonnen werden kann. So kann die Theologie den in der Gläubigkeit als »geschenkter« Existenzweise liegenden Ernst ins Gewissen schlagen lassen. Theologie »kann« dergleichen, d. h. sie vermag es, und zwar nur *möglicherweise*.

Die Theologie ist also, entsprechend der von ihr vergegenständlichten Positivität, eine *historische Wissenschaft*. Mit dieser These scheinen wir die Möglichkeit und Notwendigkeit sowohl einer *systematischen* als auch einer *praktischen* Theologie zu

leugnen. Aber es ist wohl zu beachten: wir sagen nicht, es gibt nur »historische Theologie« mit Ausschluß der »systematischen« bzw. »praktischen« Theologie. Die These lautet vielmehr: die Theologie ist überhaupt als Wissenschaft historisch, in welche Disziplinen auch immer sie sich gliedern mag. Ja gerade aus dieser Kennzeichnung läßt sich verstehen, warum und wie die Theologie nicht überdies, sondern gemäß der spezifischen Einheit ihres Themas sich ursprünglich in eine systematische, historische (im engeren Sinne) und praktische Disziplin zumal gliedert. Das philosophische Verständnis einer Wissenschaft wird ja nicht so gewonnen, daß man lediglich ihre faktisch zufällig vorgegebene Gliederung aufgreift und die technische Arbeitsteilung einfach hinnimmt, um nachträglich die verschiedenen Disziplinen von außen zusammenzuknüpfen und obendrein einen »allgemeinen« Begriff zu bilden. Vielmehr gilt es, hinter die faktisch vorliegende Gliederung zurückzufragen und auszumitteln, *ob* diese Gliederung und *warum* sie aus dem Wesen der betreffenden Wissenschaft gefordert wird, und wieweit die faktische Organisation der aus ihrer Positivität determinierten Wissenschaftsidee entspricht.

Bezüglich der Theologie zeigt sich aber dann: weil sie begriffliche Interpretation der christlichen Existenz ist, haben alle Begriffe ihrem Gehalte nach einen wesenhaften Bezug auf das christliche Geschehen als solches. *Dieses in seinem Sachgehalt und seiner spezifischen Seinsart zu begreifen, und zwar einzig so, wie es sich im Glauben für den Glauben bezeugt, ist die Aufgabe der systematischen Theologie.* Sie ist, wenn anders sich die Gläubigkeit in der *Schrift* bezeugt: ihrem Wesen nach *neutestamentliche Theologie*. Mit anderen Worten: die Theologie ist nicht dadurch systematisch, daß sie das Ganze des Glaubensgehaltes in eine Reihe von Loci zerstückelt, um diese dann wieder in den Rahmen eines Systems einzufächern und hernach die Gültigkeit dieses Systems zu beweisen. Sie ist nicht systematisch durch Herstellung eines Systems, sondern umgekehrt durch eine *Vermeidung* desselben in dem Sinne, daß sie einzig das innere

σύστημα des christlichen Geschehens als solchen unverdeckt ans Licht, d. h. den Gläubigen als begrifflich Verstehenden in die Offenbarungsgeschichte zu bringen sucht. Je historischer die Theologie ist, je unmittelbarer sie die Geschichtlichkeit des Glaubens zu Wort und Begriff bringt, desto »systematischer« ist sie, um so weniger wird sie der Sklave eines Systems. Die Ursprünglichkeit des Wissens um diese Aufgabe und ihre methodischen Erfordernisse ist das Kriterium für das wissenschaftliche Niveau einer systematischen Theologie. Die Aufgabe einer solchen wird um so sicherer und reiner gelingen, je unmittelbarer sich die Theologie die Begriffe und Begriffszusammenhänge von der Seinsart und spezifischen Sachhaltigkeit *des* Seienden vorgeben läßt, das sie vergegenständlicht. Je eindeutiger sich die Theologie der Anwendung irgendeiner Philosophie und ihres Systems entschlägt, um so *philosophischer* ist sie in ihrer eigenbürtigen Wissenschaftlichkeit.

Andererseits gilt: je systematischer die Theologie in dem gekennzeichneten Sinne ist, um so unmittelbarer begründet sich damit die *Notwendigkeit der historischen Theologie im engeren Sinne* als Exegese, Kirchen- und Dogmenhistorie. Sollen diese Disziplinen echte *Theologie* und nicht Sonderbezirke der allgemeinen profanen historischen Wissenschaften sein, dann *müssen* sie sich von der recht verstandenen systematischen Theologie ihren Gegenstand vorzeichnen lassen.

Nun gehört es jedoch zur Selbstinterpretation des christlichen Geschehens als eines geschichtlichen, daß es immer neu die Aneignung seiner eigenen Geschichtlichkeit und des in ihr erwachsenen Verständnisses der Möglichkeiten des gläubigen Daseins vollzieht. Weil nun aber die Theologie als systematische sowohl wie als historische Disziplin primär das christliche Geschehen in seiner Christlichkeit und Geschichtlichkeit zum Gegenstand hat, dieses Geschehen aber sich als Existenzweise des Gläubigen bestimmt, Existieren aber Handeln, πρᾶξις ist, *hat die Theologie ihrem Wesen nach den Charakter einer praktischen Wissenschaft.* Als Wissenschaft vom Handeln Gottes am gläubig handelnden Menschen ist sie »von Hause aus« schon homiletisch. Und einzig deshalb besteht die Möglichkeit, daß die Theologie selbst sich in ihrer faktischen Organisation als praktische Theologie konstituiert, als Homiletik, und Katechetik, nicht etwa deshalb, weil aus zufälligen Bedürfnissen die Forderung laut wird, den an sich theoretischen Sätzen auch noch zu einer praktischen Anwendung zu verhelfen. *Systematisch ist die Theologie nur, wenn sie historisch-praktisch ist. Historisch ist die Theologie nur, wenn sie systematisch-praktisch ist. Praktisch ist die Theologie nur, wenn sie systematisch-historisch ist.*

Alle diese Charaktere hängen unter sich wesensmäßig zusammen. Die heutigen Kontroversen in der Theologie können erst dann zu einer wirklichen Auseinandersetzung in fruchtbarer Kommunikation werden, wenn das Problem der Theologie als Wissenschaft auf die zentrale, aus der Idee der *Theologie als positiver Wissenschaft* entspringenden Frage zurückgenommen wird: welches ist der Grund der spezifischen Einheit und notwendigen Mannigfaltigkeit der systematischen, historischen und praktischen Disziplinen der Theologie?

Den nunmehr umrißweise gekennzeichneten Charakter der Theologie können wir dadurch kurz erläutern, daß wir zeigen, was die Theologie *nicht* ist.

Dem Wortbegriff nach besagt Theo-logie: Wissenschaft von Gott. Aber keineswegs ist Gott Gegenstand ihrer Untersuchung, so etwa wie Tiere Thema der Zoologie sind. Theologie ist nicht spekulative Gotteserkenntnis. Ebensowenig treffen wir ihren Begriff, wenn wir das Thema erweitern und sagen: Gegenstand der Theologie ist die Beziehung Gottes überhaupt zum Menschen überhaupt und umgekehrt; dann wäre Theologie Religionsphilosophie oder Religionshistorie, kurz Religionswissenschaft. Noch weniger ist sie Wissenschaft vom Menschen und seinen religiösen Zuständen und Erlebnissen im Sinne einer Religionspsychologie: Wissenschaft von den Erlebnissen, durch deren Analyse am Ende der Gott im Menschen entdeckt werden soll. Man könnte nun zugeben, daß die Theologie sich nicht

deckt mit: spekulativer Gotteserkenntnis, Religionswissenschaft und Religionspsychologie überhaupt, möchte aber zugleich betonen, daß die Theologie einen besonderen Fall von Religionsphilosophie, Religionshistorie etc. darstellt, die philosophisch-historisch-psychologische Wissenschaft von der christlichen Religion. Nach dem Gesagten aber ist klar: Systematische Theologie ist nicht eine auf die christliche Religion bezogene Religionsphilosophie, sowenig wie Kirchengeschichte eine auf die christliche Religion eingeschränkte Religionsgeschichte darstellt. In all diesen Interpretationen der Theologie ist die Idee dieser Wissenschaft von vornherein preisgegeben, d. i. *nicht* aus dem Blick auf die spezifische Positivität geschöpft, sondern gewonnen auf dem Wege einer Deduktion und Spezialisierung von nicht-theologischen und gar unter sich ganz heterogenen Wissenschaften — Philosophie, Historie und Psychologie. Wo freilich die Grenze der Wissenschaftlichkeit der Theologie liegt, d. h. wie weit die spezifischen Erfordernisse der Gläubigkeit selbst nach einer begrifflichen Durchsichtigkeit gehen und gehen können, um noch gläubig zu bleiben, ist ein ebenso zentrales wie schwieriges Problem, das aufs engste mit der Frage nach dem ursprünglichen Grunde der Einheit der drei Disziplinen der Theologie zusammenhängt.

Keinesfalls dürfen wir die Wissenschaftlichkeit der Theologie auf einem Wege bestimmen, bei dem eine *andere* Wissenschaft als leitender Maßstab der Evidenz ihrer Beweisart und der Strenge ihrer Begrifflichkeit vorweggenommen ist. Gemäß dem wesenhaft nur im Glauben enthüllten Positum der Theologie ist nicht nur der Zugang zu ihrem Gegenstande ein eigener, sondern auch die Evidenz der Ausweisung ihrer Sätze eine spezifische. Die eigentümliche Begrifflichkeit der Theologie kann nur aus ihr selbst erwachsen. Sie bedarf aber erst recht nicht der Anleihe bei anderen Wissenschaften, um ihre Beweisstücke zu mehren und zu sichern, noch kann sie gar versuchen, durch Beiziehung von Erkenntnissen anderer Wissenschaften die Evidenz des Glaubens zu steigern oder auch zu rechtfertigen. *Vielmehr*

wird die Theologie selbst primär begründet durch den Glauben, wenngleich ihre Aussagen und Beweisgänge formal freien Vernunfthandlungen entspringen.

So ist denn auch das Versagen der nicht-theologischen Wissenschaften angesichts dessen, was der Glaube offenbart, kein Beweis für das Recht des Glaubens. Man kann die »glaubenslose« Wissenschaft nur dann gegen ihn anrennen und sie an ihm zerschellen lassen, wenn man zuvor schon an der Wahrheit des Glaubens gläubig festhält. Dann ist es aber ein Selbstmißverständnis des Glaubens, wenn er meint, sich durch dieses Zerschellen der Wissenschaften an ihm selbst allererst ins Recht zu setzen oder sich gar dadurch zu festigen. Alle theologische Erkenntnis ist in ihrer sachhaltigen Rechtmäßigkeit auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück.

Auf dem Grunde ihrer spezifischen Positivität und der hierdurch vorgezeichneten Wissensform ist die Theologie eine völlig eigenständige ontische Wissenschaft. Es entsteht jetzt die Frage: wie verhält sich diese nunmehr in ihrer Positivität, wie in ihrer Wissenschaftlichkeit charakterisierte positive Wissenschaft zur Philosophie ?

c) Das Verhältnis der Theologie als positiver Wissenschaft zur Philosophie

Der Glaube bedarf nicht der Philosophie, wohl aber die *Wissenschaft* des Glaubens als *positive* Wissenschaft. Und zwar ist hier wieder zu scheiden: die positive Wissenschaft des Glaubens bedarf wiederum der Philosophie nicht zur Begründung und primären Enthüllung ihrer Positivität, der Christlichkeit. Diese begründet sich selbst in ihrer Weise. Die positive Wissenschaft des Glaubens bedarf der Philosophie nur mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit. Freilich auch das wiederum nur in einer zwar grundsätzlichen, aber doch eigenartig eingeschränkten Weise.

Als Wissenschaft stellt sich die Theologie unter die Forderung der Ausweisung und der Angemessenheit ihrer Begriffe an das Seiende, das auszulegen sie als Aufgabe übernommen hat. Aber ist nun das in den theologischen Begriffen auszulegende Seiende nicht gerade nur durch den Glauben und für den Glauben und im Glauben enthüllt? Ist denn nicht das, was hier begrifflich gefaßt werden soll, das wesenhaft Unbegreifliche, mithin auf rein rationalem Wege weder in seinem Sachgehalt zu ergründen noch in seinem Recht zu begründen?

Allein es kann sehr wohl etwas unbegreiflich und durch Vernunft nie primär enthüllbar sein, es braucht gleichwohl nicht eine begriffliche Fassung von sich auszuschließen. Im Gegenteil: wenn die Unbegreiflichkeit als solche gerade in der rechten Weise enthüllt sein soll, dann geschieht das nur auf dem Wege der angemessenen und d. h. zugleich an ihre Grenze stoßenden begrifflichen Auslegung. Sonst bleibt die Unbegreiflichkeit gewissermaßen stumm. Diese Auslegung der gläubigen Existenz aber ist doch Sache der Theologie. Wozu also Philosophie? Allein jedes Seiende enthüllt sich nur auf dem Grunde eines vorgängigen, wenngleich nicht gewußten vorbegrifflichen Verständnisses dessen, was dieses betreffende Seiende ist und wie es ist. Alle ontische Auslegung bewegt sich auf einem zunächst und zumeist verborgenen Grunde einer Ontologie. Kann jedoch dgl. wie Kreuz, Sünde etc., was offenbar zum Seinszusammenhang der Christlichkeit gehört, in seinem spezifischen Wassein und Wiesein anders verstanden werden, denn im Glauben? Wie soll das Wassein und Wiesein dieser für die Christlichkeit konstitutiven Grundbegriffe ontologisch enthüllt werden? Soll denn der Glaube Erkenntniskriterium einer ontologisch-philosophischen Explikation werden? Sind nicht gerade die theologischen Grundbegriffe einer philosophisch-ontologischen Besinnung völlig entzogen?

Es darf hier freilich etwas Wesentliches nicht außer acht gelassen werden: die Explikation von Grundbegriffen bewerkstelligt sich nämlich, sofern sie recht angesetzt ist, nie so, daß

isolierte Begriffe für sich expliziert und definiert und dann wie Spielmarken hin und her geschoben werden. Alle grundbegriffliche Explikation hat gerade das Bemühen darauf zu richten, den primären geschlossenen Seinszusammenhang, in den alle Grundbegriffe zurückweisen, in seiner ursprünglichen Ganzheit in den Blick zu bekommen und ständig im Blick zu behalten. Was besagt das für die Explikation der theologischen Grundbegriffe?

Wir kennzeichneten den Glauben als das wesenhafte Konstitutivum der Christlichkeit: Glaube ist Wiedergeburt. Wenngleich der Glaube sich nicht selbst erwirkt, und wenngleich das in ihm Offenbare nie durch ein rationales Wissen der frei auf sich selbst gestellten Vernunft begründet werden kann, so liegt doch im christlichen Geschehen als Wiedergeburt, daß darin die vorgläubige, d. i. ungläubige Existenz des Daseins aufgehoben ist. Aufgehoben heißt nicht beseitigt, sondern in die neue Schöpfung hinaufgehoben, in ihr erhalten und verwahrt. Im Glauben ist zwar existenziell-ontisch die vorchristliche Existenz überwunden. Diese zum Glauben als Wiedergeburt gehörige existenzielle Überwindung der vorchristlichen Existenz besagt aber gerade, daß in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein existenzial-ontologisch mitbeschlossen liegt. Überwinden besagt nicht abstoßen, sondern in neue Verfügung nehmen. Hieraus ergibt sich: alle theologischen Grundbegriffe haben jeweils, nach ihrem vollen regionalen Zusammenhang genommen, in sich einen zwar existenziell ohnmächtigen, d. h. *ontisch* aufgehobenen, aber gerade deshalb sie *ontologisch* bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt. Alle theologischen Begriffe bergen notwendig *das* Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert[1]. So ist

[1] Alle auf den Glauben zentrierten theologischen Existenzbegriffe meinen einen spezifischen Existenz*übergang*, in dem vorchristliche und christliche Existenz in eigener Weise einig sind. Dieser Übergangscharakter motiviert die charakteristische Mehrdimensionalität des theologischen Begriffes, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann.

z. B. die Sünde nur im Glauben offenbar, und nur der Gläubige vermag faktisch als Sünder zu existieren. Soll aber die Sünde, die das Gegenphänomen zum Glauben als Wiedergeburt und sonach ein Existenzphänomen ist, theologisch-begrifflich ausgelegt werden, dann erfordert der *Gehalt* des Begriffes *selbst*, nicht irgendeine philosophische Liebhaberei des Theologen, den Rückgang auf den Begriff der Schuld. Schuld aber ist eine ursprüngliche ontologische Existenzbestimmung des Daseins[2]. Je ursprünglicher und angemessener und im echten Sinne ontologisch die Grundverfassung des Daseins überhaupt ans Licht gestellt ist, je ursprünglicher z. B. der Schuldbegriff gefaßt wird, um so eindeutiger vermag er als Leitfaden für die theologische Explikation der Sünde zu fungieren. Nimmt man aber so den ontologischen Schuldbegriff als Leitfaden, dann entscheidet doch gerade die Philosophie primär über den theologischen Begriff. Wird so nicht Theologie an das Gängelband der Philosophie genommen? Keineswegs! Denn die Sünde soll in ihrem Wesen ja nicht rational aus dem Begriffe der Schuld deduziert werden. Noch weniger soll und kann durch diese Orientierung am ontologischen Schuldbegriff das Faktum der Sünde in irgendeiner Weise rational erwiesen werden; nicht einmal die faktische Möglichkeit der Sünde wird hierdurch im geringsten einsichtig. Was so allein erreicht wird, aber auch für die Theologie als Wissenschaft unentbehrlich bleibt, geht dahin, daß der theologische Begriff der Sünde als Existenzbegriff diejenige Korrektion (d. h. Mitleitung) gewinnt, die für ihn als Existenzbegriff seinem vorchristlichen Gehalte nach notwendig ist. — Die primäre Direktion (Herleitung) als Ursprung seines christlichen Gehaltes dagegen gibt immer nur der Glaube. *Die Ontologie fungiert demnach nur als ein Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.* Hier bleibt aber zu beachten: diese Korrektion ist nicht begründend, so wie etwa physikalische Grundbegriffe durch eine Ontologie der Natur ihre ursprüngliche Begründung und Aufweisung ihrer vollen inneren Möglichkeit und damit ihre höhere Wahrheit erhalten. Die Korrektion ist vielmehr nur formal anzeigend, d. h. theologisch wird der ontologische Schuldbegriff nie als solcher Thema. Der Begriff der Sünde wird auch nicht einfach auf den ontologischen Begriff der Schuld aufgebaut. Gleichwohl ist dieser in einer Hinsicht bestimmend, und zwar formal in der Weise, daß er den ontologischen Charakter *der* Seinsregion anzeigt, in dem sich der Begriff der Sünde *als Existenzbegriff* notwendig halten muß.

[2] Vgl. *Sein und Zeit*, 2. Abschn. § 58.

In dieser formalen Anzeige der ontologischen Region liegt die Anweisung, nun gerade den spezifischen theologischen Gehalt des Begriffes nicht philosophisch zu errechnen, sondern aus und in der so angezeigten spezifischen Existenzdimension des Glaubens zu schöpfen und sich vorgeben zu lassen. Die formale Anzeige also des ontologischen Begriffes hat nicht die Funktion der Bindung, sondern umgekehrt der Freigabe und Anweisung auf die spezifische, d. h. glaubensmäßige Ursprungsenthüllung der theologischen Begriffe. Die gekennzeichnete Funktion der Ontologie ist nicht Direktion, sondern nur »mitanleitend«: Korrektion.

Philosophie ist das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.

Nun gehört es aber nicht zum Wesen der Philosophie und ist aus ihr selbst und für sie selbst nie zu begründen, daß sie eine solche korrektivische Funktion für die Theologie haben muß. Wohl dagegen läßt sich zeigen, daß die Philosophie als das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins ihrem Wesen nach die Aufgabe der ontologisch begründeten Direktion bezüglich aller anderen nicht-theologischen, positven Wissenschaften hat. Als Ontologie gibt die Philosophie wohl die *Möglichkeit*, im Sinne jenes charakteristischen Korrektivs von der Theologie ge-

nommen zu werden, wenn anders die Theologie mit der Faktizität des Glaubens faktisch werden soll. Die Forderung aber, *daß* sie so genommen werden *muß*, stellt nicht die Philosophie als solche, sondern gerade die Theologie, sofern sie sich als Wissenschaft selbst versteht. Und daher ist in der genauen Bestimmung und zusammenfassend zu sagen:

Die Philosophie ist das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe. Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.

Dieses eigentümliche Verhältnis schließt nicht aus, sondern eben ein, daß der *Glaube* in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit gegenüber der wesenhaft zur *Philosophie* gehörigen und faktisch höchst veränderlichen *Existenzform* der Todfeind bleibt[3]. So schlechthin, daß die Philosophie gar nicht erst unternimmt, jenen Todfeind in irgendeiner Weise bekämpfen zu wollen! Dieser *existenzielle Gegensatz* zwischen Gläubigkeit und freier Selbstübernahme des ganzen Daseins, der schon *vor* der Theologie und der Philosophie liegt und nicht erst durch diese als Wissenschaften entsteht, dieser *Gegensatz* muß gerade die *mögliche Gemeinschaft* von Theologie und Philosophie *als Wissenschaften* tragen, wenn anders diese Kommunikation eine echte, von jeglicher Illusion und schwächlichen Vermittlungsversuchen freie soll bleiben können. Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein »hölzernes Eisen« schlechthin. Es gibt aber auch keine neukantische, wertphilosophische, phänomenologische Theologie, so wenig wie eine phänomenologische Mathematik. Phänomenologie ist immer nur die Bezeichnung für das Verfahren der Ontologie, das sich wesenhaft von dem aller anderen positiven Wissenschaften unterscheidet.

[3] Daß es sich hier um die grundsätzliche (existenziale) Gegenüberstellung zweier Existenzmöglichkeiten handelt, die ein je faktisches, existenzielles, gegenseitiges Ernstnehmen und Anerkennen nicht aus- sondern *einschließt*, sollte nicht erst weitläufig diskutiert werden müssen.

Wohl kann ein Forscher außer seiner positiven Wissenschaft auch die Phänomenologie beherrschen, bzw. ihren Schritten und Untersuchungen folgen. Philosophische Erkenntnis kann aber *nur dann* für seine positive Wissenschaft relevant und fruchtbar werden und ist es nur dann im echten Sinne, wenn er innerhalb der eigenen, aus dieser positiven Besinnung auf die ontischen Zusammenhänge seines Gebietes erwachsenden Problematik an die Grundbegriffe seiner Wissenschaft stößt, und wenn ihm dabei die Angemessenheit der traditionellen Grundbegriffe an das von ihm zum Thema gemachte Seiende fraglich wird. Dann kann er aus den Forderungen seiner Wissenschaft heraus, aus dem Horizont seines eigenen wissenschaftlichen Fragens, gleichsam an der Grenze seiner Grundbegriffe, zurückfragen nach der ursprünglichen Seinsverfassung des Seienden, das Gegenstand bleiben und neu *werden* soll. Die so erwachsenden Fragen treiben methodisch über sich selbst hinaus, sofern das, *was* sie erfragen, nur ontologisch zugänglich und bestimmbar ist. Freilich, die wissenschaftliche Kommunikation zwischen Forschern der positiven Wissenschaften und der Philosophie läßt sich nicht in feste Regeln spannen, zumal die Klarheit, Sicherheit und Ursprünglichkeit der von den positiven Wissenschaften je selbst vollzogenen Kritik ihrer Grundlagen ebenso schnell und vielfältig wechseln wie die jeweilig erreichte und festhaltbare Stufe der Selbsterhellung des eigenen Wesens in der Philosophie. Diese Kommunikation gewinnt und behält ihre Echtheit, Lebendigkeit und Fruchtbarkeit nur dann, wenn das gegenseitige, jeweils sich aussprechende positiv-ontische und transzendental-ontologische Fragen geleitet ist vom Instinkt für die Sache und von der Sicherheit des wissenschaftlichen Taktes, und wenn alle Fragen der Herrschaft und des Vorrangs und der Geltung der Wissenschaften zurücktreten hinter den inneren Notwendigkeiten des wissenschaftlichen Problems selbst.

Anhang

Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über »Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie«

Freiburg i. Br., 11. März 1964

Was ist das Fragwürdige in diesem Problem?

Soweit ich sehe, sind es *drei Themen*, die durchdacht werden müssen.

1. Vor allem anderen gilt es zu bestimmen, *was* die Theologie als eine Weise des Denkens und Sprechens zu erörtern hat. Das ist der christliche Glaube und sein Geglaubtes. Nur wenn dies klar vor Augen steht, kann gefragt werden, wie das Denken und Sprechen geartet sein muß, daß es dem Sinn und dem Anspruch des Glaubens entspricht und so vermeidet, Vorstellungen, die dem Glauben fremd sind, in diesen hineinzulegen.

2. Unumgänglich ist es, *vor* einer Erörterung des *nicht*-objektivierenden Denkens und Sprechens darzulegen, was mit dem *objektivierenden* Denken und Sprechen gemeint ist. Dabei erhebt sich die Frage, ob jedes Denken als Denken, jedes Sprechen als Sprechen schon objektivierend ist oder nicht.

Sollte sich zeigen, daß Denken und Sprechen keinesfalls in sich schon objektivierend sind, dann führt dies zu einem dritten Thema.

3. Es gilt zu entscheiden, inwiefern das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens überhaupt ein echtes Problem ist, ob dabei nicht etwas gefragt wird, was zu fragen an der Sache nur vorbeidenkt und vom Thema der Theologie ablenkt und es unnötig verwirrt. In diesem Fall hätte das veranstaltete theologische Gespräch die Aufgabe, sich darüber klar zu werden, daß es sich mit seinem Problem auf einem Holzweg

befindet. Dies wäre, so scheint es, nur ein negatives Ergebnis des Gespräches. Aber es scheint nur so. Denn es hätte in Wahrheit zur unausweichlichen Folge, daß sich die Theologie endlich und entschieden über die Notwendigkeit ihrer Hauptaufgabe klar würde, die Kategorien ihres Denkens und die Art ihrer Sprache nicht durch Anleihen bei der Philosophie und den Wissenschaften aus diesen zu beziehen, sondern sachgerecht aus dem Glauben für diesen zu denken und zu sprechen. Wenn dieser Glaube nach seiner eigenen Überzeugung den Menschen als Menschen in dessen Wesen angeht, dann bedarf das echte theologische Denken und Sprechen auch keiner besonderen Zurüstung, um die Menschen zu treffen und bei ihnen Gehör zu finden.

Die genannten drei Themen wären nun im einzelnen genauer zu erörtern. Ich selbst kann von der Philosophie her nur zum zweiten Thema einige Hinweise geben. Denn die Erörterung des ersten Themas, das dem ganzen Gespräch zugrundeliegen muß, wenn es nicht in der Luft schweben soll, ist Aufgabe der Theologie.

Das dritte Thema enthält die theologische Folgerung aus der zureichenden Behandlung des ersten und des zweiten.

Jetzt versuche ich, einige Hinweise für die Behandlung des *zweiten* Themas zu geben und auch dies nur in der Form weniger Fragen. Der Anschein soll vermieden werden, als handle es sich um eine Darlegung dogmatischer Thesen aus der Heidegger'schen Philosophie, die es nicht gibt.

Einiges zum zweiten Thema

Notwendig bleibt, *vor* jeder Erörterung der Frage eines *nicht*-objektivierenden Denkens und Sprechens in der Theologie, die Besinnung darauf, was man unter einem *objektivierenden* Denken und Sprechen in der Problemstellung für das theologische Gespräch versteht. Diese Besinnung nötigt zu der Frage:

Ist das objektivierende Denken und Sprechen eine besondere Art des Denkens und Sprechens, oder muß jedes Denken als Denken, muß jedes Sprechen als Sprechen notwendig objektivierend sein?

Die Frage läßt sich nur entscheiden, wenn zuvor folgende Fragen geklärt und beantwortet sind:

a) Was heißt objektivieren?
b) Was heißt Denken?
c) Was heißt Sprechen?
d) Ist jedes Denken in sich ein Sprechen und jedes Sprechen in sich ein Denken?
e) In welchem Sinne sind Denken und Sprechen objektivierend, in welchem Sinne sind sie es nicht?

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Fragen bei ihrer Erörterung ineinander-greifen. Das ganze Schwergewicht dieser Fragen liegt jedoch dem Problem Ihres theologischen Gespräches zugrunde. Zugleich bilden die genannten Fragen — mehr oder weniger klar und zureichend entfaltet — die noch verborgene Mitte derjenigen Bemühungen, denen die heutige »Philosophie« von ihren äußersten Gegenpositionen her (Carnap ⟶ Heidegger) zustrebt. Man nennt diese Positionen heute: die technisch-szientistische Sprachauffassung und die spekulativ-hermeneutische Spracherfahrung. Beide Positionen werden von abgründig verschiedenen Aufgaben her bestimmt. Die erstgenannte Position will alles Denken und Sprechen, auch dasjenige der Philosophie, unter die Botmäßigkeit eines technisch-logisch konstruierbaren Zeichensystems bringen, d. h. als Instrument der Wissenschaft festlegen. Die andere Position ist erwachsen aus der Frage, was als die Sache selbst für das Denken der Philosophie zu erfahren und wie diese Sache (das Sein als Sein) zu sagen sei. In beiden Positionen handelt es sich also nicht um den abgesonderten Bezirk einer Philosophie der Sprache (entsprechend einer Philosophie der Natur oder der Kunst), vielmehr wird die Sprache als der Bereich erkannt, innerhalb dessen das Denken der Philosophie und jede Art von Denken und Sagen sich aufhalten und bewegen. Insofern das Wesen des Menschen nach der abendländischen Überlieferung dahin bestimmt wird, daß der Mensch jenes Lebewesen sei, das »die Sprache hat« *(ζῷον λόγον ἔχον)* — auch der Mensch als handelndes Wesen ist solches nur als jenes, das »die Sprache hat« — steht mit der Auseinandersetzung der genannten Positionen nichts Geringeres auf dem Spiel als die Frage nach der Existenz des Menschen und deren Bestimmung.

Auf welche Weise und bis zu welchen Grenzen die Theologie auf diese Auseinandersetzung sich einlassen kann und muß, dies zu entscheiden steht bei ihr.

Den folgenden kurzen Erläuterungen der Fragen a) bis e) sei eine Bemerkung vorausgeschickt, die auf den vermutlichen Anlaß zum »Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie« geführt hat. Es ist die weitverbreitete, ungeprüft übernommene Meinung, jedes Denken sei als Vorstellen, jedes Sprechen sei als Verlautbarung schon »objektivierend«. Der Herkunft dieser Meinung im einzelnen nachzugehen, ist hier nicht möglich. Bestimmend für sie ist die seit langem ungeklärt vorgebrachte Unterscheidung zwischen dem Rationalen und Irrationalen, welche Unterscheidung ihrerseits aus der Instanz eines selbst ungeklärten vernünftigen Denkens angesetzt wird. Neuerdings wurden jedoch für die Behauptung des objektivierenden Charakters jedes Denkens und Sprechens die Lehren Nietzsches, Bergsons und der Lebensphilosophie maßgebend. Insofern wir im Sprechen[a] — ausdrücklich oder nicht — überall »ist« sagen, Sein jedoch Anwesenheit bedeutet und diese neuzeitlich als Gegenständlichkeit und Objektivität ausgelegt wird, bringen Denken als Vor-stellen und Sprechen als Verlautbarung unvermeidlich eine Verfestigung des in sich fließenden »Lebensstromes« und dadurch eine Verfälschung desselben mit sich. Andererseits ist eine solche Festsetzung von Bleibendem, wenngleich sie verfälscht, unentbehrlich für die Erhal-

[a] 1. Auflage 1970: unzureichend; eher: als die Wohnenden (d. h. den Weltaufenthalt auslegen).

tung und den Bestand des menschlichen Lebens. Als Beleg für diese in verschiedenen Abwandlungen vorgebrachte Meinung genüge der folgende Text von Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, n. 715 (1887/88): »Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das ›Werden‹ auszudrücken: es gehört zu unserem *unablösbaren Bedürfnis der Erhaltung*, beständig eine gröbere Welt von Bleibendem, von Dingen u. s. w. [d. h. von Objekten] zu setzen.«

Die folgenden Hinweise[a] auf die Fragen a) bis e) wollen selbst als Fragen verstanden und durchdacht werden. Denn das Geheimnis der Sprache, worin sich die ganze Besinnung versammeln muß, bleibt das denk- und fragwürdigste Phänomen, vor allem dann, wenn die Einsicht erwacht, daß die Sprache kein Werk des Menschen ist: Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. Diese Sätze sind nicht die Ausgeburt einer phantastischen »Mystik«. Die Sprache ist ein Urphänomen, dessen Eigenes sich nicht durch Tatsachen beweisen, das sich nur erblicken läßt in einer unvoreingenommenen Spracherfahrung. Der Mensch kann künstlich Lautgebilde und Zeichen erfinden, aber kann solches nur machen im Hinblick auf eine schon gesprochene Sprache und aus dieser her. Auch angesichts der Urphänomene bleibt das Denken kritisch. Denn kritisch denken heißt: ständig unterscheiden *(κρίνειν)* zwischen dem, was zu seiner Rechtfertigung einen Beweis fordert, und dem, was für seine Bewährung das einfache Erblicken und Hinnehmen verlangt. Es ist stets leichter, im gegebenen Fall einen Beweis zu liefern, als im anders liegenden Fall sich auf das hinnehmende Erblicken einzulassen.

Zu a) Was heißt objektivieren? Etwas zu einem Objekt machen, es als Objekt setzen und nur so vorstellen. Und was heißt Objekt? Im Mittelalter bedeutete obiectum das, was dem Wahrnehmen, der Imagination, dem Urteilen, Wünschen und An-

a 1. Auflage 1970: Die Hinweise lassen absichtlich die ontologische Differenz unbeachtet.

schauen entgegengeworfen, entgegengehalten wird. Dagegen bedeutete subiectum das *ὑποκείμενον*, das von sich aus (nicht durch ein Vorstellen entgegengebrachte) Vorliegende, das Anwesende, z. B. die Dinge. Die Bedeutung der Worte subiectum und obiectum ist im Vergleich mit der heute üblichen gerade die umgekehrte: subiectum ist das für sich (objektiv) Existierende, obiectum das nur (subjektiv) Vorgestellte.

Infolge der Umbildung des Begriffes vom subiectum durch Descartes (vgl. Holzwege S. 98 ff.) gelangt auch der Begriff vom Objekt zu einer gewandelten Bedeutung. Für Kant besagt Objekt: der existierende Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erfahrung. Jedes Objekt ist ein Gegenstand, aber nicht jeder Gegenstand (z. B. das Ding an sich) ist ein mögliches Objekt. Der kategorische Imperativ, das sittliche Sollen, die Pflicht sind keine Objekte der naturwissenschaftlichen Erfahrung. Wenn über sie nachgedacht, wenn sie im Handeln gemeint sind, werden sie dadurch nicht objektiviert.

Die alltägliche Erfahrung der Dinge im weiteren Sinne ist weder objektivierend noch eine Vergegenständlichung. Wenn wir z. B. im Garten sitzen und uns an den blühenden Rosen erfreuen, machen wir die Rose nicht zu einem Objekt, nicht einmal zu einem Gegenstand, d. h. zu etwas thematisch Vorgestelltem. Wenn ich gar im stillschweigenden Sagen dem leuchtenden Rot der Rose hingegeben bin und dem Rotsein der Rose nachsinne, dann ist dieses Rotsein weder ein Objekt, noch ein Ding, noch ein Gegenstand wie die blühende Rose. Diese steht im Garten, schwankt vielleicht im Wind hin und her. Dagegen steht das Rotsein der Rose weder im Garten, noch kann es im Wind hin und her schwanken. Gleichwohl denke ich es und sage von ihm, indem ich es nenne. Es gibt demnach ein Denken und Sagen, das in keiner Weise objektiviert noch vergegenständlicht.

Die Statue des Apollon im Museum zu Olympia kann ich zwar als ein Objekt naturwissenschaftlichen Vorstellens betrachten, kann den Marmor physikalisch hinsichtlich seines Gewichtes berechnen; ich kann den Marmor nach seiner chemischen Beschaf-

fenheit untersuchen. Aber dieses objektivierende Denken und Sprechen erblickt nicht den Apollon, wie er sich in seiner Schönheit zeigt und in dieser als Anblick des Gottes erscheint.

Zu b) Was heißt Denken? Beachten wir das soeben Dargelegte, dann wird klar, daß sich das Denken und Sprechen nicht im theoretisch-naturwissenschaftlichen Vorstellen und Aussagen erschöpft. Denken ist vielmehr das Verhalten, das sich von dem, was sich jeweils zeigt und wie es sich zeigt, dasjenige geben läßt, was es von dem Erscheinenden zu sagen hat. Das Denken ist nicht notwendig ein Vorstellen von etwas als Objekt. Objektivierend ist nur das naturwissenschaftliche Denken und Sprechen. Wäre alles Denken als solches schon objektivierend, dann bliebe das Gestalten von Kunstwerken sinnlos, denn sie könnten sich keinem Menschen jemals zeigen, weil er das Erscheinende sogleich zum Objekt machen und so dem Kunstwerk das Erscheinen verwehren würde.

Die Behauptung, alles Denken sei als Denken objektivierend, ist grundlos. Sie beruht auf einer Mißachtung der Phänomene und verrät den Mangel an Kritik.

Zu c) Was heißt Sprechen? Besteht die Sprache nur darin, daß sie Gedachtes in Laute umsetzt, welche Laute man nur als objektiv feststellbare Töne und Geräusche wahrnimmt? Oder ist schon die Verlautbarung eines Sprechens (im Gespräch) etwas ganz anderes als eine Abfolge akustisch objektivierbarer Töne, die mit einer Bedeutung behaftet sind, durch die Objekte besprochen werden? Ist das Sprechen nicht in seinem Eigensten ein Sagen, ein vielfältiges Zeigen dessen, was sich das Hören, d. h. das gehorsame Achten auf das Erscheinende, sagen läßt? Kann man, wenn wir nur dies sorgfältig erblicken, dann noch kritiklos behaupten, das Sprechen sei als Sprechen immer schon objektivierend? Machen wir denn, wenn wir einem kranken Menschen Trost zusprechen und ihn in seinem Innersten ansprechen, diesen Menschen zu einem Objekt? Ist die Sprache denn nur ein Instrument, das wir zur Bearbeitung von Objekten benützen? Steht die Sprache überhaupt in der Verfügungsgewalt des Menschen?

Ist die Sprache nur ein Werk des Menschen? Ist der Mensch dasjenige Wesen, das die Sprache in seinem Besitz hat? Oder ist es die Sprache, die den Menschen »hat«, insofern er in die Sprache gehört, die ihm erst Welt eröffnet und zugleich damit sein Wohnen in der Welt?

Zu d) Ist jedes Denken ein Sprechen und jedes Sprechen ein Denken?

Durch die bisher erörterten Fragen sind wir schon in die Vermutung gewiesen, daß diese Zusammengehörigkeit (Identität) von Denken und Sagen besteht. Diese Identität ist von alters her schon bezeugt, insofern der λόγος und das λέγειν zugleich bedeutet: reden und denken. Aber diese Identität ist immer noch nicht hinreichend erörtert und sachgerecht erfahren. Ein Haupthindernis verbirgt sich darin, daß die griechische Auslegung der Sprache, nämlich die grammatische, sich an dem Aussagen über die Dinge orientiert hat. Die Dinge wurden später durch die neuzeitliche Metaphysik umgedeutet zu Objekten. Dadurch legte sich die Irrmeinung nahe, Denken und Sprechen bezögen sich auf Objekte und nur auf diese.

Erblicken wir aber demgegenüber den maßgebenden Sachverhalt, daß das Denken jeweils ein Sichsagenlassen dessen ist, was sich zeigt, und demgemäß ein Entsprechen (Sagen) gegenüber dem, was sich zeigt, dann muß einsichtig werden, inwiefern auch das Dichten ein denkendes Sagen ist, was sich freilich durch die herkömmliche Logik der Aussage über Objekte nicht in seinem Eigenwesen bestimmen läßt.

Gerade der Einblick in die Zusammengehörigkeit von Denken und Sagen läßt die Unhaltbarkeit und Willkür der These erkennen, Denken und Sprechen seien als solche notwendig objektivierend.

Zu e) In welchem Sinne sind Denken und Sprechen objektivierend, in welchem Sinne sind sie es nicht? Denken und Sprechen sind objektivierend, d. h. Gegebenes als Objekt setzend, im Felde des naturwissenschaftlich-technischen Vorstellens. Sie sind es hier notwendig, weil dieses Erkennen im voraus sein Thema

als einen berechenbaren, kausal erklärbaren Gegenstand, d. h. als Objekt im definierten Sinne Kants ansetzen muß.
Außerhalb dieses Feldes sind Denken und Sprechen keineswegs objektivierend.

Aber heute besteht und wächst die Gefahr, daß die wissenschaftlich-technische Denkweise auf alle Gebiete des Lebens sich ausbreitet. Dadurch verstärkt sich der falsche Schein, als sei alles Denken und Sprechen objektivierend. Die These, die grundlos dogmatisch solches behauptet, fördert und unterstützt ihrerseits die verhängnisvolle Tendenz, alles nur noch technisch-wissenschaftlich als Objekt möglicher Steuerung und Manipulation vorzustellen. Von diesem Prozeß der schrankenlosen technischen Objektivierung wird nun zugleich die Sprache selbst und deren Bestimmung betroffen. Die Sprache wird zu einem Instrument der Meldung und der berechenbaren Information umgefälscht. Sie wird wie ein manipulierbares Objekt behandelt, dem sich die Weise des Denkens angleichen muß. Aber das Sagen der Sprache ist nicht notwendig ein Aussprechen von Sätzen *über* Objekte. Sie ist in ihrem Eigensten ein Sagen *von* dem, was sich dem Menschen in mannigfaltiger Weise offenbart und zuspricht, sofern er sich nicht, durch die Herrschaft des objektivierenden Denkens auf dieses sich beschränkend, dem, was sich zeigt, verschließt.

Daß Denken und Sprechen nur in einem abgeleiteten und eingeschränkten Sinne objektivierend sind, läßt sich niemals wissenschaftlich durch Beweise deduzieren. Das eigene Wesen des Denkens und Sagens läßt sich nur einsehen in einem vorurteilsfreien Erblicken der Phänomene.

So dürfte es ein Irrtum bleiben, zu meinen, nur demjenigen käme ein Sein zu, was sich wissenschaftlich-technisch als Objekt objektiv errechnen und beweisen lasse.

Diese Irrmeinung vergißt ein schon längst gesagtes Wort, das Aristoteles niedergeschrieben hat (Metaphysik, IV, 4, 1006 a 6 sqq): *ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ.* »Es ist nämlich Unerzogenheit, nicht

einzusehen, mit Bezug worauf es nötig ist, nach Beweisen zu suchen, und in bezug worauf dies nicht nötig ist.«

Nach den gegebenen Hinweisen läßt sich zum dritten Thema — der Entscheidung darüber, inwiefern das Thema des Gespräches ein echtes Problem ist — folgendes sagen:

Auf dem Grunde der Überlegungen zum *zweiten* Thema muß sich die Problemstellung des Gespräches eindeutiger aussprechen. Sie muß in einer absichtlich zugespitzten Fassung lauten: »Das Problem eines nichtnaturwissenschaftlich-technischen Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie«.
Aus dieser sachgerechten Umformung ist leicht zu ersehen: Das gestellte Problem ist insofern kein echtes Problem, als sich die Problemstellung an einer Voraussetzung orientiert, deren Widersinn jedermann einleuchtet. Die Theologie ist keine Naturwissenschaft.

Aber hinter der genannten Problemstellung verbirgt sich die positive Aufgabe für die Theologie, in ihrem eigenen Bereich des christlichen Glaubens aus dessen eigenem Wesen zu erörtern, was sie zu denken und wie sie zu sprechen hat. In dieser Aufgabe ist zugleich die Frage eingeschlossen, ob die Theologie noch eine Wissenschaft sein kann, weil sie vermutlich überhaupt nicht eine Wissenschaft sein darf.

Beilage zu den Hinweisen

Als Beispiel eines ausgezeichneten nichtobjektivierenden Denkens und Sagens kann die Dichtung dienen.

In *Die Sonette an Orpheus* I, 3 sagt Rilke in dichterischer Weise, wodurch das dichtende Denken und Sagen bestimmt wird. »Gesang ist Dasein.« (vgl. dazu Holzwege, S. 292ff.). Gesang, das singende Sagen des Dichters ist »nicht Begehr«, »nicht Werbung« um solches, was am Ende durch menschliche Leistung als Effekt erreicht wird.

Das dichtende Sagen ist »Dasein«. Dieses Wort »Dasein« wird hier im überlieferten Sinne der Metaphysik gebraucht. Es bedeutet: Anwesenheit.

Das dichtende Sagen ist Anwesen bei . . . und für den Gott. Anwesenheit meint: einfaches Bereitsein, das nichts will, auf keinen Erfolg rechnet. Anwesen bei . . . : reines Sichsagenlassen die Gegenwart des Gottes.

In solchem Sagen wird nicht etwas gesetzt und vorgestellt als Gegenstand und als Objekt. Hier findet sich nichts, was ein zugreifendes oder umgreifendes Vorstellen sich entgegenstellen könnte.

»Ein Hauch um nichts«. »Hauch« steht für das Ein- und Ausatmen, für das Sichsagenlassen, das dem Zugesagten antwortet. Es bedarf keiner weitläufigen Erörterung, um sichtbar zu machen, daß der Frage nach dem sachgerechten Denken und Sagen die Frage nach dem Sein des jeweils sich zeigenden Seienden zugrundeliegt.

Sein als Anwesenheit kann sich in verschiedenen Weisen der Präsenz zeigen. Anwesendes braucht nicht Gegenstand zu werden; der Gegenstand braucht nicht als Objekt empirisch wahrgenommen zu werden. (vgl. Heidegger, *Nietzsche* Bd. II, Abschnitt VIII und IX).

AUS DER LETZTEN MARBURGER VORLESUNG

Diese Vorlesung stellte sich während des Sommersemesters 1928 die Aufgabe, eine Auseinandersetzung mit Leibniz zu versuchen. Das Vorhaben war vom Hinblick auf das ekstatische Inder-Welt-sein des Menschen aus dem Blick in die Seinsfrage geleitet.

Das erste Marburger Semester 1923/24 wagte die entsprechende Auseinandersetzung mit Descartes, die dann in »Sein und Zeit« (§§ 19—21) eingegangen ist.

Diese und andere Auslegungen waren von der Einsicht bestimmt, daß wir im Denken der Philosophie ein Gespräch sind mit den Denkern der Vorzeit. Ein solches Gespräch meint anderes als die Ergänzung einer systematischen Philosophie durch die historische Darstellung ihrer Geschichte. Es läßt sich aber auch nicht mit der einzigartigen Identität vergleichen, die Hegel für das Denken seines Gedankens und der Geschichte des Denkens erreichte.

Die Metaphysik, die Leibniz entfaltet, ist gemäß der Überlieferung eine Interpretation der Substanzialität der Substanz.

Der folgende, der genannten Vorlesung entnommene und durchgesehene Text versucht zu zeigen, aus welchem Entwurf und nach welchem Leitfaden Leibniz das Sein des Seienden bestimmt.

Schon das Wort, das Leibniz zur Kennzeichnung der Substanzialität der Substanz wählt, ist charakteristisch. Die Substanz ist Monade. Das griechische Wort μονάς besagt: das Einfache, die Einheit, die Eins, aber auch: das Einzelne, das Einsame. Leibniz gebraucht das Wort Monade erst, nachdem seine Metaphysik der Substanz bereits ausgebildet war, und zwar seit 1696. Was Leibniz mit Monade meint, faßt gleichsam alle griechischen Grundbedeutungen in sich zusammen: Das Wesen der

374 Substanz liegt darin, daß sie Monade ist. Das eigentlich Seiende hat den Charakter der einfachen Einheit des Einzelnen, für sich Stehenden. Vorgreifend gesagt: Monade ist das einfach ursprünglich im vorhinein vereinzelnd Einigende.

Demnach ist für die zureichende Bestimmung der Monade ein Dreifaches festzuhalten:

1. Die Monaden, die Einheiten, die Punkte, sind nicht selbst der Einigung bedürftig, sondern sie sind es, die Einheit geben. Sie vermögen etwas.

2. Die Einheiten als Einheit verleihende sind selbst ursprünglich einigend, in gewisser Weise aktiv. Daher bezeichnet Leibniz diese Punkte als vis primitiva, force primitive, ursprünglich-einfache Kraft.

3. Die Konzeption der Monade hat metaphysische ontologische Absicht. Leibniz nennt die Punkte daher auch nicht mathematische Punkte, sondern points metaphysiques, »metaphysische Punkte« (Gerh. IV, 482; Erdm. 126). Ferner heißen sie »formale Atome«, nicht materiale; sie sind nicht letzte Elementarstückchen der ὕλη, der materia, sondern das ursprüngliche, unzertrennliche Prinzip der Formung, der forma, des εἶδος.

Jedes für sich Seiende ist als Monade konstituiert. Leibniz sagt (Gerh. II, 262): ipsum persistens . . . primitivam vim habet. Jedes für sich Seiende ist kraftbegabt.

Das Verständnis des metaphysischen Sinnes der Monadenlehre hängt daran, den Begriff der vis primitiva in der rechten Weise zu fassen.

Das Problem der Substanzialität der Substanz soll positiv gelöst werden, und dieses Problem ist für Leibniz ein Problem der Einheit, der Monade. Aus diesem Problemhorizont der positiven Bestimmung der Einheit der Substanz muß alles über die Kraft und ihre metaphysische Funktion Gesagte verstanden werden. Der Kraft-Charakter ist aus dem in der Substanzialität liegenden Problem der Einheit zu denken. Leibniz grenzt seinen Begriff der vis activa, der Kraft, gegen den scholastischen

Begriff der potentia activa ab. Dem Wortlaut nach scheinen 375
vis activa und potentia activa dasselbe zu bedeuten. Aber: Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur (Gerh. IV, 469). »Denn es unterscheidet sich die vis activa von dem bloßen Vermögen zu wirken, das man gemeinhin in der Scholastik kennt, weil das scholastische Vermögen zu wirken oder die Vollzugsfähigkeit nichts anderes ist als die nahe Möglichkeit des Tuns, des Vollbringens, die freilich noch einer fremden Anregung, gleichsam eines Stachels, bedarf, um in ein Vollziehen überzugehen.«

Die potentia activa der Scholastik ist ein bloßes Imstandsein zum Wirken, so zwar, daß dieses Imstandsein zu . . . gerade nahe daran ist, zu wirken, aber noch nicht wirkt. Sie ist eine in einem Vorhandenen vorhandene Fähigkeit, die noch nicht ins Spiel getreten ist.

Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit (ib.). »Die vis activa aber enthält ein gewisses schon wirkliches Wirken bzw. eine Entelechie, sie steht zwischen inne zwischen bloß ruhender Wirkfähigkeit und dem Wirken selbst und schließt in sich einen conatus, ein Versuchen.«

Die vis activa ist danach ein gewisses Wirken, aber nicht die Wirkung im eigentlichen Vollzug, sie ist eine Fähigkeit, aber nicht eine ruhende Fähigkeit. Wir nennen das, was Leibniz hier meint, das Tendieren nach . . ., besser noch, um das spezifische, in gewisser Weise schon wirkliche Wirkensmoment zum Ausdruck zu bringen, das Drängen, den *Drang*. Er ist weder eine Anlage noch ein Ablauf, sondern das Sich-angelegen-seinlassen (sich selbst nämlich), das sich auf sich selbst Anlegen (»er legt es darauf an«), sich selbst Anliegen.

Das Charakteristische am Drang ist, daß er sich von sich aus ins Wirken überleitet, und zwar nicht gelegentlich, sondern

376 wesenhaft. Dieses Sichüberleiten zu ... bedarf nicht erst eines von anderswoher kommenden Antriebes. Der Drang ist selbst der Trieb, der seinem Wesen nach von ihm selbst angetrieben wird. Im Phänomen des Dranges liegt nicht nur, daß er von sich her gleichsam die Ursache im Sinne der Auslösung mitbringt, der Drang ist als solcher immer schon ausgelöst, jedoch so, daß er immer noch gespannt bleibt. Zwar kann der Drang in seinem Drängen gehemmt sein, aber auch als gehemmter ist er nicht das gleiche wie eine ruhende Wirkfähigkeit. Freilich kann die Beseitigung der Hemmung allererst das Drängen frei werden lassen. Das Verschwinden einer Hemmung, oder — um einen glücklichen Ausdruck von Max Scheler zu gebrauchen — die Enthemmung, ist jedoch etwas anderes als eine noch dazu kommende fremde Ursache. Leibniz sagt: atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti (ib.). Der Blick auf einen gespannten Bogen macht das Gemeinte anschaulich. Der Ausdruck »Kraft« ist daher leicht irreführend, weil die Vorstellung einer ruhenden Eigenschaft naheliegt.

Nach dieser Klärung der vis activa als Drang kommt Leibniz zur wesentlichen Bestimmung: Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci (ib. 470). »Diese Kraft also — sage ich — wohnt jeder Substanz inne (macht ihre Substanzialität aus), und immer gebiert sie ein gewisses Wirken.« Mit anderen Worten: sie ist Drang, ist produktiv; producere heißt: etwas hervor-führen, es aus sich sich ergeben lassen und als so Gegebenes in sich behalten. Das gilt auch für die körperliche Substanz. Im Aneinanderstoßen zweier Körper wird lediglich der Drang mannigfach begrenzt und beschränkt. Das übersehen jene (die Cartesianer), qui essentiam eius (substantiam corporis) in sola extensione collocaverunt (ib.).

Jedes Seiende hat diesen Drangcharakter, ist in seinem Sein als drängend bestimmt. Das ist der metaphysische Grundzug der Monade, womit freilich die Struktur dieses Dranges noch nicht ausdrücklich bestimmt ist.

Darin liegt aber eine metaphysische Aussage von größter 377
Tragweite, auf die jetzt schon vorausgedeutet werden muß. Denn diese Interpretation des eigentlich Seienden muß als allgemeine auch die Möglichkeit des Seienden im Ganzen aufklären. Was ist mit der monadologischen Grundthese über das Zusammenvorhandensein mehrerer Seiender im Ganzen des Universums gesagt?

Wenn das Wesen der Substanz als Monade ausgelegt wird und die Monade als vis primitiva, als Drang, conatus, nisus prae-existens, als ursprünglich drängend und das vollkommen Einigende in sich tragend, dann erheben sich angesichts dieser folgenschweren Interpretation des Seienden die Fragen:

1. Inwiefern ist der Drang als solcher das ursprünglich einfach Einigende?

2. Wie ist auf Grund des monadischen Charakters der Substanzen die Einheit und der Zusammenhang im Universum zu deuten?

Wenn jedes Seiende, jede Monade von sich aus drängt, dann besagt dies, daß sie das Wesentliche ihres Seins, dessen, wozu sie und wie sie drängt, von sich aus mitbringt. Alles Mitdrängen anderer Monaden ist in seinem möglichen Verhältnis zu der je einzelnen Monade wesenhaft negativ. Keine Substanz vermag der anderen ihren Drang, d. h. ihr Wesentliches, zu geben. Was sie vermag, ist lediglich Enthemmung oder Hemmung, und selbst in dieser negativen Weise fungiert sie immer nur indirekt. Das Verhältnis der einen Substanz zur anderen ist einzig das der Begrenzung, sonach einer negativen Bestimmung.

Leibniz sagt in dieser Hinsicht ganz deutlich: Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed praeexistentis iam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere. Entscheidend ist der praeexistens nisus. Leibniz schließt: ut alia nunc taceam ad solvendum illud problema difficile, de substantiarum operatione in se invicem, profutura.

378 NB: Die vis activa wird auch als *ἐντελέχεια* bezeichnet mit dem Hinweis auf Aristoteles (vgl. zB Syst. nouv. § 3). In der Monadologie (§ 18) lautet die Begründung für diese Benennung: »car elles ont en elles une certaine perfection (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*)«, »denn die Monaden haben in sich eine gewisse Perfektion«, sie tragen in sich in gewisser Weise eine Vollendung, sofern jede Monade, wie sich zeigen wird, ihr Positives schon mit sich bringt, und zwar so, daß dieses der Möglichkeit nach das Universum selbst ist.

Diese Deutung der *ἐντελέχεια* entspricht nicht der eigentlichen Tendenz von Aristoteles. Andererseits nimmt Leibniz diesen Titel in neuer Bedeutung für seine Monadologie in Anspruch.

Schon in der Renaissance wird *ἐντελέχεια* im Leibnizschen Sinne übersetzt mit perfectihabia; die Monadologie nennt (§ 48) Hermolaus Barbarus als Übersetzer. Dieser Hermolaus Barbarus übersetzt und kommentiert in der Renaissance Aristoteles und den Commentar des Themistius (320–390), und zwar in der Absicht, gegen die mittelalterliche Scholastik den griechischen Aristoteles zur Geltung zu bringen. Freilich war sein Werk mit großen Schwierigkeiten verbunden. So wird erzählt, daß er — in der Not und Verlegenheit über die philosophische Bedeutung des Terminus *ἐντελέχεια* — den Teufel beschworen habe, ihm Aufschluß zu geben.

Den Begriff der vis activa haben wir nunmehr im allgemeinen geklärt: 1. vis activa bedeutet »Drang«. 2. Dieser Drangcharakter soll jeder Substanz qua Substanz innewohnen. 3. Diesem Drang entspringt ständig ein Vollziehen.

Doch kommen wir nun erst zur eigentlichen metaphysischen Problematik der Substanzialität, d. i. zur Frage nach der Einheit der Substanz als des primär Seienden. Was nicht Substanz ist, nennt Leibniz Phänomen, das besagt Ausfluß, Abkünftiges.

Die Einheit der Monade ist nicht das Resultat einer Ansammlung, ist nicht etwas Nachträgliches, sondern das im voraus Einheit Gebende. Die Einheit als das Einheit Gebende ist aktiv, ist

vis activa, Drang als primum constitutivum der Einheit der 379
Substanz. Hier liegt das zentrale Problem der Monadologie, das Problem von *Drang* und *Substanzialität*.

Der Grundcharakter dieser Aktivität ist sichtbar geworden. Dunkel bleibt, wie gerade der Drang selbst einheitgebend sein soll. Eine weitere Frage von entscheidender Bedeutung lautet: Wie konstituiert sich auf Grund dieser in sich einigen Monade das Ganze des Universums in seinem Zusammenhang?

Zuvor ist eine Zwischenbetrachtung notwendig. Schon mehrfach wurde betont: Der metaphysische Sinn der Monadologie ist nur zu treffen, wenn eine Konstruktion der wesentlichen Zusammenhänge und Perspektiven gewagt wird, und zwar am Leitfaden dessen, was für Leibniz selbst im Entwurf der Monadologie bestimmend war.

Die Monadologie will das Sein des Seienden aufklären. Eine exemplarische Idee des Seins muß demnach irgendwoher gewonnen sein. Sie wurde dort gewonnen, wo dergleichen wie Sein sich unmittelbar für den philosophisch Fragenden offenbart. Wir verhalten uns zu Seiendem, gehen darin auf und verlieren uns darin, sind davon überwältigt und benommen. Aber wir verhalten uns nicht nur zu Seiendem, zugleich sind wir selbst Seiendes. Wir sind es, und zwar nicht indifferent, sondern so, daß gerade unser eigenes Sein uns anliegt. Daher ist — von anderen Gründen abgesehen — in gewisser Weise immer das eigene Sein des Fragenden der Leitfaden, so auch im Entwurf der Monadologie. Was dabei in den Vorblick gelangt, bleibt allerdings ontologisch unbefragt.

Der ständige Hinblick auf das eigene Dasein, auf die Seinsverfassung und Seinsart des eigenen Ich, gibt Leibniz das Vorbild für die Einheit, die er jedem Seienden zuweist. Dies wird an vielen Stellen deutlich. Bezüglich dieses Leitfadens klar zu sehen, ist von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der Monadologie.

De plus, par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOI en nous; ce qui ne

380 sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues (Syst. Nouv. § 11).

»Vermittelst des Hinblickes auf die ›Seele‹ oder die ›Form‹ ergibt sich die Idee einer wahrhaften Einheit, die dem entspricht, was man in uns das »Ich« nennt; dergleichen findet sich aber weder in den künstlichen Maschinen noch in der stofflichen Masse als solcher, wie sie auch organisiert (gestaltet) sein mag. Sie ist alsdann doch immer nur wie ein Heer oder eine Herde zu betrachten oder wie ein Teich voller Fische oder auch wie eine aus Federn und Rädern zusammengesetzte Uhr.«

Substantiam ipsam potentia activa et passiva primitivis praeditam, veluti τὸ Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo, non vires illas derivatas quae continue aliae atque aliae reperientur (Brief an de Volder, Cartesianer, Philosoph an der Universität Leyden, vom 20. Juni 1703. Gerh. II, 251; Buchenau II, 325). »Die Substanz selbst denke ich, wenn sie denn ursprünglich Drangcharakter hat, als eine unteilbare und vollkommene Monade, die unserem Ich vergleichbar ist, ...«

Operae autem pretium est considerare, in hoc principio Actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod inest nobis, nempe perceptio et appetitio, . . . (30. Juni 1704; Gerh. II, 270; Buch. II, 347).

»Weiterhin aber ist zu erwägen, daß dieses Prinzip der Tätigkeit (Drang) uns im höchsten Grade verständlich ist, weil es gewissermaßen ein Analogon zu dem bildet, was uns selbst innewohnt, nämlich zu Vorstellung und Streben.«

Hier tritt besonders deutlich hervor, daß erstens die Analogie zum »Ich« wesentlich ist und daß zweitens gerade dieser Ursprung den höchsten Grad der Verständlichkeit zur Folge hat.

Ego vero nihil aliud ubique et per omnia pono quam quod in nostra anima in multis casibus admittimus omnes, nempe mutationes internas spontaneas, atque ita uno mentis ictu totam rerum summam exhaurio (1705; Gerh. II, 276; Buch. II, 350). 381

»Ich dagegen setze überall und allenthalben nur das voraus, was wir alle in unserer Seele häufig genug zugestehen müssen, nämlich innere selbsttätige Veränderungen, und erschöpfe mit dieser einen gedanklichen Voraussetzung die ganze Summe der Dinge.«

Aus der Selbsterfahrung, aus der im Ich vernehmbaren selbsttätigen Veränderung, aus dem Drängen ist diese Idee von Sein geschöpft, die einzige Voraussetzung, d. h. der eigentliche Gehalt des metaphysischen Entwurfes.

»Denken wir uns daher die substanziellen Formen (vis primitiva) als etwas den Seelen Analoges, so darf man in Zweifel ziehen, ob man sie mit Recht verworfen hat.« (Leibniz an Bernoulli am 29. Juli 1698; Gerh. Mathem. Schriften III, 521; Buch. II, 366.) Die substanziellen Formen sind sonach nicht einfach Seelen bzw. selbst neue Dinge und Körperchen, sondern der Seele entsprechend. Diese ist nur der Anlaß für den Entwurf der Grundstruktur der Monade.

. . . et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes (Monadologie § 30).

». . . indem wir in dieser Weise an uns selbst denken, fassen wir damit zugleich den Gedanken des Seins, der Substanz, des Einfachen oder des Zusammengesetzten, des Immateriellen, ja Gottes selbst, indem wir uns vorstellen, daß das, was in uns eingeschränkt vorhanden ist, in ihm ohne Schranken enthalten ist.« (via eminentiae.)

Von woher also nimmt Leibniz den Leitfaden für die Bestimmung des Seins des Seienden? Nach der Analogie mit Seele, Leben und Geist wird Sein gedeutet. Der Leitfaden ist das ego.

Daß auch Begriffe und die Wahrheit nicht aus den Sinnen stammen, sondern im Ich und im Verstand entspringen, zeigt der Brief an die Königin Sophie Charlotte von Preußen, Lettre

382 touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matière. »Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt« (1702; Gerh. VI, 499 ff; Buch. II, 410 ff).

Für das ganze Problem der Leitfadenfunktion der Selbstbetrachtung und des Selbstbewußtseins überhaupt ist er von großer Wichtigkeit. Leibniz sagt darin: Cette pensée de *moy*, qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense. Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire *moy*, ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle *la substance* en general, et c'est aussi la consideration de moy même, qui me fournit d'autres notions de *metaphysique*, comme de cause, effect, action, similitude etc., et même celles de la *Logique* et de la *Morale* (Gerh. VI, 502; Buch. II, 414).

»Dieser Gedanke *meiner selbst*, der ich mir der Sinnesobjekte und meiner eigenen, hieran anknüpfenden Tätigkeit bewußt werde, fügt zu den Gegenständen der Sinne etwas hinzu. Es ist etwas ganz anderes, ob ich an eine Farbe denke oder ob ich zugleich über diesen Gedanken reflektiere, ebenso wie die Farbe selbst von dem *Ich*, das sie denkt, verschieden ist. Da ich nun einsehe, daß auch andere Wesen das Recht haben können, Ich zu sagen, oder daß man es für sie sagen könnte, so verstehe ich daraus, was man ganz allgemein als *Substanz* bezeichnet. Es ist ferner die Betrachtung meiner selbst, die mir auch andere metaphysische Begriffe wie die der Ursache, Wirkung, Tätigkeit, Ähnlichkeit usw., ja selbst die Grundbegriffe der *Logik* und der *Moral* liefert.«

L'Estre même et *la Verité* ne s'apprend pas tout à fait par les sens (ib.). »Das *Sein* selbst und die *Wahrheit* läßt sich aus den Sinnen allein nicht verstehen.«

Cette conception de *l'Estre et de la Verité* se trouve donc dans ce Moy, et dans l'Entendement plustost que dans les sens ex-

ternes et dans la perception des objets exterieurs (ib. 503; Buch. II, 415). »Dieser Begriff *des Seins und der Wahrheit* findet sich also eher im ›Ich‹ und im Verstande als in den äußeren Sinnen und in der Perzeption der äußeren Gegenstände.« 383

Bezüglich der Seinserkenntnis überhaupt sagt Leibniz in Nouv. Ess. (Livre I, chap. 1 § 23): Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idee de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous (vgl. auch § 21, ebenso Monad. § 30). Auch hier sind, wenngleich mißverständlich, Sein und Subjektivität zusammengebracht. Wir hätten die Idee des Seins nicht, wenn wir nicht selbst Seiende wären und Seiendes in uns fänden.

Gewiß müssen wir sein — das meint Leibniz —, um die Idee des Seins zu haben. Metaphysisch gesprochen: Es ist gerade unser Wesen, daß wir nicht sein können, was wir sind, ohne die Idee des Seins. Seinsverständnis ist konstitutiv für das Dasein (Discours § 27).

Daraus folgt aber nicht, daß wir die Idee des Seins im Rückgang auf uns selbst als Seiende gewinnen.

Wir selbst sind die Quelle der Idee des Seins. — Aber diese Quelle muß als die *Transzendenz* des ekstatischen *Daseins* verstanden werden. Erst auf dem Grunde der Transzendenz gibt es die Artikulation der verschiedenen Seinsweisen. Ein schwieriges und letztes Problem ist die Bestimmung der Idee von Sein überhaupt.

Weil zum Subjekt als dem transzendierenden Dasein das Seinsverständnis gehört, kann die Idee des Seins aus dem Subjekt geschöpft werden.

Was ergibt sich aus all dem? Zunächst, daß Leibniz — bei allen Unterschieden gegenüber Descartes — mit diesem die Selbstgewißheit des Ich als die primäre Gewißheit festhält, daß er wie Descartes im Ich, im ego cogito, die Dimension sieht, aus der alle metaphysischen Grundbegriffe geschöpft werden müssen. Das Seinsproblem als das Grundproblem der Metaphysik wird im Rückgang auf das Subjekt zu lösen versucht. Trotzdem

384 bleibt auch bei Leibniz wie bei seinen Vorgängern und Nachfolgern dieser Rückgang auf das Ich zweideutig, weil das Ich nicht in seiner Wesensstruktur und spezifischen Seinsart gefaßt ist.

Die Leitfadenfunktion des ego ist aber in mehrfacher Hinsicht vieldeutig. Bezüglich des Seinsproblems ist das Subjekt einmal das exemplarische Seiende. Es selbst gibt als Seiendes mit seinem Sein die Idee von Sein überhaupt her. Zum anderen aber *ist* das Subjekt als das Sein verstehende; es als bestimmt geartetes Seiendes hat *in* seinem Sein Seinsverständnis, wobei Sein nicht nur besagt: existierendes Dasein.

Trotz der Heraushebung echter ontischer Phänomene bleibt der Subjektbegriff selbst ontologisch ungeklärt.

Deshalb muß gerade bei Leibniz der Eindruck entstehen, als sei die monadologische Interpretation des Seienden einfach ein Anthropomorphismus, eine Allbeseelung nach Analogie mit dem Ich. Doch das wäre eine äußerliche und willkürliche Auffassung. Leibniz selbst sucht diese analogisierende Betrachtung metaphysisch zu begründen: ... cum rerum natura sit uniformis nec ab aliis substantiis simplicibus ex quibus totum consistit Universum, nostra infinite differre possit. »Denn da die Natur der Dinge gleichförmig ist, so kann unsre eigene Wesenheit von den andren einfachen Substanzen, aus denen sich das ganze Universum zusammensetzt, nicht unendlich weit verschieden sein.« (Brief an de Volder am 30. 6. 1704. Gerh. II, 270; Buch. II, 347). Der von Leibniz zur Begründung angeführte allgemeine ontologische Grundsatz wäre freilich selbst noch zu begründen.

Statt sich mit der groben Feststellung eines Anthropomorphismus zu begnügen, ist vielmehr zu fragen: Welche Strukturen des eigenen Daseins sind es denn, die für die Interpretation des Seins der Substanz relevant werden sollen? Wie modifizieren sich diese Strukturen, um die Eignung zu bekommen, jedes Seiende, alle Stufen des Seins monadologisch verständlich zu machen?

Das zentrale Problem, das es wieder aufzunehmen gilt, lautet: Wie soll der die Substanz als solche auszeichnende Drang Einheit geben? Wie muß der Drang selbst bestimmt sein? 385

Wenn der Drang oder das als drängend Bestimmte, sofern es Drängendes ist, Einheit geben soll, dann muß es selbst einfach sein, es darf nicht Teile haben wie ein Aggregat, eine Ansammlung. Das primum constitutivum (Gerh. II, 342) muß eine unteilbare Einheit sein.

Quae res in plura (actu iam existentia) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus aggregata est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuatam (an de Volder; Gerh. II, 267). Das Teilbare hat nur einen geliehenen Sachgehalt.

Hinc jam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum (ib.).

La Monade dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; *simple*, c'est à dire, sans parties (Monadologie § 1). »Die Monade, von der hier die Rede sein soll, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, die in das Zusammengesetzte eingeht. Sie ist einfach, d. h. sie hat keine Teile.«

Wenn aber die Substanz einfach einigend ist, so muß auch schon ein Mannigfaltiges sein, das von ihr geeinigt wird. Sonst wäre das Problem der Einigung überflüssig und sinnlos. Das, was einigt, dessen Wesen Einigung ist, muß wesensmäßig Bezug zum Mannigfaltigen haben. Gerade in der Monade als einfach einigender muß ein Mannigfaltiges sein. Die wesenhaft einigende Monade muß als solche die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit vorzeichnen.

Der einfach einigende Drang muß als Drängen zugleich Mannigfaltiges in sich tragen, muß Mannigfaltiges *sein*. Dann muß aber auch das Mannigfaltige den Charakter des Drängens, des Be-drängten und Gedrängten haben, der Bewegtheit überhaupt. Mannigfaltiges in Bewegung ist das Veränderliche und

386 das sich Ändernde. Das Be-drängte im Drang aber ist er selbst. Die Drangänderung, das im Drängen selbst sich Ändernde, ist das Ge-drängte.

Der Drang als primum constitutivum soll einfach einigend und zugleich Ursprung und Seinsmodus des Veränderlichen sein.

»Einfach einigend« heißt: Die Einheit soll nicht nachträgliche Zusammennahme eines Angesammelten sein, sondern ursprüngliche organisierende Einigung. Das konstitutive Prinzip der Einigung muß früher sein denn das, was der möglichen Einigung untersteht. Das Einigende muß *voraus* sein, es muß vorweg auslangend sein nach etwas, von wo aus jedes Mannigfaltige schon seine Einheit empfangen hat. Das einfach Einigende muß ursprünglich ausgreifend sein und als ausgreifend im vorhinein umgreifend, so zwar, daß alle Mannigfaltigkeit je schon in der Umgriffenheit sich vermannigfaltigt. Als ausgreifend Umgreifendes ist es vor-weg überragend, ist substantia prae-eminens (an de Volder. Gerh. II, 252; Schmalenbach II, 35).

Der Drang, die vis primitiva als primum constitutivum der ursprünglichen Einigung, muß somit ausgreifend umgreifend sein. Leibniz drückt dies so aus: *Die Monade ist im Grunde ihres Wesens vor-stellend, re-präsentierend.*

Das innerste metaphysische Motiv für den Vorstellungscharakter der Monade ist die ontologische Einigungsfunktion des Dranges. Leibniz selbst blieb diese Motivierung verborgen. Der Sache nach kann aber nur dies das Motiv sein, hingegen nicht die Überlegung: Die Monade ist als Kraft etwas Lebendiges, zum Lebenden gehört Seele und zur Seele wiederum Vorstellen. In dieser Form bliebe es bei einer äußerlichen Übertragung des Seelischen auf das Seiende überhaupt.

Weil der Drang das ursprünglich einfach Einigende sein soll, muß er ausgreifend-umgreifend, muß er *»vor-stellend«* sein. Vor-stellen ist hier nicht als ein besonderes Seelenvermögen zu nehmen, sondern ontologisch struktural. Daher ist die Monade in ihrem metaphysischen Wesen nicht Seele, sondern umgekehrt: *Seele ist eine mögliche Modifikation von Monade.* Der Drang

ist nicht ein Geschehen, das gelegentlich auch vorstellt oder gar 387
Vorstellungen produziert, er ist wesenhaft vorstellend. Die Struktur des drängenden Geschehens selbst ist ausgreifend, ist ekstatisch. Das Vor-stellen ist nicht ein pures Anstarren, sondern vorgreifende, das Mannigfaltige sich zu-stellende Einigung im Einfachen. In den Principes de la Nature et de la Grace sagt Leibniz (§ 2): ... les actions internes ... ne peuvent être autre chose que ses *perceptions*, (c'est à dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple) ... An des Bosses schreibt er: Perceptio nihil aliud quam multorum in uno expressio (Gerh. II, 311) und: Numquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo (ib. 317).

Wie das »Vorstellen« gehört auch das »Streben« zur Struktur des Dranges (*νόησις—ὄρεξις*). Leibniz nennt neben der perceptio (repraesentatio) noch ausdrücklich ein zweites Vermögen, den appetitus. Den appetitus muß Leibniz nur deshalb noch eigens betonen, weil er selbst nicht sofort das Wesen der vis activa radikal genug faßt — trotz der klaren Abgrenzung gegen potentia activa und actio. Die Kraft bleibt noch scheinbar etwas Substantielles, ein Kern, der dann mit Vorstellen und Streben begabt wird, während der Drang in sich selbst vorstellendes Streben, strebendes Vorstellen ist. Allerdings hat der Charakter des appetitus noch eine besondere Bedeutung, er ist nicht gleichbedeutend mit Drang. Appetitus meint ein eigenes wesenhaftes konstitutives Drangmoment wie die perceptio.

Der ursprünglich einigende Drang muß jeder möglichen Mannigfaltigkeit schon voraus sein, er muß ihr der Möglichkeit nach gewachsen sein, sie schon übertroffen und überholt haben. Der Drang muß die Mannigfaltigkeit in gewisser Weise in sich tragen und im Drängen in sich geboren werden lassen. Es gilt den Wesensursprung der Mannigfaltigkeit im Drang als solchem zu sehen.

Erinnert sei nochmals: Der vorweg überholende Drang ist ursprünglich einigende Einheit, d. h. die Monade ist substantia. Substantiae non tota sunt quae contineant partes formaliter,

388 sed res totales quae partiales continent eminenter (an de Volder am 21. 1. 1704. Gerh. II, 263).

Der Drang ist die Natur, d.h. das Wesen der Substanz. Als Drang ist es in gewisser Weise aktiv, dieses Aktive aber ist immer ursprünglich vor-stellend (Principes de la Nature . . . § 2; Schmalenbach II, 122). Im obigen Brief an de Volder fährt Leibniz fort: Si nihil sua natura activum est, nihil omnino activum erit; quae enim tandem ratio actionis si non in natura rei? Limitationem tamen adjicis, *ut res sua natura activa esse possit, si actio semper se habeat eodem modo*. Sed cum omnis actio mutationem contineat, ergo habemus quae negare videbaris, tendentiam ad mutationem internam, et temporale sequens ex rei natura. Hier wird deutlich gesagt: Die Aktivität der Monade ist als Drang in sich Drang nach Änderung.

Drang drängt von Hause aus zu anderem, ist sich überholender Drang. Das will heißen: In einem Drängenden selbst als Drängendem entspringt das Mannigfaltige. Die Substanz ist successioni obnoxia, dem Nacheinander preisgegeben. Der Drang gibt sich als Drang dem Nacheinander preis, nicht als etwas anderem seiner selbst, sondern als dem ihm Zugehörigen. Das, was der Drang zu erdrängen sucht, unterwirft sich selbst der zeitlichen Folge. Das Mannigfaltige ist ihm nichts Fremdes, er ist es selbst.

Im Drang selbst liegt die Tendenz zum Übergang von . . . zu . . . Diese Übergangstendenz ist es, was Leibniz mit appetitus meint. Appetitus und perceptio sind im charakteristischen Sinne gleichursprüngliche Bestimmungen der Monade. Die Tendenz selbst ist vor-stellend. Dies besagt: Sie ist aus einer vorweg überholenden Einheit her einigend, einigend die im Drang erdrängten und sich drängenden Übergänge von Vorstellen zu Vorstellen. Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum (an de Volder. Gerh. II, 270).

Revera igitur (principium mutationis) est internum omnibus substantiis simplicibus, cum ratio non sit cur uni magis quam

alteri, consistitque in progressu perceptionum Monadis cuius- 389
que, nec quicquam ultra habet tota rerum natura (ib. 271).

Der progressus perceptionum ist das Ursprüngliche der Monade, die vorstellende Übergangstendenz, der Drang.

Porro ultra haec progredi et quaerere cur sit in substantiis simplicibus perceptio et appetitus, est quaerere aliquid ultramundanum ut ita dicam, et Deum ad rationes vocare cur aliquid eorum esse voluerit quae a nobis concipiuntur (ib. 271).

Für die Genesis der Lehre vom Drang und der Übergangstendenz ist der Brief an de Volder vom 19. 1. 1706 (erster Entwurf) aufschlußreich: Mihi tamen sufficit sumere quod concedi solet, esse quandam vim in percipiente sibi formandi ex prioribus novas perceptiones, quod idem est ac si dicas, ex priore aliqua perceptione sequi interdum novam. Hoc quod agnosci solet alicubi a philosophis veteribus et recentioribus, nempe in voluntariis animae operationibus, id ego semper et ubique locum habere censeo, et omnibus phaenomenis sufficere, magna et uniformitate rerum et simplicitate (Gerh. II, 282 Anm.; Schmalenbach II, 54 f Anm.).

Inwiefern ist der Drang als Drang einigend? Zur Beantwortung dieser Frage ist es nötig, einen Einblick in den Wesensbau des Dranges zu vollziehen.

1. Der Drang ist ursprünglich einigend, und zwar nicht von Gnaden dessen, was er einigt, und dessen Zusammenstückung, sondern vorgreifend-umgreifend einigend als perceptio.

2. Dieses percipere ist umgreifend, ist einem Mannigfaltigen zugewendet, das selbst schon im Drang angelegt ist und ihm entspringt. Drang ist sich überholend, Andrang. Das gehört zur monadischen Struktur, die selbst immer vorstellend bleibt.

3. Der Drang ist als progressus perceptionum drängend, sich zu überholen, er ist *appetitus*. Die Übergangstendenz ist tendentia interna ad mutationem.

Die Monade ist ursprünglich einfach im vorhinein einigend, und zwar so, daß diese Einigung gerade vereinzelt. Die innere

390 Möglichkeit der Individuation, ihr Wesen, liegt in der Monade als solcher. Deren Wesen ist Drang.

Nehmen wir das über die Substanzialität der Substanz Gesagte in einen Blick: Substanz ist das, was die Einheit eines Seienden konstituiert. Dieses Einigende ist Drang, und zwar genommen in den Bestimmungen, die aufgewiesen wurden: das Mannigfaltige in sich selbst ausbildendes Vor-stellen als Übergangstendenz.

Der Drang ist als dieses Einigende die Natur eines Seienden. Jede Monade hat je ihre »propre constitution originale«. Diese ist bei der Schöpfung mitgegeben.

Was bestimmt im Grunde jede Monade zu jeweilig dieser? Wie konstituiert sich die Individuation selbst? Der Rückgang auf die Schöpfung ist nur die dogmatische Erklärung der Herkunft des Individuierten, aber nicht die Aufklärung der Individuation selbst. Worin besteht diese? Die Beantwortung dieser Frage muß das Wesen der Monade noch mehr verdeutlichen.

Offenbar muß die Individuation sich in dem abspielen, was das Wesen der Monade von Grund auf konstituiert: im Drang. Welcher wesensmäßige Charakter der Drangstruktur ermöglicht die jeweilige Vereinzelung und begründet so die jeweilige Eigenartigkeit der Monade? Inwiefern ist das ursprünglich Einigende gerade im Einigen ein Sichvereinzeln?

Wenn vorhin der Zusammenhang mit der Schöpfung beiseite geschoben wurde, dann nur deshalb, weil es sich dabei um eine dogmatische Erklärung handelt. Der metaphysische Sinn jedoch, der in der Kennzeichnung der Monade als geschaffener zum Ausdruck kommt, ist die *Endlichkeit*. Formal besagt Endlichkeit: Eingeschränktheit. Inwiefern ist der Drang einschränkbar?

Wenn Endlichkeit als Eingeschränktheit zum Wesen des Dranges gehört, muß sie sich aus dem metaphysischen Grundzug des Dranges bestimmen. Dieser Grundzug aber ist Einigung, und zwar vor-stellende, vorweg überholende Einigung. In diesem vorstellenden Einigen liegt ein Vorweghaben von Einheit, auf die der Drang, als vorstellender und zum Übergang tendierender Drang, hinblickt. Im Drange als vorstellendem appetitus liegt gleichsam ein Punkt, darauf im vorhinein das Augenmerk gerichtet ist, die Einheit selbst, von der aus er einigt. Dieser Augen-punkt, point de vue, Gesichts-punkt, ist konstitutiv für den Drang. 391

Dieser Augen-punkt aber, das in ihm vorweg Vorgestellte, ist auch das, was vorweg alles Drängen selbst regelt. Dieses wird nicht äußerlich gestoßen, sondern als vorstellende Bewegtheit ist das frei Bewegende immer das vorweg Vor-gestellte. Perceptio und appetitus sind in ihrem Drängen primär aus dem Augenpunkt her bestimmt.

Hierin liegt aber, was bisher nicht explizit gefaßt wurde: Etwas, was wie Drang in sich selbst ausgreifend ist — und zwar so, daß es gerade in diesem Ausgreifen sich hält und ist — hat in sich die Möglichkeit, sich selbst zu erfassen. In einem Drängen nach ... durchmißt das Drängende immer eine Dimension, d.h. es durchmißt sich selbst und ist dergestalt sich selbst offen, und zwar der Wesensmöglichkeit nach.

Auf Grund dieser dimensionalen Selbstoffenheit kann ein Drängendes auch sich selbst eigens erfassen, also über das Perzipieren hinaus zugleich sich selbst mitpräsentieren, mit dazu (ad) perzipieren: *apperzipieren*. In den Principes de la Nature ... § 4 (Gerh. VI, 600) schreibt Leibniz: Ainsi il est bon de faire distinction entre la *Perception* qui est l'état interieur de la Monade representant les choses externes, et *l'Apperception* qui est la *Conscience*, ou la connaissance reflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame (vgl. Monadologie, § 21 ff).

In diesem Augenpunkt ist — jeweils in einer bestimmten Perspektive des Seienden und Möglichen — gleichsam das ganze Universum ins Auge gefaßt, aber so, daß es sich darin in bestimmter Weise bricht, nämlich je nach der Stufe des Drängens einer Monade, d.h. je nach ihrer Möglichkeit, sich selbst in ihrer Mannigfaltigkeit zu einigen. Hieraus wird deutlich,

392 daß in der Monade als vorstellendem Drang ein gewisses Mitvorstellen ihrer selbst liegt.

Dieses Sichselbstenthülltsein kann verschiedene Stufen haben, von der vollkommenen Durchsichtigkeit bis zur Betäubung und Benommenheit. Keiner Monade fehlen perceptio und appetitus und damit eine gewisse Selbstoffenheit (die freilich kein Sich-selbst-mit-vor-stellen ist), wenn es auch nur den niedersten Grad hat. Dementsprechend ist der jeweilige Augenpunkt und demgemäß die Einigungsmöglichkeit, ist die Einheit je das Vereinzelnde einer jeden Monade.

Gerade sofern sie einigt — das ist ihr Wesen —, vereinzelt sich die Monade. Aber in der Vereinzelung, im Drang aus der ihr eigenen Perspektive, einigt sie nur gemäß ihrer Möglichkeit das in ihr vorweg vorgestellte Universum. Jede Monade ist so in sich selbst ein *mundus concentratus*. Jeder Drang konzentriert im Drängen je die Welt — in sich — nach seiner Weise.

Weil jede Monade in gewisser, je ihrer Weise die Welt ist, sofern sie diese präsentiert, steht jeder Drang mit dem Universum im *consensus*. Auf Grund dieser Einstimmigkeit jedes vorstellenden Dranges mit dem Universum stehen auch die Monaden selbst unter sich in einem Zusammenhang. In der Idee der Monade als dem vorstellenden, zum Übergang tendierenden Drang liegt es beschlossen, daß zu ihr je die Welt in einer perspektivischen Brechung gehört, daß mithin alle Monaden als Drangeinheiten im vorhinein auf die vorausgestellte Harmonie des Alls des Seienden orientiert sind: harmonia praestabilita.

Die harmonia praestabilita ist jedoch als die Grundverfassung der wirklichen Welt, der actualia, dasjenige, was der Zentralmonade — Gott — als das Erdrängte entgegensteht. Der Drang Gottes ist sein Wille, das Korrelat des göttlichen Willens aber ist das optimum, distinguendum enim inter ea, quae Deus potest et quae vult: potest omnia, vult optima. Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (omnibus comparatis) optima; Possibilia sunt, quae non implicant contradictionem (an Bernoulli am 21. 2. 1699; Schmalenbach II, 11).

In jeder Monade liegt der Möglichkeit nach das ganze Uni- 393
versum. Die im Drang als Einigung sich vollziehende Vereinzelung ist also wesenhaft immer Vereinzelung von einem der Welt monadisch zugehörigen Seienden. Die Monaden sind nicht isolierte Stücke, die erst in der Summe das Universum ergeben. Jede Monade ist als der charakterisierte Drang je das Universum selbst in ihrer Art. Der Drang ist vor-stellender Drang, der je aus einem Augenpunkt die Welt vorstellt. Jede Monade ist eine kleine Welt, ein Mikrokosmos. Diese letzte Rede trifft insofern nicht das Wesentliche, als jede Monade das Universum in der Weise ist, daß sie drängend je das *Weltganze* in seiner Einheit vorstellt, obzwar nie total erfaßt. Jede Monade ist je nach der Stufe ihrer Wachheit eine die Welt präsentierende Welt-Geschichte. Daher ist das Universum in gewisser Weise ebensooft vervielfältigt, als es Monaden gibt, analog wie dieselbe Stadt gemäß den je verschiedenen Situationen der einzelnen Beobachter verschieden repräsentiert ist (Discours § 9).

Aus dem Erörterten läßt sich jetzt das Bild erläutern, das Leibniz gern und oft zur Kennzeichnung des Gesamtwesens der Monade gebraucht. Die Monade ist *ein lebendiger Spiegel des Universums*.

Eine der wesentlichsten Stellen ist die im Briefe an de Volder vom 20. 6. 1703 (Gerh. II. 251/2): Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati. »Es ist notwendig, daß sich die Entelechien (die Monaden) untereinander unterscheiden, bzw. einander nicht völlig ähnlich sind. Sie müssen sogar (selber als solche) die Prinzipien der Verschiedenheit sein; denn jede drückt je anders das Universum aus gemäß ihrer Weise des Sehens (des Vor-stellens). Eben dies ist ihre eigenste Aufgabe, ebenso viele lebende Spiegel des Seienden, bzw. ebenso viele konzentrierte Welten zu sein.«

394 In diesem Satz ist ein Mehrfaches ausgesprochen:

1. Die Differenzierung der Monaden ist eine notwendige, sie gehört zu ihrem Wesen. Einigend, je aus ihrem Augenpunkt einigend, vereinzeln sie sich selbst.

2. Die Monaden sind daher selbst der Ursprung ihrer jeweiligen Verschiedenheit auf Grund ihrer Sehweise, perceptio — appetitus.

3. Dieses einigende Dar-stellen des Universums je in einer Vereinzelung ist gerade dasjenige, um das es der Monade je als solcher in ihrem Sein (Drang) geht.

4. Sie ist das Universum je in einer Konzentration. Das Zentrum der Konzentration ist der jeweilige aus einem Augenpunkt bestimmte Drang: concentrationes universi (Gerh. II, 278).

5. Die Monade ist speculum vitale (vgl. Principes de la Nature, § 3; Monadologie §§ 63 und 77 und den Brief an Rémond, Gerh. III, 623). Spiegel, speculum ist ein Sehen-lassen: Miroir actif indivisible (Gerh. IV, 557; Schmal. I, 146), ein drängendes unteilbares, einfaches Spiegeln. In der Weise des monadischen Seins wird erst dieses Sehenlassen, vollzieht sich die jeweilige Enthüllung der Welt. Das Spiegeln ist nicht ein starres Abbilden, sondern es selbst drängt als solches zu neuen vorgezeichneten Möglichkeiten seiner selbst. Im Vorweghaben des einen Universums in einem Augenpunkt, von woher erst Mannigfaltiges sichtbar wird, ist es *einfach*.

Von hier aus läßt sich das Wesen der endlichen Substanz in einer bisher nicht beachteten Hinsicht noch schärfer fassen. Leibniz sagt in seinem Brief an de Volder am 20. 6. 1703 (Gerh. II, 249): omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est. Was soll hier gesagt sein?

Sofern die Monade je in *einem* Augenpunkt das Ganze ist, ist sie gerade auf Grund dieser Zuordnung zum Universum endlich: Sie verhält sich zu einem Widerstand, zu solchem, was sie nicht ist, aber gleichwohl sein könnte. Zwar ist der Drang aktiv, aber in allem endlichen Drang, der sich je in einer Perspektive vollzieht, liegt immer und notwendig Widerständiges, 395 was dem Drang als solchem entgegensteht. Denn sofern er je aus einem Augenpunkt auf das ganze Universum drängend ist, ist er so und so vieles nicht. Er ist durch den Augenpunkt modifiziert. Zu beachten bleibt, daß der Drang als Drängen gerade deshalb widerstandsbezogen ist, weil er der Möglichkeit nach das ganze Universum sein kann, aber nicht ist. Zur Endlichkeit des Dranges gehört diese Passivität im Sinne dessen, was der Drang nicht erdrängt.

Dieses Negative, rein als Strukturmoment des endlichen Dranges, kennzeichnet den Charakter dessen, was Leibniz unter materia prima versteht. An des Bosses schreibt er (Gerh. II, 324): Materia prima cuilibet Entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit . . .

Auf Grund dieser wesenhaften ursprünglichen Passivität hat die Monade die innere Möglichkeit des nexus mit der materia secunda, mit der massa, mit dem bestimmten Widerständigen im Sinne der materiellen Masse und Schwere (vgl. den Briefwechsel mit dem Mathematiker Joh. Bernoulli und mit dem Jesuiten des Bosses, der Lehrer der Philosophie und Theologie am Jesuitenkolleg in Hildesheim war).

Dieses Strukturmoment der Passivität gibt Leibniz das Fundament, um den nexus der Monade mit einem materiellen Körper (materia secunda, massa) metaphysisch verständlich zu machen und positiv zu zeigen, warum die extensio nicht, wie Descartes lehrte, das Wesen der materiellen Substanz ausmachen kann. Doch ist hierauf jetzt nicht einzugehen, ebensowenig auf den weiteren Ausbau der Monadologie und auf die metaphysischen Prinzipien, die damit in Zusammenhang stehen.

WAS IST METAPHYSIK?

»Was ist Metaphysik?« — Die Frage weckt die Erwartung, es werde über die Metaphysik geredet. Wir verzichten darauf. Statt dessen erörtern wir eine bestimmte metaphysische Frage. Dadurch lassen wir uns, wie es scheint, unmittelbar in die Metaphysik versetzen. Wir verschaffen ihr so allein die rechte Möglichkeit, sich selbst vorzustellen. 1

Unser Vorhaben beginnt mit der Entfaltung eines metaphysischen Fragens, versucht sodann die Ausarbeitung der Frage und vollendet sich mit deren Beantwortung.

Die Entfaltung eines metaphysischen Fragens

Die Philosophie ist — aus dem Blickpunkt des gesunden Menschenverstandes gesehen — nach Hegel die »verkehrte Welt«. Daher bedarf die Eigentümlichkeit unseres Beginnens der vorbereitenden Kennzeichnung. Diese erwächst aus einer doppelten Charakteristik des metaphysischen Fragens.

Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist je das Ganze selbst. Sodann kann jede metaphysische Frage nur so gefragt werden, daß der Fragende — als ein solcher — in der Frage mit da, d. h. in die Frage gestellt ist. Hieraus entnehmen wir die Anweisung: das metaphysische Fragen muß im Ganzen und aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins gestellt werden. Wir fragen, hier und jetzt, für uns. Unser Dasein — in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studierenden — ist durch die Wissenschaft bestimmt. Was geschieht Wesentliches mit uns im Grunde des Daseins, sofern die Wissenschaft unsere Leidenschaft geworden ist?

2 Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen- und durch die praktische Zwecksetzung der Fächer in einer Bedeutung gehalten. Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund abgestorben.

Und doch — in allen Wissenschaften verhalten wir uns, ihrem eigensten Absehen folgend, zum Seienden selbst. Gerade von den Wissenschaften aus gesehen hat kein Gebiet vor dem anderen einen Vorrang, weder die Natur vor der Geschichte noch umgekehrt. Keine Behandlungsart der Gegenstände überragt die andere. Mathematische Erkenntnis ist nicht strenger als die philologisch-historische. Sie hat nur den Charakter der »Exaktheit«, die mit der Strenge nicht zusammenfällt. Von der Historie Exaktheit fordern, hieße gegen die Idee der spezifischen Strenge der Geisteswissenschaften verstoßen. Der alle Wissenschaften als solche durchherrschende Bezug zur Welt läßt sie das Seiende selbst suchen, um es je nach seinem Wasgehalt und seiner Seinsart zum Gegenstand einer Durchforschung und begründenden Bestimmung zu machen. In den Wissenschaften vollzieht sich — der Idee nach — ein In-die-Nähe-kommen zum Wesentlichen aller Dinge.

Dieser ausgezeichnete Weltbezug zum Seienden selbst ist getragen und geführt von einer frei gewählten Haltung der menschlichen Existenz. Zum Seienden verhält sich zwar auch das vor- und außerwissenschaftliche Tun und Lassen des Menschen. Die Wissenschaft hat aber ihre Auszeichnung darin, daß sie in einer ihr eigenen Weise ausdrücklich und einzig der Sache selbst das erste und letzte Wort gibt. In solcher Sachlichkeit des Fragens, Bestimmens und Begründens vollzieht sich eine eigentümlich begrenzte Unterwerfung unter das Seiende selbst, auf daß es an diesem sei, sich zu offenbaren. Diese Dienststellung der Forschung und Lehre entfaltet sich zum Grunde der Mög-

lichkeit einer eigenen, obzwar begrenzten Führerschaft im Ganzen der menschlichen Existenz. Der besondere Weltbezug der Wissenschaft und die ihn führende Haltung des Menschen sind freilich erst dann voll begriffen, wenn wir das sehen und fassen, was in dem so gehaltenen Weltbezug geschieht. Der Mensch — ein Seiendes unter anderem — »treibt Wissenschaft«. In diesem »Treiben« geschieht nichts Geringeres als der Einbruch eines Seienden, genannt Mensch, in das Ganze des Seienden, so zwar, daß in und durch diesen Einbruch das Seiende in dem, was und wie es ist, aufbricht. Der aufbrechende Einbruch verhilft in seiner Weise dem Seienden allererst zu ihm selbst. 3

Dieses Dreifache — Weltbezug, Haltung, Einbruch — bringt in seiner wurzelhaften Einheit eine befeuernde Einfachheit und Schärfe des Da-seins in die wissenschaftliche Existenz. Wenn wir das so durchleuchtete wissenschaftliche Da-sein für uns ausdrücklich in Besitz nehmen, dann müssen wir sagen:

Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst — und sonst nichts[a].

Wovon alle Haltung ihre Führung nimmt, ist das Seiende selbst — und weiter nichts.

Womit die forschende Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst — und darüber hinaus nichts.

Aber merkwürdig — gerade in dem, wie der wissenschaftliche Mensch sich seines Eigensten versichert, spricht er, ob ausdrücklich oder nicht, von einem Anderen. Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst — nichts; das Seiende allein und weiter — nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus — nichts.

Wie steht es um dieses Nichts? Ist es Zufall, daß wir ganz von selbst so sprechen? Ist es nur so eine Art zu reden — und sonst nichts?

[a] 1. Auflage 1929: Man hat diesen Zusatz hinter dem Gedankenstrich als willkürlich und künstlich ausgegeben und weiß nicht, daß Taine, der als Vertreter und Zeichen eines ganzen, noch herrschenden Zeitalters genommen werden kann, wissentlich diese Formel zur Kennzeichnung seiner Grundstellung und Absicht gebraucht.

Allein was kümmern wir uns um dieses Nichts? Das Nichts wird ja gerade von der Wissenschaft abgelehnt und preisgegeben als das Nichtige. Doch wenn wir das Nichts dergestalt preisgeben, geben wir es dann nicht gerade zu? Aber können wir von einem Zugeben sprechen, wenn wir nichts zugeben? Doch vielleicht bewegt sich dieses Hin und Her der Rede bereits in einem leeren Wortgezänk. Dagegen muß jetzt die Wissenschaft erneut ihren Ernst und ihre Nüchternheit behaupten, daß es ihr einzig um das Seiende geht. Das Nichts — was kann es der Wissenschaft anders sein als ein Greuel und eine Phantasterei? Ist die Wissenschaft im Recht, dann steht nur das eine fest: die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen. Dies ist am Ende die wissenschaftlich strenge Erfassung des Nichts. Wir wissen es, indem wir von ihm, dem Nichts, nichts wissen wollen.

Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen. Aber ebenso gewiß bleibt bestehen: dort, wo sie ihr eigenes Wesen auszusprechen versucht[a], ruft sie das Nichts zu Hilfe. Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch. Welch zwiespältiges[b] Wesen enthüllt sich da?

Bei der Besinnung auf unsere augenblickliche Existenz — als eine durch die Wissenschaft bestimmte — sind wir mitten in einen Widerstreit hineingeraten. Durch diesen Streit hat sich schon ein Fragen entfaltet. Die Frage verlangt nur, eigens ausgesprochen zu werden: Wie steht es um das Nichts?

Die Ausarbeitung der Frage

Die Ausarbeitung der Frage nach dem Nichts muß uns in die Lage bringen, aus der die Beantwortung möglich oder aber die Unmöglichkeit der Antwort einsichtig wird. Das Nichts ist zugegeben. Die Wissenschaft gibt es, mit einer über-

[a] 5. Auflage 1949: die positive und ausschließliche Haltung zum Seienden.
[b] 3. Auflage 1931: ontologische Differenz.
5. Auflage 1949: Nichts als ›Sein‹.

legenen Gleichgültigkeit gegen es, preis als das, was »es nicht gibt«.

Gleichwohl versuchen wir, nach dem Nichts zu fragen. Was ist das Nichts? Schon der erste Anlauf zu dieser Frage zeigt etwas Ungewöhnliches. In diesem Fragen setzen wir im vorhinein das Nichts als etwas an, das so und so »ist« — als ein Seiendes. Davon ist es aber doch gerade schlechthin unterschieden[a]. Das Fragen nach dem Nichts — was und wie es, das Nichts, sei — verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes.

Dementsprechend ist auch jede Antwort auf diese Frage von Hause aus unmöglich. Denn sie bewegt sich notwendig in der Form: das Nichts »ist« das und das. Frage und Antwort sind im Hinblick auf das Nichts gleicherweise in sich widersinnig.

So bedarf es nicht erst der Zurückweisung durch die Wissenschaft. Die gemeinhin beigezogene Grundregel des Denkens überhaupt, der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, die allgemeine »Logik«, schlägt diese Frage nieder. Denn das Denken, das wesenhaft immer Denken von etwas ist, müßte als Denken des Nichts seinem eigenen Wesen entgegenhandeln.

Weil uns so versagt bleibt, das Nichts überhaupt zum Gegenstand zu machen, sind wir mit unserem Fragen nach dem Nichts schon am Ende — unter der Voraussetzung, daß in dieser Frage die »Logik«[b] die höchste Instanz ist, daß der Verstand das Mittel und das Denken der Weg ist, um das Nichts ursprünglich zu fassen und über seine mögliche Enthüllung zu entscheiden.

Aber läßt sich die Herrschaft der »Logik« antasten? Ist der Verstand nicht wirklich Herr in dieser Frage nach dem Nichts? Nur mit seiner Hilfe können wir doch überhaupt das Nichts bestimmen und als ein wenn auch nur sich selbst verzehrendes Problem ansetzen. Denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit

[a] 5. Auflage 1949: der Unterschied, die Differenz.
[b] 1. Auflage 1929: d. h. Logik im gewöhnlichen Sinne, was man so dafür nimmt.

des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende. Hierbei bringen wir doch das Nichts unter die höhere Bestimmung des Nichthaften und somit, wie es scheint, des Verneinten. Verneinung ist aber nach der herrschenden und nie angetasteten Lehre der »Logik« eine spezifische Verstandeshandlung. Wie können wir also in der Frage nach dem Nichts und gar in der Frage seiner Befragbarkeit den Verstand verabschieden wollen? Doch ist es so sicher, was wir da voraussetzen? Stellt das Nicht, die Verneintheit und damit die Verneinung die höhere Bestimmung dar, unter die das Nichts als eine besondere Art des Verneinten fällt? Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d. h. die Verneinung
6 gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt? Das ist nicht entschieden, noch nicht einmal zur ausdrücklichen Frage erhoben. Wir behaupten: das Nichts ist ursprünglicher[a] als das Nicht und die Verneinung.

Wenn diese These zu Recht besteht, dann hängt die Möglichkeit der Verneinung als Verstandeshandlung und damit der Verstand selbst in irgendeiner Weise vom Nichts ab. Wie kann er dann über dieses entscheiden wollen? Beruht am Ende die scheinbare Widersinnigkeit von Frage und Antwort hinsichtlich des Nichts lediglich auf einer blinden Eigensinnigkeit[b] des schweifenden Verstandes?

Wenn wir uns aber durch die formale Unmöglichkeit der Frage nach dem Nichts nicht beirren lassen und ihr entgegen die Frage dennoch stellen, dann müssen wir zum mindesten dem genügen, was als Grunderfordernis für die mögliche Durchführung jeder Frage bestehen bleibt. Wenn das Nichts, wie immer, befragt werden soll — es selbst —, dann muß es zuvor gegeben sein. Wir müssen ihm begegnen können.

Wo suchen wir das Nichts? Wie finden wir das Nichts? Müssen wir, um etwas zu finden, nicht überhaupt schon wissen, daß

[a] 5. Auflage 1949: Ursprungsordnung.

[b] 5. Auflage 1949: die blinde Eigensinnigkeit: die certitudo des ego cogito, Subjektivität.

es da ist? In der Tat! Zunächst und zumeist vermag der Mensch nur dann zu suchen, wenn er das Vorhandensein des Gesuchten vorweggenommen hat. Nun aber ist das Nichts das Gesuchte. Gibt es am Ende ein Suchen ohne jene Vorwegnahme, ein Suchen, dem ein reines Finden zugehört?

Wie immer es damit bestellt sein mag, wir kennen das Nichts, wenn auch nur als das, worüber wir alltäglich dahin und daher reden. Dieses gemeine, in der ganzen Blässe des Selbstverständlichen verblichene Nichts, das sich so unauffällig in unserem Gerede herumtreibt, können wir uns sogar kurzerhand in einer »Definition« zurechtlegen:

Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden. Gibt diese Charakteristik des Nichts am Ende nicht einen Fingerzeig in die Richtung, aus der her es uns allein begegnen kann?

Die Allheit des Seienden muß zuvor gegeben sein, um als 7
solche schlechthin der Verneinung verfallen zu können, in der sich dann das Nichts selbst zu bekunden hätte.

Allein, selbst wenn wir von der Fragwürdigkeit des Verhältnisses zwischen der Verneinung und dem Nichts absehen, wie sollen wir — als endliche Wesen — das Ganze des Seienden in seiner Allheit an sich und zumal uns zugänglich machen? Wir können uns allenfalls das Ganze des Seienden in der »Idee« denken und das so Eingebildete in Gedanken verneinen und verneint »denken«. Auf diesem Wege gewinnen wir zwar den formalen Begriff des eingebildeten Nichts, aber nie das Nichts selbst. Aber das Nichts ist nichts, und zwischen dem eingebildeten und dem »eigentlichen« Nichts kann ein Unterschied nicht obwalten, wenn anders das Nichts die völlige Unterschiedslosigkeit darstellt. Das »eigentliche« Nichts selbst jedoch — ist das nicht wieder jener versteckte, aber widersinnige Begriff eines seienden Nichts? Zum letztenmal sollen jetzt die Einwände des Verstandes unser Suchen aufgehalten haben, das nur durch eine Grunderfahrung des Nichts in seiner Rechtmäßigkeit erwiesen werden kann.

So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiß finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein. Freilich sieht es so aus, als hafteten wir gerade im alltäglichen Dahintreiben je nur an diesem oder jenem Seienden, als seien wir an diesen oder jenen Bezirk des Seienden verloren. So aufgesplittert der Alltag erscheinen mag, er behält immer noch das Seiende, wenngleich schattenhaft, in einer Einheit des »Ganzen«. Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses »im Ganzen«, z. B. in der eigentlichen Langeweile. Sie ist noch fern, wenn uns lediglich dieses Buch
8 oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müßiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn »es einem langweilig ist«. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.

Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins — nicht der bloßen Person — eines geliebten Menschen.

Solches Gestimmtsein, darin einem so und so »ist«, läßt uns — von ihm durchstimmt — inmitten des Seienden im Ganzen befinden. Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich — weit entfernt von einem bloßen Vorkommnis — das Grundgeschehen unseres Da-seins.

Was wir so »Gefühle« nennen, ist weder eine flüchtige Begleiterscheinung unseres denkenden und willentlichen Verhaltens, noch ein bloßer verursachender Antrieb zu solchem, noch ein nur vorhandener Zustand, mit dem wir uns so oder so abfinden.

Doch gerade wenn die Stimmungen uns dergestalt vor das Seiende im Ganzen führen, verbergen sie uns das Nichts, das wir suchen. Wir werden jetzt noch weniger der Meinung sein, die Verneinung des stimmungsmäßig offenbaren Seienden im Ganzen stelle uns vor das Nichts. Dergleichen könnte entsprechend ursprünglich nur in einer Stimmung geschehen, die ihrem eigensten Enthüllungssinne nach das Nichts offenbart.

Geschieht im Dasein des Menschen ein solches Gestimmtsein, in dem er vor das Nichts selbst gebracht wird?

Dieses Geschehen ist möglich und auch wirklich — wenngleich selten genug — nur für Augenblicke in der Grundstimmung der Angst. Mit dieser Angst meinen wir nicht die recht häufige Ängstlichkeit, die im Grunde der nur allzu leicht sich einstellenden Furchtsamkeit zugehört. Angst ist grundverschieden von Furcht. Wir fürchten uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten 9
Hinsicht bedroht. Die Furcht vor . . . fürchtet jeweils auch um etwas Bestimmtes. Weil der Furcht diese Begrenztheit ihres Wovor und Worum eignet, wird der Fürchtende und Furchtsame von dem, worin er sich befindet, festgehalten. Im Streben, sich davor — vor diesem Bestimmten — zu retten, wird er in bezug auf Anderes unsicher, d. h. im Ganzen »kopflos«.

Die Angst läßt eine solche Verwirrung nicht mehr aufkommen. Weit eher durchzieht sie eine eigentümliche Ruhe. Zwar ist die Angst immer Angst vor . . ., aber nicht vor diesem oder jenem. Die Angst vor . . . ist immer Angst um . . ., aber nicht um dieses oder jenes. Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein bloßes Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit. Sie kommt in der folgenden bekannten Auslegung zum Vorschein.

In der Angst — sagen wir — »ist es einem unheimlich«. Was heißt das »es« und das »einem«? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit[a]. Dies jedoch

[a] 5. Auflage 1949: das Seiende spricht nicht mehr an.

nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns — im Entgleiten des Seienden — dieses »kein«.

Die Angst offenbart das Nichts.

Wir »schweben« in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst — diese seienden Menschen[a] — inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht »dir« und »mir« unheimlich, sondern »einem« ist es so. Nur das reine Da-sein[b] in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.

Die Angst verschlägt uns das Wort. Weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes »Ist«-Sagen. Daß wir in der Unheimlichkeit der Angst oft die leere Stille gerade durch ein wahlloses Reden zu brechen suchen, ist nur der Beweis für die Gegenwart des Nichts. Daß die Angst das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängsteten, war »eigentlich« — nichts. In der Tat: das Nichts selbst — als solches — war da[c].

Mit der Grundstimmung der Angst haben wir das Geschehen des Daseins erreicht, in dem das Nichts offenbar ist und aus dem heraus es befragt werden muß.

Wie steht es um das Nichts?

[a] 5. Auflage 1949: aber nicht der Mensch als Mensch ›des‹ Da-seins.
[b] 5. Auflage 1949: das Da-sein ›im‹ Menschen.
[c] 5. Auflage 1949: heißt: enthüllte sich; Entbergung und Stimmung.

Die Beantwortung der Frage

Die für unsere Absicht zunächst allein wesentliche Antwort ist schon gewonnen, wenn wir darauf achthaben, daß die Frage nach dem Nichts wirklich gestellt bleibt. Hierzu wird verlangt, daß wir die Verwandlung des Menschen[a] in sein Da-sein, die jede Angst mit uns geschehen läßt, nachvollziehen, um das darin offenkundige[b] Nichts in dem festzunehmen, wie es sich bekundet. Damit ergeht zugleich die Forderung, ausdrücklich die Kennzeichnungen des Nichts fernzuhalten, die nicht im Ansprechen desselben erwachsen sind.

Das Nichts enthüllt sich in der Angst — aber nicht als Seiendes. Es wird ebensowenig als Gegenstand gegeben. Die Angst ist kein Erfassen des Nichts. Gleichwohl wird das Nichts durch sie und in ihr offenbar, wenngleich wiederum nicht so, als zeigte sich das Nichts abgelöst »neben« dem Seienden im Ganzen, das in der Unheimlichkeit[c] steht. Wir sagten vielmehr: das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen. Was meint dieses »in eins mit«[d]?

In der Angst wird das Seiende im Ganzen hinfällig. In welchem Sinne geschieht das? Das Seiende wird doch durch die Angst nicht vernichtet, um so das Nichts übrigzulassen. Wie soll es das auch, wo sich doch die Angst gerade in der völligen Ohnmacht gegenüber dem Seienden im Ganzen befindet. Vielmehr bekundet sich das Nichts eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen. 11

In der Angst geschieht keine Vernichtung des ganzen Seienden an sich, aber ebensowenig vollziehen wir eine Verneinung des Seienden im Ganzen, um das Nichts allererst zu gewinnen. Abgesehen davon, daß der Angst als solcher der ausdrückliche Vollzug einer verneinenden Aussage fremd ist, wir kämen auch

[a] 5. Auflage 1949: als Subjekt! Da-sein aber schon denkend hier vorerfahren, nur deshalb die Frage ›Was ist Metaphysik?‹ hier fragbar geworden.
[b] 5. Auflage 1949: Entbergung.
[c] 5. Auflage 1949: Unheimlichkeit und Unverborgenheit.
[d] 5. Auflage 1949: der Unterschied.

mit einer solchen Verneinung, die das Nichts ergeben sollte, jederzeit zu spät. Das Nichts begegnet vordem schon. Wir sagten, es begegne »in eins mit« dem entgleitenden Seienden im Ganzen.

In der Angst liegt ein Zurückweichen vor . . ., das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor . . . nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung[a] auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden, noch entspringt sie einer Verneinung. Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen. Das Nichts selbst nichtet[b].

Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere — gegenüber dem Nichts.

In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist — und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte »und nicht Nichts« ist aber keine nachgetragene
12 Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung[c] der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor[d] das Seiende als ein solches.

Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und

[a] 5. Auflage 1949: ab-weisen: das Seiende für sich; ver-weisen: in das *Sein* des Seienden.
[b] 5. Auflage 1949: als Nichten west, währt, gewährt das Nichts.
[c] 5. Auflage 1949: d. h. Sein.
[d] 5. Auflage 1949: eigens vor Sein des Seienden, vor den Unterschied.

eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her.

Da-sein heißt[a]: Hineingehaltenheit in das Nichts.

Sich hineinhaltend[b] in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten[c], also auch nicht zu sich selbst.

Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit[d].

Damit ist die Antwort auf die Frage nach dem Nichts gewonnen. Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für[e] das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen[f] selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.

Allein jetzt muß endlich ein allzu lange zurückgehaltenes Bedenken zu Wort kommen. Wenn das Dasein nur im Sichhineinhalten in das Nichts zu Seiendem sich verhalten, also existieren kann und wenn das Nichts ursprünglich nur in der Angst offenbar wird, müssen wir dann nicht ständig in dieser Angst schweben, um überhaupt existieren zu können? Haben wir aber nicht selbst zugestanden, diese ursprüngliche Angst sei selten? Vor

[a] 1. Auflage 1929: 1.) u. a. nicht nur, 2.) daraus nicht folgern: also ist alles Nichts, sondern umgekehrt: Übernehmen und Vernehmung des Seienden, Sein und Endlichkeit.
[b] 5. Auflage 1949: wer hält ursprünglich?
[c] 5. Auflage 1949: d. h. Nichts und Sein das Selbe.
[d] 5. Auflage 1949: Freiheit und Wahrheit im Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«.
[e] 5. Auflage 1949: nicht ›durch‹.
[f] 5. Auflage 1949: Wesen: verbal; Wesen des Seins.

allem aber, wir existieren doch alle und verhalten uns zu Seien-
13 dem, das wir nicht selbst und das wir selbst sind — ohne diese Angst. Ist sie nicht eine willkürliche Erfindung und das ihr zugesprochene Nichts eine Übertreibung?

Doch was heißt es: diese ursprüngliche Angst geschieht nur in seltenen Augenblicken? Nichts anderes als: das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren Umtrieben an das Seiende kehren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts. Um so sicherer aber drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins.

Und doch ist diese ständige, wenngleich zweideutige Abkehr vom Nichts in gewissen Grenzen nach dessen eigenstem Sinn. Es — das Nichts in seinem Nichten — verweist uns gerade an das Seiende[a]. Das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne daß wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen.

Was zeugt eindringlicher für die ständige und ausgebreitete, obzwar verstellte Offenbarkeit des Nichts in unserem Dasein als die Verneinung? Diese bringt aber das Nicht keineswegs aus sich als Mittel der Unterscheidung und Entgegensetzung zum Gegebenen hinzu, um es gleichsam dazwischenzuschieben. Wie soll auch die Verneinung das Nicht aus ihr selbst aufbringen, wo sie doch nur verneinen kann, wenn ihr ein Verneinbares vorgegeben ist? Wie soll aber ein Verneinbares und Zu-verneinendes als ein Nichthaftes erblickt werden können, es sei denn so, daß alles Denken als solches auf das Nicht schon vorblickt? Das Nicht kann aber nur offenbar werden, wenn sein Ursprung, das Nichten des Nichts überhaupt und damit das Nichts selbst, der Verborgenheit entnommen ist. Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das

[a] 5. Auflage 1949: weil *in* das Sein des Seienden.

Nicht[a], das dem Nichten des Nichts entspringt. Die Verneinung ist aber auch nur eine Weise des nichtenden, d. h. auf das Nichten des Nichts vorgängig gegründeten Verhaltens.

Hierdurch ist in den Grundzügen die obige These erwiesen: 14
das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt. Wenn so die Macht des Verstandes im Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Schicksal der Herrschaft der »Logik«[b] innerhalb der Philosophie. Die Idee der »Logik« selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens.

So oft und vielfältig nun auch die Verneinung — ob ausgesprochen oder nicht — alles Denken durchsetzt, so wenig ist sie allein der vollgültige Zeuge für die zum Dasein wesenhaft gehörige Offenbarkeit des Nichts. Denn die Verneinung kann weder als das einzige, noch gar als das führende nichtende Verhalten angesprochen werden, darin das Dasein vom Nichten des Nichts durchschüttert bleibt. Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbietens. Lastender ist die Herbe des Entbehrens.

Diese Möglichkeiten des nichtenden Verhaltens — Kräfte, in denen das Dasein seine Geworfenheit trägt, wenngleich nicht meistert — sind keine Arten des bloßen Verneinens. Das verwehrt ihnen aber nicht, sich im Nein und in der Verneinung auszusprechen. Dadurch verrät sich freilich erst recht die Leere und Weite der Verneinung. Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt. Darin liegt aber: diese ursprüngliche Angst wird im Dasein zumeist niedergehalten. Die Angst ist da. Sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein: am

[a] 1. Auflage 1929: gleichwohl hier — wie sonst Aussage — die Verneinung zu nachträglich und äußerlich gefaßt.

[b] 1. Auflage 1929: ›Logik‹, d. h. die *überlieferte* Auslegung des Denkens.

wenigsten durch das »ängstliche« und unvernehmlich für das »Ja Ja« und »Nein Nein« des betriebsamen; am ehesten durch das verhaltene; am sichersten durch das im Grunde verwegene Dasein. Dieses aber geschieht nur aus dem, wofür es sich verschwendet, um so die letzte Größe des Daseins zu bewahren.

15 Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Dahintreibens. Sie steht — diesseits solcher Gegensätze — im geheimen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht.

Die ursprüngliche Angst kann jeden Augenblick im Dasein erwachen. Sie bedarf dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis. Der Tiefe ihres Waltens entspricht das Geringfügige ihrer möglichen Veranlassung. Sie ist ständig auf dem Sprunge und kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen.

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichung, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.

Unser Fragen nach dem Nichts soll uns die Metaphysik selbst vorführen. Der Name »Metaphysik« stammt aus dem griechischen *μετὰ τὰ φυσικά*. Dieser wunderliche Titel wurde später gedeutet als Bezeichnung des Fragens, das *μετά* — trans — »über« das Seiende als solches hinausgeht.

Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten.

In der Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinaus-

gehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen. Sie ist somit als eine »metaphysische« Frage erwiesen. Von den Fragen solcher Art gaben wir zu Beginn eine doppelte Charakteristik: jede metaphysische Frage umgreift einmal je das Ganze der Metaphysik. In jeder metaphysischen Frage wird sodann je das fragende Dasein mit in die Frage hineingenommen.

Inwiefern durchgreift und umspannt die Frage nach dem 16
Nichts das Ganze der Metaphysik?

Über das Nichts spricht sich die Metaphysik von altersher in einem freilich mehrdeutigen Satze aus: ex nihilo nihil fit, aus Nichts wird Nichts. Wenngleich in der Erörterung des Satzes das Nichts selbst nie eigentlich zum Problem wird, so bringt er doch aus dem jeweiligen Hinblick auf das Nichts die dabei leitende Grundauffassung des Seienden zum Ausdruck. Die antike Metaphysik faßt das Nichts in der Bedeutung des Nichtseienden, d. h. des ungestalteten Stoffes, der sich selbst nicht zum gestalthaften und demgemäß ein Aussehen (*εἶδος*) bietenden Seienden gestalten kann. Seiend ist das sich bildende Gebilde, das als solches im Bilde (Anblick) sich darstellt. Ursprung, Recht und Grenzen dieser Seinsauffassung werden so wenig erörtert wie das Nichts selbst. Die christliche Dogmatik dagegen leugnet die Wahrheit des Satzes ex nihilo nihil fit und gibt dabei dem Nichts eine veränderte Bedeutung im Sinne der völligen Abwesenheit des außergöttlichen Seienden: ex nihilo fit — ens creatum. Das Nichts wird jetzt der Gegenbegriff zum eigentlich Seienden, zum summum ens, zu Gott als ens increatum. Auch hier zeigt die Auslegung des Nichts die Grundauffassung des Seienden an. Die metaphysische Erörterung des Seienden hält sich aber in derselben Ebene wie die Frage nach dem Nichts. Die Fragen nach dem Sein und dem Nichts als solchen unterbleiben beide. Daher bekümmert auch gar nicht die Schwierigkeit, daß, wenn Gott aus dem Nichts schafft, gerade er sich zum Nichts muß verhalten können. Wenn aber Gott Gott ist, kann er das Nichts nicht kennen, wenn anders das »Absolute« alle Nichtigkeit von sich ausschließt.

Diese rohe historische Erinnerung zeigt das Nichts als Gegenbegriff des eigentlich Seienden, d. h. als dessen Verneinung. Wird aber das Nichts irgendwie Problem, dann erfährt dieses Gegenverhältnis nicht etwa nur eine deutlichere Bestimmung, sondern es erwacht erst die eigentlich metaphysische Fragestellung nach dem Sein des Seienden. Das Nichts bleibt nicht
17 das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden.

»Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.« Dieser Satz Hegels (Wissenschaft der Logik I. Buch, WW III, S. 74) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide — vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen — in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.

Wenn anders die Frage nach dem Sein als solchem die umgreifende Frage der Metaphysik ist, dann erweist sich die Frage nach dem Nichts von der Art, daß sie das Ganze der Metaphysik umspannt. Die Frage nach dem Nichts durchgreift aber zugleich das Ganze der Metaphysik, sofern sie uns vor das Problem des Ursprungs der Verneinung zwingt, d. h. im Grunde vor die Entscheidung über die rechtmäßige Herrschaft der »Logik«[a] in der Metaphysik.

Der alte Satz ex nihilo nihil fit enthält dann einen anderen, das Seinsproblem selbst treffenden Sinn und lautet: ex nihilo omne ens qua ens fit. Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d. h. in endlicher Weise, zu sich selbst. Inwiefern hat dann die Frage nach dem Nichts, wenn sie eine metaphysische ist, unser fragendes Dasein in sich hineingenommen? Wir kennzeichnen unser jetzt und hier erfahrenes Dasein als wesentlich bestimmt durch die Wissenschaft. Wenn unser so bestimmtes Dasein in die Frage

[a] 1. Auflage 1929: d. h. immer der überlieferten Logik und ihr Logos als Ursprung der Kategorien.

nach dem Nichts gestellt ist, dann muß es durch diese Frage fragwürdig geworden sein.

Das wissenschaftliche Dasein hat seine Einfachheit und Schärfe darin, daß es sich in einer ausgezeichneten Weise zum Seienden selbst verhält und einzig zu ihm. Das Nichts möchte die Wissenschaft mit überlegener Geste preisgeben. Jetzt aber wird im Fragen nach dem Nichts offenbar, daß dieses wissenschaftliche Dasein nur möglich ist, wenn es sich im vorhinein in das Nichts hineinhält. Es versteht sich erst dann in dem, was es 18
ist, wenn es das Nichts nicht preisgibt. Die vermeintliche Nüchternheit und Überlegenheit der Wissenschaft wird zur Lächerlichkeit, wenn sie das Nichts nicht ernst nimmt. Nur weil das Nichts offenbar ist, kann die Wissenschaft das Seiende selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen. Nur wenn die Wissenschaft aus der Metaphysik existiert, vermag sie ihre wesenhafte Aufgabe stets neu zu gewinnen, die nicht im Ansammeln und Ordnen von Kenntnissen besteht, sondern in der immer neu zu vollziehenden Erschließung des ganzen Raumes der Wahrheit von Natur und Geschichte.

Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen. Nur wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns bedrängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung. Nur auf dem Grunde der Verwunderung — d. h. der Offenbarkeit des Nichts — entspringt das »Warum?«. Nur weil das Warum als solches möglich ist, können wir in bestimmter Weise nach Gründen fragen und begründen. Nur weil wir fragen und begründen können, ist unserer Existenz das Schicksal des Forschers in die Hand gegeben.

Die Frage nach dem Nichts stellt uns — die Fragenden — selbst in Frage. Sie ist eine metaphysische.

Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur »Natur des Menschen«. Sie ist weder ein Fach

der Schulphilosophie noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst. Weil die Wahrheit der Metaphysik in diesem abgründigen Grunde wohnt, hat sie die ständig lauernde Möglichkeit des tiefsten Irrtums zur nächsten Nachbarschaft. Daher erreicht keine Strenge einer Wissenschaft den Ernst der Metaphysik. Die Philosophie kann nie am Maßstab der Idee der Wissenschaft gemessen werden.

19 Wenn die aufgerollte Frage nach dem Nichts wirklich von uns mitgefragt wurde, dann haben wir die Metaphysik uns nicht von außen vorgeführt. Wir haben uns auch nicht erst in sie »versetzt«. Wir können uns gar nicht in sie versetzen, weil wir — sofern wir existieren — schon immer in ihr stehen. *φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ* (Platon, Phaidros 279 a). Sofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren. Philosophie — was wir so nennen — ist das In-Gang-bringen der Metaphysik, in der sie zu sich selbst und zu ihren ausdrücklichen Aufgaben kommt[a]. Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen in das Nichts, d. h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt; zuletzt das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwinge in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

[a] Wegmarken, 1. Auflage 1967: zweierlei gesagt: ›Wesen‹ der Metaphysik und ihre eigene seinsgeschickliche Geschichte; beides später genannt in der ›Verwindung‹.

VOM WESEN DES GRUNDES[a]

Vorwort zur dritten Auflage (1949)

Die Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« entstand im Jahre 1928 gleichzeitig mit der Vorlesung »Was ist Metaphysik?«. Diese bedenkt das Nichts, jene nennt die ontologische Differenz. 21

Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes (ens rationis).

Jenes nichtende Nicht des Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesenden des Seins des Seienden[b] zusammengehört. Dieses Selbe ist das Denkwürdige, das beide mit Absicht getrennt gehaltenen Schriften einer Bestimmung näher zu bringen versuchen, ohne dieser gewachsen zu sein.

Wie wäre es, wenn die Besinnlichen begännen, auf diese seit zwei Jahrzehnten wartende selbe Sache endlich denkend einzugehen?

[a] Wegmarken, 1. Auflage 1967: Vgl. die Selbstkritik dieser Abhandlung in »Der Satz vom Grund«, 1957, S. 82 ff.

[b] 3. Auflage 1949: in diesem Genitiv.

Aristoteles faßt seine Auseinanderlegung der mannigfachen Bedeutungen des Wortes *ἀρχή*[a] also zusammen: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται*[1]. Hiermit sind die Abwandlungen dessen herausgehoben, was wir »Grund« zu nennen pflegen: der Grund des Was-seins, des Daß-seins und des Wahr-seins. Darüber hinaus
22 aber wird noch das zu fassen gesucht, worin diese »Gründe« als solche übereinkommen. Ihr *κοινόν* ist *τὸ πρῶτον ὅθεν*, das Erste, von wo aus . . . Neben dieser dreifachen Gliederung der obersten »Anfänge« findet sich eine Vierteilung des *αἴτιον* (»Ursache«) in *ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς* und *οὗ ἕνεκα*[2], die in der nachkommenden Geschichte der »Metaphysik« und »Logik« leitend geblieben ist. Obzwar *πάντα τὰ αἴτια* für *ἀρχαί* erkannt werden, der innere Zusammenhang zwischen den Einteilungen und ihr Prinzip bleiben im Dunkel. Und ob gar das Wesen des Grundes gefunden werden kann auf dem Wege einer Kennzeichnung dessen, was den »Arten« von Gründen »gemeinsam« ist, muß bezweifelt werden, wenngleich darin der Zug zu einer ursprünglichen Erhellung von Grund überhaupt nicht verkannt werden darf. *Aristoteles* hat sich auch nicht bei den »vier Ursachen« als nur aufgerafften beruhigt, sondern sich um ein Verständnis ihres Zusammenhangs und eine Begründung der Vierzahl bemüht. Das verrät sowohl deren ausführliche Analyse in Physik B als vor allem auch die »problemgeschicht-

[1] Metaphysik △ 1, 1013 a 17 sqq.

[2] A. a. O. △ 2, 1013 b 16 sqq.

[a] 1. Auflage 1929: *ἀρχή* 1. überhaupt in der Leitbedeutung des ›Ersten, von woher‹, ist bereits aus dem Sein qua Anwesung des Beständigen begriffen; 2. in der mehrfachen Gliederung (der innere Zusammenhang der Drei- und Vierteilung der *αἴτια*, der Grund des Ausbleibens der Begründung dieser verschiedenen Gliederung), aber erst recht schon aus der Durchführung der Auslegung der Seiendheit nach Was-, Daß- und Wahrsein entfaltet.

ἀρχή nicht ein Leitbegriff für das Sein, sondern selbst der griechisch anfänglichen Bestimmung des Seins entsprungen.

Die Frage nach dem Wesen des Grundes ist daher die Frage nach der *Wahrheit des Seyns* selbst.

liche« Erörterung der Frage nach den »vier Ursachen« in Metaphysik A 3–7, die *Aristoteles* mit der Feststellung schließt: *ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τοιοῦτον, δῆλον*[3]. Die vor- und imgleichen die nacharistotelische Geschichte des Problems des Grundes muß hier wegfallen. Im Hinblick auf die geplante Ansetzung des Problems sei jedoch an folgendes erinnert. Durch *Leibniz* ist das Problem des Grundes in der Gestalt der Frage nach dem principium rationis sufficientis bekannt. Monographisch hat erstmals *Chr. A. Crusius* den »Satz vom Grunde« in seiner Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis (1743)[4] behandelt und zuletzt *Schopenhauer* in seiner Dissertation »Über die vierfache Wurzel des Satz- 23
zes vom zureichenden Grunde« (1813)[5]. Wenn aber das Problem des Grundes mit den Kernfragen der Metaphysik überhaupt verklammert ist, dann muß es auch dort lebendig sein, wo es nicht ausdrücklich in der bekannten Gestalt abgehandelt wird. So hat *Kant* scheinbar dem »Satz vom Grunde« ein geringes Interesse entgegengebracht, wenn er ihn auch sowohl am Beginn[6] seines Philosophierens als auch gegen Ende[7] ausdrücklich erörtert. Und doch steht er im Zentrum der Kritik der reinen Vernunft[8]. Von nicht geringerer Bedeutung aber für das Problem sind *Schellings* »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« (1809)[9]. Schon der Hinweis auf Kant

[3] Metaphysik A 7, 988 b 16 sqq.

[4] Vgl. Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis revisa et copiose aucta. Lipsiae 1750, p. 152 sqq.

[5] 2. Aufl. 1847, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt 1864.

[6] Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. 1755.

[7] Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790.

[8] Vgl. unten S. 31.

[9] WW. I. Abt., Bd. 7, S. 333–416.

und Schelling macht fraglich, ob sich das Problem des Grundes mit dem des »Satzes vom Grunde« deckt und ob es überhaupt mit diesem auch nur gestellt ist. Trifft das nicht zu, dann bedarf das Problem des Grundes erst einer Weckung, was nicht ausschließt, daß hierzu eine Erörterung des »Satzes vom Grunde« Veranlassung geben und erste Anweisung vermitteln kann. Die Auseinanderlegung des Problems aber ist gleichbedeutend mit der Gewinnung und Auszeichnung des *Bezirks*, innerhalb dessen *vom* Wesen des Grundes gehandelt werden soll ohne den Anspruch, dieses mit einem Schlag vor Augen legen zu wollen. Als dieser Bezirk wird die *Transzendenz* herausgestellt. Das sagt zugleich: sie wird durch das Problem des Grundes gerade erst selbst ursprünglicher und umfassender bestimmt. Alle Wesenserhellung muß als *philosophierende*, d.h. als eine zu innerst *endliche* Anstrengung immer auch notwendig für das *Unwesen* zeugen, das *menschliche* Erkenntnis mit allem Wesen treibt. Somit hat sich die Gliederung des Folgenden ergeben: I. Das
24 Problem des Grundes; II. Die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes; III. Vom Wesen des Grundes.

I. Das Problem des Grundes [a]

Der »Satz vom Grunde« scheint als ein »oberstes Prinzip« dergleichen wie ein *Problem* des Grundes von vornherein abzuwehren. Ist denn aber der »Satz des Grundes« eine Aussage *über* den Grund als solchen? Enthüllt er als oberster Satz gar

[a] 1. Auflage 1929: Der Ansatz der Wahrheit des Seyns ist hier noch ganz im Rahmen der überlieferten Metaphysik vollzogen und in einfacher und wiederholender Entsprechung zur Wahrheit des Seienden und Unverborgenheit des Seienden und Enthülltheit der Seiendheit. Seiendheit als *ἰδέα* selbst Enthülltheit. *Ein* Weg zur Überwindung der ›Ontologie‹ als solcher ist hier eingeschlagen (vgl. III), aber die Überwindung ist nicht ursprünglich aus dem Erreichten her vollzogen und aufgebaut.

das Wesen des Grundes? Die gewöhnliche und verkürzte Fassung des Satzes lautet: nihil est sine ratione, nichts ist ohne Grund [a]. In der positiven Umschreibung sagt das: omne ens habet rationem, jedes Seiende hat einen Grund. Der Satz sagt *über das Seiende* aus und das aus der Hinblicknahme auf so etwas wie »Grund«[b]. Was jedoch das Wesen von Grund ausmacht, wird *in* diesem Satz nicht bestimmt. Das ist *für* diesen Satz als eine selbstverständliche »Vorstellung« vorausgesetzt. Der »oberste« Satz vom Grunde macht aber noch in anderer Weise vom *ungeklärten* Wesen des Grundes Gebrauch; denn der spezifische Satzcharakter dieses Satzes als eines »Grund«-satzes, das Prinziphafte dieses principium grande (Leibniz) läßt sich ursprünglich doch nur im Hinblick auf das Wesen von Grund umgrenzen.

So ist der »Satz vom Grunde« sowohl in seiner Setzungsweise als auch in dem von ihm gesetzten »Gehalt« fragwürdig, wenn anders das Wesen von Grund über eine unbestimmt allgemeine »Vorstellung« hinaus Problem werden kann und soll [c].

Wenn der Satz vom Grunde gleich über den Grund als solchen keine Aufhellung gibt, so kann er doch zum Ausgang einer Kennzeichnung des Problems des Grundes dienen. Freilich unterliegt der Satz — von den genannten Fragwürdigkeiten noch ganz abgesehen — mannigfachen Deutungen und Einschätzungen. Für die jetzige Absicht liegt es jedoch nahe, den Satz in der Fassung und Rolle aufzunehmen, die ihm erstmals

[a] 1. Auflage 1929: Wo und wann Seyendes, da Grund, also: *Gründung* überall, wo Seyn. Welchen Wesens ist Seyn, daß zu ihm Gründung gehört, und was heißt da Gründung und wie ist das ›Gehören‹ zu verstehen und wie wandelt es sich gemäß der Seinsweise? (vgl. III) Wo liegt die Notwendigkeit für Gründung? Im Ab- und Un-grund. Und wo dieses? Im Da-sein.

[b] 1. Auflage 1929: Darin die bestimmte Auslegung von Seyn: 1. Ausgesagtsein (Wahrsein), 2. Hergestelltsein aus (Woraus des Bestehens, *φύσις*, 3. (1. u. 2.) Anwesenheit — beständige.

[c] 1. Auflage 1929: Diese ›Vorstellung‹ von Grund nicht nur allgemein und unbestimmt hingenommen, sondern hinter der Unbestimmtheit zugleich die Bestimmtheit einer ganz begrenzten Herkunft. *Λόγος* — (ratio) — *ὑποκείμενον* als *οὐσία* — *τί ἐστιν*, das Ständigste — Anwesende. Vgl. den ›Ursprung‹ der vier Ursachen.

Leibniz ausdrücklich gegeben hat. Aber gerade hier ist umstritten, ob das principium rationis für *Leibniz* als ein »logisches« oder ein »metaphysisches« oder als beides gelte. Solange wir uns freilich eingestehen, weder vom Begriff der »Logik« noch von dem der »Metaphysik« noch gar vom »Verhältnis« beider etwas Rechtes zu wissen, bleiben die Streitigkeiten der historischen Leibnizauslegung ohne sicheren Leitfaden und daher philosophisch unfruchtbar. Keinesfalls können sie das beeinträchtigen, was im Folgenden über das principium rationis aus *Leibniz* beigezogen wird. Es genüge die Anführung einer Hauptstelle aus dem Traktat »Primae veritates«[10]:

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentiale discrimen veritatum necessariarum et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

[10] Vgl. Opuscules et fragments inédits de Leibniz ed. L. Couturat. 1903, p. 518 sqq. Vgl. auch Revue de Métaphysique et de Morale, t. X (1902), p. 2 sqq. — Couturat weist diesem Traktat eine besondere Bedeutung zu, weil er ihm einen schlagenden Beweis für seine These liefern soll, que la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique. Wenn dieser Traktat den folgenden Erörterungen zugrunde gelegt wird, so ist das keine Zustimmung weder zu C.s Interpretation desselben, noch zu seiner Leibnizauffassung überhaupt, noch gar zu seinem Begriff der Logik. Dieser Traktat spricht vielmehr am schärfsten *gegen* den Ursprung des principium rationis aus der Logik, ja überhaupt *gegen* die Fragestellung, ob bei Leibniz der Logik oder der Metaphysik der Vorrang gebühre. Eine solche Fragemöglichkeit kommt gerade durch *Leibniz* ins Wanken und erfährt durch *Kant* eine erste, wenngleich nicht weiterwirkende Erschütterung.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione*, seu *nullum effectum esse absque causa*. Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.

Leibniz gibt hier nach einer für ihn charakteristischen Weise *in eins* mit der Kennzeichnung der »*ersten* Wahrheiten« eine Bestimmung dessen, was Wahrheit *erstlich* und überhaupt ist, und zwar in der Absicht, die »Geburt« des principium rationis aus der natura veritatis zu zeigen. Und gerade bei diesem Unternehmen hält er für nötig darauf hinzuweisen, daß die scheinbare Selbstverständlichkeit solcher Begriffe wie »Wahrheit«, »Identität« eine Klärung derselben hintanhalte, die hinreichte, den Ursprung des principium rationis und der übrigen Axiome darzutun. Für die vorliegende Betrachtung steht aber nicht die Ableitung des principium rationis in Frage, sondern die Auseinanderlegung des Problems des Grundes. Inwiefern bietet die angezogene Stelle hierzu einen Leitfaden?

Das principium rationis besteht, weil ohne seinen Bestand Seiendes wäre, was grundlos sein müßte. Für *Leibniz* heißt das: es gäbe Wahres, das sich einer Auflösung in Identitäten widersetzte, es gäbe Wahrheiten, die gegen die »Natur« von Wahrheit überhaupt verstoßen müßten. Da solches jedoch unmöglich ist und Wahrheit besteht, deshalb hat auch das principium rationis, weil aus dem Wesen der Wahrheit entspringend, Bestand. Das Wesen der Wahrheit aber liegt in der connexio (*συμπλοκή*) von Subjekt und Prädikat. *Leibniz* faßt demnach die Wahrheit von vornherein und mit ausdrücklicher, obzwar nicht voll berechtigter Berufung auf *Aristoteles* als Aussage-(Satz)wahrheit. Den nexus bestimmt er als »inesse« des P in S, das »inesse« aber als »idem esse«. Identität als Wesen der Satzwahrheit besagt hier offenbar nicht leere Selbigkeit von etwas mit sich selbst, sondern Einheit im Sinne der ursprünglichen Einigkeit des Zusammengehöri-

27 gen. Wahrheit bedeutet demnach Einstimmigkeit, die ihrerseits solche nur ist als Über-einstimmung mit dem, was sich in der Identität als Einiges bekundet. Die »Wahrheiten« — wahre Aussagen — nehmen ihrer Natur nach Bezug zu etwas, *auf Grund wovon* sie Einstimmigkeiten sein können. Das auseinanderlegende Verknüpfen in jeder Wahrheit ist, was es ist, je immer auf Grund von . . ., d. h. als sich »begründendes«. Der *Wahrheit* wohnt demnach ein wesensmäßiger Bezug inne zu dergleichen wie »*Grund*«. Dann bringt aber das Problem der Wahrheit notwendig in die »Nähe« des Problems des Grundes. Je ursprünglicher wir uns daher des Wesens der Wahrheit bemächtigen, um so aufdringlicher muß das Problem des Grundes werden.

Läßt sich jedoch über die Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Charakter der Aussage hinaus noch Ursprünglicheres beibringen? Nichts weniger als die Einsicht, daß diese Wesensbestimmung der Wahrheit — wie immer sie im einzelnen gefaßt sein mag — eine zwar unumgängliche, aber gleichwohl abgeleitete ist[11]. Die Übereinstimmung des nexus *mit* dem Seienden und ihr zufolge seine Einstimmigkeit machen *als solche* nicht primär das Seiende zugänglich. Dieses muß vielmehr als das mögliche Worüber einer prädikativen Bestimmung *vor* dieser Prädikation und *für* sie schon offenbar sein. Prädikation muß, um möglich zu werden, sich in einem Offenbarmachen ansiedeln können, das *nicht prädikativen* Charakter hat. Die Satzwahrheit ist in einer *ursprünglicheren* Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit *von Seiendem* gewurzelt, die *ontische Wahrheit* genannt sei. Den verschiedenen Arten und Bezirken des Seienden gemäß wandelt sich der Charakter seiner möglichen Offenbarkeit und der zugehörigen Weisen des auslegenden Bestimmens. So unterscheidet sich z. B. die Wahrheit von Vorhandenem (z. B. der materiellen Dinge) als *Ent-*

[11] Vgl. *M. Heidegger*, Sein und Zeit I, 1927 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII), § 44, S. 212–230; über die Aussage § 33, S. 154 ff. — Die Seitenzahlen stimmen mit denen des Sonderdruckes überein.

decktheit spezifisch von der Wahrheit des Seienden, das wir 28
selbst sind, der *Erschlossenheit* des existierenden Daseins[12]. So vielfältig aber die Unterschiede dieser beiden Arten ontischer Wahrheit sein mögen, für alle vorprädikative Offenbarkeit gilt, daß das Offenbarmachen *primär* nie den Charakter eines bloßen Vorstellens (Anschauens) hat, selbst nicht in der »ästhetischen« Betrachtung. Die Kennzeichnung der vorprädikativen Wahrheit als Anschauen [a] legt sich *deshalb* gern nahe, weil die ontische und vermeintlich eigentliche Wahrheit zuvörderst als Satzwahrheit, d. i. als »*Vorstellungs-verbindung*« bestimmt wird. Das *dieser* gegenüber Einfachere ist dann ein verbindungsfreies, schlichtes Vorstellen. Dieses hat zwar für die *Vergegenständlichung* des freilich dann immer schon notwendig offenbaren Seienden seine eigene Funktion. Das ontische Offenbaren selbst aber geschieht im stimmungsmäßigen und triebhaften Sichbefinden[13] inmitten von Seiendem und in den hierin mitgegründeten strebensmäßigen und willentlichen Verhaltungen zum Seienden [b]. Doch selbst diese vermöchten nicht, weder als vorprädikative noch als prädikativ sich auslegende, Seiendes an ihm selbst zugänglich zu machen, wenn ihr Offenbaren nicht schon immer zuvor erleuchtet und geführt wäre durch ein Verständnis des Seins (Seinsverfassung: Was- und Wie-sein) des Seienden. *Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit von Seiendem.* Diese Enthülltheit als Wahrheit über das Sein wird *ontologische Wahrheit* genannt [c]. Freilich sind die Termini »Ontologie« und »onto-

[12] Vgl. a. a. O. § 60, S. 295 ff.
[13] Über »Befindlichkeit« vgl. a. a. O. § 29, S. 134 ff.

[a] 1. Auflage 1929: Beachte hier: der geschichtliche Ursprung aus *φύσις: νοεῖν — εἶναι* ist wesentlich.

[b] 1. Auflage 1929: Hier auf Offenheit des Verschlossenen als Rundung (*εὐκυκλέος*, Parmenides) des Da-seins; Lichtung des Da, nicht von Psychologie her, vielmehr diese Vermögen erst auf dem Grunde des Da-seins.

[c] 1. Auflage 1929: Unklar! Ontologische Wahrheit ist Enthüllen der Seiendheit — durch die Kategorien — aber Seiendheit als solche bereits *eine* bestimmte Wahrheit des Seyns, Lichtung seiner Wesung. Diese Unterscheidung ›ontisch-ontologische Wahrheit‹ ist nur eine Verdoppelung der Unverborgenheit und bleibt zunächst im Platonischen Ansatz stecken. Damit nur

logisch« mehrdeutig, so zwar, daß sich gerade das eigentümliche Problem einer Ontologie verbirgt. *Λόγος* des *ὄν* heißt: das Ansprechen (*λέγειν*) des Seienden als Seiendes, zugleich aber bedeutet es das, *woraufhin* Seiendes angesprochen ist (*λεγόμενον*). Etwas als etwas ansprechen besagt aber noch nicht notwendig: das so Angesprochene *in seinem Wesen begreifen*. Das alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellende und führende *Verstehen* des Seins (*λόγος* in einer ganz weiten Bedeutung)[a] ist
29 weder ein Erfassen des Seins[b] als solchen, noch gar ein Begreifen des so Erfaßten (*λόγος* in der engsten Bedeutung = »ontologischer« Begriff). Das noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis nennen wir daher das vor-ontologische oder auch das ontologische im weiteren Sinne. Seinsbegreifen setzt voraus, daß das Seinsverständnis sich selbst ausgebildet und das in ihm verstandene, überhaupt entworfene und irgendwie enthüllte Sein eigens zum Thema und Problem gemacht hat. Zwischen vorontologischem Seinsverständnis und ausdrücklicher Problematik des Seinsbegreifens gibt es vielfache Stufen. Eine charakteristische ist z. B. der Entwurf der Seinsverfassung vom Seienden, durch den zugleich ein bestimmtes Feld abgesteckt wird (Natur, Geschichte) als Gebiet möglicher Vergegenständlichung durch wissenschaftliche Erkenntnis. Die vorgängige Bestimmung des Seins (Was- und Wie-sein) von Natur überhaupt verfestigt sich in den »Grundbegriffen« der betreffenden Wissenschaft. In diesen Begriffen werden z. B. Raum, Ort, Zeit, Bewegung, Masse, Kraft, Geschwindigkeit umgrenzt, aber gleichwohl wird das Wesen von Zeit, Bewegung nicht eigenes Problem. Das Seinsverständnis des vorhandenen Seienden ist hier auf einen

aus dem Bisherigen her die Richtung der Überwindung gewiesen, aber nicht eine Überwindung aus ihrem eigenen Grunde vollzogen und gegründet.

[a] 1. Auflage 1929: Hier das irrige Vorgehen der bloßen Erweiterung des ontologisch-metaphysischen Denkens auf die Frage nach der Wahrheit des Seyns.

[b] 1. Auflage 1929: Erfassen des Seins: a) kategorial-metaphysisch, oder b) ganz anders als Entwurf der Wesung der Wahrheit des Seyns.

Begriff gebracht, allein die begriffliche Bestimmung von Zeit und Ort usf., die Definitionen, sind nach Ansatz und Reichweite einzig durch die Grundfragestellung geregelt, die in der betreffenden *Wissenschaft* an das Seiende ergeht. Die Grundbegriffe der heutigen Wissenschaft enthalten weder schon die »eigentlichen« ontologischen Begriffe des Seins des betreffenden Seienden, noch lassen sich diese lediglich durch eine »passende« Erweiterung jener gewinnen. Vielmehr müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe *vor* aller wissenschaftlichen Grundbegriffsdefinition gewonnen werden, so daß von ihnen aus allererst abschätzbar wird, in welcher einschränkenden und je aus einem bestimmten Blickpunkt umgrenzenden Weise die Grundbegriffe der Wissenschaften das in den rein ontologischen Begriffen faßbare Sein treffen. Das »Faktum« der Wissenschaften, d. h. der in ihnen notwendig so wie in jedem Verhalten zu Seien- 30
dem eingeschlossene faktische Bestand an Seinsverständnis ist weder Begründungsinstanz für das Apriori noch die Quelle der Erkenntnis desselben, sondern nur eine mögliche veranlassende Anweisung auf die ursprüngliche Seinsverfassung z. B. von Geschichte oder Natur, eine Anweisung, die selbst noch der ständigen Kritik unterstellt bleiben muß, die ihre Richtpunkte schon in der grundsätzlichen Problematik alles Fragens nach dem Sein von Seiendem genommen hat.

Die möglichen Stufen und Abwandlungen der ontologischen Wahrheit im weiteren Sinne verraten zugleich den Reichtum dessen, was als ursprüngliche Wahrheit aller ontischen zugrunde liegt[14]. Unverborgenheit des Seins aber ist immer Wahrheit des

[14] Wenn man heute »Ontologie« und »ontologisch« als Schlagwort und Titel für Richtungen in Anspruch nimmt, dann sind diese Ausdrücke recht äußerlich und unter Verkennung jeglicher Problematik gebraucht. Man lebt der irrigen Meinung, Ontologie als Frage nach dem Sein des Seienden bedeute »realistische« (naive oder kritische) »Einstellung« gegenüber der »idealistischen«. Ontologische Problematik hat so wenig mit »Realismus« zu tun, daß gerade *Kant* in und mit seiner *transzendentalen* Fragestellung den ersten entscheidenden Schritt seit *Plato* und *Aristoteles* zu einer *ausdrücklichen* Grundlegung der Ontologie vollziehen konnte. Dadurch, daß man für die »Realität der Außenwelt« eintritt, ist man noch nicht onto-

Seins *von* Seiendem, mag dieses wirklich sein oder nicht. Umgekehrt liegt in der Unverborgenheit von Seiendem je schon eine solche seines Seins. Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden *Seiendes in* seinem Sein und *Sein von* Seiendem. Sie gehören wesenhaft zusammen auf Grund ihres Bezugs zum *Unterschied von Sein und Seiendem*[a] (ontologische Differenz)[b]. Das dergestalt notwendig ontisch-ontologisch gegabelte[c] Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem Aufbrechen dieses Unterschiedes. Wenn anders nun das
31 Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins

logisch orientiert. »Ontologisch« — in der populär-philosophischen Bedeutung genommen — meint jedoch — und darin bekundet sich die heillose Verwirrung — das, was vielmehr ontisch genannt werden muß, d. h. eine Haltung, die das *Seiende* an ihm selbst sein läßt, was und wie es ist. Aber damit ist noch kein *Problem des Seins* gestellt, geschweige denn das Fundament für die Möglichkeit einer Ontologie gewonnen[d].

a 1. Auflage 1929: Das Zweideutige dieser Unterscheidung: vom Bisherigen her ein Schritt zu dessen Überwindung und doch eine verhängnisvolle Rückbindung, die jeden Weg zur ursprünglichen ›Einheit‹ und damit auch zur Wahrheit der Unterscheidung verlegt.

b 1. Auflage 1929: Vgl. darüber die erste öffentliche Mitteilung in der Vorlesung SS 1927 »Die Grundprobleme der Phänomenologie«, § 22. Der Schluß entspricht dem Beginn, in dem Kants These über das ›Sein‹ (ist), daß es kein reales Prädikat sei, erörtert wird, und zwar in der Absicht, die ontologische Differenz *als solche* erst einmal in den Blick zu fassen, und dieses im Herkommen aus der Ontologie, diese selber aber fundamentalontologisch erfahren. Das Ganze der Vorlesung gehört zu »Sein und Zeit«, I. Teil, 3. Abschnitt »Zeit und Sein«.

c 1. Auflage 1929: Hier wird das Wesen der Wahrheit als ›gegabelt‹ vom ›Unterschied‹ als fester Marke her begriffen, statt im Gegenteil den ›Unterschied‹ aus dem Wesen der Wahrheit des Seyns *zu überwinden* oder den ›Unterschied‹ erst als das Seyn selbst zu denken und in ihm das *Seyende des Seyns* — nicht mehr als Sein *von Seiendem*.

d 1. Auflage 1929: Außerdem gilt im voraus, nicht eine ›Ontologie‹ zu machen noch zu begründen, sondern die Wahrheit des Seyns zu erreichen, d. h. von ihr erreicht zu werden — Geschichte des Seyns selbst, nicht Forderung philosophischer Gelehrsamkeit, daher *Sein* und Zeit.

geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins.

Kennzeichnet man alles *Verhalten* zu Seiendem als intentionales, dann ist die *Intentionalität* nur möglich *auf dem Grunde der Transzendenz*, aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transzendenz[15].

Bisher galt es nur, in wenigen, aber wesentlichen Schritten zu zeigen, daß das Wesen der Wahrheit ursprünglicher gesucht werden muß als die traditionelle Kennzeichnung dieser im Sinne einer Eigenschaft von Aussagen zulassen möchte. Wenn aber das Wesen des Grundes einen inneren Bezug zum Wesen der Wahrheit hat, dann kann auch das *Problem* des Grundes nur dort beheimatet sein, wo das Wesen der Wahrheit seine innere Möglichkeit schöpft, im Wesen der Transzendenz. Die Frage nach dem Wesen des Grundes wird zum *Transzendenzproblem*.

Ist diese Verklammerung von Wahrheit, Grund, Transzendenz eine ursprünglich einige, dann muß auch die Verkettung der entsprechenden Probleme überall da ans Licht drängen, wo die Frage nach dem »Grunde« — und sei es auch nur in der Form einer ausdrücklichen Erörterung des Satzes vom Grunde — entschlossener ergriffen wird.

Schon die aus *Leibniz* angeführte Stelle verrät die Verwandtschaft zwischen »Grund«- und Seinsproblem. Verum esse besagt inesse qua idem esse. Verum esse — *Wahr*sein bedeutet aber für *Leibniz* zugleich »in Wahrheit« *sein* — esse schlechthin. Dann ist die Idee von Sein überhaupt ausgelegt durch inesse qua idem esse. Was ein ens zu einem ens macht, ist die »Identität«, die rechtverstandene Einheit, die als einfache ursprünglich einigt und in diesem Einigen zugleich vereinzelt. Die ursprünglich (vorgreifende) einfach vereinzelnde Einigung, die das Wesen 32
von Seiendem als solchem ausmacht, ist aber das Wesen der monadologisch verstandenen »Subjektivität« des subjectum (Substanzialität der Substanz). Die Leibnizische Herleitung des principium rationis aus dem Wesen der Satzwahrheit bekundet

15 Vgl. a. a. O. § 69 c, S. 364 ff. und überdies S. 363 Anm.

so, daß ihr eine ganz bestimmte Idee von Sein überhaupt zugrunde liegt, in deren Licht allein jene »Deduktion« möglich wird. Erst recht zeigt sich der Zusammenhang zwischen »Grund« und »Sein« in der Metaphysik *Kants*. In dessen »kritischen« Schriften möchte man freilich gemeinhin eine ausdrückliche Behandlung des »Satzes vom Grunde« vermissen; es sei denn, daß man für diesen fast unbegreiflichen Mangel den Beweis der zweiten Analogie als Ersatz gelten läßt. Allein *Kant* hat den Satz vom Grunde sehr wohl und an ausgezeichneter Stelle seiner Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel des »obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile« erörtert. Dieser »Satz« legt auseinander, *was überhaupt* — im Umkreis und in der Ebene der ontologischen Fragestellung Kants — *zum Sein* von Seiendem, als dem in der Erfahrung zugänglichen gehört. Er gibt eine Realdefinition der transzendentalen Wahrheit, d. h. er bestimmt ihre innere Möglichkeit durch die Einheit von Zeit, Einbildungskraft und »Ich denke«[16]. Was Kant vom Leibnizischen Satz des zureichenden Grundes sagt, er sei »eine bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären«[17], das gilt wiederum von seinem eigenen obersten Prinzip aller synthetischen Erkenntnis, sofern sich darin das *Problem* des Wesenszusammenhangs von Sein, Wahrheit und Grund *verbirgt*. Eine daraus erst ableitbare Frage ist dann die über das Ursprungsverhältnis von
33 transzendentaler und formaler Logik bzw. das Recht einer solchen Unterscheidung überhaupt.

Die kurze Darstellung der Leibnizischen Ableitung des Satzes vom Grunde aus dem Wesen der Wahrheit sollte den Zusammenhang des Problems des Grundes mit der Frage nach der inneren Möglichkeit der ontologischen Wahrheit, d. h. schließlich mit der *noch* ursprünglicheren und demzufolge umgreifenden Frage nach dem Wesen der Transzendenz verdeutlichen. Die *Transzendenz* ist demnach der *Bezirk*, innerhalb dessen das Problem des Grundes sich muß antreffen lassen. Diesen Bezirk gilt es in einigen Hauptzügen vor Augen zu legen.

[16] Vgl. *Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik. 1929.

[17] Vgl. *Kant*, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790, Schlußbetrachtung über die drei vornehmlichen Eigentümlichkeiten der Metaphysik des Herrn von Leibniz. Vgl. auch die Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, I. Abteilung.

II. Die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes

Eine terminologische Vorbemerkung soll den Gebrauch des Wortes »Transzendenz« regeln und die Bestimmung des damit gemeinten Phänomens vorbereiten. Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt. Dieses eignet als Geschehen einem Seienden. Formal läßt sich der Überstieg als eine »Beziehung« fassen, die sich »von« etwas »zu« etwas hinzieht. Zum Überstieg gehört dann solches, *woraufzu* der Überstieg erfolgt, was unzutreffend meist das »Transzendente« genannt ist. Und schließlich wird im Überstieg je *etwas* überstiegen. Diese Momente sind einem »räumlichen« Geschehen entnommen, das der Ausdruck zunächst meint.

Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem *menschlichen Dasein* eignet, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltungsweise, sondern als *vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden*. Allerdings hat das menschliche Dasein als »räumlich« existierendes unter anderen Möglichkeiten auch die zu einem räumlichen »Übersteigen« einer räumlichen Schranke 34
oder Kluft. Die Transzendenz jedoch ist der Überstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein »Sich«-bewegen-im-Raume ermöglicht.

Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als »Dasein« verstehen, den Titel »Subjekt«, dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur

der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als »Subjekt«, um dann, *falls* gar Objekte vorhanden sind, *auch* zu transzendieren, sondern Subjekt*sein* heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein. Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie »Subjektivität« im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsubjekt in den Ansatz bringen.

Freilich wird zunächst durch die Charakteristik der Transzendenz als Grundstruktur der »Subjektivität« für das Eindringen in diese Verfassung des Daseins wenig gewonnen. Im Gegenteil, weil jetzt überhaupt der ausdrückliche oder meist unausdrückliche Ansatz eines Subjektbegriffes eigens abgewehrt ist, läßt sich auch die Transzendenz nicht mehr als »Subjekt-Objekt-Beziehung« bestimmen. Dann übersteigt aber das transzendente Dasein (ein bereits tautologischer Ausdruck) weder eine dem Subjekt vorgelagerte und es zuvor zum Inbleiben (Immanenz) zwingende »Schranke«, noch eine »Kluft«, die es vom Objekt trennt. Die Objekte – das vergegenständlichte Seiende – sind aber auch nicht das, *woraufzu* der Überstieg geschieht. *Was* überstiegen wird, ist gerade einzig *das Seiende selbst*, und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin *auch und gerade* das Seiende, als welches »es selbst« existiert.

Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das *es* ist, auf es *als* es »selbst«. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit. Aber wiederum nie zunächst nur diese, 35
sondern der Überstieg betrifft je in eins auch Seiendes, das das Dasein »selbst« *nicht* ist; genauer: im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein »Selbst« ist und was nicht. Sofern aber das Dasein als Selbst existiert – und nur insofern – kann es »sich« verhalten *zu* Seiendem, das aber vordem überstiegen

sein muß. Obzwar inmitten des Seienden seiend und von ihm umfangen, hat das Dasein als existierendes die Natur immer schon überstiegen.

Was da nun aber jeweils in einem Dasein an Seiendem überstiegen ist, hat sich nicht einfach zusammengefunden, sondern das Seiende ist, wie immer es im Einzelnen bestimmt und gegliedert sein mag, im vorhinein in einer Ganzheit überstiegen. Diese mag dabei als solche unerkannt bleiben, wenn sie auch immer – aus jetzt nicht zu erörternden Gründen – vom Seienden her und meist aus einem eindringlichen Bezirk desselben gedeutet und daher zum mindesten gekannt ist.

Der Überstieg geschieht in Ganzheit und nie nur zuweilen und zuweilen nicht, etwa gar lediglich und zuerst als theoretisches Erfassen von Objekten. Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der Überstieg da.

Wenn nun aber das Seiende *nicht* das ist, *woraufhin* der Überschritt erfolgt, wie muß dieses »Woraufhin« dann bestimmt, ja überhaupt gesucht werden? Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*. Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein *transzendentaler*. Mit diesem Terminus wird alles benannt, was wesenhaft zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt. Und erst deshalb kann auch die Erhellung und Auslegung der Transzendenz eine »transzendentale« Erörterung genannt werden. Was allerdings »transzendental« besagt, darf nun nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das »Transzendentale« als »Standpunkt« und gar »erkenntnistheoretischen« zuweist. Das schließt 36
die Feststellung nicht aus, daß gerade *Kant* das »Transzendentale« als Problem der inneren Möglichkeit von Ontologie überhaupt erkannt hat, obzwar für ihn das »Transzendentale« noch eine wesentlich »kritische« Bedeutung behält. Das Transzendentale betrifft für *Kant* die »Möglichkeit« (das Ermöglichende) derjenigen Erkenntnis, die *nicht zu Unrecht* die Erfahrung

»überfliegt«, d.h. nicht »transzendent«, sondern Erfahrung selbst ist. Das Transzendentale gibt so die obzwar einschränkende, hierdurch jedoch zugleich positive Wesensbegrenzung (Definition) der nichttranszendenten, d.i. dem Menschen als solchem möglichen ontischen Erkenntnis. Mit einer radikaleren und universaleren Fassung des Wesens der Transzendenz geht dann aber notwendig eine ursprünglichere Ausarbeitung der Idee der Ontologie und damit der Metaphysik zusammen.

Der die Transzendenz kennzeichnende Ausdruck »In-der-Welt-sein« nennt einen »Sachverhalt«, und zwar einen vermeintlich leicht einsichtigen. Was jedoch damit gemeint ist, hängt davon ab, ob der Begriff *Welt* in einer vorphilosophisch vulgären oder in transzendentaler Bedeutung genommen wird. Die Erörterung einer zwiefachen Bedeutung der Rede vom In-der-Welt-sein kann das verdeutlichen.

Transzendenz, als In-der-Welt-sein gefaßt, soll dem menschlichen Dasein zukommen. Das ist aber schließlich das Trivialste und Leerste, was sich aussagen läßt: das Dasein, der seiende Mensch, kommt unter dem anderen Seienden auch vor und ist daher als solches antreffbar. Transzendenz bedeutet dann: unter das übrige schon Vorhandene bzw. unter das ständig ins Unübersehliche vermehrbare Seiende gehörig. Welt ist dann der Titel für alles, was ist, die Allheit, als die das »Alles« über eine Zusammennehmung hinaus nicht weiter bestimmende Einheit. Legt man in der Rede vom In-der-Welt-sein diesen Weltbegriff zugrunde, dann muß freilich die »Transzendenz« *jedem* Seienden *als Vorhandenem* zugesprochen werden. Vorhandenes, d.i. unter anderem Vorkommendes, *»ist in der Welt«*. Besagt »transzendent« nichts weiter als »zum übrigen Seienden gehörig«, 37
dann ist es evident unmöglich, die Transzendenz als *auszeichnende* Wesensverfassung dem menschlichen *Dasein* zuzusprechen. Der Satz: zum Wesen des menschlichen Daseins gehört das In-der-Welt-sein, ist dann sogar evident falsch. Denn es ist nicht wesensnotwendig, daß dergleichen Seiendes wie menschliches Dasein faktisch existiert. Es kann ja auch *nicht* sein.

Wenn nun aber andererseits dem Dasein mit Recht und ausschließlich das In-der-Welt-sein zugesprochen wird, und zwar als Wesensverfassung, dann kann dieser Ausdruck nicht die vorgenannte Bedeutung haben. Dann bedeutet aber auch Welt etwas anderes als die Allheit des gerade vorhandenen Seienden.

Dem Dasein das In-der-Welt-sein als Grundverfassung zusprechen, heißt, etwas über sein Wesen (seine eigenste innere Möglichkeit als Dasein) aussagen. Hierbei kann gerade *nicht darauf* als ausweisende Instanz gesehen werden, *ob* und *welches* Dasein je nun gerade faktisch existiert oder nicht. Die Rede vom In-der-Welt-sein ist keine Feststellung des faktischen Vorkommens von Dasein, ja überhaupt keine ontische Aussage. Sie betrifft einen das Dasein überhaupt bestimmenden Wesensverhalt und hat daher den Charakter einer ontologischen These. Mithin gilt: das Dasein ist nicht deshalb ein In-der-Welt-sein, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt, es *kann* nur als existierendes *sein*, d.h. als Dasein, *weil* seine Wesensverfassung im In-der-Welt-sein liegt.

Der Satz: das faktische Dasein ist in einer Welt (kommt unter anderem Seienden vor), verrät sich als eine nichtssagende Tautologie. Die Aussage: zum Wesen des Daseins gehört, daß es in der Welt ist (»neben« anderem Seienden notwendig auch vorkommt), erweist sich als falsch. Die These: zum Wesen von Dasein als solchem gehört das In-der-Welt-sein, enthält das *Problem* der Transzendenz.

Die These ist ursprünglich und einfach. Hieraus folgt nicht die Einfachheit ihrer Enthüllung, wenngleich das In-der-Welt-sein je nur in *einem*, nach verschiedenen Graden durchsichtigen *Entwurf* in das vorbereitende und wieder (freilich immer rela- 38
tiv) begrifflich abzuschließende Verständnis gebracht werden kann.

Die Transzendenz des Daseins ist mit der bisherigen Charakteristik des In-der-Welt-seins nur erst aus der Abwehr bestimmt. Zur Transzendenz gehört Welt als das, woraufhin der Überstieg geschieht. Das positive Problem, als was Welt verstanden, wie

der »Bezug« des Daseins zur Welt bestimmt, d.h. wie das In-der-Welt-sein als ursprünglich einige Daseinsverfassung begriffen werden soll, erörtern wir hier nur in der Richtung und in den Grenzen, die durch das leitende Problem des Grundes gefordert sind. In Absicht hierauf sei eine Interpretation des *Weltphänomens* versucht, die der Erhellung der Transzendenz als solcher dienen soll.

Zur Orientierung über dieses transzendentale Phänomen der Welt sei eine freilich notwendig lückenhafte Charakteristik der Hauptbedeutungen vorausgeschickt, die in der Geschichte des Weltbegriffes sich vordrängen. Bei solchen elementaren Begriffen ist meist die vulgäre Bedeutung nicht die ursprüngliche und wesentliche. Diese wird immer wieder verdeckt und kommt nur schwer und selten zu ihrem Begriff.

Schon in den entscheidenden Anfängen der antiken Philosophie zeigt sich etwas Wesentliches[18]. *Κόσμος* meint nicht dieses und jenes andrängende und bedrängende Seiende selbst, auch nicht dieses alles zusammengenommen, sondern bedeutet »Zustand«, d.h. das *Wie*, in dem das Seiende, und zwar *im Ganzen*, ist. *Κόσμος οὗτος* bezeichnet daher nicht diesen Bezirk von Seiendem in Abgrenzung gegen einen anderen, sondern diese Welt des Seienden im Unterschied von einer anderen Welt *desselben* Seienden, das *ἐόν* selbst *κατὰ κόσμον*[19]. Die Welt liegt als dieses »Wie im Ganzen« jeder möglichen Zerstückung
39 des Seienden schon zugrunde; diese vernichtet nicht die Welt, sondern *bedarf* ihrer immer. Was *ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ*[20] ist, hat diesen nicht erst in der Zusammenschiebung gebildet, sondern ist durch die Welt durch- und vorgängig beherrscht. Einen weiteren Wesenszug des *κόσμος* erkennt *Heraklit*[21]: *ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων*

[18] Vgl. *K. Reinhardt*, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 1916. S. 174 f. u. 216 Anm.

[19] Vgl. *Diels*, Fragmente der Vorsokratiker: *Melissos*, Fragm. 7; *Parmenides*, Fragm. 2.

[20] A. a. O. *Anaxagoras*, Fragm. 8.

[21] A. a. O. *Heraklit*, Fragm. 89.

ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Den Wachen gehört eine und daher gemeinsame Welt, jeder Schlafende dagegen wendet sich seiner eigenen Welt zu. Hier ist die Welt in Beziehung gebracht zu Grundweisen, in denen das menschliche Dasein faktisch existiert. Im Wachen zeigt sich das Seiende in einem durchgängig einstimmigen, durchschnittlich jedermann zugänglichen Wie. Im Schlaf ist die Welt des Seienden eine ausschließlich auf das jeweilige Dasein vereinzelte.

Aus diesen knappen Hinweisen wird schon ein Mehrfaches sichtbar: 1. Welt meint eher ein *Wie des Seins* des Seienden als dieses selbst. 2. Dieses Wie bestimmt das Seiende *im Ganzen*. Es ist im Grunde die Möglichkeit eines jeden Wie überhaupt als Grenze und Maß. 3. Dieses Wie im Ganzen ist in gewisser Weise *vorgängig*. 4. Dieses vorgängige Wie im Ganzen ist selbst *relativ auf* das menschliche *Dasein*. Die Welt gehört mithin gerade dem menschlichen Dasein zu, obzwar sie alles Seiende, auch das Dasein mit in Ganzheit umgreift.

So gewiß sich dies allerdings noch wenig ausdrückliche und mehr aufdämmernde Verständnis des *κόσμος* in die genannten Bedeutungen zusammendrängen läßt, so unbestreitbar nennt doch das Wort oft nur das in solchem Wie erfahrene Seiende selbst.

Es ist aber kein Zufall, daß im Zusammenhang mit dem neuen ontischen Existenzverständnis, das im Christentum durchbrach, die Beziehung von *κόσμος* und menschlichem Dasein und damit der Weltbegriff überhaupt sich verschärfte und verdeutlichte. Die Beziehung wird so ursprünglich erfahren, daß *κόσμος* nunmehr direkt als Titel für eine bestimmte Grund- 40
art menschlicher Existenz in Gebrauch kommt. *Κόσμος οὗτος* bedeutet bei Paulus (vgl. 1. Kor. u. Gal.) nicht nur und nicht primär den Zustand des »Kosmischen«, sondern den Zustand und die Lage des *Menschen*, die Art seiner Stellung *zum* Kosmos, seiner Schätzung der Güter. *Κόσμος* ist das Menschsein im Wie einer gottabgekehrten Gesinnung (*ἡ σοφία τοῦ κόσμου*). *Κόσμος οὗτος* meint das menschliche Dasein in einer bestimm-

ten »geschichtlichen« Existenz, unterschieden gegen eine andere schon angebrochene (*αἰὼν ὁ μέλλων*).

Ungewöhnlich häufig — vor allem im Verhältnis zu den Synoptikern — und zugleich in einem ganz zentralen Sinne gebraucht das *Johannesevangelium*[22] den Begriff *κόσμος*. Welt bezeichnet die gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins, den *Charakter des Menschseins* schlechthin. Demzufolge ist dann Welt auch ein regionaler Titel für alle Menschen zusammen ohne Unterschied zwischen Weisen und Törichten, Gerechten und Sündern, Juden und Heiden. Die zentrale Bedeutung dieses völlig anthropologischen Weltbegriffes kommt darin zum Ausdruck, daß er als Gegenbegriff zur Gottessohnschaft Jesu fungiert, die ihrerseits als Leben (*ζωή*), Wahrheit (*ἀλήθεια*), Licht (*φῶς*) begriffen wird.

Diese im Neuen Testament anhebende Bedeutungsprägung von *κόσμος* zeigt sich dann unverkennbar z.B. bei *Augustinus* und *Thomas von Aquino*. Mundus bedeutet nach *Augustinus* einmal das Ganze des Geschaffenen. Aber ebensooft steht mundus für mundi habitatores. Dieser Terminus hat wieder den spezifisch existenziellen Sinn der dilectores mundi, impii, carnales. Mundus *non* dicuntur *iusti*, quia licet carne in eo habitent, *corde* cum deo sunt[23]. *Augustinus* wird diesen Weltbegriff,
41 der dann die abendländische Geistesgeschichte mitbestimmte, ebensosehr aus *Paulus* wie aus dem *Johannesevangelium* geschöpft haben. Dafür mag folgende Stelle aus dem Tractatus in Joannis Evangelium einen Beleg geben. Augustinus gibt zu Joh. (Prolog) 1,10 *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω* eine Auslegung von mundus, bei der er den *zweimaligen* Gebrauch von mundus in »mundus per ipsum factus est« und »mundus eum non cognovit« als einen

[22] Bezüglich der Textstellen aus dem Johannesevangelium vgl. den Exkurs über *κόσμος* bei *W. Bauer*, Das Johannesevangelium (Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament 6), 2. völlig neubearbeitete Aufl., 1925, S. 18. — Zur theologischen Interpretation die ausgezeichneten Darlegungen von *A. Schlatter*, Die Theologie des Neuen Testaments. II. Teil, 1910, S. 114ff.

[23] *Augustinus*, Opera (Migne), tom. IV, 1842.

zweifachen nachweist. In der ersten Bedeutung besagt mundus soviel wie ens creatum. In der zweiten meint mundus das habitare corde in mundo als amare mundum, was sich deckt mit non cognoscere Deum. Im Zusammenhang lautet die Stelle:

Quid est, *mundus factus est per ipsum?* Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum[24].

Welt bedeutet demnach: Das Seiende im Ganzen und zwar als das entscheidende Wie, gemäß dem sich menschliches Dasein zum Seienden stellt und hält. Ebenso gebraucht *Thomas von Aquino* mundus einmal gleichbedeutend mit universum, uni- 42
versitas creaturarum, dann aber auch in der Bedeutung von saeculum (weltliche Gesinnung), quod mundi nomine amatores mundi significantur. Mundanus (saecularis) ist der Gegenbegriff zu spiritualis[25].

Ohne Eingehen auf den Weltbegriff bei *Leibniz* sei die Bestimmung der Welt in der Schulmetaphysik erwähnt. *Baum-*

[24] l. c. tract. II, cap. 1, n. 11, tom. III, 1393.

[25] Vgl. z.B. S. th. II², qu. CLXXXVIII, a 2, ad 3; dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum.

garten[26] definiert: mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Welt ist hier mit der Allheit des Vorhandenen, und zwar im Sinne des *ens creatum*, gleichgesetzt. Das sagt aber: die Auffassung des Weltbegriffes ist abhängig vom Verständnis des Wesens und der Möglichkeit der Gottesbeweise. Das wird besonders deutlich bei *Chr. A. Crusius*, der den Begriff einer Welt also definiert: »eine *Welt* heißt eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Teil von einer andern ist, zu welcher sie vermittelst einer realen Verknüpfung gehörte«[27]. Der Welt wird demnach entgegengesetzt Gott selbst. Sie ist aber auch unterschieden von einem »*einzelnen* Geschöpf«, nicht minder von »*mehreren zugleich seienden* Geschöpfen«, die »*in gar keiner* Verknüpfung stehen«, und schließlich ist Welt auch unterschieden von einem solchen Inbegriffe von Geschöpfen, »welcher *nur ein Teil* von einem anderen ist, mit welchem er in realer Verknüpfung stehet«[28].

Was nun zu einer solchen Welt an wesentlichen Bestimmungen gehört, das muß sich aus einer zwiefachen Quelle ableiten lassen. In jeder Welt muß einmal vorhanden sein, »was aus dem allgemeinen Wesen der Dinge folget«. Sodann all das, was sich »bei Setzung gewisser Geschöpfe aus den wesentlichen Eigen-
43 schaften Gottes als notwendig erkennen läßt«[29]. Deshalb ist auch die »Weltlehre« im Ganzen der Metaphysik nachgeordnet der Ontologie (der Lehre von dem Wesen und den allgemeinsten Unterschieden der Dinge überhaupt) und der »theoretischen natürlichen Theologie«. Welt ist sonach der regionale Titel für die höchste Verknüpfungseinheit der Allheit des geschaffenen Seienden.

Wenn so der Weltbegriff als ein Grundbegriff der Metaphysik (der rationalen Kosmologie als einer Disziplin der Metaphysica

[26] Metaphysica, ed. II, 1743, § 354, p. 87.
[27] Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzet werden. Leipzig 1745, § 350, S. 657.
[28] A. a. O. § 349, S. 654 ff.
[29] A. a. O. § 348, S. 653.

specialis) fungiert, *Kants* Kritik der reinen Vernunft aber eine Grundlegung der Metaphysik im Ganzen darstellt[30], dann muß hier das Problem des Weltbegriffes entsprechend der Verwandlung der Idee der Metaphysik eine veränderte Gestalt gewinnen. Hierauf aber bedarf es um so mehr eines freilich nur gedrängten Hinweises, als neben der »kosmologischen« Bedeutung von »Welt« in *Kants* Anthropologie wieder die existenzielle, freilich ohne die spezifisch christliche Färbung, durchbricht.

Schon in der »Dissertation von 1770«, wo die einleitende Kennzeichnung des Begriffes mundus sich zum Teil noch ganz in der Bahn der überlieferten ontischen Metaphysik bewegt[31], rührt *Kant* an eine Schwierigkeit im Weltbegriff, die sich später in der Kritik der reinen Vernunft zu einem Hauptproblem verschärft und ausweitet. *Kant* beginnt die Erörterung des Weltbegriffes in der »Dissertation« mit einer formalen Bestimmung dessen, was unter »Welt« verstanden wird: Welt ist wesenhaft als »terminus« auf »Synthesis« bezogen: In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. *Simplici*, ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i. e. *Mundo*. In § 2 kennzeichnet er diejenigen »Momente«, die für eine Definition des Weltbegriffes wesentlich sind: 1. *Materia* (in sensu transcendentali) h. e. *partes*, quae hic sumuntur esse *substantiae*. 2. *Forma*, quae consistit in substan- 44
tiarum *coordinatione*, non subordinatione. 3. *Universitas*, quae est omnitudo compartium *absoluta*. Bezüglich dieses dritten Moments bemerkt *Kant: Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur.

Dieses »Kreuz« lastet im nächsten Jahrzehnt auf Kant; denn in der Kritik der reinen Vernunft wird gerade diese »universitas mundi« zum Problem, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Es gilt

[30] Vgl. darüber: Kant und das Problem der Metaphysik. 1929.
[31] De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Sectio I. De notione mundi generatim. §§ 1, 2.

zu klären: 1. *Worauf* bezieht sich die unter dem Titel »Welt« vorgestellte Totalität, bzw. worauf kann sie sich allein beziehen? 2. *Was* ist demgemäß im Weltbegriff vorgestellt? 3. Welchen *Charakter* hat dieses *Vorstellen* von solcher Totalität, d. h. welches ist die Begriffsstruktur des Welt*begriffs* als solchen? Kants Antworten auf diese von ihm selbst so nicht ausdrücklich gestellten Fragen bringen eine völlige Veränderung des Weltproblems. Zwar bleibt auch für Kants Weltbegriff erhalten, daß die in ihm vorgestellte Totalität sich auf die *endlichen* vorhandenen Dinge bezieht. Allein dieser für den Gehalt des Weltbegriffs wesentliche Bezug auf Endlichkeit erhält einen neuen Sinn. Die Endlichkeit der vorhandenen Dinge wird nicht bestimmt auf dem Wege einer ontischen Nachweisung ihres Geschaffenseins durch Gott, sondern wird ausgelegt im Hinblick darauf, daß die Dinge und inwiefern sie möglicher Gegenstand für ein endliches Erkennen sind, d. h. für ein solches, das sie als schon vorhandene sich allererst *geben* lassen muß. Dieses hinsichtlich seiner Zugänglichkeit auf ein empfangendes Hinnehmen (endliche Anschauung) angewiesene Seiende selbst nennt *Kant* die »Erscheinungen«, d. h. »Dinge in der Erscheinung«. *Dasselbe Seiende*, verstanden jedoch als möglicher »Gegenstand« einer absoluten, d. i. schöpferischen Anschauung, nennt er die »Dinge an sich«. Die Einheit des Zusammenhangs der Erscheinungen, d. i. die Seinsverfassung des in endlicher Erkenntnis zugänglichen Seienden wird bestimmt durch die ontologischen
45 Grundsätze, d. h. das System der synthetischen Erkenntnisse a priori. Der in diesen »synthetischen« Grundsätzen a priori vorgestellte Sachgehalt, ihre »Realität« in der alten und gerade von Kant festgehaltenen Bedeutung von Sachheit, läßt sich erfahrungsfrei anschaulich aus den Objekten, d. h. aus dem mit diesen notwendig a priori Angeschauten, der reinen Anschauung »Zeit« darstellen. Ihre Realität ist eine objektive, von den Objekten her darstellbare. Gleichwohl ist die *Einheit der Erscheinungen*, weil notwendig angewiesen auf ein faktisch zufälliges Gegebenwerden, jederzeit *bedingt* und grundsätzlich

unvollständig. Wird nun diese Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen als vollständig vorgestellt, dann erwächst das Vorstellen eines Inbegriffes, dessen Gehalt (Realität) sich grundsätzlich nicht in einem Bilde, d. h. einem Anschaubaren entwerfen läßt. Diese Vorstellung ist »transzendent«. Sofern aber diese Vorstellung einer Vollständigkeit gleichwohl a priori notwendig ist, hat sie obzwar transzendent doch *transzendentale Realität*. Vorstellungen dieses Charakters nennt *Kant* »*Ideen*«. Sie »enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen«[32]. »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen«[33]. Die in den Ideen vorgestellte Einheit und Ganzheit kann sich, weil sie »niemals im Bilde zu entwerfen ist«[34], auch nie unmittelbar auf Anschauliches beziehen. Sie betrifft daher als höhere Einheit immer nur die Einheit der Synthesis des Verstandes. Diese Ideen aber »sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendig auf den ganzen Verstandesgebrauch«[35]. Als reine Vernunftbegriffe entspringen sie nicht der immer noch auf Ge- 46
gebenes bezogenen Reflexion des Verstandes, sondern dem reinen Verfahren der Vernunft als schließender. Kant nennt die Ideen daher, im Unterschied von den »reflektierten« Begriffen des Verstandes, »geschlossene« Begriffe[36]. Im Schließen aber geht die Absicht der Vernunft darauf, das Unbedingte zu den Bedingungen zu gewinnen. Die Ideen als reine Vernunftbegriffe der Totalität sind daher Vorstellungen des Unbedingten. »Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten.

[32] Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 568, B 596.
[33] A. a. O. A 832, B 860. [34] A. a. O. A 328, B 384.
[35] A. a. O. A 327, B 384. [36] A. a. O. A 310, B 367; ferner A 333, B 390.

Da nun das *Unbedingte* allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden«[37].

Ideen sind als Vorstellungen der unbedingten Ganzheit eines Bereiches von Seiendem notwendige Vorstellungen. Sofern nun eine dreifache Beziehung von Vorstellungen auf etwas möglich ist, auf das Subjekt und auf das Objekt und auf dieses wieder zwiefach, in endlicher Weise (Erscheinungen) und in absoluter (Dinge an sich), erwachsen drei Klassen von Ideen, denen sich die drei Disziplinen der überlieferten Metaphysica specialis zuordnen lassen. Der Weltbegriff ist demnach diejenige Idee, in der die absolute Totalität der in endlicher Erkenntnis zugänglichen Objekte a priori vorgestellt wird. Welt besagt demnach soviel wie »Inbegriff aller Erscheinungen«[38], oder »Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung«[39]. »Ich nenne alle
47 transzendentalen Ideen, sofern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe«[40]. Da sich nun aber das der endlichen Erkenntnis zugängliche Seiende ontologisch betrachten läßt sowohl hinsichtlich seines Wasseins (essentia) als auch hinsichtlich seines »Daseins« (existentia) oder in der Kantischen Formulierung dieses Unterschiedes, demgemäß er auch die Kategorien und Grundsätze der transzendentalen Analytik einteilt, »*mathematisch*« und »*dynamisch*«[41], so

[37] A. a. O. A 322, B 379. — Zur Einordnung der »Idee« als einer bestimmten »Vorstellungsart« in die »Stufenleiter« der Vorstellungen vgl. a. a. O. A 320, B 376 f.

[38] A. a. O. A 334, B 391.

[39] Was heißt: sich im Denken orientieren? 1786. WW. (Cassirer) IV, S. 355.

[40] Kritik der reinen Vernunft, A 407 f., B 434.

[41] »In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder *mathematisch* oder *dynamisch:* denn sie gehen teils bloß auf die *Anschauung,* teils auf das *Dasein* einer Erscheinung überhaupt.« A. a. O. A 160, B 199. — Hinsichtlich der entsprechenden Unterscheidung der »Grundsätze« sagt *Kant:* »Man wird aber wohl bemerken, daß ich hier ebensowenig die Grundsätze der Mathematik im einen Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im anderen, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältnis auf den inneren Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch jene insgesamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen . . .« A. a. O. A 162, B 302. — Vgl. gerade mit Bezug auf eine radikalere Problematik des Weltbegriffs und des Seienden im Ganzen den Unterschied des Mathematisch-Erhabenen und Dynamisch-Erhabenen. Kritik der Urteilskraft, bes. § 28.

ergibt sich eine Einteilung der Weltbegriffe in mathematische und dynamische. Die mathematischen Weltbegriffe sind die Weltbegriffe »in engerer Bedeutung« im Unterschied zu den dynamischen, die er auch »transzendente Naturbegriffe« nennt[42]. Gleichwohl hält es Kant für »ganz schicklich«, diese Ideen »insgesamt« Weltbegriffe zu nennen, »weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und unsere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet sind, teils auch, weil das Wort Welt im transzendentalen Verstande die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollständigkeit der Synthesis (wiewohl nur eigentlich im Regressus zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten«[43].

In dieser Bemerkung kommt nicht nur der Zusammenhang 48
des Kantischen Weltbegriffes mit dem der überlieferten Metaphysik an den Tag, sondern ebenso deutlich die in der Kritik der reinen Vernunft vollzogene Umwandlung, d. h. ursprünglichere ontologische Interpretation des Weltbegriffes, die sich jetzt in kurzer Beantwortung der obigen drei Fragen also kennzeichnen läßt: 1. Der Weltbegriff ist nicht eine ontische Verknüpfung der Dinge an sich, sondern ein transzendentaler (ontologischer) Inbegriff der Dinge als Erscheinungen. 2. Im Weltbegriff ist nicht dargestellt eine »Koordination« der Substanzen, sondern gerade eine Subordination, und zwar die zum Unbedingten »aufsteigende Reihe« der Bedingungen der Synthesis. 3. Der Welt-

[42] A. a. O. A 419 ff., B 446 ff.

[43] A. a. O.

begriff ist nicht eine in ihrer Begrifflichkeit unbestimmte »rationale« Vorstellung, sondern als Idee, d.i. als reiner synthetischer Vernunftbegriff bestimmt und von Verstandesbegriffen unterschieden.

Und so wird dem Begriff mundus nun auch der früher zugewiesene Charakter der universitas (Allheit) genommen und einer noch höheren Klasse transzendentaler Ideen vorbehalten, worauf der Weltbegriff selbst eine Hinweisung enthält und die *Kant* das »transzendentale Ideal« nennt[44].

An dieser Stelle muß auf eine Interpretation dieses höchsten Punktes der Kantischen spekulativen Metaphysik verzichtet werden. Nur eines bedarf der Erwähnung, um den Wesenscharakter des Weltbegriffs, die Endlichkeit, noch deutlicher hervortreten zu lassen.

Als Idee ist der Weltbegriff die Vorstellung einer *unbedingten* Totalität. Gleichwohl stellt er nicht das schlechthin und »eigentlich« Unbedingte vor, sofern die in ihm gedachte Totalität auf Erscheinungen, den möglichen Gegenstand *endlicher* Erkenntnis, bezogen bleibt. Welt als Idee ist zwar transzendent, sie *übersteigt* die Erscheinungen, so zwar, daß sie als *deren* Totalität gerade auf sie *zurückbezogen* ist. Transzendenz im Kantischen
49 Sinne des Übersteigens der Erfahrung ist aber doppeldeutig. Sie kann einmal besagen: *innerhalb* der Erfahrung das *in ihr* Gegebene als solches, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, überschreiten. Das gilt von der Vorstellung »Welt«. Dann aber heißt Transzendenz: *aus* der Erscheinung als endlicher Erkenntnis überhaupt heraustreten und das mögliche Ganze aller Dinge als »Gegenstand« des intuitus originarius vorstellen. In dieser Transzendenz erwächst das transzendentale Ideal, demgegenüber Welt eine *Einschränkung* darstellt und zum Titel der endlichen, *menschlichen* Erkenntnis in ihrer Totalität wird. Der Weltbegriff steht gleichsam *zwischen* der »Möglichkeit der Erfahrung« und dem »transzendentalen Ideal« und bedeutet so im Kern die Totalität der Endlichkeit *menschlichen* Wesens.

[44] A. a. O. A 572, B 600 Anm.

Von hier aus eröffnet sich der Einblick in die mögliche zweite, spezifisch existenzielle Bedeutung, die bei *Kant* dem Weltbegriff neben der »kosmologischen« zukommt.

»Der wichtigste Gegenstand in der Welt, auf den der Mensch alle Fortschritte in der Kultur anwenden kann, ist der *Mensch*, weil er sein eigener letzter Zweck ist. — Ihn also seiner Spezies nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders *Weltkenntnis* genannt zu werden, ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht«[45]. Kenntnis des *Menschen*, und zwar gerade im Hinblick »auf das, was *er* als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll«, also *gerade nicht* die Kenntnis des Menschen in »physiologischer« Hinsicht, wird hier Kenntnis der *Welt* genannt. Weltkenntnis ist gleichbedeutend mit pragmatischer *Anthropologie* (Menschenkunde). »Eine solche Anthropologie, als *Weltkenntnis* . . . betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht *pragmatische* genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntnis der *Sachen* in der Welt, z. B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntnis des Menschen als *Weltbürgers* enthält[46].

Daß »Welt« gerade die Existenz des Menschen im geschicht- 50
lichen Miteinander bedeutet und nicht sein kosmisches Vorkommen als Spezies von Lebewesen, wird noch besonders klar aus den Redewendungen, die *Kant* zur Klärung dieses existenziellen Weltbegriffes beibringt: »Welt kennen« und »Welt haben«. Beide Ausdrücke meinen, obzwar sie beide auf die Existenz des Menschen zielen, noch Verschiedenes, »indem der eine (der die Welt kennt) nur das Spiel *versteht*, dem er zugesehen hat, der andere aber *mitgespielt* hat«[47]. Welt ist hier der Titel für das »Spiel« des alltäglichen Daseins, für dieses selbst.

[45] Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. 1800, 2. Aufl., Vorrede. WW. (Cassirer) VIII, S. 3. [46] A. a. O. S. 4.

[47] A. o. O. »Ein Mann von Welt ist Mitspieler im großen Spiel des Lebens.« — »*Weltmann* heißt, die Verhältnisse zu anderen Menschen und wie's im menschlichen Leben zugeht, wissen.« »*Welt haben*, heißt Maximen haben

Dementsprechend unterscheidet *Kant* die »Weltklugheit« von der »Privatklugheit«. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen«[48]. Ferner: »Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebensogut als die Vorwelt besorgen könne«[49].

Von dieser »Weltkenntnis« im Sinne der »Lebenserfahrung« und des Existenzverständnisses unterscheidet *Kant* das »Schulwissen«[50]. Am Leitfaden dieses Unterschiedes entwickelt er dann den Begriff der Philosophie nach dem »Schulbegriff« und nach dem »Weltbegriff«[51]. Philosophie im scholastischen Sinne bleibt Sache des bloßen »Vernunftkünstlers«. Philosophie nach dem Weltbegriff ist das Anliegen des »Lehrers im Ideal«, d. h. dessen,
51 der abzielt auf den »göttlichen Menschen in uns«[52]. »Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert«[53].

Welt ist in all dem die Bezeichnung für das menschliche Dasein im Kern seines Wesens. Dieser Weltbegriff entspricht vollkommen dem existenziellen des *Augustinus*, nur daß die spezifisch christliche Wertung des »weltlichen« Daseins, der amatores mundi, weggefallen ist und Welt positiv die »Mitspieler« im Spiel des Lebens bedeutet.

Die zuletzt aus *Kant* angeführte *existenzielle* Bedeutung des Weltbegriffes bekundet sodann der in der Folgezeit aufkom-

und große Muster nachahmen. Es kommt aus dem Französischen. Zum Zweck gelangt man durch Conduite, Sitten, Umgang usw.« Vorlesung über Anthropologie. Vgl. Die philosophischen Hauptvorlesungen I. Kants. Nach den neuaufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Herausgegeben von A. Kowalewski, 1924, S. 71.

[48] Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. (Cassirer) IV, S. 273 Anmerkung. [49] A. a. O. S. 274 Anm.

[50] Vgl. die angeführte Anthropologievorlesung S. 72.

[51] Kritik der reinen Vernunft, A 839, B 867 f. — Vgl. auch *Logik* (hrsg. von G. B. Jäsche), Einleitung, Abschn. III.

[52] A. a. O. A 569, B 597.

[53] A. a. O. A 840, B 868 Anm.

mende Ausdruck »*Weltanschauung*«[54]. Aber auch Prägungen wie »Mann von Welt«, »vornehme Welt« zeigen eine ähnliche Bedeutung des Weltbegriffes. »Welt« ist auch hier nicht ein bloßer regionaler Titel, der die Gemeinschaft von Menschen bezeichnete im Unterschied von der Allheit der Naturdinge, sondern Welt meint gerade die Menschen *in ihren Bezügen* zum Seienden im Ganzen, d. h. zur »vornehmen Welt« gehören auch z. B. Hotels und Rennställe.

Es ist daher gleich irrig, den Ausdruck Welt entweder als Bezeichnung der Allheit der Naturdinge (naturaler Weltbegriff) oder als Titel für die Gemeinschaft der Menschen (personaler Weltbegriff) in Anspruch zu nehmen[55]. Vielmehr liegt das meta-

[54] Die Fragen: 1. inwiefern gehört zum Wesen des Daseins als In-der-Welt-sein notwendig so etwas wie »Weltanschauung«? 2. in welcher Weise muß im Hinblick auf die Transzendenz des Daseins das Wesen von Weltanschauung überhaupt umgrenzt und in seiner inneren Möglichkeit begründet werden? 3. wie verhält sich gemäß ihrem transzendentalen Charakter die Weltanschauung zur Philosophie? — können hier weder ausgearbeitet noch gar beantwortet werden.

[55] Wenn man gar den ontischen Zusammenhang der Gebrauchsdinge, des Zeugs, mit der Welt identifiziert und das In-der-Welt-sein als Umgang mit den Gebrauchsdingen auslegt, dann ist freilich ein Verständnis der Transzendenz als In-der-Welt-sein im Sinne einer »Grundverfassung des Daseins« aussichtslos.

Wohl hat dagegen die ontologische Struktur des »umweltlich« Seienden — sofern es als Zeug entdeckt ist — für eine *erste Kennzeichnung* des Weltphänomens den Vorzug, zur Analyse dieses Phänomens überzuleiten[a] und das transzendentale Problem der Welt vorzubereiten. Das ist denn auch die *einzige* und in der Gliederung und Anlage der §§ 14–24 (Sein und Zeit) deutlich genug angezeigte Absicht der Umweltanalyse, die im Ganzen und auf das *leitende Ziel* hin angesehen von untergeordneter Bedeutung bleibt.

Wenn aber in der so orientierten Analytik des Daseins die Natur scheinbar fehlt — nicht nur die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Natur in einem ursprünglichen Sinne (vgl. dazu S. u. Z. S. 65 unten) —, dann bestehen dafür Gründe. Der entscheidende liegt darin, daß sich Natur weder im Umkreis der Umwelt antreffen läßt noch überhaupt primär als etwas, *wozu* wir uns *verhalten*. Natur ist ursprünglich im Dasein offenbar dadurch, daß dieses als befindlich-gestimmtes *inmitten von* Seien-

[a] 1. Auflage 1929: und zwar so, daß die Fassung des Welt-Begriffs von vornherein den Weg der überlieferten ontischen Naturmetaphysik vermeidet, ens creatum.

52 physisch Wesentliche der mehr oder minder klar abgehobenen Bedeutung von κόσμος, mundus, Welt darin, daß sie auf die Auslegung des menschlichen Daseins *in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen* abzielt. Aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, stößt aber die Ausbildung des Weltbegriffes zuerst auf *die* Bedeutung, gemäß der er das Wie des Seienden im Ganzen kennzeichnet, so zwar, daß dessen *Bezug zum* Dasein zunächst nur unbestimmt verstanden wird. Welt gehört zu einer *bezughaften,* das Dasein als solches auszeichnenden Struktur, die das In-der-Welt-sein genannt wurde. Diese Verwendung des Weltbegriffes ist — das sollten die historischen Hinweise zeigen — so wenig willkürlich, daß sie gerade versucht, ein ständig schon bekanntes, aber ontologisch nicht einheitlich gefaßtes Daseinsphänomen in die Ausdrücklichkeit und Schärfe eines *Problems* zu heben.

Das menschliche Dasein — Seiendes *inmitten* von Seiendem befindlich, *zu* Seiendem sich verhaltend — existiert dabei so, daß das Seiende immer im Ganzen offenbar ist. Die Ganzheit muß dabei nicht eigens begriffen, ihre Zugehörigkeit zum Dasein kann verhüllt sein, die Weite dieses Ganzen ist veränderlich. Die
53 Ganzheit ist verstanden, ohne daß auch das Ganze des offenbaren Seienden in seinen spezifischen Zusammenhängen, Bezirken und Schichten eigens erfaßt oder gar »vollständig« durchforscht wäre. Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt. Es gilt nun, eine konkretere Auslegung des Weltphänomens zu versuchen. Sie ergibt sich durch die Beantwortung der beiden Fragen: 1. Welches ist der Grundcharakter der gekennzeichneten Ganzheit? 2. Inwiefern ermöglicht diese Charakteristik der Welt eine Aufhellung des Wesens des Daseinsbezugs zur Welt, d.h. eine Erhellung der inneren Möglichkeit des In-der-Welt-seins (Transzendenz)?

dem existiert. Sofern aber Befindlichkeit (Geworfenheit) zum Wesen des Daseins gehört und in der Einheit des vollen Begriffs der *Sorge* zum Ausdruck kommt, kann allein hier erst die *Basis* für das *Problem* der Natur gewonnen werden.

Welt als Ganzheit »ist« kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt,* zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann.* Dasein gibt »*sich*« aus »*seiner*« Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein *Selbst,* d.h. als ein Seiendes, das *zu sein* ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden *geht es um dessen Seinkönnen.* Das Dasein ist so, daß es *umwillen seiner* existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von ... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt. Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesenhaft daseinsbezogen.

Bevor wir versuchen, dem Wesen dieses Bezugs nachzufragen und so das In-der-Welt-sein vom Umwillen als dem primären Weltcharakter her auszulegen, bedarf es der Abwehr einiger naheliegender Mißdeutungen des Gesagten.

Der Satz: *Das Dasein existiert umwillen seiner,* enthält keine egoistisch-ontische Zwecksetzung für eine blinde Eigenliebe des jeweils faktischen Menschen. Er kann daher nicht etwa durch den Hinweis darauf »widerlegt« werden, daß viele Menschen sich *für die Andern* opfern und daß überhaupt die Menschen 54
nicht nur für sich allein, sondern in Gemeinschaft existieren. In dem genannten Satz liegt weder eine solipsistische Isolierung des Daseins noch eine egoistische Aufsteigerung desselben. Wohl dagegen gibt er die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch »sich« *entweder* »egoistisch« *oder* »altruistisch« verhalten kann. Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern — weil all das erst ermöglichend — gegen das

Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die »Geschlechtlichkeit« neutral. Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vorhinein in dieser Neutralität.

Wie bestimmt sich nun der Bezug des Daseins zur Welt? Da diese kein Seiendes ist und Welt zum Dasein gehören soll, kann dieser Bezug offenbar nicht gedacht werden als die Beziehung zwischen dem Dasein als dem einen Seienden und der Welt als dem anderen. Wenn nicht, wird dann die Welt nicht in das Dasein (Subjekt) hineingenommen und für etwas rein »Subjektives« erklärt? Allein es gilt doch erst durch die Aufhellung der Transzendenz eine Möglichkeit zu gewinnen für die Bestimmung dessen, was »Subjekt« und »subjektiv« besagen. Am Ende muß der Weltbegriff so gefaßt werden, daß die Welt zwar subjektiv, d. h. daseinszugehörig ist, aber gerade deshalb nicht als Seiendes in die Innensphäre eines »subjektiven« Subjekts fällt. Aus demselben Grunde aber ist sie auch nicht bloß objektiv, wenn dies bedeutet: unter die seienden Objekte gehörig.

Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können. Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfene nicht eigens erfaßt, so
55 auch immer *Überwurf* der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart. Dieses Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Welt-sein. »Das Dasein transzendiert« heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend*, und zwar »bildend« in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.

Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht *Gelegenheit* fände, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen *Welteingang* des Seienden. Welteingang ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das »mit« dem Seienden »geschieht«. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert[a]. Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende »seiender« wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d. h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart[56 b].

Schon die bisherige Erhellung der Transzendenz läßt verstehen, daß sie, wenn anders in ihr allein Seiendes als Seiendes ans Licht kommen kann, einen *ausgezeichneten Bezirk* ausmacht für die Ausbildung aller Fragen, die das Seiende als solches, d. h. in seinem Sein betreffen. Bevor wir das leitende Problem des Grundes im Bezirk der Transzendenz auseinanderlegen und damit das Transzendenzproblem in einer bestimmten Hinsicht ver- 56
schärfen, soll die Transzendenz des Daseins durch eine erneute historische Erinnerung noch vertrauter werden.

[56] Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff* des *Daseins* gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr *gefragt* werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist.

[a] 1. Auflage 1929: Aber Dasein und Seyn selber? Noch nicht gedacht, erst S. u. Z. II. Hälfte. Da-sein gehört zum Seyn selber als dem Einfachen von Seiendem und Sein; das Wesen des ›Geschehens‹ — Zeitigung der Temporalität als Vorname der Wahrheit des Seyns.

[b] 1. Auflage 1929: Aber hier die irrige Bestimmung des Verhältnisses von ›Unterscheidung‹ und Transzendenz. Die Transzendenz west in der Unterscheidung — diese ist der Austrag des Unterschieds. — Hier die Vorbereitung des ganz anderen Anfangs; alles noch gemischt und verworren; verzwungen in phänomenologisch-existenzialer und transzendentaler ›Forschung‹; das Geschehen nicht als ›Sprung‹, und dieser? Er-eignet im Ereignis.

Eigens ausgesprochen ist die Transzendenz in Platos *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*[57] [a]. Aber läßt sich das *ἀγαθόν* als die Transzendenz des *Daseins* auslegen? Schon ein flüchtiger Blick auf den Zusammenhang, innerhalb dessen Plato die Frage nach dem *ἀγαθόν* erörtert, muß solche Bedenken zerstreuen. Das Problem des *ἀγαθόν* ist nur die Aufgipfelung der zentralen und konkreten Frage nach der führenden Grundmöglichkeit der *Existenz des Daseins* in der Polis. Mag nun auch die Aufgabe eines ontologischen Entwurfs des Daseins auf seine metaphysische Grundverfassung nicht ausdrücklich gestellt und gar ausgebildet sein, so drängt doch die dreifache in ständiger Entsprechung zur »Sonne« durchgeführte Charakteristik des *ἀγαθόν* auf die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und Sein — d. h. in der Zusammenfassung der Phänomene — auf die Frage nach dem ursprünglich-einigen Grunde der Möglichkeit der Wahrheit des Verstehens von Sein. Dieses Verstehen — als enthüllendes Entwerfen von Sein — ist aber die Urhandlung menschlicher Existenz, in der alles Existieren inmitten des Seienden gewurzelt sein muß. Das *ἀγαθόν* ist nun diejenige *ἕξις* (Mächtigkeit), die der Möglichkeit (im Sinne von Ermöglichung) von Wahrheit, Verstehen und sogar des Seins mächtig ist, und zwar aller drei in Einheit zumal.

Nicht zufällig ist das *ἀγαθόν* inhaltlich unbestimmt, so daß alle Definitionen und Deutungen in dieser Hinsicht scheitern müssen. Rationalistische Erklärungen versagen in gleicher Weise wie die »irrationalistische« Flucht zum »Geheimnis«. Die Aufhellung des *ἀγαθόν* muß entsprechend der Hinweisung, die Plato selbst gibt, sich an die Aufgabe der Wesensinterpretation des Zusammenhangs von Wahrheit, Verstehen und Sein halten. Das Zurückfragen in die innere Möglichkeit dieses Zusammenhangs sieht sich »gezwungen«, den Überstieg *ausdrücklich* zu
57 vollziehen, der in jedem Dasein als solchem notwendig, aber

[57] Res publ. VI, 509 B.

[a] 2. Auflage 1931: Nein! Da-sein gar nicht begriffen und nicht erfahren. *ἐπέκεινα* auch nicht die Transzendenz, sondern *ἀγαθόν* als *αἰτία*.

zumeist verborgen geschieht. Das Wesen des *ἀγαθόν* liegt in der Mächtigkeit seiner selbst als *οὗ ἕνεκα* — als das *Umwillen* von ... ist es die Quelle von Möglichkeit als solcher. Und weil schon das Mögliche höher liegt denn das Wirkliche, deshalb ist gar *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις*, die Wesensquelle von Möglichkeit, *μειζόνως τιμητέον*[58].

Freilich wird gerade jetzt der Bezug des Umwillen zum Dasein problematisch. Allein dieses Problem kommt nicht an den Tag. Vielmehr bleiben nach traditiongewordener Lehre die Ideen an einem *ὑπερουράνιος τόπος*; es gilt nur, sie als das Objektivste der Objekte, als das Seiende am Seienden, zu sichern, ohne daß sich dabei das Umwillen als primärer Weltcharakter zeigte und so der ursprüngliche Gehalt des *ἐπέκεινα* als Transzendenz des Daseins zur Auswirkung käme. Umgekehrt erwacht später nun auch die im »wiedererinnernden« »Selbstgespräch der Seele« bei *Plato* schon vorgebildete Tendenz, die Ideen als dem »Subjekt« eingeboren zu fassen. Beide Versuche bekunden, daß die Welt dem Dasein sowohl vorgehalten (jenseitig) ist, als auch zugleich wieder im Dasein sich selbst bildet. Die Geschichte des Ideenproblems zeigt, wie die Transzendenz immer schon ans Licht drängt, aber zugleich zwischen zwei selbst unzureichend gegründeten und bestimmten Polen der möglichen Auslegung hin und her schwingt. Die Ideen gelten für objektiver als die Objekte und zugleich für subjektiver als das Subjekt. Wie an die Stelle des nicht wiedererkannten Weltphänomens ein ausgezeichneter Bezirk des Immerseienden tritt, so wird auch der *Bezug* zur Welt im Sinne einer bestimmten Verhaltung zu diesem Seienden, als *νοεῖν*, intuitus, als nicht mehr vermitteltes Vernehmen, »Vernunft«, gedeutet. Das »transzendentale Ideal« geht zusammen mit dem intuitus originarius.

In dieser flüchtigen Erinnerung an die noch verborgene Geschichte des ursprünglichen Transzendenzproblems muß die Einsicht erwachsen, daß die Transzendenz nicht durch eine Flucht 58

[58] A. a. O. 509 A.

ins Objektive enthüllt und gefaßt werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts, die dem »Subjektivismus« ebenso entgegenhandelt, wie sie dem »Objektivismus« die Gefolgschaft versagen muß [59].

[59] Hier mag der Hinweis erlaubt sein, daß das bisher Veröffentlichte aus den Untersuchungen über »Sein und Zeit« nichts anderes zur Aufgabe hat als einen konkret-enthüllenden Entwurf der *Transzendenz* (vgl. §§ 12–83; bes. § 69). Dies wiederum geschieht zur Ermöglichung der *einzig* leitenden Absicht, die in der *Überschrift* des *ganzen* ersten Teils klar angezeigt ist, den *»transzendentalen* Horizont der *Frage* nach dem Sein« zu gewinnen. Alle konkreten Interpretationen, vor allem die der Zeit, sind *allein* in der Richtung auf die *Ermöglichung* der Seins*frage* auszuwerten. Sie haben mit der modernen »dialektischen Theologie« so wenig zu tun wie mit der Scholastik des Mittelalters.

Wenn dabei das Dasein als das Seiende interpretiert wird, das überhaupt so etwas wie ein Seinsproblem als zu seiner Existenz gehörig stellen kann, dann heißt das *nicht*, dieses Seiende, das *als Dasein* eigentlich und uneigentlich existieren kann, sei *das* »eigentliche« Seiende *überhaupt* unter allem übrigen Seienden, so daß dieses nur ein Schatten von jenem wäre. Gerade im Gegenteil soll in der Aufhellung der Transzendenz *der* Horizont gewonnen werden, in dem sich erst der Seinsbegriff — auch der viel berufene »natürliche« — *als Begriff* philosophisch begründen läßt. Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein.

Und was dann die mit solcher Mißdeutung zusammenhängende Vorhaltung eines »anthropozentrischen Standpunktes« in »Sein und Zeit« betrifft, so bleibt dieser jetzt allzu eifrig von Hand zu Hand gereichte Einwand so lange nichtssagend, als man unterläßt, im Durchdenken des Ansatzes, des *ganzen Zuges* und des *Ziels* der Problementwicklung in »Sein und Zeit« zu begreifen, wie gerade durch die Herausarbeitung der Transzendenz des Daseins »der Mensch« so ins »Zentrum« kommt, daß seine Nichtigkeit im Ganzen des Seienden allererst *Problem* werden kann und muß. Welche Gefahren birgt denn ein »anthropozentrischer Standpunkt« in sich, der gerade *alle* Bemühung *einzig* darauf legt, zu zeigen, daß das *Wesen* des Daseins, das da »im Zentrum« steht, ekstatisch, d. h. *»exzentrisch«* ist und daß deshalb aber auch die vermeintliche Standpunktsfreiheit wider allen Sinn des Philosophierens als einer wesenhaft *endlichen* Möglichkeit der Existenz ein Wahn bleibt? Vgl. hierzu die Interpretation der ekstatisch-horizontalen Struktur der Zeit als Zeitlichkeit in »Sein und Zeit« I, S. 316–438.

III. Vom Wesen des Grundes [a]

Die Erörterung des »Satzes vom Grunde« hat das Problem des Grundes in den Bezirk der Transzendenz verwiesen (I). Diese ist auf dem Wege einer Analyse des Weltbegriffes als das In-der-Welt-sein des Daseins bestimmt worden (II). Jetzt gilt es, aus der Transzendenz des Daseins das Wesen des Grundes aufzuhellen. 59

Inwiefern liegt in der Transzendenz die innere Möglichkeit für so etwas wie Grund überhaupt? Die Welt gibt sich dem Dasein als die jeweilige Ganzheit des Umwillen seiner, d. h. aber umwillen eines Seienden, das gleichursprünglich ist: das Sein bei . . . Vorhandenem, das Mitsein mit . . . dem Dasein Anderer und Sein zu . . . ihm selbst. Das Dasein kann in dieser Weise nur dann zu ihm als ihm selbst sein, wenn es »sich« im Umwillen übersteigt. Der umwillentliche Überstieg geschieht nur in einem »Willen«, der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft. Dieser Wille, der dem Dasein wesenhaft das Umwillen seiner über- und damit vorwirft, kann daher nicht ein bestimmtes Wollen sein, ein »Willensakt« im Unterschied zu anderem Verhalten (z. B. Vorstellen, Urteilen, Sichfreuen). Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt. Jener »Wille« aber soll als und im Überstieg das Umwillen selbst »bilden«. Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir *Freiheit* nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst. Demnach stößt

[a] 1. Auflage 1929: Entsprechend dem Wesen des Grundes herausstellen das ursprüngliche *Ergründen*. Ergründung vor aller Begründung. Ergründung in Philosophie und Kunst, nicht aber in der Religion. — In III. der Ansatz zur Destruktion von I., d. h. der ontologischen Differenz; ontisch-ontologische Wahrheit. In III. der Schritt in einen Bereich, der die Zerstörung des Bisherigen erzwingt und eine völlige Umkippung notwendig macht. In III. das Wesen des Willens als Da-sein, Aufhebung und Überwindung aller Vermögen.

die Transzendenz nicht auf das Umwillen als auf so etwas wie einen an sich vorhandenen Wert und Zweck, sondern Freiheit hält sich — *und zwar als Freiheit* — das Umwillen *entgegen*. In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwillen geschieht das Dasein im Menschen[a], so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann. Hierin enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt. *Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen.* Welt *ist* nie, sondern *weltet*.

Am Ende liegt in dieser aus der Transzendenz gewonnenen Auslegung der Freiheit eine ursprünglichere Kennzeichnung ihres Wesens gegenüber der Bestimmung derselben als Spontaneität, d. h. als einer Art von Kausalität. Das Von-selbst-anfangen gibt nur die negative Charakteristik der Freiheit, daß weiter zurück keine bestimmende Ursache liege. Diese Kennzeichnung übersieht aber vor allem, daß sie ontologisch indifferent von »Anfangen« und »Geschehen« spricht, ohne daß sich das Ursachesein ausdrücklich aus der spezifischen Seinsart des *so* Seienden, des Daseins, charakterisiert. Soll demnach die Spontaneität (»Von-selbst-anfangen«) als Wesenscharakteristik des »Subjekts« dienen können, dann ist zuvor ein Doppeltes gefordert: 1. die Selbstheit muß ontologisch geklärt sein für eine mögliche angemessene Fassung des »von selbst«; 2. ebendieselbe Klärung der Selbstheit muß die Vorzeichnung des *Geschehens*charakters eines Selbst hergeben, um die Bewegungsweise des »Anfangens« bestimmen zu können. *Die Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrunde liegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz.* Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit. Nur weil diese die Transzendenz ausmacht, kann sie sich im existierenden Dasein als eine ausgezeichnete Art von Kausalität bekunden. Die Auslegung der Freiheit als

60

[a] 1. Auflage 1929: Umgekehrt: Das Dasein besteht das Walten, besser das Wesen der Wahrheit und gründet so die Möglichkeit des Menschseins als Menschsein *im* Dasein!

»Kausalität« bewegt sich aber vor allem schon in einem bestimmten Verständnis von Grund. Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene »Art« von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.*

Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das *Gründen*. Gründend *gibt* Freiheit und *nimmt* sie Grund[a]. Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von Weisen *gestreut*. Es sind deren drei: 1. das Gründen als Stiften; 2. das Gründen als Bodennehmen; 3. das Gründen als Begründen. Wenn diese Weisen des Gründens zur Transzendenz gehören, dann können die Titel »Stiften«, »Bodennehmen« offenbar nicht eine vulgär ontische Bedeutung, sondern müssen eine *transzendentale* haben. Inwiefern ist aber das Transzendieren des Daseins ein Gründen nach den genannten Weisen?

61

Als »erste« unter den Weisen wird mit Absicht das »Stiften« aufgeführt. Nicht als ob es die übrigen aus sich hervorgehen ließe. Auch ist es weder das zunächst bekannte noch gar zuerst erkannte Gründen. Gleichwohl eignet gerade ihm ein Vorrang, der sich daran zeigt, daß schon die vorstehende Erhellung der Transzendenz ihm nicht ausweichen konnte. Dieses »erste« Gründen ist nichts anderes als *der Entwurf des Umwillen*. Wenn dieses freie Waltenlassen von Welt als Transzendenz bestimmt wurde, zum Weltentwurf als Gründen aber auch die anderen Weisen des Gründens notwendig gehören, dann ergibt sich hieraus, daß bisher weder die Transzendenz noch die Freiheit zu ihrer vollen Bestimmtheit gebracht sind. Zwar liegt im Weltentwurf des Daseins immer, daß es in und durch den Überstieg auf Seiendes als solches zurückkommt. Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück. Zu diesem gehört jeweils, in welchen Stufen der Abhebung und Graden der Ausdrücklichkeit auch immer: Seiendes als Dasein und nichtdaseinsmäßiges Seiendes.

[a] 1. Auflage 1929: stellt in das Grund-lose (Ab-grund), Un-grund.

Aber im Weltentwurf ist doch dieses Seiende an ihm selbst noch nicht offenbar. Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende Dasein *als entwerfendes* auch schon *inmitten* von jenem Seienden wäre. Dieses »Inmitten von . . .« besagt aber weder Vorkommen unter anderem Seienden noch aber auch: sich eigens *auf* dieses Seiende, *zu* ihm sich *verhaltend*, richten. Dieses Inmitten-sein von . . . gehört vielmehr zur Transzendenz. Das *Über*steigende und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden *sich befinden*. Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *eingenommen* so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist. Transzendenz heißt Welt-*
62 *entwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist.* Mit solcher zur Transzendenz gehörigen *Eingenommenheit* vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, »Grund« gewonnen. Dieses »zweite« Gründen entsteht nicht *nach* dem »ersten«, sondern ist mit ihm »gleichzeitig«. Damit ist nicht gemeint, sie seien in demselben Jetzt vorhanden, sondern: Entwurf von Welt und Eingenommenheit vom Seienden gehören als Weisen des Gründens je zu *einer* Zeitlichkeit, sofern sie deren Zeitigung mitausmachen. Aber gleichwie »in« der Zeit die Zukunft vorhergeht, sich aber nur zeitigt, sofern eben Zeit, d. h. auch Gewesenheit und Gegenwart in der spezifischen Zeit-Einheit sich zeitigen, so zeigen auch die der Transzendenz entspringenden Weisen des Gründens diesen Zusammenhang. Diese Entsprechung aber besteht deshalb, weil die Transzendenz im *Wesen* der Zeit, d. h. aber in ihrer ekstatisch-horizontalen Verfassung wurzelt[60].

Das Dasein könnte nicht als das Seiende, das es ist, von Seiendem durchstimmt und demzufolge z. B. von ihm umfangen, durch es benommen und von ihm durchschwungen sein, es entbehrte hierfür überhaupt des Spielraums, wenn nicht mit dieser Eingenommenheit vom Seienden ein Aufbruch von Welt, und

[60] Die temporale Interpretation der Transzendenz bleibt in der vorliegenden Betrachtung durchgängig und absichtlich beiseite.

sei es auch nur ein Weltdämmer, mitginge. Die enthüllte Welt mag dabei begrifflich wenig oder gar nicht durchsichtig sein, Welt mag sogar als *ein* Seiendes unter anderem gedeutet werden, ein ausdrückliches Wissen um das Transzendieren des Daseins kann fehlen, die den Weltentwurf mit sich bringende Freiheit des Daseins mag kaum wach sein — das Dasein ist doch nur *als* In-der-Welt-sein vom Seienden eingenommen. Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem.

Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von *Möglichkeit seiner selbst* liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils *überschwingt*. Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem We- 63
sen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten — und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität — *entzogen*. Aber gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene *Entzug* gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die »wirklich« ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt *entgegen*. Der Entzug verschafft gerade der Verbindlichkeit des verbleibenden entworfenen Vorwurfs die Gewalt ihres Waltens im Existenzbereich des Daseins. Die *Transzendenz ist entsprechend den beiden Weisen des Gründens überschwingend-entziehend zumal*. Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentales Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins. Und bekundet sich hierin gar das *endliche* Wesen von Freiheit überhaupt?

Für die Auslegung des mannigfaltigen Gründens der Freiheit ist zunächst wesentlich, die in diesem transzendentalen Einspielen von Überschwung und Entzug aufeinander zutage tretende *Einheit* der bisher besprochenen Weisen des Gründens zu sehen.

Das Dasein ist nun aber ein Seiendes, das nicht nur inmitten von Seiendem sich befindet, sondern auch *zu* Seiendem und da-

mit auch zu ihm selbst *sich verhält*. Dieses Verhalten zum Seienden wird zunächst und zumeist sogar der Transzendenz gleichgesetzt. Ist dies auch eine Verkennung des Wesens der Transzendenz, so muß doch die transzendentale Möglichkeit des intentionalen Verhaltens *Problem* werden. Und ist gar die Intentionalität eine ausgezeichnete Verfassung der Existenz des Daseins, dann kann sie bei einer Aufhellung der Transzendenz nicht übergangen werden.

Der *Weltentwurf* ermöglicht zwar — was hier nicht gezeigt werden kann — vorgängiges Verständnis des Seins von Seien-
64 dem, ist aber selbst kein Daseinsbezug zu *Seiendem*. Die *Eingenommenheit* wiederum, die das Dasein inmitten von Seiendem (und zwar nie ohne Weltenthüllung), von ihm durchstimmt, sich befinden läßt, ist kein *Verhalten* zu Seiendem. Wohl aber sind *beide* — in ihrer gekennzeichneten Einheit — die transzendentale Ermöglichung der Intentionalität, so zwar, daß sie dabei als Weisen des Gründens eine *dritte* mitzeitigen: *das Gründen als Be-gründen*. In diesem übernimmt die Transzendenz des Daseins die Ermöglichung des Offenbarmachens von Seiendem an ihm selbst, die Möglichkeit der ontischen Wahrheit.

»Begründen« soll hier nicht in dem engen und abgeleiteten Sinne des Beweisens ontisch-theoretischer Sätze genommen werden, sondern in einer grundsätzlich ursprünglichen Bedeutung. Darnach besagt Begründung soviel wie *Ermöglichung der Warumfrage überhaupt*. Den eigenen ursprünglich gründenden Charakter des Begründens sichtbar machen, heißt darnach, den transzendentalen Ursprung des Warum als solchen aufhellen. Gesucht sind also nicht etwa die Veranlassungen dafür, daß im Dasein die Warumfrage faktisch aufbricht, sondern gefragt ist nach der *transzendentalen* Möglichkeit des Warum überhaupt. Daher ist die Transzendenz selbst, soweit sie durch die beiden bisher besprochenen Weisen des Gründens bestimmt wurde, zu befragen. Das stiftende Gründen gibt als Weltentwurf Möglichkeiten der Existenz vor. Existieren besagt immer: inmitten von Seiendem befindlich zu Seiendem — zu nicht-daseinsmäßigem,

zu sich selbst und seinesgleichen — sich verhalten, so zwar, daß es in diesem befindlichen Verhalten um das Seinkönnen des Daseins selbst geht. Im Weltentwurf ist ein Überschwung von Möglichem gegeben, im Hinblick worauf und im Durchwaltetsein von dem in der Befindlichkeit umdrängenden Seienden (Wirklichen) das Warum entspringt.

Weil aber die beiden zuerst aufgeführten Weisen des Gründens in der Transzendenz *zusammengehören*, ist das Entspringen des Warum ein transzendental notwendiges. Mit seinem Ursprung vermannigfaltigt sich auch schon das Warum. Die Grundformen sind: warum *so* und nicht anders? Warum dies 65
und nicht jenes? *Warum überhaupt etwas und nicht nichts?* In diesem nach welchen Weisen immer ausgesprochenen Warum liegt aber schon ein wenngleich vorbegriffliches Vorverständnis vom Was-sein, Wie-sein und Sein (Nichts) überhaupt. Dieses Seinsverständnis ermöglicht erst das Warum. Das besagt aber: es enthält schon die erst-letzte Urantwort[a] für alles Fragen. Das Seinsverständnis gibt als vorgängigste *Antwort* schlechthin die erst-letzte *Begründung*. In ihm ist die Transzendenz als solche begründend. Weil darin Sein und Seinsverfassung enthüllt werden, heißt das transzendentale Begründen die *ontologische Wahrheit*.

Dieses Begründen liegt allem Verhalten zu Seiendem »zugrunde«, so zwar, daß erst in der Helle des Seinsverständnisses Seiendes an ihm selbst (d. h. *als* das Seiende, das es ist und wie es ist) offenbar werden kann. Weil nun aber alles Offenbarwerden von Seiendem (ontische Wahrheit) von vornherein transzendental durchwaltet ist von dem gekennzeichneten *Begründen*, deshalb muß alles ontische Entdecken und Erschließen in seiner Weise »begründend« sein, d. h. es muß sich *ausweisen*. In der Ausweisung vollzieht sich die jeweils vom Was- und Wiesein des betreffenden Seienden und der zugehörigen *Enthül-*

[a] 1. Auflage 1929: Das Wesen dieser Antwort: Der Bezug des Seyns als Seyn zum Menschenwesen. Inwiefern das eigentliche Denken des Seyns *kein Fragen* ist.

lungsart (Wahrheit) geforderte *Anführung des Seienden,* das sich dann z. B. als »Ursache« oder als »Beweggrund« (Motiv) für einen schon offenbaren Zusammenhang von Seiendem bekundet. Weil die Transzendenz des Daseins als entwerfend-befindliche, Seinsverständnis ausbildend, begründet und weil *dieses* Gründen in der Einheit der Transzendenz mit den beiden erstgenannten gleichursprünglich ist, d. h. der endlichen Freiheit des Daseins entspringt, deshalb *kann* das Dasein in seinen faktischen Ausweisungen und Rechtfertigungen sich der »Gründe« entschlagen, den Anspruch auf sie niederhalten, sie verkehren und verdecken. Diesem Ursprung der Begründung und damit auch der Ausweisung zufolge bleibt es im Dasein jeweils der Freiheit überlassen, wie weit die Ausweitung getrie-
66 ben wird und ob sie sich gar zur eigentlichen Begründung, d. h. Enthüllung ihrer transzendentalen Möglichkeit versteht. Wenngleich in der Transzendenz immer Sein enthüllt ist, es bedarf hierzu doch nicht der ontologisch-begrifflichen Erfassung. So kann denn überhaupt die Transzendenz *als solche* verborgen bleiben und nur in einer »indirekten« Auslegung bekannt sein. Enthüllt ist sie aber auch dann, weil sie gerade Seiendes in der Grundverfassung des In-der-Welt-seins aufgebrochen sein läßt, worin sich die Selbstenthüllung der Transzendenz bekundet. Eigens aber enthüllt sich die Transzendenz als Ursprung des Gründens, wenn dieses in seiner Dreifachheit zum *Entspringen* gebracht wird. Demnach besagt Grund: *Möglichkeit, Boden, Ausweis.* Das dreifach gestreute Gründen der Transzendenz erwirkt ursprünglich einigend erst das Ganze, in dem je ein Dasein soll existieren können. Freiheit ist in dieser dreifachen Weise Freiheit zum Grunde. Das Geschehen der Transzendenz als Gründen ist das Sichbilden des Einbruchspielraums für das jeweilige faktische *Sichhalten* des faktischen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen.

Beschränken wir demnach die überlieferte Vierzahl der Gründe auf drei oder decken sich die drei Weisen des Gründens mit den drei Abwandlungen des *πρῶτον ὄθεν* bei *Aristoteles?* So

äußerlich läßt sich der Vergleich nicht anstellen; denn es ist das Eigentümliche der ersten Herausstellung der »vier Gründe«, daß dabei noch nicht grundsätzlich zwischen den transzendentalen Gründen und den spezifisch ontischen Ursachen unterschieden wird. Jene sind nur das »Allgemeinere« zu diesen. Die Ursprünglichkeit der transzendentalen Gründe und ihr spezifischer *Grund*charakter bleiben noch unter der formalen Charakteristik der »ersten« und »obersten« Anfänge verdeckt. Deshalb mangelt ihnen auch die Einheit. Sie kann nur in der Gleichursprünglichkeit des transzendentalen Ursprungs des dreifachen Gründens bestehen. Das Wesen »des« Grundes läßt sich nicht einmal suchen, geschweige denn finden dadurch, daß nach einer allgemeinen Gattung gefragt wird, die sich auf dem Wege einer »Abstraktion« ergeben soll. *Das Wesen des Grundes ist die* 67
transzendental entspringende dreifache Streuung des Gründens in Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden.

Und einzig deshalb erweist sich schon das früheste Fragen nach dem Wesen des *Grundes* als verschlungen mit der Aufgabe einer Erhellung des Wesens von *Sein* und *Wahrheit.*

Aber läßt sich nicht doch immer noch fragen, warum diese drei zusammengehörigen Bestimmungsstücke der Transzendenz mit dem gleichen Titel »Gründen« bezeichnet werden? Besteht hier nur noch eine künstlich erzwungene und spielerische Gemeinsamkeit des Wortlauts? Oder sind die drei Weisen des Gründens doch noch in *einer* Hinsicht — obzwar dies je wieder anders — identisch? Diese Frage ist in der Tat zu bejahen. Die Aufhellung *der* Bedeutung aber, hinsichtlich deren sich die drei unzertrennlichen Weisen des Gründens einheitlich und doch gestreut entsprechen, läßt sich in der »Ebene« der jetzigen Betrachtung nicht durchführen. Andeutungsweise genüge der Hinweis, daß Stiftung, Boden-nehmen und Rechtgebung je in ihrer Weise *der Sorge der Beständigkeit und des Bestandes entspringen,* die selbst wiederum nur als Zeitlichkeit[a] möglich ist.

[a] 1. Auflage 1929: und diese in der Zeit als Temporalität.

In der geflissentlichen Abkehr von diesem Problembezirk und vielmehr rückblickend auf den Ausgang der Untersuchung soll jetzt kurz erörtert werden, ob etwas und was für das Problem des »Satzes vom Grunde« durch die versuchte Erhellung des »Wesens« des Grundes gewonnen ist. Der Satz besagt: alles Seiende hat seinen Grund. Durch das Vorstehende wird zunächst aufgehellt, *warum* das so ist. Weil Sein »von Hause aus« als vorgängig verstandenes ursprünglich *begründet*, meldet jedes Seiende als Seiendes in seiner Art »Gründe« an, mögen diese eigens erfaßt und angemessen bestimmt werden oder nicht. Weil »Grund« ein transzendentaler Wesenscharakter des *Seins überhaupt* ist, deshalb gilt vom *Seienden* der Satz des Grundes. Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seien-
68 des) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen.

Sodann ist bezüglich des Satzes vom Grunde deutlich geworden, daß der »Geburtsort« dieses Prinzips weder im Wesen der Aussage noch in der Aussagewahrheit, sondern in der ontologischen Wahrheit, d. h. aber in der Transzendenz selbst liegt. *Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde;* denn in ihr, der Einheit von Überschwung und Entzug, gründet sich das als ontologische Wahrheit sich ausbildende Begründen.

Von diesem Ursprung herkommend, verstehen wir nicht nur den Satz in seiner inneren Möglichkeit, sondern wir bekommen auch ein Auge für das Merkwürdige und bislang Unaufgehellte seiner Fassungen, das in der vulgären Formel allerdings unterdrückt ist. Gerade bei *Leibniz* finden sich Prägungen des Satzes, die einem scheinbar unerheblichen Moment seines Gehalts Ausdruck geben. In schematischer Zusammenstellung lauten sie: ratio est cur hoc *potius* existit quam aliud; ratio est cur sic *potius* existit quam aliter; ratio est cur aliquid *potius* existit quam nihil. Das »cur« äußert sich als »cur potius quam«. Auch hier ist nicht das erste Problem, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln diese jeweils faktisch in ontischen Verhaltungen gestellten Fragen zur Entscheidung zu bringen seien. Der

Aufklärung bedarf vielmehr, woran es liegt, daß sich überhaupt dem »cur« das »potius quam« hat beigesellen können.

Jede Ausweisung muß sich in einem Umkreis von *Möglichem* bewegen, weil sie als intentionale Verhaltung zu Seiendem hinsichtlich ihrer Möglichkeit schon einer ausdrücklichen oder unausdrücklichen (ontologischen) Begründung botmäßig ist. Diese gibt ihrem Wesen nach notwendig immer *Ausschlagbereiche* von Möglichem vor — wobei sich der Möglichkeitscharakter gemäß der Seinsverfassung des zu enthüllenden Seienden abwandelt —, weil das Sein (Seinsverfassung), das begründet, als transzendentale Verbindlichkeit für das Dasein in dessen *Freiheit* gewurzelt ist. Der Widerschein *dieses* Ursprungs des Wesens von Grund im Gründen der endlichen Freiheit zeigt sich im »potius quam« der Formeln des Satzes vom Grunde. Aber wie- 69
der drängt die Erhellung der konkreten transzendentalen Zusammenhänge zwischen »Grund« und »eher als« zur Aufklärung der Idee des Seins überhaupt (Was- und Wiesein, Etwas, Nichts und Nichtigkeit).

Seiner überlieferten Form und Rolle nach ist der Satz vom Grunde in der Veräußerlichung haftengeblieben, die eine erste Aufhellung alles »Grundsätzlichen« notwendig mit sich führt. Denn auch den Satz zu einem »Grundsatz« erklären und ihn etwa noch mit dem Satz der Identität und des Widerspruchs zusammenstellen oder gar aus diesem ableiten, führt nicht in den Ursprung, sondern kommt einem Abschneiden alles weiteren Fragens gleich. Hierbei ist überdies zu beachten, daß auch die Sätze der Identität und des Widerspruchs nicht nur *auch transzendentale* sind, sondern auf Ursprünglicheres zurückweisen, was nicht Satzcharakter hat, vielmehr zum Geschehen der Transzendenz als solcher (Zeitlichkeit) gehört.

Und so treibt denn auch der Satz vom Grunde sein Unwesen mit dem Wesen des Grundes und hält in der sanktionierten Gestalt des Grundsatzes eine ihn selbst erst auflockernde Problematik nieder. Allein dieses »Unwesen« fällt nicht etwa der vermeintlichen »Oberflächlichkeit« einzelner Philosophen zur Last

und kann daher auch nicht durch ein vermeintlich radikaleres »Weiterkommen« überwunden werden. Der Grund hat sein Un-wesen, weil er der endlichen Freiheit entspringt. Diese selbst kann sich dem, was ihr so entspringt, nicht entziehen. Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird *als Ursprung* selbst zum »Grund«. *Die Freiheit ist der Grund des Grundes.* Das freilich nicht im Sinne einer formalen, endlosen »Iteration«. Das Grundsein der Freiheit hat nicht — was zu meinen sich aber immer nahelegt — den Charakter *einer* der Weisen des Gründens, sondern bestimmt sich als die gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens. Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins. Nicht als sei die einzelne
70 freie Verhaltung grundlos, sondern die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d. h. in seinem Schicksal, aufklaffen[a].

Aber das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um *sich* aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können. Und diese Abgründigkeit des Daseins wiederum ist nichts, was einer Dialektik oder psychologischen Zergliederung sich öffnete. Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit »zu verstehen gibt«, d. h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser, je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins, seine Selbstheit im Handeln trifft. Das Unwesen des Grundes wird sonach nur im faktischen Existieren »überwunden«, aber nie beseitigt.

Wird jedoch die Transzendenz im Sinne der Freiheit zum Grunde erstlich und letztlich als Abgrund verstanden, dann verschärft sich damit auch das Wesen dessen, was die *Eingenom-*

[a] 1. Auflage 1929: Immer noch der vergebliche Versuch, unter Abschirmung der Wahrheit des Seyns in ihrer Kehre das Da-sein zu denken.

menheit des Daseins im und vom Seienden genannt wurde. Das Dasein ist — obzwar inmitten von Seiendem befindlich und von ihm durchstimmt — *als freies* Seinkönnen unter das Seiende *geworfen. Daß* es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, *daß* die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher *geworfener.* Die Klärung des *Wesens der Endlichkeit* des Daseins aus dessen Seinsverfassung[a] muß voraufgehen aller »selbstverständlichen« Ansetzung der endlichen »Natur« des Menschen, aller Beschreibung der aus der Endlichkeit erst folgenden Eigenschaften, vollends auch aller übereilten »Erklärung« der ontischen Herkunft derselben.

Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in 71
der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*[b].

Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein *Wesen der Ferne.* Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.

[a] 1. Auflage 1929: Der Sprung in den Ursprung! (Da-sein) Ursprung — Freiheit — Zeitlichkeit; Endlichkeit des Daseins nicht identisch mit der Endlichkeit des Menschen, anders zu fassen: Ursprungscharakter!

[b] 1. Auflage 1929: Aber Freiheit hat nichts gemein mit Gründen und mit Grund, sowenig wie mit Ursache und Ver-ursachen und jeder Weise von ›sachen‹ und ›machen‹.

VOM WESEN DER WAHRHEIT

Vom Wesen[a] der Wahrheit ist die Rede. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit kümmert sich nicht darum, ob die Wahrheit jeweils eine Wahrheit der praktischen Lebenserfahrung oder einer wirtschaftlichen Berechnung, je die Wahrheit einer technischen Überlegung oder der politischen Klugheit, im besonderen eine Wahrheit der wissenschaftlichen Forschung oder einer künstlerischen Gestaltung, oder gar die Wahrheit einer denkenden Besinnung oder eines kultischen Glaubens ist. Von alldem sieht die Wesensfrage weg und blickt in das Eine hinaus, was jede »Wahrheit« überhaupt als Wahrheit auszeichnet. 73

Doch versteigen wir uns mit der Frage nach dem Wesen nicht in die Leere des Allgemeinen, die jedem Denken den Atem versagt? Bringt die Verstiegenheit solchen Fragens nicht das Bodenlose aller Philosophie an den Tag? Ein wurzelhaftes, dem Wirklichen zugekehrtes Denken muß doch zuerst und ohne Umschweife darauf dringen, die wirkliche Wahrheit, die uns heute Maß und Stand gibt, gegen die Verwirrung des Meinens und Rechnens aufzurichten. Was soll angesichts der wirklichen Not die von allem Wirklichen absehende (»abstrakte«) Frage nach dem Wesen der Wahrheit? Ist die Wesensfrage nicht das Unwesentlichste und das Unverbindlichste, was überhaupt gefragt werden kann?

Niemand wird sich der einleuchtenden Sicherheit dieser Bedenken entziehen. Keiner darf den drängenden Ernst dieser Bedenken leichthin mißachten. Wer aber spricht aus diesen Bedenken? Der »gesunde« Menschenverstand. Er pocht auf die Forderung des handgreiflichen Nutzens und eifert gegen das

[a] 3. Auflage 1954: Wesen: 1. quidditas – das Was – *κοινόν*; 2. Ermöglichung – Bedingung der Möglichkeit; 3. Grund der Ermöglichung.

Wissen vom Wesen des Seienden, welches wesentliche Wissen seit langem »Philosophie« heißt.

74 Der gemeine Menschenverstand hat seine eigene Notwendigkeit; er behauptet sein Recht mit der ihm allein zustehenden Waffe. Das ist die Berufung auf das »Selbstverständliche« seiner Ansprüche und Bedenken. Die Philosophie jedoch kann den gemeinen Verstand nie widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist. Die Philosophie darf ihn nicht einmal widerlegen wollen, weil der gemeine Verstand blind ist für das, was sie vor den Wesensblick stellt.

Überdies halten wir uns selbst in der Verständlichkeit des gemeinen Verstandes, sofern wir uns in jenen vielförmigen »Wahrheiten« der Lebenserfahrung und des Handelns, des Forschens, Gestaltens und Glaubens gesichert wähnen. Wir selbst betreiben die Auflehnung des »Selbstverständlichen« gegen jeden Anspruch des Fragwürdigen.

Wenn daher schon nach der Wahrheit gefragt werden muß, dann verlangt man die Antwort auf die Frage, wo wir heute stehen. Man will wissen, wie es heute mit uns steht. Man ruft nach dem Ziel, das dem Menschen in seiner Geschichte und für diese gesetzt werden soll. Man will die wirkliche »Wahrheit«. Also doch Wahrheit!

Bei dem Ruf nach der wirklichen »Wahrheit« wird man doch auch schon wissen, was Wahrheit überhaupt bedeutet. Oder weiß man dies nur »gefühlsmäßig« und »im allgemeinen«? Allein ist dieses ungefähre »Wissen« und die Gleichgültigkeit dagegen nicht elender als das bloße Nichtkennen des Wesens der Wahrheit?

1.

Der geläufige Begriff der Wahrheit

Was versteht man denn gewöhnlich unter »Wahrheit«? Dieses hohe und zugleich doch abgeschliffene und fast stumpfe Wort

»Wahrheit«[a] meint dasjenige, was ein Wahres zu einem Wahren macht[b]. Was ist ein Wahres? Wir sagen z. B.: »es ist eine wahre Freude, an der Bewältigung dieser Aufgabe mitzuarbeiten«. Wir meinen: es ist eine reine, wirkliche Freude. Das Wahre ist 75
das Wirkliche. Demgemäß sprechen wir vom wahren Gold im Unterschied zum falschen. Das falsche Gold ist nicht wirklich das, als was es erscheint. Es ist nur ein »Schein« und deshalb unwirklich. Das Unwirkliche gilt als das Gegenteil des Wirklichen. Aber Scheingold ist doch auch etwas Wirkliches. Demgemäß sagen wir deutlicher: das wirkliche Gold ist das echte Gold. »Wirklich« ist aber doch beides, das echte Gold nicht minder als das umlaufende unechte. Das Wahre des echten Goldes kann also nicht schon durch seine Wirklichkeit bewährt sein. Die Frage kehrt wieder: was heißt hier echt und wahr? Echtes Gold ist jenes Wirkliche, dessen Wirklichkeit in der Übereinstimmung steht mit dem, was wir mit Gold »eigentlich« im voraus und stets meinen. Umgekehrt sagen wir dort, wo wir falsches Gold vermuten: »Hier stimmt etwas nicht.« Was dagegen so ist, »wie es sich gehört«, dazu bemerken wir: es stimmt. Die Sache stimmt.

Wahr nennen wir jedoch nicht nur eine wirkliche Freude, das echte Gold und alles Seiende solcher Art, sondern wahr oder falsch nennen wir auch und vor allem unsere Aussagen über das Seiende, das selbst nach seiner Art echt oder unecht, in seiner Wirklichkeit so oder anders sein kann. Eine Aussage ist wahr, wenn das, was sie meint und sagt, übereinstimmt mit der Sache, worüber sie aussagt. Auch hier sagen wir: es stimmt. Jetzt aber stimmt nicht die Sache, sondern der Satz.

Das Wahre, sei es eine wahre Sache oder ein wahrer Satz, ist das, was stimmt, das Stimmende. Wahrsein und Wahrheit bedeuten hier Stimmen, und zwar in der gedoppelten Weise: ein-

[a] 1. Auflage 1943 u. 3. Auflage 1954: Wahr-heit, -heit: die Heitere (das Heiternde), das Lichtende.

[b] 1. Auflage 1943 u. 3. Auflage 1954: machen — her-stellen — hervorgehen lassen in die Lichtung.

mal die Einstimmigkeit einer Sache mit dem über sie Vorgemeinten und zum andern die Übereinstimmung des in der Aussage Gemeinten mit der Sache.

Diesen Doppelcharakter des Stimmens bringt die überlieferte Wesensumgrenzung der Wahrheit zum Vorschein: veritas est adaequatio rei et intellectus. Das kann bedeuten: Wahrheit ist die Angleichung der Sache an die Erkenntnis. Es kann aber
76 auch sagen: Wahrheit ist die Angleichung der Erkenntnis an die Sache. Zwar pflegt man die angeführte Wesensumgrenzung meist nur in der Formel veritas est adaequatio intellectus ad rem vorzubringen. Doch ist die so begriffene Wahrheit, die Satzwahrheit, nur möglich auf dem Grunde der Sachwahrheit, der adaequatio rei ad intellectum. Beide Wesensbegriffe der veritas meinen stets ein Sichrichten nach ... und denken somit die Wahrheit als Richtigkeit.

Gleichwohl ist der eine nicht die bloße Umkehrung des anderen. Vielmehr werden jedesmal intellectus und res verschieden gedacht. Um dies zu erkennen, müssen wir die für den gewöhnlichen Wahrheitsbegriff geläufige Formel auf ihren nächsten (mittelalterlichen) Ursprung zurückbringen. Die veritas als adaequatio rei ad intellectum meint nicht schon den späteren, erst auf dem Grunde der Subjektivität des Menschenwesens möglichen transzendentalen Gedanken Kants, daß »sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten«, sondern den christlich theologischen Glauben, daß die Sachen in dem, was sie sind und ob sie sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (ens creatum) der im intellectus divinus, d. h. in dem Geiste Gottes, vorgedachten idea entsprechen und somit idee-gerecht (richtig) und in diesem Sinne »wahr« sind. Ein ens creatum ist auch der intellectus humanus. Er muß als das von Gott dem Menschen verliehene Vermögen seiner idea genügen. Ideegerecht ist aber der Verstand nur dadurch, daß er in seinen Sätzen die Angleichung des Gedachten an die Sache vollzieht, die ihrerseits der idea gemäß sein muß. Die Möglichkeit der Wahrheit menschlicher Erkenntnis gründet, wenn alles Seiende

ein »geschöpfliches« ist, darin, daß Sache und Satz in gleicher Weise ideegerecht und deshalb aus der Einheit des göttlichen Schöpfungsplanes aufeinander zugerichtet sind. Die veritas als adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) gibt die Gewähr für die veritas als adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam). Veritas meint im Wesen überall die convenientia, das Übereinkommen des Seienden unter sich als eines geschaffenen mit dem Schöpfer, ein »Stimmen« nach der Bestimmung 77
der Schöpfungsordnung[a].

Aber diese Ordnung kann nun auch, abgelöst vom Schöpfungsgedanken, allgemein und unbestimmt als Weltordnung vorgestellt werden. An die Stelle der theologisch gedachten Schöpfungsordnung rückt die Planbarkeit aller Gegenstände durch die Weltvernunft, die sich selbst das Gesetz gibt und daher auch die unmittelbare Verständlichkeit ihres Vorgehens (das, was man für »logisch« hält) beansprucht. Daß das Wesen der Satzwahrheit in der Richtigkeit der Aussage besteht, hält man für ausgemacht. Auch dort, wo man sich mit einer merkwürdigen Vergeblichkeit abmüht zu erklären, wie die Richtigkeit zustande kommen soll, setzt man sie schon als das Wesen der Wahrheit voraus. Desgleichen bedeutet die Sachwahrheit immer die Einstimmigkeit des vorhandenen Dinges mit seinem »vernünftigen« Wesensbegriff. Der Anschein entsteht, diese Bestimmung des Wesens der Wahrheit bleibe unabhängig von der Auslegung des Wesens des Seins alles Seienden, die jeweils eine entsprechende Auslegung des Wesens des Menschen als des Trägers und Vollziehers des intellectus einschließt. So gewinnt die Formel für das Wesen der Wahrheit (veritas est adaequatio intellectus et rei) ihre für jedermann sogleich einsichtige Gemeingültigkeit. Unter der Herrschaft der in ihren Wesensgründen kaum beachteten Selbstverständlichkeit dieses Wahrheitsbegriffes nimmt

[a] 1. Auflage 1943: Kein doppeltes Übereinkommen, sondern *eines*, aber mehrfach gefügtes: Weil Übereinkunft mit dem Schöpfer, deshalb (als Geschaffenes in gewisser Weise Göttliches) *unter sich;* die ›Entsprechung‹ in einem wesentlicheren Sinne, als ihn die grobe, ungedachte, von Aristoteles übernommene analogia entis der Scholastik meint.

man auch als gleich selbstverständlich hin, daß die Wahrheit ein Gegenteil hat und daß es die Unwahrheit gibt. Die Unwahrheit des Satzes (Unrichtigkeit) ist das Nichtübereinstimmen der Aussage mit der Sache. Die Unwahrheit der Sache (Unechtheit) bedeutet das Nichteinstimmen des Seienden mit seinem Wesen. Jedesmal läßt sich die Unwahrheit als ein Nichtstimmen begreifen. Dieses fällt aus dem Wesen der Wahrheit heraus. Deshalb kann die Unwahrheit als solches Gegenteil der Wahrheit da, wo es die Erfassung des reinen Wesens der Wahrheit gilt, auf die Seite gestellt werden.

78 Doch bedarf es denn überhaupt noch einer besonderen Enthüllung des Wesens der Wahrheit? Ist das reine Wesen der Wahrheit nicht schon in dem von keiner Theorie verstörten und durch seine Selbstverständlichkeit geschützten, gemeingültigen Begriff hinreichend vorgestellt? Wenn wir überdies jene Zurückführung der Satzwahrheit auf die Sachwahrheit für das nehmen, als was sie sich zunächst zeigt, als eine theologische Erklärung, und wenn wir vollends die philosophische Wesensumgrenzung gegen die Einmischung der Theologie rein erhalten und den Wahrheitsbegriff auf die Satzwahrheit beschränken, dann treffen wir zugleich mit einer alten, wenngleich nicht mit der ältesten Überlieferung des Denkens zusammen, nach der die Wahrheit die Übereinstimmung (ὁμοίωσις) einer Aussage (λόγος) mit einer Sache (πρᾶγμα) ist. Was bleibt an einer Aussage hier noch Fragwürdiges, gesetzt, daß wir wissen, was Übereinstimmung einer Aussage mit der Sache bedeutet? Wissen wir das?

2.

Die innere Möglichkeit der Übereinstimmung

Von Übereinstimmen sprechen wir in verschiedener Bedeutung. Wir sagen z.B. angesichts zweier auf dem Tisch vorhandener Fünfmarkstücke: sie stimmen miteinander überein. Beide kommen überein in dem Einen ihres Aussehens. Deshalb haben sie dieses gemeinsam und daher sind sie in dieser Hinsicht gleich. Ferner sprechen wir von Übereinstimmen, wenn wir z.B. über eines der vorhandenen Fünfmarkstücke aussagen: dieses Geldstück ist rund. Hier stimmt die Aussage überein mit dem Ding. Jetzt besteht die Beziehung nicht zwischen Ding und Ding, sondern zwischen einer Aussage und einem Ding. Worin sollen aber das Ding und die Aussage übereinkommen, wo doch die Bezogenen offensichtlich in ihrem Aussehen verschieden sind? Das Geldstück ist aus Metall. Die Aussage ist überhaupt nicht stofflich. Das Geldstück ist rund. Die Aussage hat überhaupt nicht die Art eines Räumlichen. Mit dem Geldstück kann man 79 etwas kaufen. Die Aussage darüber ist niemals ein Zahlungsmittel. Aber trotz aller Ungleichheit beider stimmt die genannte Aussage als wahre überein mit dem Geldstück. Und dieses Stimmen soll nach dem geläufigen Begriff der Wahrheit eine Angleichung sein. Wie kann das völlig Ungleiche, die Aussage, an das Geldstück sich angleichen? Sie müßte ja zum Geldstück werden und dergestalt ganz und gar sich selbst aufgeben. Das gelingt der Aussage nie. In dem Augenblick, da solches gelänge, könnte auch nicht mehr eine Aussage als Aussage mit dem Ding übereinstimmen. In der Angleichung muß die Aussage vielmehr bleiben, ja sogar erst werden, was sie ist. Worin besteht ihr von jeglichem Ding durchaus verschiedenes Wesen? Wie vermag die Aussage gerade durch ein Beharren auf ihrem Wesen einem Anderen, dem Ding, sich anzugleichen?

Angleichung kann hier nicht ein dinghaftes Gleichwerden zwischen ungleichartigen Dingen bedeuten. Das Wesen der Angleichung bestimmt sich vielmehr aus der Art jener Beziehung, die zwischen der Aussage und dem Ding obwaltet. Solange diese »Beziehung« unbestimmt und in ihrem Wesen ungegründet bleibt, verläuft aller Streit über die Möglichkeit und Unmöglichkeit, über die Art und den Grad der Angleichung im Leeren. Die Aussage über das Geldstück bezieht »sich« aber auf dieses Ding, indem sie es vor-stellt und vom Vor-gestellten sagt,

wie es mit ihm selbst nach der je leitenden Hinsicht bestellt sei. Die vorstellende Aussage sagt ihr Gesagtes so vom vorgestellten Ding, wie es als dieses ist. Das »so—wie« betrifft das Vor-stellen und sein Vor-gestelltes. Vor-stellen bedeutet hier, unter Ausschaltung aller »psychologischen« und »bewußtseinstheoretischen« Vormeinungen, das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand. Das Entgegenstehende muß als das so Gestellte ein offenes Entgegen[a] durchmessen und dabei doch in sich als das Ding stehenbleiben und als ein Ständiges sich zeigen. Dieses Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vor-
80 stellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird. Die Beziehung des vorstellenden Aussagens auf das Ding ist der Vollzug jenes Verhältnisses, das sich ursprünglich und jeweils als ein Verhalten[b] zum Schwingen bringt. Alles Verhalten aber hat seine Auszeichnung darin, daß es, im Offenen stehend, je an ein Offenbares als ein solches sich hält. Das so und im strengen Sinne allein Offenbare wird frühzeitig im abendländischen Denken als »das Anwesende« erfahren und seit langem »das Seiende« genannt.

Das Verhalten ist offenständig[c] zum Seienden. Jeder offenständige Bezug ist Verhalten. Je nach der Art des Seienden und der Weise des Verhaltens ist die Offenständigkeit des Menschen verschieden. Jedes Werken und Verrichten, alles Handeln und Berechnen hält sich und steht im Offenen eines Bezirks, innerhalb dessen das Seiende als das, was es ist und wie es ist, sich eigens stellen[d] und sagbar werden kann. Dazu kommt es nur, wenn das Seiende selbst vorstellig wird beim vorstellenden Aussagen, so daß dieses sich einer Weisung unterstellt, das Seiende so—wie es ist, zu sagen. Indem das Aussagen solcher Weisung folgt, richtet es sich nach dem Seienden. Das dergestalt sich an-

a 3. Auflage 1954: die Offenheit eines Ent-gegen.

b 3. Auflage 1954: Verhalten — sich aufhalten in der Lichtung (inständig in der Lichtung) von Anwesenheit des Anwesenden.

c 3. Auflage 1954: als inständig in der Offenheit.

d 3. Auflage 1954: zeigen, einstellen, hervorkommen, anwesen.

weisende Sagen ist richtig (wahr). Das so Gesagte ist das Richtige (Wahre).

Die Aussage hat ihre Richtigkeit zu Lehen von der Offenständigkeit[a] des Verhaltens; denn nur durch diese kann überhaupt Offenbares zum Richtmaß werden für die vor-stellende Angleichung. Das offenständige Verhalten selbst muß dieses Maß sich anweisen lassen. Das bedeutet: es muß eine Vorgabe des Richtmaßes für alles Vorstellen übernehmen. Dies gehört zur Offenständigkeit des Verhaltens. Wenn aber nur durch diese Offenständigkeit des Verhaltens die Richtigkeit (Wahrheit) der Aussage möglich wird, dann muß das, was die Richtigkeit erst ermöglicht, mit ursprünglicherem Recht als das Wesen der Wahrheit gelten.

Damit fällt die herkömmliche und ausschließliche Zuweisung der Wahrheit an die Aussage als ihren einzigen Wesensort dahin. Wahrheit ist nicht ursprünglich im Satz beheimatet. Zu- 81
gleich aber erhebt sich die Frage nach dem Grunde der inneren Möglichkeit des offenständigen und ein Richtmaß vorgebenden Verhaltens, welche Möglichkeit allein der Satzrichtigkeit das Ansehen leiht, überhaupt das Wesen der Wahrheit zu erfüllen.

3.

Der Grund der Ermöglichung einer Richtigkeit

Woher hat das vorstellende Aussagen die Weisung, sich nach dem Gegenstande zu richten und gemäß der Richtigkeit zu stimmen? Warum bestimmt dieses Stimmen mit das Wesen der Wahrheit? Wie allein kann dergleichen wie die Leistung der Vorgabe einer Richte und die Einweisung in ein Stimmen geschehen? Nur so, daß sich dieses Vorgeben schon freigegeben hat in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet. Das Sich-freigeben für eine bin-

a 3. Auflage 1954: und diese in der Lichtung.

dende Richte ist nur möglich als Freisein zum Offenbaren eines Offenen. Solches Freisein zeigt auf das bisher unbegriffene Wesen der Freiheit. Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit.

Aber rückt dieser Satz über das Wesen der Richtigkeit nicht ein Selbstverständliches an die Stelle eines anderen? Um eine Handlung und somit auch die Handlung des vorstellenden Aussagens und gar die des Zustimmens und Nichtzustimmens zu einer »Wahrheit« vollziehen zu können, muß der Handelnde allerdings frei sein, d.h. unbehindert. Doch jener Satz meint ja nicht, zum Vollzug der Aussage, zu ihrer Mitteilung und Aneignung gehörte ein ungezwungenes Handeln, sondern der Satz sagt: die Freiheit[a] ist das Wesen der Wahrheit selbst. »Wesen« ist dabei verstanden als der Grund der inneren Möglichkeit dessen, was zunächst und im allgemeinen als bekannt zugestanden wird. Im Begriff der Freiheit denken wir aber doch nicht die Wahrheit und schon gar nicht ihr Wesen. Der Satz, das Wesen
82 der Wahrheit (Richtigkeit der Aussage) sei die Freiheit, muß daher befremden.

Das Wesen der Wahrheit in die Freiheit setzen, heißt das nicht, die Wahrheit dem Belieben des Menschen anheimstellen? Kann die Wahrheit gründlicher untergraben werden als dadurch, daß man sie der Willkür dieses »schwankenden Rohrs« preisgibt? Was dem gesunden Urteil sich schon während der bisherigen Erörterung immer wieder aufdrängte, kommt jetzt nur deutlicher an den Tag: die Wahrheit wird hier auf die Subjektivität des menschlichen Subjekts hinabgedrückt. Mag diesem Subjekt auch eine Objektivität erreichbar sein, sie bleibt doch zugleich mit der Subjektivität menschlich und in menschlicher Verfügung.

Gewiß rechnet man Falschheit und Verstellung, Lüge und Täuschung, Trug und Schein, kurz, alle Arten der Unwahrheit

[a] 3. Auflage 1954: Freiheit und Lichtung des sich verbergenden Bergens (Ereignis).

dem Menschen zu. Aber die Unwahrheit ist ja auch das Gegenteil der Wahrheit, weshalb sie als deren Unwesen füglich aus dem Kreis der Frage nach dem reinen Wesen der Wahrheit ferngehalten wird. Dieser menschliche Ursprung der Unwahrheit bestätigt ja nur aus dem Gegensatz das »über« dem Menschen waltende Wesen der Wahrheit »an sich«. Diese gilt der Metaphysik als das Unvergängliche und Ewige, das nie auf die Flüchtigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschenwesens gebaut sein kann. Wie soll dann noch das Wesen der Wahrheit in der Freiheit des Menschen seinen Bestand und Grund finden können?

Das Widerstreben gegen den Satz, das Wesen der Wahrheit sei die Freiheit, stützt sich auf Vormeinungen, deren hartnäckigste also lauten: die Freiheit ist eine Eigenschaft des Menschen. Das Wesen der Freiheit braucht und duldet keine weitere Befragung. Was der Mensch sei, weiß jedermann.

4.

Das Wesen der Freiheit

Aber der Hinweis auf den Wesenszusammenhang zwischen der 83
Wahrheit als Richtigkeit und der Freiheit erschüttert diese Vormeinungen, gesetzt freilich, daß wir zu einer Wandlung des Denkens bereit sind. Die Besinnung auf den Wesenszusammenhang zwischen Wahrheit und Freiheit bringt uns dahin, die Frage nach dem Wesen des Menschen in einer Hinsicht zu verfolgen, die uns die Erfahrung eines verborgenen Wesensgrundes des Menschen (des Daseins) verbürgt, so zwar, daß sie uns zuvor in den ursprünglich wesenden Bereich der Wahrheit versetzt. Von hier aus zeigt sich aber auch: die Freiheit ist nur deshalb der Grund der inneren Möglichkeit der Richtigkeit, weil sie ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglicheren Wesen der einzig wesentlichen Wahrheit empfängt. Die Freiheit wurde zunächst als Freiheit für das Offenbare eines Offenen bestimmt. Wie ist

dieses Wesen der Freiheit zu denken? Das Offenbare, dem sich ein vorstellendes Aussagen als richtiges angleicht, ist das jeweils in einem offenständigen Verhalten offene Seiende. Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen läßt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Sein-lassen[a] von Seiendem.

Gewöhnlich sprechen wir vom Seinlassen, wenn wir z. B. von einem geplanten Unternehmen abstehen. »Wir lassen etwas sein«, heißt: wir rühren nicht mehr daran und machen uns dabei nicht weiter zu schaffen. Das Seinlassen von etwas hat hier den verneinenden Sinn des Absehens von etwas, des Verzichtens auf etwas, der Gleichgültigkeit und gar der Unterlassung.

Das hier nötige Wort vom Sein-lassen des Seienden denkt jedoch nicht an Unterlassung und Gleichgültigkeit, sondern an das Gegenteil. Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende[b]. Dies wird freilich wiederum nicht nur als bloße Betreibung,
84 Behütung, Pflege und Planung des jeweils begegnenden oder aufgesuchten Seienden verstanden. Seinlassen — das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist — bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt. Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als *τὰ ἀληθέα*, das Unverborgene. Wenn wir *ἀλήθεια* statt mit »Wahrheit« durch »Unverborgenheit« übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur »wörtlicher«, sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden. Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten

a 1. Auflage 1943: Sein-lassen: 1. nicht negativ, sondern gewähren — Wahrnis; 2. nicht als ontisch gerichtetes Wirken. Achten, er-achten das Sein als Seyn.

b 1. Auflage 1943: dem Anwesenden sein Anwesen lassen und nichts anderes dazu und dazwischen bringen.

vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme. Als dieses Sein-lassen setzt es sich dem Seienden als einem solchen aus und versetzt alles Verhalten ins Offene. Das Sein-lassen, d. h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent. Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden.

Freiheit ist nicht nur das, was der gemeine Verstand gern unter diesem Namen umlaufen läßt: das zuweilen auftauchende Belieben, in der Wahl nach dieser oder jener Seite auszuschlagen. Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nichttunkönnens. Freiheit ist aber auch nicht erst die Bereitschaft für ein Gefordertes und Notwendiges (und so irgendwie Seiendes). Die Freiheit ist alldem (der »negativen« und »positiven« Freiheit) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen. Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d. h. das »Da« ist, was es ist.

Im Da-sein wird dem Menschen der langehin ungegründete Wesensgrund aufbehalten, aus dem er zu ek-sistieren vermag. »Existenz« heißt hier nicht existentia im Sinne des Vorkom- 85
mens und »Daseins« (Vorhandenseins) eines Seienden. »Existenz« bedeutet hier aber auch nicht »existenziell« die auf eine leiblich-seelische Verfassung gebaute sittliche Bemühung des Menschen um sein Selbst. Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen. Noch unbegriffen, ja nicht einmal einer Wesensgründung bedürftig, fängt die Ek-sistenz des geschichtlichen Menschen in jenem Augenblick an, da der erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seienden stellt mit der Frage, was das Seiende sei. In dieser Frage wird erstmals die Unverborgenheit erfahren. Das Seiende im Ganzen enthüllt sich als *φύσις*, die »Natur«, die hier noch nicht ein besonderes Gebiet des Seienden meint, sondern das Seiende als

solches im Ganzen, und zwar in der Bedeutung des aufgehenden Anwesens. Erst wo das Seiende selbst eigens in seine Unverborgenheit gehoben und verwahrt wird, erst wo diese Verwahrung aus dem Fragen nach dem Seienden als solchem begriffen ist, beginnt Geschichte. Die anfängliche Entbergung des Seienden im Ganzen, die Frage nach dem Seienden als solchem und der Beginn der abendländischen Geschichte sind dasselbe und gleichzeitig in einer »Zeit«, die selbst unmeßbar erst das Offene, d. h. die Offenheit, für jegliches Maß eröffnet.

Wenn aber das ek-sistente Da-sein als das Seinlassen von Seiendem den Menschen zu seiner »Freiheit« befreit, indem sie ihm überhaupt erst Möglichkeit (Seiendes) zur Wahl stellt und Notwendiges (Seiendes) ihm aufträgt, dann verfügt nicht das menschliche Belieben über die Freiheit. Der Mensch »besitzt« die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, daß einzig sie einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt. Nur der ek-sistente Mensch ist geschichtlich[a]. Die »Natur« hat keine Geschichte.

86 Die so verstandene Freiheit als das Sein-lassen des Seienden erfüllt und vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entbergung von Seiendem. Die »Wahrheit« ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein menschliches »Subjekt« von einem »Objekt« ausgesagt wird und dann irgendwo, man weiß nicht in welchem Bereich, »gilt«, sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west. In ihr Offenes ist alles menschliche Verhalten und seine Haltung ausgesetzt. Deshalb ist der Mensch in der Weise der Ek-sistenz.

Weil jedes menschliche Verhalten je in seiner Weise offenständig ist und sich einspielt auf das, wozu es sich verhält, muß ihm die Verhaltenheit des Sein-lassens, d. h. die Freiheit, jene

[a] 1. Auflage 1943: unzureichend; Wesen der Geschichte aus Geschichte als Ereignis.

Mitgift der inneren Weisung zur Angleichung des Vorstellens an das jeweilige Seiende verliehen haben. Der Mensch ek-sistiert, heißt jetzt: die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwahrt in der Entbergung des Seienden im Ganzen. Aus der Weise, wie das ursprüngliche Wesen der Wahrheit west, entspringen die seltenen und einfachen Entscheidungen der Geschichte.

Weil jedoch die Wahrheit im Wesen Freiheit ist, deshalb kann der geschichtliche Mensch im Seinlassen des Seienden das Seiende auch nicht das Seiende sein lassen, das es ist und wie es ist. Das Seiende wird dann verdeckt und verstellt. Der Schein kommt zur Macht. In ihr gelangt das Unwesen der Wahrheit zum Vorschein. Weil aber die ek-sistente Freiheit als Wesen der Wahrheit nicht eine Eigenschaft des Menschen ist, sondern der Mensch nur als Eigentum dieser Freiheit ek-sistiert und so geschichtsfähig wird, deshalb kann auch das Unwesen der Wahrheit nicht erst nachträglich dem bloßen Unvermögen und der Nachlässigkeit des Menschen entspringen. Die Unwahrheit muß vielmehr aus dem Wesen der Wahrheit kommen. Nur weil Wahrheit und Unwahrheit im Wesen sich nicht gleichgültig sind, sondern zusammengehören, kann überhaupt ein wahrer Satz in die Schärfe des Gegenteils zum entsprechend unwahren Satz treten. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit reicht daher erst dann in den ursprünglichen Bereich des Erfragten, 87
wenn sie aus dem Vorblick in das volle Wesen der Wahrheit auch die Besinnung auf die Unwahrheit in die Wesensenthüllung einbezogen hat. Die Erörterung des Unwesens der Wahrheit ist nicht nachträgliche Ausfüllung einer Lücke, sondern der entscheidende Schritt in die zureichende Ansetzung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Doch wie sollen wir das Unwesen im Wesen der Wahrheit fassen? Wenn das Wesen der Wahrheit sich nicht in der Richtigkeit der Aussage erschöpft, dann kann auch die Unwahrheit nicht mit der Unrichtigkeit des Urteils gleichgesetzt werden.

5.

Das Wesen der Wahrheit

Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente, entbergende Seinlassen des Seienden. Jedes offenständige Verhalten schwingt im Seinlassen von Seiendem und verhält sich jeweils zu diesem oder jenem Seienden. Als Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden im Ganzen als einem solchen hat die Freiheit alles Verhalten schon auf das Seiende im Ganzen abgestimmt. Die Gestimmtheit (Stimmung) läßt sich jedoch nie als »Erlebnis« und »Gefühl« fassen, weil sie dadurch nur um ihr Wesen gebracht und aus solchem her (dem »Leben« und der »Seele«) gedeutet wird, was ja selbst nur den Schein eines Wesensrechtes behaupten kann, solange es die Verstellung und Mißdeutung der Gestimmtheit in sich trägt. Eine Gestimmtheit, d.h. eine ek-sistente Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen, kann nur »erlebt« und »gefühlt« werden, weil der »erlebende Mensch«, ohne das Wesen der Stimmung zu ahnen, je in eine das Seiende im Ganzen entbergende Gestimmtheit eingelassen ist. Jedes Verhalten des geschichtlichen Menschen ist, ob betont oder nicht, ob begriffen oder nicht, gestimmt und durch diese Stimmung hineingehoben in das
88 Seiende im Ganzen. Die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen fällt nicht zusammen mit der Summe des gerade bekannten Seienden. Im Gegenteil: wo für den Menschen das Seiende wenig bekannt und durch die Wissenschaft kaum und nur roh erkannt ist, kann die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen wesentlicher walten als dort, wo das Bekannte und jederzeit Kennbare unübersehbar geworden ist und der Betriebsamkeit des Kennens nichts mehr zu widerstehen vermag, indem sich die technische Beherrschbarkeit der Dinge grenzenlos gebärdet. Gerade im Platten und Glatten des Alleskennens und Nurkennens verflacht sich die Offenbarkeit des Seienden in das

scheinbare Nichts des nicht einmal mehr Gleichgültigen, sondern nur noch Vergessenen.

Das stimmende Seinlassen von Seiendem greift durch alles in ihm schwingende offenständige Verhalten hindurch und greift ihm vor. Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. Dieses »im Ganzen« erscheint aber im Gesichtsfeld des alltäglichen Rechnens und Beschaffens als das Unberechenbare und Ungreifbare. Aus dem jeweils gerade offenbaren Seienden, gehöre dies in die Natur oder in die Geschichte, läßt es sich nie fassen. Obzwar ständig alles stimmend, bleibt es doch das Unbestimmte, Unbestimmbare und fällt dann zumeist auch wieder mit dem Gängigsten und Unbedachtesten zusammen. Dieses Stimmende jedoch ist nicht nichts, sondern eine Verbergung des Seienden im Ganzen. Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der ek-sistenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit[a].

6.

Die Unwahrheit als die Verbergung

Die Verborgenheit versagt der ἀλήθεια das Entbergen und läßt 89
sie noch nicht als στέρησις (Beraubung) zu, sondern bewahrt ihr das Eigenste als Eigentum. Die Verborgenheit ist dann, von der Wahrheit als Entborgenheit her gedacht, die Un-entborgenheit und somit die dem Wahrheitswesen eigenste und eigentliche Un-wahrheit. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden. Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offen-

[a] 1. Auflage 1943: Zwischen 5. und 6. der Sprung in die (im Ereignis wesende) Kehre.

barkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält. Was verwahrt das Seinlassen in diesem Bezug zur Verbergung? Nichts Geringeres als die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines solchen, d.h. das Geheimnis. Nicht ein vereinzeltes Geheimnis über dieses und jenes, sondern nur das Eine, daß überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet.

Im entbergenden und zugleich verbergenden Seinlassen des Seienden im Ganzen geschieht es, daß die Verbergung als das erstlich Verborgene erscheint. Das Da-sein verwahrt, sofern es ek-sistiert, die erste und weiteste Un-entborgenheit, die eigentliche Un-wahrheit. Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis. Un-wesen bedeutet hier noch nicht abgefallen zum Wesen im Sinne des Allgemeinen (κοινόν, γένος), seiner possibilitas (Ermöglichung) und ihres Grundes. Un-wesen ist hier das in solchem Sinne vor-wesende Wesen. »Unwesen« besagt aber zunächst und zumeist die Verunstaltung jenes bereits abgefallenen Wesens. Das Un-wesen bleibt allerdings in jeder dieser Bedeutungen je in seiner Weise dem Wesen wesentlich und wird niemals unwesentlich im Sinne des Gleichgültigen.
90 Aber so von Unwesen und Unwahrheit zu sagen, geht allzu hart gegen das noch gewöhnliche Meinen und nimmt sich aus wie ein Herbeizerren gewaltsam ausgedachter »Paradoxa«. Weil dieser Anschein schwer zu beseitigen ist, soll auf diese nur für die gewöhnliche Doxa (Meinung) paradoxe Rede verzichtet sein. Für den Wissenden allerdings deutet das »Un-« des anfänglichen Un-wesens der Wahrheit als der Un-wahrheit in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins (nicht erst des Seienden).

Die Freiheit ist als das Seinlassen des Seienden in sich das entschlossene, d.h. das sich nicht verschließende Verhältnis. In diesem Verhältnis gründet alles Verhalten und empfängt aus ihm die Weisung zum Seienden und seiner Entbergung. Doch

dieses Verhältnis zur Verbergung verbirgt sich dabei selbst, indem es einer Vergessenheit des Geheimnisses den Vorrang läßt und in dieser verschwindet. Der Mensch verhält sich zwar ständig in seinem Verhalten zu Seiendem, aber er läßt es auch zumeist immer bei diesem oder jenem Seienden und seiner jeweiligen Offenbarkeit bewenden. Der Mensch hält sich im Gangbaren und Beherrschbaren auch da, wo es das Erste und Letzte gilt. Und wenn er sich aufmacht, die Offenbarkeit des Seienden in den verschiedensten Bezirken seines Tuns und Lassens zu erweitern, zu ändern, neu anzueignen und zu sichern, dann nimmt er doch die Anweisungen dazu aus dem Umkreis der gangbaren Absichten und Bedürfnisse.

Die Ansässigkeit im Gängigen ist aber in sich das Nichtwaltenlassen der Verbergung des Verborgenen. Zwar gibt es auch im Gangbaren Rätsel, Unaufgeklärtes, Unentschiedenes, Fragliches. Aber diese ihrer selbst sicheren Fragen sind nur Durchgänge und Zwischenstellen für die Gänge im Gangbaren und deshalb nicht wesentlich. Wo die Verborgenheit des Seienden im Ganzen nur wie eine zuweilen sich meldende Grenze beiher zugelassen wird, ist die Verbergung als Grundgeschehnis in der Vergessenheit versunken.

Allein das vergessene Geheimnis des Daseins wird durch die 91
Vergessenheit nicht beseitigt, sondern die Vergessenheit verleiht dem scheinbaren Schwund des Vergessenen eine eigene Gegenwart. Indem das Geheimnis sich in der Vergessenheit und für sie versagt, läßt es den geschichtlichen Menschen in seinem Gangbaren bei seinen Gemächten stehen. So stehengelassen ergänzt sich ein Menschentum seine »Welt« aus den je neuesten Bedürfnissen und Absichten und füllt sie aus mit seinen Vorhaben und Planungen. Diesen entnimmt dann der Mensch, des Seienden im Ganzen vergessend, seine Maße. Auf diesen beharrt er und versieht sich stets mit neuen Maßen, ohne noch den Grund der Maß-nahme selbst und das Wesen der Maßgabe zu bedenken. Trotz des Fortgangs zu neuen Maßen und Zielen

versieht sich der Mensch in der Wesens-Echtheit seiner Maße. Er vermißt sich, je ausschließlicher er sich selbst als das Subjekt für alles Seiende zum Maß nimmt. Die vermessene Vergessenheit des Menschentums beharrt auf der Sicherung seiner selbst durch das ihm jeweils zugängige Gangbare. Dieses Beharren hat seine ihm selbst unkennbare Stütze im Verhältnis, als welches das Dasein nicht nur ek-sistiert, sondern zugleich in-sistiert, d.h. sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet.

Ek-sistent ist das Dasein insistent. Auch in der insistenten Existenz waltet das Geheimnis, aber als das vergessene und so »unwesentlich« gewordene Wesen der Wahrheit.

7.

Die Un-wahrheit als die Irre

Insistent ist der Mensch der je nächsten Gangbarkeit des Seienden zugewendet. Aber er insistiert nur als der schon ek-sistente, indem er doch das Seiende als ein solches Richtmaß nimmt. In seinem Maßnehmen aber ist das Menschentum weggewendet vom Geheimnis. Jene insistente Zuwendung zum Gangbaren
92 und diese ek-sistente Wegwendung vom Geheimnis gehören zusammen. Sie sind eines und dasselbe. Jenes Zu- und Wegwenden folgt jedoch einer eigentümlichen Wende des Hin und Her im Dasein. Die Umgetriebenheit des Menschen weg vom Geheimnis hin zum Gangbaren, fort von einem Gängigen, fort zum nächsten und vorbei am Geheimnis, ist das Irren.

Der Mensch irrt. Der Mensch geht nicht erst in die Irre. Er geht nur immer in der Irre, weil er ek-sistent in-sistiert und so schon in der Irre steht. Die Irre, durch die der Mensch geht, ist nichts, was nur gleichsam neben dem Menschen herzieht wie eine Grube, in die er zuweilen fällt, sondern die Irre gehört zur inneren Verfassung des Da-seins, in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist. Die Irre ist der Spielraum jener Wende, in der die in-sistente Ek-sistenz wendig sich stets neu vergißt

und vermißt. Die Verbergung des verborgenen Seienden im Ganzen waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden, die als Vergessenheit der Verbergung zur Irre wird.

Die Irre ist das wesentliche Gegenwesen zum anfänglichen Wesen der Wahrheit. Die Irre öffnet sich als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit. Die Irre ist die offene Stätte und der Grund des Irrtums. Nicht ein vereinzelter Fehler, sondern das Königtum (die Herrschaft) der Geschichte jener in sich verwobenen Verstrickungen aller Weisen des Irrens ist der Irrtum.

Jedes Verhalten hat gemäß seiner Offenständigkeit und seinem Bezug zum Seienden im Ganzen je seine Weise des Irrens. Der Irrtum erstreckt sich vom gewöhnlichsten Sich-vertun, Sich-versehen und Sich-verrechnen bis zum Sich-verlaufen und Sich-versteigen in den wesentlichen Haltungen und Entscheidungen. Was man jedoch gewöhnlich und auch nach den Lehren der Philosophie als Irrtum kennt, die Unrichtigkeit des Urteils und die Falschheit der Erkenntnis, ist nur eine und dabei die oberflächlichste Weise des Irrens. Die Irre, in der jeweils ein geschichtliches Menschentum gehen muß, damit sein Gang irrig sei, fügt wesentlich mit die Offenheit des Daseins. Die Irre durchherrscht den Menschen, indem sie ihn beirrt. Als Be- 93
irrung schafft die Irre aber zugleich mit an der Möglichkeit, die der Mensch aus der Ek-sistenz zu heben vermag, sich nicht beirren zu lassen, indem er die Irre selbst erfährt und sich nicht versieht am Geheimnis des Da-seins.

Weil die in-sistente Ek-sistenz des Menschen in der Irre geht und weil die Irre als Beirrung in je einer Weise bedrängt und aus dieser Bedrängnis des Geheimnisses mächtig ist, und zwar als eines vergessenen, deshalb ist der Mensch in der Ek-sistenz seines Daseins dem Walten des Geheimnisses und der Bedrängnis der Irre zumal unterworfen. Er ist in der Not der Nötigung durch das Eine und das Andere. Das volle, sein eigenstes Unwesen einschließende Wesen der Wahrheit hält das Dasein mit dieser ständigen Wende des Hin und Her in die Not. Das

Dasein ist die Wendung in die Not. Aus dem Da-sein des Menschen und aus ihm allein entspringt die Entbergung der Notwendigkeit und ihr zufolge die mögliche Versetzung in das Unumgängliche.

Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen. Im Zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die Irre. Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören in das anfängliche Wesen der Wahrheit. Die Freiheit, aus der in-sistenten Ek-sistenz des Daseins begriffen, ist das Wesen der Wahrheit (im Sinne der Richtigkeit des Vor-stellens) nur deshalb, weil die Freiheit selbst dem anfänglichen Wesen der Wahrheit, dem Walten des Geheimnisses in der Irre, entstammt. Das Seinlassen des Seienden vollzieht sich im offenständigen Verhalten. Das Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen geschieht aber wesensgerecht erst dann, wenn es zuweilen in seinem anfänglichen Wesen übernommen wird. Dann ist die Ent-schlossenheit zum Geheimnis unterwegs in die Irre als solche. Dann wird die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ursprünglicher gefragt. Dann enthüllt sich der Grund der Verflechtung des Wesens der Wahrheit mit der Wahrheit des Wesens. Der Ausblick in das Geheimnis aus der Irre ist das Fragen im Sinne der einzigen Frage, was 94
das Seiende als solches im Ganzen sei. Dieses Fragen denkt die wesentlich beirrende und daher in ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht gemeisterte Frage nach dem Sein des Seienden. Das Denken des Seins, dem solches Fragen anfänglich entstammt, begreift sich seit Platon als »Philosophie« und erhält später den Titel »Metaphysik«.

8.

Die Wahrheitsfrage und die Philosophie

Im Denken des Seins kommt die geschichtegründende Befreiung des Menschen zur Ek-sistenz ins Wort, das nicht erst der »Ausdruck« einer Meinung, sondern je schon das gutverwahrte Gefüge der Wahrheit des Seienden im Ganzen ist. Wie viele für dieses Wort das Ohr haben, zählt nicht. Wer Jene sind, die hören können, entscheidet über den Standort des Menschen in der Geschichte. In demselben Weltaugenblick jedoch, den der Anfang der Philosophie erfüllt, beginnt auch erst die ausgeprägte Herrschaft des gemeinen Verstandes (die Sophistik).

Dieser beruft sich auf die Fraglosigkeit des offenbaren Seienden und deutet jedes denkende Fragen als einen Angriff auf den gesunden Menschenverstand und seine unglückliche Gereiztheit.

Aber was die Philosophie nach der Schätzung des gesunden und in seinem Bezirk wohlberechtigten Verstandes ist, trifft nicht ihr Wesen, das sich nur aus dem Bezug zur ursprünglichen Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen bestimmen läßt. Weil aber das volle Wesen der Wahrheit das Unwesen einschließt und allem zuvor als Verbergung waltet, ist die Philosophie als das Erfragen dieser Wahrheit in sich zwiespältig. Ihr Denken ist die Gelassenheit der Milde, die der Verborgenheit des Seienden im Ganzen sich nicht versagt. Ihr Denken ist zumal die Ent-schlossenheit der Strenge, die nicht die Verbergung sprengt, aber ihr unversehrtes Wesen ins Offene des Begreifens und so 95
in ihre eigene Wahrheit nötigt.

In der milden Strenge und strengen Milde ihres Seinlassens des Seienden als solchen im Ganzen wird die Philosophie zu einem Fragen, das sich nicht einzig an das Seiende halten, aber auch keinen Machtspruch von außen zulassen kann. Diese innerste Not des Denkens hat Kant geahnt; denn er sagt von der Philosophie: »Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert . . .« (Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Werke. Akademieausgabe IV, 425.)

Bei dieser Wesensdeutung der Philosophie blickt Kant, dessen Werk die letzte Wendung der abendländischen Metaphysik einleitet, in einen Bereich hinaus, den er gemäß seiner metaphysischen Grundstellung in der Subjektivität zwar nur aus dieser begreifen konnte und als Selbsthalten eigener Gesetze begreifen mußte. Dieser Wesensblick in die Bestimmung der Philosophie ist dennoch weit genug, um jede Verknechtung ihres Denkens zu verwerfen, deren hilfloseste Art in der Ausflucht sich versteckt, die Philosophie als einen »Ausdruck« der »Kultur« (Spengler) und als Zierde eines schaffenden Menschentums gerade noch gelten zu lassen.

Ob jedoch die Philosophie ihr anfänglich entschiedenes Wesen erfüllt als »Selbsthalterin ihrer Gesetze«, oder ob sie nicht selbst erst gehalten und zum Halten bestimmt wird durch die Wahrheit dessen, wovon ihre Gesetze je Gesetze sind, das entscheidet sich aus der Anfänglichkeit, in der das ursprüngliche Wesen der Wahrheit für das denkende Fragen wesentlich wird.

Der hier vorgetragene Versuch führt die Frage nach dem Wesen der Wahrheit über das Gehege der gewohnten Umgrenzung im üblichen Wesensbegriff hinaus und verhilft zum Nach-
96 denken darüber, ob die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst die Frage nach der Wahrheit des Wesens sein muß. Im Begriff des »Wesens« aber denkt die Philosophie das Sein. Die Rückführung der inneren Möglichkeit der Richtigkeit einer Aussage auf die ek-sistente Freiheit des Seinlassens als ihren »Grund«, insgleichen die Vordeutung auf den Wesensanfang dieses Grundes in der Verbergung und der Irre, möchten darauf hinzeigen, daß das Wesen der Wahrheit nicht das leere »Generelle« einer »abstrakten« Allgemeinheit ist, sondern das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des »Sinnes« dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind.

9.

Anmerkung

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesens. Jene Frage versteht Wesen zunächst im Sinne der Washeit (quidditas) oder der Sachheit (realitas), die Wahrheit aber als einen Charakter der Erkenntnis. Die Frage nach der Wahrheit des Wesens versteht Wesen verbal und denkt in diesem Wort, noch innerhalb des Vorstellens der Metaphysik verbleibend, das Seyn als den waltenden Unterschied von Sein und Seiendem. Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seyns. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit findet ihre Antwort in dem Satz: *das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens.* Man sieht nach der Erläuterung leicht, daß der Satz nicht bloß eine Wörterzusammenstellung umkehrt und den Anschein des Paradoxen erwecken will. Das Subjekt des Satzes ist, falls diese fatale grammatische Kategorie überhaupt noch gebraucht werden darf, die Wahrheit des Wesens. Das lichtende Bergen ist, d. h. läßt wesen, die Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Seiendem. Der Satz ist nicht dialektisch. Er ist überhaupt kein Satz im Sinne einer Aus- 97
sage. Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Sage einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns. Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der Name dieser Lichtung ist *ἀλήθεια.*

Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit« sollte bereits im ursprünglichen Entwurf durch einen zweiten »Von der Wahrheit des Wesens« ergänzt werden. Dieser mißlang aus Gründen, die jetzt in dem Brief »Über den Humanismus« angedeutet sind.

Die entscheidende Frage (Sein und Zeit, 1927) nach dem Sinn, d. h. (S. u. Z. S. 151) nach dem Entwurfbereich, d. h. nach der Offenheit, d. h. nach der Wahrheit des Seins und nicht nur des Seienden, bleibt absichtlich unentfaltet. Das Denken hält sich

dem Anschein nach in der Bahn der Metaphysik und vollzieht dennoch in seinen entscheidenden Schritten, die von der Wahrheit als Richtigkeit zur ek-sistenten Freiheit und von dieser zur Wahrheit als Verbergung und Irre führen, einen Wandel des Fragens, der in die Überwindung der Metaphysik gehört. Das im Vortrag versuchte Denken erfüllt sich in der wesentlichen Erfahrung, daß erst aus dem Da-sein, in das der Mensch eingehen kann, eine Nähe zur Wahrheit des Seins für den geschichtlichen Menschen sich vorbereitet. Jede Art von Anthropologie und alle Subjektivität des Menschen als Subjekt ist nicht nur, wie schon in »Sein und Zeit«, verlassen und die Wahrheit des Seins als Grund einer gewandelten geschichtlichen Grundstellung aufgesucht, sondern der Gang des Vortrags schickt sich an, aus diesem anderen Grund (dem Da-sein) her zu denken. Die Schrittfolge des Fragens ist in sich der Weg eines Denkens, das, statt Vorstellungen und Begriffe zu liefern, sich als Wandlung des Bezugs zum Sein erfährt und erprobt.

PLATONS LEHRE VON DER WAHRHEIT

Die Erkenntnisse der Wissenschaften werden gewöhnlich in Sätzen ausgesprochen und dem Menschen als greifbare Ergebnisse zur Verwendung vorgesetzt. Die »Lehre« eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte, dem der Mensch ausgesetzt wird, auf daß er dafür sich verschwende. 109

Damit wir das Ungesagte eines Denkers, welcher Art es auch sei, erfahren und inskünftig wissen können, müssen wir sein Gesagtes bedenken. Dieser Forderung recht genügen, hieße, alle »Gespräche« Platons in ihrem Zusammenhang durchsprechen. Weil dies unmöglich ist, soll ein anderer Weg auf das in Platons Denken Ungesagte zuleiten.

Was da ungesagt bleibt, ist eine Wendung in der Bestimmung des Wesens der Wahrheit. Daß diese Wendung sich vollzieht, worin diese Wendung besteht, was durch diesen Wandel des Wesens der Wahrheit begründet wird, sei durch eine Auslegung des »Höhlengleichnisses« verdeutlicht.

Mit der Darstellung des »Höhlengleichnisses« beginnt das siebente Buch des »Gespräches« über das Wesen der πόλις (Politeia VII, 514 a, 2 bis 517 a, 7). Das »Gleichnis« erzählt eine Geschichte. Die Erzählung entfaltet sich im Gespräch des Sokrates mit Glaukon. Jener stellt die Geschichte dar. Dieser bekundet das erwachende Erstaunen. Die beigegebene Übersetzung geht in den eingeklammerten Stellen erläuternd über den griechischen Text hinaus.

St. II p. 514 ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀνα-
πεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ
σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ
b τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἴς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν,
κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς
δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν,
μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ
τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν
ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δει-
κνύασιν. – ὁρῶ, ἔφη. –

c ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους σκεύη
515 τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα
ζῷα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς
τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους. – ὁμοίους
ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ· τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ
ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ
πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

– πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἠναγκα-
b σμένοι εἶεν διὰ βίου; –

»Bringe dir nämlich in den Blick dieses: Menschen halten 111
sich unter der Erde in einer höhlenartigen Behausung auf. Nach oben gegen das Tageslicht eignet dieser der langhin sich erstreckende Eingang, auf den zu das ganze Gehöhle sich versammelt. In dieser Behausung haben die Menschen, gefesselt an den Schenkeln und den Nacken, von Kindheit her ihren Verbleib. Deshalb verharren sie auch an derselben Stelle, so daß ihnen nur dies Eine bleibt, auf das hinzusehen, was ihnen von vorne ins Angesicht begegnet. Ringsherum jedoch die Köpfe zu führen, sind sie, weil gefesselt, außerstande. Ein Lichtschein freilich ist ihnen gewährt, von einem Feuer nämlich, das ihnen, allerdings von rückwärts, oben und fernher, glüht. Zwischen dem Feuer und den Gefesselten (in deren Rücken also) läuft obenhin ein Weg; dem längs, so stelle dir das vor, ist eine niedere Mauer gebaut gleich den Schranken, die sich die Gaukler vor den Leuten aufrichten, um über sie weg die Schaustücke zu zeigen. — Ich sehe, sagte er. —

Fasse nun demgemäß in den Blick, wie entlang diesem Mäuerchen Menschen allerlei Zeug vorbeitragen, das hierbei über das Mäuerchen hinwegragt, Standbilder sowohl als auch andere steinerne und hölzerne Bildwerke und sonst mannigfach von Menschen Gefertigtes. Wie nicht anders zu erwarten, unterhalten sich (dabei) die einen der Vorübertragenden, die anderen schweigen.

— Ein außergewöhnliches Bild führst du da vor, sagte er, und außergewöhnliche Gefangene. — Sie gleichen aber ganz uns Menschen, erwiderte ich. Denn was glaubst du wohl? Solcherart Menschen haben doch im vornhinein, sei es von sich selbst, sei es voneinander, nie etwas anderes in den Blick bekommen als die Schatten, die (ständig) der Feuerschein auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft.

— Wie anders denn soll es sein, sagte er, wenn sie gezwungen sind, den Kopf unbeweglich zu halten und das zeit ihres Lebens? —

– τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὰν τοῦτο; – τί μήν; –

– εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἅπερ ὁρῷεν; – ἀνάγκη. –

– τί δ' εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἄν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν; – μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη. – παντάπασι δή, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς. – πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη. –

– σκόπει δή, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη φύσει, εἰ τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα; – πολύ γ', ἔφη. –

Was jedoch sehen sie von den (in ihrem Rücken) vorbeigetragenen Dingen? Sehen sie nicht eben dieses (nämlich die Schatten)? — In der Tat. — 113

Wenn sie nun imstande wären, miteinander das Erblickte an- und durchzusprechen, glaubst du nicht, sie würden das, was sie da sehen, für das Seiende halten? — Dazu wären sie genötigt. —

Wie aber nun, wenn dies Gefängnis auch noch von der ihnen gegenüberstehenden Wand her (auf die allein sie ständig hinblicken) einen Widerhall hätte? Sooft dann einer von denen, die hinter den Gefesselten vorbeigehen (und die Dinge vorbeitragen), sich verlauten ließe, glaubst du wohl, daß sie etwas anderes für das Sprechende hielten als den von ihnen vorbeiziehenden Schatten? — Nichts anderes, beim Zeus! sagte er. — Ganz und gar, entgegnete ich, würden dann auch die also Gefesselten nichts anderes als die Schatten der Gerätschaften für das Unverborgene halten. — Dies wäre durchaus nötig, sagte er. —

Verfolge demnach jetzt, erwiderte ich, mit deinem Blick den Vorgang, wie die Gefangenen von den Fesseln gelöst und in eins damit geheilt werden von der Einsichtslosigkeit, und bedenke dabei, welcher Art dann diese Einsichtslosigkeit sein müßte, wenn den Gefesselten folgendes zustieße. Sooft einer entfesselt und gezwungen würde, plötzlich aufzustehen, den Hals umzuwenden, sich auf den Weg zu machen und gegen das Licht zu hinaufzublicken, (dann) vermöchte er (jedesmal) dies alles nur unter Schmerzen, auch wäre er nicht imstande, durch das Geflimmer hindurch auf jene Dinge hinzusehen, davon er vormals die Schatten sah. (Wenn all das mit ihm geschähe), was, glaubst du wohl, würde er sagen, wenn einer ihm eröffnete, daß er vormals (nur) Nichtigkeiten gesehen habe, jetzt aber dem Seienden um mehreres näher sei und, also dem Seienderen zugewendet, demzufolge auch richtiger blicke? Und wenn einer ihm (dann) auch noch jedes der vorbeiziehenden Dinge zeigte und ihn zwänge, auf die Frage, was es sei, zu antworten, glaubst

e *Οὐκοῦν κἄν εἰ πρὸς αὐτὰ τὰ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλ-*
γεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα
ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν
δεικνυμένων; – οὕτως, ἔφη.

εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς
ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ
516 *ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον,*
καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ
ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

– οὐ γὰρ ἄν, ἔφη, ἐξαίφνης γε. –

συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ
πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾷστα καθορῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς
ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα, ὕστερον
δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν
b *νύκτωρ ἂν ῥᾷον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρων τε καὶ*
σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. – πῶς
δ' οὔ;

du nicht, daß er da weder ein noch aus wüßte und überdies 115
dafür hielte, das vormals (mit eigenen Augen) Gesehene sei unverborgener als das jetzt (von einem anderen ihm) Gezeigte? – Durchaus freilich, sagte er. –

Und wenn ihn gar einer nötigte, in den Feuerschein hineinzusehen, würden ihm dann nicht die Augen schmerzen, und möchte er sich da nicht abwenden und zu jenem (zurück) flüchten, was anzusehen in seinen Kräften steht und sich dafür entscheiden, das (ihm ohne weiteres Sichtbare) sei in der Tat klarer als das, was ihm jetzt gezeigt werde? – So ist es, sagte er. –

Wenn aber nun, erwiderte ich, einer ihn (den von den Fesseln Gelösten) von da weg mit Gewalt durch den holperigen und steilen Aufgang der Höhle hindurchzöge und nicht von ihm abließe, bis er ihn an das Licht der Sonne hinausgezogen hätte, empfände der also Gezogene dabei nicht Schmerz und Empörung? Und bekäme er, ins Sonnenlicht gelangt, nicht die Augen voll des Glanzes, und wäre er so nicht außerstande, auch nur etwas von dem zu sehen, was ihm jetzt als das Unverborgene eröffnet wird?

– Keineswegs wäre er dazu imstande, sagte er, wenigstens nicht plötzlich. –

Einer Gewöhnung offenbar, glaube ich, bedürfte es, wenn es darauf ankommen soll, das, was oben (außerhalb der Höhle im Licht der Sonne) steht, ins Auge zu fassen. Und (bei solcher Eingewöhnung) würde er zunächst am leichtesten auf die Schatten hinsehen können und hernach auf den im Wasser widerspiegelnden Anblick der Menschen und der übrigen Dinge, später aber würde er dann diese selbst (das Seiende statt der abschwächenden Spiegelungen) in den Blick nehmen. Aus dem Umkreis dieser Dinge aber dürfte er wohl das, was am Himmelsgewölbe ist, und dieses selbst, und zwar bei Nacht, leichter beschauen, indem er hinblickt auf das Licht der Sterne und des Mondes, (leichter nämlich) als bei Tag die Sonne und ihren Schein. – Gewiß! –

τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. – ἀναγκαῖον, ἔφη. –

καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς
c τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

– δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι. –

τί οὖν; ἀναμιμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμωτῶν οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν; – καὶ μάλα. –

τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλι-
d στα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι „ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ" καὶ ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ ταῦτά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

Am Ende aber, glaube ich, dürfte er in den Stand kommen, 117
auf die Sonne selbst zu blicken, nicht nur auf ihren Widerschein im Wasser und wo er sonst auftauchen mag, auf die Sonne selbst, wie sie von ihr selbst her an dem ihr eigenen Ort ist, um sie zu betrachten, wie beschaffen sie sei. — Notwendig dürfte es so kommen, sagte er. —

Und nachdem er all dieses hinter sich gebracht hat, dürfte er auch bereits über sie (die Sonne) dieses zusammenbringen können, daß nämlich sie es ist, die sonst sowohl Jahreszeiten gewährt als auch Jahre und alles durchwaltet, was ist in dem (jetzt) gesichteten Bezirk (des Sonnenlichtes), ja daß sie (die Sonne) sogar auch von jenem Allen die Ursache ist, was jene (die unten in der Höhle sich aufhalten) in einer gewissen Weise vor sich haben.

— Offenbar, sagte er, würde er zu diesem (zur Sonne und zu dem, was in ihrem Licht steht) gelangen, nachdem er über jenes (was nur Widerschein und Schatten ist) hinausgegangen. —

Was nun? Wenn er sich wieder der ersten Behausung erinnerte und des dort maßgebenden ›Wissens‹ und der damals mit ihm Gefesselten, glaubst du nicht, er würde sich selbst zwar glücklich preisen ob des (geschehenen) Umschlags, jene dagegen bedauern? — Gar sehr. —

Wenn nun aber (unter den Menschen) am vormaligen Aufenthaltsort (in der Höhle nämlich) gewisse Ehrungen und Lobsprüche festgesetzt wären für den, der am schärfsten das Vorübergehende (was sich alltäglich zuträgt) ins Auge faßt und dazu am meisten das im Gedächtnis behält, was davon zuerst, was nachher und was gleichzeitig vorbeigebracht zu werden pflegt, und der am ehesten (dann) hieraus das vorher zu sagen vermöchte, was künftig eintreten könnte, glaubst du, ihn (den aus der Höhle Hinausgegangenen) würde es (jetzt noch) nach jenen (in der Höhle) verlangen, um mit denen (dort) zu wetteifern, die bei jenen in Ansehen und Macht stehen, oder wird er nicht gar sehr das auf sich nehmen wollen, wovon Homer sagt: ›auf dem Lande (oberirdisch) lebend einem fremden

e *– οὕτως, ἔφη ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως. –*

καὶ τόδε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ' οὐ σκότους ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου; – καὶ μάλα γ', ἔφη. –

τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα δια-
517 *μιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν;*

σφόδρα γ', ἔφη. –

unbegüterten Manne um Lohn zu dienen‹, und wird er nicht überhaupt was immer sonst eher ertragen wollen, als in jenen (für die Höhle gültigen) Ansichten sich herumzutreiben und auf jene Weise ein Mensch zu sein? 119

– Ich glaube, sagte er, alles würde er eher über sich ergehen lassen, als auf jene (höhlenmäßige) Weise ein Mensch zu sein. –

Und nun also bedenke dieses, erwiderte ich: Wenn der solcherart aus der Höhle Herausgekommene wiederum hinabstiege und an denselben Platz sich niedersetzte, füllten sich ihm da nicht, wo er plötzlich aus der Sonne kommt, die Augen mit Finsternissen? – Gar sehr allerdings, sagte er. –

Wenn er nun wieder mit den ständig dort Gefesselten sich abgeben müßte im Aufstellen und Behaupten von Ansichten über die Schatten, während ihm noch die Augen blöd sind, bevor er sie wieder angepaßt hat, was nicht geringe Zeit der Eingewöhnung verlangte, würde er dann dort unten nicht der Lächerlichkeit preisgegeben sein, und würde man ihm nicht zu verstehen geben, daß er ja nur hinaufgestiegen sei, um mit verdorbenen Augen (in die Höhle) zurückzukehren, daß es also auch ganz und gar nicht lohne, sich auf den Weg nach oben zu machen? Und werden sie denjenigen, der Hand anlegte, sie von den Fesseln zu lösen und hinaufzuführen, wenn sie seiner habhaft werden und ihn töten könnten, nicht wirklich töten? –

– Sicherlich wohl, sagte er. –«

Was bedeutet diese Geschichte? Platon gibt selbst die Antwort; denn er läßt der Erzählung unmittelbar die Deutung folgen (517 a, 8 bis 518 d, 7).

Die höhlenartige Behausung ist das »Bild« für *τὴν ... δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν* »den Aufenthaltsbereich, der (alltäglich) dem Umherblicken sich zeigt«. Das Feuer in der Höhle, das oberhalb der Höhlenbewohner glüht, ist das »Bild« für die Sonne. Das Höhlengewölbe stellt das Himmelsgewölbe dar. Unter diesem Gewölbe, auf die Erde angewiesen und an sie gebunden, leben die Menschen. Was sie da umgibt und an-geht,

120 ist ihnen »das Wirkliche«, d. h. das Seiende. In dieser höhlenartigen Behausung fühlen sie sich »auf der Welt« und »zu Hause« und finden hier das Verläßliche.

Die im »Gleichnis« genannten Dinge, die außerhalb der Höhle sichtbar werden, sind dagegen das Bild für jenes, worin das eigentlich Seiende des Seienden besteht. Dies ist nach Platon jenes, wodurch das Seiende in seinem »Aussehen« sich zeigt. Dieses »Aussehen« nimmt Platon nicht als bloßen »Aspekt«. Das »Aussehen« hat für ihn noch etwas von einem Heraustreten, wodurch jegliches sich »präsentiert«[a]. In seinem »Aussehen« stehend zeigt sich das Seiende selbst. »Aussehen« heißt griechisch *εἶδος* oder *ἰδέα*. Die am Tag liegenden Dinge außerhalb der Höhle, wo die freie Aussicht auf alles besteht, veranschaulichen im »Gleichnis« die »Ideen«. Hätte nach Platon der Mensch nicht diese, d. h. das jeweilige »Aussehen« von Dingen, Lebewesen, Menschen, Zahlen, Göttern im Blick, dann vermöchte er niemals dieses und jenes als ein Haus, als einen Baum, als einen Gott zu vernehmen. Gewöhnlich meint der Mensch, er sehe doch geradehin dieses Haus und jenen Baum und so jegliches Seiende. Zunächst und zumeist ahnt der Mensch nichts davon, daß er alles, was ihm da in aller Geläufigkeit für »das Wirkliche« gilt, immer nur im Lichte von »Ideen« sieht. Jenes vermeintlich allein und eigentlich Wirkliche, das sogleich Sichtbare, Hörbare, Greifbare, Berechenbare, bleibt aber nach Platon stets nur die Abschattung der Idee und somit ein Schatten. Dieses Nächste und doch Schattenhafte hält den Menschen tagtäglich in der Haft. Er lebt in einem Gefängnis und läßt alle »Ideen« hinter sich. Und weil er gar dieses Gefängnis nicht als ein solches erkennt, hält er diesen Alltagsbezirk unter dem Himmelsgewölbe für den Spielraum der Erfahrung und der Beurteilung, die allen Dingen und Verhältnissen allein das Maß und ihrer Zu- und Einrichtung allein die Regel geben.

[a] Separatum aus »Geistige Überlieferung« 1942: An-, d. h. herzu -wesen.

Soll der Mensch nun, im »Gleichnis« gedacht, plötzlich innerhalb der Höhle auf das rückwärtige Feuer blicken, dessen Schein die Abschattung der hin und her beförderten Dinge bewirkt, 121
dann empfindet er diese ungewohnte Umwendung des Blickes sogleich als eine Störung des üblichen Verhaltens und des gängigen Meinens. Schon die bloße Zumutung einer so befremdlichen Haltung, die ja noch innerhalb der Höhle eingenommen werden soll, wird zurückgewiesen; denn man ist dort in der Höhle im vollen und eindeutigen Besitz des Wirklichen. Der auf seine »Ansicht« erpichte Höhlenmensch vermag nicht einmal die Möglichkeit zu ahnen, sein Wirkliches könnte gar nur das Schattenhafte sein. Wie soll er auch von Schatten wissen, wenn er sogar das Höhlenfeuer und dessen Licht nicht kennen will, wo doch dieses Feuer nur ein »künstliches« ist und daher dem Menschen vertraut sein muß. Dagegen ist das Sonnenlicht außerhalb der Höhle nicht erst von Menschen angefertigt. In seiner Helle zeigen sich die gewachsenen und anwesenden Dinge unmittelbar selbst, ohne der Darstellung durch eine Abschattung zu bedürfen. Die sich selbst zeigenden Dinge sind im »Gleichnis« das »Bild« für die »Ideen«. Die Sonne jedoch gilt im »Gleichnis« als das »Bild« für jenes, was alle Ideen sichtig macht. Sie ist das »Bild« für die Idee aller Ideen. Diese heißt nach Platon *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, was man »wörtlich« und doch recht mißverständlich übersetzt mit dem Namen »die Idee des Guten«.

Die jetzt nur aufgezählten gleichnishaften Entsprechungen zwischen den Schatten und dem alltäglich erfahrenen Wirklichen, zwischen dem Schein des Höhlenfeuers und der Helle, in der das gewohnte und nächste »Wirkliche« steht, zwischen den Dingen außerhalb der Höhle und den Ideen, zwischen der Sonne und der höchsten Idee erschöpfen nicht den Gehalt des »Gleichnisses«. Ja, das Eigentliche ist so noch gar nicht gefaßt. Denn das »Gleichnis« erzählt Vorgänge und berichtet nicht nur über Aufenthalte und Lagen des Menschen innerhalb und außerhalb der Höhle. Die berichteten Vorgänge aber sind Über-

gänge aus der Höhle ans Tageslicht und wieder zurück aus diesem in die Höhle.

122 Was ereignet sich in diesen Übergängen? Wodurch werden diese Ereignisse möglich? Woraus nehmen sie ihre Notwendigkeit? Worauf kommt es bei diesen Übergängen an?

Die Übergänge aus der Höhle ans Tageslicht und von da zurück in die Höhle verlangen je eine Umgewöhnung der Augen vom Dunkeln auf das Helle und vom Hellen auf das Dunkle. Jedesmal werden dabei, und zwar aus den je entgegengesetzten Gründen, die Augen verwirrt: *διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν* (518 a, 2). »Zwiefache Verwirrungen entstehen den Augen, und das aus zwiefachen Gründen.«

Dies bedeutet: Der Mensch kann entweder aus einer kaum bemerkten Unwissenheit dorthin gelangen, wo sich ihm das Seiende wesentlicher zeigt, wobei er zunächst dem Wesenhaften nicht gewachsen ist; oder der Mensch kann auch aus der Haltung eines wesentlichen Wissens herausfallen und in den Vormachtbezirk der gemeinen Wirklichkeit verschlagen werden, ohne doch imstande zu sein, das hier Übliche und Geübte als das Wirkliche anzuerkennen.

Und wie das leibliche Auge sich erst langsam und stetig umgewöhnen muß, sei es an die Helle, sei es an das Dunkel, so muß auch die Seele sich mit Langmut und in sachgemäßer Schrittfolge eingewöhnen in den Bereich des Seienden, dem sie ausgesetzt ist. Solche Eingewöhnung jedoch verlangt, daß allem voraus die Seele im Ganzen auf die Grundrichtung ihres Strebens umgewendet wird, wie ja auch das Auge nur dann recht und überallhin zu blicken vermag, wenn zuvor der Leib im Ganzen den entsprechenden Standort bezogen hat.

Warum aber muß die Eingewöhnung in den jeweiligen Bezirk stetig und langsam sein? Weil die Umwendung das Menschsein angeht und daher sich im Grunde seines Wesens vollzieht. Das bedeutet: Die maßgebende Haltung, die durch eine Umwendung entspringen soll, muß aus einem das Menschenwesen schon tragenden Bezug in ein festes Verhalten entfaltet werden.

Diese Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich ist das Wesen dessen, was Platon die *παιδεία* nennt. Das Wort läßt sich nicht übersetzen. *παιδεία* 123
bedeutet nach Platons Wesensbestimmung die *περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς*, das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen. Die *παιδεία* ist deshalb wesentlich ein Übergang, und zwar aus der *ἀπαιδευσία* in die *παιδεία*. Gemäß diesem Übergangscharakter bleibt die *παιδεία* stets auf die *ἀπαιδευσία* bezogen. Am ehesten noch, wenngleich nie völlig, genügt dem Namen *παιδεία* das deutsche Wort »Bildung«. Wir müssen dabei freilich diesem Wort seine ursprüngliche Nennkraft zurückgeben und die Mißdeutung vergessen, der es im späteren 19. Jahrhundert anheimfiel. »Bildung« sagt ein Zwiefaches: Bildung ist einmal ein Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung. Dieses »Bilden« aber »bildet« (prägt) zugleich aus der vorgreifenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. »Bildung« ist Prägung zumal und Geleit durch ein Bild. Das Gegenwesen zur *παιδεία* ist die *ἀπαιδευσία*, die Bildungslosigkeit. In ihr ist weder die Entfaltung der Grundhaltung geweckt, noch wird das maßgebende Vor-bild aufgestellt.

Die deutende Kraft des »Höhlengleichnisses« sammelt sich darauf, im Anschaulichen der erzählten Geschichte das Wesen der *παιδεία* sichtbar und wißbar zu machen. Abwehrend will Platon zugleich zeigen, daß die *παιδεία* nicht darin ihr Wesen hat, bloße Kenntnisse in die unbereite Seele wie in einen leeren, beliebig vorgehaltenen Behälter hineinzuschütten. Die echte Bildung ergreift und verwandelt dem entgegen die Seele selbst und im Ganzen, indem sie den Menschen zuvor an seinen Wesensort versetzt und auf diesen eingewöhnt. Daß im »Höhlengleichnis« das Wesen der *παιδεία* ins Bild gebracht werden soll, das sagt schon der Satz deutlich genug, mit dem Platon am Beginn des VII. Buches die Erzählung einleitet: *Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας*. »Hernach also verschaffe dir aus der Art

der (im folgenden dargestellten) Erfahrnis einen Anblick (des Wesens) der ›Bildung‹ sowohl als auch der Bildungslosigkeit,
124 welches (Zusammengehörige ja) unser menschliches Sein in seinem Grunde angeht.«

Das »Höhlengleichnis« veranschaulicht nach Platons eindeutiger Aussage das Wesen der »Bildung«. Dagegen soll die jetzt versuchte Auslegung des »Gleichnisses« auf die platonische »Lehre« von der Wahrheit hinzeigen. Wird so dem »Gleichnis« nicht etwas Fremdes aufgebürdet? Die Auslegung droht in eine gewaltsame Umdeutung auszuarten. Mag dies so scheinen, bis sich die Einsicht gefestigt hat, daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft, der zum verborgenen Gesetz dessen wird, was der Denker sagt. Nach der aus einer künftigen Not notwendigen Auslegung veranschaulicht das »Gleichnis« nicht nur das Wesen der Bildung, sondern es öffnet zugleich den Einblick in einen Wesenswandel der »Wahrheit«. Muß dann aber nicht, wenn das »Gleichnis« beides zu zeigen vermag, zwischen der »Bildung« und der »Wahrheit« ein Wesensbezug obwalten? In der Tat besteht dieser Bezug. Und er besteht darin, daß das Wesen der Wahrheit und die Art seiner Wandlung erst »die Bildung« in ihrem Grundgefüge ermöglicht.

Was schließt aber die »Bildung« und die »Wahrheit« in eine ursprüngliche Wesenseinheit zusammen?

παιδεία meint die Umwendung des ganzen Menschen im Sinne der eingewöhnenden Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einen anderen Bereich, darin das Seiende erscheint. Diese Versetzung ist nur dadurch möglich, daß alles dem Menschen bisher Offenkundige und die Art, wie es offenkundig war, anders werden. Das dem Menschen jeweils Unverborgene und die Art der Unverborgenheit muß sich wandeln. Unverborgenheit heißt griechisch *ἀλήθεια*, welches Wort man mit »Wahrheit« übersetzt. Und »Wahrheit« bedeutet für das abendländische Denken seit langer Zeit die Übereinstimmung des denkenden Vorstellens mit der Sache: adaequatio intellectus et rei.

Begnügen wir uns jedoch nicht damit, die Wörter *παιδεία* und *ἀλήθεια* nur »wörtlich« zu übersetzen, versuchen wir vielmehr das in den übersetzenden Worten genannte sachliche 125
Wesen aus dem Wissen der Griechen zu denken, dann schießen sogleich »Bildung« und »Wahrheit« in eine Wesenseinheit zusammen. Wenn es ernst wird mit dem Wesensbestand dessen, was das Wort *ἀλήθεια* nennt, dann erhebt sich die Frage, von woher Platon das Wesen der Unverborgenheit bestimmt. Die Beantwortung dieser Frage sieht sich an den eigentlichen Gehalt des »Höhlengleichnisses« verwiesen. Sie zeigt, daß und wie das »Gleichnis« vom Wesen der Wahrheit handelt.

Mit dem Unverborgenen und seiner Unverborgenheit ist jeweils das genannt, was in dem Aufenthaltsbezirk des Menschen jedesmal das offen Anwesende ist. Nun erzählt aber das »Gleichnis« eine Geschichte der Übergänge aus einem Aufenthalt in den anderen. Von daher gliedert sich überhaupt erst diese Geschichte zu einer Folge von vier verschiedenen Aufenthalten in einer eigentümlichen Auf- und Abstufung. Die Unterschiede der Aufenthalte und Stufen der Übergänge gründen in der Verschiedenheit des jeweils maßgebenden *ἀληθές*, der jedesmal herrschenden Art der »Wahrheit«. Darum muß auch auf jeder Stufe so oder so das *ἀληθές*, das Unverborgene, bedacht und genannt sein.

Auf der ersten Stufe leben die Menschen gefesselt in der Höhle und sind befangen in dem, was ihnen zunächst begegnet. Die Schilderung dieses Aufenthaltes wird abgeschlossen durch den betonten Satz: *παντάπασι δή ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς* (515 c, 1–2). »Ganz und gar würden denn auch die also Gefesselten nichts anderes für das Unverborgene halten als die Schatten der Gerätschaften.«

Die zweite Stufe berichtet von der Abnahme der Fesseln. Die Gefangenen sind jetzt in gewisser Weise frei, bleiben aber doch in die Höhle eingesperrt. Hier können sie sich jetzt zwar nach allen Seiten umwenden. Die Möglichkeit öffnet sich, die vor-

dem hinter ihnen vorbeigetragenen Dinge selbst zu sehen. Die vormals nur auf die Schatten Hinblickenden kommen so *μᾶλλόν*
126 *τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος* (515 d, 2) »um ein Mehreres dem Seienden näher«. Die Dinge selbst bieten in gewisser Weise, nämlich im Schein des künstlichen Höhlenfeuers, ihr Aussehen an und sind nicht mehr durch die Abschattungen verborgen. Wenn nur die Schatten begegnen, halten sie den Blick gefangen und schieben sich so vor die Dinge selbst. Wird aber der Blick aus der Verhaftung an die Schatten befreit, dann erlangt der so befreite Mensch die Möglichkeit, in den Umkreis dessen zu kommen, was *ἀληθέστερα* (515 d, 6) »unverborgener« ist. Und dennoch muß von dem so Befreiten gesagt werden: *ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα* (ib.). »Er wird das vormals (ohne weiteres Zutun) Gesehene (die Schatten) für unverborgener halten als das jetzt (von anderen ihm eigens) Gezeigte.«

Warum? Der Feuerschein, an den sein Auge nicht gewohnt ist, blendet den Befreiten. Die Blendung hindert ihn daran, das Feuer selbst zu sehen und zu vernehmen, wie sein Scheinen die Dinge bescheint und diese so erst erscheinen läßt. Daher vermag der Geblendete auch nicht zu erfassen, daß das vormals Gesehene nur eine Abschattung der Dinge im Schein eben dieses Feuers ist. Zwar sieht der Befreite jetzt anderes als die Schatten, jedoch alles in einer einzigen Verwirrung. Mit dieser verglichen, zeigt sich das im Widerschein des ungekannten und ungesehenen Feuers Erblickte, die Schatten, in festen Umrissen. Das so erscheinende Beständige der Schatten muß daher dem Befreiten, weil es das unverwirrt Sichtbare ist, auch das »Unverborgenere« sein. Deshalb fällt auch am Ende der Schilderung der zweiten Stufe wieder das Wort *ἀληθές*, und zwar jetzt im Komparativ, *ἀληθέστερα* das »Unverborgenere«. Die eigentlichere »Wahrheit« bietet sich in den Schatten an. Denn auch der seiner Fesseln ledige Mensch verschätzt sich noch in der Ansetzung des »Wahren«, weil ihm die Voraussetzung des »Schätzens«, die Freiheit, fehlt. Die Abnahme der Fesseln bringt zwar eine

Befreiung. Aber das Losgelassenwerden ist noch nicht die wirkliche Freiheit.

Diese wird erst auf der dritten Stufe erreicht. Hier ist der von 127
den Fesseln Befreite zugleich in das Außerhalb der Höhle, »ins Freie«, versetzt. Da liegt über Tag alles offen zutage. Der Anblick dessen, was die Dinge sind, erscheint jetzt nicht mehr nur im künstlichen und verwirrenden Schein des Feuers innerhalb der Höhle. Die Dinge selbst stehen da in der Bündigkeit und Verbindlichkeit ihres eigenen Aussehens. Das Freie, in das der Befreite jetzt versetzt worden, meint nicht das Unbegrenzte einer bloßen Weite, sondern die begrenzende Bindung des Hellen, das im Licht der miterblickten Sonne erstrahlt. Die Anblicke dessen, was die Dinge selbst sind, die *εἴδη* (Ideen) machen das Wesen aus, in dessen Licht jedes einzelne Seiende als dieses und als jenes sich zeigt, in welchem Sichzeigen das Erscheinende erst unverborgen und zugänglich wird.

Wiederum bestimmt sich die jetzt erreichte Stufe der Aufenthalte nach dem hier maßgebenden und eigentlichen Unverborgenen. Deshalb ist sogar schon am Beginn der Schilderung der dritten Stufe alsbald die Rede von *τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν* (516 a, 3) »von dem, was jetzt als das Unverborgene angesprochen wird«. Dieses Unverborgene ist *ἀληθέστερον*, noch unverborgener als die künstlich beleuchteten Dinge innerhalb der Höhle in ihrem Unterschied zu den Schatten. Das jetzt erreichte Unverborgene ist das Unverborgenste: *τὰ ἀληθέστατα*. Zwar gebraucht Platon an dieser Stelle diese Bezeichnung nicht, wohl aber nennt er *τὸ ἀληθέστατον* das Unverborgenste in der entsprechenden und gleich wesentlichen Erörterung am Beginn des VI. Buches der Politeia. Hier (484 c, 5 sq.) sind genannt *οἱ ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες* »die auf das Unverborgenste Hinblickenden«. Das Unverborgenste zeigt sich in dem, was je das Seiende ist. Ohne ein solches Sichzeigen des Was-seins (d. h. der Ideen) bliebe dies und jenes und all solches und damit überhaupt alles verborgen. »Das Unverborgenste« heißt so, weil es

in allem Erscheinenden zuvor erscheint und das Erscheinende zugänglich macht.

128 Wenn nun aber schon innerhalb der Höhle die Wegwendung des Blickes von den Schatten hin zum Feuerschein und zu den darin sich zeigenden Dingen schwierig ist und sogar mißlingt, dann verlangt vollends das Freiwerden im Freien außerhalb der Höhle die höchste Geduld und Anstrengung. Die Befreiung ergibt sich nicht schon aus der Loslösung der Fesseln und besteht nicht in der Zügellosigkeit, sondern beginnt erst als die stetige Eingewöhnung in das Festmachen des Blickes auf die festen Grenzen der in ihrem Aussehen feststehenden Dinge. Die eigentliche Befreiung ist die Stetigkeit der Zuwendung zu dem, was in seinem Aussehen erscheint und in diesem Erscheinen das Unverborgenste ist. Die Freiheit besteht nur als die so geartete Zuwendung. Diese erfüllt aber auch erst das Wesen der *παιδεία* als einer Umwendung. Die Wesensvollendung der »Bildung« kann sich also nur vollziehen im Bereich und auf dem Grunde des Unverborgensten, d. h. des *ἀληθέστατον*, d. h. des Wahrsten, d. h. der eigentlichen Wahrheit. Das Wesen der »Bildung« gründet im Wesen der »Wahrheit«.

Weil jedoch die *παιδεία* ihr Wesen in der *περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς* hat, bleibt sie als solche Umwendung ständig die Überwindung der *ἀπαιδευσία*. Die *παιδεία* enthält in sich den wesenhaften Rückbezug auf Bildungslosigkeit. Und wenn schon das »Höhlengleichnis« nach Platons eigener Deutung das Wesen der *παιδεία* anschaulich machen soll, dann muß die Veranschaulichung auch und gerade dieses Wesensmoment, die ständige Überwindung der Bildungslosigkeit, sichtbar machen. Deshalb endet die Erzählung in der Geschichte nicht, wie man gern meint, mit der Schilderung der erreichten höchsten Stufe des Aufstiegs aus der Höhle. Im Gegenteil, zum »Gleichnis« gehört die Erzählung von einem Rückstieg des Befreiten in die Höhle zu den noch Gefesselten. Der Befreite soll nun auch diese von ihrem Unverborgenen weg und vor das Unverborgenste hinaufführen. Der Befreier findet sich aber in der Höhle nicht mehr

zurecht. Er kommt in die Gefahr, der Übermacht der dort maßgebenden Wahrheit, d. h. dem Anspruch der gemeinen »Wirklichkeit« als der einzigen, zu unterliegen. Dem Befreier droht 129
die Möglichkeit, getötet zu werden, welche Möglichkeit im Geschick des Sokrates; der Platons »Lehrer« war, Wirklichkeit geworden.

Der Rückstieg in die Höhle und der Kampf innerhalb der Höhle zwischen dem Befreier und den aller Befreiung widerstrebenden Gefangenen bildet eine eigene vierte Stufe des »Gleichnisses«, in der es sich erst vollendet. Zwar ist in diesem Stück der Erzählung das Wort *ἀληθές* nicht mehr gebraucht. Gleichwohl muß auch auf dieser Stufe vom Unverborgenen gehandelt werden, das den erneut aufgesuchten Höhlenbezirk bestimmt. Aber ist denn nicht schon auf der ersten Stufe das innerhalb der Höhle maßgebende »Unverborgene« genannt, die Schatten? Gewiß. Allein für das Unverborgene bleibt nicht nur dieses wesentlich, daß es in irgendeiner Weise das Scheinende zugänglich macht und es in seinem Erscheinen offenhält, sondern daß das Unverborgene stets eine Verborgenheit des Verborgenen überwindet. Das Unverborgene muß einer Verborgenheit entrissen, dieser im gewissen Sinne geraubt werden. Weil für die Griechen[a] anfänglich die Verborgenheit als ein Sichverbergen das Wesen des Seins durchwaltet und somit auch das Seiende in seiner Anwesenheit und Zugänglichkeit (»Wahrheit«) bestimmt, deshalb ist das Wort der Griechen für das, was die Römer »veritas« und wir »Wahrheit« nennen, durch das *α* privativum (*ἀ-λήθεια*) ausgezeichnet. Wahrheit[b] bedeutet anfänglich das einer Verborgenheit[c] Abgerungene. Wahrheit ist also Entringung jeweils in der Weise der Entbergung. Die Verborgenheit kann dabei verschiedener Art sein: Verschließung, Verwahrung, Verhüllung, Verdeckung, Verschleierung, Verstellung. Weil nach Platons »Gleichnis« das zuhöchst Unverborgene

[a] Separatum aus »Geistige Überlieferung« 1942: Heraklit, Fragment 123.
[b] Separatum aus »Geistige Überlieferung« 1942: im Sinne des Wahren.
[c] Separatum aus »Geistige Überlieferung« 1942: Verbergung.

einer niedrigen und hartnäckigen Verbergung abgerungen werden muß, deshalb ist auch die Versetzung aus der Höhle in das Freie des lichten Tages ein Kampf auf Leben und Tod. Daß die »Privation«, das abringende Erringen des Unverborgenen, zum Wesen der Wahrheit gehört, dahin gibt die vierte Stufe des
130 »Gleichnisses« einen eigenen Wink. Darum handelt auch sie, so wie jede der drei vorigen Stufen des »Höhlengleichnisses«, von der ἀλήθεια.

Überhaupt kann dieses »Gleichnis« nur deshalb ein auf den Anblick der Höhle gebautes »Gleichnis« sein, weil es im voraus von der für die Griechen selbstverständlichen Grunderfahrung der ἀλήθεια, der Unverborgenheit des Seienden, mitbestimmt wird. Denn was ist die unterirdische Höhle anders als ein in sich zwar Offenes, das zugleich umwölbt und durch die Umwandung von der Erde trotz des Eingangs umschlossen bleibt. Die in sich offene Umschließung der Höhle und das durch sie Umstellte und also Verborgene verweisen zugleich auf ein Außerhalb, das Unverborgene, was über Tag ins Lichte sich weitet. Das im Sinne der ἀλήθεια anfänglich griechisch gedachte Wesen der Wahrheit, die auf Verborgenes (Verstelltes und Verhülltes) bezogene Unverborgenheit, und nur sie hat einen wesenhaften Bezug zum Bild der unter Tag gelegenen Höhle. Wo die Wahrheit anderen Wesens ist und nicht Unverborgenheit oder wenigstens durch sie nicht mitbestimmt, da hat ein »Höhlengleichnis« keinen Anhalt der Veranschaulichung.

Und dennoch, mag auch die ἀλήθεια im »Höhlengleichnis« eigens erfahren und an betonten Stellen genannt sein, statt der Unverborgenheit drängt ein anderes Wesen der Wahrheit in den Vorrang. Damit ist aber schon gesagt, daß gleichwohl auch die Unverborgenheit noch einen Rang innehält.

Die Darstellung des »Gleichnisses« und Platons eigene Deutung nehmen die unterirdische Höhle und ihr Außerhalb beinahe selbstverständlich als den Bereich, in dessen Umkreis sich die berichteten Vorgänge abspielen. Wesentlich dabei sind jedoch die erzählten Übergänge und der Aufstieg aus dem Bezirk

des künstlichen Feuerscheins in die Helle des Sonnenlichtes, insgleichen der Rückstieg von der Quelle alles Lichtes zurück in das Dunkel der Höhle. Im »Höhlengleichnis« entspringt die Kraft der Veranschaulichung nicht aus dem Bilde der Verschlossenheit des unterirdischen Gewölbes und der Verhaftung in das Verschlossene, auch nicht aus dem Anblick des Offenen im 131
Außerhalb der Höhle. Die bildgebende Deutungskraft des »Gleichnisses« sammelt sich für Platon vielmehr in der Rolle des Feuers, des Feuerscheins und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichtes und der Sonne. Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit. Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (εἶδος) zugänglich und dieses Sichzeigende (ἰδέα) sichtbar macht. Die eigentliche Besinnung geht auf das in der Helle des Scheins gewährte Erscheinen des Aussehens. Dieses gibt die Aussicht auf das, als was jegliches Seiende anwest. Die eigentliche Besinnung gilt der ἰδέα. Die »Idee« ist das die Aussicht in das Anwesende verleihende Aussehen. Die ἰδέα ist das reine Scheinen im Sinne der Rede »die Sonne scheint«. Die »Idee« läßt nicht erst noch ein Anderes (hinter ihr) »erscheinen«, sie selbst ist das Scheinende, dem einzig am Scheinen seiner selbst liegt. Die ἰδέα ist das Scheinsame. Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtsamkeit. Diese vollbringt die Anwesung, nämlich die Anwesung dessen, was je ein Seiendes ist. Im Was-sein des Seienden west dieses jeweils an. Anwesung aber ist überhaupt das Wesen des Seins. Deshalb hat für Platon das Sein das eigentliche Wesen im Was-sein. Noch die spätere Namengebung verrät, daß die quidditas das wahrhafte esse, die essentia, ist und nicht die existentia. Was die Idee hierbei in die Sicht bringt und so zu sehen gibt, ist für das auf sie gerichtete Blicken das Unverborgene dessen, als was sie erscheint. So wird das Unverborgene zum voraus und einzig begriffen als das im Vernehmen der ἰδέα Vernommene, als das im Erkennen (γιγνώσκειν) Erkannte (γιγνωσκόμενον). Das νοεῖν

und der *νοῦς* (die Vernehmung) erhalten erst in dieser Wendung bei Platon den Wesensbezug auf die »Idee«. Die Einrichtung in dieses Sichrichten auf die Ideen bestimmt das Wesen der Vernehmung und in der Folge dann das Wesen der »Vernunft«.

132 »Unverborgenheit« meint jetzt das Unverborgene stets als das durch die Scheinsamkeit der Idee Zugängliche. Sofern aber der Zugang notwendig durch ein »Sehen« vollzogen wird, ist die Unverborgenheit in die »Relation« zum Sehen eingespannt, »relativ« auf dieses. Daher lautet die gegen Ende des VI. Buches der »Politeia« entwickelte Frage: Wodurch sind das Gesehene und das Sehen, was sie in ihrem Verhältnis sind? Worin besteht die Bogenspannung zwischen beiden? Welches Joch (*ζυγόν* 508 a, 1) hält beide zusammen? Die Antwort, zu deren Veranschaulichung das »Höhlengleichnis« bestellt ist, legt sich im Bilde dar: Die Sonne gibt als die Quelle des Lichtes dem Gesichteten die Sichtbarkeit. Das Sehen aber sieht nur das Sichtbare, sofern das Auge *ἡλιοειδές*, »sonnenhaft« ist, indem es ein Vermögen der Zugehörigkeit zur Wesensart der Sonne, d. h. zu ihrem Scheinen hat. Das Auge selbst »leuchtet« und ergibt sich dem Scheinen und kann so das Erscheinende empfangen und vernehmen. In der Sache gedacht, bedeutet dies Bild einen Zusammenhang, den Platon (VI, 508 e, 1 sq.) so ausspricht: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.* »Dieses also, was die Unverborgenheit gewährt dem Erkannten, aber auch dem Erkennenden das Vermögen abgibt (zu erkennen), das, sage, ist die Idee des Guten.«

Das »Gleichnis« nennt die Sonne als das Bild für die Idee des Guten. Worin besteht das Wesen dieser Idee? Als *ἰδέα* ist das Gute ein Scheinendes, als dieses das Sichtgebende und als dieses selbst ein Sichtiges und daher Kennbares, und zwar *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι* (517 b, 8). »Im Bereich des Kennbaren ist die Idee des Guten die alles Scheinen vollendende und daher auch erst zuletzt eigentlich gesichtete Sichtsamheit, so zwar, daß sie kaum (nur mit großer Mühe) eigens gesehen wird.«

τὸ ἀγαθόν[a] übersetzt man durch den scheinbar verständlichen Ausdruck »das Gute«. Man denkt dabei meist auch noch an das »sittlich Gute«, das so heißt, weil es dem Sittengesetz gemäß ist. Diese Deutung fällt aus dem griechischen Denken heraus, 133
wenngleich Platons Auslegung des *ἀγαθόν* als Idee zum Anlaß wird, »das Gute« »moralisch« zu denken und schließlich als einen »Wert« zu verrechnen. Der im 19. Jahrhundert als innere Folge der neuzeitlichen Auffassung der »Wahrheit« aufkommende Wertgedanke ist der späteste und zugleich schwächste Nachkömmling des *ἀγαθόν*. Sofern »der Wert« und die Auslegung auf »Werte« die Metaphysik Nietzsches tragen und dies in der unbedingten Gestalt einer »Umwertung aller Werte«, ist Nietzsche auch, weil ihm jedes Wissen vom metaphysischen Ursprung des »Wertes« abgeht, der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik. Indem er freilich den Wert als die vom »Leben selbst« gesetzte Bedingung der Ermöglichung des »Lebens« begreift, hat Nietzsche das Wesen des *ἀγαθόν* vorurteilsfreier festgehalten denn jene, die dem grundlosen Mißgebilde von »an sich geltenden Werten« nachjagen.

Denkt man nun auch noch das Wesen der »Idee« neuzeitlich als perceptio (»subjektive Vorstellung«), dann findet man in der »Idee des Guten« einen irgendwo an sich vorhandenen »Wert«, davon es außerdem noch eine »Idee« gibt. Diese »Idee« muß natürlich die höchste sein, da alles darauf ankommt, im »Guten« (im Wohl einer Wohlfahrt oder im Geordneten einer Ordnung) zu verlaufen. Im Umkreis dieses neuzeitlichen Denkens ist freilich vom ursprünglichen Wesen der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* Platons nichts mehr zu begreifen.

τὸ ἀγαθόν bedeutet, griechisch gedacht, das, was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht. Jede *ἰδέα*, das Aussehen von

[a] 1. Auflage 1947: *ἀγαθόν* zwar *ἰδέα*, aber nicht mehr anwesend, deshalb kaum sichtbar.

etwas, gibt die Sicht auf das, was je ein Seiendes ist. Die »Ideen« machen daher, griechisch gedacht, dazu tauglich, daß etwas in dem, was es ist, erscheinen und so in seinem Beständigen anwesen kann. Die Ideen sind das Seiende jedes Seienden. Das, was jede Idee zu einer Idee tauglich macht, platonisch ausgedrückt, die Idee aller Ideen, besteht deshalb darin, das Erscheinen alles Anwesenden in all seiner Sichtsamkeit zu ermöglichen.
134 Das Wesen jeder Idee liegt schon in einem Ermöglichen und Tauglichmachen zum Scheinen, das eine Sicht des Aussehens gewährt. Daher ist die Idee der Ideen das Tauglichmachende schlechthin, *τὸ ἀγαθόν*. Dieses bringt jedes Scheinsame zum Scheinen und ist daher selbst das eigentlich Erscheinende, das in seinem Scheinen Scheinsamste. Deshalb nennt Platon (518 c, 9) das *ἀγαθόν* auch *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*, »das Erscheinendste (Scheinsamste) des Seienden«.

Der für das neuzeitliche Meinen allzu irreführende Ausdruck »die Idee des Guten« ist der Name für jene ausgezeichnete Idee, die als Idee der Ideen das Tauglichmachende für alles bleibt. Diese Idee, die allein »das Gute« heißen kann, bleibt *ἰδέα τελευταία*, weil in ihr sich das Wesen der Idee vollendet und d. h. zu wesen anfängt, so daß aus ihr erst auch die Möglichkeit aller anderen Ideen entspringt. Das Gute darf die »höchste Idee« genannt werden in einem doppelten Sinne: Sie ist im Rang der Ermöglichung die oberste, und der Aufblick zu ihr ist der steilste und daher mühevollste. Trotz der Mühsamkeit der eigentlichen Erfassung steht die Idee, die dem Wesen der Idee zufolge, griechisch gedacht, »das Gute« heißen muß, in gewisser Weise doch überall und ständig im Blick, wo überhaupt irgendein Seiendes sich zeigt. Selbst dort, wo nur die in ihrem Wesen noch verborgenen Schatten erblickt werden, muß dazu doch schon ein Feuerschein leuchten, wenngleich dieser Schein nicht eigens erfaßt und als Gabe des Feuers erfahren wird, wenngleich hier vor allem noch unerkannt bleibt, daß dieses Feuer nur ein Sproß (*ἔκγονον* VI, 507 a, 3) der Sonne ist. Innerhalb der Höhle bleibt die Sonne unsichtbar, und doch zehren auch die

Schatten noch von ihrem Licht. Das Höhlenfeuer aber, das die sich selbst im eigenen Wesen nicht kennende Vernehmung der Schatten ermöglicht, ist das Bild für den unbekannten Grund jener Erfahrung des Seienden, die zwar Seiendes meint, aber es nicht als ein solches kennt. Die Sonne jedoch schenkt durch ihr Scheinen nicht nur die Helle und damit die Sichtbarkeit und damit die »Unverborgenheit« allem Erscheinenden. Ihr Scheinen verstrahlt zugleich die Wärme und ermöglicht durch ihr Beglühen allem »Entstehenden« das Hervorgehen in das Sichtsame seines Bestandes (509 b). 135

Ist aber einmal die Sonne selbst eigens gesichtet (*ὀφθεῖσα δέ*), ohne Bild gesprochen, ist einmal die höchste Idee erblickt, dann *συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία* (517 c), »dann läßt sich gesammelt einheitlich (aus der höchsten Idee) entnehmen, daß sie offenbar für alle Menschen die Ur-sache ist sowohl alles Rechten (in ihrem Verhalten) als auch alles Schönen«, d. h. dessen, was sich dem Verhalten so zeigt, daß es das Scheinen seines Aussehens zum Erscheinen bringt. Für alle »Sachen« und ihre Sachheit ist die höchste Idee der Ursprung, d. h. die Ur-sache. »Das Gute« gewährt das Erscheinen des Aussehens, worin das Anwesende in dem, was es ist, seinen Bestand hat. Durch diese Gewährung ist das Seiende in das Sein einbehalten und »gerettet«.

Aus dem Wesen der höchsten Idee ergibt sich für alles umsichtige Blicken des Sichumtuns, *ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ* (517 c, 4/5), »daß derjenige, der darum besorgt ist, mit Einsicht umsichtig zu handeln, sei es im Eigenen, sei es im Öffentlichen, diese (die Idee, die als die Ermöglichung des Wesens der Idee das Gute heißt) in der Sicht haben muß«. Wer in einer durch »die Idee« bestimmten Welt handeln soll und will, bedarf allem zuvor des Ideenblicks. Und darin besteht denn auch das Wesen der *παιδεία*, den Menschen frei und fest zu machen für die klare Beständigkeit des Wesensblickes. Weil nun aber nach Platons eigener Deutung das »Höhlengleichnis« das Wesen der *παιδεία* ins anschauliche Bild brin-

gen soll, deshalb muß es auch den Aufstieg zum Erblicken der höchsten Idee erzählen.

Also handelt das »Höhlengleichnis« doch nicht eigens von der *ἀλήθεια*? Gewiß nicht. Und dennoch bleibt bestehen: Dieses »Gleichnis« enthält Platons »Lehre« von der Wahrheit. Denn es gründet sich auf den ungesagten Vorgang des Herrwerdens der *ἰδέα* über die *ἀλήθεια*. Das »Gleichnis« gibt ein Bild dessen,
136 was Platon von der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* sagt: *αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη* (517 c, 4), »sie selbst ist Herrin, indem sie Unverborgenheit (dem Sichzeigenden) gewährt und zugleich Vernehmen (des Unverborgenen)«. Die *ἀλήθεια* kommt unter das Joch der *ἰδέα*. Indem Platon von der *ἰδέα* sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der *ἰδέα* verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.

Wenn es überall in jedem Verhalten zum Seienden auf das *ἰδεῖν* der *ἰδέα* ankommt, auf das Erblicken des »Aussehens«, dann muß sich alles Bemühen zuerst auf die Ermöglichung eines solchen Sehens sammeln. Dazu ist das rechte Blicken nötig. Schon der innerhalb der Höhle Befreite richtet, wenn er sich von den Schatten weg und zu den Dingen hinwendet, den Blick auf solches, was »seiender« ist als die bloßen Schatten: *πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι* (515 d, 3/4), »also dem Seienderen zugewendet, dürfte er wohl richtiger blicken«. Der Übergang von einer Lage in die andere besteht in dem Richtigerwerden des Blickens. An der *ὀρθότης*, der Richtigkeit des Blikkens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser »Ausrichtung« sich festmacht. In diesem Sichrichten gleicht sich das Vernehmen dem an, was gesichtet sein soll. Das ist das »Aussehen« des Seienden. Zufolge dieser Angleichung des Vernehmens als eines *ἰδεῖν* an die *ἰδέα* besteht eine *ὁμοίωσις*, eine Übereinstimmung des Erkennens mit

der Sache selbst. So entspringt aus dem Vorrang der *ἰδέα* und des *ἰδεῖν* vor der *ἀλήθεια* eine Wandlung des Wesens der Wahrheit. Wahrheit wird zur *ὀρθότης*, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens.

In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des »Blickens« aber wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden. 137

In gewisser Weise muß Platon jedoch die »Wahrheit« noch als Charakter des Seienden festhalten, weil das Seiende als das Anwesende im Erscheinen das Sein hat und dieses die Unverborgenheit mit sich bringt. Zugleich aber verlagert sich das Fragen nach dem Unverborgenen auf das Erscheinen des Aussehens und damit auf das diesem zugeordnete Sehen und auf das Rechte und die Richtigkeit des Sehens. Deshalb liegt in Platons Lehre eine notwendige Zweideutigkeit. Gerade sie bezeugt den vormals ungesagten und jetzt zu sagenden Wandel des Wesens der Wahrheit. Die Zweideutigkeit offenbart sich in aller Schärfe dadurch, daß von der *ἀλήθεια* gehandelt und gesagt und gleichwohl die *ὀρθότης* gemeint und als maßgebend gesetzt wird, und dies alles in demselben Gedankengang.

Aus einem einzigen Satz des Abschnittes, der Platons eigene Deutung des »Höhlengleichnisses« enthält (517 b, 7 bis c, 5), läßt sich die Zweideutigkeit der Wesensbestimmung der Wahrheit ablesen. Der leitende Gedanke ist, daß die höchste Idee das Joch spannt zwischen dem Erkennen und seinem Erkannten. Dieses Verhältnis wird aber in zweifacher Weise gefaßt. Zuerst und daher maßgebend sagt Platon: *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* sei *πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία*, »von allem Richtigen sowohl als auch von allem Schönen die Ur-sache« (d. h. die Ermöglichung des Wesens). Dann aber heißt es, die Idee des Guten sei *κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη* »Herrin, die Unverborgenheit, aber auch das Vernehmen gewährt«. Diese beiden Aussagen laufen nicht gleich, so daß den *ὀρθά* (dem Richtigen) die *ἀλήθεια*

und den καλά (dem Schönen) der νοῦς (das Vernehmen) entspräche. Vielmehr geht die Entsprechung überkreuz. Den ὀρθά, dem Richtigen und seiner Richtigkeit entspricht das rechte Vernehmen, und dem Schönen entspricht das Unverborgene; denn das Wesen des Schönen liegt darin, ἐκφανέστατον zu sein (vgl. Phaidros), das, am meisten und reinsten aus sich heraus scheinend, das Aussehen zeigt und so unverborgen ist. Beide Sätze
138 sagen vom Vorrang der Idee des Guten als der Ermöglichung der Richtigkeit des Erkennens und der Unverborgenheit des Erkannten. Wahrheit ist hier noch zumal Unverborgenheit und Richtigkeit, wenngleich auch die Unverborgenheit schon unter dem Joch der ἰδέα steht. Die gleiche Zweideutigkeit in der Wesensbestimmung der Wahrheit herrscht auch noch bei Aristoteles. In dem Schlußkapitel des neunten Buches der Metaphysik (Met. Θ, 10, 1051 a, 34 sqq.), wo das aristotelische Denken über das Sein des Seienden die Gipfelhöhe erreicht, ist die Unverborgenheit der alles beherrschende Grundzug des Seienden. Zugleich aber kann Aristoteles sagen: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (Met. E, 4, 1027 b, 25 sq.). »Nicht nämlich ist das Falsche und das Wahre in den Sachen (selbst) ... sondern im Verstand.«

Das urteilende Aussagen des Verstandes ist die Stätte der Wahrheit und Falschheit und ihres Unterschiedes. Die Aussage heißt wahr, sofern sie dem Sachverhalt sich angleicht, also ὁμοίωσις ist. Diese Wesensbestimmung der Wahrheit enthält keine Berufung mehr auf die ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit; vielmehr ist umgekehrt die ἀλήθεια, als der Gegenfall zum ψεῦδος, d.h. zum Falschen im Sinne des Unrichtigen, als Richtigkeit gedacht. Von nun an wird das Gepräge des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des aussagenden Vorstellens maßgebend für das gesamte abendländische Denken. Zum Zeugnis dafür diene und genüge die Anführung der Leitsätze, die in den Hauptzeitaltern der Metaphysik die jeweilige Prägung des Wesens der Wahrheit kennzeichnen.

Für die mittelalterliche Scholastik gilt der Satz des Thomas v. A.: veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.), »die Wahrheit wird eigentlich angetroffen im menschlichen oder im göttlichen Verstand«. Im Verstand hat sie ihren Wesensort. Wahrheit ist hier nicht mehr ἀλήθεια, sondern ὁμοίωσις (adaequatio).

Am Beginn der Neuzeit sagt Descartes in einer Verschärfung des vorigen Satzes: veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. 139
VIII, Opp. X, 396). »Wahrheit oder Falschheit im eigentlichen Sinne können nirgendwo anders denn allein im Verstande sein.«

Und im Zeitalter der anhebenden Vollendung der Neuzeit sagt Nietzsche in einer nochmaligen Verschärfung des vorigen Satzes: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« (Aufzeichnung aus dem Jahr 1885, Der Wille zur Macht, n. 493.) Wenn die Wahrheit nach Nietzsche eine Art von Irrtum ist, dann liegt ihr Wesen in einer Weise des Denkens, die das Wirkliche jedesmal, und zwar notwendig, verfälscht, insofern nämlich jedes Vorstellen das unausgesetzte »Werden« still stellt und mit dem so Festgestellten gegenüber dem fließenden »Werden« ein Nichtentsprechendes, d.h. Unrichtiges und somit ein Irriges als das angebliche Wirkliche aufstellt.

In Nietzsches Bestimmung der Wahrheit als der Unrichtigkeit des Denkens liegt die Zustimmung zum überlieferten Wesen der Wahrheit als der Richtigkeit des Aussagens (λόγος). Nietzsches Begriff der Wahrheit zeigt den letzten Widerschein der äußersten Folge jenes Wandels der Wahrheit aus der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des Blickens. Der Wandel selbst vollzieht sich in der Bestimmung des Seins des Seienden (d.h. griechisch der Anwesung des Anwesenden) als ἰδέα.

Dieser Auslegung des Seienden zufolge ist die Anwesung nicht mehr wie im Anfang des abendländischen Denkens der

Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit, wobei diese selbst als die Entbergung den Grundzug der Anwesung ausmacht. Platon begreift die Anwesung (*οὐσία*) als *ἰδέα*. Diese untersteht jedoch nicht der Unverborgenheit, indem sie das Unverborgene, ihm dienend, zum Erscheinen bringt. Vielmehr bestimmt umgekehrt das Scheinen (Sichzeigen), was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf. Die *ἰδέα* ist nicht ein dar-
140 stellender Vordergrund der *ἀλήθεια*, sondern der sie ermöglichende Grund. Aber auch so nimmt die *ἰδέα* noch etwas vom anfänglichen, aber unbekannten Wesen der *ἀλήθεια* in Anspruch.

Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden.

Seitdem gibt es ein Streben nach der »Wahrheit« im Sinne der Richtigkeit des Blickens und der Blickstellung. Seitdem wird in allen Grundstellungen zum Seienden die Gewinnung des rechten Ideenblickes entscheidend. Die Besinnung auf die *παιδεία* und der Wandel des Wesens der *ἀλήθεια* gehören zusammen und in dieselbe durch das Höhlengleichnis dargestellte Geschichte des Übergangs von Aufenthalt zu Aufenthalt.

Die Verschiedenheit der beiden Aufenthalte innerhalb und außerhalb der Höhle ist ein Unterschied der *σοφία*. Dies Wort bedeutet im allgemeinen das Sichauskennen in etwas, das Sichverstehen auf etwas. Eigentlicher meint *σοφία* das Sichauskennen in dem, was als das Unverborgene anwest und als das Anwesende das Beständige ist[a]. Das Sichauskennen deckt sich nicht mit dem bloßen Besitz von Kenntnissen. Es meint das Innehalten eines Aufenthalts, der überall zuvor den Anhalt im Beständigen hat.

[a] Separatum aus »Geistige Überlieferung« 1942: vgl. Heraklit, Fragment 112.

Das Sichauskennen, das dort unten in der Höhle maßgebend ist, *ἡ ἐκεῖ σοφία* (516c, 5), wird überragt von einer anderen *σοφία*. Diese ist einzig und allem zuvor darauf aus, das Sein des Seienden in den »Ideen« zu erblicken. Diese *σοφία* ist, im Unterschied zu jener dort in der Höhle, ausgezeichnet durch das Verlangen, über das nächste Anwesende hinaus den Anhalt in dem sich selbst zeigenden Beständigen zu erlangen. Diese *σοφία* ist in sich eine Vorliebe und Freundschaft (*φιλία*) für die »Ideen«, die das Unverborgene gewähren. Die *σοφία* außerhalb der Höhle ist *φιλοσοφία*. Dieses Wort kennt die Sprache der Griechen bereits vor Platons Zeit und gebraucht es allgemein zur Benennung der Vorliebe für ein rechtes Sichauskennen. Durch Platon 141
erst wird das Wort in Anspruch genommen als Name für jenes Sichauskennen im Seienden, das zugleich das Sein des Seienden als Idee bestimmt. Seit Platon wird das Denken über das Sein des Seienden — »Philosophie«, weil es ein Aufblicken zu den »Ideen« ist. Die erst mit Platon beginnende »Philosophie« aber hat fortan den Charakter dessen, was später »Metaphysik« heißt. Die Grundgestalt der Metaphysik macht Platon selbst in der Geschichte anschaulich, die das Höhlengleichnis erzählt. Ja sogar das Wort »Metaphysik« ist in Platons Darstellung schon vorgeprägt. Dort, wo er (516) die Eingewöhnung des Blickens auf die Ideen veranschaulicht, sagt Platon (516c, 3): Das Denken geht *μετ' ἐκεῖνα* »über« jenes, was nur schattenhaft und abbildmäßig erfahren wird, hinaus *εἰς ταῦτα*, »hin zu« diesen, nämlich den »Ideen«. Sie sind das im nichtsinnlichen Blicken erblickte Übersinnliche, das mit den Werkzeugen des Leibes unbegreifliche Sein des Seienden. Und das Höchste im Bereich des Übersinnlichen ist jene Idee, die als Idee aller Ideen die Ursache für den Bestand und das Erscheinen alles Seienden bleibt. Weil diese »Idee« in solcher Weise für alles die Ursache ist, deshalb ist sie auch »die Idee«, die »das Gute« heißt. Diese höchste und erste Ursache wird von Platon und entsprechend von Aristoteles *τὸ θεῖον*, das Göttliche genannt. Seit der Auslegung des Seins als *ἰδέα* ist das Denken auf das Sein des Seienden meta-

physisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der »Ursache« des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist.

Dieselbe Auslegung des Seins als *ἰδέα*, die ihren Vorrang einem Wandel des Wesens der *ἀλήθεια* verdankt, fordert eine Auszeichnung des Blickens auf die Ideen. Dieser Auszeichnung entspricht die Rolle der *παιδεία*, der »Bildung« des Menschen. Die Bemühung um das Menschsein und um die Stellung des Menschen inmitten des Seienden durchherrscht die Metaphysik.

142 Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des »Humanismus«. Dieses Wort sei hier wesentlich und deshalb in der weitesten Bedeutung gedacht. Hiernach meint »Humanismus« den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengeschlossenen Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein. »Der Mensch«, das bedeutet hier bald ein Menschentum oder die Menschheit, bald den Einzelnen oder eine Gemeinschaft, bald das Volk oder eine Völkergruppe. Immer gilt es, im Bereich eines festgemachten metaphysischen Grundgefüges des Seienden den von hier aus bestimmten »Menschen«, das animal rationale, zur Befreiung seiner Möglichkeiten und in die Gewißheit seiner Bestimmung und in die Sicherung seines »Lebens« zu bringen. Das geschieht als Prägung der »sittlichen« Haltung, als Erlösung der unsterblichen Seele, als Entfaltung der schöpferischen Kräfte, als Ausbildung der Vernunft, als Pflege der Persönlichkeit, als Weckung des Gemeinsinns, als Züchtung des Leibes oder als geeignete Verkoppelung einiger oder all dieser »Humanismen«. Jedesmal vollzieht sich ein metaphysisch bestimmtes Kreisen um den Menschen in engeren oder weiteren Bahnen. Mit der Vollendung der Metaphysik drängt auch der »Humanismus« (oder »grie-

chisch« gesagt: die Anthropologie) auf die äußersten und d. h. zugleich unbedingten »Positionen«.

Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit, welcher Wandel zur Geschichte der Metaphysik wird, die in Nietzsches Denken ihre unbedingte Vollendung begonnen hat. Platons Lehre von der »Wahrheit« ist daher nichts Vergangenes. Sie ist geschichtliche »Gegenwart«, dies aber nicht nur als historisch nachgerechnete »Nachwirkung« eines Lehrstückes, auch nicht als Wiedererweckung, auch nicht als Nachahmung des Altertums, auch nicht als bloße Bewahrung des Überkommenen. Jener Wandel des Wesens der Wahrheit ist gegenwärtig als die längst gefestigte und daher noch unverrückte, alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihre neueste Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs. 143

Was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Durch diese Entscheidung ist je schon ausgegrenzt, was im Lichte des festgelegten Wesens der Wahrheit als ein Wahres gesucht und festgehalten, aber auch als das Unwahre verworfen und übergangen wird.

Die im Höhlengleichnis erzählte Geschichte gibt den Anblick dessen, was jetzt und künftig noch in der Geschichte des abendländisch geprägten Menschentums das eigentlich Geschehende ist: Der Mensch denkt im Sinne des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des Vorstellens alles Seienden nach »Ideen« und schätzt alles Wirkliche nach »Werten«. Nicht welche Ideen und welche Werte gesetzt sind, ist das allein und erstlich Entscheidende, sondern daß überhaupt nach »Ideen« das Wirkliche ausgelegt, daß überhaupt nach »Werten« die »Welt« gewogen wird.

Inzwischen ist an das anfängliche Wesen der Wahrheit erinnert worden. Die Unverborgenheit[a] enthüllt sich dieser Erinnerung als der Grundzug des Seienden selbst[b]. Die Erinnerung an das

[a] 1. Auflage 1947: Die *Ἀλήθεια* ist ein Name für esse, nicht für veritas.
[b] 1. Auflage 1947: d. h. als das Seyn.

anfängliche Wesen der Wahrheit muß jedoch dieses Wesen anfänglicher denken. Sie kann daher die Unverborgenheit niemals nur im Sinne Platons, d. h. in der Unterjochung unter die *ἰδέα*, übernehmen. Die platonisch begriffene Unverborgenheit bleibt eingespannt in den Bezug zum Erblicken, Vernehmen, Denken und Aussagen. Diesem Bezug folgen, heißt das Wesen der Unverborgenheit preisgeben. Kein Versuch, das Wesen der Unverborgenheit in der »Vernunft«, im »Geist«, im »Denken«, im »Logos«, in irgendeiner Art von »Subjektivität« zu begründen, kann je das Wesen der Unverborgenheit retten. Denn das zu Begründende, das Wesen der Unverborgenheit selbst, ist hierbei noch gar nicht hinreichend erfragt. Stets wird nur eine Wesensfolge des unbegriffenen Wesens der Unverborgenheit »erklärt«.

144 Zuvor bedarf es der Würdigung des »Positiven« im »privativen« Wesen der *ἀλήθεια*. Zuvor ist dieses Positive als der Grundzug des Seins selbst zu erfahren. Erst muß die Not einbrechen, in der nicht immer nur das Seiende in seinem Sein, sondern einstmals das Sein selbst (d. h. der Unterschied) fragwürdig wird. Weil damit diese Not[a] bevorsteht, deshalb ruht das anfängliche Wesen der Wahrheit noch in seinem verborgenen Anfang.

[a] 1. Auflage 1947: Die Not der Notlosigkeit: daß wir unangegangen sind vom Sein selbst, daß Sein vergessen ist. In dieser Not läßt die Vergessenheit des Seins nicht von uns ab.

VOM WESEN UND BEGRIFF DER *Φύσις* ARISTOTELES, PHYSIK B, 1

Φύσις haben die Römer mit natura übersetzt; natura von nasci geboren werden, entstammen, griech. *γεν* —; natura — was aus sich entstammen läßt. 309

Der Name »Natur« ist seitdem jenes Grundwort, das wesentliche Bezüge des abendländischen geschichtlichen Menschen zum Seienden, das er nicht ist und das er selbst ist, nennt. Die grobe Aufzählung von herrschend gewordenen Entgegensetzungen macht dies sichtbar: Natur und Gnade (Über-natur), Natur und Kunst, Natur und Geschichte, Natur und Geist. Man spricht aber zugleich auch von der »Natur« des Geistes, von der »Natur« der Geschichte und von der »Natur« des Menschen und meint hierbei nicht nur den Leib oder gar das Geschlecht, sondern sein ganzes »Wesen«. So ist denn allgemein die Rede von der »Natur der Dinge« und d. h. von dem, *was* sie in der »Möglichkeit« sind und *wie* sie sind, gleichviel ob sie und wiefern sie »wirklich« sind.

Das »Natürliche« des Menschen bedeutet — christlich gedacht — das ihm bei der Schöpfung Mitgegebene und seiner Freiheit Anheimgegebene; *diese* »Natur« führt — sich selbst überlassen — durch die Leidenschaften die Zerrüttung des Menschen herbei; deshalb muß die »Natur« *niedergehalten* werden: sie ist in gewisser Weise das, was nicht sein soll.

In anderer Auslegung gilt gerade die Loslassung der Triebe und Leidenschaften als das Natürliche des Menschen; homo natura ist nach Nietzsche jener Mensch, der den »Leib« zum Leitfaden der Weltauslegung macht und daher zum »Sinnlichen« überhaupt, zu den »Elementen« (Feuer, Wasser, Erde, Licht), zu den Leidenschaften und Trieben und dem durch sie Bedingten ein neues Verhältnis der Einstimmigkeit gewinnt, kraft dessen er zugleich »das Elementare« in seine Macht bringt

310 und aus dieser Macht zur Meisterung der Welt im Sinne einer planmäßigen Weltherrschaft sich befähigt.

Und schließlich wird »Natur« das Wort für Jenes, was nicht nur über allem »Elementaren« und allem Menschlichen, sondern sogar über den Göttern ist. So sagt Hölderlin in der Hymne »Wie wenn am Feiertage . . .« (III. Strophe):

> »Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen.
> Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
> Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
> Und über die Götter des Abends und Orients ist,
> Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht.
> Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder,
> Nach festem Gesetze wie einst aus heiligem Chaos gezeugt,
> Fühlt neu die Begeisterung sich,
> Die Allerschaffende wieder.«

(»Natur« wird hier zur Nennung dessen, was *über* den Göttern und »älter denn die Zeiten« ist, zu denen je Seiendes seiend wird. »Natur« wird das Wort für das »Sein«; denn dieses ist früher denn jegliches Seiende, das von ihm zu Lehen hat, was es ist; und *unter* dem »Sein« stehen auch noch alle Götter, sofern sie *sind* und wie sie auch sind.)

Hier wird das Seiende i. G. weder »naturalistisch« mißdeutet und auf die »Natur« im Sinne des kraftbegabten Stoffes zusammengezogen, noch wird das Seiende i. G. »mystisch« verdunkelt und in das Unbestimmbare zerdehnt.

Welche Tragkraft immer dem Wort »Natur« in den verschiedenen Zeitaltern der abendländischen Geschichte zugemutet ist, jedesmal enthält es eine Auslegung des Seienden im Ganzen, dies auch dort, wo es scheinbar nur als Gegenbegriff gemeint ist. In all diesen Unterscheidungen ist die Natur nicht nur eine Gegenseite, sondern wesentlich in der Vorhand, sofern immer und zuerst gegen *sie* unterschieden und so das Unterschiedene *von ihr her* bestimmt wird. (Wenn z. B. »Natur« einseitig äußerlich als »Stoff«, »Materie«, Element, Verfassungsloses gilt,

dann der »Geist« entsprechend als das »Stoff-lose«, »Spirituelle«, »Schaffende«, Verfassunggebende.) 311

/ Aber die Hinsicht der Unterscheidung selbst: »Sein« /

So muß auch die Unterscheidung von Natur und Geschichte jedesmal in einen zugrundeliegenden, die Entgegensetzung selbst tragenden Bereich hinausdenken, in dem Natur und Geschichte sind; selbst wenn man davon absieht oder unbestimmt läßt, ob und wie die »Geschichte« auf der »Natur« aufruht, selbst wenn man die Geschichte aus der menschlichen »Subjektivität« und als »Geist« begreift und so die Natur vom Geist her bestimmt sein läßt, selbst dann ist *noch* und ist *schon* im Wesen das Subiectum, das *ὑποκείμενον*, d. h. die *φύσις*, mitgedacht. Diese Unumgänglichkeit der *φύσις* kommt in *dem* Namen ans Licht, mit dem wir die bisherige Art des abendländischen Wissens vom Seienden im Ganzen benennen. Das Gefüge der jeweiligen Wahrheit »über« das Seiende i. G. heißt »Metaphysik«. Ob diese ausgesprochen wird in Sätzen oder nicht, ob das Ausgesprochene sich zum System formt oder nicht, gilt gleich viel. Metaphysik ist jenes Wissen, darin das abendländische geschichtliche Menschentum die Wahrheit der Bezüge zum Seienden i. G. und die Wahrheit über dieses verwahrt. Meta-physik ist in einem ganz wesentlichen Sinne »Physik« — d. h. ein Wissen von der *φύσις* (*ἐπιστήμη φυσική*).

Wenn wir dem Wesen und Begriff der *φύσις* nachfragen, dann sieht das im Vordergrund so aus wie ein lediglich neugieriges Erkunden der Herkunft der nachmaligen und heutigen Deutung der »Natur«. Bedenken wir aber, daß dieses Grundwort der abendländischen Metaphysik Entscheidungen über die Wahrheit des Seienden in sich birgt, besinnen wir uns darauf, daß heute die Wahrheit über das Seiende i. G. durch und durch fragwürdig geworden, und ahnen wir vollends, daß dabei das Wesen der Wahrheit durchaus unentschieden bleibt, und wissen wir zu all dem, daß dies alles mitgründet in der Geschichte der Wesensdeutung der *φύσις*, dann stehen wir außerhalb der philo-

312 sophiehistorischen Interessen an einer »Begriffsgeschichte«; wir erfahren dann, wenngleich aus der Ferne, die Nähe künftiger Entscheidungen.

> / Denn der Erdkreis geht aus den Fugen, gesetzt daß er je in solchen war; und die Frage erhebt sich, ob die Planung des neuzeitlichen Menschen — und sei sie planetarisch — je ein Weltgefüge zu schaffen vermag /

Die erste — auf Grund ihrer Art zu fragen — zusammenhängende denkerische Erörterung über das Wesen der *φύσις* ist uns überliefert aus der Zeit der Vollendung der griechischen Philosophie. Sie stammt von Aristoteles und ist niedergelegt in dessen *φυσικὴ ἀκρόασις* (Vorlesung, besser Anhörung über die *φύσις*.)

Die aristotelische »Physik« ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie.

Vermutlich ist es aber in seinen acht Büchern nicht einheitlich entworfen und zur selben Zeit entstanden; diese Fragen sind hier gleichgültig; überhaupt hat es wenig Sinn zu sagen, die »Physik« gehe der »Metaphysik« voraus, da Metaphysik ebenso sehr »Physik« ist als die Physik »Metaphysik«. Man kann aus sachlichen und geschichtlichen Gründen annehmen, daß um 347 (Platons Tod) das zweite Buch schon verfaßt war (vgl. auch Jäger, »Aristoteles«, 1923, S. 311 f.; dieses Buch hat bei aller Gelehrsamkeit den einzigen Mangel, daß es die Philosophie des Aristoteles ganz *ungriechisch*, scholastisch-neuzeitlich und neukantisch denkt; richtiger, weil vom »Inhaltlichen« weniger berührt, vieles in der »Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles«, 1912).

Allerdings ist dieses erste denkerisch geschlossene Begreifen der *φύσις* auch bereits der letzte Nachklang des anfänglichen und daher höchsten denkerischen *Entwurfs* des Wesens der *φύσις*, wie er uns in den Sprüchen von Anaximander, Heraklit und Parmenides noch aufbewahrt ist.

Im ersten Kapitel des zweiten der acht Bücher »der Physik« (Physik B, 1, 192 b 8—193 b 21) gibt Aristoteles die alle nachkommende Wesensdeutung der »Natur« tragende und leitende Auslegung der *φύσις*. Hier hat auch die später aufkommende Wesensbestimmung der *Natur* aus der Unterscheidung zum Geist und durch den »Geist« ihre verborgene Wurzel. Womit sich andeutet, daß die Unterscheidung von »Natur und Geist« *schlechthin ungriechisch* ist. 313

Bevor wir den einzelnen Schritten der aristotelischen Wesensbestimmung der *φύσις* folgen, beachten wir *zwei Sätze*, die Aristoteles im ersten einleitenden Buch (A) ausspricht:

> *ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.*
> »Für uns aber soll im vorhinein (als ausgemacht) vorliegen, daß das von der *φύσις* her Seiende entweder Alles oder Einiges / das Nichtruhende / ein Bewegtes (durch Bewegtheit Bestimmtes) sei; offenkundig aber ist das aus der unmittelbaren Hinführung (*zu* diesem Seienden und *über* dieses Seiende weg zu seinem ›Sein‹).« (A. 2, 185 a 12 ff.)

Hier hebt Aristoteles eigens hervor, was er im Entwurf des Wesens der *φύσις* als das Entscheidende er-sieht: *κίνησις*, die Bewegtheit; und deshalb wird zu einem Kernstück der Frage nach der »Physik« die Bestimmung des Wesens der Bewegung. Uns Heutigen gilt es nur noch als ein Gemeinplatz, zu sagen, die Naturvorgänge seien Bewegungsvorgänge, ein Ausdruck, der ja ohnedies schon zweimal dasselbe sagt. Wir ahnen nichts vom Gewicht der angeführten aristotelischen Sätze und seiner Auslegung der *φύσις*, wenn wir nicht wissen, daß das, was uns als Gemeinplatz gilt, für ihn und durch ihn erstmals in den prägenden Wesensblick des abendländischen Menschen gehoben wurde. Zwar haben die Griechen vor Aristoteles schon erfahren, daß Himmel und Meer, Pflanzen und Tiere in Bewegung sind; zwar haben schon die Denker vor Aristoteles zu sagen versucht, was Bewegung sei; und dennoch hat er erstmals jene Stufe des

314 Fragens erreicht, ja damit erst geschaffen, auf der (Bewegung nicht nur als etwas gilt, was es unter anderem auch gibt, auf der vielmehr) das *Bewegtsein* als die Grundweise des Seins eigens erfragt und begriffen wird. (Das bedeutet aber: Die Bestimmung des Wesens des Seins ist nicht möglich ohne den Wesensblick auf die Bewegtheit a. s. Freilich heißt dies ganz und gar nicht, das Sein werde »als Bewegung« begriffen [bzw. als Ruhe]; denn dies wäre ein *ungriechischer* Gedanke, ja sogar ein schlechthin unphilosophischer [sofern die Bewegtheit nicht »Nichts« ist und nur das Sein das Nichts und das Seiende und seine Weisen im Wesen durchwaltet].)

Daß alles von der *φύσις* her Seiende in Bewegung sei bzw. Ruhe, das ist nach Aristoteles offenkundig: *δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς*. Man pflegt das Wort *ἐπαγωγή* mit »Induktion« zu übersetzen; und die Übersetzung ist dem Wortlaut nach fast angemessen, der Sache nach aber, d. h. als Auslegung, ganz irrig. *Ἐπαγωγή* meint nicht das Durchlaufen einzelner Tatsachen und Tatsachenreihen, aus deren ähnlichen Eigenschaften dann auf ein Gemeinsames und »Allgemeines« geschlossen wird. *Ἐπαγωγή* bedeutet die Hinführung auf Jenes, was in den Blick kommt, indem wir zuvor über das einzelne Seiende *weg* blicken, und wohin? Auf das Sein. Nur wenn wir z. B. das Baumhafte schon im Blick haben, vermögen wir einzelne Bäume festzustellen. Das Sehen und Sichtbarmachen dessen, was dergestalt wie das Baumhafte schon im Blick steht, ist *ἐπαγωγή*. Die *ἐπαγωγή* ist das »Ausmachen« in dem doppelten Sinne von: erst in den Blick heben und dann zugleich das Gesichtete festmachen. Die *ἐπαγωγή* ist jenes, was dem an das wissenschaftliche Denken gebundenen Menschen sogleich verdächtig wird und meist fremd bleibt; er sieht darin eine unzulässige »petitio principii«; d. h. einen Verstoß gegen das »empirische« Denken; allein das petere principium, das Auslangen nach dem gründenden Grunde ist der einzige Schritt der Philosophie, der eröffnende Vorstoß in den Bereich, innerhalb dessen erst eine Wissenschaft sich anzusiedeln vermag.

Wenn wir das von der *φύσις* her Seiende geradezu erfahren 315
und meinen, steht je schon im Blick »Bewegtes« und Bewegtheit; aber das im Blick Stehende ist noch nicht als das, was es ist und west, ausgemacht.

Die Frage nach der *φύσις* muß daher bei der Bewegtheit dieses Seienden anfragen und zusehen, was mit Bezug auf diese die *φύσις* sei. Um jedoch die Richtung dieses Fragens eindeutig festzumachen, muß innerhalb des Seienden i. G. jener Bereich erst einmal abgehoben werden, von dem wir sagen, das ihm zugehörige Seiende *sei* ein durch die *φύσις* Bestimmtes: *τὰ φύσει ὄντα*.

Mit dieser Abhebung setzt Phys. B, 1 ein. (Im Folgenden wird eine nach *geeigneten* Absätzen gegliederte »Übersetzung« gegeben; da diese schon die eigentliche *Auslegung* ist, bedarf es nur einer Erläuterung der »Übersetzung«. Die »Übersetzung« ist allerdings keine Übertragung des griechischen Wortes in die *eigene Tragkraft unserer Sprache*. Sie will nicht das griechische Wort *ersetzen*, sondern gerade nur *in* dieses versetzen und als Versetzung in ihm verschwinden. Daher fehlt ihr auch alle Prägung und Rundung aus dem eigenen Sprachgrund, und sie kennt nicht das Gefällige und »Glatte«.)

> »Von dem Seienden (im-Ganzen) ist das Eine aus der *φύσις* her, das Andere jedoch durch andere ›Ursachen‹; von der *φύσις* her sind aber, wie wir sagen, die Tiere sowohl als auch ihre Glieder (Teile), ebenso die Pflanzen, desgleichen die Einfachen der Körper wie Erde und Feuer und Wasser und Luft.« (192 b 8—11)

Das andere Seiende, das jetzt noch nicht eigens genannt wird, *ist* durch andere »Ursachen«; das Eine, »Genannte« aber durch die *φύσις*. Also wird die *φύσις* sogleich als »Ur-sache« angesetzt (*αἴτιον-αἰτία*). Bei dem Wort und Begriff »Ursache« denken wir wie von selbst an »Kausalität«, an die Art und Weise, wie ein Ding auf ein anderes »wirkt«. *Αἴτιον* — wofür Aristoteles alsbald eine schärfere Bestimmung einführt, meint hier Jenes, was verschuldet, daß ein Seiendes *das* ist, was es ist. Dieses

316 Verschulden hat nicht den Charakter der Verursachung im Sinne der »kausal« wirkenden Auswirkung; so gehört z. B. Räumlichkeit zum Sachcharakter der Materialität, aber der Raum verursacht nicht das Stoffliche; Ur-sache ist hier wörtlich zu verstehen, als das Ur-tümliche, was die Sachheit einer Sache ausmacht. »Kausalität« ist nur eine abgeleitete Art des Ursacheseins.

Durch die bloße Nennung von Tier, Pflanze, Erde, Feuer, Wasser und Luft weist Aristoteles in den Bereich, bei dem die Frage nach der *φύσις* anzufragen hat.

> »Alles dies Genannte aber zeigt sich als ein Solches, das sich heraushebt gegenüber dem, was *nicht* von der *φύσις* her zusammen sich in einen Stand und Bestand gestellt hat.« (192 b 12–13)

Συνεστῶτα wird hier gebraucht für *ὄντα* (vgl. 193 a 36 *τοῖς φύσει συνισταμένοις*); wir entnehmen daraus, was für die Griechen »Sein« besagt. Sie sprechen das Seiende als das »Ständige« an; das »Ständige« meint ein Zweifaches: einmal das In-sich-von-sich-her-Stand-habende, »da«-stehende; und zugleich das Ständige im Sinne des Währenden, Dauernden. Ganz ungriechisch dächten wir, wollten wir das Ständige als das *Gegen*ständige fassen. Gegenstand ist die »Übersetzung« von Objekt; als Objekt kann das Seiende erst dort erfahren werden, wo der Mensch zum Subjekt geworden ist, das in der Vergegenständlichung des Begegnenden als der Meisterung desselben das Grundverhältnis zum Seienden erfährt. Für die Griechen ist der Mensch niemals Subjekt, und deshalb kann das nichtmenschliche Seiende auch nie den Charakter des Objekts (Gegenstandes) haben. *Φύσις* ist das, was ein eigengeartetes Insichstehen von Ständigem verschuldet. Die *φύσις* wird in dem folgenden Satz deutlicher umrissen:

> »Von diesem nämlich / das aus der *φύσις* her ist, *was* es ist und *wie* es ist / hat ein Jegliches in ihm selbst die ausgängliche Verfügung (*ἀρχή*) über die Bewegtheit und den Stillstand (Ruhe), wobei Bewegtheit und Ruhe das eine Mal hinsichtlich des Ortes, das andere Mal hinsichtlich der Mehrung und Minderung, das andere Mal hinsichtlich der Änderung (Wandlung) gemeint sind.« (192 b 13–15) 317

Hier steht für *αἴτιον* und *αἰτία* ausdrücklich das Wort *ἀρχή*. Die Griechen hören aus diesem Wort meist ein Doppeltes heraus: *ἀρχή* meint einmal das, von woher etwas seinen Ausgang und Anfang nimmt; zum anderen aber das, was zugleich *als* dieser Ausgang und Anfang *über* das Andere, was von ihm ausgeht, weggreift und so es einbehält und damit beherrscht. *Ἀρχή* bedeutet zumal Anfang und Herrschaft. In einer rangmäßig niedrigeren Erweiterung sagt dies: Ausgang und Verfügung; um die hin- und zurückschwingende Einheit beider auszudrücken, läßt sich *ἀρχή* übersetzen durch ausgängliche Verfügung und verfügenden Ausgang. Die Einheit dieses Zweifachen ist *wesentlich*. Und dieser Begriff der *ἀρχή* gibt dem zunächst gebrauchten *αἴτιον*, Ursache, einen bestimmteren Gehalt. (Vermutlich ist der *ἀρχή-Begriff* kein »archaischer« Begriff, sondern nachträglich erst seit Aristoteles und dann durch die »Doxographie« in den Anfang der griechischen Philosophie zurückgedeutet.)

Die *φύσις* ist *ἀρχή*, und zwar Ausgang für und Verfügung über Bewegtheit und Ruhe und zwar eines Bewegten, das diese *ἀρχή* in ihm selbst hat. Wir sagen hier nicht »in *sich* selbst«, um anzudeuten, daß das so geartete Seiende die *ἀρχή* nicht ausdrücklich *wissend »für sich«* hat, weil es ja überhaupt nicht *»sich«* selbst »hat« als ein Selbst. Pflanzen und Tiere sind *in* der Bewegtheit, und zwar auch dann, wenn sie stillstehen und ruhen; Ruhe ist eine Art der Bewegung; nur das Bewegliche kann ruhen; von einer »ruhenden« Zahl »3« zu reden, ist grundlos. Weil somit Pflanzen und Tiere – ob ruhend oder bewegt – *in* der Bewegung sind, deshalb sind sie nicht nur in *Bewegung*, sondern sie *sind* in der Bewegtheit; das soll sagen: sie sind nicht zunächst ein Seiendes für sich und unter anderem, das dann zuweilen auch in Bewegungszustände gerät, sondern *sind* nur Seiendes, sofern sie in der Bewegtheit ihren Wesensaufenthalt und den seinsmäßigen Halt haben. Ihr Bewegtsein ist aber *so*,

318 daß der Ausgang für, *ἀρχή*, die Verfügung über die Bewegtheit, in ihnen selbst waltet.

Hier, wo Aristoteles die *φύσις* als *ἀρχὴ κινήσεως* bestimmt, verfehlt er nicht, auf verschiedene Arten der Bewegung hinzudeuten: Mehrung und Minderung, Änderung und Forthebung (Transport). Die Arten werden nur aufgezählt, d. h. nicht nach einer ausdrücklich genannten Hinsicht unterschieden und in dieser Unterschiedenheit begründet (vgl. Physik, E 1, 224b 35–225b 9). Ja die bloße Aufzählung ist nicht einmal vollständig. Und die *nicht* genannte Art der Bewegtheit ist gerade jene, die für die Wesensbestimmung der *φύσις* entscheidend wird. Gleichwohl hat die Nennung der Bewegungsarten an dieser Stelle ihre Bedeutung. Sie zeigt an, daß Aristoteles die *κίνησις* — Bewegtheit in einem sehr *weiten* Sinne versteht, »weit« jedoch nicht in der Bedeutung von »ausgeweitet«, »ungefähr« und flach, sondern »weit« in der Bedeutung des Wesenhaften und der grundhaften Fülle.

Wir Heutigen sind unter der Vorherrschaft des mechanischen Denkens der neuzeitlichen Naturwissenschaften geneigt, die Bewegtheit im Sinne der Fortbewegung von einer Raumstelle an die andere für die Grundform der Bewegung zu halten und alles Bewegte nach ihr zu »erklären«. Diese Art der Bewegtheit — *κίνησις κατὰ τόπον*, Bewegtheit hinsichtlich des Ortes und Platzes — ist für Aristoteles nur *eine* unter anderen und in keiner Weise *als die Bewegung schlechthin* ausgezeichnet.

Überdies gilt es zu beachten, daß der »Ortwechsel« in gewissem Sinne etwas anderes ist als die neuzeitlich gedachte Lageveränderung eines Massenpunktes im Raume. *Τόπος* ist das *ποῦ*, das Wo und Dort der Hingehörigkeit eines bestimmten Körpers; Feuriges gehört nach oben, Erdiges nach unten. Die Orte selbst oben — unten (Himmel — Erde) sind ausgezeichnet, durch sie bestimmen sich Abstände und Beziehungen, also das, was wir den »Raum« nennen, wofür die Griechen weder ein Wort noch einen Begriff haben. Für uns Heutige ist nicht der Raum durch

Orte, sondern alle Orte als Punktstellen durch den endlosen, 319
überall gleichartigen, nirgendwo ausgezeichneten Raum bestimmt. Diejenige Ruhe, die der Bewegtheit im Sinne des Ortwechsels entspricht, ist das Verbleiben am selben Ort. Allein das, was sich in dieser Weise *nicht* bewegt, indem es nämlich denselben Ort innebehält, kann dennoch in der Bewegtheit sein, z. B. eine Pflanze, die, in ihren »Standort« gewurzelt, wächst (zunimmt) oder verkümmert (abnimmt) / *αὔξησις — φθίσις*. /. Und umgekehrt; Solches, was sich im Sinne des Ortwechsels bewegt, kann gleichwohl »ruhen« in der Weise, daß es so bleibt, wie beschaffen es ist: der Fuchs im Laufen ruht, sofern er dieselbe Färbung behält, die Ruhe der Unveränderung, ohne *ἀλλοίωσις*. Oder etwas kann bewegt sein in der Weise des Verkümmerns, zugleich aber noch in der anderen Weise sich bewegen, nämlich der des Anderswerdens: am verdorrenden Baum welken die Blätter, das Grün wird zu Gelb. Das so zweifach Bewegte (*φθίσις - ἀλλοίωσις*) *ruht* zugleich als der dort *stehende* Baum.

Das Ersehen all dieser sich durchkreuzenden »Erscheinungen« als Arten der Bewegtheit verrät einen Blick auf ihren Grundzug, den Aristoteles im Wort und Begriff *μεταβολή* festhält. Jede Bewegtheit ist Umschlag von etwas (*ἔκ τινος*) zu etwas (*εἴς τι*). Auch wir sprechen vom Umschlag des Wetters und der Stimmung und denken da an »Änderung«; wir sprechen auch von Umschlageplätzen, wo es sich um Ortsveränderung der Güter im Verkehr handelt. Den Wesenskern der *griechisch* gedachten *μεταβολή* treffen wir allerdings erst dann, wenn wir beachten, daß im Umschlag etwas bisher Verborgenes und Abwesendes zum Vorschein kommt (»Aus-schlag« und »Durchschlag«).

(Wir Heutigen müssen ein Doppeltes leisten:

1. von der Meinung freikommen, daß Bewegung *in erster Linie* Ortsveränderung sei;
2. sehen lernen, wie für die Griechen die Bewegung als eine Weise des *Seins* den Charakter des Herkommens in die Anwesung hat.)

320 *Φύσις* ist *ἀρχὴ κινήσεως* — ausgängliche Verfügung über das Umschlagen dergestalt, daß jegliches Umschlagende diese Verfügung in ihm selbst hat. Gleich zu Beginn des Kapitels wurde das von der *φύσις* her Seiende gegen anderes Seiendes abgehoben, ohne daß Solches eigens genannt und gekennzeichnet wurde. Jetzt erfolgt eine ausdrückliche und bestimmte aber zugleich eigentümlich verschränkte Abhebung:

> »Ein Ruhelager (Bettgestell) jedoch und ein Gewand und wenn sonst eine dgl. andere Art (solcher Dinge) ist, (Solches) hat, *wiefern es zwar* gemäß der jeweiligen Ansprechung (als Gewand z. B.) belangt und festgehalten ist und soweit es von dem herstellenden Sichauskennen herkommt, *ganz und gar keinen* ihm selbst entstammenden Aufbruch des Umschlagens; *wiefern aber* zu solchen Dingen (jeweilen) schon mit dazu gekommen ist, daß sie steinern und irden oder gemischt aus diesen sind, *haben* sie einen Aufbruch des Umschlagens in ihnen selbst und freilich haben sie ihn eben nur insoweit.« (192 b 16–20)

Dem Seienden von der Art der »Pflanzen«, Tiere, Erde, Luft wird entgegengestellt Seiendes von der Art des Bettgestells, des Gewandes, des Schildes, des Wagens, des Schiffes, des Hauses —. Jenes sind die »Gewächse« in dem weiten Sinne, in dem wir auch vom »gewachsenen« Feld sprechen; dieses die Gemächte (*ποιούμενα*), wobei wir von dem Wort den abschätzigen Nebensinn fernhalten. Die Entgegensetzung leistet nur das, was sie soll, nämlich die noch schärfere Heraushebung des Eigenwesens der *φύσει ὄντα* und der *φύσις*, wenn sie in der leitenden Hinsicht steht: daß nach Bewegtem und seiner Bewegtheit und deren *ἀρχή* gefragt wird.

Aber sind denn Bettgestell und Kleid, Schild und Haus ein Bewegtes? Allerdings, nur begegnen sie uns meist in der schwer sichtbaren Bewegungsart des Ruhenden; und ihre »Ruhe« hat den Charakter des Fertiggewordenseins, der Hergestelltheit und des *so* bestimmten »Da«-stehens und Vor-liegens. Wir Heutigen übersehen leicht diese ausgezeichnete Ruhe und damit die entsprechende Bewegtheit; oder wir nehmen sie zum mindesten nicht wesentlich genug als die eigentliche Auszeichnung des Seins dieses Seienden. Weshalb? Weil wir im Banne des neuzeitlichen Menschseins der Gewohnheit frönen, das Seiende als *Objekt* zu denken und das Sein des Seienden in der Objektivität des Objekts sich erschöpfen zu lassen. Für Aristoteles aber gilt es hier zu zeigen, daß die Gemächte in der Bewegtheit der Herstellung und somit der Ruhe der Hergestelltheit *sind, was* sie sind und *wie* sie sind; daß vor allem diese Bewegtheit eine andere *ἀρχή* hat und die so Bewegten anders zu ihrer *ἀρχή* sich verhalten. (Es besteht keine Veranlassung, mit Simplicius statt *ὁρμὴ ἀρχή* zu lesen, weil *ὁρμή* Aufbruch — das Wesen der *ἀρχή* gut verdeutlicht.)

321

Die *ἀρχή* der Gemächte ist die *τέχνη*; das besagt nicht »Technik« im Sinne der Herstellung und Herstellungsweise, besagt auch nicht »Kunst« im weiteren Sinne des Herstellen-Könnens; sondern *τέχνη* ist ein Erkenntnisbegriff und besagt das Sichauskennen in dem, worauf jede Anfertigung und Herstellung gründet; das Sichauskennen in dem, wobei eine Herstellung, z. B. die des Bettgestelles, ankommen und sich beenden und vollenden muß. Dieses Ende heißt griechisch *τέλος*. Das, wobei eine Herstellung »aufhört«, ist der Tisch als fertiger, aber der fertige eben *als* Tisch, als das, was ein Tisch ist, wie er aussieht. Das *εἶδος* muß im voraus im Blick stehen, und dieses vorweg erblickte Aussehen — *εἶδος προαιρετόν* ist das Ende *τέλος*, worin die *τέχνη* sich auskennt; *deshalb* erst wird sie zugleich zur Bestimmung der Art und Weise des Vorgehens der von uns so genannten »Technik«. Aber wiederum: nicht die Bewegung der Handgriffe als Tätigkeit, sondern das Sichauskennen im Verfahren ist das Wesen der *τέχνη*; und *τέλος* ist nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende im Sinne der wesensbestimmenden Vollendetheit; *erst deshalb* kann es als Ziel genommen und zum Zweck gesetzt werden. Das *τέλος* aber, das vorauserblickte Aussehen des Bettgestelles ist das vom Sichauskennenden Erkannte und steht bei *diesem;* und nur als ein solches ist es der Ausgang für das Vorstellen und die Verfügung über das Verfertigen.

322 *Ἀρχή* ist nicht das *εἶδος* an sich, sondern das *εἶδος προαιρετόν*, d. h. die *προαίρεσις*, d. h. die *τέχνη* ist *ἀρχή*.

Bei den Gemächten ist also die *ἀρχή* ihrer Bewegtheit und somit ihrer Ruhe des Fertig- und Gefertigtseins *nicht* in ihnen selbst, sondern in einem Anderen, dem *ἀρχιτέκτων*, bei demjenigen, der über die *τέχνη* als *ἀρχή* verfügt. Damit wäre die Abhebung gegen die *φύσει ὄντα* vollzogen, die eben so heißen, weil sie die *ἀρχή* ihrer Bewegtheit *nicht* in einem anderen Seienden haben, sondern in dem Seienden, das sie selbst sind (und sofern sie dieses sind). Allein nach der aristotelischen Darlegung liegt die Abgrenzung zwischen den Gemächten und Gewächsen keineswegs so einfach. Schon der Bau des vorstehenden Satzes gibt einen Hinweis — *ἢ μὲν — ἢ δέ* —, inwiefern das Gemächte so — inwieweit es anders gesehen wird; die *ποιούμενα* können in einer zweifachen Hinsicht genommen werden; einmal, sofern das Hergestellte nach der jeweiligen Ansprechung belangt ist — *κατηγορία*.

Wir treffen hier auf einen Gebrauch dieses Wortes, der noch *vor* seiner Festlegung auf einen »Terminus« liegt, welche Festlegung gerade Aristoteles vollzieht, und zwar auf dem Grunde des hier geübten gewöhnlichen Gebrauchs. *Κατηγορία* übersetzen wir mit Ansprechung und fassen freilich auch so nicht die volle griechische Bedeutung: *κατὰ-ἀγορεύειν*, auf der *ἀγορά* in der öffentlichen Gerichtsverhandlung einem auf den Kopf zu sagen, daß er »derjenige« ist, der . . .; daraus ergibt sich die weitere Bedeutung: etwas als das und das ansprechen, so zwar, daß im Ansprechen und durch dieses das Angesprochene ins Öffentliche und Offene, Offenbare gestellt wird. *Κατηγορία* ist die Nennung dessen, was etwas ist: Haus, Baum, Himmel, Meer, hart, rot, gesund. Der »Terminus« »Kategorie« dagegen meint eine *ausgezeichnete* Ansprechung. Wenn wir ein Vorliegendes als Haus, als Baum ansprechen, dann können wir das nur, sofern wir dabei schon im voraus das Begegnende als ein In-sich-ständiges, als Ding, wortlos angesprochen, d. h. ins Offene unseres »Gesicht«-kreises gebracht haben; insgleichen

läßt sich ein Kleid nur als rot ansprechen, wenn es im vorhinein 323
schon wortlos auf dgl. wie Beschaffenheit angesprochen ist. Insichständiges (»Substanz«) — Beschaffenheit (»Qualität«) und dgl. machen aber das Sein (Seiendheit) des Seienden aus. Die Kategorien sind deshalb die ausgezeichneten, nämlich alle gewöhnliche und tägliche Ansprechung tragenden Ansprechungen, *κατηγορίαι*, im betonten Sinne. Die »Kategorien« liegen den alltäglichen Ansprechungen, die sich zu Aussagen, »Urteilen« ausformen, zugrunde; und nur deshalb können die »Kategorien« *umgekehrt* am Leitfaden der Aussage, des *λόγος*, gefunden werden; demzufolge muß Kant die Kategorientafel aus der *Urteils*tafel »ableiten«; deshalb ist das Wissen von den Kategorien als den Bestimmungen des Seins des Seienden, die sog. Metaphysik, in einem wesentlichen Sinne Wissen vom *λόγος* d. h. *»Logik«*; diesen Namen erhält die Metaphysik deshalb dort, wo sie zum *vollen* (ihr möglichen) *Bewußtsein ihrer selbst* kommt, bei *Hegel*. / »Wissenschaft der Logik« = absolutes Wissen des Wißbaren als eines Gewußten, Vorgestellten (Vorgestelltheit neuzeitlich = Seiendheit — Sein) /.

An unserer Stelle ist *κατηγορία* im *vor*terminologischen Sinne gebraucht; sofern ein Hergestelltes z. B. das Bettgestell in dem Hinblick genommen wird, den die alltägliche Ansprechung und Nennung eröffnet, nehmen wir dieses Seiende hinsichtlich seines Aussehens als dieses Gebrauchsding; als dieses hat es die *ἀρχὴ κινήσεως nicht* in ihm selbst. Wir können jedoch dieses selbe Seiende, das Bettgestell, nehmen im Hinblick darauf, daß es aus Holz und so ein Stück Holz ist. Als Holz ist es gewachsener Baumstamm; dieser hat die *ἀρχὴ κινήσεως* in ihm selbst. Das Bettgestell dagegen ist nicht Holz, sondern nur hölzern, *aus* Holz; und nur was ein Anderes ist als Holz kann hölzern sein; weshalb wir niemals einen Baumstamm als hölzern ansprechen; wohl dagegen einen Apfel als »holzig« und das Benehmen eines Menschen als »hölzern«. Das, was das Bettgestell der *κατηγορία* nach ist, das so und so aussehende Gebrauchsding, hat zum Holz keinen schlechthin notwendigen Bezug, es könnte

324 auch aus Stein oder Stahl sein; das Holzhafte ist *συμβεβηκός*, es hat sich bei dem, was das Bett »eigentlich« und eigens ist, nur *mit eingestellt;* insofern freilich, aber *nur* insofern, als bloßes Holz, hat es allerdings die *ἀρχὴ κινήσεως* in ihm selbst: das Holz ist das Gewachsene eines Gewächses.

Auf dem Grunde dieser Abhebung der Gemächte gegen die Gewächse kann Aristoteles, das Bisherige zusammenfassend, den ersten Umriß des Wesens der *φύσις* festmachen:

> »Darnach ist dann die *φύσις* so etwas wie Ausgang und Verfügung und damit also Urtümliches für das und über das Sichbewegen und Ruhen von Solchem, darin sie im voraus (*ὑπό*) ausgänglich verfügt (*ἄρχει*) erstlich an sich und von sich aus *und auf es zu* und daher *nie* so, als stellte sich die *ἀρχή* eben doch nur beiher (in dem Seienden) ein.« (192 b 20–23)

Einfach und fast hart wird hier der Wesensumriß geprägt: die *φύσις* ist nicht nur überhaupt die ausgängliche Verfügung über die Bewegtheit eines Bewegten, sondern sie gehört zu diesem Bewegten selbst, so daß dieses an ihm selbst von ihm aus und auf es zu über seine Bewegtheit verfügt. Die *ἀρχή* ist also nicht dgl. wie der Ausgangspunkt eines Stoßes, der dann das Gestoßene wegstößt und ihm selbst überläßt, sondern was dergestalt durch die *φύσις* bestimmt ist, bleibt in seiner Bewegtheit nicht nur bei ihm selbst, sondern es geht, indem es gemäß der Bewegtheit (des Umschlagens) sich entbreitet, gerade in es selbst zurück.

Den hier gemeinten Wesensbestand können wir uns verdeutlichen an den »Gewächsen« im engeren Sinne (den »Pflanzen«): indem die »Pflanze« sprießt, aufgeht und sich ins Offene entbreitet, geht sie zugleich in ihre Wurzel zurück, indem sie diese im Verschlossenen festmacht und so ihren Stand nimmt. Das sich entfaltende Aufgehen ist an sich ein In-sich-zurückgehen; diese Art der Wesung ist *φύσις*; nicht aber darf sie gedacht werden als ein irgendwo angebrachter »Motor«, der etwas antreibt, nicht als »Organisator«, der irgendwo vorhanden etwas einrich-

tet. Gleichwohl möchte man auf die Meinung verfallen, das von 325
der *φύσις* her bestimmte Seiende sei Solches, was sich eben *dann selbst macht.* Diese Meinung drängt sich so leicht und unversehens auf, daß sie ja für die Auslegung zumal der lebendigen Natur maßgebend wurde, was sich darin ausdrückt, daß man seit der Herrschaft des neuzeitlichen Denkens das Lebendige als »Organismus« begreift. Es mag wohl noch geraume Zeit dauern, bis wir einsehen lernen, daß der Gedanke des »Organismus« und des »Organischen« ein rein neuzeitlicher, mechanisch-technischer Begriff ist, dem gemäß das Gewächs als ein sich selbst machendes Gemächte ausgelegt wird. Schon Wort und Begriff »Pflanze« nimmt die Gewächse als »Setzlinge« und Gesetztes und Gezüchtetes; und es gehört zur wesenhaften Unlogik der Sprache, daß wir statt von »Pflanzenhäusern« von »Gewächshäusern« reden.

Bei allem Gemachten aber ist der Ausgang des Machens »außerhalb« des Gemachten; von diesem her gesehen stellt sich die *ἀρχή* immer erst beiher mit ein. Um die *φύσις* nicht zu mißdeuten als eine *Selbstherstellung* und die *φύσει ὄντα* nur als eine besondere Art von Gemächten, verdeutlicht Aristoteles das *καθ' αὑτό* durch den Zusatz *καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός*. Das *καὶ* hat hier die Bedeutung von »und das will sagen«. Was diese abwehrende Bemerkung meint, erläutert Aristoteles durch ein Beispiel:

> »Ich füge aber hinzu ›das nicht in der Weise des Beihergekommenen‹, weil ja einer wohl von sich aus für sich selbst das (Ausgängliche und Verfügende) Urtümliche der ›Gesundheit‹ werden dürfte und dabei doch zugleich Arzt sein könnte; aber gleichwohl hat er das ärztliche Sichauskennen *bei sich,* nicht sofern er gesundet, vielmehr sind für diesen Fall in einem und demselben Menschen zusammengekommen, Arzt zu sein und zu gesunden; deshalb besteht auch Beides je und je für sich voneinander getrennt.« (192 b 23–27)

Aristoteles, der Sohn eines Arztes, gebraucht gern, auch in anderen Zusammenhängen, Beispiele aus der ärztlichen »*πρᾶξις*«.

326 Hier setzt er den Fall eines sich selbst behandelnden und dabei gesundenden Arztes. Zwei Arten von Bewegtheit sind da eigentümlich ineinander verschränkt: die *ἰάτρευσις*, d. h. die Verarztung als *τέχνη*, und die *ὑγίαισις*, d. h. die Gesundung als »*φύσις*«. Beide Bewegungen sind für den gesetzten Fall des sich selbst behandelnden Arztes in einem und demselben Seienden, in diesem bestimmten Menschen. Das gilt sogar von der jeweiligen *ἀρχή* der beiden »Bewegungen«. Der »Arzt« hat die *ἀρχή* der Gesundung *ἐν ἑαυτῷ*, *in* sich, aber nicht *καθ' αὐτόν*, nicht gemäß seiner selbst, nicht sofern er *Arzt* ist. Das Arztsein ist nicht die ausgängliche Verfügung über die Gesundung, sondern das Menschsein und dieses auch nur sofern der Mensch ein *ζῷον* ist, Lebendes, das nur lebt, indem es »*leibt*«. Wie wir ja auch sagen: die gesunde, widerstandsfähige »Natur« ist der eigentliche Ausgang der und die Verfügung über die Gesundung; ohne diese *ἀρχή* bleibt alle Verarztung vergeblich. Dagegen hat der Arzt die *ἀρχή* der Verarztung in sich; das Arztsein ist der Ausgang und die Verfügung der Behandlung. Aber diese *ἀρχή*, nämlich der sich auskennende *Vorblick* (*τέχνη*) auf das, was Gesundheit ist und zu ihrer Erhaltung und Rückgewinnung gehört (das *εἶδος τῆς ὑγιείας*), diese *ἀρχή* ist nicht in dem Menschen, sofern er Mensch ist, sondern sie ist dazu gekommen, von ihm erst durch Kenntnisnahme und Lernen angeeignet; und demzufolge ist auch die *τέχνη* selbst in bezug auf die Gesundung je nur solches, was sich beiher einstellen kann. Ärzte und Verarztung wachsen nicht wie Bäume; zwar sprechen wir von einem »geborenen« Arzt und meinen damit, daß ein Mensch die Veranlagung für das Erkennen von Krankheiten und Behandeln von Kranken mitbringt. Allein diese Anlagen sind niemals *φύσις*-mässig die *ἀρχή* für das Arztsein, sofern sie ja nicht *von sich aus* zu einem Arztsein sich entbreiten.

Man könnte hier jedoch folgenden Einwand vorbringen: Angenommen zwei Ärzte leiden an derselben Krankheit, unter denselben Bedingungen, und beide behandeln sich selbst; aber zwischen den beiden Krankheitsfällen liegt ein Zeitraum von

500 Jahren, in dem sich der »Fortschritt« der neuzeitlichen Medizin begab. Der heutige Arzt verfügt über eine »bessere« Technik und wird gesund; der früher lebende stirbt an der Krankheit. Die *ἀρχή* der Gesundung des heutigen Arztes ist dann eben *doch* die *τέχνη*. Allein hier bleibt zu bedenken: einmal ist das Nichtsterben im Sinne einer Lebensverlängerung noch nicht notwendig Gesundung; daß heute die Menschen länger leben, ist kein Beweis dafür, daß sie gesünder sind; man könnte sogar eher auf das Gegenteil schließen. Aber gesetzt auch, der fortgeschrittene Arzt entgehe nicht nur vorläufig dem Tode, sondern er werde gesund, dann hat auch hier die ärztliche Kunst nur besser die *φύσις* unterstützt und gelenkt. Die *τέχνη* kann der *φύσις* nur entgegenkommen, kann die Gesundung mehr oder weniger fördern; sie kann jedoch als *τέχνη* niemals die *φύσις* ersetzen und selbst an ihre Stelle zur *ἀρχή* der *Gesundheit* a. s. werden. Das träfe nur dann zu, wenn das Leben a. s. zu einem »technisch« herstellbaren Gemächte würde; in demselben Augenblick aber gäbe es auch keine Gesundheit mehr, so wenig wie Geburt und Tod. Bisweilen sieht es so aus, als rase das neuzeitliche Menschentum auf dieses Ziel los: daß *der Mensch sich selbst technisch herstelle;* gelingt dies, dann hat der Mensch sich selbst, d. h. *sein Wesen als Subjektivität* in die Luft gesprengt, in die Luft, in der das schlechthin Sinnlose als der einzige »Sinn« gilt und die Aufrechterhaltung dieser Geltung als die menschliche »Herrschaft« über den Erdkreis erscheint. Die »Subjektivität« ist so nicht überwunden, sondern nur »beruhigt« im »ewigen Fortschritt« einer chinesenhaften »*Konstanz*«; diese ist das äußerste Unwesen zur *φύσις - οὐσία*.

Aristoteles nimmt das Beispiel, in dem sich zwei verschiedenartige Bewegtheiten verschränken, zugleich als Anlaß für die nähere Bestimmung der Art und Weise, nach der die *ποιούμενα* (Gemächte) zu ihrer *ἀρχή* in Beziehung stehen.

327 »In gleicher Weise ist es auch mit jeglichem Anderen bestellt, das unter die angefertigten Dinge gehört; keines nämlich von ihnen hat den Ausgang und die Verfügung des Verfertigens in

328 ihm selbst; vielmehr haben die einen ihre *ἀρχή* in einem anderen Seienden und damit also von außen her, wie z. B. das Haus und jegliches andere von Hand gefertigte Ding; die anderen jedoch haben zwar die *ἀρχή* in ihnen selbst, aber nicht insofern sie sie selbst sind. Dazu gehört alles, was in der Weise des Beifallenden ›Ursache‹ für sich selbst sein kann.« (192 b 27–32)

Das Haus hat den Ausgang und die Verfügung dessen, daß es Haus, d. h. ein Bau ist, im Bauvorhaben des Bauherrn, das sich im Bauplan des Baumeisters bestimmt. Dieser Plan — d. h. griechisch das *vorweg gesichtete Aussehen* des Hauses — wörtlich die *ἰδέα* — verfügt über jeden Schritt des Bauvollzugs und über die Wahl und Bearbeitung der Baustoffe. Auch wenn das Haus »steht«, steht es zwar auf seinem *gelegten* Grund, aber niemals *aus* ihm selbst, sondern jederzeit nur als *Bau*. Indem das Haus steht — griechisch gedacht — ins Offene und Unverborgene hereinsteht, kann *es* doch, so stehend, niemals sich in seine *ἀρχή* zurückstellen; das Haus wurzelt nie, sondern bleibt immer nur hingestellt und angebracht.

Wenn aber jemand z. B. durch eine ungeschickte Handbewegung, wie wir sagen, »sich ins Auge kommt« und dieses verletzt, dann sind Verletzung und Handbewegung zwar *ἐν ταὐτῷ* »in« demselben Seienden, allein sie gehören nicht zusammen, sondern sind lediglich zueinander geraten — *συμβεβηκός* zusammen — beieinander eingetroffen. Deshalb genügt zur Bestimmung des Wesens der *φύσει ὄντα* nicht, daß man nur sagt, sie hätten die *ἀρχή* ihrer Bewegtheit in ihnen selbst, sondern es bedarf der auszeichnenden Bestimmung: in ihnen selbst, und zwar sofern sie sie selbst und bei ihnen selbst sind.

/ Dieses »und zwar« ist keine Einschränkung, sondern die Forderung, in das Weite des abgründigen Wesens eines Seins zu blicken, das sich jeder *τέχνη* verweigert, weil diese darauf verzichtet, die *Wahrheit* a. s. zu wissen und zu gründen /.

Aristoteles schließt die bisher vollzogene Kennzeichnung des Wesens der *φύσις* ab durch eine scheinbar nur äußerliche Bedeu-

tungsklärung der Begriffe und Redewendungen, die sich um 329
das Wesen und den Begriff und das Wort *φύσις* versammeln.

»*Φύσις* nun also ist das Gesagte. *φύσις* aber ›hat‹ alles, was ein so geartetes ausgängliches Verfügen enthält. Und alles Dieses *ist* (hat das Sein) von der Art der Seiendheit; von sich her vorliegend nämlich, dergleichen ist, und *in* einem so Vorliegenden (das Vorliegen ausmachend) die *φύσις* jeweilen. Der *φύσις* gemäß aber ist dieses sowohl als Alles, was diesem an ihm selbst von ihm selbst her gehört, wie etwa dem Feuer, nach oben getragen zu werden; dieses nämlich (nach oben getragen werden) ist zwar nicht *φύσις*, auch enthält es nicht *φύσις*, wohl aber ist es von der *φύσις* her und der *φύσις* gemäß. Was also nun die *φύσις* sei, ist ausgemacht und ebenso, was das ›von der *φύσις* her‹ meint und das ›gemäß der *φύσις*‹.« (192 b 32–193 a 2)

Auffallen mag, daß wir auch jetzt noch das Grundwort *φύσις* unübersetzt lassen. Wir sagen dafür nicht natura und Natur, weil diese Namen zu vieldeutig und belastet sind und überhaupt ihre Nennkraft erst zufolge einer eigentümlich gerichteten Auslegung der *φύσις* erhalten. Wir haben freilich auch kein Wort, das geignet wäre, das bis jetzt geklärte Wesen der *φύσις* nennend zu denken. (Wir versuchen zu sagen »Aufgang«, aber wir vermögen nicht unmittelbar diesem Wort jene Fülle und Bestimmtheit zu leihen, deren es bedarf.) Der Hauptgrund aber für den ferneren Gebrauch des unübersetzten und vielleicht unübersetzbaren Wortes *φύσις* liegt darin, daß alles bisher zur Aufhellung ihres Wesens Gesagte nur das Vorspiel ist. Wir wissen ja bisher nicht einmal, welche Art von Betrachtung und Befragung bereits im Gang ist, wenn wir so nach der *φύσις* fragen. Das sagt uns Aristoteles erst in dem jetzt gelesenen Absatz, der in äußerster Knappheit den Gesichtskreis festmacht, in dem schon die bisherige und zumal die folgende Erörterung sich bewegt.

Der entscheidende Satz lautet: *καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία* — und alles Dieses — nämlich das von der *φύσις* her Seiende — hat das Sein von der Art der *Seiendheit*. Dieser für das gewöhnliche

330 Ohr wenig schöne Ausdruck »Seiendheit« ist die allein gemäße Übersetzung für *οὐσία*. Allerdings sagt dieser Ausdruck auch *nicht viel*, ja nahezu nichts. Doch hierin liegt sein Vorzug: wir vermeiden die sonst geläufigen »Übersetzungen«, d. h. Auslegungen von *οὐσία* wie »Substanz« und »Wesenheit«. *Φύσις* ist *οὐσία*, d. h. Seiendheit — Jenes, was das Seiende als ein solches auszeichnet, eben das Sein. Das Wort *οὐσία* ist ursprünglich kein philosophischer »Ausdruck«, so wenig wie das schon erläuterte Wort *κατηγορία;* das Wort *οὐσία* ist erst durch Aristoteles zum »Terminus« geprägt. Diese Prägung besteht darin, daß Aristoteles ein Entscheidendes aus dem Gehalt des Wortes herausdenkt und eindeutig festhält. Dabei behält aber das Wort zur Zeit des Aristoteles und später zugleich noch die gewöhnliche Bedeutung. Kraft dieser ist gemeint Haus und Hof, die Habe, das Vermögen; wir sagen auch das »Anwesen«, die »Liegenschaften«, *das Vorliegende*. In der Richtung dieser Bedeutung müssen wir denken, um uns der Nennkraft des Wortes *οὐσία* als eines philosophischen Grundwortes zu versichern. Und wir sehen dann auch sogleich, wie die Erläuterung, die Aristoteles an der jetzigen Stelle dem Wort *οὐσία* beigibt, sich von selbst versteht: *ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί* — denn dergleichen wie ein Vorliegen und »in« einem Vorliegen ist jeweils die *φύσις*. Man könnte vermerken wollen, daß wir hier »falsch« übersetzen; der Satz des Aristoteles lautet nicht: *ὑποκεῖσθαι γάρ τι*, nicht ein Vorliegen, sondern ein Vorliegendes; aber hier ist eben zu beachten, daß ja erläutert werden soll, inwiefern die *φύσις οὐσία* ist, also den Charakter der Seiendheit (des Seins) hat; daraus ergibt sich nur die Forderung, die im griechisch philosophischen Sprachgebrauch oft gestellt wird und von den Späteren allzu wenig beachtet wurde, das Participium *ὑποκείμενον* entsprechend zu verstehen, entsprechend wie *τὸ ὄν*. Das kann heißen *das Seiende*, nämlich dieses bestimmte Seiende selbst; es kann aber auch bedeuten: das, was *ist*, was Sein hat; entsprechend: *ὑποκείμενον* das Vorliegende, aber auch das, was durch Vorliegen sich ausgezeichnet und so das Vorliegen selbst;

(die ungewöhnlich reichen und mannigfachen Participialbil- 331
dungen in der griechischen Sprache — als der eigentlich philosophischen — sind nicht zufällig, in ihrer Bedeutung aber auch noch nicht erkannt).

Seiendheit des Seienden besagt für die Griechen gemäß der Erläuterung der *οὐσία* durch *ὑποκείμενον* soviel wie »da« — und »vor« liegen; hierbei erinnern wir uns, daß Aristoteles zu Beginn dieses Kapitels 192 b, 13 (und später 193 a, 36) statt *τὰ ὄντα* sagt *συνεστῶτα* — das zum Stand gekommene Ständige; darnach besagt Sein soviel wie »In-sich-stehen«; »Stehen« ist aber doch das Gegenteil von »Liegen« —; allerdings, wenn wir beides jeweils nur von dem Einen her sehen; fassen wir »Stehen« und »Liegen« in dem, worin sie übereinkommen, dann wird dieses gerade durch das Gegenteilige sichtbar. Nur was steht, kann fallen und dann liegen; und nur was liegt, kann aufgestellt werden und dann stehen. Wenn die Griechen das Sein bald als In-sich-stehen *ὑπόστασις* — substantia, bald als Vorliegen *ὑποκείμενον* — subjectum fassen, dann gilt beides gleich viel, weil sie darin das Eine und Einzige im Blick haben: das von sich her Anwesen, die Anwesung. Der entscheidende Leitsatz des Aristoteles bezüglich der Auslegung der *φύσις* lautet: die *φύσις* muß als *οὐσία*, als eine Art und Weise der Anwesung begriffen werden.

Nun ist aber durch die *ἐπαγωγή* schon ausgemacht: *φύσει ὄντα* sind *κινούμενα* — das von der *φύσις* her Seiende ist Seiendes in Bewegtheit; es gilt demnach die Bewegtheit als eine Art und Weise des Seins, d. h. der Anwesung zu begreifen. Erst dann, wenn dies gelingt, wird die *φύσις* in ihrem Wesen als die ausgängliche Verfügung über die Bewegtheit des von ihm selbst her und auf sich zu Bewegten faßbar. Damit ist grundsätzlich klar: die Frage nach der *φύσις* der *φύσει ὄντα* sucht nicht nach den *an* Seiendem dieser Art vorfindlichen, seienden Eigenschaften, sondern erfragt das Sein dieses Seienden, von welchem Sein aus sich zuvor bestimmt, in welcher Weise überhaupt das Seiende solchen Seins Eigenschaften haben kann.

332 Wie entschieden die bisherige aristotelische Erörterung der *φύσις* inzwischen ausdrücklich in die grundsätzliche Besinnung eingemündet ist und wie notwendig diese in bezug auf die bevorstehende Aufgabe wird, zeigt der nächste Absatz, der den Übergang bildet zu der neu einsetzenden Bestimmung des Wesens der *φύσις*:

> »*Daß* sie aber *ist*, die *φύσις*, dafür einen Beweis führen zu wollen, wirkt lächerlich; denn dies (das Sein als *φύσις*) zeigt sich von selbst, weil / nicht ›daß‹ / ja Seiendes solcher Art unter dem Seienden vielfach vorkommt. Das Nachweisen dessen jedoch, was von sich aus sich zeigt, (und gar) der Beweis im Durchgang durch solches, was das Erscheinen versagt, das ist das Gebahren eines Menschen, der nicht (gegeneinander) abzuheben vermag das, was durch sich selbst, und das, was nicht durch sich selbst aller Kenntnis vertraut ist. Daß aber dieses (ein solches Unvermögen zu jener Unterscheidung) vorkommen kann, das liegt nicht außerhalb aller ›Welt‹. Durch eine Folge von Überlegungen nämlich könnte doch etwa ein Blindgeborener versuchen, über die Farben eine Kenntnis zu erlangen. In diesem Fall kommen solche Leute notwendig zu der Aussage über die Wortbedeutungen der Farbennamen, aber sie vernehmen dadurch niemals das Geringste von den Farben selbst.« (193 a 3–9)

»*Daß* sie aber *ist*, die *φύσις*, dafür einen Beweis zu versuchen, wirkt lächerlich.« Weshalb denn? Muß man ein solches Vorgehen nicht ernst nehmen? Ohne den voraufgehenden Beweis, *daß* dgl. wie die *φύσις* »ist«, blieben ja alle Erörterungen über die *φύσις* gegenstandslos. Also lassen wir uns auf einen solchen Beweisversuch ein. Wir müssen *dann* freilich annehmen, daß die *φύσις* nicht ist, wenigstens in ihrem Sein und als Sein noch nicht erwiesen; wir dürfen uns daher auf *sie* bei dem Beweisgang nicht berufen. Wie will man jedoch, im Ernst dieses Verzichtes stehend, jemals dgl. wie *φύσει ὄντα* — Gewächse, Tiere z. B. — vorfinden und vorbringen als solches, wodurch das Sein der *φύσις* belegt werden soll? Ein solches Vorgehen ist unmöglich, weil es sich bereits auf das Sein der *φύσις* berufen muß,

und eben deshalb bleibt ein so gearteter Beweis stets überflüssig. 333
Schon durch seinen ersten Schritt bezeugt er von sich, daß sein Vorhaben sich erübrigt. Das ganze Unternehmen ist in der Tat lächerlich. Das Sein der *φύσις* und die *φύσις* als Sein bleibt unbeweisbar, weil sie eines Beweises nicht bedarf; und sie bedarf dessen nicht, weil sie, wo immer das von der *φύσις* her Seiende im Offenen steht, sich selbst schon gezeigt hat und im Blick steht.

Man kann höchstens diejenigen, die solche Beweise fördern und versuchen, darauf aufmerksam machen, daß sie *das* nicht sehen, was sie schon sehen, daß sie kein Auge haben für das, was ihnen schon im Blick steht. Freilich *dieses* Auge nicht nur für das, was man sieht, sondern für das, was man beim Sehen des Gesehenen schon im Blick hat, eignet nicht Jedem. Zu diesem Auge gehört das Vermögen der Unterscheidung zwischen dem, was sich von selbst zeigt und seinem Wesen nach ins Offene kommt, und dem, was sich nicht von selbst zeigt. Was sich im vorhinein zeigt, wie die *φύσις* in den *φύσει ὄντα*, wie die Geschichte in allen geschichtlichen Vorgängen, wie die Kunst in allen Kunstwerken, wie das »Leben« in allem Lebendigen, dieses schon im Blick Stehende wird am schwersten gesehen und am seltensten begriffen und fast immer zu einem bloß Nachträglichen umgefälscht und deshalb eben übersehen. Allerdings braucht nicht Jedermann das in allem Erfahrenen schon Gesichtete eigens in den Blick zu fassen, sondern nur Jene, die beanspruchen, über die Natur, über Geschichte, über die Kunst, über den Menschen, über das Seiende i. G. etwas auszumachen oder auch zu fragen. Freilich braucht nicht Jeder, der in diesen Bereichen des Seienden sich handelnd und erkennend aufhält, eigens das Gesichtete zu bedenken, er darf es freilich auch nicht übersehen oder gar nur als das »Abstrakte« zum Gleichgültigen werfen, wenn anders er wirklich dort stehen will, wo er steht.

Jenes zum voraus sich Zeigende — das jeweilige *Sein* des Seienden — ist weder etwas nachträglich vom Seienden Abgezogenes und entleertes Verdünntes und schließlich ein Dunst,

334 noch ist es Solches, was dem Denkenden nur zugänglich wird durch eine »Reflexion« auf sich selbst. Im Gegenteil: der Weg zu dem schon Gesichteten aber noch nicht Verstandenen und noch weniger Begriffenen ist jene schon genannte Hinführung, die *ἐπαγωγή*. Sie vollzieht das Voraus- und Hinaussehen in Solches, was wir selbst gerade nicht sind und am allerwenigsten sein können, in ein Fernstes, was gleichwohl ein Nächstes ist, näher denn alles, was uns auf der Hand und im Ohr und vor Augen liegt. Um dieses Nächste und doch zugleich Fernste *nicht* zu übersehen, dazu gehört die Überlegenheit über das Handgreifliche und die »Tatsachen«. Die Unterscheidung zwischen dem, was sich im vorhinein von selbst zeigt, und dem, was sich nicht so zeigt, ist ein *κρίνειν* im echt griechischen Sinne, Abhebung dessen, was im Range *höher* steht gegen das Niedrigere. Durch dieses »kritische« Vermögen zur Unterscheidung, die immer Entscheidung ist, wird der Mensch aus der bloßen Benommenheit von dem, was ihn bedrängt und beschäftigt, hinausgestellt in den Bezug zum Sein, er wird im wirklichen Sinne ex-sistent, er ex-sistiert, statt bloß zu »leben« und in der »Lebensnähe« die »Wirklichkeit« zu erschnappen, wo sie doch nur die Zuflucht ist für eine schon lang währende Flucht vor dem Sein. Wer jene Unterscheidung nicht zu vollziehen vermag, lebt nach Aristoteles dahin wie ein Blindgeborener, der sich daran abarbeitet, die Farben durch Überlegungen über die gehörten Namen sich zugänglich zu machen. Er wählt einen Weg, der nie ans Ziel bringt, weil dahin nur ein einziger Pfad führt, der dem Blinden gerade versagt ist — das »Sehen«. Entsprechend den Farbenblinden gibt es auch *φύσις-Blinde*. Und bedenken wir, daß die *φύσις* als eine Weise der *οὐσία* (der Seiendheit) bestimmt wurde, dann sind die *φύσις*-Blinden nur eine Art der Seinsblinden. Vermutlich ist ihre Zahl nicht nur weit größer als die der Farbenblinden, sondern die Macht der Seinsblinden ist auch stärker und hartnäckiger, zumal weil sie versteckter bleiben und zumeist unerkannt. Das hat zur Folge, daß die Seinsblinden sogar für die eigentlich und allein Sehenden gel-

ten. Offenbar jedoch muß dieser Bezug des Menschen zu dem, 335
was sich im voraus von selbst zeigt und sich allen Beweisvorhaben entzieht, schwer in seiner Ursprünglichkeit und Wahrheit zu behalten sein. Denn sonst bräuchte nicht schon Aristoteles eigens daran zu erinnern und gegen die Seinsblindheit anzugehen. Und schwer zu behalten ist dieser Bezug zum Sein, weil er uns scheinbar durch das geläufige Verhältnis zum Seienden leicht gemacht wird, so leicht, daß es so scheint, als sei er uns schon *durch* dieses Verhältnis abgenommen und bestehe in nichts anderem als *in diesem* Verhältnis.

Welche besondere Rolle freilich die Bemerkung des Aristoteles über das Beweisenwollen des »Vor-kommens« der *φύσις* im Ganzen seiner Darlegung spielt, ersehen wir alsbald aus dem Folgenden:

> »Es zeigt sich aber die *φύσις* und damit also auch die Seiendheit des von der *φύσις* her Seienden für Einige (Denker) so, als sei sie das in Jeglichem erstlich schon Vorliegende, an ihm selbst aller Verfassung Ermangelnde; hiernach ist die *φύσις* des Bettgestelles das Holz, die des Standbildes aber das Erz. Das zeigt sich nach der Darlegung des Antiphon also: wenn einer ein Bettgestell in der Erde vergräbt und die Fäulnis es so weit bringt, daß ein Keim aufgeht, dann entsteht (aus diesem) nicht ein Bettgestell, sondern Holz; daher ist das, was gemäß einer Satzung und einem Sichauskennen durchgesetzt worden / das Bettgestellhafte am Holz / zwar ein Vorhandenes, aber vorhanden nur, sofern es sich miteingestellt hat; die Seiendheit jedoch liegt in jener (der *φύσις*), die ja auch hindurchverbleibt, sich zusammenhaltend bei all dem, was sie ›durchmacht‹. Wenn freilich sogar auch von diesem / Holz, Erz / ein Jegliches im Verhältnis zu einem irgendwie noch Anderen eben dieses Selbe schon durchgemacht hat / daß es nämlich in eine Verfassung gebracht wurde /, wie etwa das Erz und das Gold im Verhältnis zum Wasser, die Knochen aber und das Holz im Verhältnis zur Erde, auf gleiche Weise aber auch welch Ding immer von allem anderen Seienden, dann *sind* eben Jene (Wasser-Erde) die *φύσις* und somit auch die Seiendheit von ihnen (als den Seienden).« (193 a 9–21)

336 Äußerlich gesehen, geht Aristoteles jetzt von der Klärung der rechten Haltung bei der Wesensbestimmung der *φύσις* als einer Art des Seins *über zur* Kennzeichnung der Meinung anderer Denker bezüglich der *φύσις*. Er will damit jedoch nicht irgendeiner gelehrten Vollständigkeit wegen andere Ansichten *auch* erwähnen; er will sie auch nicht lediglich zurückweisen, um so der eigenen Auslegung einen abstechenden Hintergrund zu verschaffen. Die Absicht des Aristoteles geht dahin, die angeführte Auslegung der *φύσις* im Lichte seiner Fragestellung zu verdeutlichen und so erst auf *den* Weg zu leiten, der die zureichende Bestimmung des ihm vorschwebenden Wesens der *φύσις* ermöglicht. Wir wissen darüber bis jetzt nur dieses: *φύσις* ist *οὐσία* — das Sein eines Seienden, und zwar eines Seienden, an dem im vorhinein gesichtet ist, daß es den Charakter der *κινούμενα* hat — des in Bewegung Seienden. Noch deutlicher: die *φύσις* ist die ausgängliche Verfügung (*ἀρχή*) über die Bewegtheit des an ihm selbst Bewegten.

Wenn die *φύσις οὐσία* ist, eine Art des Seins, dann hängt die wesensgerechte Bestimmung der *φύσις* an einem Zweifachen: einmal an der hinreichend ursprünglichen Fassung des Wesens der *οὐσία* und zum anderen an der entsprechenden Auslegung dessen, was im Lichte des jeweiligen Seinsbegriffes als ein von der *φύσις* her Seiendes begegnet. Nun verstehen die Griechen die *οὐσία* im Sinne der beständigen Anwesung. Diese Auslegung des Seins wird weder begründet, noch wird gar der Grund ihrer Wahrheit erfragt. Denn wesentlicher als dieses bleibt im ersten Anfang des Denkens, daß überhaupt das Sein des Seienden begriffen wird.

Wie aber deutet der Sophist Antiphon, der aus der Schule der Eleaten kommt, im Lichte des als ständige Anwesung begriffenen Seins die *φύσις*? Er sagt: gemäß der *φύσις ist* eigentlich und ist *allein* Erde, ist Wasser, ist Luft, ist Feuer. Damit aber fällt eine Entscheidung von größter Tragweite: was jeweils als *mehr* erscheint gegenüber der bloßen (reinen) Erde, z. B. das aus ihr sich »bildende« Holz oder gar das aus dem

Holz gefertigte Bettgestell, all dieses Mehr ist *weniger* seiend; 337
denn dieses Mehr hat den Charakter der Gliederung, Prägung, Fügung und Verfassung — kurz des *ῥυθμός*. Dergleichen aber wechselt, ist unbeständig und bestandlos; aus Holz kann ja auch Tisch und Schild und Schiff gefertigt werden, und das Holz selbst wiederum ist nur ein Gebilde aus Erde. Zu dieser als dem eigentlich Hindurchdauernden kommt jenes Wechselnde des *ῥυθμός* immer nur dann und wann hinzu. Eigentlich seiend ist *τὸ ἀρρύθμιστον πρῶτον* — das erstlich von sich aus Verfassungslose, das ständig anwesend bleibt im Wechsel dessen, was es an Fassungen und Verfassungen durchmacht. Aus den Sätzen des Antiphon wird deutlich: Bettgestell, Standbild, Gewand, Kleid sind nur seiend, sofern sie Holz, Erz und dgl. sind, d. h. aus solchem bestehen, was beständiger ist. Das Beständigste aber sind Erde, Wasser, Feuer, Luft — die »Elemente«. Wenn aber das »Elementare« das Seiendste ist, dann wird mit dieser Auslegung der *φύσις* im Sinne des erstlich Verfassungslosen, das alles Verfaßte trägt, zugleich über die Auslegung jegliches »Seienden« entschieden und die so begriffene *φύσις* dem *Sein schlechthin* gleichgesetzt. Darin liegt aber: das Wesen der *οὐσία* — der ständigen Anwesung — ist in einer ganz bestimmten Richtung festgemacht. *Diesem* Wesen gemäß sind dann alle Dinge — seien dies Gewächse oder Gemächte — nie wahrhaft seiend, wenngleich nicht nichts, also unseiend, der Seiendheit nicht voll genügend; gegenüber diesem Unseienden erfüllt nur jenes »Elementare« das Wesen des Seins.

Der folgende Absatz gibt einen Ausblick in die Tragweite der jetzt besprochenen Auslegung der *φύσις* im Sinne des *πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' ἑαυτόν* (dem erstlich an ihm selbst Verfassungslosen).

> »Darum sagen die Einen Feuer, die Anderen Erde, die Einen Luft, die Anderen Wasser, die Einen Einiges von diesen (›Elementen‹), die Anderen alle Diese seien *die φύσις* und damit das Sein des Seienden im Ganzen. Denn was Einer unter ihnen im

338 vorhinein (*ὑπό*) als dergestalt vorliegend genommen, es sei einfach oder mehrfältig, dieses gibt er je soweit für die Seiendheit schlechthin aus, das Andere jedoch alles als Zustände des eigentlich Seienden und als Verhalt und als Solches, in das das Seiende auseinandergesetzt (und so in Beziehungen aufgelöst) ist. Und daher sei von diesem (was je die *φύσις* ausmacht) Jegliches in sich verweilend dasselbe (*nicht* nämlich gehöre zu ihnen ein Umschlag, durch den sie aus ihnen herausgehen), das Andere jedoch entstehe und vergehe ›grenzenlos‹.« (193 a 21–28)

Die Unterscheidung zwischen der *φύσις* als dem »Elementaren« im Sinne des eigentlich und einzig Seienden (dem *πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' αὑτό*) und dem Unseienden (*πάθη, ἕξεις, διαθέσεις, ῥυθμός*) wird hier noch einmal unter Einbeziehung verschiedener Lehrmeinungen und mit deutlicher Bezugnahme auf Demokrit zusammenfassend ausgesprochen. / Wie hier die Grundstellung des »Materialismus« als metaphysische seynsgeschichtlich sichtbar wird /.

Wichtiger aber ist der Schluß des Absatzes, der diese Unterscheidung noch deutlicher in den Bereich der denkerischen Bestimmung hebt und sie in die Fassung des Gegensatzes des *ἄϊδιον* und *γινόμενον ἀπειράκις* bringt. Gewöhnlich denkt man diesen Gegensatz als den des »Ewigen« und des »Zeitlichen«. Darnach ist das erstlich vorliegende Verfassungslose das »Ewige«, aller *ῥυθμός* als Wechsel das »Zeitliche«. Nichts ist einleuchtender als diese Unterscheidung; aber man bedenkt nicht, daß durch die so verstandene Unterscheidung von Ewigkeit und Zeitlichkeit nur »hellenistische« und »christliche« und allgemein »neuzeitliche« Vorstellungen in die griechische Auslegung des »Seienden« zurückverlegt werden. Das »Ewige« gilt als das grenzenlos, anfangs- und endlos Dauernde, das »Zeitliche« ist dagegen die begrenzte Dauer. Die leitende Hinsicht dieser Unterscheidung geht auf das Dauern. Gewiss kennen die Griechen *auch* diese Unterscheidung bezüglich des Seienden, aber sie denken den Unterschied doch immer auf dem Grunde ihrer Auffassung des Seins. Und diese wird durch die »christliche« Unterscheidung gerade verstellt. Daß mit dem Gegensatz *ἄϊδιον* und *γινόμενον ἀπειράκις* nicht das grenzenlos Dauernde und das Begrenzte gemeint sein kann, wird rein schon aus den griechischen Begriffsworten deutlich; denn das sog. Zeitliche heißt da das *grenzenlos* Entstehende und Vergehende; was dem *ἄϊδιον*, dem »Ewigen« als angeblichem »Grenzenlosen« entgegengestellt wird, ist ja *auch* ein *Grenzenloses* — *ἄπειρον* (*πέρας*). Wie soll dann hierdurch ein Gegensatz, und gar *der entscheidende*, aus dem das eigentliche »Sein« bestimmt wird, getroffen sein? Aber das sog. Ewige heißt griechisch *ἄϊδιον* — *ἀείδιον*; und *ἀεί* besagt nicht nur das »Immer zu« und »ohne Unterlaß«, sondern zuerst das Jeweilige — *ὁ ἀεὶ βασιλεύων* = derjenige, der *jeweilen* Herrscher ist, *nicht* etwa der »ewig« Herrschende. Im *ἀεί* ist es auf das Verweilen und zwar im Sinne der Anwesung abgesehen; das *ἄϊδιον* ist das von sich her ohne sonstiges Zutun und *deshalb* möglicherweise ständig Anwesende; die Hinsicht, nach der hier gedacht wird, ist nicht die »Dauer«, sondern die Anwesung; das gibt den Fingerzeig zur rechten Deutung des Gegenbegriffes des *γινόμενον ἀπειράκις*; was entsteht und vergeht, ist griechisch gedacht Jenes, was bald an-, bald abwest, und zwar ohne Grenze; aber *πέρας* ist philosophisch griechisch gedacht nicht Grenze im Sinne des äußerlichen Randes, nicht das, wobei etwas aufhört. Grenze ist je das Grenzende, Bestimmende, Halt und Bestand Gebende, das, wodurch und worin etwas anfängt und ist. Was grenzenlos an- und ab-west, dies hat *von sich her* keine Anwesung und verfällt der Bestandlosigkeit. Der Unterschied zwischen dem eigentlich Seienden und dem Unseienden besteht nicht darin, daß jenes unbeschränkt fortdauert und dieses je einen Abbruch seiner Dauer erleidet; hinsichtlich der Dauer können sie beide unbeschränkt oder beschränkt sein; das Entscheidende liegt vielmehr darin, daß das eigentlich Seiende von ihm selbst her anwest und deshalb als das je schon Vorliegende — *ὑποκείμενον πρῶτον* — angetroffen wird; das Unseiende dagegen west bald an, bald ab, weil es ja *nur* auf dem Grunde des schon Vorliegenden anwest, d. h. *bei* diesem sich einfindet oder

339

340 ausbleibt. Das Seiende (im Sinne des »Elementaren«) ist das »Immer ›da‹«, das Unseiende ist das »Immer-fort«, wobei das »Da« und »Fort« auf dem Grunde der Anwesung, nicht im Hinblick auf die bloße »Dauer« gemeint sind. Am ehesten käme der geklärten griechischen Entgegensetzung noch die spätere Unterscheidung zwischen aeternitas und sempiternitas nahe. Jene ist das nunc stans, diese das nunc fluens. Aber auch hier ist schon das ursprüngliche Wesen des griechisch erfahrenen Seins geschwunden. Der Unterschied meint, wenn nicht die Art der bloßen Dauer, so doch nur die der Veränderung. Das »Stehende« ist das *Unveränderliche*; das Fließende ist das »Flüchtige«, Veränderliche; beide jedoch verstanden zugleich in der Weise des nichtaussetzenden Fortwährenden.

Für die Griechen aber bedeutet »das Sein« die *Anwesung in das Unverborgene*. Entscheidend ist nicht die Dauer und das Ausmaß der Anwesung, sondern dies, ob sie sich verschenkt in das Unverborgene des Einfachen und so sich zurücknimmt in das Verborgene des Unerschöpften, oder ob die Anwesung sich verkehrt (*ψεῦδος*) in das bloße »So aussehen wie«, in den »*Schein*«, statt in der *Un*-verkehrtheit (*ἀ-τρέπεια*) sich zu halten. Nur im Hinblick auf das Gegeneinander von Unverborgenheit und Schein wird das *griechische* Wesen der *οὐσία* für uns zureichend wißbar. Von diesem Wissen hängt *überhaupt* das Verständnis der Aristotelischen Auslegung der *φύσις* ab, im besonderen aber die Möglichkeit, den jetzt folgenden Ansatz zu ihrer endgültigen Wesensbestimmung und deren Schrittfolge mitzuvollziehen.

Bevor das versucht sei, müssen wir das bisher Durchlaufene in seinem einfachen Zusammenhang gegenwärtig machen:

Gemäß der *ἐπαγωγή* ist das von der *φύσις* her Seiende in der Bewegtheit. Die *φύσις* selbst aber ist die *ἀρχή* — Ausgang für und Verfügung über die Bewegtheit. Hieraus entnehmen wir leicht: der Ausgang- und Verfügungscharakter der *φύσις* erreicht erst dann die zureichende Bestimmtheit, wenn ein Wesensblick vollzogen wird in das, *wofür* und *worüber* die *φύσις* Ausgang und Verfügung ist: in die *κίνησις*.

Zu Beginn des III. Buches der Physik, in dessen drei ersten 341
Kapiteln Aristoteles die entscheidende Wesensauslegung der *κίνησις* gibt, stellt er uns diesen Zusammenhang in vollendeter Klarheit vor Augen: *Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν.* (200 b 12–15)

> »Da nun aber die *φύσις* ist ausgängliche Verfügung über die Bewegtheit, und d. h. also über den ausschlagenden Umschlag, unser Vorgehen aber der *φύσις* nachgeht (*μέθοδος*, das vorgehende Nachgehen, nicht unsere spätere »Methode« im Sinne der Art und Weise der *μέθοδος*), darf keinesfalls im Verborgenen bleiben, was die *κίνησις* (im Wesen) ist; notwendig nämlich läge, wo sie (die *κίνησις*) unvertraut bliebe, in der Unvertrautheit dann auch die *φύσις*.« / Vgl. oben B 1, 193 a 6, wo von der Seins- und Wesensblindheit die Rede war, den Ausdruck *γνώριμον*. /

Aber in dem uns vorliegenden Zusammenhang gilt es, nur erst den Grundriß des Wesens der *φύσις* zu zeichnen, und daher wird auch im folgenden (193 b 7) das Wesen jener der *φύσις* eigenen *κίνησις* zwar im letzten gefaßt, aber nicht eigens entfaltet, sondern mehr nur gegen den anderen Bereich des Seienden, die Bewegtheit und Ruhe der »Gemächte«, abgehoben.

Die *φύσις* ist ausgängliche Verfügung über die Bewegtheit (*κίνησις*) eines Bewegten (*κινούμενον*), und zwar ist sie das *καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός*. Das von der *φύσις* her Seiende *ist* an ihm selbst von ihm selbst her und auf es selbst zu solch verfügender Ausgang der Bewegtheit des Bewegten, das es von sich aus und nie beiher ist. Dem von der *φύσις* her Seienden muß daher in einem betonten Sinne der Charakter des von sich her Ständigen zugesprochen werden. Das von der *φύσις* her Seiende ist *οὐσία*, Seiendheit, im Sinne der »Liegenschaften«, des von sich her Vorliegenden. Und deshalb überfällt einige Denker der verfängliche Schein (*δοκεῖ*), das Wesen der *φύσις* bestehe überhaupt und nur darin, das erstlich vorliegende Verfassungslose,

342 *πρῶτον ἀρρύθμιστον*, zu sein und als solches über das Sein alles sonstwie noch »Seienden« maßgebend zu herrschen (*ὑπάρχον*). Aristoteles gibt keine förmliche Zurückweisung dieser Art, die *φύσις* zu begreifen. Aber durch das *δοκεῖ* ist sie doch angezeigt. Wir selbst tun gut daran, uns schon jetzt darauf zu besinnen, weshalb die angeführte Auslegung der *φύσις* notwendig unzureichend bleiben muß:

1. Sie bedenkt nicht, daß das von der *φύσις* her Seiende *in* der Bewegtheit ist, will sagen, daß die Bewegtheit das Sein dieses Seienden mitausmacht; im Gegenteil, für die genannte *φύσις*-Auffassung fällt alles Bewegungshafte, alle Änderung und wechselnde Zuständlichkeit (*ῥυθμός*) in das, was nur beiher zum Seienden kommt; Bewegung ist Unständiges und damit Unseiendes.

2. wird die Seiendheit zwar als Ständigkeit begriffen, aber einseitig in der Richtung des Zum-voraus-stets-zugrunde-Liegenden. Daher fällt

3. das andere Wesensmoment der *οὐσία* aus: die *Anwesung*. Sie aber ist für den griechischen Seinsbegriff das Entscheidende: wir versuchen, ihr Eigenstes im Wort dadurch zu verdeutlichen, daß wir statt Anwesenheit Anwesung sagen. Gemeint ist nicht die bloße Vorhandenheit, ja überhaupt nicht das, was nur in der Beständigkeit sich erschöpft, sondern die An*wesung* im Sinne des Hervorkommens in das Unverborgene, das Sichstellen in das Offene. Durch den Hinweis auf das bloße Dauern wird die Anwesung nicht getroffen.

4. aber begreift die *φύσις*-Auslegung des Antiphon und der anderen das Sein der *φύσει ὄντα* auf dem Wege einer Anführung von »Seienden« (dem »Elementaren«). Dieses Vorgehen, das Sein durch ein Seiendes zu erklären, statt das Seiende aus dem Sein zu »verstehen«, hat erst die genannte Verkennung des *κίνησις*-Charakters und die einseitige Deutung der *οὐσία* zur Folge. Weil somit die antiphonische Lehre überhaupt den eigentlichen Bezirk eines Denkens des Seins nicht erreicht, muß

Aristoteles offenbar diese *φύσις*-Auffassung im Übergang zu sei- 343
ner eigensten *φύσις*-Auslegung ablehnen. Wir lesen:

> »Auf die eine Weise mithin wird die *φύσις also* angesprochen: sie ist das erste jeglichem Geeinzelten im vorhinein zugrundeliegende Verfügliche für das Seiende, das in ihm selbst die ausgängliche Verfügung über die Bewegtheit und d.h. den Umschlag hat; auf die andere Weise aber / wird die *φύσις* angesprochen / als die Gestellung in die Gestalt, und d.h. als das Aussehen (jenes nämlich), das sich für die Ansprechung zeigt.« (193 a 28–31)

Wir lesen und staunen; denn der Satz beginnt mit einem *οὖν* »mithin«. Der Übergang spricht keine Ablehnung der vorgenannten Lehre aus; im Gegenteil, sie wird deutlich übernommen, freilich mit der Einschränkung, daß in ihr nur *εἷς τρόπος*, *eine* Weise vorliegt, das Wesen der *φύσις* zu fassen, nämlich als *ὕλη* (»Stoff«); *ἕτερος τρόπος*, die andere Weise, die Aristoteles im folgenden entfaltet, begreift die *φύσις* als *μορφή* (»Form«). Wir erkennen in dieser Unterscheidung *ὕλη-μορφή* (Stoff-Form) doch leicht die vorher besprochene wieder: *πρῶτον ἀρρύθμιστον*, das erstlich Verfassungslose, und *ῥυθμός*, die Verfassung. Allerdings ersetzt Aristoteles diese Unterscheidung nicht einfach durch die von *ὕλη* und *μορφή*. Während für Antiphon der *ῥυθμός* (Verfassung) nur als Jenes gelten durfte, was beiher als Unständiges zum allein Ständigen, zum Verfassungslosen (Stoff) hinzukommt, erhält für Aristoteles nach dem angeführten Satz auch die *μορφή* die Würde einer Wesensbestimmung der *φύσις*. Beide Auslegungen der *φύσις* sind einander gleichgeordnet, und das gibt die Möglichkeit, einen Doppelbegriff der *φύσις* aufzustellen. Aber damit ergibt sich nun auch erst die Aufgabe, die *μορφή* eigens als Wesenscharakter der *φύσις* nachzuweisen.

So sieht es in der Tat zunächst aus; und doch liegt alles ganz anders. Die Unterscheidung *ὕλη - μορφή* ist nicht einfach nur eine andere Formel für *ἀρρύθμιστον - ῥυθμός*, sondern sie verlegt die Frage nach der *φύσις* in eine völlig neue Ebene, auf der eben jene ungefragte Frage nach dem *κίνησις*-Charakter der

344 *φύσις* beantwortet und die *φύσις* erst zureichend als *οὐσία*, als Art der Anwesung begriffen wird. Darin liegt zugleich, daß die erwähnte Lehre des Antiphon trotz des gegenteiligen Anscheins in der schärfsten Art der Zurückweisung verworfen wird. All das vermögen wir erst hinreichend klar zu sehen, wenn wir die jetzt auftauchende Unterscheidung *ὕλη - μορφή* aristotelisch, und d.h. griechisch verstehen und aus diesem Verständnis nicht sogleich wieder herausfallen. Dazu neigen wir ständig, weil die Unterscheidung von »Stoff« und »Form« die Allerweltsstraße ist, auf der sich das abendländische Denken seit langem bewegt. Die Unterscheidung von Inhalt und Form gilt als das Selbstverständlichste des Selbstverständlichen; weshalb sollen dann nicht auch die Griechen schon nach diesem »Schema« gedacht haben? *Ὕλη - μορφή* wurde von den Römern mit materia und forma übersetzt; in der Auslegung durch diese Übersetzung ging die Unterscheidung in das Mittelalter und die Neuzeit über. Kant faßt sie als den Unterschied von »Materie und Form« und erläutert diesen als den Unterschied des »Bestimmbaren« und dessen »Bestimmung« (vgl. Kr. d. r. V. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, A 266, B 322). Damit ist die äußerste Entfernung von der griechischen Unterscheidung des Aristoteles erreicht.

Ὕλη meint in der gewöhnlichen Bedeutung »Wald«, »Gehölz«, das »Holz«, in dem der Jäger jagt; aber zugleich das »Holz«, das Holz als Baustoff liefert; von hier wird *ὕλη* zum Stoff für jede Art von Bauen und »Herstellen« überhaupt. Damit wäre dann durch den gern geübten Rückgang auf die »ursprüngliche« Wortbedeutung gerade erwiesen, daß *ὕλη* soviel wie »Stoff« besagt. Gewiß — aber näher besehen hat sich erst nur die entscheidende *Frage* aufgedrängt. Wenn *ὕλη* den »Stoff« *für* das »Herstellen« meint, dann hängt die Wesensbestimmung des sog. Stoffes ab von der Auslegung des Wesens der »Herstellung«. Aber *μορφή* heißt doch nicht »Herstellung«, sondern höchstens »Gestalt«, und Gestalt ist eben die »Form«, in die der »Stoff« durch Prägen und Kneten, d.h. durch das »Formen« gebracht wird.

Allein wie Aristoteles die *μορφή* denkt, sagt er zum Glück 345
selbst in dem Satz, der diesen für seine *φύσις*-Auslegung entscheidenden Begriff einführt: *ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον*: »die *μορφή*, und das will sagen *τὸ εἶδος*, das gemäß dem *λόγος*«. Die *μορφή* muß vom *εἶδος* her und dieses in Beziehung auf den *λόγος* verstanden werden. Doch mit *εἶδος*, wofür Plato auch *ἰδέα* sagt, und mit *λόγος* nennen wir Begriffe, die unter den Titeln »Ideen« und »Ratio« (Vernunft) Grundstellungen des abendländischen Menschentums bezeichnen und nicht minder vieldeutig und vom griechischen Anfang entfernt sind wie »Materie« und »Form«. Gleichwohl müssen wir versuchen, das Anfängliche zu erreichen. *Εἶδος* meint das Aussehen eines Dinges und eines Seienden überhaupt, aber das Aussehen als der Anblick, die Ansicht, Sicht, *ἰδέα*, die es bietet und nur bieten kann, weil das Seiende in dieses Aussehen herausgestellt worden und in ihm stehend von sich her anwest, und d.h. *ist*. *Ἰδέα* ist das Gesichtete nicht in dem Sinne, daß es durch das Sehen erst dazu wird, sondern *ἰδέα* ist jenes, was dem Sehen ein Sichtbares bietet, das Sichtbietende, *Sichtsame*. Allein Plato faßte das *εἶδος*, gleichsam überwältigt von seinem Wesen, selbst wieder wie etwas für sich Anwesendes und so den geeinzelten »Seienden«, »die in solchem Aussehen stehen«, Gemeinsames (*κοινόν*); dadurch wird das Geeinzelte als das Nachträgliche gegenüber der *ἰδέα* als dem eigentlichen Seienden in die Rolle des Unseienden herabgesetzt.

Demgegenüber fordert Aristoteles die Einsicht, daß das jeweilige geeinzelte Seiende, dieses Haus da und jener Berg dort, nicht etwa unseiend seien; sondern gerade das Seiende, sofern sie sich in das Aussehen Haus, Berg hinein und dieses so erst heraus, in die Anwesung stellen. Mit anderen Worten: das *εἶδος* ist wesenhaft erst als *εἶδος* gefaßt, wenn es sich zeigt im Gesichtskreis der unmittelbaren Ansprechung des Seienden, *εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον*. Die Ansprechung spricht unmittelbar je ein dieses und jenes als das und das, d.h. von dem und dem Aussehen an. Der Leitfaden, an dem das *εἶδος* und somit auch

346 die *μορφή* faßbar wird, ist der *λόγος*. Und wir müssen daher bei der Auslegung der nun folgenden Bestimmung des Wesens der *μορφή* als *εἶδος* nachsehen, ob und inwieweit Aristoteles selbst diesem Leitfaden folgt. Vorgreifend können wir sagen: die *μορφή* ist »Aussehen«, genauer, das Stehen in diesem und Sichstellen in es, allgemein die Gestellung in das Aussehen. Wenn daher im folgenden einfachhin von »Aussehen« die Rede ist, dann wird stets gedacht das Aussehen, das *sich* und sofern es sich ausgibt in das Jeweilige (das »Aussehen« »Tisch« in diesen Tisch hier). Das Jeweilige heißt so, weil es als Geeinzeltes im Aussehen verweilt und dessen Weile (Anwesung) verwahrt und von solcher Verwahrung des Aussehens her in ihm und aus ihm heraus steht, d. h. griechisch »*ist*«.

Mit dieser Übersetzung von *μορφή*, Gestellung in das Aussehen, soll zunächst ein Doppeltes und im griechischen Sinne Gleichwesentliches ausgesprochen werden, was im Namen »Form« durchaus fehlt: einmal Gestellung in das Aussehen als Weise der Anwesung, *οὐσία; μορφή* nicht eine am Stoff vorhandene, *seiende* Eigenschaft, sondern eine Weise des *Seins;* zum anderen »Gestellung in das Aussehen« als Bewegtheit, *κίνησις*, welches »Moment« erst recht im Formbegriff ausbleibt.

Der Hinweis auf die griechischerweise zu verstehende Bedeutung von *μορφή* ist jedoch keineswegs schon der Beweis dessen, was Aristoteles zu zeigen sich vorgenommen hat, daß nämlich die *φύσις* selbst, nach einer anderen Weise der Ansprechung, *μορφή* sei. Dieser Beweisgang, der den noch übrigen Teil des Kapitels umfaßt, durchläuft mehrere Stufen dergestalt, daß jede Stufe die Beweisaufgabe selbst höher legt. Der Beweis beginnt also:

> »Wie nämlich (geradehin) *τέχνη* genannt wird das, was gemäß solchem Sichauskennen hergestellt ist und somit auch das, was zu solcher Art von Seiendem gehört, so wird auch qua (geradehin) *φύσις* genannt das, was gemäß der *φύσις* ist und demnach zum Seienden dieser Art gehört. Weder dagegen dort möchten

> je wir sagen, es gehabe sich (und wese an) etwas gemäß der *τέχνη*, oder es sei da *τέχνη*, wo etwas lediglich der Eignung nach (*δυνάμει*) ein Bettgestell ist, dabei aber durchaus nicht hat das Aussehen des Bettgestells, noch möchten wir so beim Ansprechen dessen verfahren, was von der *φύσις* her sich zusammen in einen Stand stellt; denn was nur der Eignung nach Fleisch und Knochen ist, hat weder je die ihm zugehörige *φύσις*, bevor es erlangt das Aussehen, das gemäß der Ansprechung gemeinte, was wir eingrenzen, wenn wir sagen, *was* Fleisch oder Knochen ist, noch ist (das nur Geeignete) schon ein von der *φύσις* her Seiendes.« (193 a 31—b 3) 347

Wie soll durch diese Sätze erwiesen sein, daß die *μορφή* das Wesen der *φύσις* mit ausmacht? Von der *μορφή* wird ja gar nicht gesprochen. Dagegen beginnt Aristoteles den Beweisgang ganz äußerlich mit einem Hinweis auf eine, auch uns noch geläufige Art zu reden. Wir sagen etwa von einem Gemälde von van Gogh »das ist Kunst«; oder im Anblick eines über dem Wald kreisenden Raubvogels »das ist Natur«. In solchem »Sprachgebrauch« nennen wir Solches, was, recht bedacht, ein Seiendes ist kraft und auf dem Grunde der Kunst, selbst und geradehin »Kunst«. Denn das Gemälde ist ja doch nicht die Kunst, sondern ein Kunstwerk; und der Raubvogel ist nicht die Natur, sondern ein naturhaft Seiendes. Aber die erwähnte Art zu reden verrät etwas Wesentliches. *Wann* sagen wir denn so betont: das ist Kunst? — Nicht wenn nur ein aufgespanntes Stück Leinwand dahängt, das mit Farbenflecken überschmiert ist; selbst dann nicht, wenn wir nur ein beliebiges »Gemälde« vor uns haben; sondern erst dann, wenn das betreffende Seiende vorwaltend in das Aussehen eines Kunstwerks heraustritt, wenn das Seiende *ist*, indem es sich in solches Aussehen stellt; dgl. in der Rede »das ist Natur« — *φύσις*. Die genannte Art zu reden bezeugt demnach, daß wir das *φύσις*-Mässige erst dort finden, wo wir auf eine *Gestellung in das Aussehen* treffen, d. h. wo *μορφή* ist. Also macht die *μορφή* das Wesen der *φύσις* aus oder zum mindesten *mit* aus.

348 Doch der Beweis, daß dem so sei, stützt sich lediglich auf unsere Art zu reden. Und Aristoteles gibt hier ein glänzendes, aber doch auch fragwürdiges Beispiel für eine Philosophie aus dem bloßen »Sprachgebrauch«. So könnte ein Heutiger sagen, der nicht weiß, was den Griechen λόγος und λέγειν bedeutet. Allein es bedarf nur der Erinnerung an die griechische Wesensbestimmung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον, um die Richtung zu haben, nach der wir denken müssen, um das Wesen des λόγος zu fassen. Wir können, ja wir müssen sogar ἄνθρωπος: ζῷον λόγον ἔχον übersetzen mit »der Mensch ist jenes Lebewesen, dem *das Wort* eignet«. Wir können statt »das Wort« sogar »die Sprache« sagen, gesetzt daß wir das Wesen der Sprache hinreichend und ursprünglich denken, nämlich aus dem Wesen des recht verstandenen λόγος. Jene Wesensbestimmung des Menschen, die dann geläufig wurde in den »Definitionen« homo: animal rationale, der Mensch: das vernünftige Lebewesen, meint ja nicht, der Mensch »habe« das »Sprachvermögen« als eine Eigenschaft unter anderen, sondern den λόγος zu haben, in ihm sich zu halten, ist die Auszeichnung des Wesens des Menschen.

Was meint λόγος? In der Sprache der griechischen Mathematiker bedeutet das Wort »λόγος« soviel wie »Beziehung« und »Verhältnis«; wir sagen »Analogie« und übersetzen »Entsprechung« und meinen auch ein bestimmt geartetes Verhältnis bzw. ein Verhältnis von Verhältnissen; bei »Entsprechung« denken wir gar nicht an Sprache und Rede. Der mathematische Sprachgebrauch, teilweise auch der philosophische hält etwas von der ursprünglichen Bedeutung von λόγος fest; denn λόγος gehört zu λέγειν, und dies besagt und ist dasselbe Wort wie unser »lesen« — Weinlese, Ährenlese: sammeln. Allein noch ist nichts gewonnen, wenn man versichert, λέγειν heiße »lesen«; man kann immer noch, dem richtigen Hinweis auf die Wurzelbedeutung zum Trotz, den *wesentlichen* Gehalt des *griechischen* Wortes verkennen und den Begriff des λόγος in dem bisher üblichen Sinne mißdeuten.

»Lesen«, sammeln meint: mehreres Zerstreutes zusammenbringen auf Eines und dieses Eine zugleich *bei*bringen und *zu*stellen (παρά) — Wohin? In das Unverborgene der Anwesung [παρουσία=οὐσία (ἀπουσία)]. Λέγειν — auf Eines zusammen und dieses gesammelt, d.h. zumal anwesend bei-bringen — meint soviel wie: vordem Verborgenes offenbar machen, es in seiner Anwesung sich zeigen lassen. Daher ist nach Aristoteles das Wesen der Aussage die ἀπόφανσις, das von dem Seienden her sehen lassen, was und wie es ist; er nennt es auch τὸ δηλοῦν, das Offenbarmachen. Aristoteles gibt damit nicht eine besondere »Theorie« des λόγος, sondern er bewahrt nur das, was die Griechen von jeher als das Wesen des λέγειν erkannten. Herrlich zeigt dies ein Fragment des Heraklit: (Frgm. 93) ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Die Philologen (z.B. Diels, Snell) übersetzen: 349

»Der Herr, dessen das Orakel zu Delphi ist, sagt nichts, spricht nicht aus und verbirgt nicht, sondern gibt ein Zeichen.« Damit wird dieser Spruch des Heraklit um seinen wesentlichen Gehalt und die eigentümliche heraklitische Spannung und Verspannung gebracht. Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει: λέγειν ist hier Gegenwort zu κρύπτειν, verbergen, weshalb wir es übersetzen müssen mit entbergen, d.h. offenbar machen; das Orakel *ent*birgt nicht geradezu, noch verbirgt es einfachhin, sondern zeigt an, das will sagen: es entbirgt, indem es verbirgt, und verbirgt, indem es entbirgt. / Wie dieses λέγειν auf den λόγος bezogen ist und was λόγος für Heraklit heißt, vgl. Frgm. 1 und 2 und anderes /.

Λέγειν, λόγος meint in der griechischen Wesensbestimmung des Menschen jenes Verhältnis, auf dessen Grunde erst Anwesendes als ein solches um den Menschen und für ihn sich versammelt Und nur weil der Mensch *ist*, sofern er zum Seienden als einem solchen, es entbergend und verbergend, sich verhält, kann der Mensch und muß er das »Wort« haben, d.h. vom Sein des Seienden sagen. Die Wörter aber, die die Sprache gebraucht, sind nur die aus dem Wort herausgefallenen Abfälle,

350 von denen aus der Mensch niemals zum Seienden zurück- und hinfindet, es sei denn auf dem Grunde des *λέγειν*. An sich hat *λέγειν* mit Sagen und Sprache nichts zu tun; *wenn* jedoch die Griechen das Sagen als *λέγειν* begreifen, dann liegt darin eine einzigartige Auslegung des Wesens von Wort und Sage, deren noch unbetretene Abgründe keine spätere »Sprachphilosophie« je wieder ahnen konnte. Lediglich dort, nämlich bei uns, wo die Sprache zu einem Verkehrs- und Organisationsmittel herabgebracht worden, sieht es so aus, als sei das Denken aus der Sprache bloße »Wortphilosophie«, die nicht mehr an die »lebensnahe Wirklichkeit« hinreiche; dieses Urteil ist aber nur das Eingeständnis, daß man selbst nicht mehr die Kraft hat, dem Wort einen — den wesentlichen Wesensgrund aller Bezüge zum Seienden a. s. zuzutrauen.

Wozu verlieren wir uns hier bei der Frage nach dem Wesen der *φύσις* in diese weitläufige Abschweifung zur Erläuterung des Wesens des *λόγος*? — Um deutlich zu machen, daß Aristoteles, wenn er auf das *λέγεσθαι* sich beruft, nicht äußerlich bei einem »Sprachgebrauch« sich Rat holt, sondern aus dem ursprünglichen Grundverhältnis zum Seienden heraus denkt. So gewinnt der scheinbar flüchtige Ansatz des Beweisganges das ihm eigene Gewicht zurück: wird das Seiende, das in ihm selbst die ausgängliche Verfügung seiner Bewegtheit hat, am Leitfaden des *λέγειν* erfahren, dann enthüllt sich dabei als der *φύσις*-Charakter dieses Seienden gerade die *μορφή* und nicht nur die *ὕλη* oder gar das *ἀρρύθμιστον*. Zwar zeigt das Aristoteles nicht unmittelbar, sondern in einer Art, die gerade den bisher ungeklärten Gegenbegriff der *μορφή*, die *ὕλη*, aufhellt. Nicht dort nämlich sagen wir: »das ist *φύσις*«, wo nur Fleisch und Knochen vorliegen; dergleichen ist, entsprechend wie das Holz für das Bettgestell, nur »Stoff« zu einem Lebewesen. Also besagt *ὕλη* doch »Stoff«? — Allein, wir fragen erneut: was heißt »Stoff«? Ist nur gemeint das »Materielle«? Nein, sondern Aristoteles kennzeichnet die *ὕλη* als *τὸ δυνάμει*. *Δύναμις* bedeutet das Vermögen, besser die Eignung zu; das in der Werkstatt anwesende

Holz ist in der Eignung zu einem »Tisch«; aber den Charakter 351
dieser Eignung zu einem Tisch hat das Holz nicht überhaupt, sondern nur als dieses ausgewählte und zugeschnittene; Auswahl und Zuschnitt aber, d. h. der Eignungscharakter bestimmt sich aus der »Herstellung« des »Herzustellenden«. Herstellen aber meint griechisch gedacht und nach der ursprünglichen Nennkraft unseres deutschen Wortes: Her-, in die Anwesung, als so und so Aussehendes, Fertiges, stellen. Die *ὕλη* ist das eignungshaft Verfügliche, was wie Fleisch und Knochen zu einem Seienden gehört, das in ihm die ausgängliche Verfügung seiner Bewegtheit hat. Aber erst in der Gestelltheit ins Aussehen ist das Seiende, was es je ist und wie es ist. So kann denn Aristoteles folgern:

> »Daher dürfte (denn) auf eine andere Weise die *φύσις* sein die Gestellung in das Aussehen für *das* Seiende, was in ihm selbst die ausgängliche Verfügung über die Bewegtheit hat. Freilich sind Gestellung und Aussehen nichts Eigenständiges; sondern vielmehr je nur am jeweiligen Seienden in der Ansprechung aufweisbar. *Das* aber, *was* aus diesem her (dem Verfüglichen und der Gestellung) seinen Stand hat, ist zwar nicht die *φύσις* selbst, wohl aber das von der *φύσις* her Seiende, wie z. B. ein Mensch.« (193 b 3–6)

Diese Sätze geben nicht lediglich eine Zusammenfassung der nunmehr bewiesenen Behauptung, die *φύσις* sei nach *zwei* Weisen anzusprechen. Weit wichtiger ist die Hervorhebung des entscheidenden Gedankens, daß die so gedoppelt angesprochene *φύσις* eine Art des *Seins* ist und nicht ein Seiendes. Deshalb schärft Aristoteles erneut ein: Aussehen und Gestellung in das Aussehen dürfen nicht platonisch wie etwas für sich Abstehendes genommen werden, sondern als das Sein, worin je das geeinzelte Seiende, z. B. dieser Mensch hier, steht. Dieses geeinzelte Seiende ist zwar von *ὕλη* und *μορφή her*, aber gerade deshalb selbst *nicht*, wie diese in ihrer wesensmäßigen Zusammengehörigkeit, *eine Art zu sein*, nämlich *φύσις*, sondern ein Seiendes. Anders gewendet: jetzt wird deutlich, inwiefern die aristo-

352 telische Unterscheidung von *ὕλη - μορφή* nicht lediglich eine andere Formel ist für die antiphonische *ἀρρύθμιστον - ῥυθμός;* denn diese nennen, in der Absicht, die *φύσις* zu bestimmen, je nur ein Seiendes, nämlich das Ständige im Unterschied zu einem Unständigen; sie greifen aber nicht und begreifen noch weniger die *φύσις* als Sein, d.h. als das, worin die Ständigkeit, das Insichstehen der *φύσει ὄντα* besteht. Dieses Sein wird nur greifbar am Leitfaden des *λόγος*. Die Ansprechung aber zeigt als Erstes das Aussehen und die Gestelltheit in dieses, von wo aus sich dann das *ὕλη*-Genannte als das Verfügliche bestimmt. Damit ist aber zugleich schon ein Weiteres entschieden, was den nächsten Schritt der Nachweisung der *φύσις* als *μορφή* erzwingt. Obzwar *ὕλη* und *μορφή* beide das Wesen der *φύσις* ausmachen, so halten sie sich doch nicht gleichgewichtig die Waage, sondern die *μορφή* hat den *Vorrang*. Darin drückt sich aus, daß der vollzogene Beweis*gang* die Beweis*aufgabe* auf eine höhere Stufe hebt. Und Aristoteles zögert nicht, dies sogleich auszusprechen.

> »Ja sogar *mehr* ist diese (nämlich die *μορφή* als Gestellung in das Aussehen) *φύσις* denn das Verfügliche. Jegliches Geeinzelte nämlich wird dann / als eigentlich Seiendes / angesprochen, wenn es »ist« in der Weise des Sich-im-Ende-Habens, eher als wenn es (nur) ist in der Geeignetheit zu . . .« (193 b 6–8)

Warum also ist die *μορφή* nicht nur ebenso wie die *ὕλη*, sondern »*mehr*« *φύσις*? Weil wir etwas *dann* als eigentlich seiend ansprechen, wenn es ist in der Weise der *ἐντελέχεια*. Demnach muß die *μορφή* irgendwie in sich den Charakter der *ἐντελέχεια* tragen. Inwiefern das zutrifft, erörtert Aristoteles an dieser Stelle nicht. Insgleichen erläutert er auch nicht, was *ἐντελέχεια* besagt. Der von A. selbst geprägte Name ist das Grundwort seines Denkens, und es enthält jenes Wissen vom Sein, in dem sich die griechische Philosophie vollendet. Die »*ἐντελέχεια*« umschließt jenen Grundbegriff der abendländischen Metaphysik, an dessen Umdeutung am schärfsten die Entfernung der nachkommenden Metaphysik vom anfänglichen griechischen Den-

ken abgeschätzt werden kann, ja eingesehen werden muß. Zu- 353
nächst freilich bleibt dunkel, weshalb hier die *ἐντελέχεια* eingeführt wird, um zu begründen, daß und inwiefern die *μορφὴ μᾶλλον φύσις* sei. Nur das Eine sehen wir deutlich, daß Aristoteles erneut sich auf das *λέγειν*, auf die Art der Ansprechung beruft, um sichtbar zu machen, worin das eigentliche Sein eines Seienden erblickt wird. Doch die zunächst dunkle *Begründung* hellt sich uns auf, wenn wir vorher *das Zubegründende* ins Klare bringen. Was sagt die neue, über die bisherige Gleichstellung von *ὕλη* und *μορφή* hinausgehende Behauptung, die *μορφή* sei *mehr φύσις*? Früher stießen wir auf den entscheidenden Leitsatz: die *φύσις* ist *οὐσία*, eine Art der Seiendheit, will sagen, der Anwesung. Der zu begründende Satz behauptet demnach: die *μορφή* genügt mehr dem Wesen der Seiendheit als die *ὕλη*. Noch früher wurde ausgemacht: die *φύσει ὄντα* sind *κινούμενα*, ihr Sein ist die Bewegtheit.

Es gilt jetzt, die Bewegtheit als *οὐσία* zu begreifen, und d.h. zu sagen, was Bewegtheit denn sei. Erst so hellt sich das Wesen der *φύσις* als der *ἀρχὴ κινήσεως* auf, und erst aus dem *so* aufgehellten Wesen der *φύσις* wird einsichtig, welhalb die *μορφή* mehr das Wesen der *οὐσία* erfüllt und deshalb mehr *φύσις* ist.

Was ist Bewegtheit, nämlich als das Sein, d.h. die Anwesung des Bewegten? Aristoteles gibt die Antwort in Phys. *Γ* 1–3. Es wäre vermessen, die aristotelische Auslegung der Bewegtheit, das Schwierigste, was in der Geschichte der abendländischen Metaphysik überhaupt gedacht werden mußte, in wenigen Sätzen vor den Wesensblick zu bringen. Gleichwohl ist es soweit zu versuchen, daß wir den Beweisgang bezüglich des *μορφή*-Charakters der *φύσις* nachvollziehen können. Der Grund der Schwierigkeit der aristotelischen Wesensbestimmung liegt in der befremdlichen Einfachheit des Wesensblickes, die wir selten erreichen, weil wir den *griechischen* Seinsbegriff kaum noch ahnen und zugleich beim Nachdenken über die griechische Erfahrung der Bewegtheit das Entscheidende vergessen. Dies besteht darin, daß die Griechen die Bewegtheit aus der Ruhe be-

354 greifen. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen Bewegtheit und Bewegung, desgleichen zwischen Ruhigkeit und Ruhe. Bewegtheit meint das Wesen, aus dem sich Bewegung und Ruhe bestimmen. Ruhe gilt dann als das »Aufhören« (*παύεσθαι* Met. Θ 6, 1048 b 26) der Bewegung. Das Fehlen von Bewegung läßt sich als Grenzfall dieser (= 0) berechnen. Aber gerade die so als Abart der Bewegung begriffene Ruhe hat gleichwohl zu ihrem Wesen die Bewegtheit. Deren reinste Wesensentfaltung ist dort zu suchen, wo die Ruhe nicht Aufhören und Abbruch der Bewegung bedeutet, sondern wo die Bewegtheit sich in das *Stillhalten* sammelt und dieses Innehalten die Bewegtheit nicht aus, sondern ein, ja nicht nur ein, sondern erst aufschließt; z. B. *ὁρᾷ ἅμα καὶ ἑώρακε* (vgl. a. a. O., b 23): »einer sieht und sehend hat er (eben) zumal auch schon gesehen«. Die Bewegung des Sichumsehens und Nachsehens *ist* eigentlich erst *höchste* Bewegtheit in der *Ruhigkeit* des in sich gesammelten (einfachen) Sehens. Solches Sehen ist das *τέλος*, das Ende, worin sich die Bewegung des Ausblickens erst *auffängt* und wesentlich Bewegtheit ist. (»Ende« nicht Folge des Aufhörens der Bewegung, sondern Anfang der Bewegtheit als auffangendes Aufbehalten der Bewegung.) Die Bewegtheit einer Bewegung besteht somit zuhöchst darin, daß die Bewegung des Bewegten sich in ihrem Ende, *τέλος*, auffängt und als so aufgefangene im Ende sich »hat«: *ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια*, das Sich-im-Ende-Haben. Statt des von ihm selbst geprägten Wortes *ἐντελέχεια* gebraucht Aristoteles auch das Wort *ἐνέργεια*. Hier steht für *τέλος ἔργον*, das Werk im Sinne des Herzustellenden und Her-gestellten. *Ἐνέργεια* besagt griechisch gedacht: Im-Werk-Stehen; das Werk als das, was voll im »Ende« steht; aber das »Vollendete« ist wieder nicht gemeint als das »Abgeschlossene«, sowenig wie *τέλος* den Schluß bedeutet, sondern *τέλος* und *ἔργον* sind, griechisch gedacht, durch das *εἶδος* bestimmt und nennen die Art und Weise, wie etwas »endlich« im Aussehen steht.

Von der als *ἐντελέχεια* begriffenen *Bewegtheit* aus müssen wir jetzt versuchen, die Bewegung eines Bewegten als eine Art

des Seins, nämlich die des *κινούμενον* zu begreifen. Der Anhalt 355
an einem Beispiel kann die Leitung des Wesensblickes sicherer machen. Und wir wählen das Beispiel nach der Art des Aristoteles aus dem Bereich des »Herstellens« der Gemächte, also des »Machens«, etwa den Fall der Entstehung eines Tisches. Hier finden wir offensichtlich Bewegungen. Aber A. meint nicht die »Bewegungen«, die der Tischler als Abfolge seiner Handgriffe vollzieht, sondern er denkt bei der Entstehung des Tisches eben die Bewegung *dieses Entstehenden selbst und als eines solchen*. *Κίνησις* ist *μεταβολή*, das Umschlagen von etwas zu etwas dergestalt, daß im Umschlagen dieses selbst in einem mit dem Umschlagenden zum Ausschlag, d. h. in den Vorschein kommt. Das in der Werkstatt verfügliche Holz schlägt um in einen Tisch. Welchen Seinscharakter hat dieses Umschlagen? Was umschlägt, ist das vorliegende Holz, nicht irgendwelches Holz überhaupt, sondern *dieses* geeignete. »Geeignet zu« besagt aber schon: zugeschnitten auf das Aussehen Tisch, auf jenes also, worin das Entstehen des Tisches, die Bewegung, zu ihrem *Ende* kommt. Das Umschlagen des geeigneten Holzes zu einem Tisch besteht darin, daß die Eignung des Geeigneten zusehends voller heraustritt und im Aussehen als Tisch sich erfüllt und so in dem her-, d. h. ins Unverborgene gestellten Tisch zum Stehen kommt. In der Ruhe dieses Standes (des Zu-Stande-Gekommenen) sammelt sich und »hat« sich (*ἔχει*) als in ihrem Ende (*τέλος*) die hervorkommende Eignung (*δύναμις*) des Geeigneten (*δυνάμει*). Deshalb sagt A. (Phys. *Γ* 1, 201 b 4 f.): *ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν:* »Das Sich-im-Ende-Haben des Geeigneten als eines Geeigneten (d. h. in seiner Eignung) ist offenkundig (das Wesen der) Bewegtheit.«

Allein das Entstehen ist nur solches Entstehen, d. h. *κίνησις* im engeren Sinne des Unterschiedenen zur Ruhe, insofern das Geeignete seine Eignung *noch nicht* ins Ende gebracht hat, *ἀ-τελές* ist; das Im-Werk-Stehen ist noch nicht in seinem Ende; demgemäß sagt A. (Phys. *Γ* 2, 201 b 31 f.): *ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ*: »Die Bewegung zeigt sich zwar als

356 so etwas wie Im-Werk-Stehen, aber als ein noch nicht in sein Ende gekommenes«.

Das Sich-im-Ende-Haben (*ἐντελέχεια*) ist nun aber deshalb das Wesen der Bewegtheit (d. h. *das Sein* des Bewegten), weil diese Ruhigkeit am reinsten dem Wesen der *οὐσία*, der in sich ständigen Anwesung im Aussehen genügt. A. sagt das in seiner Weise mit einem Satz, den wir der Abhandlung entnehmen, die eigens über die *ἐντελέχεια* handelt (Met. *Θ* 8, 1049b 5): *φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν:* »Offenbar ist früher das Im-Werk-Stehen als die Geeignetheit zu . . .« Übersetzt man diesen Satz, in dem das aristotelische und d. h. zugleich das griechische Denken seinen Gipfel erreicht, nach der gewohnten Weise, dann lautet er: »Offenbar ist die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit.« *Ἐνέργεια*, das Im-Werk-Stehen im Sinne der Anwesung in das Aussehen, haben die Römer mit actus übersetzt, und mit einem Schlag war dadurch die griechische Welt verschüttet; aus actus, agere, wirken wurde actualitas — die »Wirklichkeit«. Aus *δύναμις* wird potentia, das Vermögen und die Möglichkeit, die etwas hat. Die Aussage: »offenbar ist die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit« erscheint dann ersichtlich als Irrtum, denn das Gegenteil ist einleuchtender: damit etwas »wirklich« sei und »wirklich« soll sein können, muß es ja zuvor möglich sein. Also ist doch die Möglichkeit früher als die Wirklichkeit. Aber so denkend, denken wir weder aristotelisch noch überhaupt griechisch. *Δύναμις* heißt zwar auch Vermögen, ja gilt sogar als der Name für »Kraft«; allein wenn Aristoteles *δύναμις* als Gegenbegriff zu *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια* gebraucht, dann nimmt er das Wort (entsprechend wie *κατηγορία* und *οὐσία*) als denkerische Nennung eines wesentlichen Grundbegriffes, in dem die Seiendheit, *οὐσία*, gedacht wird. *Δύναμις* übersetzten wir bereits mit Eignung und Geeignetheit zu . . .; allein *auch so* besteht die Gefahr weiter, daß wir nicht griechisch genug denken und uns von der Anstrengung entbinden, die Eignung zu . . . uns klar zu machen als die Weise des noch zurück- und an sich haltenden Hervorkommens in das Aussehen,

darin die Eignung sich erfüllt. *Δύναμις* ist eine Weise der Anwesung; die *ἐνέργεια* (*ἐντελέχεια*) aber, sagt Aristoteles, sei *πρότερον*, »früher«, als die *δύναμις*; »früher« nämlich hinsichtlich der *οὐσία* (vgl. Metaph. *Θ* 8, 1049b10, 11). Die *ἐνέργεια* erfüllt das Wesen der reinen Anwesung ursprünglicher, sofern sie besagt: das Sich-im-Werk-und-Ende-Haben, was jegliches »Noch nicht« der Eignung zu . . . hinter sich gelassen, ja besser, gerade *mit vor* in die Erfüllung des voll-»endeten« Aussehens gebracht hat. Den angeführten Grundsatz des A. über das Rangverhältnis von *ἐντελέχεια* und *δύναμις* können wir auch kurz so fassen: die *ἐντελέχεια* ist »mehr« *οὐσία* als die *δύναμις*; jene erfüllt das Wesen der in sich ständigen Anwesung wesentlicher als diese. 357

An der Stelle der Physik B, 1, 193b 6—8 sagt Aristoteles: »Ja sogar *mehr* ist diese (nämlich die *μορφή*) *φύσις* denn die *ὕλη*. Jegliches Geeinzelte nämlich wird dann / als eigentlich Seiendes / angesprochen, wenn es ›ist‹ in der Weise des Sich-im-Ende-Habens, eher als wenn es (nur) ist in der Geeignetheit zu . . .« Es blieb dunkel, inwiefern der Nachsatz eine Begründung sein soll für die Behauptung, die *μορφή* sei nicht nur als anderer *τρόπος* gleichgestellt der *ὕλη*, sondern *mehr φύσις* als diese. Die *μορφή* ist die Gestellung in das Aussehen, d. h. eben die *κίνησις* selbst, das Umschlagen des Geeigneten als Ausschlagen der Eignung. Das Wesen der *κίνησις* aber ist die *ἐντελέχεια*, die ihrerseits das Wesen der *οὐσία* ursprünglicher, mehr erfüllt als die *δύναμις*. Die Wesensbestimmung der *φύσις* steht unter dem Leitsatz: *φύσις* ist eine Art der *οὐσία*; also ist die *μορφή*, weil im Wesen *ἐντελέχεια*, d. h. mehr *οὐσία*, auch in sich *μᾶλλον φύσις*; die Gestellung in das Aussehen erfüllt mehr das Wesen der *φύσις*, d. h. des Seins des *κινούμενον καθ' αὑτό*.

Die rechte Einsicht in die Art des Vorrangs der *μορφή* vor der *ὕλη* ist nun aber vor allem deshalb nötig, weil sich mit diesem Vorrang der *μορφή* zugleich ihr eigenes Wesen noch deutlicher enthüllt. Und das bedeutet: eine neue Stufe in der Aufgabe, die *φύσις* als *μορφή* zu begreifen, ist unausweichlich geworden. Deshalb müssen wir das auf der vorigen Stufe Gesichtete klar

358 im Blick haben beim Schritt zur nächsten. Die *μορφή* ist nicht »mehr« *φύσις*, weil sie etwa als »Form« einen »Stoff« knetet und unter sich hat, sondern sie überragt als Gestellung in das Aussehen das Verfügliche (die *ὕλη*), weil sie die Anwesung der Eignung des Geeigneten ist und damit hinsichtlich der Anwesung ursprünglicher. Nach welcher Hinsicht kommt damit aber zugleich das Wesen der *μορφή* noch unverhüllter ans Licht? Der folgende Satz legt diese Hinsicht fest:

> »Außerdem entsteht ja ein Mensch aus einem Menschen, aber nicht ein Bettgestell aus einem Bettgestell.« (193 b 8–9)

Ist dieser Satz mehr als ein nichtssagender Gemeinplatz? Allerdings, denn schon die Art der Überleitung *ἔτι* — «außerdem« — deutet den Bezug zum Vorigen, zugleich aber eine »Steigerung« an. *Ἔτι γίνεται* — wir müßten betonter übersetzen: »außerdem handelt es sich im gemeinten Bereich um die Entstehung (*γένεσις*), und diese ist bei Mensch und Bettgestell, d. h. bei *φύσει ὄντα* und *ποιούμενα*, ›Gewächsen‹ und ›Gemächten‹, verschieden«. (Der Mensch wird hier nur als *ζῷον* »Lebewesen« genommen, hier, wo es sich um die *γένεσις* handelt.) Anders gewendet: die *μορφή* als Gestellung in das Aussehen wird *jetzt erst ausdrücklich* als *γένεσις* begriffen. Die *γένεσις* aber ist *jene Art* von Bewegtheit, die A. bei der einleitenden Kennzeichnung der *κίνησις* als *μεταβολή* durch Aufzählung von Bewegungsarten gerade ausgelassen hat, weil *ihr* vorbehalten bleibt, das Wesen der *φύσις* als *μορφή* auszuzeichnen.

Zwei Arten der Entstehung sind einander gegenübergestellt. Und wir haben Anlaß genug, aus dem verschärften Unterschied beider das Wesen der Ent-stehung herauszusehen; denn jener entscheidende Charakter der *μορφή* als Bewegtheit, die *ἐντελέχεια* wurde ja im Hinblick auf die Entstehung eines Tisches vors Auge gelegt. Unversehens jedoch haben wir zugleich das über die Entstehung eines Gemächtes Gesagte auf die *μορφή* der *φύσις* übertragen. Wird aber so nicht die *φύσις* zu einem sich selbst machenden Gemächte *mißdeutet?* Oder liegt hierin gar

keine Mißdeutung, sondern die einzig mögliche Auslegung der 359
φύσις als einer Art von *τέχνη*? Es scheint fast so, weil die neuzeitliche Metaphysik, in großartiger Ausprägung z. B. bei Kant, die »Natur« als eine »Technik« begreift, so daß diese das Naturwesen ausmachende »Technik« den metaphysischen *Grund* abgibt für die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit, die Natur durch die Maschinentechnik zu erobern und zu meistern. Welche Bewandtnis es auch damit haben mag, der scheinbar allzu selbstverständliche Satz des Aristoteles über das verschiedene Entstehen von Mensch und Bettgestell zwingt zu einer entscheidenden Besinnung, in der sich jetzt überhaupt klären muß, welche Rolle der gleich zu Beginn des Kapitels ins Spiel gebrachten und alle Erörterungen durchziehenden Abhebung der Gewächse gegen die Gemächte zukommt.

Versteht also schon A. die *φύσει ὄντα* als sich selbst machende Gemächte, wenn er die Gewächse immer wieder aus der Entsprechung zu den Gemächten kennzeichnet? Nein; wohl dagegen begreift er die *φύσις* als das Sich-selbst-Herstellen. Aber ist das nicht dasselbe — »Herstellen« und Machen? Für uns ja, solange wir uns gedankenlos in abgegriffenen Vorstellungen umhertreiben und schon Angedeutetes nicht festhalten. Wie aber, wenn wir in den Bereich des griechisch verstandenen Seins zurückfinden? Dann zeigt sich: das Machen, die *ποίησις*, ist *eine* Art des Herstellens, das »Wachsen« (das In-sich-zurück-, Aus-sich-Aufgehen), die *φύσις*, eine *andere*. »Her-stellen« kann hier dann nicht »Machen« besagen, sondern: in das Unverborgene des Aussehens stellen, anwesen lassen, Anwesung. Von der so begriffenen Her-stellung aus bestimmt sich erst das Wesen der Ent-stehung und seiner verschiedenen Arten. Statt Entstehung müßten wir sagen Ent-stellung, was nicht heißen soll Verunstaltung, sondern: aus einem Aussehen das Aussehen entnehmen, in das ein Her-gestelltes (Jeweiliges) gestellt ist und so *ist*. Nun gibt es verschiedene Arten solcher Entstellung. Das Ent-stehende (Tisch) kann aus einem Aussehen (wie Tisch) entnommen und in ein solches her-gestellt werden, ohne daß jenes Aussehen,

360 dem das Hergestellte *ent*-kommen ist, selbst das Stellen in das Aussehen übernimmt. Jenes Aussehen (εἶδος) Tisch bleibt nur παράδειγμα, solches, was sich dabei zwar zeigt, aber auch *nur* zeigt und demgemäß gerade ein Anderes fordert, was ein Verfügliches (Holz) als das Geeignete zum So-Aussehen *in* dieses erst stellt. Wo das Aussehen es beim Sichzeigen bewenden läßt und sich zeigend dabei nur ein Sichauskennen in seiner Herstellung leitet, beiher spielt, diese aber nicht *vollzieht*, da ist das Herstellen ein *Machen*.

Das Sichzeigen ist bereits eine Art von Anwesung und doch nicht die einzige. Das Aussehen kann aber auch, ohne sich als παράδειγμα *eigens*, d. h. in und für eine τέχνη zu zeigen, unmittelbar *sich* stellen als das, was das Stellen in es selbst übernimmt; das Aussehen stellt sich selbst; hier ist Gestellung eines Aussehens; und so sich stellend, stellt es sich in es selbst, d. h. stellt selbst ein So-Aussehendes her — μορφή als φύσις. Und wir sehen leicht, daß ein ζῷον (Tier) nicht sich selbst und seinesgleichen »macht«, weil sein Aussehen nicht und nie bloß Maß und Vorbild ist, *demgemäß* aus einem Verfüglichen etwas hergestellt wird, sondern das Aussehen ist das An-wesende selbst, das sich stellende Aussehen, das sich erst je das Verfügliche bestellt und als Geeignetes in die Eignung stellt. In der γένεσις als Gestellung ist das Herstellen durch und durch Anwesung des Aussehens selbst ohne dazukommendes Beibringen und Beispringen, was eben alles »Machen« kennzeichnet. Das Sich-selbst-Herstellende im Sinne der Gestellung bedarf nicht erst einer Mache; bedürfte es dieser, dann hieße das, ein Tier vermöchte nicht sich fortzupflanzen, ohne seine eigene Zoologie zu beherrschen. Damit kündigt sich an, daß die μορφή nicht nur mehr φύσις als die ὕλη ist, sondern sogar allein und durchaus. Und eben dieses will jener scheinbare Gemeinplatz ins Wissen heben. Sobald aber die φύσις dergestalt als γένεσις in den Blick kommt, verlangt ihre Bewegtheit eine Bestimmung, die ihrer Einzigartigkeit in keiner Hinsicht mehr ausweicht. Deshalb ist schon ein nächster Schritt nötig:

»Überdies aber ist die φύσις, die angesprochen wird als Entstellung in den Ent-stand, (nichts geringeres als) Gang zur φύσις. 361
(Und dies) keineswegs nämlich wie die Verarztung angesprochen wird als Gang nicht etwa zur ärztlichen Kunst, sondern zur Gesundheit; denn notwendig geht zwar die Verarztung aus von der ärztlichen Kunst, aber sie hat nicht die Richtung auf diese (als ihr Ende); aber auch so nicht (wie Verarztung zur Gesundheit) verhält sich die φύσις zur φύσις, sondern das, was von der φύσις her und in ihrer Weise ein Seiendes ist, das geht von etwas weg zu etwas hin, sofern es von der φύσις (in der Bewegtheit dieses Ganges) bestimmt ist. ›Zu was‹ nun aber geht es φύσις-mässig auf? Nicht zu dem ›woraus‹ (es sich jeweilig entnimmt), sondern zu dem, als welches es jeweilig entsteht.« (193 b 12–18)

Die im vorigen Satz als γένεσις angezeigte φύσις wird jetzt durch die Bestimmung ὁδός begriffen. Wir übersetzen ὁδός sogleich mit Weg und denken dabei an die Strecke, die zwischen Ausgang und Ziel liegt. Das Weghafte des Weges ist aber noch in anderer Hinsicht zu suchen: ein Weg *führt* durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen. Weg ist dann soviel wie Gang von etwas weg zu etwas hin, Weg als das *Unterwegssein*.

Wenn der γένεσις-Charakter näher bestimmt werden soll, dann heißt das: die Bewegtheit dieser Art von Bewegung muß sich verdeutlichen. Die Bewegtheit der Bewegung ist ἐνέργεια ἀτελής — das Im-Werk-Stehen, das noch nicht in sein Ende gekommen. Ἔργον, Werk, bedeutet nach früherem aber nicht Gemächte und Mache, sondern das Her-zustellende, In-die-Anwesung-zu-Bringende. Die ἐνέργεια ἀτελής ist in sich bereits ein Unterwegs, das als solches gangmäßig herausstellt eben das Her-zustellende. Das Unterwegs ist bei der φύσις die μορφή (Gestellung). Auch wurde im vorigen Satz schon angedeutet, von woher die μορφή als Gestellung unterwegs ist, sofern in ihr eben das Aussehen des φύσει ὄν selbst *sich stellt*. Unbestimmt blieb das Wohin des Ganges, genauer die mit seiner Bestimmung sich ergebende Kennzeichnung der ὁδός.

362 Die *φύσις* ist *ὁδὸς ἐκ φύσεως εἰς φύσιν* - ein Unterwegs des Sich-Stellenden zu ihm selbst als dem Her-zustellenden und dieses so, daß die Gestellung selbst ganz von der Art des Sich-Stellenden und Her-zustellenden ist. Was liegt näher als die Meinung, die *φύσις* sei nun doch eine Art des Sich-Selbstmachens, also eine *τέχνη*, nur daß eben das Ende dieses Machens den Charakter der *φύσις* hat? Und eine solche *τέχνη* kennen wir doch; die *ἰατρική*, die Verarztung, hat zum *τέλος* die *ὑγίεια*, einen *φύσις*-mäßigen Zustand; die *ἰατρική* ist *ὁδὸς εἰς φύσιν*. Allein in demselben Augenblick, da sich eine Entsprechung der *φύσις* zur *ἰατρική* anzubahnen scheint, verrät sich die wesenhafte Andersartigkeit beider Weisen, ein *φύσει ὄν* zum Entstehen zu bringen. Denn die *ἰατρική* als *ὁδὸς εἰς φύσιν* bleibt ja gerade ein Unterwegs *zu* solchem, was *nicht ἰατρική*, nicht sie selbst, d. h. nicht *τέχνη* ist. Die *ἰατρική* müßte *ὁδὸς εἰς ἰατρικήν* sein, um überhaupt der *φύσις* zu entsprechen; wäre sie aber das, dann wäre sie nicht mehr *ἰατρική*, weil eben die Verarztung im Gesundsein ihr Ende hat und nur hier; selbst wenn ein Arzt die Verarztung betreibt, um einen Höchststand der *τέχνη* zu erreichen, so geschieht das nur wieder, um das *τέλος*, die Gesundung erst recht zu erreichen, gesetzt freilich, daß der Arzt ein Arzt ist und nicht ein »Geschäftsmann« und »Routinier«.

Der erneute Versuch, das Wesen der *φύσις* durch die Entsprechung zur *τέχνη* aufzuhellen, scheitert gerade jetzt *nach jeder nur denkbaren Richtung*. Und das bedeutet: wir müssen das Wesen der *φύσις* ganz aus ihr selbst begreifen und dürfen die Erstaunlichkeit der *φύσις* als *ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν* nicht durch vorschnelle Entsprechungen und Erklärungen antasten.

Auch wenn man darauf verzichtet, die Entsprechung zur *τέχνη* in Anspruch zu nehmen, drängt sich jetzt allerdings eine letzte verfängliche »Erklärung« auf. Als *φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν* ist die *φύσις* eben dann ein ständiges Kreisen in sich selbst. Allein gerade dies trifft nicht zu; als *unterwegs* zur *φύσις* ist die *φύσις* eben nicht ein Rückfall auf das Jeweilige, wovon sie herkommt. Das Entstehende stellt sich *niemals* zurück in das, dem es entgeht und dies gerade deshalb, weil das Wesen der Entstehung die Gestellung in das Aussehen ist. Insofern die Gestellung das sich stellende Aussehen anwesen läßt, das Aussehen jedoch jeweilen in einem geeinzelten Diesen als einem so aussehenden anwest, muß das, *wohin* die Entstehung das Aussehen stellt, gerade ein anderes Jeweiliges sein als das Woher.

363

Gewiß ist *φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν* eine Weise des Hervorkommens in die Anwesung, in der das Woher und Wohin und Wie der Anwesung dasselbe bleibt. Die *φύσις* ist Gang als Aufgang zum Aufgehen und so allerdings ein In-sich-*zurück*-Gehen, zu *sich*, das ein Aufgehen bleibt. Das nur räumliche Bild des Kreisens reicht wesenhaft nicht zu, weil dieser in sich zurückgehende Aufgang gerade aufgehen läßt Solches, von dem, zu dem der Aufgang je unterwegs ist.

Diesem Wesen der *φύσις* als *κίνησις* genügt einzig die Bewegtheit von der Art der *μορφή*. Deshalb lautet jetzt der entscheidende Satz, auf den die ganze Wesensbetrachtung zusteuerte, knapp so:

> »Die also dann, die Gestellung in das Aussehen, ist *φύσις*.« (193 b 18)

In der Gestellung als *ἐνέργεια ἀτελής* der *γένεσις* west einzig das *εἶδος*, das Aussehen als das Woher des Unterwegs, als dessen Wohin und als dessen Wie. Also ist die *μορφή* nicht etwa nur »mehr« *φύσις* als die *ὕλη*, und noch weniger kann sie dieser *nur gleich* gestellt werden, so daß es bei zwei gleichgeordneten *τρόποι* der Wesensbestimmung der *φύσις* sein Bewenden habe und die Lehre des Antiphon neben der des Aristoteles gleichberechtigt sein könnte. Diese Lehre erfährt jetzt durch den Satz »die *μορφή* und sie allein erfüllt das Wesen der *φύσις*« ihre schärfste Zurückweisung. Aber in der Überleitung zu seiner eigenen Auslegung (193 a 28: *ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται*) übernimmt Aristoteles doch die antiphonische Lehre. Wie geht dies mit dem jetzt erreichten Satz, der nur einen *einzigen τρόπος* gelten läßt, zusammen? Um das zu begreifen, gilt es zu wissen, inwiefern

364 jene Übernahme gleichwohl die schärfste Zurückweisung enthält. Deren bösartigste Form vollzieht sich nämlich nicht dort, wo das Widerlegte grob abgewiesen und nur *ab*gelegt, sondern im Gegenteil übernommen und in einen wesentlichen und gegründeten Zusammenhang *ein*gewiesen wird, übernommen und eingewiesen freilich als das Unwesen, das notwendig zum Wesen gehört. Daß überhaupt zwei τρόποι der φύσις-Auslegung im Hinblick auf μορφή und ὕλη möglich sind und demzufolge eine Verkennung der ὕλη im Sinne einer Deutung derselben als des ständig vorhandenen Verfassungslosen, das muß im Wesen der φύσις, d. h. also jetzt in der μορφή selbst seinen Grund haben. Auf diesen Grund verweist Aristoteles in dem folgenden Satz, mit dem die φύσις-Auslegung ihren Abschluß findet.

> »Die Gestellung in das Aussehen aber, und d. h. also auch die φύσις, wird *zwiefach* angesprochen; denn auch die ›Beraubung‹ ist so etwas wie Aussehen.« (193 b 18–20)

Der Grund für die Möglichkeit, die φύσις in zwei Blickrichtungen anzuschneiden und in zwei Weisen anzusprechen, liegt darin, daß die μορφή in sich und damit das Wesen der φύσις selbst *zwiefach* ist. Der Satz vom zwiefachen Wesen der φύσις wird begründet durch die angefügte Bemerkung: »denn auch die ›Beraubung‹ ist so etwas wie Aussehen«.

Die στέρησις ist in diesem Kapitel als Wort, Begriff und »Sache« gleich unvermittelt eingeführt wie vorher die ἐντελέχεια, vermutlich weil sie dieselbe entscheidende Bedeutung im Denken des Aristoteles hat wie die ἐντελέχεια. (Über die στέρησις vgl. Phys. A, 7 u. 8, wo sie freilich auch nicht erläutert wird.)

Für die Auslegung des letzten Absatzes der φύσις-Auslegung sind folgende vier Fragen zu beantworten.

1. Was besagt στέρησις?
2. Wie verhält sich die στέρησις zur μορφή, so daß von ihr aus das zwiefache Wesen dieser sichtbar werden kann?

3. In welchem Sinne ist dann das Wesen der φύσις zwiefach? 365
4. Was ergibt sich aus der Zwiefachheit der φύσις für ihre endgültige Wesensbestimmung?

Zu 1. Στέρησις heißt wörtlich übersetzt »Beraubung«; doch das hilft uns nicht weit; im Gegenteil, die Wortbedeutung kann uns eher den Weg zum Sachverständnis verlegen, wenn wir — wie stets in solchen Fällen — nicht zuvor schon wissend in dem Sachbereich heimisch sind, in den das Wort nennend hineinspricht. Dieser Bereich ist uns kenntlich gemacht durch die Angabe, auch die στέρησις sei so etwas wie εἶδος. Wir wissen aber, das εἶδος, und zwar das εἶδος κατὰ τὸν λόγον, kennzeichnet die μορφή, diese erfüllt das Wesen der φύσις als οὐσία τοῦ κινουμένου καθ' αὑτό, d. h. der φύσις als κίνησις. Das Wesen der κίνησις ist die ἐντελέχεια. Das genügt, um zu erkennen, daß wir das Wesen der στέρησις nur im Bereich und auf dem Grunde der *griechischen* Auslegung des *Seins* werden hinreichend begreifen können.

Στέρησις übersetzten die Römer mit privatio; diese gilt als eine Art der negatio. Die Verneinung aber läßt sich fassen als eine Weise des Nein*sagens*. Die στέρησις gehört so in den Bereich des »Sagens« und »Ansprechens«, der κατηγορία in dem früher vermerkten *vor*-terminologischen Sinne.

Sogar Aristoteles scheint die στέρησις als eine Art des Sagens zu begreifen. Eine Stelle mag dies belegen, die zugleich geeignet ist, den in Rede stehenden Satz der »Physik« aufzuhellen und überdies das Beispiel einer στέρησις beizubringen. In der Abhandlung Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (A 3, 318b 16f.) sagt Aristoteles: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης στέρησις: »Das ›warm‹ ist so etwas wie Ansprechung, und d. h. eben eigentlich ein Aussehen, ›die Kälte‹ jedoch στέρησις«. Hier sind »warm« und »kalt« als κατηγορία τις und στέρησις einander gegenübergestellt; aber wohl zu beachten bleibt: A. sagt κατηγορία τις: »warm« ist nur in gewisser Weise eine Ansprechung, nämlich das warm in »...«; d. h. das »Warm«-Sagen ist

366 eine Zusage; entsprechend ist die *στέρησις* in gewisser Weise eine Ab-sage; aber inwiefern ist »kalt« eine Absage?

Wenn wir sagen: »das Wasser ist kalt«, sagen wir dem Seienden doch etwas *zu;* gewiß, dies aber so, daß dem Wasser dabei, in dem Zugesagten selbst nämlich, *ab*gesagt wird die Wärme. Im Grunde aber handelt es sich bei dem Unterschied von warm und kalt nicht um die Unterscheidung von Zusagen und Absagen, sondern um Solches, was gemäß seinem *εἶδος zusagbar* und *absäglich* ist. Und daher lautet der Satz, der am Schluß des Kapitels das zwiefache Wesen der *μορφή* und damit der *φύσις* durch den Hinweis auf die *στέρησις* begründen soll: *καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν*: »denn auch die Beraubung, d. h. die Absage ist irgendwie Aussehen«. In der Kälte zeigt sich etwas, west etwas an, was wir daher »spüren«; im Gespürten, das anwest, west aber zugleich etwas ab, so zwar, daß wir gerade kraft der Abwesung das so Anwesende besonders spüren. In der *στέρησις*, »Beraubung«, handelt es sich um *Weg*-nahme in der Art des Ab-sagens; die *στέρησις* meint gewiß ein »weg«, aber erstlich und je dies, daß etwas weg-fällt, weg-gekommen, weg-bleibt, abwest. Bedenken wir, daß *οὐσία* Seiendheit besagt: Anwesung, dann bedarf es keiner umständlichen Erörterung mehr, um auszumachen, wohin die *στέρησις* als Abwesung gehört.

Und dennoch gelangen wir gerade jetzt an einen Gefahrenpunkt des Begreifens; man könnte sich den Sachverhalt leicht machen und die *στέρησις* (Abwesung) für das bloße Gegenteil der Anwesung nehmen. Allein die *στέρησις* ist eben nicht einfachhin Abwesenheit, sondern als Abwesung ist die *στέρησις* gerade die *στέρησις* zur Anwesung. Was ist sie dann? (vgl. Arist. Met. *Δ* 22, 1022b 22ff.) *Wir* sagen heute z. B.: »das Fahrrad ist weg« und meinen dabei nicht nur, es sei fort, sondern wir wollen sagen: es fehlt. Wenn etwas fehlt, dann ist das *Fehlende* zwar weg, aber das *Weg* selbst, das Fehlen bringt uns gerade auf und beunruhigt uns deshalb, was alles das »Fehlen« nur kann, wenn es selbst »da« ist, d. h. *ist*, d. h. ein Sein ausmacht. *Στέρησις* als Abwesung ist nicht einfach Abwesenheit, sondern

Anwesung, diejenige nämlich, in der gerade *die Abwesung* — 367
nicht etwa das Abwesende — anwest. Die *στέρησις* ist *εἶδος*, aber *εἶδός πως* — ein irgendwie geartetes Aussehen und Anwesen. Wir Heutigen sind allzu geneigt, dgl. wie die abwesende Anwesung in ein leichtfertiges, dialektisches Begriffsspiel aufzulösen, statt ihr Erstaunliches festzuhalten; denn in der *στέρησις* verhüllt sich das Wesen der *φύσις*. Um dies zu sehen, bedarf die zweite Frage erst der Beantwortung.

Zu 2. Wie verhält sich die *στέρησις* zur *μορφή*? Die Gestellung in das Aussehen ist *κίνησις*, d. h. ein Umschlagen von etwas zu etwas, welches Umschlagen in sich ein »Ausschlagen« ist. Wenn der Wein sauer und zu Weinessig wird, dann wird er nicht nichts. Wir sagen zwar: die Sache ist Essig und wollen andeuten, aus ihr sei »nichts« geworden, nämlich nicht das Erwartete. Im »Essig« liegt das Ausbleiben, die Abwesung des Weines. Die *μορφή* als *γένεσις* ist *ὁδός*, das Unterwegs von einem »Noch nicht« zum »Nicht mehr«. Die Gestellung in das Aussehen läßt stets so anwesen, daß zugleich *in* der Anwesung eine Abwesung anwest. Indem die Blüte »aufgeht« (*φύει*), fallen die Knospenblätter ab; die Frucht kommt zum Vorschein, während die Blüte verschwindet. Die Gestellung in das Aussehen, die *μορφή*, hat *στέρησις*-Charakter, und das sagt jetzt: die *μορφή* ist *διχῶς, in sich zwiefach*, Anwesung der Abwesung. Und damit hat schon die dritte Frage ihre Antwort erhalten.

Zu 3. In welchem Sinne ist das Wesen der *φύσις* zwiefach? Als *φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν* ist die *φύσις* eine Art der *ἐνέργεια*, d. h. der *οὐσία*, und zwar das Sich — aus sich her, auf sich zu — Herstellen. Im wesenhaften »Unterwegs« jedoch wird ein je *Her*gestelltes (nicht etwa Gemachtes), z. B. die Blüte durch die Frucht, *weg*gestellt. Aber in diesem *Weg*-stellen gibt die Gestellung in das Aussehen, die *φύσις*, sich nicht auf; im Gegenteil: als Frucht geht das Gewächs in seinen Samen zurück, der seinem Wesen nach nichts anderes ist als Aufgehen in das Aussehen, *ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν*. Jedes Lebendige fängt mit seinem Leben auch schon an zu sterben und umgekehrt: das Sterben ist noch ein

368 Leben, da nur Lebendiges zu sterben vermag; ja das Sterben *kann* der höchste »Akt« des Lebens sein. Die *φύσις* ist das sichherstellende Wegstellen ihrer selbst, und deshalb gehört zu ihr ein einzigartiges Sich-zustellen von solchem, was *durch sie* erst aus einem Verfüglichen, wie z. B. Wasser, Licht, Luft, zu einem nur ihr Geeigneten, z. B. zur Nahrung und so zu Saft und Knochen wird. Man kann dieses Geeignete für sich als Verfügliches nehmen und das Verfügliche als Stoff betrachten und die *φύσις* als einen »Stoffwechsel«. Den Stoff kann man weiter zurückführen auf das in ihm durchgängig Vorliegende, und man kann dieses als das Ständige und Ständigste und so in gewissem Sinne Seiendste nehmen und als *φύσις* ansprechen. Die *φύσις* bietet so gesehen eine doppelte Möglichkeit der Ansprechung nach Stoff und Form. Ihren Grund hat diese gedoppelte Ansprechung in jenem ursprünglichen zwiefachen Wesen der *φύσις*, genauer in einer Mißdeutung des *δυνάμει ὄν*, des Geeigneten, zu einem bloß Verfüglichen und Vorhandenen. Die Lehre des Antiphon und seiner bis zur Stunde nie abreißenden Nachfolge erhascht gerade noch das äußerste Unwesen der *φύσις* und spreizt es zum eigentlichen und einzigen Wesen auf, welche Aufspreizung in der Tat das Wesen alles Unwesens bleibt.

Zu 4. Was ergibt sich aus der Zwiefachheit der *φύσις* für ihre endgültige Wesensbestimmung? Antwort: die Einfalt ihres Wesens. Bedenken wir das Ganze, dann haben wir jetzt *zwei* Wesensbestimmungen der *φύσις* im Begriff. Die Eine faßt die *φύσις* als *ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὑτό*, als die ausgängliche Verfügung über die Bewegtheit eines von ihm selbst her Bewegten. Die andere faßt die *φύσις* als *μορφή*, und d. h. als *γένεσις*, und d. h. *κίνησις*. Denken wir beide Bestimmungen je in Eins, dann ist von der ersten her gesehen die *φύσις* nichts anderes als *ἀρχὴ φύσεως*, und das sagt ja auch gerade die zweite, nach der die *φύσις* ist *φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν*; die *φύσις* selbst ist der Ausgang für und die Verfügung über sich selbst. Von der zweiten Bestimmung der *φύσις* her ist die *φύσις μορφὴ ἀρχῆς*, die Gestellung, in der der Ausgang sich selbst stellt *in* die Verfügung und

als Verfügung über die Gestellung in das Aussehen. Die *μορφή* 369
ist das Wesen der *φύσις* als *ἀρχή*, und die *ἀρχή* ist das Wesen der *φύσις* als *μορφή*, sofern eben diese ihre Einzigartigkeit darin hat, daß in ihr das *εἶδος* von sich her und als solches sich zur Anwesung bringt und nicht wie in der *τέχνη* erst einer dazukommenden *ποίησις* bedarf, die ein sonst Vorhandenes, z. B. Holz, erst in das Aussehen »Tisch« herstellt, welches Hergestellte niemals von sich aus unterwegs ist und unterwegs sein kann zu einem Tisch.

Die *φύσις* dagegen ist die aus sich selbst her und auf sich selbst zu unterwegige Anwesung der Abwesung ihrer selbst. Als solche Abwesung bleibt sie ein In-sich-zurück-Gehen, welches Gehen jedoch nur der Gang ist eines Aufgehens.

Φύσις aber begreift Aristoteles hier in der Physik als die Seiendheit (*οὐσία*) eines eigenen (in sich abgegrenzten) Bereiches vom Seienden, der Gewächse, im Unterschied zu den Gemächten. Dieses Seiende entstammt hinsichtlich seiner Art *zu sein* eben der *φύσις*, von der Aristoteles deshalb sagt: *ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις*: *ein* Stamm nämlich des Seins / unter anderen / für das (mehrstämmige) Seiende ist die *φύσις*. Das sagt Aristoteles in einer Abhandlung, die später bei der endgültigen Ordnung seiner Schriften durch die peripatetische Schule unter diejenigen eingereiht wurde, die seither den Titel tragen *μετὰ τὰ φυσικά*, solche, die zwar zu den *φυσικά* gehören und doch nicht dazugehören. Die jetzt als Buch *Γ* (IV) der »Metaphysik« gezählte Abhandlung gibt zwar in ihrem 3. Kapitel die angeführte Auskunft über die *φύσις*, die sich deckt mit dem, was in dem ausgelegten Kap. 1 des Buches B der Physik als Leitsatz aufgestellt worden: die *φύσις ist eine Art der οὐσία*. Allein *dieselbe* Abhandlung der Metaphysik sagt bereits in ihrem ersten Kapitel genau das Gegenteil: die *οὐσία* (das Sein des Seienden als solchen im Ganzen) sei *φύσις τις* - so etwas wie *φύσις*. Aber Aristoteles ist weit entfernt, damit sagen zu wollen, das Wesen des Seins überhaupt sei eigentlich von der Art jener *φύσις*, die er alsbald ausdrücklich als nur *einen* Stamm des Seins neben ande-

370 ren kennzeichnet. Vielmehr ist jener kaum recht ausgesprochene Satz, die *οὐσία* sei *φύσις τις*, ein *Nachklang* des großen Anfangs der griechischen und des ersten Anfangs der abendländischen Philosophie. In diesem Anfang wird das Sein als *φύσις* gedacht dergestalt, daß die von Aristoteles in den Wesensbegriff gebrachte *φύσις* selbst nur ein Abkömmling der anfänglichen *φύσις* sein kann. Und ein ganz schwacher und unkenntlicher Nachklang jener anfänglich als Sein des Seienden entworfenen *φύσις* ist selbst *uns* noch geblieben, wenn wir von der »Natur« der Dinge, der Natur des »Staates« und der »Natur« des Menschen sprechen und dabei nicht etwa die naturhaften (physikalisch, chemisch und biologisch gedachten) »Grundlagen« meinen, sondern das Sein und Wesen des Seienden schlechthin.

Wie aber sollen wir die anfänglich gedachte *φύσις* denken? Gibt es noch Spuren ihres Entwurfs in den Bruchstücken der Sprüche der anfänglichen Denker? In der Tat; nicht nur Spuren, sondern all ihr Gesagtes, das uns noch vernehmlich ist, sagt, wenn wir das rechte Ohr dafür haben, *nur* von der *φύσις*. Die *mittelbare* Bezeugung dafür gibt das inzwischen und seit langem herrschend gewordene *Unwesen* der historischen Deutung des anfänglichen griechischen Denkens als »*Natur*philosophie« im Sinne einer »primitiven« »Chemie«. Doch überlassen wir dies Unwesen seinem eigenen Verfall.

Denken wir zum Schluß den Spruch eines anfänglichen Denkers, der unmittelbar von der *φύσις* sagt und dabei, vgl. Frgm. 1, das Sein des Seienden a. s. im Ganzen meint. Das Fragment 123 (aus Porphyrios entnommen) des Heraklit lautet: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*. Das Sein liebt es, sich zu verbergen. Was sagt dies? Man hat gemeint und meint, dies sage, das Sein sei schwer zugänglich und es bedürfe großer Anstrengungen, um es aus seinem Versteck herauszuholen und ihm das Sichverbergen gleichsam auszutreiben. Aber das Gegenteil ist die Not: Das Sichverbergen gehört zur Vor-liebe des Seins, d. h. zu dem, worin es sein Wesen festgemacht hat. Und das Wesen des Seins ist, sich zu entbergen, aufzugehen, hervorzukommen ins Unverborgene — *φύσις*. Nur was sich seinem Wesen nach *ent*birgt und 371
entbergen muß, kann lieben, sich zu verbergen. Nur was Entbergung ist, kann Verbergung sein. Und daher gilt es nicht, das *κρύπτεσθαι* der *φύσις* zu überwinden und ihr zu entreißen, sondern das weit Schwerere ist aufgegeben, das *κρύπτεσθαι*, als der *φύσις* gehörend, ihr in aller Wesensreinheit zu lassen.

Sein ist das sich verbergende Entbergen — *φύσις* im anfänglichen Sinne. Das Sichentbergen ist Hervorkommen in die Unverborgenheit, und d. h. die Unverborgenheit als eine solche erst ins Wesen bergen: Unverborgenheit heißt *ἀ-λήθεια* — die Wahrheit, wie wir übersetzen, ist anfänglich, und d. h. wesenhaft nicht ein Charakter des menschlichen Erkennens und Aussagens, Wahrheit ist auch erst recht kein bloßer Wert oder eine »Idee«, nach deren Verwirklichung der Mensch — man weiß nicht recht weshalb — streben soll, sondern Wahrheit gehört als Sichentbergen zum Sein selbst: *φύσις* ist *ἀλήθεια*, Entbergung und deshalb *κρύπτεσθαι φιλεῖ*.

/ Weil *φύσις* im Sinne der »Physik« eine Art der *οὐσία* und weil *οὐσία* im Wesen selbst entstammt der anfänglich entworfenen *φύσις*, deshalb gehört zum Sein *ἀλήθεια*, und *deshalb* enthüllt sich als *einen* Charakter der *οὐσία* die *Anwesung* ins Offene der *ἰδέα* (Platon) und des *εἶδος κατὰ τὸν λόγον* (Aristoteles), *deshalb* wird für diesen das Wesen der *κίνησις* als *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια sichtbar* /.

NACHWORT ZU: »WAS IST METAPHYSIK?«[1]

Die Frage »Was ist Metaphysik?« bleibt eine Frage. Das folgende Nachwort ist für den, der bei der Frage verharrt, ein anfänglicheres Vorwort. Die Frage »Was ist Metaphysik?« fragt über die Metaphysik hinaus. Sie entspringt einem Denken, das schon in die Überwindung der Metaphysik eingegangen ist. Zum Wesen solcher Übergänge gehört es, daß sie in gewissen Grenzen noch die Sprache dessen sprechen müssen, was sie überwinden helfen. Die besondere Gelegenheit, bei der die Frage nach dem Wesen der Metaphysik erörtert wird, darf nicht zur Meinung verleiten, dies Fragen sei daran gebunden, von den Wissenschaften ausgehen zu müssen. Die neuzeitliche Forschung ist mit anderen Weisen des Vorstellens und mit anderen Arten des Herstellens von Seiendem in den Grundzug derjenigen Wahrheit eingelassen, der gemäß alles Seiende durch den Willen zum Willen gezeichnet ist, als dessen Vorform der »Wille zur Macht« das Erscheinen begonnen hat. »Wille«, als Grundzug der Seiendheit des Seienden verstanden, ist die Gleichsetzung des Seienden mit dem Wirklichen dergestalt, daß die Wirklichkeit des Wirklichen zur bedingungslosen Machbarkeit der durchgängigen Vergegenständlichung ermächtigt wird. Die neuzeitliche Wissenschaft dient weder einem ihr erst angetragenen Zweck, noch sucht sie eine »Wahrheit an sich«. Sie ist als eine Weise der rechnenden Vergegenständlichung des Seienden eine vom Willen zum Willen selbst gesetzte Bedingung, durch die er die Herrschaft seines Wesens sichert. Weil jedoch alle Vergegenständlichung des Seienden in der Beischaffung und Sicherung

[1] Der Erstveröffentlichung des »Nachwortes« (1943) war das Motto vorangestellt: »... Metaphysik ist das Wort, wie abstrakt und beinahe auch Denken das Wort ist, vor dem jeder, mehr oder minder, wie vor einem mit der Pest Behafteten davon läuft.« Hegel (1770–1831), WW XVII, p. 400.

des Seienden aufgeht und aus diesem sich die Möglichkeiten ihres Fortgangs beschafft, verharrt die Vergegenständlichung beim Seienden und hält dieses schon für das Sein. Alles Verhalten zum Seienden bezeugt so ein Wissen vom Sein, zugleich aber
100 das Unvermögen, von sich aus im Gesetz[a] der Wahrheit dieses Wissens zu stehen. Diese Wahrheit ist die Wahrheit über das Seiende. Die Metaphysik ist die Geschichte dieser Wahrheit. Sie sagt, was das Seiende sei, indem sie die Seiendheit des Seienden zum Begriff bringt. In der Seiendheit des Seienden denkt die Metaphysik das Sein, ohne doch in der Weise ihres Denkens die Wahrheit des Seins bedenken zu können. Die Metaphysik bewegt sich überall im Bereich der Wahrheit des Seins, die ihr, metaphysisch gesprochen, der unbekannte ungegründete Grund bleibt. Gesetzt aber, daß nicht nur das Seiende dem Sein entstammt, sondern daß auch und anfänglicher noch das Sein selbst in seiner Wahrheit ruht und die Wahrheit des Seins als das Sein der Wahrheit west, dann ist die Frage notwendig, was die Metaphysik in ihrem Grunde sei. Dieses Fragen muß metaphysisch denken und zugleich aus dem Grund der Metaphysik, d. h. nicht mehr metaphysisch, denken. Solches Fragen bleibt in einem wesentlichen Sinne zweideutig.

Jeder Versuch, den Gedankengang der Vorlesung mitzugehen, wird daher auf Hindernisse stoßen. Das ist gut. Das Fragen wird dadurch echter. Jede sachgerechte Frage ist bereits die Brücke zur Antwort. Wesentliche Antworten sind stets nur der letzte Schritt der Fragen. Der aber bleibt unvollziehbar ohne die lange Reihe der ersten und nächsten Schritte. Die wesentliche Antwort schöpft ihre Tragkraft aus der Inständigkeit des Fragens. Die wesentliche Antwort ist nur der Beginn einer Verantwortung. In dieser erwacht das Fragen ursprünglicher. Deshalb wird auch die echte Frage durch die gefundene Antwort nicht aufgehoben.

Die Hindernisse für das Mitdenken der Vorlesung sind zwiefacher Art. Die einen erheben sich aus den Rätseln, die sich im

[a] 5. Auflage 1949: Ge-Setz; Ereignis.

Bereich des hier Gedachten verbergen. Die anderen entspringen dem Unvermögen, oft auch dem Unwillen zum Denken. Im Bereich des denkenden Fragens können bisweilen schon flüchtige Bedenken helfen, vollends gar die sorgfältig überlegten. Auch grobe Irrmeinungen fruchten etwas, selbst wenn sie in der Wut einer verblendeten Polemik ausgerufen werden. Das Nachdenken muß nur alles in die Gelassenheit der langmütigen Besinnung zurücknehmen. 101

Die vorwiegenden Bedenken und Irrmeinungen zu dieser Vorlesung lassen sich in drei Leitsätze sammeln. Man sagt:

1. Die Vorlesung macht »das Nichts« zum alleinigen Gegenstand der Metaphysik. Weil jedoch das Nichts das schlechthin Nichtige ist, führt dieses Denken zur Meinung, alles sei nichts, so daß es sich nicht lohne, weder zu leben noch zu sterben. Eine »Philosophie des Nichts« ist der vollendete »Nihilismus«.

2. Die Vorlesung erhebt eine vereinzelte und dazu noch gedrückte Stimmung, die Angst, zu der einzigen Grundstimmung. Weil jedoch die Angst der seelische Zustand der »Ängstlichen« und Feigen ist, verleugnet dieses Denken die hochgemute Haltung der Tapferkeit. Eine »Philosophie der Angst« lähmt den Willen zur Tat.

3. Die Vorlesung entscheidet sich gegen die »Logik«. Weil jedoch der Verstand die Maßstäbe alles Rechnens und Ordnens enthält, überantwortet dieses Denken das Urteil über die Wahrheit der zufälligen Stimmung. Eine »Philosophie des bloßen Gefühls« gefährdet das »exakte« Denken und die Sicherheit des Handelns.

Die rechte Stellungnahme zu diesen Sätzen entspringt aus einem erneuten Durchdenken der Vorlesung. Es mag prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen. Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende,

weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere[a] zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts[b] west
102 als das Sein. Wir sagen dem Denken zu übereilt ab, wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloß Nichtige ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen. Statt solcher Übereilung eines leeren Scharfsinns nachzugeben und die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts preiszugeben, müssen wir uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr[c] gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst. Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit. Allein, auch diese ist als die Seinsverlassenheit wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein[d] nie[2] west[e] ohne das Seiende, daß niemals[3] ein Seiendes ist ohne das Sein.

Eine Erfahrung des Seins als des Anderen zu allem Seienden verschenkt die Angst, gesetzt, daß wir nicht aus »Angst« vor der Angst, d. h. in der bloßen Ängstlichkeit der Furcht, vor der lautlosen[f] Stimme ausweichen, die uns in den Schrecken des Ab-

[2] 4. Auflage (1943): »wohl«[g]. [3] 4. Auflage (1943): »niemals aber«.

[a] 4. Auflage 1943: Auch dies noch metaphysisch vom Seienden her gesagt.

[b] 4. Auflage 1943: vom Seienden.

[c] 5. Auflage 1949: das Gewährende.

[d] 4. Auflage 1943: im Sinne von Seyn.

[e] 5. Auflage 1949: Wesen von Sein: Seyn, Unterschied; ›Wesen‹ von Sein mehrdeutig: 1. Ereignis, nicht durch Seiendes bewirkt, Ereignis — Gewährende; 2. Seiendheit — Washeit: während, dauernd, *ἀεί*.

[f] 5. Auflage 1949: ›das Sein‹ (Austrag) als die lautlose Stimme, die Stimme der Stille.

[g] 4. Auflage 1943: In der Wahrheit des Seins west das Seyn qua Wesen der Differenz; dieses Seyn qua ~~Seyn~~ ist vor der Differenz das Ereignis und deshalb *ohne* Seiendes.

5. Auflage 1949: Vordeutung aus Seyn qua Ereignis, aber dort (in der 4. Auflage) nicht verständlich.

grundes stimmt. Verlassen wir freilich beim Hinweis auf diese wesenhafte Angst willkürlich den Gang des Denkens dieser Vorlesung, lösen wir die Angst als die von jener Stimme gestimmte Stimmung aus dem Bezug zum Nichts heraus, dann bleibt uns die Angst als vereinzeltes »Gefühl« übrig, das wir im bekannten Sortiment der psychologisch begafften Seelenzustände gegen andere Gefühle unterscheiden und zergliedern können. Am Leitfaden des billigen Unterschieds zwischen »oben« und »unten« lassen sich dann die »Stimmungen« in die Klassen der erhebenden und der niederziehenden verrechnen. Der eifrigen Jagd auf »Typen« und »Gegentypen« der »Gefühle«, auf Abarten und Unterarten dieser »Typen« wird die Beute nie ausgehen. Doch bleibt dieses anthropologische Beforschen des Menschen stets außerhalb der Möglichkeit, im Gedankengang der Vorlesung zu gehen; denn diese denkt aus der Achtsamkeit auf die Stimme des Seins in das aus dieser Stimme kommende Stimmen hinaus, das den Menschen in seinem Wesen in den Anspruch nimmt, damit er das Sein im 103
Nichts erfahren lerne.

Die Bereitschaft zur Angst ist das Ja zur Inständigkeit, den höchsten Anspruch zu erfüllen, von dem allein das Wesen des Menschen getroffen ist. Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist. Der also in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins Gerufene ist daher stets in einer wesentlichen Weise gestimmt. Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins. Denn nahe bei der wesenhaften Angst als dem Schrecken des Abgrundes wohnt die Scheu. Sie lichtet und umhegt jene Ortschaft des Menschenwesens, innerhalb deren er heimisch bleibt im Bleibenden.

Die »Angst« vor der Angst dagegen kann sich so weit verirren, daß sie die einfachen Bezüge im Wesen der Angst verkennt. Was wäre alle Tapferkeit, wenn sie nicht in der Erfahrung der wesenhaften Angst ihren ständigen Gegenhalt fände?

In dem Grade, als wir die wesenhafte Angst und den in ihr gelichteten Bezug des Seins zum Menschen herabsetzen, entwürdigen wir das Wesen der Tapferkeit. Diese aber vermag das Nichts auszustehen. Die Tapferkeit erkennt im Abgrund des Schreckens den kaum betretenen Raum des Seins, aus dessen Lichtung erst jegliches Seiende in das zurückkehrt, was es ist und zu sein vermag. Diese Vorlesung betreibt weder eine »Angstphilosophie«, noch sucht sie den Eindruck einer »heroischen Philosophie« zu erschleichen. Sie denkt nur das, was dem abendländischen Denken seit seinem Beginn als das zu Denkende aufgegangen und gleichwohl vergessen geblieben ist: das Sein. Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins.

Darum wird jetzt auch die kaum ausgesprochene Frage nötig, ob denn dieses Denken schon im Gesetz seiner Wahrheit stehe, wenn es nur dem Denken folgt, das die »Logik« in seine Formen und Regeln faßt. Warum setzt die Vorlesung diesen Titel
104 zwischen Anführungsstriche? Um anzudeuten, daß die »Logik« nur e i n e Auslegung des Wesens des Denkens ist, und zwar diejenige, die schon dem Namen nach auf der im griechischen Denken erlangten Erfahrung des Seins beruht. Der Verdacht gegen die »Logik«, als deren folgerichtige Ausartung die Logistik gelten darf, entspringt dem Wissen von jenem Denken, das in der Erfahrung der Wahrheit des Seins, nicht aber in der Betrachtung der Gegenständlichkeit des Seienden, seine Quelle findet. Niemals ist das exakte Denken das strengste Denken, wenn anders die Strenge ihr Wesen aus der Art der Anstrengung empfängt, mit der jeweils das Wissen den Bezug zum Wesenhaften des Seienden innehält. Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem.

Alles Rechnen läßt das Zählbare im Gezählten aufgehen, um es für die nächste Zählung zu gebrauchen. Das Rechnen läßt anderes als das Zählbare nicht aufkommen. Jegliches ist nur das, was es zählt. Das jeweils Gezählte sichert den Fortgang des Zählens. Dieses verbraucht fortschreitend die Zahlen und ist

selbst ein fortgesetztes Sichverzehren. Das Aufgehen der Rechnung mit dem Seienden gilt als die Erklärung seines Seins. Das Rechnen gebraucht zum voraus alles Seiende als das Zählbare und verbraucht das Gezählte für die Zählung. Dieser verbrauchende Gebrauch des Seienden verrät den verzehrenden Charakter der Rechnung. Nur weil die Zahl ins Endlose vermehrbar ist, und dies unterschiedslos nach der Richtung des Großen und des Kleinen, kann sich das verzehrende Wesen der Rechnung hinter ihren Produkten verstecken und dem rechnenden Denken den Schein der Produktivität leihen, während es doch schon vorgreifend und nicht erst in seinen nachträglichen Ergebnissen alles Seiende nur in der Gestalt des Beistellbaren und Verzehrlichen zur Geltung bringt. Das rechnende Denken zwingt sich selbst in den Zwang, alles aus der Folgerichtigkeit seines Vorgehens zu meistern. Es kann nicht ahnen, daß alles Berechenbare der Rechnung vor den von ihr jeweils errechneten Summen und Produkten schon ein Ganzes ist, dessen Einheit freilich dem Unberechenbaren zugehört, das sich und seine Unheimlich- 105
keit den Griffen der Rechnung entzieht. Was jedoch überall und stets im vorhinein dem Ansinnen der Berechnung sich verschlossen hat und gleichwohl dem Menschen jederzeit schon in einer rätselhaften Unkenntlichkeit näher ist als jedes Seiende, darin er sich und sein Vorhaben einrichtet, kann zuweilen das Wesen des Menschen in ein Denken stimmen, dessen Wahrheit keine »Logik« zu fassen vermag. Das Denken, dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind, heiße das wesentliche Denken[a]. Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins. Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt. Die

[a] 5. Auflage 1949: *Rechnen:* Herrschaft — Bestellung; *Denken:* Gelassenheit in die Vereignung des Brauchs — Ent-sagen.

Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme. Das anfängliche Denken[4] ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen[a] läßt[5]: daß Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins. Die Antwort des Denkens[6] ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt. Wäre nicht zuzeiten ein verborgenes Denken[7] im Wesensgrunde des geschichtlichen Menschen, dann vermöchte er nie das Danken[8], gesetzt daß in allem Bedenken und in jedem Bedanken[9] doch ein Denken sein muß, das anfänglich die Wahrheit des
106 Seins denkt. Wie anders aber fände je ein Menschentum in das ursprüngliche Danken, es sei denn so, daß die Gunst des Seins durch den offenen Bezug zu ihr selbst dem Menschen den Adel der Armut gewährt, in der die Freiheit des Opfers den Schatz ihres Wesens verbirgt? Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins. Das Opfer kann durch das Werken und Leisten im Seienden zwar vorbereitet und bedient, aber durch solches nie erfüllt werden. Sein Vollzug entstammt der Inständigkeit, aus der jeder geschicht-

[4] 4. Auflage (1943): »Das ursprüngliche Danken . . .«.

[5] 4. Auflage (1943): ». . . in der es sich lichtet und das Einzige sich ereignen läßt:«.

[6] 4. Auflage (1943): »Die sprachlose Antwort des Dankens im Opfer . . .«.

[7] 4. Auflage (1943): »Danken«.

[8] 4. Auflage (1943): »Denken«.

[9] 4. Auflage (1943): »Andenken«.

[a] 5. Auflage 1949: Ereignis.

liche Mensch handelnd — auch das wesentliche Denken ist ein Handeln — das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins bewahrt. Diese Inständigkeit ist der Gleichmut, der sich die verborgene Bereitschaft für das abschiedliche Wesen jedes Opfers nicht anfechten läßt. Das Opfer ist heimisch im Wesen des Ereignisses, als welches das Sein den Menschen für die Wahrheit des Seins in den Anspruch nimmt[a]. Deshalb duldet das Opfer keine Berechnung, durch die es jedesmal nur auf einen Nutzen oder eine Nutzlosigkeit verrechnet wird, mögen die Zwecke niedrig gesetzt oder hoch gestellt sein. Solches Verrechnen verunstaltet das Wesen des Opfers. Die Sucht nach Zwecken verwirrt die Klarheit der angstbereiten Scheu des Opfermutes, der sich die Nachbarschaft zum Unzerstörbaren zugemutet hat.

Das Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt. Das wesentliche Denken achtet auf die langsamen Zeichen des Unberechenbaren und erkennt in diesem die unvordenkliche Ankunft des Unabwendbaren. Dies Denken ist aufmerksam auf die Wahrheit des Seins und hilft so dem Sein der Wahrheit, daß es im geschichtlichen Menschentum seine Stätte findet. Dies Helfen bewirkt keine Erfolge, weil es der Wirkung nicht bedarf. Das wesentliche Denken hilft als einfache Inständigkeit im Dasein, sofern an ihr, ohne daß sie darüber verfügen oder davon auch nur wissen könnte, ihresgleichen sich entzündet.

Das Denken, gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt. Erst wenn die Sprache des geschichtlichen Menschen aus dem Wort entspringt, ist sie im Lot. Steht sie aber im Lot, dann winkt 107
ihr die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen. Das Denken des Seins hütet das Wort und erfüllt in solcher Behutsamkeit seine Bestimmung. Es ist die Sorge für den Sprachgebrauch. Aus der langbehüteten Sprachlosigkeit und aus der sorgfältigen Klärung des in ihr gelichteten Bereiches kommt das Sagen des Denkers. Von gleicher Herkunft ist das Nennen des

[a] 5. Auflage 1949: er-eignet, braucht.

Dichters. Weil jedoch das Gleiche nur gleich ist als das Verschiedene, das Dichten und das Denken aber am reinsten sich gleichen in der Sorgsamkeit des Wortes, sind beide zugleich am weitesten in ihrem Wesen getrennt. Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige. Wie freilich, aus dem Wesen des Seins gedacht, das Dichten und das Danken und das Denken zueinander verwiesen und zugleich geschieden sind, muß hier offenbleiben. Vermutlich entspringen Danken und Dichten in verschiedener Weise dem anfänglichen Denken, das sie brauchen, ohne doch für sich ein Denken sein zu können.

Man kennt wohl manches über das Verhältnis der Philosophie und der Poesie. Wir wissen aber nichts von der Zwiesprache der Dichter und Denker, die »nahe wohnen auf getrenntesten Bergen«.

Eine der Wesensstätten der Sprachlosigkeit ist die Angst im Sinne des Schreckens, in den der Abgrund des Nichts den Menschen stimmt. Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins[a]. Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet.

Die letzte Dichtung des letzten Dichters im anfänglichen Griechentum, der Oedipus auf Kolonos des Sophokles, schließt mit dem Wort, das sich unnachdenkbar auf die verborgene Geschichte dieses Volkes zurückwendet und dessen Eingang in die ungekannte Wahrheit des Seins aufbewahrt:

ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω
θρῆνον ἐγείρετε·
πάντως γὰρ ἔχει τάδε κῦρος.

108 Doch laßt nun ab, und nie mehr fürderhin
Die Klage wecket auf;
Überallhin nämlich hält bei sich das Ereignete
verwahrt ein Entscheid der Vollendung.

[a] 5. Auflage 1949: Das Nichts: das Nichtende, d. h. als Unterschied, ist als Schleier des Seins, d. h. des Seyns im Sinne des Ereignisses des Brauchs.

BRIEF ÜBER DEN »HUMANISMUS«[a]

Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem »ist«, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen. Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être. Ich weiß nicht, ob es 145

[a] 1. Auflage 1949: Das hier Gesagte ist nicht erst zur Zeit der Niederschrift ausgedacht, sondern beruht auf dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im ›Augenblick‹ eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen. — Der Brief spricht immer noch in der Sprache der Metaphysik, und zwar wissentlich. Die andere Sprache bleibt im Hintergrund.

sprachlich möglich ist, dieses beides (»par« et »pour«) in einem zu sagen, nämlich durch: penser, c'est l'engagement de l'Être. Hier soll die Form des Genitiv »de l'. . .« ausdrücken, daß der Genitiv zugleich ein gen. subiectivus und obiectivus ist. Dabei sind »Subjekt« und »Objekt« ungemäße Titel der Metaphysik, die sich in
146 der Gestalt der abendländischen »Logik« und »Grammatik« frühzeitig der Interpretation der Sprache bemächtigt hat. Was sich in diesem Vorgang verbirgt, vermögen wir heute nur erst zu ahnen. Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgefüge ist dem Denken und Dichten aufbehalten. Das Denken ist nicht nur l'engagement dans l'action für und durch das Seiende im Sinne des Wirklichen der gegenwärtigen Situation. Das Denken ist l'engagement durch und für die Wahrheit des Seins. Dessen Geschichte ist nie vergangen, sie steht immer bevor. Die Geschichte des Seins trägt und bestimmt jede condition et situation humaine. Damit wir erst lernen, das genannte Wesen des Denkens rein zu erfahren und das heißt zugleich zu vollziehen, müssen wir uns frei machen von der technischen Interpretation des Denkens. Deren Anfänge reichen bis zu Plato und Aristoteles zurück. Das Denken selbst gilt dort als eine *τέχνη*, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens. Das Überlegen aber wird hier schon aus dem Hinblick auf *πρᾶξις* und *ποίησις* gesehen. Deshalb ist das Denken, wenn es für sich genommen wird, nicht »praktisch«. Die Kennzeichnung des Denkens als *θεωρία* und die Bestimmung des Erkennens als des »theoretischen« Verhaltens geschieht schon innerhalb der »technischen« Auslegung des Denkens. Sie ist ein reaktiver Versuch, auch das Denken noch in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten. Seitdem ist die »Philosophie« in der ständigen Notlage, vor den »Wissenschaften« ihre Existenz zu rechtfertigen. Sie meint, dies geschehe am sichersten dadurch, daß sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt. Dieses Bemühen aber ist die Preisgabe des Wesens des Denkens. Die Philosophie wird von der Furcht gejagt, an Ansehen und Geltung zu verlieren, wenn sie nicht Wissenschaft sei. Dies gilt als ein Mangel, der mit Unwissenschaftlichkeit gleichgesetzt wird. Das Sein[a] als das Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. Die »Logik« ist die seit der Sophistik und Plato beginnende Sanktion dieser Auslegung. Man beurteilt das Denken nach einem ihm unangemessenen 147
Maß. Diese Beurteilung gleicht dem Verfahren, das versucht, das Wesen und Vermögen des Fisches danach abzuschätzen, wieweit er imstande ist, auf dem Trockenen des Landes zu leben. Schon lange, allzu lang sitzt das Denken auf dem Trockenen. Kann man nun das Bemühen, das Denken wieder in sein Element zu bringen, »Irrationalismus« nennen?

Diese Fragen Ihres Briefes ließen sich wohl im unmittelbaren Gespräch eher klären. Im Schriftlichen büßt das Denken leicht seine Beweglichkeit ein. Vor allem aber kann es da nur schwer die ihm eigene Mehrdimensionalität seines Bereiches innehalten. Die Strenge des Denkens[b] besteht im Unterschied zu den Wissenschaften nicht bloß in der künstlichen, das heißt technisch-theoretischen Exaktheit der Begriffe. Sie beruht darin, daß das Sagen rein im Element der Wahrheit des Seins bleibt und das Einfache seiner mannigfaltigen Dimensionen walten läßt. Aber das Schriftliche bietet andererseits den heilsamen Zwang zur bedachtsamen sprachlichen Fassung. Für heute möchte ich nur eine Ihrer Fragen herausgreifen. Deren Erörterung wirft vielleicht auch auf die anderen ein Licht.

Sie fragen: Comment redonner un sens au mot »Humanisme«? Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort »Humanismus« festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig sei. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man mißtraut zwar schon lange den »-ismen«. Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue.

[a] 1. Auflage 1949: Sein als Ereignis, Ereignis: die Sage; Denken: Entsagen die Sage des Ereignisses.

[b] 1. Auflage 1949: ›das Denken‹ hier schon angesetzt als Denken der Wahrheit des ~~Seins~~.

Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken. Auch die Namen wie »Logik«, »Ethik«, »Physik« kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht. Die Griechen haben in ihrer großen Zeit ohne solche Titel gedacht. Nicht einmal »Philosophie« nannten sie das Denken. Dieses geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich des Denkens an und bringt es so in dessen Wesen. Das Den-
148 ken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet[a], dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein Gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. Das Denken ist — dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen. Sich einer »Sache« oder einer »Person« in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Her-kunft »wesen«, das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, »kraft« dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich »Mögliche«, jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das »Mög-liche«. Das Sein als das Element ist die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. Unsere Wörter »möglich« und »Möglichkeit« werden freilich unter der Herrschaft der »Logik« und »Metaphysik« nur gedacht im Unterschied zu »Wirklichkeit«, das heißt aus einer bestimmten — der metaphysischen — Interpretation des Seins als actus und potentia, welche Unterscheidung mit der von existentia und

[a] 1. Auflage 1949: Nur ein Wink in der Sprache der Metaphysik. Denn ›Ereignis‹ seit 1936 das Leitwort meines Denkens.

essentia identifiziert wird. Wenn ich von der »stillen Kraft des Möglichen« spreche, meine ich nicht das possibile einer nur vorgestellten possibilitas, nicht die potentia als essentia eines actus der existentia, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten.

Wenn das Denken zu Ende geht, indem es aus seinem Element weicht, ersetzt es diesen Verlust dadurch, daß es sich als *τέχνη*, als Instrument der Ausbildung und darum als Schulbetrieb und später als Kulturbetrieb eine Geltung verschafft. Die 149
Philosophie wird allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit der »Philosophie«. Im Wettbewerb solcher Beschäftigungen bieten sich diese dann öffentlich als ein . . . ismus an und versuchen, sich zu überbieten. Die Herrschaft solcher Titel ist nicht zufällig. Sie beruht, und das vor allem in der Neuzeit, auf der eigentümlichen Diktatur der Öffentlichkeit. Die sogenannte »private Existenz« ist jedoch nicht schon das wesenhafte, nämlich freie Menschsein. Sie versteift sich lediglich zu einer Verneinung des Öffentlichen. Sie bleibt der von ihm abhängige Ableger und nährt sich vom bloßen Rückzug aus dem Öffentlichen. Sie bezeugt so wider den eigenen Willen die Verknechtung an die Öffentlichkeit. Diese selbst ist aber die metaphysisch bedingte, weil aus der Herrschaft der Subjektivität stammende Einrichtung und Ermächtigung der Offenheit des Seienden in die unbedingte Vergegenständlichung von allem. Darum gerät die Sprache in den Dienst des Vermittelns der Verkehrswege, auf denen sich die Vergegenständlichung als die gleichförmige Zugänglichkeit von Allem für Alle unter Mißachtung jeder Grenze ausbreitet. So kommt die Sprache unter die Diktatur der Öffentlichkeit. Diese entscheidet im voraus, was verständlich ist und was als unverständlich verworfen werden muß. Was in »Sein und Zeit« (1927), §§ 27 und 35 über das

»man« gesagt ist, soll keineswegs nur einen beiläufigen Beitrag zur Soziologie liefern. Gleichwenig meint das »man« nur das ethisch-existentiell verstandene Gegenbild zum Selbstsein der Person. Das Gesagte enthält vielmehr den aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedachten Hinweis auf die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein. Dieses Verhältnis bleibt unter der Herrschaft der Subjektivität, die sich als die Öffentlichkeit darstellt, verborgen. Wenn jedoch die Wahrheit des Seins dem Denken denk-würdig geworden ist, muß auch die Besinnung auf das Wesen der Sprache einen anderen Rang erlangen. Sie kann nicht mehr bloße Sprachphilosophie sein. Nur
150 darum enthält »Sein und Zeit« (§ 34) einen Hinweis auf die Wesensdimension der Sprache und rührt an die einfache Frage, in welcher Weise des Seins denn die Sprache als Sprache jeweils ist. Die überall und rasch fortwuchernde Verödung der Sprache zehrt nicht nur an der ästhetischen und moralischen Verantwortung in allem Sprachgebrauch. Sie kommt aus einer Gefährdung des Wesens des Menschen. Ein bloß gepflegter Sprachgebrauch beweist noch nicht, daß wir dieser Wesensgefahr schon entgangen sind. Er könnte heute sogar eher dafür sprechen, daß wir die Gefahr noch gar nicht sehen und nicht sehen können, weil wir uns ihrem Blick noch nie gestellt haben. Der neuerdings viel und reichlich spät beredete Sprachverfall ist jedoch nicht der Grund, sondern bereits eine Folge des Vorgangs, daß die Sprache unter der Herrschaft der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität fast unaufhaltsam aus ihrem Element herausfällt. Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: daß sie das Haus der Wahrheit des Seins ist. Die Sprache überläßt sich vielmehr unserem bloßen Wollen und Betreiben als ein Instrument der Herrschaft über das Seiende. Dieses selbst erscheint als das Wirkliche im Gewirk von Ursache und Wirkung. Dem Seienden als dem Wirklichen begegnen wir rechnend-handelnd, aber auch wissenschaftlich und philosophierend mit Erklärungen und Begründungen. Zu diesen gehört auch die Versicherung, etwas sei unerklärlich. Mit solchen Aussagen meinen wir vor dem Geheimnis zu stehen. Als ob es denn so ausgemacht sei, daß die Wahrheit des Seins sich überhaupt auf Ursachen und Erklärungsgründe oder, was dasselbe ist, auf deren Unfaßlichkeit stellen lasse.

Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren. Er muß in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen. Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat. Nur so wird dem Wort die Kostbarkeit seines Wesens, dem Menschen aber die Be- 151
hausung für das Wohnen in der Wahrheit des Seins wiedergeschenkt.

Liegt nun aber nicht in diesem Anspruch an den Menschen, liegt nicht in dem Versuch, den Menschen für diesen Anspruch bereit zu machen, eine Bemühung um den Menschen? Wohin anders geht »die Sorge« als in die Richtung, den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen? Was bedeutet dies anderes, als daß der Mensch (homo) menschlich (humanus) werde? So bleibt doch die Humanitas das Anliegen eines solchen Denkens; denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, »inhuman«, das heißt außerhalb seines Wesens. Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen.

Aber woher und wie bestimmt sich das Wesen des Menschen? Marx fordert, daß der »menschliche Mensch« erkannt und anerkannt werde. Er findet diesen in der »Gesellschaft«. Der »gesellschaftliche« Mensch ist ihm der »natürliche« Mensch. In der »Gesellschaft« wird die »Natur« des Menschen, das heißt das Ganze der »natürlichen Bedürfnisse« (Nahrung, Kleidung, Fortpflanzung, wirtschaftliches Auskommen), gleichmäßig gesichert. Der Christ sieht die Menschlichkeit des Menschen, die Humanitas des homo, aus der Abgrenzung gegen die Deitas. Er ist heilsgeschichtlich Mensch als »Kind Gottes«, das den Anspruch des

Vaters in Christus vernimmt und übernimmt. Der Mensch ist nicht von dieser Welt, insofern die »Welt«, theoretisch-platonisch gedacht, nur ein vorübergehender Durchgang zum Jenseits bleibt.

Ausdrücklich unter ihrem Namen wird die Humanitas zum erstenmal bedacht und erstrebt in der Zeit der römischen Republik. Der homo humanus setzt sich dem homo barbarus entgegen. Der homo humanus ist hier der Römer, der die römische virtus erhöht und sie veredelt durch die »Einverleibung« der von den Griechen übernommenen *παιδεία*. Die Griechen sind die Griechen des Spätgriechentums, deren Bildung in den Philo-
152 sophenschulen gelehrt wurde. Sie betrifft die eruditio et institutio in bonas artes. Die so verstandene *παιδεία* wird durch »humanitas« übersetzt. Die eigentliche romanitas des homo romanus besteht in solcher humanitas. In Rom begegnen wir dem ersten Humanismus. Er bleibt daher im Wesen eine spezifisch römische Erscheinung, die aus der Begegnung des Römertums mit der Bildung des späten Griechentums entspringt. Die sogenannte Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts in Italien ist eine renascentia romanitatis. Weil es auf die romanitas ankommt, geht es um die humanitas und deshalb um die griechische *παιδεία*. Das Griechentum wird aber stets in seiner späten Gestalt und diese selbst römisch gesehen. Auch der homo romanus der Renaissance steht in einem Gegensatz zum homo barbarus. Aber das In-humane ist jetzt die vermeintliche Barbarei der gotischen Scholastik des Mittelalters. Zum historisch verstandenen Humanismus gehört deshalb stets ein studium humanitatis, das in einer bestimmten Weise auf das Altertum zurückgreift und so jeweils auch zu einer Wiederbelebung des Griechentums wird. Das zeigt sich im Humanismus des 18. Jahrhunderts bei uns, der durch Winckelmann, Goethe und Schiller getragen ist. Hölderlin dagegen gehört nicht in den »Humanismus«, und zwar deshalb, weil er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher denkt, als dieser »Humanismus« es vermag.

Versteht man aber unter Humanismus allgemein die Bemühung darum, daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde, dann ist je nach der Auffassung der »Freiheit« und der »Natur« des Menschen der Humanismus verschieden. Insgleichen unterscheiden sich die Wege zu seiner Verwirklichung. Der Humanismus von Marx bedarf keines Rückgangs zur Antike, ebensowenig der Humanismus, als welchen Sartre den Existenzialismus begreift. In dem genannten weiten Sinne ist auch das Christentum ein Humanismus, insofern nach seiner Lehre alles auf das Seelenheil (salus aeterna) des Menschen ankommt und die Geschichte der Menschheit im Rahmen der Heilsgeschichte erscheint. So ver- 153
schieden diese Arten des Humanismus nach Ziel und Grund, nach der Art und den Mitteln der jeweiligen Verwirklichung, nach der Form seiner Lehre sein mögen, sie kommen doch darin überein, daß die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird.

Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, daß sie »humanistisch« ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch. Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins[a] zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht. Um-

[a] 1. Auflage 1949: ›Sein‹ und ›Sein selbst‹ gelangen durch diese Sageweise sogleich in die *Vereinzelung des Absoluten*. Aber solange das Ereignis zurückgehalten wird, solange ist diese Weise des Sagens unvermeidlich.

gekehrt kann die Notwendigkeit und die eigene Art der in der Metaphysik und durch sie vergessenen [a] Frage nach der Wahrheit des Seins nur so ans Licht kommen, daß inmitten der Herrschaft der Metaphysik die Frage gestellt wird: »Was ist Metaphysik?« Zunächst sogar muß sich jedes Fragen nach dem »Sein«, auch dasjenige nach der Wahrheit des Seins, als ein »metaphysisches« einführen.

Der erste Humanismus, nämlich der römische, und alle Arten des Humanismus, die seitdem bis in die Gegenwart aufgekommen sind, setzen das allgemeinste »Wesen« des Menschen als selbstverständlich voraus. Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des griechischen *ζῷον λόγον ἔχον*, sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist
154 nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bedingt. Deren Wesensherkunft und nicht nur deren Grenze ist jedoch in »Sein und Zeit« frag-würdig geworden. Das Frag-würdige ist allererst dem Denken als sein zu Denkendes anheimgegeben, keineswegs aber in den Verzehr einer leeren Zweifelsucht verstoßen.

Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider (vgl. »Vom Wesen des Grundes« 1929. S. 8, außerdem »Kant und das Problem der Metaphysik« 1929. S. 225, ferner »Sein und Zeit« S. 230). Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst. Sie fragt daher auch nie, in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört. Diese Frage hat die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt. Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich. Noch wartet das Sein, daß Es selbst dem Menschen denkwürdig werde. Wie immer man im Hinblick auf die Wesensbestimmung des Menschen die ratio des animal und die Vernunft des Lebewesens bestim-

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Aber dieses ›Vergessen‹ ist ereignishaft zu denken von der *Ἀλήθεια* her.

men mag, ob als »Vermögen der Prinzipien«, ob als »Vermögen der Kategorien« oder anders, überall und jedesmal gründet das Wesen der Vernunft darin, daß für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein je Sein schon gelichtet ist, daß es in seiner Wahrheit sich ereignet. Insgleichen ist mit »animal«, *ζῷον*, bereits eine Auslegung des »Lebens« gesetzt, die notwendig auf einer Auslegung des Seienden als *ζωή* und *φύσις* beruht, innerhalb deren das Lebendige erscheint. Außerdem aber und vor allem anderen bleibt endlich einmal zu fragen, ob überhaupt das Wesen des Menschen, anfänglich und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas liegt. Sind wir überhaupt auf dem rechten Wege zum Wesen des Menschen, wenn wir den Menschen und solange wir den Menschen als ein Lebewesen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen? Man kann so vorgehen, man kann in solcher Weise den Menschen innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter anderen ansetzen. Man wird dabei stets Richtiges über den Menschen aussagen können. Aber man muß sich auch darüber klar sein, 155
daß der Mensch dadurch endgültig in den Wesensbereich der Animalitas verstoßen bleibt, auch dann, wenn man ihn nicht dem Tier gleichsetzt, sondern ihm eine spezifische Differenz zuspricht. Man denkt im Prinzip stets den homo animalis, selbst wenn anima als animus sive mens und diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin.

Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch »hat« er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen »hat« er »Sprache« als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahrt. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne

ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt.

Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen. Deshalb kann die Ek-sistenz auch nie als eine spezifische Art unter anderen Arten von Lebewesen gedacht werden, gesetzt daß es dem Menschen geschickt ist, das Wesen seines Seins zu denken und nicht nur Natur- und Geschichtshistorien über seine Beschaffenheit und seinen Umtrieb zu berichten. So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem »Tier« dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus. Die Verirrung des
156 Biologismus ist dadurch noch nicht überwunden, daß man dem Leiblichen des Menschen die Seele und der Seele den Geist und dem Geist das Existentielle aufstockt und lauter als bisher die Hochschätzung des Geistes predigt, um dann doch alles in das Erleben des Lebens zurückfallen zu lassen, mit der warnenden Versicherung, das Denken zerstöre durch seine starren Begriffe den Lebensstrom und das Denken des Seins verunstalte die Existenz. Daß die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organismus naturwissenschaftlich untersuchen kann, ist kein Beweis dafür, daß in diesem »Organischen«, das heißt in dem wissenschaftlich erklärten Leib, das Wesen des Menschen beruht. Dies gilt so wenig wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt. So wenig das Wesen des Menschen darin besteht, ein animalischer Organismus zu sein, so wenig läßt sich diese unzureichende Wesensbestimmung des Menschen dadurch beseitigen und ausgleichen, daß der Mensch mit einer unsterblichen Seele oder mit dem Vernunftvermögen oder mit dem Personcharakter ausgestattet wird. Jedesmal ist das Wesen, und zwar auf dem Grunde desselben metaphysischen Entwurfs, übergangen.

Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das »Wesen« des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz. Aber die so gedachte Ek-sistenz ist nicht identisch mit dem überlieferten Begriff der existentia, was Wirklichkeit bedeutet im Unterschied zu essentia als der Möglichkeit. In »Sein und Zeit« (S. 42) steht gesperrt der Satz: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz.« Hier handelt es sich aber nicht um eine Entgegensetzung von existentia und essentia, weil diese beiden metaphysischen Bestimmungen des Seins überhaupt noch nicht, geschweige denn ihr Verhältnis, in Frage stehen. Der Satz enthält noch weniger eine allgemeine Aussage über das Dasein, insofern diese im 18. Jahrhundert für das Wort 157
»Gegenstand« aufgekommene Benennung den metaphysischen Begriff der Wirklichkeit des Wirklichen ausdrücken soll. Vielmehr sagt der Satz dieses: der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt. Diese begreift die mittelalterliche Philosophie als actualitas. Kant stellt die existentia als die Wirklichkeit vor im Sinne der Objektivität der Erfahrung. Hegel bestimmt die existentia als die sich selbst wissende Idee der absoluten Subjektivität. Nietzsche erfaßt die existentia als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Ob freilich durch die existentia in ihren nur dem nächsten Anschein nach verschiedenen Auslegungen als Wirklichkeit schon das Sein des Steines oder gar das Leben als das Sein der Gewächse und des Getiers zureichend gedacht ist, bleibe hier als Frage offen. In jedem Falle sind die Lebewesen, wie sie sind, ohne daß sie aus

ihrem Sein als solchem her in der Wahrheit des Seins stehen und in solchem Stehen das Wesende ihres Seins verwahren. Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier. Solche Überlegungen werfen auf die geläufige und daher immer noch voreilige Kennzeichnung des Menschen als animal rationale ein seltsames Licht. Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist »Welt«, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache.
158 Nicht aber hängen sie darum, weil ihnen die Sprache versagt bleibt, weltlos in ihrer Umgebung. Doch in diesem Wort »Umgebung« drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen. Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.

Die Ek-sistenz, ekstatisch gedacht, deckt sich weder inhaltlich noch der Form nach mit der existentia. Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen[a] in die Wahrheit des Seins. Existentia (existence) meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee. Ek-sistenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist. Existentia bleibt der Name für die Verwirklichung dessen, was etwas, in seiner Idee erscheinend, ist. Der Satz: »Der Mensch

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: ›Hinaus‹: hin in das Aus des Auseinander des Unterschieds (das Da), nicht ›hinaus‹ aus einem Innen.

ek-sistiert«, antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem »Wesen« des Menschen. Diese Frage pflegen wir gleich ungemäß zu stellen, ob wir fragen, was der Mensch sei, oder ob wir fragen, wer der Mensch sei. Denn im Wer? oder Was? halten wir schon nach einem Personhaften oder nach einem Gegenstand Ausschau. Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz nicht weniger als das Gegenständliche. Mit Bedacht schreibt daher der angeführte Satz in »Sein und Zeit« (S. 42) das Wort »Wesen« in Anführungszeichen. Das deutet an, daß sich jetzt das »Wesen« weder aus dem esse essentiae noch aus dem esse existentiae, sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt. Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in »die Sorge« nimmt. Das Da-sein selbst aber west als das »geworfene«. Es west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen.

Die letzte Verirrung wäre es jedoch, wollte man den Satz über das eksistente Wesen des Menschen so erklären, als sei er die säkularisierte Übertragung eines von der christlichen Theologie über Gott ausgesagten Gedankens (Deus est ipsum esse) auf 159
den Menschen; denn die Ek-sistenz ist weder die Verwirklichung einer Essenz, noch bewirkt und setzt die Ek-sistenz gar selbst das Essentielle. Versteht man den in »Sein und Zeit« genannten »Entwurf« als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie »das Seinsverständnis« im Bereich der »existentialen Analytik« des »In-der-Welt-Seins« allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug[a] zur Lichtung des Seins. Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von »Sein und Zeit« der dritte Abschnitt des ersten Teiles, »Zeit und Sein« zurückgehalten wurde (vgl. »Sein

[a] 1. Auflage 1949: Ungenau, besser: ekstatisches Innestehen in der Lichtung.

und Zeit« S. 39). Hier kehrt sich das Ganze[a] um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen[b] dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes[c] von »Sein und Zeit«, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der »Sein und Zeit« erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit[d].

Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins. Denn mag auch die Philosophie das Verhältnis von essentia und existentia im Sinne der Kontroversen des Mittelalters oder im Sinne von Leibniz oder anders bestimmen, vor all dem bleibt
160 doch erst zu fragen, aus welchem Seinsgeschick diese Unterscheidung[e] im Sein als esse essentiae und esse existentiae vor das Denken gelangt. Zu bedenken bleibt, weshalb die Frage nach diesem Seinsgeschick niemals gefragt wurde und weshalb sie nie gedacht werden konnte. Oder ist dies, daß es so mit der Unterscheidung von essentia und existentia steht, kein Zeichen der Vergessenheit des Seins? Wir dürfen vermuten, daß dieses Ge-

[a] 1. Auflage 1949: im Was und Wie des Denkwürdigen und des Denkens.
[b] 1. Auflage 1949: Sichzeigenlassen.
[c] 1. Auflage 1949: d. h. der Seinsfrage.
[d] 1. Auflage 1949: Vergessenheit – Λήθη – Verbergung – Entzug – Ereignis: Ereignis.
[e] 1. Auflage 1949: Diese Unterscheidung ist aber nicht identisch mit der ontologischen Differenz. Innerhalb dieser gehört jene Unterscheidung auf die ›Seite‹ des Seins.

schick nicht auf einem bloßen Versäumnis des menschlichen Denkens beruht, geschweige denn auf einer geringeren Fähigkeit des frühen abendländischen Denkens. Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von essentia (Wesenheit) und existentia (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte.

Der Hauptsatz von Sartre über den Vorrang der existentia vor der essentia rechtfertigt indessen den Namen »Existentialismus« als einen dieser Philosophie gemäßen Titel. Aber der Hauptsatz des »Existentialismus« hat mit jenem Satz in »Sein und Zeit« nicht das geringste gemeinsam; abgesehen davon, daß in »Sein und Zeit« ein Satz über das Verhältnis von essentia und existentia noch gar nicht ausgesprochen werden kann, denn es gilt dort, ein Vor-läufiges vorzubereiten. Dies geschieht nach dem Gesagten unbeholfen genug. Das auch heute erst noch zu Sagende könnte vielleicht ein Anstoß werden, das Wesen des Menschen dahin zu geleiten, daß es denkend auf die es durchwaltende Dimension der Wahrheit des Seins achtet. Doch auch dies könnte jeweils nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht, nicht aber des Menschen wegen, damit sich durch sein Schaffen Zivilisation und Kultur geltend machen.

Damit wir Heutigen jedoch in die Dimension der Wahrheit des Seins gelangen, um sie bedenken zu können, sind wir daran gehalten, erst einmal deutlich zu machen, wie das Sein den Menschen angeht und wie es ihn in den Anspruch nimmt. Solche Wesenserfahrung geschieht uns, wenn uns aufgeht, daß der Mensch ist, indem er eksistiert. Sagen wir dies zunächst in 161
der Sprache der Überlieferung, dann heißt das: die Ek-sistenz des Menschen ist seine Substanz. Deshalb kehrt in »Sein und Zeit« öfters der Satz wieder: »Die ›Substanz‹ des Menschen ist die Existenz« (S. 117, 212, 314). Allein »Substanz« ist, seinsgeschichtlich gedacht, bereits die verdeckende Übersetzung von *οὐσία*, welches Wort die Anwesenheit des Anwesenden nennt und

meistens zugleich aus einer rätselhaften Zweideutigkeit das Anwesende selbst meint. Denken wir den metaphysischen Namen »Substanz« in diesem Sinne, der in »Sein und Zeit« der dort vollzogenen »phänomenologischen Destruktion« gemäß schon vorschwebt (vgl. S. 25), dann sagt der Satz »die ›Substanz‹ des Menschen ist die Ek-sistenz« nichts anderes als: die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins. Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als »Person«, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche[a] Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in »Sein und Zeit« gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlüge und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt. Freilich beruht die Wesenshoheit des Menschen nicht darin, daß er die Substanz des Seienden als dessen »Subjekt« ist, um als der Machthaber des Seins das Seiendsein des Seienden in der allzu laut gerühmten »Objektivität« zergehen zu lassen.

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen«, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als
162 das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im

[a] 1. Auflage 1949: Die ihm eigene, d. h. zu-geeignete, er-eignete Würde: Eignung und Ereignis.

Geschick[a] des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt »Sein und Zeit« hinaus, wenn die ekstatische Existenz als »die Sorge« erfahren ist (vgl. § 44a, S. 226 ff.).

Doch das Sein — was ist das Sein? Es »ist« Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das »Sein« — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter[b] denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. Die »Seinsfrage« bleibt immer die Frage nach dem Seienden. Die Seinsfrage ist noch gar nicht das, was dieser verfängliche Titel bezeichnet: die Frage nach dem Sein. Die Philosophie folgt auch dort, wo sie wie bei Descartes und Kant »kritisch« wird, stets dem Zug des metaphysischen Vorstellens. Sie denkt vom Seienden aus auf dieses zu, im Durchgang durch einen Hinblick auf das Sein. Denn im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm.

Aber die Metaphysik kennt die Lichtung des Seins entweder nur als den Herblick des Anwesenden im »Aussehen« (*ἰδέα*) oder kritisch als das Gesichtete der Hin-sicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität. Das sagt: die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen.

[a] 1. Auflage 1949: Ge-schick: Versammlung der Epochen des brauchenden Anwesenlassens.

[b] 1. Auflage 1949: Weite: aber nicht die des Umgreifens, sondern der ereignenden Ortschaft; als die Weite der Lichtung.

163 Diese Verborgenheit ist jedoch nicht ein Mangel der Metaphysik, sondern der ihr selbst vorenthaltene und doch vorgehaltene Schatz ihres eigenen Reichtums. Die Lichtung selber aber ist das Sein. Sie gewährt innerhalb des Seinsgeschickes der Metaphysik erst Anblick, aus welchem her Anwesendes den zu ihm an-wesenden Menschen be-rührt, so daß der Mensch selber erst im Vernehmen (*νοεῖν*) an das Sein rühren kann (*θιγεῖν*, Aristoteles, Met. *Θ* 10). Anblick erst zieht Hin-sicht auf sich. Er überläßt sich dieser, wenn das Vernehmen zum Vor-sich-Herstellen geworden ist in der perceptio der res cogitans als des subiectum der certitudo.

Wie verhält sich jedoch, gesetzt daß wir überhaupt geradehin so fragen dürfen, das Sein zur Ek-sistenz? Das Sein selber ist das Verhältnis[a], insofern Es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden. Weil der Mensch als der Eksistierende in dieses Verhältnis, als welches das Sein sich selbst schickt, zu stehen kommt, indem er es ekstatisch aussteht, das heißt sorgend übernimmt, verkennt er zunächst das Nächste und hält sich an das Übernächste. Er meint sogar, dieses sei das Nächste. Doch näher als das Nächste, das Seiende, und zugleich für das gewöhnliche Denken ferner als sein Fernstes ist die Nähe selbst: die Wahrheit des Seins.

Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in »S. u. Z.« genannten »Verfallens«. Das Wort meint nicht einen »moralphilosophisch« verstandenen und zugleich säkularisierten Sündenfall des Menschen, sondern nennt ein wesenhaftes Verhältnis des Menschen zum Sein innerhalb des Bezugs des Seins zum Menschenwesen. Demgemäß bedeuten die präludierend gebrauchten Titel »Eigentlichkeit«[b] und »Uneigentlichkeit«

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Verhältnis aus Verhaltenheit (Vor-enthalt) der Verweigerung (des Entzugs).

[b] 1. Auflage 1949: aus dem Eignen des Er-eignens zu denken.

nicht einen moralisch-existenziellen, nicht einen »anthropologischen« Unterschied, sondern den allererst einmal zu denkenden, weil der Philosophie bisher verborgenen, »ekstatischen« Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins. Aber dieser Bezug ist so, wie er ist, nicht auf Grund der Ek-sistenz, sondern 164
das Wesen der Ek-sistenz ist geschicklich existenzial-ekstatisch aus dem Wesen der Wahrheit des Seins.

Das Einzige, was das Denken, das sich in »S. u. Z.« zum erstenmal auszusprechen versucht, erlangen möchte, ist etwas Einfaches. Als dieses bleibt das Sein geheimnisvoll, die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe[a] west als die Sprache selbst. Allein die Sprache ist nicht bloß Sprache, insofern wir diese, wenn es hochkommt, als die Einheit von Lautgestalt (Schriftbild), Melodie und Rhythmus und Bedeutung (Sinn) vorstellen. Wir denken Lautgestalt und Schriftbild als den Wortleib, Melodie und Rhtyhmus als die Seele und das Bedeutungsmäßige als den Geist der Sprache. Wir denken die Sprache gewöhnlich aus der Entsprechung zum Wesen des Menschen, insofern dieses als animal rationale, das heißt als die Einheit von Leib-Seele-Geist vorgestellt wird. Doch wie in der Humanitas des homo animalis die Ek-sistenz und durch diese der Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschen verhüllt bleibt, so verdeckt die metaphysisch-animalische Auslegung der Sprache deren seinsgeschichtliches Wesen. Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.

Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch eksistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.

So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch

[a] 1. Aufl. 1949: im Sinne der Nahnis: lichtend bereithalten, halten als hüten.

das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz. Die Dimension jedoch ist nicht das bekannte Räumliche. Vielmehr west alles Räumliche[a] und aller Zeit-Raum im Dimensionalen, als welches das Sein selbst ist.

165 Das Denken achtet auf diese einfachen Bezüge. Ihnen sucht es das gemäße Wort inmitten der langher überlieferten Sprache der Metaphysik und ihrer Grammatik. Ob dieses Denken, gesetzt daß an einem Titel überhaupt etwas liegt, sich noch als Humanismus bezeichnen läßt? Gewiß nicht, insofern der Humanismus metaphysisch denkt. Gewiß nicht, wenn er Existentialismus ist und den Satz vertritt, den Sartre ausspricht: précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (L'Existentialisme est un humanisme p. 36). Statt dessen wäre, von »S. u. Z.« her gedacht, zu sagen: précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être. Woher aber kommt und was ist le plan? L'Être et le plan sind dasselbe. In »S. u. Z.« (S. 212) ist mit Absicht und Vorsicht gesagt: il y a l'Être: »es gibt« das Sein. Das il y a übersetzt das »es gibt« ungenau. Denn das »es«, was hier »gibt«, ist das Sein selbst. Das »gibt« nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber.

Zugleich wird das »es gibt« gebraucht, um vorläufig die Redewendung zu vermeiden: »das Sein ist«; denn gewöhnlich wird das »ist« gesagt von solchem, was ist. Solches nennen wir das Seiende. Das Sein »ist« aber gerade nicht »das Seiende«. Wird das »ist« ohne nähere Auslegung vom Sein gesagt, dann wird das Sein allzuleicht als ein »Seiendes« vorgestellt nach der Art des bekannten Seienden, das als Ursache wirkt und als Wirkung gewirkt ist. Gleichwohl sagt schon Parmenides in der Frühzeit des Denkens: ἔστι γὰρ εἶναι »Es ist nämlich Sein«. In diesem Wort verbirgt sich das anfängliche Geheimnis für alles Denken. Vielleicht kann das »ist« in der gemäßen Weise nur

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Raum weder neben Zeit, noch in Zeit aufgelöst, noch aus Zeit deduziert.

vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich »ist«. Aber weil das Denken dahin erst gelangen soll, das Sein in seiner Wahrheit zu sagen, statt es wie ein Seiendes aus Seiendem zu erklären, muß für die Sorgfalt des Denkens offenbleiben, ob und wie das Sein ist.

Das ἔστι γὰρ εἶναι des Parmenides ist heute noch ungedacht. Daran läßt sich ermessen, wie es mit dem Fortschritt der Philo-
166 sophie steht. Sie schreitet, wenn sie ihr Wesen achtet, überhaupt nicht fort. Sie tritt auf der Stelle, um stets dasselbe zu denken. Das Fortschreiten, nämlich fort von dieser Stelle, ist ein Irrtum, der dem Denken folgt als der Schatten, den es selbst wirft. Weil das Sein noch ungedacht ist, deshalb wird auch in »S. u. Z.« vom Sein gesagt: »es gibt«. Doch über dieses il y a kann man nicht geradezu und ohne Anhalt spekulieren. Dieses »es gibt« waltet als das Geschick des Seins. Dessen Geschichte kommt im Wort der wesentlichen Denker zur Sprache. Darum ist das Denken, das in die Wahrheit des Seins denkt, als Denken geschichtlich. Es gibt nicht ein »systematisches« Denken und daneben zur Illustration eine Historie der vergangenen Meinungen. Es gibt aber auch nicht nur, wie Hegel meint, eine Systematik, die das Gesetz ihres Denkens zum Gesetz der Geschichte machen und diese zugleich in das System aufheben könnte. Es gibt, anfänglicher gedacht, die Geschichte des Seins, in die das Denken als Andenken dieser Geschichte, von ihr selbst ereignet, gehört. Das Andenken unterscheidet sich wesentlich von dem nachträglichen Vergegenwärtigen der Geschichte im Sinne des vergangenen Vergehens. Die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen. Und dieses ist nicht Vergehen. Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem (vgl. den Vortrag über Hölderlins Hymne »Wie wenn am Feiertage . . .«, 1941. S. 31). Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt, geschickhaft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal. Gleichwohl ist Hegels Bestimmung der Geschichte als der Entwicklung des »Geistes« nicht unwahr. Sie ist auch nicht teils richtig, teils falsch. Sie ist so

wahr, wie die Metaphysik wahr ist, die im System zum erstenmal durch Hegel ihr absolut gedachtes Wesen zur Sprache bringt. Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins. Was aus ihr stammt, läßt sich nicht durch Widerlegungen treffen oder gar beseitigen. Es läßt sich nur aufnehmen, indem seine Wahrheit anfänglicher in das Sein selbst zu-
167 rückgeborgen und dem Bezirk einer bloß menschlichen Meinung entzogen wird. Alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens ist töricht. Der Streit zwischen den Denkern ist der »liebende Streit« der Sache selbst. Er verhilft ihnen wechselweise in die einfache Zugehörigkeit zum Selben, aus dem sie das Schickliche finden im Geschick des Seins.

Gesetzt daß der Mensch inskünftig die Wahrheit des Seins zu denken vermag, dann denkt er aus der Ek-sistenz. Ek-sistierend steht er im Geschick des Seins. Die Ek-sistenz des Menschen ist als Ek-sistenz geschichtlich, nicht aber erst deshalb, oder gar nur deshalb, weil mit dem Menschen und den menschlichen Dingen mancherlei im Verlauf der Zeit geschieht. Weil es gilt, die Ek-sistenz des Da-seins zu denken, deshalb liegt dem Denken in »S. u. Z.« so wesentlich daran, daß die Geschichtlichkeit des Daseins erfahren wird.

Aber ist nicht in »S. u. Z.« (S. 212), wo das »es gibt« zur Sprache kommt, gesagt: »Nur solange Dasein ist, gibt es Sein«? Allerdings. Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung. Der Satz bedeutet aber nicht: das Dasein des Menschen im überlieferten Sinne von existentia, und neuzeitlich gedacht als die Wirklichkeit des ego cogito, sei dasjenige Seiende, wodurch das Sein erst geschaffen werde. Der Satz sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen. In der Einleitung zu »S. u. Z.« (S. 38) steht einfach und klar und sogar im Sperrdruck: »Sein ist das transcendens schlechthin.« So wie die Offenheit

der räumlichen Nähe jedes nahe und ferne Ding, von diesem her gesehen, übersteigt, so ist das Sein wesenhaft weiter als alles Seiende, weil es die Lichtung selbst ist. Dabei wird gemäß dem zunächst unvermeidlichen Ansatz in der noch herrschenden Metaphysik das Sein vom Seienden her gedacht. Nur aus solcher Hinsicht zeigt sich das Sein in einem Übersteigen und als dieses.

Die einleitende Bestimmung »Sein ist das transcendens 168
schlechthin« nimmt die Weise, wie sich das Wesen des Seins bisher dem Menschen lichtete, in einen einfachen Satz zusammen. Diese rückblickende Bestimmung des Wesens des Seins des Seienden aus der Lichtung des Seienden als solchen bleibt für den vordenkenden Ansatz der Frage nach der Wahrheit des Seins unumgänglich. So bezeugt das Denken sein geschickliches Wesen. Ihm liegt die Anmaßung fern, von vorne anfangen zu wollen und alle vorausgegangene Philosophie für falsch zu erklären. Ob jedoch die Bestimmung des Seins als des schlichten transcendens schon das einfache Wesen der Wahrheit des Seins nennt, das und das allein ist doch allererst die Frage für ein Denken, das versucht, die Wahrheit des Seins zu denken. Darum heißt es auch S. 230, daß erst aus dem »Sinn«, das heißt aus der Wahrheit des Seins, zu verstehen sei, wie Sein ist. Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein.

Überdies aber ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt. Dieses Geschick ereignet sich als die Lichtung des Seins, als welche es ist. Sie gewährt die Nähe zum Sein. In dieser Nähe, in der Lichtung des »Da«, wohnt der Mensch als der Ek-sistierende, ohne daß er es heute schon vermag, dieses Wohnen eigens zu erfahren und zu übernehmen. Die Nähe »des« Seins, als welche das »Da« des Daseins ist, wird in der Rede über Hölderlins Elegie »Heimkunft« (1943) von »Sein und Zeit« her gedacht, aus dem Gedicht des Sängers gesagter ver-

nommen und aus der Erfahrung der Seinsvergessenheit die »Heimat« genannt. Dieses Wort wird hier in einem wesentlichen Sinne gedacht, nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich. Das Wesen der Heimat ist aber zugleich in der Absicht genannt, die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken. Zuletzt hat Nietzsche diese Heimatlosigkeit erfahren. Er
169 vermochte aus ihr innerhalb der Metaphysik keinen anderen Ausweg zu finden als die Umkehrung der Metaphysik. Das aber ist die Vollendung der Ausweglosigkeit. Hölderlin jedoch ist, wenn er die »Heimkunft« dichtet, darum besorgt, daß seine »Landesleute« in ihr Wesen finden. Dieses sucht er keineswegs in einem Egoismus seines Volkes. Er sieht es vielmehr aus der Zugehörigkeit in das Geschick des Abendlandes. Allein auch das Abendland ist nicht regional als Occident im Unterschied zum Orient gedacht, nicht bloß als Europa, sondern weltgeschichtlich aus der Nähe zum Ursprung. Wir haben noch kaum begonnen, die geheimnisvollen Bezüge zum Osten zu denken, die in Hölderlins Dichtung Wort geworden sind (vgl. »Der Ister«, ferner »Die Wanderung« 3. Strophe u. ff.). Das »Deutsche« ist nicht der Welt gesagt, damit sie am deutschen Wesen genese, sondern es ist den Deutschen gesagt, damit sie aus der geschickhaften Zugehörigkeit zu den Völkern mit diesen weltgeschichtlich werden (vgl. zu Hölderlins Gedicht »Andenken«. Tübinger Gedenkschrift 1943 S. 322). Die Heimat dieses geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Sein[a].

In dieser Nähe vollzieht sich, wenn überhaupt, die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann

[a] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Als diese Nähe verwahrt und birgt sich das Sein selbst.

allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist. Nur so beginnt aus dem Sein die Überwindung der Heimatlosigkeit, in der nicht nur die Menschen, sondern das Wesen des Menschen umherirrt.

Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinsverlassenheit des Seienden. Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins ungedacht. Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet. Weil 170
er dabei nicht umhin kann, das Sein in der Vorstellung zu haben, wird auch das Sein nur als das »Generellste« und darum Umfassende des Seienden oder als eine Schöpfung des unendlichen Seienden oder als das Gemächte eines endlichen Subjekts erklärt. Zugleich steht von altersher »das Sein« für »das Seiende« und umgekehrt dieses für jenes, beide wie umgetrieben in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung.

Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt verborgen. Aber das Weltgeschick kündigt sich in der Dichtung an, ohne daß es schon als Geschichte des Seins offenbar wird. Das weltgeschichtliche Denken Hölderlins, das im Gedicht »Andenken« zum Wort kommt, ist darum wesentlich anfänglicher und deshalb zukünftiger als das bloße Weltbürgertum Goethes. Aus demselben Grunde ist der Bezug Hölderlins zum Griechentum etwas wesentlich anderes als Humanismus. Darum haben die jungen Deutschen, die von Hölderlin wußten, angesichts des Todes Anderes gedacht und gelebt als das, was die Öffentlichkeit als deutsche Meinung ausgab.

Die Heimatlosigkeit wird ein Weltschicksal. Darum ist es nötig, dieses Geschick seinsgeschichtlich zu denken. Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück. Diese wird, und zwar aus dem Geschick des Seins in der Gestalt der Metaphysik hervorgerufen, durch sie verfestigt und

zugleich von ihr als Heimatlosigkeit verdeckt. Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird.

171 Hierzu ist freilich auch nötig, daß man sich von den naiven Vorstellungen über den Materialismus und von den billigen Widerlegungen, die ihn treffen sollen, freimacht. Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint. Das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit ist in Hegels »Phänomenologie des Geistes« vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen. Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik, über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird. Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins. Sie geht nämlich nicht nur im Namen auf die *τέχνη* der Griechen zurück, sondern sie stammt wesensgeschichtlich aus der *τέχνη* als einer Weise des *ἀληθεύειν*, das heißt des Offenbarmachens des Seienden. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik. Diese selbst ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins. Man mag zu den Lehren des Kommunismus und zu deren Begründung in verschiedener Weise Stellung nehmen, seinsgeschichtlich steht fest, daß sich in ihm eine elementare Erfahrung dessen ausspricht, was weltgeschichtlich ist. Wer den »Kommunismus« nur als »Partei« oder als »Weltanschauung« nimmt, denkt in der gleichen Weise

zu kurz wie diejenigen, die beim Titel »Amerikanismus« nur und dazu noch abschätzig einen besonderen Lebensstil meinen. Die Gefahr[a], in die das bisherige Europa immer deutlicher gedrängt wird, besteht vermutlich darin, daß allem zuvor sein Denken — einst seine Größe — hinter dem Wesensgang des anbrechenden Weltgeschickes zurückfällt[b], das gleichwohl in den Grundzügen seiner Wesensherkunft europäisch bestimmt bleibt. Keine Metaphysik, sie sei idealistisch, sie sei materialistisch, sie sei christlich, kann ihrem Wesen nach, und keineswegs nur in den versuchten Anstrengungen, sich zu entfalten, das Geschick noch ein-holen, dies meint: denkend erreichen und versammeln, was in einem erfüllten Sinn von Sein jetzt ist[c]. 172

Angesichts der wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen zeigt sich dem seinsgeschichtlichen Denken das künftige Geschick des Menschen darin, daß er in die Wahrheit des Seins findet und sich zu diesem Finden auf den Weg macht. Jeder Nationalismus ist metaphysisch ein Anthropologismus und als solcher Subjektivismus. Der Nationalismus wird durch den bloßen Internationalismus nicht überwunden, sondern nur erweitert und zum System erhoben. Der Nationalismus wird dadurch so wenig zur Humanitas gebracht und aufgehoben, wie der Individualismus durch den geschichtslosen Kollektivismus. Dieser ist die Subjektivität[d] des Menschen in der Totalität. Er voll-

[a] 1. Auflage 1949: Die Gefahr ist inzwischen deutlicher ans Licht gekommen. Der Rückfall des Denkens in die Metaphysik nimmt eine neue Form an: Es ist das Ende der Philosophie im Sinne der vollständigen Auflösung in die Wissenschaften, deren Einheit sich gleichfalls neu in der Kybernetik entfaltet. Die Macht der Wissenschaft läßt sich nicht durch einen irgendwie gearteten Eingriff und Angriff stoppen, weil ›die Wissenschaft‹ in das Ge-stell gehört, das noch das Ereignis verstellt.

[b] 1. Auflage 1949: Rückfall in die Metaphysik.

[c] Platons Lehre von der Wahrheit, 1. Auflage 1947: Was ist jetzt — jetzt im Zeitalter des Willens zum Willen? Jetzt ist die unbedingte Verwahrlosung, das Wort streng seinsgeschichtlich gedacht: wahr-los; umgekehrt: geschicklich.

[d] 1. Auflage 1949: Die Industriegesellschaft als das maßgebende Subjekt — und das Denken als ›Politik‹.

zieht ihre unbedingte Selbstbehauptung. Diese läßt sich nicht rückgängig machen. Sie läßt sich durch ein halbseitig vermittelndes Denken nicht einmal zureichend erfahren. Überall kreist der Mensch, ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins, um sich selbst als das animal rationale.

Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloße Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgestellt wird. »Mehr« darf hier nicht additiv verstanden werden, als sollte die überlieferte Definition des Menschen zwar die Grundbestimmung bleiben, um dann nur durch einen Zusatz des Existenziellen eine Erweiterung zu erfahren. Das »mehr« bedeutet: ursprünglicher und darum im Wesen wesentlicher. Aber hier zeigt sich das Rätselhafte: der Mensch ist in der Geworfenheit. Das sagt: der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins[a] insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift. Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem »weniger« büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom
173 Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt. Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, daß es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins.

Aber, so werden Sie mir schon längst entgegnen wollen, denkt solches Denken nicht gerade die Humanitas des homo humanus? Denkt es diese Humanitas nicht in einer so entscheidenden Bedeutung, wie sie keine Metaphysik gedacht hat und je denken kann? Ist das nicht »Humanismus« im äußersten Sinn? Gewiß. Es ist der Humanismus, der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt. Aber es ist zugleich der Humanismus, bei dem nicht der Mensch, sondern das geschichtliche Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins auf dem Spiel steht. Aber steht und fällt in diesem Spiel dann nicht zugleich die Ek-sistenz des Menschen? So ist es.

[a] 1. Auflage 1949: besser: im Sein qua Ereignis.

In »S. u. Z.« wird (S. 38) gesagt, daß alles Fragen der Philosophie »in die Existenz zurückschlägt«. Aber die Existenz ist hier nicht die Wirklichkeit des ego cogito. Sie ist auch nicht nur die Wirklichkeit der mit- und für-einander wirkenden und so zu sich selbst kommenden Subjekte. »Ek-sistenz« ist im fundamentalen Unterschied zu aller existentia und »existence« das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins. Sie ist die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein. Weil in diesem Denken etwas Einfaches zu denken ist, deshalb fällt es dem als Philosophie überlieferten Vorstellen so schwer. Allein das Schwierige besteht nicht darin, einem besonderen Tiefsinn nachzuhängen und verwickelte Begriffe zu bilden, sondern es verbirgt sich in dem Schritt-zurück, der das Denken in ein erfahrendes Fragen eingehen und das gewohnte Meinen der Philosophie fallen läßt.

Man meint allenthalben, der Versuch in »Sein und Zeit« sei in eine Sackgasse geraten. Lassen wir diese Meinung auf sich beruhen. Über »Sein und Zeit« ist das Denken, das in der so betitelten Abhandlung einige Schritte versucht, auch heute nicht 174
hinausgekommen. Vielleicht ist es aber inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen. Solange die Philosophie jedoch sich nur damit beschäftigt, ständig die Möglichkeit zu verbauen, sich erst auf die Sache des Denkens, nämlich die Wahrheit des Seins, einzulassen, steht sie gesichert außerhalb der Gefahr, jemals an der Härte ihrer Sache zu zerbrechen. Darum ist das »Philosophieren« über das Scheitern durch eine Kluft getrennt von einem scheiternden Denken. Wenn dieses einem Menschen glücken dürfte, geschähe kein Unglück. Ihm würde das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte.

Allein auch dies gilt: die Sache des Denkens ist nicht dadurch erreicht, daß nun ein Gerede über »die Wahrheit des Seins« und über die »Seinsgeschichte« auf die Bahn gebracht wird. Alles liegt einzig daran, daß die Wahrheit des Seins zur Sprache komme und daß das Denken in diese Sprache gelange. Vielleicht verlangt dann die Sprache weit weniger das überstürzte Aussprechen als vielmehr das rechte Schweigen. Doch wer von uns Heutigen möchte sich einbilden, seine Versuche zu denken seien auf dem Pfad des Schweigens heimisch? Wenn es weit geht, könnte unser Denken vielleicht auf die Wahrheit des Seins hinweisen, und zwar auf sie als das zu Denkende. Sie wäre damit eher dem bloßen Ahnen und Meinen entzogen und dem rar gewordenen Hand-werk der Schrift zugewiesen. Die Sachen, an denen etwas ist, kommen, auch wenn sie nicht für die Ewigkeit bestimmt sind, selbst in spätester Zeit noch rechtzeitig.

Ob der Bereich der Wahrheit des Seins eine Sackgasse oder ob er das Freie ist, worin die Freiheit ihr Wesen spart, möge jeder beurteilen, nachdem er selbst versucht hat, den gewiesenen Weg zu gehen oder, was noch besser ist, einen besseren, das heißt einen der Frage gemäßen Weg zu bahnen. Auf der vorletzten Seite von »S. u. Z.« (S. 437) stehen die Sätze: »der *Streit* bezüglich der Interpretation des Seins (das heißt also nicht des Seienden, auch nicht des Seins des Menschen) kann nicht geschlichtet
175 werden, *weil er noch nicht einmal entfacht ist*. Und am Ende läßt er sich nicht »vom Zaun brechen«, sondern das Entfachen des Streites bedarf schon einer Zurüstung. Hierzu allein ist die vorliegende Untersuchung unterwegs.« Diese Sätze gelten heute noch nach zwei Jahrzehnten. Bleiben wir auch in den kommenden Tagen auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins. Die Frage, die Sie stellen, hilft, den Weg zu verdeutlichen.

Sie fragen: Comment redonner un sens au mot »Humanisme«? »Auf welche Weise läßt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben?« Ihre Frage setzt nicht nur voraus, daß Sie das Wort »Humanismus« festhalten wollen, sondern sie enthält auch das Zugeständnis, daß dieses Wort seinen Sinn verloren hat.

Es hat ihn verloren durch die Einsicht, daß das Wesen des Humanismus metaphysisch ist und das heißt jetzt, daß die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht nur nicht stellt, sondern verbaut, insofern die Metaphysik in der Seinsvergessenheit verharrt. Allein eben das Denken, das zu dieser Einsicht in das fragwürdige Wesen des Humanismus führt, hat uns zugleich dahin gebracht, das Wesen des Menschen anfänglicher zu denken. Im Hinblick auf diese wesentlichere Humanitas des homo humanus ergibt sich die Möglichkeit, dem Wort Humanismus einen geschichtlichen Sinn zurückzugeben, der älter ist als sein historisch gerechnet ältester. Dieses Zurückgeben ist nicht so zu verstehen, als sei das Wort »Humanismus« überhaupt ohne Sinn und ein bloßer flatus vocis. Das »humanum« deutet im Wort auf die humanitas, das Wesen des Menschen. Der »-ismus« deutet darauf, daß das Wesen des Menschen als wesentlich genommen sein möchte. Diesen Sinn hat das Wort »Humanismus« als Wort. Ihm einen Sinn zurückgeben, kann nur heißen: den Sinn des Wortes wiederbestimmen. Das verlangt einmal, das Wesen des Menschen anfänglicher zu erfahren; zum anderen aber zu zeigen, inwiefern dieses Wesen in seiner Weise geschicklich wird. Das Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz. Auf diese kommt es wesent- 176
lich, das heißt vom Sein selber her, an, insofern das Sein den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet. »Humanismus« bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken so einen »Humanismus« seltsamer Art. Das Wort ergibt einen Titel, der ein »lucus a non lucendo« ist.

Soll man diesen »Humanismus«, der gegen allen bisherigen Humanismus spricht, aber gleichwohl sich ganz und gar nicht

zum Fürsprecher des Inhumanen macht, noch »Humanismus« nennen? Und das nur, um vielleicht durch die Teilnahme am Gebrauch des Titels in den herrschenden Strömungen, die im metaphysischen Subjektivismus ersticken und in der Seinsvergessenheit versunken sind, mitzuschwimmen? Oder soll das Denken versuchen, durch einen offenen Widerstand gegen den »Humanismus« einen Anstoß zu wagen, der veranlassen könnte, erst einmal über die Humanitas des homo humanus und ihre Begründung stutzig zu werden? So könnte doch, wenn nicht der weltgeschichtliche Augenblick schon selbst dahin drängt, eine Besinnung erwachen, die nicht nur auf den Menschen, sondern auf die »Natur« des Menschen, nicht nur auf die Natur, sondern anfänglicher noch auf die Dimension denkt, in der das Wesen des Menschen, vom Sein selbst her bestimmt, heimisch ist. Sollten wir nicht eher für einige Zeit noch die unumgänglichen Mißdeutungen ertragen und sie sich langsam abnutzen lassen, denen der Weg des Denkens im Element von Sein und Zeit bisher ausgesetzt ist? Diese Mißdeutungen sind die natürliche Rückdeutung des Gelesenen oder nur Nachgemeinten in das, was man vor dem Lesen schon zu wissen meint. Sie zeigen alle denselben Bau und denselben Grund.

Weil gegen den »Humanismus« gesprochen wird, befürchtet man eine Verteidigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität. Denn was ist »logischer« als dies, daß dem, der den Humanismus verneint, nur die Bejahung der Unmenschlichkeit bleibt?

177

Weil gegen die »Logik« gesprochen wird, meint man, die Forderung sei erhoben, daß der Strenge des Denkens abgesagt, statt ihrer die Willkür der Triebe und Gefühle zur Herrschaft gebracht und so der »Irrationalismus« als das Wahre ausgerufen werde. Denn was ist »logischer« als dies, daß, wer gegen das Logische spricht, das Alogische verteidigt?

Weil gegen die »Werte« gesprochen wird, entsetzt man sich über eine Philosophie, die es angeblich wagt, die höchsten Güter der Menschheit der Mißachtung preiszugeben. Denn was ist

»logischer« als dies, daß ein Denken, das die Werte leugnet, notwendig alles für wertlos ausgeben muß?

Weil gesagt wird, das Sein des Menschen bestehe im »In-der-Welt-sein«, findet man, der Mensch sei zu einem bloß diesseitigen Wesen herabgesetzt, wodurch die Philosophie im Positivismus versinkt. Denn was ist »logischer« als dies, daß, wer die Weltlichkeit des Menschseins behauptet, nur das Diesseitige gelten läßt und das Jenseitige leugnet und aller »Transzendenz« absagt?

Weil auf Nietzsches Wort vom »Tod Gottes« hingewiesen wird, erklärt man ein solches Tun für Atheismus. Denn was ist »logischer« als dies, daß derjenige, der den »Tod Gottes« erfahren hat, ein Gott-loser ist?

Weil in all-dem Genannten überall gegen das gesprochen wird, was der Menschheit als hoch und heilig gilt, lehrt diese Philosophie einen verantwortungslosen und zerstörerischen »Nihilismus«. Denn was ist »logischer« als dies, daß, wer so überall das wahrhaft Seiende leugnet, sich auf die Seite des Nichtseienden stellt und damit das bloße Nichts als den Sinn der Wirklichkeit predigt?

Was geht hier vor? Man hört sagen von »Humanismus«, von »Logik«, von den »Werten«, von »Welt«, von »Gott«. Man hört sagen von einem Gegensatz dazu. Man kennt und nimmt das Genannte als das Positive. Was in einer beim Hörensagen jedoch nicht genau bedachten Weise gegen das Genannte spricht, nimmt man sogleich als dessen Verneinung und diese als das »Negative« im Sinne des Destruktiven. In »S. u. Z.« ist doch irgendwo ausdrücklich von »der phänomenologischen Destruktion« die Rede. Man meint mit Hilfe der viel berufenen Logik und Ratio, was nicht positiv ist, sei negativ und betreibe so die Verwerfung der Vernunft und verdiene deshalb, als eine Verworfenheit gebrandmarkt zu werden. Man ist so erfüllt von »Logik«, daß alles sogleich als verwerfliches Gegenteil verrechnet wird, was der gewohnten Schläfrigkeit des Meinens zuwider ist. Man wirft alles, was nicht bei dem bekannten und beliebten

178

Positiven stehenbleibt, in die zuvor angelegte Grube der bloßen Negation, die alles verneint, dadurch im Nichts endet und so den Nihilismus vollendet. Man läßt auf diesem logischen Weg alles in einem Nihilismus untergehen, den man sich mit Hilfe der Logik erfunden hat.

Aber weist denn das »Gegen«, das ein Denken gegenüber dem gewöhnlich Gemeinten vorbringt, notwendig in die bloße Negation und in das Negative? Das geschieht nur dann und dann allerdings unvermeidlich und endgültig, das heißt ohne einen freien Ausblick auf anderes, wenn man das Gemeinte zuvor als »das Positive« ansetzt und von diesem her über den Bezirk der möglichen Entgegensetzungen zu ihm absolut und zugleich negativ entscheidet. In solchem Verfahren verbirgt sich die Weigerung, das vorgemeinte »Positive« samt der Position und der Opposition, in die es sich gerettet glaubt, einer Besinnung auszusetzen. Man erweckt mit der ständigen Berufung auf das Logische den Anschein, als lasse man sich gerade auf das Denken ein, während man dem Denken abgeschworen hat.

Daß der Gegensatz zum »Humanismus« keineswegs die Verteidigung des Inhumanen einschließt, sondern andere Ausblicke öffnet, dürfte in einigem deutlicher geworden sein.

Die »Logik« versteht das Denken als das Vorstellen von Seiendem in seinem Sein, das sich das Vorstellen im Generellen des
179 Begriffes zustellt. Aber wie steht es mit der Besinnung auf das Sein selbst und das heißt mit dem Denken, das die Wahrheit des Seins denkt? Dieses Denken trifft erst das anfängliche Wesen des λόγος, das bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der »Logik«, schon verschüttet und verlorengegangen ist. Gegen »die Logik« denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze brechen, sondern heißt nur: dem λόγος und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken, heißt: sich erst einmal um die Vorbereitung eines solchen Nachdenkens bemühen. Was sollen uns alle noch so weitläufigen Systeme der Logik, wenn sie sich und sogar ohne zu wissen, was sie tun, zuvor der Aufgabe entschlagen, nach dem Wesen des

λόγος auch nur erst zu fragen? Wollte man Einwände zurückgeben, was freilich unfruchtbar ist, dann könnte man mit größerem Recht sagen: der Irrationalismus als Absage an die ratio herrscht unerkannt und unbestritten in der Verteidigung der »Logik«, die glaubt, einer Besinnung auf den λόγος und auf das in ihm gründende Wesen der ratio ausweichen zu können.

Das Denken gegen »die Werte« behauptet nicht, daß alles, was man als »Werte« erklärt — die »Kultur«, die »Kunst«, die »Wissenschaft«, die »Menschenwürde«, »Welt« und »Gott« — wertlos sei. Vielmehr gilt es endlich einzusehen, daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als »Wert« das so Gewertete seiner Würde beraubt wird. Das besagt: durch die Einschätzung von etwas als Wert wird das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen. Aber das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständigkeit, vollends dann nicht, wenn die Gegenständlichkeit den Charakter des Wertes hat. Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns — gelten. Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut. Wenn man vollends »Gott« als »den höchsten Wert« verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes. Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegen- 180
über denken läßt. Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen.

Der Hinweis auf das »In-der-Welt-sein« als den Grundzug der Humanitas des homo humanus behauptet nicht, der Mensch sei lediglich ein »weltliches« Wesen im christlich verstandenen Sinne, also abgekehrt von Gott und gar losgebunden von der »Transzendenz«. Man meint mit diesem Wort das, was deutlicher das Transcendente genannt würde. Das Transcendente ist

das übersinnlich Seiende. Dieses gilt als das höchste Seiende im Sinne der ersten Ursache von allem Seienden. Als diese erste Ursache wird Gott gedacht. »Welt« bedeutet jedoch in dem Namen »In-der-Welt-sein« keineswegs das irdisch Seiende im Unterschied zum Himmlischen, auch nicht das »Weltliche« im Unterschied zum »Geistlichen«. »Welt« bedeutet in jener Bestimmung überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins. Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in »die Sorge« erworfen hat. Dergestalt geworfen steht der Mensch »in« der Offenheit des Seins. »Welt« ist die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht. Das »In-der-Welt-sein« nennt das Wesen der Ek-sistenz im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das »Ek-« der Ek-sistenz west. Von der Ek-sistenz her gedacht, ist »Welt« in gewisser Weise gerade das Jenseitige innerhalb der und für die Eksistenz. Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein »Subjekt«, sei dies als »Ich« oder als »Wir« gemeint. Er ist auch nie erst nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so daß sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent
181 in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das »Zwischen« lichtet, innerhalb dessen eine »Beziehung« vom Subjekt zum Objekt »sein« kann.

Der Satz: das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein, enthält auch keine Entscheidung darüber, ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei.

Mit der existenzialen Bestimmung des Wesens des Menschen ist deshalb noch nichts über das »Dasein Gottes« oder sein »Nicht-sein«, ebensowenig über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Göttern entschieden. Es ist daher nicht nur übereilt, sondern schon im Vorgehen irrig, wenn man behauptet, die Auslegung des Wesens des Menschen aus dem Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins sei Atheismus. Diese willkürliche Einordnung läßt es aber außerdem noch an der Sorgfalt des Lesens fehlen. Man kümmert sich nicht darum, daß seit 1929 in der Schrift »Vom Wesen des Grundes« (S. 28, Anm. 1) folgendes steht: »Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff des Daseins* gewonnen, mit Rücksicht auf welchen nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist.« Wenn man nun auch noch diese Bemerkung in der üblichen Weise zu kurz denkt, wird man erklären: diese Philosophie entscheidet sich weder für noch gegen das Dasein Gottes. Sie bleibt in der Indifferenz stehen. Also ist ihr die religiöse Frage gleichgültig. Ein solcher Indifferentismus verfällt doch dem Nihilismus.

Aber lehrt die angeführte Bemerkung den Indifferentismus? Weshalb sind denn einzelne Wörter und nicht beliebige in der Anmerkung gesperrt gedruckt? Doch nur, um anzudeuten, daß das Denken, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seins denkt, anfänglicher fragt, als die Metaphysik fragen kann. Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von 182
Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort »Gott« nennen soll. Oder müssen wir nicht erst diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt als eksistente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen? Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt,

wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung[a] dem Menschen nahe ist. Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.

Doch mit diesem Hinweis möchte sich das Denken, das in die Wahrheit des Seins als das zu Denkende vorweist, keineswegs für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch. Dies aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins. Insofern das Denken sich in seine Aufgabe bescheidet, gibt es im Augenblick des jetzigen Weltgeschicks dem Menschen eine Weisung in die anfängliche Dimension seines geschichtlichen Aufenthaltes. Indem das Denken dergestalt die Wahrheit des Seins sagt, hat es sich dem anvertraut, was wesentlicher ist als alle Werte und jegliches Seiende. Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten. Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg. Der Abstieg führt in die Armut der Ek-sistenz des homo humanus. In der Ek-sistenz wird
183 der Bezirk des homo animalis der Metaphysik verlassen. Die Herrschaft dieses Bezirkes ist der mittelbare und weitzurückreichende Grund für die Verblendung und Willkür dessen, was man als Biologismus bezeichnet, aber auch dessen, was man unter dem Titel Pragmatismus kennt. Die Wahrheit des Seins denken, heißt zugleich: die humanitas des homo humanus denken. Es gilt die Humanitas zu diensten der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne.

Wenn aber die Humanitas so wesenhaft für das Denken des Seins im Blick steht, muß dann die »Ontologie« nicht ergänzt werden durch die »Ethik«? Ist dann nicht Ihr Bemühen ganz

[a] 1. Auflage 1949: Lichtung als Lichtung des sichverbergenden Bergens.

wesentlich, das Sie in dem Satz aussprechen: »Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible«?

Bald nachdem »S. u. Z.« erschienen war, frug mich ein junger Freund: »Wann schreiben Sie eine Ethik«? Wo das Wesen des Menschen so wesentlich, nämlich einzig aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedacht wird, wobei aber der Mensch dennoch nicht zum Zentrum des Seienden erhoben ist, muß das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll. Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unmeßbare steigert. Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im ganzen noch zu einer verläßlichen Beständigkeit gebracht werden kann.

Wer dürfte diese Notlage übersehen? Sollen wir nicht die bestehenden Bindungen, auch wenn sie das Menschenwesen noch so notdürftig und im bloß Heutigen zusammenhalten, schonen und sichern? Gewiß. Aber entbindet diese Not je das Denken davon, daß es dessen gedenkt, was zumal das Zu-denkende bleibt und als das Sein allem Seienden zuvor die Gewähr 184
und Wahrheit? Kann sich das Denken noch fernerhin dessen entschlagen, das Sein zu denken, nachdem dieses in langer Vergessenheit verborgen gelegen und zugleich im jetzigen Weltaugenblick sich durch die Erschütterung alles Seienden ankündigt?

Bevor wir versuchen, die Beziehung zwischen »der Ontologie« und »der Ethik« genauer zu bestimmen, müssen wir fragen, was »die Ontologie« und »die Ethik« selbst sind. Es wird nötig, zu bedenken, ob das, was in den beiden Titeln genannt sein kann, noch dem gemäß und nahe bleibt, was dem Denken auf-

gegeben ist, das als Denken allem zuvor die Wahrheit des Seins zu denken hat.

Sollten freilich sowohl »die Ontologie« als auch die »Ethik« samt allem Denken aus Disciplinen hinfällig und dadurch unser Denken disciplinierter werden, wie steht es dann mit der Frage nach der Beziehung zwischen den beiden genannten Disciplinen der Philosophie?

Die »Ethik« kommt mit der »Logik« und der »Physik« zum erstenmal in der Schule Platons auf. Diese Disciplinen entstehen zu der Zeit, die das Denken zur »Philosophie«, die Philosophie aber zur *ἐπιστήμη* (Wissenschaft) und die Wissenschaft selbst zu einer Sache der Schule und des Schulbetriebes werden läßt. Im Durchgang durch die so verstandene Philosophie entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken. Die Denker vor dieser Zeit kennen weder eine »Logik«, noch eine »Ethik«, noch die »Physik«. Dennoch ist ihr Denken weder unlogisch noch unmoralisch. Die *φύσις* aber dachten sie in einer Tiefe und Weite, die alle spätere »Physik« nie mehr zu erreichen vermochte. Die Tragödien des Sophokles bergen, falls überhaupt ein solcher Vergleich erlaubt ist, in ihrem Sagen das *ἦθος* anfänglicher als die Vorlesungen des Aristoteles über »Ethik«. Ein Spruch des Heraklit, der nur aus drei Wörtern besteht, sagt so Einfaches, daß aus ihm das Wesen des Ethos unmittelbar ans Licht kommt.

185 Der Spruch des Heraklit lautet (Frgm. 119): *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*. Man pflegt allgemein zu übersetzen: »Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon.« Diese Übersetzung denkt modern, aber nicht griechisch. *ἦθος* bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält. Der Aufenthalt des Menschen enthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wesen gehört. Das ist nach dem Wort des Heraklit *δαίμων*, der Gott. Der Spruch sagt: der Mensch wohnt, insofern er Mensch

ist, in der Nähe Gottes. Mit diesem Spruch des Heraklit stimmt eine Geschichte zusammen, die Aristoteles (de part. anim. A 5, 645 a 17) berichtet. Sie lautet: *Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς ...*

»Von Heraklit erzählt man ein Wort, das er zu den Fremden gesagt habe, die zu ihm vorgelangen wollten. Herzukommend sahen sie ihn, wie er sich an einem Backofen wärmte. Sie blieben überrascht stehen und dies vor allem deshalb, weil er ihnen, den Zaudernden, auch noch Mut zusprach und sie hereinkommen hieß mit den Worten: »Auch hier nämlich wesen Götter an.«

Die Erzählung spricht zwar für sich, doch sei einiges hervorgehoben.

Die Menge der fremden Besucher ist in ihrer neugierigen Zudringlichkeit zum Denker beim ersten Anblick seines Aufenthaltes enttäuscht und ratlos. Sie glaubt, den Denker in Verhältnissen antreffen zu müssen, die gegen das übliche Dahinleben der Menschen überall die Züge der Ausnahme und des Seltenen und darum Aufregenden tragen. Die Menge hofft, durch ihren Besuch bei dem Denker Sachen zu finden, die — wenigstens für eine gewisse Zeit — den Stoff zu einem unterhaltsamen Gerede liefern. Die Fremden, die den Denker besuchen wollen, erwarten, ihn vielleicht gerade in dem Augenblick zu sehen, da 186
er, in den Tiefsinn versunken, denkt. Die Besucher wollen dies »erleben«, nicht etwa um vom Denken betroffen zu werden, sondern lediglich deshalb, damit sie sagen können, einen gesehen und gehört zu haben, von dem man wiederum nur sagt, daß er ein Denker sei.

Statt dessen finden die Neugierigen Heraklit bei einem Backofen. Das ist ein recht alltäglicher und unscheinbarer Ort. Allerdings wird hier das Brot gebacken. Aber Heraklit ist am Backofen nicht einmal mit dem Backen beschäftigt. Er hält sich hier nur auf, um sich zu wärmen. So verrät er an diesem ohnehin

alltäglichen Ort die ganze Dürftigkeit seines Lebens. Der Anblick eines frierenden Denkers bietet wenig des Interessanten. Die Neugierigen verlieren denn auch bei diesem enttäuschenden Anblick sogleich die Lust, noch näher zu treten. Was sollen sie hier? Dieses alltägliche und reizlose Vorkommnis, daß einer friert und am Ofen steht, kann jedermann jederzeit bei sich zu Hause finden. Wozu sollen sie also einen Denker aufsuchen? Die Besucher schicken sich an, wieder wegzugehen. Heraklit liest die enttäuschte Neugier in ihren Gesichtern. Er erkennt, daß bei der Menge schon das Ausbleiben einer erwarteten Sensation hinreicht, um die soeben Angekommenen sogleich wieder zur Umkehr zu drängen. Deshalb spricht er ihnen Mut zu. Er fordert sie eigens auf, doch einzutreten, mit den Worten: *εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς*, »Götter wesen auch hier an«.

Dieses Wort stellt den Aufenthalt (*ἦθος*) des Denkers und sein Tun in ein anderes Licht. Ob die Besucher sogleich und ob sie dieses Wort überhaupt verstanden und dann alles in diesem anderen Licht anders gesehen haben, sagt die Erzählung nicht. Aber daß diese Geschichte erzählt worden und noch uns Heutigen überliefert ist, beruht darauf, daß das, was sie berichtet, aus der Atmosphäre dieses Denkers stammt und sie kennzeichnet. *καὶ ἐνταῦθα* »auch hier«, am Backofen, an diesem gewöhnlichen Ort, wo jeglich Ding und jeder Umstand, jedes Tun und
187 Denken vertraut und geläufig, das heißt geheuer ist, »auch da nämlich« im Umkreis des Geheuren *εἶναι θεούς*, ist es so, »daß Götter anwesen«.

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, sagt Heraklit selbst: »Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesung des Gottes (des Un-geheuren).«

Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes *ἦθος* der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik. Dieses Denken

ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist. Denn die Ontologie denkt immer nur das Seiende (*ὄν*) in seinem Sein. Solange jedoch die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament. Deshalb bezeichnete sich das Denken, das mit »S. u. Z.« in die Wahrheit des Seins vorzudenken versuchte, als Fundamentalontologie. Diese trachtet in den Wesensgrund zurück, aus dem das Denken der Wahrheit des Seins herkommt. Schon durch den Ansatz des anderen Fragens ist dieses Denken aus der »Ontologie« der Metaphysik (auch derjenigen Kants) herausgenommen. »Die Ontologie« aber, sei sie transcendentale oder vorkritische, unterliegt der Kritik nicht deshalb, weil sie das Sein des Seienden denkt und dabei das Sein in den Begriff zwängt, sondern weil sie die Wahrheit des Seins nicht denkt und so verkennt, daß es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche. Das Denken, das in die Wahrheit des Seins vorzudenken versucht, bringt in der Not des ersten Durchkommens nur ein Geringes der ganz anderen Dimension zur Sprache. Diese verfälscht sich noch selbst, insofern es ihr noch nicht glückt, zwar die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens festzuhalten und gleichwohl die ungemäße Absicht auf »Wissenschaft« und »Forschung« fallen zu lassen. Um jedoch diesen Versuch des Denkens innerhalb der bestehenden Philosophie kenntlich und zugleich verständlich zu machen, konnte zunächst nur aus dem Horizont des Bestehenden und aus dem Gebrauch seiner ihm geläufigen 188
Titel gesprochen werden.

Inzwischen habe ich einsehen gelernt, daß eben diese Titel unmittelbar und unvermeidlich in die Irre führen mußten. Denn die Titel und die ihnen zugeordnete Begriffssprache wurden von den Lesern nicht aus der erst zu denkenden Sache wieder-gedacht, sondern diese Sache wurde aus den in ihrer gewohnten Bedeutung festgehaltenen Titeln vorgestellt. Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, ist weder Ethik noch Ontologie. Darum hat die

Frage nach der Beziehung beider zueinander in diesem Bereich keinen Boden mehr. Dennoch behält Ihre Frage, ursprünglicher gedacht, einen Sinn und ein wesentliches Gewicht.

Es muß nämlich gefragt werden: wenn das Denken, die Wahrheit des Seins bedenkend, das Wesen der Humanitas als Ek-sistenz aus deren Zugehörigkeit zum Sein bestimmt, bleibt dann dieses Denken nur ein theoretisches Vorstellen vom Sein und vom Menschen, oder lassen sich aus solcher Erkenntnis zugleich Anweisungen für das tätige Leben entnehmen und diesem an die Hand geben?

Die Antwort lautet: dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. Zum Sein gehörig, weil vom Sein in die Wahrnis seiner Wahrheit geworfen und für sie in den Anspruch genommen, denkt es das Sein. Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist. Aber es ist, indem es seine Sache sagt. Der Sache des Denkens gehört je geschichtlich nur eine, die ihrer Sachheit gemäße Sage. Deren sachhaltige Verbindlichkeit ist wesentlich höher als die Gültigkeit der Wissenschaften, weil sie freier ist. Denn sie läßt das Sein — sein.

Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen
189 in der Wahrheit des Seins verfügt. Dieses Wohnen ist das Wesen des »In-der-Welt-seins« (vgl. »S. u. Z.«, S. 54). Der dortige Hinweis auf das »In-Sein« als »Wohnen« ist keine etymologische Spielerei. Der Hinweis in dem Vortrag von 1936 auf Hölderlins Wort »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde« ist keine Ausschmückung eines Denkens, das sich aus der Wissenschaft in die Poesie rettet. Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom »Haus« auf das Sein, sondern aus dem sachgemäß gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was »Haus« und »wohnen« sind.

Gleichwohl schafft das Denken nie das Haus des Seins. Das Denken geleitet die geschichtliche Eksistenz, das heißt die humanitas des homo humanus, in den Bereich des Aufgangs des Heilen.

Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist. In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens. Was nichtet, lichtet sich als das Nichthafte. Dieses kann im »Nein« angesprochen werden. Das »Nicht« entspringt keinesfalls aus dem Nein-sagen der Negation. Jedes »Nein«, das sich nicht als eigenwilliges Pochen auf die Setzungskraft der Subjektivität mißdeutet, sondern ein sein-lassendes der Ek-sistenz bleibt, antwortet auf den Anspruch des gelichteten Nichtens. Alles Nein ist nur die Bejahung des Nicht. Jede Bejahung beruht im Anerkennen. Dieses läßt das, worauf es geht, auf sich zukommen. Man meint, das Nichten sei im Seienden selber nirgends zu finden. Das trifft zu, solange man das Nichten als etwas Seiendes, als eine seiende Beschaffenheit am Seienden sucht. Aber so suchend, sucht man nicht das Nichten. Auch das Sein ist keine seiende Beschaffenheit, die sich am Seienden feststellen läßt. Gleichwohl ist das Sein seiender[a] als jegliches Seiende. Weil das 190
Nichten im Sein selbst west, deshalb können wir es nie als etwas Seiendes am Seienden gewahren. Vollends beweist der Hinweis auf diese Unmöglichkeit niemals die Herkunft des Nicht aus dem Nein-Sagen. Dieser Beweis scheint nur dann zu tragen, wenn man das Seiende als das Objektive der Subjektivität ansetzt. Man folgert dann aus der Alternative, daß jedes Nicht, weil es nie als etwas Objektives erscheint, unweigerlich das Produkt eines Subjektaktes sein müsse. Ob jedoch erst das Neinsagen das Nicht setzt als ein bloß Gedachtes, oder ob das Nichten erst das »Nein« beansprucht als das zu Sagende im Seinlassen

[a] 1. Auflage 1949: insofern Sein Seiendes ›sein‹ läßt.

von Seiendem, dies kann allerdings niemals aus der subjektiven Reflexion auf das bereits als Subjektivität angesetzte Denken entschieden werden. In solcher Reflexion ist die Dimension für die sachgerechte Fragestellung noch gar nicht erreicht. Zu fragen bleibt, ob denn nicht, gesetzt daß das Denken zur Ek-sistenz gehört, alles »Ja« und »Nein« schon eksistent ist in die Wahrheit des Seins. Ist es dies, dann sind »Ja« und »Nein«[a] in sich schon hörig auf das Sein. Als diese Hörigen können sie niemals dasjenige erst setzen, dem sie selber gehören.

Das Nichten west im Sein selbst und keineswegs im Dasein des Menschen, insofern dieses als Subjektivität des ego cogito gedacht wird. Das Dasein nichtet keineswegs, insofern der Mensch als Subjekt die Nichtung im Sinne der Abweisung vollzieht, sondern das Da-sein nichtet, insofern es als das Wesen, worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört. Das Sein nichtet — als das Sein. Deshalb erscheint im absoluten Idealismus bei Hegel und Schelling das Nicht als die Negativität der Negation im Wesen des Seins. Dieses aber ist dort im Sinne der absoluten Wirklichkeit als der unbedingte Wille gedacht, der sich selbst will, und zwar als der Wille des Wissens und der Liebe. In diesem Willen verbirgt sich noch das Sein als der Wille zur Macht. Weshalb jedoch die Negativität der absoluten Subjektivität die »dialektische« ist und weshalb durch die Dialektik das Nichten zwar zum Vorschein kommt, aber zugleich im Wesen verhüllt wird, kann hier nicht erörtert werden.

191 Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne. Darum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts.

Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm.

Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung

[a] 1. Auflage 1949: Bejahen und Verneinen, Anerkennen und Verwerfen schon gebraucht in das Geheiß des Ereignisses — vom Geheiß des Unterschieds gerufen in das Entsagen.

derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch *νέμειν*. Der *νόμος* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. »Halt« bedeutet in unserer Sprache die »Hut«. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens. Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zu Hause sein, so daß sie ihnen zum Gehäusè ihrer Machenschaften wird.

In welcher Beziehung steht nun aber das Denken des Seins zum theoretischen und praktischen Verhalten? Es übertrifft alles Betrachten, weil es sich um das Licht sorgt, in dem erst ein Sehen als Theoria sich aufhalten und bewegen kann. Das Denken achtet auf die Lichtung des Seins, indem es sein Sagen vom Sein in die Sprache als der Behausung der Eksistenz einlegt. So ist das Denken ein Tun. Aber ein Tun, das zugleich alle Praxis übertrifft. Das Denken durchragt das Handeln und Herstellen nicht durch die Größe eines Leistens und nicht durch die Folgen eines Wirkens, sondern durch das Geringe seines erfolglosen 192 Vollbringens.

Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.

Die hier gebrauchte Wendung »zur Sprache bringen« ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende

bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so *ist* die Sprache in jener geheimnisvollen und uns doch stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins. In all dem ist es so, als sei durch das denkende Sagen gar nichts geschehen.

Soeben hat sich uns jedoch ein Beispiel für dieses unscheinbare Tun des Denkens gezeigt. Indem wir nämlich die der Sprache zugeschickte Wendung »zur Sprache bringen« eigens denken, nur dies und nichts weiter, indem wir dies Gedachte als künftig stets zu Denkendes in der Acht des Sagens behalten, haben wir etwas Wesendes des Seins selbst zur Sprache gebracht.

Das Befremdliche an diesem Denken des Seins ist das Einfache. Gerade dieses hält uns von ihm ab. Denn wir suchen das Denken, das unter dem Namen »Philosophie« sein weltgeschichtliches Ansehen hat, in der Gestalt des Ungewöhnlichen, das nur Eingeweihten zugänglich ist. Wir stellen uns das Denken zugleich nach der Art des wissenschaftlichen Erkennens und seiner Forschungsunternehmen vor. Wir messen das Tun an den eindrucksvollen und erfolgreichen Leistungen der Praxis. Aber das Tun des Denkens ist weder theoretisch noch praktisch, noch ist es die Verkoppelung beider Verhaltungsweisen.

Durch sein einfaches Wesen macht sich das Denken des Seins für uns unkenntlich. Wenn wir uns jedoch mit dem Ungewohnten des Einfachen befreunden, dann befällt uns sogleich eine andere Bedrängnis. Der Verdacht steigt auf, dieses Denken des
193 Seins verfalle der Willkür; denn es kann sich nicht an das Seiende halten. Woher nimmt das Denken sein Maß? Welches ist das Gesetz seines Tuns?

Hier muß die dritte Frage Ihres Briefes gehört werden: comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière? Nur im Vorbeigehen sei jetzt die Dichtung genannt. Sie steht derselben

Frage in derselben Weise gegenüber wie das Denken. Aber immer noch gilt das kaum bedachte Wort des Aristoteles in seiner Poetik, daß das Dichten wahrer sei als das Erkunden von Seiendem.

Allein das Denken ist nicht nur als Suchen und Hinausfragen in das Ungedachte une aventure. Das Denken ist in seinem Wesen als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen. Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschickt. Das Sein *ist* als das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich. Seine Geschichte ist schon im Sagen der Denker zur Sprache gekommen.

Diese bleibende und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Denkens. Darum sagen die wesentlichen Denker stets das Selbe. Das heißt aber nicht: das Gleiche. Freilich sagen sie dies nur dem, der sich darauf einläßt, ihnen nachzudenken. Indem das Denken, geschichtlich andenkend, auf das Geschick des Seins achtet, hat es sich schon an das Schickliche gebunden, das dem Geschick gemäß ist. In das Gleiche flüchten ist ungefährlich. Sich in die Zwietracht wagen, um das Selbe zu sagen, ist die Gefahr. Die Zweideutigkeit droht und der bloße Zwist.

Die Schicklichkeit des Sagens vom Sein als dem Geschick der Wahrheit ist das erste Gesetz des Denkens, nicht die Regeln der Logik, die erst aus dem Gesetz des Seins zu Regeln werden können. Auf das Schickliche des denkenden Sagens achten, 194
schließt aber nicht nur dies ein, daß wir uns jedesmal auf das besinnen, *was* vom Sein zu sagen und *wie* es zu sagen ist. Gleich wesentlich bleibt zu bedenken, *ob* das zu Denkende, inwieweit es, in welchem Augenblick der Seinsgeschichte, in welcher Zwiesprache mit dieser und aus welchem Anspruch es gesagt werden darf. Jenes Dreifache, das ein früherer Brief erwähnte, ist in

seiner Zusammengehörigkeit aus dem Gesetz der Schicklichkeit des seinsgeschichtlichen Denkens bestimmt: die Strenge der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes.

Es ist an der Zeit, daß man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen und sie deshalb zu überfordern. Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens.

Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der »Liebe zur Weisheit« ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens. Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind. Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht.

EINLEITUNG ZU: »WAS IST METAPHYSIK?«

Der Rückgang in den Grund der Metaphysik

Descartes schreibt an Picot, der die Principia Philosophiae ins Französische übersetzte: Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences . . . (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14). 195

Wir fragen, um bei diesem Bild zu bleiben: In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt? Aus welchem Grunde empfangen die Wurzeln und durch sie der ganze Baum die nährenden Säfte und Kräfte? Welches Element durchwaltet, in Grund und Boden verborgen, die tragenden und nährenden Wurzeln des Baumes? Worin ruht und regt sich das Wesen der Metaphysik? Was ist die Metaphysik von ihrem Grund her gesehen? Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik?

Sie denkt das Seiende als das Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht[a] des Seins. Das Licht, d. h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor. Aus dieser Hinsicht fragt das metaphysische Denken allerdings nach der seienden Quelle und nach einem Urheber des Lichtes. Dieses selbst gilt dadurch als erhellt genug, daß es jeder Hinsicht auf das Seiende die Durchsicht gewährt.

Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag, ob als Geist im Sinne des Spiritualismus, ob als Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Vor-

[a] 5. Auflage 1949: Lichtung.

stellung, ob als Wille, ob als Substanz, ob als Subjekt, ob als Energeia, ob als ewige Wiederkehr des Gleichen, jedesmal er-
196 scheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins. Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende vorstellt, Sein gelichtet. Sein ist in einer Unverborgenheit (*Ἀλήθεια*) angekommen. Ob und wie Sein solche Unverborgenheit mit sich bringt, ob und wie gar Es selbst sich in der Metaphysik und als diese anbringt[a], bleibt verhüllt. Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d. h. in seiner Wahrheit nicht gedacht. Gleichwohl spricht die Metaphysik in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchen aus der unbeachteten Offenbarkeit des Seins. Die Wahrheit des Seins kann deshalb der Grund heißen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird.

Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein. Als die Wurzel des Baumes schickt sie alle Säfte und Kräfte in den Stamm und seine Äste. Die Wurzel verzweigt sich in den Grund und Boden, damit der Baum dem Wachstum zugunsten aus ihm hervorgehen und ihn so verlassen kann. Der Baum der Philosophie entwächst dem Wurzelboden der Metaphysik. Der Grund und Boden ist zwar das Element, worin die Wurzel des Baumes west, aber das Wachstum des Baumes vermag den Wurzelboden niemals so in sich aufzunehmen, daß er als etwas Baumhaftes im Baum verschwindet. Vielmehr verlieren sich die Wurzeln bis zu den feinsten Fasern im Boden. Der Grund ist Grund für die Wurzel; in ihm vergißt sie sich zugunsten des Baumes. Die Wurzel gehört auch dann noch, wenn sie sich nach ihrer Weise dem Element des Bodens anheimgibt, dem Baum. Sie verschwendet ihr Element und sich selbst auf diesen.

[a] 5. Auflage 1949: An-bringen: Gewähren die Unverborgenheit und in dieser Unverborgenes, Anwesendes. Im Anwesen verbirgt sich: An-bringen von Unverborgenheit, die Anwesendes anwesen läßt. ›das Sein selbst‹ ist das Sein in seiner Wahrheit, welche Wahrheit zum Sein gehört, d. h. in welche Wahrheit ›Sein‹ entschwindet.

Sie kehrt sich als die Wurzel nicht an den Boden; wenigstens nicht in einer Weise, als sei es ihr Wesen, nur diesem Element entgegenzuwachsen und in ihm sich auszubreiten. Vermutlich ist also auch das Element nicht das Element, ohne daß die Wurzel es durchwebt.

Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund[a]. Sie verläßt ihn stets, 197
und zwar durch die Metaphysik. Aber sie entgeht ihm gleichwohl nie. Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen. Dieses Denken geht, und zwar noch von der Metaphysik her gesehen, in den Grund der Metaphysik zurück. Allein das, was so noch als Grund[b] erscheint, ist vermutlich, wenn es aus ihm selbst erfahren wird, ein Anderes und noch Ungesagtes, demgemäß auch das Wesen der Metaphysik etwas anderes ist als die Metaphysik.

Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit der Metaphysik; aber es denkt auch nicht gegen die Metaphysik. Es reißt, um im Bild zu sprechen, die Wurzel der Philosophie nicht aus. Es gräbt ihr den Grund und pflügt ihr den Boden. Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht. Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden. Der Anspruch der Metaphysik, den tragenden Bezug zum »Sein« zu verwalten und alles Verhältnis zum Seienden als solchen maßgebend zu bestimmen, wird hinfällig. Doch diese »Überwindung der Metaphysik« beseitigt die Metaphysik nicht. Solange der Mensch das animal rationale bleibt, ist er das animal metaphysicum. Solange der Mensch sich als das vernünftige Lebewesen versteht, gehört die Metaphysik nach dem

[a] 5. Auflage 1949: Sein und Grund: das Selbe.
[b] 5. Auflage 1949: Sein als Nichtgrund, ~~Grund~~.

Wort Kants zur Natur des Menschen. Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückzugehen, einen Wandel des Wesens des Menschen mitveranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherginge.

Wenn somit bei der Entfaltung der Frage nach der Wahrheit des Seins von einer Überwindung der Metaphysik gesprochen wird, dann bedeutet dies: Andenken an das Sein selbst. Solches Andenken kommt über das bisherige Nichtdenken an den
198 Grund der Wurzel der Philosophie hinaus. Das in »Sein und Zeit« (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. Dasjenige aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das zu Denkende selbst sein[a]. Daß das Sein selber und wie das Sein selbst hier ein Denken angeht, steht nie zuerst und nie allein beim Denken. Daß und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen[b].

Warum ist denn aber eine so geartete Überwindung der Metaphysik nötig? Soll auf diese Weise nur diejenige Disziplin der Philosophie, die bisher die Wurzel war, durch eine ursprünglichere unterbaut und ersetzt werden? Handelt es sich um eine Veränderung des Lehrgebäudes der Philosophie? Nein. Oder soll durch den Rückgang in den Grund der Metaphysik eine bisher übersehene Voraussetzung der Philosophie aufgedeckt und dieser vorgerechnet werden, daß sie noch nicht auf ihrem unerschütterlichen Fundament stehe und deshalb noch nicht die absolute Wissenschaft sein könne? Nein.

Anderes steht mit der Ankunft oder dem Ausbleiben der Wahrheit des Seins auf dem Spiel: nicht die Verfassung der Philosophie, nicht nur die Philosophie selbst, sondern die Nähe und Ferne von Jenem, woraus die Philosophie als das vorstellende Denken des Seienden als solchen ihr Wesen und ihre Notwendigkeit empfängt. Zur Entscheidung steht, ob das Sein selber aus seiner ihm eigenen Wahrheit seinen Bezug zum Wesen des Menschen ereignen kann[a] oder ob die Metaphysik in ihrer Abkehr von ihrem Grunde fernerhin verwehrt, daß der Bezug des Seins zum Menschen aus dem Wesen dieses Bezugs selber zu einem Leuchten kommt, das den Menschen zum Gehören in das Sein bringt.

Die Metaphysik hat in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchen vor diesem schon das Sein vorgestellt. Sie spricht Sein notwendig aus und darum ständig. Aber die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache, weil sie 199
das Sein nicht in seiner Wahrheit und die Wahrheit nicht als die Unverborgenheit und diese nicht in ihrem Wesen[b] bedenkt. Das Wesen der Wahrheit erscheint der Metaphysik immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage dieser. Unverborgenheit könnte aber Anfänglicheres sein als Wahrheit im Sinne der veritas[c]. *Ἀλήθεια* könnte das Wort sein, das einen noch nicht erfahrenen Wink in das ungedachte Wesen des esse gibt. Stünde es so, dann könnte freilich das vorstellende Denken der Metaphysik dieses Wesen der Wahrheit nie erreichen, mag es sich auch noch so eifrig um die vorsokratische Philosophie historisch bemühen; denn es handelt sich nicht um irgendeine Renaissance des vorsokratischen Denkens — solches Vorhaben wäre eitel und widersinnig — sondern um das Achten auf die Ankunft des noch ungesagten Wesens der Unverborgenheit, als welche das Sein sich angekündigt hat[d]. Inzwischen bleibt der Metaphysik während ihrer Geschichte von Anaximander bis zu Nietzsche die Wahrheit des Seins verborgen. Weshalb denkt die Metaphysik an sie nicht? Hängt das

[a] 5. Auflage 1949: was *heißt* Denken?
[b] 5. Auflage 1949: Ereignis.

[a] 5. Auflage 1949: Brauch.
[b] 5. Auflage 1949: entbergende bergende Ge-währnis als Ereignis.
[c] 5. Auflage 1949: Veritas bei Thomas immer in intellectu, und sei dies der intellectus divinus.
[d] 5. Auflage 1949: Sein, Wahrheit, Welt, ~~Sein~~, Ereignis.

Unterlassen solchen Andenkens nur an der Art des metaphysischen Denkens? Oder gehört es zum Wesensgeschick der Metaphysik, daß sich ihr der eigene Grund entzieht, weil im Aufgehen der Unverborgenheit überall das Wesende in dieser, nämlich die Verborgenheit[a], ausbleibt, und zwar zugunsten des Unverborgenen, das so gerade erst als das Seiende erscheinen kann?

Nun spricht aber die Metaphysik ständig und in den verschiedensten Abwandlungen das Sein aus. Sie selbst erweckt und befestigt den Anschein, als sei durch sie die Frage nach dem Sein gefragt und beantwortet. Allein, die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt. Sie fragt nicht, weil sie das Sein nur denkt, indem sie das Seiende als das Seiende vorstellt. Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende. Das Aussagen der Metaphysik bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf
200 eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung[b] von Seiendem und Sein. Diese Verwechslung ist freilich als Ereignis zu denken, nicht als ein Fehler. Sie kann ihren Grund keineswegs in einer bloßen Nachlässigkeit des Denkens haben oder in einer Flüchtigkeit des Sagens. Dieser durchgängigen Verwechslung zufolge gelangt das Vorstellen auf den Gipfel der Verwirrung, wenn man behauptet, die Metaphysik stelle die Seinsfrage.

Fast scheint es, als sei die Metaphysik durch die Art, wie sie das Seiende denkt, dahin gewiesen, ohne ihr Wissen die Schranke zu sein, die dem Menschen den anfänglichen[c] Bezug des Seins[d] zum Menschenwesen verwehrt.

[a] 5. Auflage 1949: *Λήθη* als Verbergung.

[b] 5. Auflage 1949: Verwechslung: die Gebundenheit in das Hinüber zu Sein und das Herüber zu Seiendem. Eines steht stets *im* anderen und *für* das andere, ›Auswechslung‹, ›Wechsel‹, bald so, bald so.

[c] 5. Auflage 1949: Das an-fangende, im An-fangen wesende Ereignis — brauchend — die Enteignis.

[d] 5. Auflage 1949: Sein selbst = ~~Sein~~.

Wie aber, wenn das Ausbleiben dieses Bezugs und die Vergessenheit dieses Ausbleibens von weither das moderne Weltalter bestimmten? Wie, wenn das Ausbleiben des Seins den Menschen immer ausschließlicher nur dem Seienden überließe, so daß der Mensch vom Bezug des Seins zu seinem (des Menschen) Wesen fast verlassen und diese Verlassenheit zugleich verhüllt bliebe? Wie, wenn es so wäre und wenn es seit langem schon so wäre? Wie, wenn Zeichen dahin deuteten, als wolle diese Vergessenheit inskünftig sich noch entschiedener in der Vergessenheit einrichten?

Wäre da für einen Denkenden noch ein Anlaß, vor diesem Geschick des Seins sich überheblich zu gebärden? Wäre, wenn es so stünde, noch ein Anlaß, in solcher Seinsverlassenheit sich anderes vorzugaukeln und dies gar aus einer selbstgemachten gehobenen Stimmung? Wäre, wenn es mit der Seinsvergessenheit so stünde, nicht Veranlassung genug, daß ein Denken, das an das Sein denkt, in den Schrecken gerät, demgemäß es nichts anderes vermag, als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten, um erst das Denken an die Seinsvergessenheit zum Austrag zu bringen? Ob jedoch ein Denken dies vermöchte, solange ihm die so zugeschickte Angst nur eine gedrückte Stimmung wäre? Was hat das Seinsgeschick dieser Angst mit Psychologie und Psychoanalyse zu tun?

Gesetzt aber, der Überwindung der Metaphysik entspräche 201
das Bemühen, erst einmal auf die Seinsvergessenheit achten zu lernen, um sie zu erfahren und diese Erfahrung in den Bezug des Seins zum Menschen aufzunehmen und darin zu verwahren, dann bliebe die Frage »Was ist Metaphysik?« in der Not der Seinsvergessenheit doch vielleicht das Notwendigste alles Notwendigen für das Denken.

So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken, statt einen höheren Grad seiner Anstrengung zu bewerkstelligen, in eine andere Herkunft gewiesen ist. Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende

Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken.

Überlegungen darüber, wie sich das überall noch metaphysische und nur metaphysische Vorstellen in wirksamer und nützlicher Weise zur unmittelbaren Aktion im täglichen und öffentlichen Leben bringen lasse, schweifen im Leeren. Denn je denkender das Denken wird, je entsprechender es sich aus dem Bezug des Seins zu ihm vollzieht, um so reiner steht das Denken von selbst schon in dem einen ihm allein gemäßen Handeln: im Denken des ihm Zu-gedachten[a] und deshalb schon Gedachten.

Doch wer denkt noch an Gedachtes? Man macht Erfindungen. Das Denken auf einen Weg zu bringen, durch den es in den Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen gelangt, dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein selbst in seiner Wahrheit[b] eigens bedenke, dahin ist das in »Sein und Zeit« versuchte Denken »unterwegs«. Auf diesem Weg, und das sagt, im Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins, wird eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig; denn die unausgesprochene, weil erst zu erweisende Erfahrung der Seinsvergessenheit schließt die alles tragende Vermutung ein, gemäß der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst. Doch wie könnte dieses erfahrene Vermuten auch nur zur ausgesprochenen Frage werden, ohne zuvor alle Bemühung darein zu legen, die Wesensbestimmung des Menschen aus der Subjektivität, aber auch aus derjenigen des animal rationale herauszunehmen? Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit (»Da«) des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name »Dasein« gewählt. Dies geschah, trotzdem die Metaphysik diesen Namen für das gebraucht, was sonst mit existentia, Wirk-

202

[a] 5. Auflage 1949: Zu-gesagten, Ge-währten, Ereigneten.
[b] 5. Auflage 1949: Wahrnis als Ereignis.

lichkeit, Realität und Objektivität benannt wird, trotzdem sogar die gewöhnliche Redeweise vom »menschlichen Dasein« in der metaphysischen Bedeutung des Wortes zu sprechen pflegt. Darum wird nun auch jedes Nach-denken verbaut, wenn man sich begnügt festzustellen, in »Sein und Zeit« werde statt »Bewußtsein« das Wort »Dasein« gebraucht. Als ob hier der bloße Gebrauch verschiedener Wörter zur Verhandlung stünde, als ob es sich nicht um das Eine und Einzige handelte, den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen und damit, von uns aus gedacht[a], zunächst eine für das leitende Fragen hinreichende Wesenserfahrung vom Menschen vor das Denken zu bringen. Weder tritt nur das Wort »Dasein« an die Stelle des Wortes »Bewußtsein«, noch tritt die »Dasein« genannte »Sache« an die Stelle dessen, was man beim Namen »Bewußtsein« vorstellt. Vielmehr ist mit »Dasein« solches genannt, was erst einmal als Stelle[b], nämlich als die Ortschaft der Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll.

Woran im Wort »Dasein« überall durch die Abhandlung von »Sein und Zeit« hindurch gedacht ist, darüber gibt schon der Leitsatz (S. 42) eine Auskunft, der lautet: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz.«

Bedenkt man freilich, daß in der Sprache der Metaphysik das Wort »Existenz« dasselbe nennt, was »Dasein« meint, nämlich die Wirklichkeit jedes beliebigen Wirklichen von Gott bis zum Sandkorn, dann wird durch den Satz, wenn man ihn nur geradehin versteht, die Schwierigkeit des zu Denkenden nur vom Wort »Dasein« auf das Wort »Existenz« abgeschoben. Der Name »Existenz« ist in S. u. Z. ausschließlich als Bezeichnung des Seins des Menschen gebraucht. Von der recht gedachten »Existenz« her läßt sich das »Wesen« des Daseins denken, in dessen Offenheit das Sein selbst sich bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht, ohne daß sich diese Wahrheit des Seins im

203

[a] 5. Auflage 1949: aber nicht mehr von ›uns‹ als Subjekten.
[b] 5. Auflage 1949: Unzureichend gesagt: die sterblich bewohnte Ortschaft, die sterbliche Gegend der Ortschaft.

Dasein erschöpft oder gar mit ihm sich in eins setzen läßt nach der Art des metaphysischen Satzes: alle Objektivität ist als solche Subjektivität.

Was bedeutet »Existenz« in S. u. Z.? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen »Sorge« erfahren. Das ekstatische Wesen des Daseins ist von der Sorge her gedacht, so wie umgekehrt die Sorge nur in ihrem ekstatischen Wesen zureichend erfahren wird. Das so erfahrene Ausstehen ist das Wesen der hier zu denkenden Ekstasis. Das ekstatische Wesen der Existenz wird deshalb auch dann noch unzureichend verstanden, wenn man es nur als »Hinausstehen« vorstellt und das »Hinaus« als das »Weg von« dem Innern einer Immanenz des Bewußtseins und des Geistes auffaßt; denn so verstanden, wäre die Existenz immer noch von der »Subjektivität« und der »Substanz« her vorgestellt, während doch das »Aus« als das Auseinander der Offenheit des Seins selbst zu denken bleibt. Die Stasis des Ekstatischen beruht, so seltsam es klingen mag, auf dem Innestehen im »Aus« und »Da« der Unverborgenheit, als welche das Sein selbst west. Das, was im Namen »Existenz« zu denken ist, wenn das Wort innerhalb des Denkens gebraucht wird, das auf die Wahrheit des Seins zu und aus ihr her denkt, könnte das Wort »Inständigkeit« am schönsten nennen. Nur müssen wir dann zumal das Innestehen in der Offenheit des Seins, das Austragen des Innestehens (Sorge) und das Ausdauern im Äußersten (Sein zum Tode)[a] zusammen und als das volle Wesen der Existenz denken[b].

204 Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber

[a] 5. Auflage 1949: Auf sich zu-kommen lassen den Tod, sich halten in der Ankunft des Todes als des Ge-Birgs des ~~Seins~~.

[b] 5. Auflage 1949: Wohnen, das ›bauende‹.

er existiert nicht. Der Satz: »Der Mensch allein existiert«, bedeutet keineswegs, nur der Mensch sei ein wirklich Seiendes, alles übrige Seiende aber sei unwirklich und nur ein Schein oder die Vorstellung des Menschen. Der Satz: »Der Mensch existiert«, bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist. Das[a] existenziale Wesen des Menschen ist der Grund dafür, daß der Mensch Seiendes als ein solches vorstellen und vom Vorgestellten ein Bewußtsein haben kann. Alles Bewußtsein setzt die ekstatisch gedachte Existenz als die essentia des Menschen voraus, wobei essentia das bedeutet, als was der Mensch west, sofern er Mensch ist. Das Bewußtsein dagegen schafft weder erst die Offenheit von Seiendem, noch verleiht es erst dem Menschen das Offenstehen für das Seiende. Wohin und woher und in welcher freien Dimension sollte sich denn alle Intentionalität des Bewußtseins bewegen, wenn der Mensch nicht schon in der Inständigkeit sein Wesen hätte? Was anderes kann, falls man je ernstlich daran gedacht hat, das Wort »-sein« in den Namen »Bewußtsein« und »Selbstbewußtsein« nennen als das existenziale Wesen dessen, das ist, indem es existiert? Ein Selbst zu sein, kennzeichnet zwar das Wesen desjenigen Seienden, das existiert, aber die Existenz besteht weder im Selbstsein, noch bestimmt sie sich aus diesem. Weil jedoch das metaphysische Denken das Selbstsein des Menschen von der Substanz her oder, was im Grunde das Selbe ist, vom Subjekt her bestimmt, deshalb muß der erste Weg, der von der Metaphysik zum ekstatisch-existenzialen Wesen des Menschen hinleitet, durch die metaphysische Bestimmung des Selbstseins des Menschen hindurchführen (S. u. Z. §§ 63 u. 64).

Weil nun aber die Frage nach der Existenz jederzeit nur im Dienste der einzigen Frage des Denkens steht, nämlich der erst zu entfaltenden Frage nach der Wahrheit des Seins als dem verborgenen Grunde aller Metaphysik, deshalb lautet der Titel 205

[a] 5. Auflage 1949: ereignet-gebrauchte.

der Abhandlung, die den Rückgang in den Grund der Metaphysik versucht, nicht »Existenz und Zeit«, auch nicht »Bewußtsein und Zeit«, sondern »Sein und Zeit«. Dieser Titel läßt sich aber auch nicht in der Entsprechung zu den sonst geläufigen denken: Sein und Werden, Sein und Schein, Sein und Denken, Sein und Sollen. Denn hier ist überall das Sein noch eingeschränkt vorgestellt, gleich als gehörten »Werden«, »Schein«, »Denken«, »Sollen« nicht zum Sein, während sie doch offenkundig nicht nichts sind und darum zum Sein gehören. »Sein« ist in »Sein und Zeit« nicht etwas anderes als »Zeit«, insofern die »Zeit« als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist. Weshalb nun aber »Zeit« und »Sein«?

Das Andenken an den Anfang der Geschichte, in der sich das Sein im Denken der Griechen enthüllt, kann zeigen, daß die Griechen von früh an das Sein des Seienden als die Anwesenheit des Anwesenden erfuhren. Wenn wir *εἶναι* durch »sein« übersetzen, dann ist die Übersetzung sprachlich richtig. Wir ersetzen jedoch nur einen Wortlaut durch einen anderen. Prüfen wir uns, dann stellt sich alsbald heraus, daß wir weder *εἶναι* griechisch denken, noch eine entsprechend klare und eindeutige Bestimmung von »sein« denken. Was sagen wir also, wenn wir statt *εἶναι* »sein« und statt »sein« *εἶναι* und esse sagen? Wir sagen nichts. Das griechische und das lateinische und das deutsche Wort bleiben in der gleichen Weise stumpf. Wir verraten uns bei dem gewohnten Gebrauch lediglich als Schrittmacher der größten Gedankenlosigkeit, die je innerhalb des Denkens aufgekommen und bis zur Stunde in der Herrschaft geblieben ist. Jenes *εἶναι* aber sagt: anwesen. Das Wesen dieses Anwesens ist tief geborgen in den anfänglichen Namen des Seins. Für uns aber sagt *εἶναι* und *οὐσία* als *παρ-* und *ἀπουσία* zuvor dies: im Anwesen waltet ungedacht und verborgen Gegenwart und Andauern, west Zeit. Sein als solches ist demnach unverborgen
206 aus Zeit. So verweist Zeit auf die Unverborgenheit, d.h. die Wahrheit von Sein. Aber die jetzt zu denkende Zeit ist nicht

erfahren am veränderlichen Ablauf des Seienden. Zeit ist offenbar noch ganz anderen Wesens[a], das durch den Zeitbegriff der Metaphysik nicht nur noch nicht gedacht, sondern niemals zu denken ist. So wird Zeit der erst zu bedenkende Vorname für die allererst zu erfahrende Wahrheit des Seins.

Wie in den ersten metaphysischen Namen des Seins ein verborgenes Wesen von Zeit anspricht, so in seinem letzten Namen: in der »ewigen Wiederkunft des Gleichen«. Die Geschichte des Seins ist in der Epoche der Metaphysik[b] von einem ungedachten Wesen der Zeit durchwaltet. Dieser Zeit ist der Raum nicht neben-, aber auch nicht nur eingeordnet[c].

Ein Versuch, vom Vorstellen des Seienden als solchen in das Denken an die Wahrheit des Seins überzugehen, muß, von jenem Vorstellen ausgehend, in gewisser Weise auch die Wahrheit des Seins noch vorstellen, so daß dieses Vorstellen notwendig anderer Art und schließlich als Vorstellen dem zu Denkenden ungemäß bleibt. Dieses aus der Metaphysik herkommende, auf den Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschenwesen eingehende Verhältnis wird als »Verstehen« gefaßt. Aber das Verstehen ist hier zugleich aus der Unverborgenheit des Seins her gedacht. Es ist der ekstatische, d.h. im Bereich des Offenen innestehende geworfene Entwurf[d]. Der Bereich, der sich im Entwerfen als offener zustellt[e], damit in ihm etwas (hier das Sein) sich als etwas (hier das Sein als es selbst in seiner Unverborgenheit) erweise, heißt der Sinn[f] (vgl. S. u. Z. S. 151). »Sinn von Sein« und »Wahrheit des Seins« sagen das Selbe.

Gesetzt, die Zeit gehöre in einer noch verborgenen Weise zur Wahrheit des Seins, dann muß jedes entwerfende Offenhalten

[a] 5. Auflage 1949: Zeit ist vierdimensional: Die *erste*, alles versammelnde Dimension ist die *Nähe*.
[b] 5. Auflage 1949: Diese Epoche ist die ganze Geschichte des Seins.
[c] 5. Auflage 1949: Zeit-Raum.
[d] 5. Auflage 1949: Geworfenheit und Ereignis. Werfen, Zu-werfen, Schicken; Ent-Wurf: dem Wurf entsprechen.
[e] 5. Auflage 1949: sich zu-bringt.
[f] 5. Auflage 1949: Sinn — Wegrichtung des Sach-Verhalts.

der Wahrheit des Seins als Verstehen von Sein in die Zeit als den möglichen[a] Horizont des Seinsverständnisses hinaussehen (vgl. S. u. Z. §§ 31—34 u. 68).

Das Vorwort zu »Sein und Zeit« auf der ersten Seite der Abhandlung schließt mit den Sätzen: »Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ›Sein‹ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.«

Einen deutlicheren Beleg für die Macht der Seinsvergessenheit, in die alle Philosophie versunken ist, die aber zugleich der geschickhafte Anspruch an das Denken in S. u. Z. geworden und geblieben ist, konnte die Philosophie nicht leicht aufbringen als durch die nachtwandlerische Sicherheit, mit der sie an der eigentlichen und einzigen Frage von S. u. Z. vorbeiging. Darum handelt es sich auch nicht um Mißverständnisse gegenüber einem Buch, sondern um unsere Verlassenheit vom Sein.

Die Metaphysik sagt, was das Seiende als das Seiende ist. Sie enthält einen *λόγος* (Aussage) über das *ὄν* (das Seiende). Der spätere Titel »Ontologie« kennzeichnet ihr Wesen, gesetzt freilich, daß wir ihn nach seinem eigentlichen Gehalt und nicht in der schulmäßigen Verengung auffassen. Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des *ὂν ᾗ ὄν*. Ihr Vorstellen gilt dem Seienden als dem Seienden. In solcher Weise stellt die Metaphysik überall das Seiende als solches im Ganzen, die Seiendheit des Seienden vor (die *οὐσία* des *ὄν*). Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zwiefacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge (*ὂν καθόλου, κοινόν*); zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (*ὂν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον*). Die Unverborgenheit des Seienden als eines solchen hat sich in der Metaphysik des Aristoteles eigens in dieses Zwiefache herausgebildet (vgl. Met. *Γ*, E, K).

[a] 5. Auflage 1949: ermöglichenden.

Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie. Dieses onto-theologische Wesen der eigentlichen Philosophie (*πρώτη φιλοσοφία*) muß wohl in der Art begründet sein, wie sich ihr das *ὄν*, nämlich als *ὄν*, ins Offene bringt. Der theologische Charakter der Ontologie beruht somit nicht darauf, daß die griechische Metaphysik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch diese umgebildet wurde. Er beruht vielmehr in der Art, wie sich von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat. Diese Unverborgenheit des Seienden gab erst die Möglichkeit, daß sich die christliche Theologie der griechischen Philosophie bemächtigte, ob zu ihrem Nutzen, ob zu ihrem Schaden, das mögen die Theologen aus der Erfahrung des Christlichen entscheiden, indem sie bedenken, was im ersten Korintherbrief des Apostels Paulus geschrieben steht: *οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;* hat nicht zur Torheit werden lassen der Gott die Weisheit der Welt? (I. Kor. 1, 20). Die *σοφία τοῦ κόσμου* aber ist das, was nach 1, 22 die *Ἕλληνες ζητοῦσιν*, was die Griechen suchen. Aristoteles nennt die *πρώτη φιλοσοφία* (die eigentliche Philosophie) sogar ausdrücklich *ζητουμένη* — die gesuchte. Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?

Die Metaphysik ist als die Wahrheit des Seienden als solchen zwiegestaltig. Aber der Grund dieser Zwiegestalt und gar seine Herkunft bleiben der Metaphysik verschlossen, und zwar nicht zufällig oder zufolge eines Versäumnisses. Die Metaphysik nimmt diese Zwiegestalt dadurch hin, daß sie ist, was sie ist: das Vorstellen des Seienden als des Seienden. Der Metaphysik bleibt keine Wahl. Als Metaphysik ist sie von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen; denn sie stellt das Seiende (*ὄν*) stets nur in dem vor, was sich als Seiendes

207 208

(ἦ ὄν) schon von diesem her gezeigt hat. Die Metaphysik achtet jedoch dessen nie, was sich gerade in diesem ὄν, insofern es unverborgen wurde, auch schon verborgen hat.

So konnte es zu seiner Zeit nötig werden, erneut dem nachzudenken, was denn mit dem ὄν, dem Wort »seiend«, eigentlich gesagt sei. Demgemäß wurde die Frage nach dem ὄν wieder in
209 das Denken geholt (vgl. S. u. Z. Vorwort). Allein dieses Wiederholen redet die platonisch-aristotelische Frage nicht bloß nach, sondern fragt in das zurück, was sich im ὄν verbirgt[a].

Auf dieses Verborgene im ὄν bleibt die Metaphysik gegründet, wenn anders sie ihr Vorstellen dem ὄν ἦ ὄν widmet. Das Zurückfragen in dieses Verborgene sucht daher, von der Metaphysik her gesehen, das Fundament für die Ontologie. Darum nennt sich das Vorgehen in »Sein und Zeit« (S. 13) »Fundamentalontologie«. Allein der Titel erweist sich alsbald wie jeder Titel in diesem Fall als mißlich. Von der Metaphysik her gedacht, sagt er zwar Richtiges; doch gerade deshalb führt er irre; denn es gilt, den Übergang von der Metaphysik in das Denken an die Wahrheit des Seins zu gewinnen. Solange dieses Denken sich selber noch als Fundamentalontologie bezeichnet, stellt es sich mit dieser Benennung selbst in den eigenen Weg und verdunkelt ihn. Der Titel »Fundamentalontologie« legt nämlich die Meinung nahe, das Denken, das die Wahrheit des Seins zu denken versucht und nicht wie alle Ontologie die Wahrheit des Seienden, sei als Fundamentalontologie selbst noch eine Art von Ontologie. Indessen hat das Denken an die Wahrheit des Seins als der Rückgang in den Grund der Metaphysik den Bereich aller Ontologie schon mit dem ersten Schritt verlassen. Dagegen bleibt jede Philosophie, die sich im mittelbaren oder unmittelbaren Vorstellen der »Transzendenz« bewegt, notwendig Ontologie im wesentlichen Sinn, mag sie eine Grundlegung der Ontologie bewerkstelligen oder mag sie die Ontologie der Versicherung nach als begriffliche Erstarrung des Erlebens zurückweisen.

[a] 5. Auflage 1949: der Unterschied.

Wenn nun freilich das Denken, das versucht, die Wahrheit des Seins zu denken und zwar im Herkommen aus der langen Gewohnheit des Vorstellens des Seienden als solchen, sogar selbst sich in diesem Vorstellen verfängt, dann wird vermutlich sowohl zu einer ersten Besinnung als auch zur Veranlassung des Übergangs vom vorstellenden in das andenkende Denken nichts nötiger sein als die Frage: Was ist Metaphysik?

Die Entfaltung dieser Frage durch die folgende Vorlesung 210
endet ihrerseits in eine Frage. Sie heißt die Grundfrage der Metaphysik und lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Man hat inzwischen viel über die Angst und das Nichts, die in der Vorlesung zur Sprache kommen, hin- und hergeredet. Man hat sich aber noch nie einfallen lassen, zu überlegen, weshalb eine Vorlesung, die aus dem Denken an die Wahrheit des Seins her an das Nichts und von da in das Wesen der Metaphysik zu denken versucht, die genannte Frage als die Grundfrage der Metaphysik in Anspruch nimmt. Legt dies einem aufmerksamen Hörer nicht ein Bedenken förmlich auf die Zunge, das gewichtiger sein muß denn alles Eifern gegen die Angst und das Nichts? Wir sehen uns durch die Schlußfrage vor das Bedenken gestellt, daß eine Besinnung, die auf dem Weg über das Nichts an das Sein zu denken versucht, am Ende wieder zu einer Frage nach dem Seienden zurückkehrt. Insofern diese Frage gar noch in der herkömmlichen Weise der Metaphysik am Leitfaden des Warum? kausal fragt, wird das Denken an das Sein zugunsten der vorstellenden Erkenntnis von Seiendem aus Seiendem völlig verleugnet. Zu allem Überfluß ist die Schlußfrage offenbar die Frage, die der Metaphysiker Leibniz in seinen Principes de la nature et de la grâce gestellt hat: pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7).

Fällt also, was an sich bei der Schwere des Übergangs von der Metaphysik in das andere Denken möglich wäre, die Vorlesung

hinter ihr eigenes Vorhaben zurück? Fragt sie an ihrem Ende mit Leibniz[a] die metaphysische Frage nach der obersten Ursache aller seienden Sachen? Warum ist dann, was sich wohl schickte, der Name Leibniz nicht genannt?

Oder wird die Frage in einem ganz anderen Sinne gefragt? Wenn sie nicht beim Seienden anfragt und für dieses die erste seiende Ursache erkundet, dann muß die Frage bei dem ansetzen, was nicht das Seiende ist. Solches nennt die Frage und schreibt es groß: Das Nichts, das die Vorlesung als ihr einziges
211 Thema bedacht hat. Die Forderung liegt nahe, das Ende dieser Vorlesung einmal aus ihrem eigenen, sie überall leitenden Gesichtskreis zu durchdenken. Das, was die Grundfrage der Metaphysik genannt ist, wäre dann fundamentalontologisch als die Frage aus dem Grunde der Metaphysik und als die Frage nach diesem Grunde zu vollziehen.

Wie sollen wir aber dann, wenn wir der Vorlesung zugestehen, daß sie an ihrem Ende auf ihr eigenes Anliegen zudenkt, die Frage verstehen?

Sie lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Hier kann auch, gesetzt daß wir nicht mehr innerhalb der Metaphysik in der gewohnten Weise metaphysisch, sondern aus dem Wesen und der Wahrheit der Metaphysik an die Wahrheit des Seins denken, dies gefragt sein: Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches »ist« für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt? Woher kommt es, daß Es[b] mit dem Sein[c] eigentlich nichts ist und das Nichts eigentlich nicht west? Kommt gar von hier der unerschütterte Anschein in alle Metaphysik, daß sich »Sein« von selbst verstehe und daß sich demzufolge das Nichts leichter mache als Seiendes? So steht es in der Tat um Sein und Nichts. Stünde es anders, dann könnte Leibniz an der genannten Stelle

[a] 5. Auflage 1949: und Schelling.
[b] 5. Auflage 1949: für die Metaphysik.
[c] 5. Auflage 1949: als solchen.

nicht erläuternd sagen: Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.

Was bleibt rätselhafter, dies, daß Seiendes ist, oder dies, daß Sein ›ist‹? Oder gelangen wir auch durch diese Besinnung noch nicht in die Nähe des Rätsels, das sich mit dem Sein des[a] Seienden ereignet[b] hat?

Wie immer auch die Antwort lauten mag, die Zeit dürfte inzwischen reifer geworden sein, die vielfach bekämpfte Vorlesung »Was ist Metaphysik?« einmal von ihrem Ende her zu durchdenken, von ihrem Ende, nicht von einem eingebildeten.

[a] 5. Auflage 1949: der Unterschied.
[b] 5. Auflage 1949: Ereignis der Vergessenheit des Unterschieds.

ZUR SEINSFRAGE

Vorwort

Die Schrift gibt den unveränderten, um einige Zeilen (S. 24 f.) erweiterten Text des Beitrags zur Festschrift für Ernst Jünger (1955). Geändert ist der Titel. Er lautete: *Über »Die Linie«*. Der neue Titel soll anzeigen, daß die Besinnung auf das Wesen des Nihilismus aus einer Erörterung des Seins als ~~Sein~~ herstammt. Nach der Überlieferung versteht die Philosophie unter der Seinsfrage die Frage nach dem Seienden als Seienden. Sie ist *die* Frage der Metaphysik. Die Beantwortung dieser Frage beruft sich jeweils auf eine Auslegung des Seins, die im Fraglosen verbleibt und den Grund und Boden für die Metaphysik bereitstellt. Die Metaphysik geht nicht in ihren Grund zurück. Diesen Rückgang erläutert die »Einleitung« zu »Was ist Metaphysik?«, die seit der 5. Auflage (1949) dem Text des Vortrags vorangestellt ist. (7. Auflage 1955, S. 7–23.)

Über »Die Linie«

Lieber Herr Jünger!

Mein Gruß zu Ihrem sechzigsten Geburtstag übernimmt mit einer geringen Veränderung den Titel der Abhandlung, die Sie bei der gleichen Gelegenheit mir widmeten. Ihr Beitrag »Über die Linie« erschien unterdessen, an einigen Stellen erweitert, als gesonderte Schrift. Sie ist eine »Lagebeurteilung«, die dem »Überqueren« der Linie gilt, erschöpft sich indes nicht im Beschreiben der Lage. Die Linie heißt auch der »Nullmeridian« (S. 29). Sie sprechen (S. 22 und 31) vom »Nullpunkt«.

214 Die Null deutet auf das Nichts, und zwar auf das leere. Wo alles dem Nichts zudrängt, herrscht der Nihilismus. Am Nullmeridian nähert er sich seiner Vollendung. Eine Auslegung Nietzsches aufnehmend, verstehen Sie den Nihilismus als den Vorgang, *»daß die obersten Werte sich entwerten«* (Wille zur Macht, Nr. 2, aus dem Jahre 1887).

Die Null-Linie hat als Meridian ihre Zone. Der Bezirk des vollendeten Nihilismus bildet die Grenze zwischen zwei Weltaltern. Die ihn bezeichnende Linie ist die kritische Linie. An ihr entscheidet sich, ob die Bewegung des Nihilismus im nichtigen Nichts verendet oder ob sie der Übergang in den Bereich einer »neuen Zuwendung des Seins« ist (S. 32). Die Bewegung des Nihilismus muß demnach von sich her auf unterschiedene Möglichkeiten angelegt und ihrem Wesen gemäß mehrdeutig sein.

Ihre Lagebeurteilung geht den Zeichen nach, die erkennen lassen, ob und inwiefern wir die Linie überqueren und dadurch aus der Zone des vollendeten Nihilismus heraustreten. Im Titel Ihrer Schrift »Über die Linie« bedeutet das »über« soviel wie: hinüber, trans, *μετά*. Dagegen verstehen die folgenden Bemerkungen das »über« nur in der Bedeutung des: de, *περί*. Sie handeln »von« der Linie selbst, von der Zone des sich vollendenden Nihilismus. Wenn wir beim Bild der Linie bleiben, dann finden wir, daß sie in einem Raum verläuft, der selbst von einem Ort bestimmt wird. Der Ort versammelt. Die Versammlung birgt das Versammelte in sein Wesen. Aus dem Ort der Linie ergibt sich die Herkunft des Wesens des Nihilismus und seiner Vollendung.

Mein Brief möchte an diesen Ort der Linie vordenken und so die Linie erörtern. Ihre Lagebeurteilung unter dem Namen trans lineam und meine Erörterung unter dem Namen de linea gehören zusammen. Jene schließt diese ein. Diese bleibt auf jene angewiesen. Damit sage ich Ihnen nichts Besonderes. Sie wissen, daß eine Beurteilung der Lage des Menschen in bezug auf die Bewegung des Nihilismus und innerhalb dieser eine

zureichende Wesensbestimmung verlangt. Solches Wissen fehlt 215
vielerorts. Der Mangel trübt den Blick bei der Beurteilung unserer Lage. Er macht das Urteil über den Nihilismus leichtfertig und das Auge blind für die Gegenwart »dieses unheimlichsten aller Gäste« (Nietzsche, Wille zur Macht. Zum Plan, WW XV, S. 141). Er heißt der »unheimlichste«, weil er als der unbedingte Wille zum Willen die Heimatlosigkeit als solche will. Darum hilft es nichts, ihm die Tür zu weisen, weil er überall schon längst und unsichtbar im Haus umgeht. Es gilt, diesen Gast zu erblicken und zu durchschauen. Sie schreiben selbst (S. 11): »Eine gute Definition des Nihilismus würde der Sichtbar-Machung des Krebserregers zu vergleichen sein. Sie würde nicht die Heilung bedeuten, wohl aber ihre Voraussetzung, soweit Menschen überhaupt daran mitwirken. Es handelt sich ja um einen Vorgang, der die Geschichte weit übergreift.«

»Eine gute Definition des Nihilismus« könnte man somit von einer Erörterung de linea erwarten, falls nämlich das menschenmögliche Bemühen um die Heilung sich einem Geleit trans lineam vergleichen läßt. Zwar betonen Sie, der Nihilismus sei nicht der Krankheit, sowenig wie dem Chaos und dem Bösen gleichzusetzen. Der Nihilismus selbst ist sowenig wie der Krebserreger etwas Krankhaftes. Bezüglich des *Wesens* des Nihilismus gibt es keine Aussicht und keinen sinnvollen Anspruch auf Heilung. Gleichwohl bleibt die Haltung Ihrer Schrift eine ärztliche, was schon die Gliederung in Prognose, Diagnose, Therapie andeutet. Der junge Nietzsche nennt den Philosophen einmal den »Arzt der Kultur« (WW X, S. 225). Aber jetzt handelt es sich nicht mehr nur um die Kultur. Sie sagen mit Recht: »Das Ganze steht auf dem Spiel«. »Es geht um den Planeten überhaupt« (S. 28). Das Heilen kann sich nur auf die bösartigen Folgen und bedrohlichen Begleiterscheinungen dieses planetarischen Vorganges beziehen. Um so dringlicher benötigen wir die Kenntnis und Erkenntnis des Erregers, d. h. des Wesens des Nihilismus. Um so nötiger wird das Denken, gesetzt, daß sich eine zureichende Erfahrung des Wesens nur im entspre-

216 chenden Denken vorbereitet. Doch im gleichen Maße wie die Möglichkeiten für eine unmittelbar wirksame Heilung schwinden, hat sich auch schon das Vermögen des Denkens verringert. Das Wesen des Nihilismus ist weder heilbar noch unheilbar. Es ist das Heil-lose, als dieses jedoch eine einzigartige Verweisung ins Heile. Soll sich das Denken dem Bereich des Wesens des Nihilismus nähern, dann wird es notwendig vorläufiger und dadurch anders.

Ob eine Erörterung der Linie »eine gute Definition des Nihilismus« beibringen kann, ob sie dergleichen auch nur anstreben darf, wird einem vorläufigen Denken fragwürdig. Eine Erörterung der Linie muß anderes versuchen. Der hierdurch ausgesprochene Verzicht auf eine Definition scheint die Strenge des Denkens preiszugeben. Es könnte aber auch geschehen, daß jener Verzicht das Denken erst auf den Weg einer Anstrengung bringt, die erfahren läßt, welcher Art die sachgerechte Strenge des Denkens ist. Dies läßt sich niemals vom Richterstuhl der Ratio herab entscheiden. Sie ist durchaus kein gerechter Richter. Sie stößt unbedenklich alles *ihr* Ungemäße in den vermeintlichen und überdies von ihr selbst ausgegrenzten Sumpf des Irrationalen. Die Vernunft und ihr Vorstellen sind nur *eine* Art des Denkens und keineswegs durch sich selbst bestimmt, sondern durch jenes, was das Denken geheißen hat, in der Weise der Ratio zu denken. Daß sich deren Herrschaft als Rationalisierung aller Ordnungen, als Normung, als Nivellierung im Zuge der Entfaltung des europäischen Nihilismus aufrichtet, gibt ebenso zu denken wie die dazugehörenden Fluchtversuche in das Irrationale.

Am bedenklichsten ist jedoch der Vorgang, daß sich der Rationalismus und der Irrationalismus gleichermaßen in ein Wechselgeschäft verstricken, aus dem sie nicht nur nicht herausfinden, sondern nicht mehr herauswollen. Man leugnet darum jede Möglichkeit ab, nach der das Denken vor ein Geheiß gelangen könnte, das sich außerhalb des Entweder-Oder von rational und irrational hält. Ein solches Denken könnte

indes durch das vorbereitet werden, was in den Weisen der ge- 217
schichtlichen Erläuterung, der Besinnung und der Erörterung tastende Schritte versucht.

Der von Ihnen dargelegten ärztlichen Lagebeurteilung möchte meine Erörterung begegnen. Sie schauen und gehen über die Linie hinüber; ich blicke erst nur auf die von Ihnen vorgestellte Linie. Eines verhilft dem anderen wechselweise in die Weite und Klarheit des Erfahrens. Beides könnte helfen, die »hinreichende Kraft des Geistes« (S. 28) zu wecken, die für ein Überqueren der Linie in den Anspruch genommen ist.

Damit wir den Nihilismus in der Phase seiner Vollendung erblicken, müssen wir seine Bewegung in ihrer Aktion durchgehen. Die Beschreibung dieser Aktion ist dann besonders einprägsam, wenn sie als Beschreibung selber an der Aktion teilnimmt. Die Beschreibung gerät dadurch aber auch in eine außerordentliche Gefahr und vor eine weit hinauslangende Verantwortung. Wer in solcher Weise beteiligt bleibt, dessen Verantwortung muß sich in derjenigen Ant-wort versammeln, die aus einem unentwegten Fragen innerhalb der größtmöglichen Fragwürdigkeit des Nihilismus entspringt und als die Ent-sprechung zu dieser übernommen und ausgetragen wird.

Ihr Werk »Der Arbeiter« (1932) hat die Beschreibung des europäischen Nihilismus in seiner Phase nach dem ersten Weltkrieg geleistet. Es entfaltet sich aus Ihrer Abhandlung »Die Totale Mobilmachung« (1930). »Der Arbeiter« gehört in die Phase des »aktiven Nihilismus« (Nietzsche). Die Aktion des Werkes bestand — und besteht in gewandelter Funktion noch — darin, daß es den »totalen Arbeitscharakter« alles Wirklichen aus der Gestalt des Arbeiters sichtbar macht. So erscheint der anfänglich nur europäische Nihilismus in seiner planetarischen Tendenz. Indessen gibt es keine Beschreibung an sich, die es vermöchte, das Wirkliche an sich zu zeigen. Jede Beschreibung bewegt sich, je schärfer sie vorgeht, um so entschiedener auf ihre besondere Art in einem bestimmten Gesichtskreis. Sehweise und Gesichtskreis — Sie sagen »Optik« — ergeben sich

218 dem menschlichen Vorstellen aus Grunderfahrungen des Seienden im Ganzen. Ihnen geht aber schon eine vom Menschen nie erst machbare Lichtung dessen vorauf, wie das Seiende »ist«. Die Grunderfahrung, die Ihr Vorstellen und Darstellen trägt und durchzieht, erwuchs in den Materialschlachten des ersten Weltkrieges. Das Seiende im Ganzen aber zeigt sich Ihnen im Lichte und im Schatten der Metaphysik des Willens zur Macht, die Nietzsche in der Form einer Wertlehre auslegt.

Im Winter 1939 auf 1940 erläuterte ich in einem kleinen Kreis von Universitätslehrern den »Arbeiter«. Man staunte, daß ein so hellsichtiges Buch seit Jahren vorlag und man selber noch nicht gelernt hatte, einmal den Versuch zu wagen, den Blick auf die Gegenwart in der Optik des »Arbeiters« sich bewegen zu lassen und planetarisch zu denken. Man spürte, daß hiefür auch die universalhistorische Betrachtung der Weltgeschichte nicht zureiche. Man las damals eifrig die »Marmorklippen«, aber, wie mir schien, ohne den hinreichend weiten, d. h. planetarischen Horizont. Man war aber auch nicht überrascht, daß ein Versuch, den »Arbeiter« zu erläutern, überwacht und schließlich unterbunden wurde. Denn es gehört zum Wesen des Willens zur Macht, das Wirkliche, das er be-mächtigt, nicht in *der* Wirklichkeit erscheinen zu lassen, als welche er selber west.

Sie erlauben mir, daß ich eine Aufzeichnung aus dem genannten Erläuterungsversuch wiedergebe. Es geschieht deshalb, weil ich hoffe, in diesem Brief einiges deutlicher und freier sagen zu können. Die Notiz lautet:

»Ernst Jüngers Werk ›Der Arbeiter‹ hat Gewicht, weil es, auf eine andere Art wie Spengler, das leistet, was bisher alle Nietzsche-Literatur nicht vermochte, nämlich eine Erfahrung des Seienden und dessen, wie es ist, im Lichte von Nietzsches Entwurf des Seienden als Wille zur Macht zu vermitteln. Freilich ist damit Nietzsches Metaphysik keineswegs denkerisch begriffen; nicht einmal die Wege dahin sind gewiesen; im Gegenteil: statt im echten Sinne fragwürdig, wird diese Metaphysik selbstverständlich und scheinbar überflüssig.«

Sie sehen, die kritische Frage denkt in einer Hinsicht, die zu 219
verfolgen allerdings nicht in den Aufgabenkreis der Beschreibungen gehört, die »Der Arbeiter« durchführt. Vieles von dem, was Ihre Beschreibungen in den Blick und erstmals zur Sprache brachten, sieht und sagt heute jedermann. Überdies verdankt »Die Frage nach der Technik« den Beschreibungen im »Arbeiter« eine nachhaltige Förderung. Hinsichtlich Ihrer »Beschreibungen« sei der Vermerk angebracht, daß sie nicht ein schon bekanntes Wirkliches nur abschildern, sondern eine »neue Wirklichkeit« zugänglich machen, wobei es sich »weniger um neue Gedanken oder ein neues System handelt . . .« (Der Arbeiter, Vorwort).

Auch heute noch — wie sollte es nicht — sammelt sich das Fruchtbare Ihres Sagens in der wohlverstandenen »Beschreibung«. Doch sind Optik und Gesichtskreis, die das Beschreiben leiten, nicht mehr oder noch nicht entsprechend bestimmt wie vormals. Denn Sie nehmen jetzt an jener Aktion des aktiven Nihilismus nicht mehr teil, die auch im »Arbeiter« schon nach dem Sinne Nietzsches in der Richtung auf eine Überwindung gedacht ist. Nichtmehrteilnehmen heißt jedoch keineswegs schon: außerhalb des Nihilismus stehen, zumal dann nicht, wenn das Wesen des Nihilismus nichts Nihilistisches und die Geschichte dieses Wesens älter ist und jünger bleibt als die historisch feststellbaren Phasen der verschiedenen Formen des Nihilismus. Darum gehört auch Ihr Werk »Der Arbeiter« und die ihm nachfolgende, noch weiter vorspringende Abhandlung »Über den Schmerz« (1934) nicht zu den abgelegten Akten der nihilistischen Bewegung. Im Gegenteil: mir scheint, diese Werke *bleiben*, weil sich an ihnen, insofern sie die Sprache unseres Jahrhunderts sprechen, die noch keineswegs geleistete Auseinandersetzung mit dem *Wesen* des Nihilismus neu entzünden kann.

Während ich dies schreibe, erinnere ich unser Gespräch gegen Ende des vorigen Jahrzehnts. Beim Gang auf einem Waldweg hielten wir an einer Stelle inne, wo ein Holzweg abzweigt. Damals ermunterte ich Sie, den »Arbeiter« wieder, und zwar

220 unverändert, erscheinen zu lassen. Sie folgten diesem Vorschlag nur zögernd aus Gründen, die weniger den Inhalt des Buches als den rechten Augenblick seines Wiedererscheinens betrafen. Unser Gespräch über den »Arbeiter« brach ab. Ich selbst war auch nicht gesammelt genug, um die Gründe meines Vorschlages hinreichend klar auseinanderzulegen. Inzwischen dürfte die Zeit reifer geworden sein, um davon einiges zu sagen.

Einerseits ist die Bewegung des Nihilismus in ihrer planetarischen und alles anzehrenden, vielgestaltigen Unaufhaltsamkeit offenkundiger geworden. Kein Einsichtiger wird heute noch leugnen wollen, daß der Nihilismus in den verschiedensten und verstecktesten Gestalten der »Normalzustand« der Menschheit ist (vgl. Nietzsche, Wille zur Macht, Nr. 23). Am besten zeugen dafür die ausschließlich re-aktiven Versuche gegen den Nihilismus, die, statt auf eine Auseinandersetzung mit seinem Wesen sich einzulassen, die Restauration des Bisherigen betreiben. Sie suchen die Rettung in der Flucht, nämlich in der Flucht vor dem Einblick in die Fragwürdigkeit der metaphysischen Position des Menschen. Dieselbe Flucht drängt auch dort, wo man dem Anschein nach alle Metaphysik aufgibt und sie durch Logistik, Soziologie und Psychologie ersetzt. Der hier vorbrechende Wille zum Wissen und dessen lenkbarer Gesamtorganisation deutet auf eine Steigerung des Willens zur Macht, die anderer Art ist als jene, die Nietzsche als aktiven Nihilismus kennzeichnete.

Andererseits sinnt jetzt Ihr eigenes Dichten und Trachten darauf, aus der Zone des vollendeten Nihilismus herauszuhelfen, ohne daß Sie den Grundriß der Perspektive aufgeben, die »Der Arbeiter« von Nietzsches Metaphysik her öffnete.

Sie schreiben (Über die Linie, S. 36): »Die Totale Mobilmachung ist in ein Stadium eingetreten, das an Bedrohlichkeit noch das vergangene übertrifft. Der Deutsche freilich ist nicht mehr ihr Subjekt, und dadurch wächst die Gefahr, daß er als ihr Objekt begriffen wird.« Auch jetzt noch sehen Sie, und zwar mit Recht, die Totale Mobilmachung als einen auszeichnenden

Charakter des Wirklichen. Aber dessen Wirklichkeit ist für 221
Sie jetzt nicht mehr durch den »*Willen zur* (von mir gesperrt) Totalen Mobilmachung« (Der Arbeiter, S. 148) bestimmt und nicht mehr so, daß dieser Wille als die einzige Quelle der alles rechtfertigenden »Sinngebung« gelten darf. Darum schreiben Sie (Über die Linie, S. 30): »Es ist kein Zweifel daran, daß unser Bestand (d.h. nach S. 31 ›die Personen, Werke und Einrichtungen‹) als Ganzes sich über die kritische Linie bewegt. Damit verändern sich Gefahren und Sicherheit.« In der Zone der Linie nähert sich der Nihilismus seiner Vollendung. Das Ganze des »menschlichen Bestandes« kann die Linie nur dann überqueren, wenn dieser Bestand aus der Zone des vollendeten Nihilismus heraustritt.

Demgemäß muß eine Erörterung der Linie fragen: worin besteht die Vollendung des Nihilismus? Die Antwort scheint nahe zu liegen. Der Nihilismus ist vollendet, wenn er alle Bestände ergriffen hat und überall auftritt, wenn nichts mehr als Ausnahme sich behaupten kann, insofern er zum Normalzustand geworden ist. Doch im Normalzustand *verwirklicht* sich nur die Vollendung. Jener ist eine Folge dieser. Vollendung meint die Versammlung aller Wesensmöglichkeiten des Nihilismus, die im ganzen und im einzelnen schwer durchschaubar bleiben. Die Wesensmöglichkeiten des Nihilismus lassen sich nur bedenken, wenn wir auf sein Wesen zurückdenken. Ich sage »zurück«, weil das Wesen des Nihilismus den einzelnen nihilistischen Erscheinungen vorauf- und deshalb vorauswährt und sie in die Vollendung versammelt. Die Vollendung des Nihilismus ist jedoch nicht schon dessen Ende. Mit der Vollendung des Nihilismus *beginnt* erst die Endphase des Nihilismus. Deren Zone ist vermutlich, weil sie von einem Normalzustand und dessen Verfestigung durchherrscht wird, ungewöhnlich breit. Deshalb ist die Null-Linie, wo die Vollendung zum Ende wird, am Ende noch gar nicht sichtbar.

Wie steht es aber dann mit der Aussicht auf ein Überqueren der Linie? Ist der menschliche Bestand schon im Übergang

222 trans lineam oder betritt er erst das weite Vorfeld vor der Linie? Vielleicht bannt uns aber auch eine unvermeidliche Augentäuschung. Vielleicht taucht die Null-Linie in der Form einer planetarischen Katastrophe jäh vor uns auf. Wer überquert sie dann noch? Und was vermögen Katastrophen? Die zwei Weltkriege haben die Bewegung des Nihilismus weder aufgehalten noch aus ihrer Richtung abgelenkt. Was Sie (S. 36) über die Totale Mobilmachung sagen, gibt die Bestätigung. Wie steht es jetzt mit der kritischen Linie? In jedem Falle so, daß eine Erörterung ihres Ortes eine Besinnung darüber erwecken könnte, ob und inwiefern wir an ein Überqueren der Linie denken dürfen.

Allein der Versuch, im Briefgespräch mit Ihnen einiges de linea zu sagen, trifft auf eine eigentümliche Schwierigkeit. Deren Grund liegt darin, daß Sie im »Hinüber« über die Linie, d. h. im Raum diesseits und jenseits der Linie, die gleiche Sprache sprechen. Die Position des Nihilismus ist, so scheint es, in gewisser Weise durch das Überqueren der Linie schon aufgegeben, aber *seine Sprache ist geblieben.* Ich meine hier die Sprache nicht als bloßes Ausdrucksmittel, das sich wie eine Verkleidung ablegen und auswechseln läßt, ohne daß jenes, was zur Sprache gekommen ist, davon berührt wird. In der Sprache erscheint allererst und west jenes, was wir bei der Verwendung maßgebender Worte anscheinend nur nachträglich aussprechen, und zwar in Ausdrücken, von denen wir meinen, sie könnten beliebig wegfallen und durch andere ersetzt werden. Die Sprache im »Arbeiter« offenbart ihre Hauptzüge, wie mir scheint, am ehesten im Untertitel des Werkes. Er heißt: »Herrschaft und Gestalt«. Er kennzeichnet den Grundriß des Werkes. »Gestalt« verstehen Sie zunächst im Sinne der damaligen Gestaltpsychologie als »ein Ganzes, das mehr als die Summe seiner Teile umfaßt«. Man könnte bedenken, inwiefern diese Kennzeichnung der Gestalt sich immer noch, nämlich durch das »mehr« und »die Summe«, an das summative Vorstellen anlehnt und das Gestalthafte als solches im Unbestimmten läßt.

Aber Sie geben der Gestalt einen kultischen Rang und setzen 223
sie dadurch mit Recht gegen die »bloße Idee« ab.

Hierbei ist die »Idee« neuzeitlich im Sinne der perceptio, des Vorstellens durch ein Subjekt, verstanden. Andererseits bleibt auch für Sie die Gestalt nur in einem Sehen zugänglich. Es ist jenes Sehen, das bei den Griechen *ἰδεῖν* heißt, welches Wort Platon für ein Blicken gebraucht, das nicht das sinnlich wahrnehmbare Veränderliche, sondern das Unveränderliche, das Sein, die *ἰδέα* erblickt. Auch Sie kennzeichnen die Gestalt als »ruhendes Sein«. Die Gestalt ist zwar keine »Idee« im neuzeitlichen Verstande, darum auch keine regulative Vorstellung der Vernunft im Sinne Kants. Das ruhende Sein bleibt für das griechische Denken rein unterschieden (different) gegenüber dem veränderlichen Seienden. Diese Differenz zwischen Sein und Seiendem erscheint dann, vom Seienden zum Sein hin erblickt, als die Transzendenz, d. h. als das Meta-Physische. Allein die Unterscheidung ist keine absolute Trennung. Sie ist es so wenig, daß im Anwesen (Sein) das An-wesende (Seiende) her-vor-gebracht, aber gleichwohl nicht verursacht wird im Sinne einer efficienten Kausalität. Das Her-vor-bringende ist von Platon bisweilen als das Prägende (*τύπος*) gedacht (vgl. Theätet 192 a, 194 b). Auch Sie denken die Beziehung der Gestalt zu dem, was sie »gestaltet«, als das Verhältnis von Stempel und Prägung. Allerdings verstehen Sie das Prägen neuzeitlich als ein Verleihen von »Sinn« an das Sinn-lose. Die Gestalt ist »Quelle der Sinngebung« (Der Arbeiter, S. 148).

Der geschichtliche Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Gestalt, *ἰδέα* und Sein möchte Ihr Werk nicht historisch verrechnen, sondern anzeigen, *daß es in der Metaphysik beheimatet bleibt.* Dieser gemäß ist alles Seiende, das veränderliche und bewegte, mobile und mobilisierte von einem »ruhenden Sein« her vorgestellt, dies auch dort noch, wo, wie bei Hegel und Nietzsche, das »Sein« (die Wirklichkeit des Wirklichen) als reines Werden und absolute Bewegtheit gedacht wird. Die Gestalt ist »metaphysische Macht« (Der Arbeiter, S. 113, 124, 146).

224 Nach anderer Hinsicht unterscheidet sich jedoch das metaphysische Vorstellen im »Arbeiter« vom platonischen und sogar vom neuzeitlichen, dasjenige Nietzsches ausgenommen. Die Quelle der Sinngebung, die im vorhinein präsente und so alles prägende Macht, ist die Gestalt als Gestalt eines *Menschentums:* »Die Gestalt des Arbeiters«. Die Gestalt ruht im Wesensgefüge eines Menschentums, das als Subiectum allem Seienden zugrundeliegt. Nicht die Ichheit eines vereinzelten Menschen, das Subjektive der Egoität, sondern die vorgeformte gestalthafte Praesenz eines Menschenschlages (Typus) bildet die äußerste Subjektität, die in der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik hervorkommt und durch deren Denken dargestellt wird.

In der Gestalt des Arbeiters und ihrer Herrschaft ist nicht mehr die subjektive, geschweige denn die subjektivistische Subjektität des Menschenwesens erblickt. Das metaphysische Sehen der Gestalt des Arbeiters entspricht dem Entwurf der Wesensgestalt des Zarathustra innerhalb der Metaphysik des Willens zur Macht. Was verbirgt sich in diesem Erscheinen der objektiven Subjektität des Subiectum (des Seins des Seienden), das als Menschengestalt, nicht als ein einzelner Mensch gemeint ist?

Die Rede von der Subjektität (nicht Subjektivität) des Menschenwesens als dem Fundament für die Objektivität jedes Subiectum (jedes Anwesenden) scheint in aller Hinsicht paradox und gekünstelt zu sein. Dieser Anschein hat darin seinen Grund, daß wir kaum begonnen haben zu fragen, weshalb und auf welche Weise innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik ein Denken notwendig wird, das Zarathustra als Gestalt vorstellt. Die oft gegebene Auskunft, Nietzsches Denken sei fatalerweise ins Dichten geraten, ist selbst nur die Preisgabe des denkenden Fragens. Indes brauchen wir nicht einmal bis zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien zurückzudenken, um zu sehen, daß es sich beim Erblicken der Gestalt als der Quelle der Sinngebung um die *Legitimation* des Seins des Seienden handelt. Es wäre eine allzu grobe Erklärung, wollte man sagen,

hier rücke in einer säkularisierten Welt der Mensch als Urheber des Seins des Seienden an die Stelle Gottes. Daß freilich das Menschenwesen im Spiel ist, duldet keinen Zweifel. Aber das Wesen (verbal) des Menschen, »das Dasein im Menschen« (vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, 1. Aufl. 1929, § 43) ist nichts Menschliches. Damit die idea des Menschenwesens in den Rang dessen gelangen kann, was allem Anwesenden schon zum Grunde liegt als die Praesenz, die erst eine »Repräsentation« im Seienden verstattet und dieses so *als* das Seiende »legitimiert«, muß der Mensch allererst im Sinne eines maßgebenden Zugrundeliegenden vorgestellt sein. Doch maßgebend wofür? Für die Sicherung des Seienden in seinem Sein. In welchem Sinne erscheint »Sein«, wenn es um die Sicherung des Seienden geht? Im Sinne des überall und jederzeit Fest- und d.h. Vorstellbaren. Descartes fand, das Sein also verstehend, die Subjektität des Subiectum im ego cogito des endlichen Menschen. Das Erscheinen der metaphysischen Gestalt des Menschen als Quelle der Sinngebung ist die letzte Folge der Ansetzung des Menschenwesens als des maßgebenden Subiectum. Demzufolge wandelt sich die innere Form der Metaphysik, die in dem beruht, was man die Transzendenz nennen kann. Diese ist innerhalb der Metaphysik aus Wesensgründen mehrdeutig. Wo diese Mehrdeutigkeit nicht beachtet wird, macht sich eine heillose Verwirrung breit, die als das Kennzeichen des heute noch üblichen metaphysischen Vorstellens gelten darf. 225

Die Transzendenz ist einmal die vom Seienden aus auf das *Sein* hinübergehende Beziehung zwischen beiden. Transzendenz ist aber zugleich die vom veränderlichen Seienden zu einem *ruhenden Seienden* führende Beziehung. Transzendenz heißt schließlich, entsprechend dem Gebrauch des Titels »Excellenz«, jenes *höchste Seiende selbst*, das dann auch »das Sein« genannt wird, woraus sich eine seltsame Vermischung mit der zuerst angeführten Bedeutung ergibt.

Wozu langweile ich Sie mit dem Hinweis auf die heute allzu großzügig gehandhabten, d.h. in ihrer Verschiedenheit und

226 Zusammengehörigkeit kaum durchdachten Unterscheidungen? Um von hier aus deutlich zu machen, wie das Meta-Physische der Metaphysik, die Transzendenz, sich wandelt, wenn in deren Unterscheidungsbereich *die Gestalt* des Menschenwesens als Quelle der Sinngebung erscheint. Die Transzendenz, in dem mehrfältigen Sinne verstanden, kehrt sich um in die entsprechende Reszendenz und verschwindet in dieser. Der so geartete Rückstieg durch die Gestalt geschieht auf die Weise, daß ihre Praesenz sich repraesentiert, im Geprägten ihrer Prägung wieder anwesend wird. Die Praesenz der Gestalt des Arbeiters ist die Macht. Die Repraesentation der Praesenz ist seine Herrschaft als ein »neuartiger und besonderer Wille zur Macht« (Der Arbeiter, S. 70).

Das Neuartige und Besondere haben Sie in der »Arbeit« als dem totalen Charakter der Wirklichkeit des Wirklichen erfahren und erkannt. Dadurch wird das metaphysische Vorstellen im Lichte des Willens zur Macht entschiedener aus dem biologisch-anthropologischen Bezirk herausgedreht, der Nietzsches Weg allzu stark beirrte, was eine Aufzeichnung wie die folgende belegen mag: »Welche werden sich als die *Stärksten* dabei erweisen? (bei der Heraufkunft der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen) . . . — Menschen, die *ihrer Macht sicher sind* und die die *erreichte* Kraft des Menschen mit bewußtem Stolz repräsentieren« (Wille zur Macht, Nr. 55, Ende). »Herrschaft« ist (Der Arbeiter, S. 192) »heute nur möglich als Repräsentation der Gestalt des Arbeiters, die Anspruch auf planetarische Gültigkeit stellt.« »Arbeit« im höchsten und alle Mobilmachung durchwaltenden Sinne ist »Repräsentation der Gestalt des Arbeiters« (a. a. O., S. 202). »Die Art und Weise aber, wie die Gestalt des Arbeiters die Welt zu durchdringen beginnt, ist der totale Arbeitscharakter« (a. a. O., S. 99). Fast gleichlautend folgt später (a. a. O., S. 150) der Satz: »Die Technik ist die Art und Weise, in der die Gestalt des Arbeiters die Welt mobilisiert.«

Unmittelbar vorauf geht die entscheidende Bemerkung: »Um zur Technik ein wirkliches Verhältnis zu besitzen, muß man

etwas mehr als Techniker sein« (a. a. O., S. 149). Den Satz kann 227
ich nur so verstehen: mit dem »wirklichen« Verhältnis meinen Sie das wahre Verhältnis. Wahr ist jenes, das dem Wesen der Technik entspricht. Durch das unmittelbar technische Leisten, d. h. durch den jeweils speziellen Arbeitscharakter wird dieses Wesensverhältnis nie erreicht. Es beruht in der Beziehung zum totalen Arbeitscharakter. Die so verstandene »Arbeit« ist jedoch mit dem Sein im Sinne des Willens zur Macht identisch (a. a. O., S. 86).

Welche Wesensbestimmung der Technik ergibt sich hieraus? Sie ist »das Symbol der Gestalt des Arbeiters« (a. a. O., S. 72). Die Technik gründet »als Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters« (a. a. O., S. 154) offenbar in jener Umkehrung der Transzendenz zur Reszendenz der Gestalt des Arbeiters, wodurch deren Praesenz sich in die Repraesentation ihrer Macht entfaltet. Darum können Sie (a. a. O.) schreiben: »Die Technik ist . . . wie die Zerstörerin jedes Glaubens überhaupt, so auch die entschiedenste antichristliche Macht, die bisher in Erscheinung getreten ist.«

Ihr Werk »Der Arbeiter« zeichnet bereits durch seinen Untertitel »Herrschaft und Gestalt« die Grundzüge jener im ganzen hervortretenden neuen Metaphysik des Willens zur Macht vor, insofern dieser sich jetzt überall und vollständig als Arbeit praesentiert. Schon beim ersten Lesen dieses Werkes bewegten mich die Fragen, die ich auch heute noch vorbringen muß: woher bestimmt sich das Wesen der Arbeit? Ergibt es sich aus der Gestalt des Arbeiters? Wodurch ist die Gestalt eine solche des Arbeiters, wenn nicht das Wesen der Arbeit sie durchwaltet? Empfängt sonach diese Gestalt ihre menschentümliche Praesenz aus dem Wesen der Arbeit? Woher ergibt sich der Sinn von Arbeiten und Arbeiter in dem hohen Rang, den Sie der Gestalt und ihrer Herrschaft zusprechen? Entspringt dieser Sinn daraus, daß Arbeit hier als eine Prägung des Willens zur Macht gedacht ist? Stammt diese Besonderung gar aus dem Wesen der Technik »als der Mobilisierung der Welt durch die Gestalt

228 des Arbeiters«? Und verweist schließlich das so bestimmte Wesen der Technik in noch ursprünglichere Bereiche?

Allzu leicht könnte man darauf hinweisen, daß in Ihren Darlegungen über das Verhältnis zwischen dem totalen Arbeitscharakter und der Gestalt des Arbeiters ein Zirkel das Bestimmende (die Arbeit) und das Bestimmte (den Arbeiter) in ihre wechselseitige Beziehung verklammert. Statt diesen Hinweis als Beleg für ein unlogisches Denken auszuwerten, nehme ich den Zirkel als Zeichen dafür, daß hier das Runde eines Ganzen zu denken bleibt, in einem Denken freilich, für das eine an der Widerspruchsfreiheit gemessene »Logik« nie der Maßstab werden kann.

Die vorhin aufgeworfenen Fragen gelangen in eine noch schärfere Fragwürdigkeit, wenn ich sie so fasse, wie ich sie Ihnen unlängst im Anschluß an meinen Vortrag in München (Die Frage nach der Technik) vorlegen wollte. Wenn die Technik die Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters ist, geschieht sie durch die prägende Praesenz dieses besonderen menschentümlichen Willens zur Macht. In der Praesenz und der Repraesentation bekundet sich der Grundzug dessen, was sich dem abendländischen Denken als Sein enthüllte. »Sein« besagt seit der Frühzeit des Griechentums bis in die Spätzeit unseres Jahrhunderts: Anwesen. Jede Art von Praesenz und Praesentation entstammt dem Ereignis der Anwesenheit. Der »Wille zur Macht« aber ist als die Wirklichkeit des Wirklichen eine Weise des Erscheinens des »Seins« des Seienden. »Arbeit«, woraus die Gestalt des Arbeiters ihrerseits den Sinn empfängt, ist identisch mit »Sein«. Hier bleibt zu bedenken, ob und inwiefern das Wesen des »Seins« in sich der Bezug zum Menschenwesen ist (vgl. Was heißt Denken? S. 73 f.). In diesem Bezug müßte dann die Beziehung zwischen der metaphysisch verstandenen »Arbeit« und dem »Arbeiter« gründen. Mir scheint, die folgenden Fragen lassen sich kaum mehr umgehen:

Dürfen wir die Gestalt des Arbeiters als Gestalt, dürfen wir die *ἰδέα* Platons als *εἶδος* noch ursprünglicher auf ihre Wesensherkunft bedenken? Wenn nein, welche Gründe verwehren

dies und verlangen statt dessen, Gestalt und *ἰδέα* als Letztes 229
für uns und als Erstes an sich einfach hinzunehmen? Wenn ja, auf welchen Wegen kann sich die Frage nach der Wesensherkunft der *ἰδέα* und der Gestalt bewegen? Entspringt, um es formelhaft zu sagen, das Wesen der Gestalt im Herkunftsbereich dessen, was ich das Ge-Stell nenne? Gehört demnach auch die Wesensherkunft der *ἰδέα* in den selben Bereich, aus dem das mit ihr verwandte Wesen der Gestalt stammt? Oder ist das Ge-Stell nur eine Funktion der Gestalt eines Menschentums? Wäre dies der Fall, dann bliebe das *Wesen* des Seins und vollends das Sein des Seienden ein Gemächte des menschlichen Vorstellens. Das Zeitalter, in dem europäisches Denken solches meinte, wirft noch den letzten Schatten über uns.

Zunächst bleiben diese Fragen nach Gestalt und Ge-Stell absonderliche Überlegungen. Sie sollen niemandem aufgedrängt werden, zumal sie selber sich noch im Vorläufigen abmühen. Die Fragen sind in diesem Brief auch nicht als solche vorgebracht, die im »Arbeiter« hätten gestellt werden müssen. Dies fordern, hieße den Stil des Werkes verkennen. Was ihm obliegt, ist, die Auslegung der Wirklichkeit hinsichtlich ihres totalen Arbeitscharakters zu erbringen, so zwar, daß die Auslegung selbst an diesem Charakter teilhat und den speziellen Arbeitscharakter eines Autors in diesem Zeitalter bekundet. Darum stehen am Ende des Buches in der »Übersicht« (S. 296, Anmerkung) folgende Sätze: »Alle diese Begriffe (Gestalt, Typus, organische Konstruktion, total) sind *notabene* zum Begreifen da. Es kommt uns auf sie nicht an. Sie mögen ohne weiteres vergessen oder beiseite gestellt werden, nachdem sie als Arbeitsgrößen zur Erfassung einer bestimmten Wirklichkeit, die trotz und jenseits jedes Begriffes besteht, benutzt worden sind; der Leser hat *durch* die Beschreibung wie durch ein optisches System hindurchzusehen.«

Dieses »notabene« habe ich inzwischen jedesmal beim Lesen Ihrer Schriften befolgt und mich gefragt, ob für Sie die Begriffe, die Wortbedeutungen und vordem die Sprache nur ein »opti-

230 sches System« sein können, ob diesen Systemen gegenüber eine Wirklichkeit an sich bestehe, von der die Systeme sich gleich aufgeschraubten Apparaturen wieder ab- und durch andere ersetzen ließen. Liegt es nicht schon im Sinne von »Arbeitsgrößen«, daß sie die Wirklichkeit, den totalen Arbeitscharakter alles Wirklichen je nur so mitbestimmen, wie sie selber schon durch ihn bestimmt sind? Begriffe sind allerdings »zum Begreifen da«. Allein das neuzeitliche Vorstellen des Wirklichen, die Vergegenständigung, in der sich das Be-greifen im vorhinein bewegt, bleibt überall ein Angriff auf das Wirkliche, insofern dieses herausgefordert ist, sich im Gesichtskreis des vorstellenden Griffes zu zeigen. Die Herausforderung hat im Umkreis des neuzeitlich-modernen Be-greifens zur Folge, daß die be-griffene Wirklichkeit unversehens und doch zunächst lange Zeit unbeachtet zum Gegenangriff übergeht, von dem die moderne Naturwissenschaft plötzlich trotz Kant überrascht wird und sich diese Überraschung erst durch eigene Entdeckungen innerhalb des wissenschaftlichen Vorgehens als eine gesicherte Erkenntnis nahebringen muß.

Die Heisenberg'sche Unbestimmtheitsrelation läßt sich gewiß nie geradehin aus Kants transzendentaler Auslegung der physikalischen Naturerkenntnis ableiten. Aber ebensowenig kann jene Relation jemals vorgestellt, d.h. gedacht werden, ohne daß dieses Vorstellen zunächst auf den transzendentalen Bereich der Subjekt-Objekt-Beziehung zurückgeht. Wenn dies geschehen ist, dann beginnt erst die Frage nach der Wesensherkunft der Vergegenständigung des Seienden, d.h. nach dem Wesen des »Be-greifens«.

In Ihrem und in meinem Fall handelt es sich jedoch nicht einmal nur um Begriffe einer Wissenschaft, sondern um Grundworte wie Gestalt, Herrschaft, Repräsentation, Macht, Wille, Wert, Sicherheit, um die Praesenz (Anwesen) und das Nichts, das als die Absenz der Praesenz Abbruch tut (»nichtet«), ohne sie jemals zu vernichten. Insofern das Nichts »nichtet«, bestätigt es sich vielmehr als eine ausgezeichnete Praesenz, verschleiert

es sich als diese selbst. In den genannten Grundworten waltet 231
ein anderes Sagen als das wissenschaftliche Aussagen. Zwar kennt auch das metaphysische Vorstellen Begriffe. Diese sind jedoch nicht nur hinsichtlich des Grades der Allgemeinheit von den wissenschaftlichen Begriffen unterschieden. Kant hat dies als erster in aller Klarheit gesehen (Kritik der reinen Vernunft, A 843, B 871). Die metaphysischen Begriffe sind im Wesen anderer Art, insofern das, was sie begreifen, und das Begreifen selbst in einem ursprünglichen Sinne dasselbe bleiben. Darum ist es im Bereich der Grundworte des Denkens noch weniger gleichgültig, ob man sie vergißt oder ob man sie unentwegt ungeprüft weitergebraucht, vollends dort gebraucht, wo wir aus der Zone heraustreten sollen, in der jene von Ihnen genannten »Be-griffe« das Maßgebende sagen, in der Zone des vollendeten Nihilismus.

Ihre Schrift »Über die Linie« spricht vom Nihilismus als »Grundmacht« (S. 60); sie stellt die Frage nach dem künftigen »Grundwert« (S. 31); sie nennt wiederum die »Gestalt«, »auch die Gestalt des Arbeiters« (S. 41). Diese ist, wenn ich recht sehe, nicht mehr die einzige Gestalt, »darin die Ruhe wohnt« (a.a.O.). Sie sagen vielmehr (S. 10), der Machtbereich des Nihilismus sei von einer Art, daß dort »die fürstliche Erscheinung des Menschen fehlt.« Oder ist die Gestalt des Arbeiters doch jene »neue«, in der sich das fürstliche Erscheinen noch verbirgt? Auch für den Bereich der überquerten Linie kommt es auf die »Sicherheit« an. Auch jetzt bleibt der Schmerz der Prüfstein. Das »Metaphysische« waltet auch im neuen Bereich. Spricht hier das Grundwort »Schmerz« noch aus der gleichen Bedeutung, die Ihre Abhandlung »Über den Schmerz« umgrenzt, in der die Position »des Arbeiters« am weitesten vorgetrieben ist? Behält das Metaphysische auch jenseits der Linie den gleichen Sinn wie im »Arbeiter«, nämlich den des »Gestaltmäßigen?« Oder tritt an die Stelle der Repräsentation der Gestalt eines menschentümlichen Wesens als der vormals einzigen Form der Legitimation des Wirklichen jetzt das »Transzendieren« zu einer

232 »Transzendenz« und Excellenz *nicht*-menschentümlicher sondern göttlicher Art? Kommt das in aller Metaphysik waltende Theologische zum Vorschein? (Über die Linie, S. 32, 39, 41). Wenn Sie in Ihrer Schrift »Das Sanduhrbuch« (1954), S. 106, sagen: »Im Schmerz bewährt sich die Gestalt«, dann behalten Sie, so weit ich sehe, das Grundgefüge Ihres Denkens bei, lassen aber die Grundworte »Schmerz« und »Gestalt« in einem gewandelten, aber noch nicht eigens erläuterten Sinne sprechen. Oder täusche ich mich?

Hier wäre die Stelle, auf Ihre Abhandlung »Über den Schmerz« einzugehen und den inneren Zusammenhang zwischen »Arbeit« und »Schmerz« ans Licht zu heben. Dieser Zusammenhang weist in metaphysische Bezüge, die sich Ihnen von der metaphysischen Position Ihres Werkes »Der Arbeiter« her zeigen. Um die Bezüge, die den Zusammenhang von »Arbeit« und »Schmerz« tragen, deutlicher nachzeichnen zu können, wäre nichts geringeres nötig als den Grundzug der Metaphysik Hegels, die einigende Einheit der »Phänomenologie des Geistes« und der »Wissenschaft der Logik« zu durchdenken. Der Grundzug ist die »absolute Negativität« als die »unendliche Kraft« der Wirklichkeit, d.h. des »existierenden Begriffs«. In der selben (nicht der gleichen) Zugehörigkeit zur Negation der Negation offenbaren Arbeit und Schmerz ihre innerste metaphysische Verwandtschaft. Dieser Hinweis genügt schon, um anzudeuten, welche weitläufigen Erörterungen hier erforderlich wären, um der Sache zu entsprechen. Wagte einer gar, die Bezüge zwischen »Arbeit« als dem Grundzug des Seienden und dem »Schmerz« zurück über Hegels »Logik« durchzudenken, dann käme das griechische Wort für Schmerz, nämlich ἄλγος erst für uns zum Sprechen. Vermutlich ist ἄλγος mit ἀλέγω verwandt, das als Intensivum zu λέγω das innige Versammeln bedeutet. Dann wäre der Schmerz das ins Innigste Versammelnde. Hegels Begriff des »Begriffs« und dessen rechtverstandene »Anstrengung« sagen auf dem gewandelten Boden der absoluten Metaphysik der Subjektivität das Selbe.

Daß Sie auf anderen Wegen in die metaphysischen Bezüge 233
zwischen Arbeit und Schmerz geführt wurden, ist ein schönes Zeugnis dafür, wie Sie in der Weise Ihres metaphysischen Vorstellens auf die Stimme zu hören versuchen, die aus jenen Bezügen vernehmbar wird.

In welcher Sprache spricht der Grundriß des Denkens, das ein Überqueren der Linie vorzeichnet? Soll die Sprache der Metaphysik des Willens zur Macht, der Gestalt und der Werte über die kritische Linie hinübergerettet werden? Wie, wenn gar die Sprache der Metaphysik und die Metaphysik selbst, sei sie die des lebendigen oder toten Gottes, *als* Metaphysik jene Schranke bildeten, die einen Übergang über die Linie, d.h. die Überwindung des Nihilismus verwehrt? Stünde es so, müßte dann das Überqueren der Linie nicht notwendig zu einer Verwandlung des Sagens werden und ein gewandeltes Verhältnis zum Wesen der Sprache verlangen? Und ist nicht Ihr eigener Bezug zur Sprache von einer Art, daß er Ihnen auch eine andere Kennzeichnung der Begriffssprache der Wissenschaften abfordert? Wenn man diese Sprache oft als Nominalismus vorstellt, bleibt man immer noch in die logisch-grammatische Auffassung des Sprachwesens verstrickt.

Ich schreibe dies alles in der Form von Fragen; denn mehr vermag heute, soweit ich sehe, ein Denken nicht, als unablässig das zu bedenken, was die angeführten Fragen hervorruft. Vielleicht kommt der Augenblick, wo das Wesen des Nihilismus auf anderen Wegen sich in einem helleren Lichte deutlicher zeigt. Bis dahin begnüge ich mich mit der Vermutung, wir könnten uns auf das Wesen des Nihilismus nur in der Weise besinnen, daß wir zuvor den Weg einschlagen, der in eine Erörterung des Wesens des Seins führt. Nur auf diesem Weg läßt sich die Frage nach dem Nichts erörtern. *Allein die Frage nach dem Wesen des Seins stirbt ab, wenn sie die Sprache der Metaphysik nicht aufgibt, weil das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken.*

234 Daß die Verwandlung des Sagens, das dem Wesen des Seins nachdenkt, unter anderen Ansprüchen steht als die Auswechslung einer alten Terminologie gegen eine neue, dürfte einleuchten. Daß ein Bemühen um jene Verwandlung vermutlich noch lange unbeholfen bleibt, ist kein hinreichender Grund, es zu unterlassen. Die Versuchung liegt heute besonders nahe, die Bedachtsamkeit des Denkens nach dem Tempo des Rechnens und Planens abzuschätzen, das seine technischen Erfindungen durch die wirtschaftlichen Erfolge bei jedermann unmittelbar rechtfertigt. Diese Abschätzung des Denkens überfordert es durch Maßstäbe, die ihm fremd sind. Zugleich unterstellt man dem Denken den überheblichen Anspruch, die Lösung der Rätsel zu wissen und das Heil zu bringen. Demgegenüber verdient es die volle Zustimmung, wenn Sie auf die Notwendigkeit hinweisen, alle noch unversehrten Kraftquellen fließen zu lassen und jede Hilfe zur Wirkung zu bringen, um »im Sog des Nihilismus« zu bestehen.

Darüber dürfen wir jedoch die Erörterung des *Wesens* des Nihilismus nicht gering achten, allein schon deshalb nicht, weil dem Nihilismus daran liegt, sein eigenes Wesen zu verstellen und sich dadurch der alles entscheidenden Auseinandersetzung zu entziehen. Erst diese könnte helfen, einen freien Bereich zu öffnen und zu bereiten, worin das erfahren wird, was Sie »eine neue Zuwendung des Seins« nennen (Über die Linie, S. 32).

Sie schreiben: »Der Augenblick, in dem die Linie passiert wird, bringt eine neue Zuwendung des Seins und damit beginnt zu schimmern, was wirklich ist.«

Der Satz ist leicht zu lesen und doch schwer zu denken. Vor allem möchte ich fragen, ob nicht eher umgekehrt die neue Zuwendung des Seins erst den Augenblick für das Passieren der Linie bringe. Die Frage scheint Ihren Satz nur umzukehren. Aber das bloße Umkehren ist jedesmal ein verfängliches Tun. Die Lösung, die es anbieten möchte, bleibt in die Frage verstrickt, die sie umgekehrt hat. Ihr Satz sagt, das, »was wirklich ist«, also das Wirkliche, d. h. das Seiende beginnt zu schimmern, weil das Sein sich neu zuwendet. Darum fragen wir jetzt gemäßer, ob »das Sein« etwas für sich ist und ob es außerdem und bisweilen auch sich den Menschen zuwendet. Vermutlich ist die Zuwendung selber, aber noch verhüllterweise, Jenes, was wir verlegen genug und unbestimmt »das Sein« nennen. Allein geschieht solche Zuwendung nicht auch noch und in einer seltsamen Weise unter der Herrschaft des Nihilismus, nämlich in der Weise, daß »das Sein« sich abwendet und sich in die Absenz entzieht? Abwendung und Entzug sind jedoch nicht nichts. Sie walten fast bedrängender für den Menschen, so daß sie ihn fortziehen, sein Trachten und Tun ansaugen und es schließlich so in den sich entziehenden Sog aufsaugen, daß der Mensch meinen kann, er begegne nur noch sich selbst. In Wahrheit ist jedoch sein Selbst nichts anderes mehr als der Verbrauch seiner Ek-sistenz in die Herrschaft dessen, was Sie als den totalen Arbeitscharakter kennzeichnen.

235

Freilich lassen Zuwendung und Abwendung des Seins, wenn wir genügend auf sie achten, sich nie vorstellen, gleich als ob sie nur dann und wann und für Augenblicke auf den Menschen träfen. Das Menschenwesen beruht vielmehr darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt. Wir sagen vom »Sein selbst« immer *zuwenig*, wenn wir, »das Sein« sagend, das An-wesen *zum* Menschen*wesen* auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst »das Sein« mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer *zuwenig*, wenn wir, das »Sein« (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum »Sein« bringen. Wir sagen aber auch *zuviel*, wenn wir das Sein als das Allumfassende meinen und dabei den Menschen nur als ein besonderes Seiendes unter anderen (Pflanze, Tier) vorstellen und beides in die Beziehung setzen; denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als »Sein« bestimmt und so seinem vermeintlichen »an und für sich« entnommen ist. Die Rede vom »Sein« jagt das

236 Vorstellen von einer Verlegenheit in die andere, ohne daß sich die Quelle dieser Ratlosigkeit zeigen möchte.

Doch alles kommt, so scheint es, sogleich in die beste Ordnung, wenn wir längst Gedachtes nicht geflissentlich außerachtlassen: die Subjekt-Objekt-Beziehung. Sie sagt, zu jedem Subjekt (Mensch) gehöre ein Objekt (Sein) und umgekehrt. Gewiß; wenn nur nicht dieses Ganze — die Beziehung, das Subjekt, das Objekt — schon im Wesen dessen beruhte, was wir, wie sich zeigte, ganz unzureichend als Beziehung zwischen Sein und Mensch vorstellen. Subjektivität und Objektivität gründen ihrerseits schon in einer eigentümlichen Offenbarkeit des »Seins« und des »Menschenwesens«. Sie legt das Vorstellen auf die Unterscheidung beider als Objekt und Subjekt fest. Diese gilt seitdem als absolut und bannt das Denken ins Ausweglose. Eine Ansetzung des »Seins«, die »das Sein« aus der Rücksicht auf die Subjekt-Objekt-Beziehung nennen möchte, bedenkt nicht, was sie schon an Fragwürdigem ungedacht läßt. So bleibt denn die Rede von einer »Zuwendung des Seins« ein Notbehelf und durchaus fragwürdig, weil das Sein in der Zuwendung beruht, so daß diese nie erst zum »Sein« hinzutreten kann.

Anwesen (»Sein«) ist als Anwesen je und je Anwesen zum Menschenwesen, insofern Anwesen Geheiß ist, das jeweils das Menschenwesen ruft. Das Menschenwesen ist als solches hörend, weil es ins rufende Geheiß, ins An-wesen gehört. Dieses jedes Mal Selbe, das Zusammengehören von Ruf und Gehör, wäre dann »das Sein«? Was sage ich? »Sein« ist es durchaus nicht mehr, — wenn wir »Sein«, wie es geschicklich waltet, nämlich als Anwesen, voll auszudenken versuchen, auf welche Weise allein wir seinem geschicklichen Wesen entsprechen. Dann müßten wir das vereinzelnde und trennende Wort: »das Sein« ebenso entschieden fahren lassen wie den Namen: »der Mensch«. Die Frage nach der Beziehung beider enthüllte sich als unzureichend, weil sie niemals in den Bereich dessen gelangt, was sie erfragen möchte. In Wahrheit können wir dann nicht einmal

mehr sagen, »das Sein« und »der Mensch« »seien« das Selbe 237
in dem Sinne, daß *sie* zusammengehören; denn *so* sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein.

Doch wozu erwähne ich in einem Brief über das Wesen des vollendeten Nihilismus diese umständlichen und abstrakten Sachen? Einmal um anzudeuten, daß es keineswegs leichter ist, »das Sein« zu sagen, als vom Nichts zu sprechen; sodann aber, um erneut zu zeigen, wie unabwendbar hier alles auf das rechte Sagen ankommt, auf jenen *Λόγος*, dessen Wesen die aus der Metaphysik stammende Logik und Dialektik nie zu erfahren vermag.

Liegt es am »Sein« — das Wort nenne jetzt für einen Augenblick jenes fragwürdige Selbe, worin das Wesen des Seins und das Wesen des Menschen zusammengehören — liegt es am »Sein«, daß in der Entsprechung zu ihm unser Sagen versagt und nur das bleibt, was man durch die Betitelung »Mystik« allzu eilig verdächtigt? Oder liegt es an unserem Sagen, daß es noch nicht spricht, weil es sich noch nicht in eine Entsprechung zum Wesen des »Seins« zu schicken vermag? Ist es dem Belieben der Sagenden überlassen, welche Sprache der Grundworte sie im Augenblick des Überquerens der Linie, d. h. beim Durchqueren der kritischen Zone des vollendeten Nihilismus sprechen? Genügt es, wenn diese Sprache allgemein verständlich ist, oder walten hier andere Gesetze und Maße, die ebenso einzigartig sind wie der weltgeschichtliche Augenblick der planetarischen Vollendung des Nihilismus und die Aus-einandersetzung seines Wesens?

Das sind Fragen, die kaum erst beginnen, uns so fragwürdig zu werden, daß wir uns in ihnen heimisch finden und nicht mehr von ihnen lassen, selbst auf die Gefahr, alteingesessene Gewöhnungen des Denkens im Sinne des metaphysischen Vorstellens preisgeben zu müssen und der Mißachtung aller gesunden Vernunft geziehen zu werden.

Das sind Fragen, die beim Gang »über die Linie« noch eine besondere Schärfe bekunden; denn dieser Gang bewegt sich im

238 Bereich des Nichts. Verschwindet mit der Vollendung oder wenigstens mit der Überwindung des Nihilismus das Nichts? Vermutlich kommt es erst dann zu dieser Überwindung, wenn statt des Anscheins des nichtigen Nichts das einsther ins »Sein« verwandte Wesen des Nichts ankommen und bei uns Sterblichen unterkommen kann.

Woher kommt dieses Wesen? Wo haben wir es zu suchen? Welches ist der Ort des Nichts? Wir fragen nicht unbedacht zuviel, wenn wir nach dem Ort suchen und das Wesen der Linie erörtern. Doch ist dies etwas anderes als der Versuch, das zu leisten, was Sie verlangen: »eine gute Definition des Nihilismus«? Es sieht so aus, als werde das Denken wie in einem magischen Kreis fortgesetzt um das Selbe herumgeführt oder gar herumgenarrt, ohne sich doch je diesem Selben nähern zu können. Aber vielleicht ist der Kreis eine verborgene Spirale. Vielleicht hat sich diese inzwischen verengt. Dies bedeutet: die Art und die Weise, nach denen wir uns dem Wesen des Nihilismus nähern, wandeln sich. Die Güte der rechtmäßig verlangten »guten Definition« findet ihre Bewährung darin, daß wir das Definierenwollen aufgeben, insofern dieses sich auf Aussagesätze festlegen muß, in denen das Denken abstirbt. Doch bleibt es ein geringer, weil ein nur negativer Gewinn, wenn wir darauf achten lernen, daß sich über das Nichts und das Sein und den Nihilismus, über deren Wesen und über das Wesen (verbal) des Wesens (nominal) keine Auskunft erteilen läßt, die in der Form von Aussagesätzen griffbereit vorliegen kann.

Es bleibt insofern ein Gewinn, als wir erfahren, daß jenes, dem die »gute Definition« gelten soll, das Wesen des Nihilismus, uns in einen Bereich verweist, der ein anderes Sagen verlangt. Gehört zum »Sein« die Zuwendung, und zwar so, daß jenes in dieser beruht, dann löst sich das »Sein« in die Zuwendung auf. Diese wird jetzt das Fragwürdige, als welches fortan das Sein gedacht wird, das in sein Wesen zurück und darin aufgegangen ist. Dementsprechend kann der denkende Vorblick in diesen Bereich das »Sein« nur noch in folgender Weise

schreiben: das ~~Sein~~. Die kreuzweise Durchstreichung wehrt zu- 239
nächst nur ab, nämlich die fast unausrottbare Gewöhnung, »das Sein« wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen. Dieser Vorstellung gemäß hat es dann den Anschein, als sei der Mensch vom »Sein« ausgenommen. Indes ist er nicht nur nicht ausgenommen, d.h. nicht nur ins »Sein« einbegriffen, sondern »Sein« ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben, weshalb es auch anderen Wesens ist, als die Vorstellung eines Inbegriffes wahrhaben möchte, der die Subjekt-Objekt-Beziehung umgreift.

Das Zeichen der Durchkreuzung kann nach dem Gesagten allerdings kein bloß negatives Zeichen der Durchstreichung sein. Es zeigt vielmehr in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung (vgl. Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 145–204).

Das An-wesen wendet sich als solches zum Menschenwesen, worin sich die Zuwendung erst vollendet, insofern jenes, das Menschenwesen, ihrer gedenkt. Der Mensch ist in seinem Wesen das Gedächtnis des Seins, aber des ~~Seins~~. Dies sagt: das Menschenwesen gehört mit zu dem, was in der kreuzweisen Durchstreichung des Seins das Denken in den Anspruch eines anfänglicheren Geheißes nimmt[a]. An-wesen gründet in der Zuwendung, die als solche das Menschenwesen in sie verwendet, daß es für sie sich verschwende.

Wie das ~~Sein~~, so müßte auch das Nichts geschrieben und d.h. gedacht werden. Darin liegt: zum Nichts gehört, nicht als Zugabe nur, das gedenkende Menschenwesen. Wenn daher im Nihilismus das Nichts auf eine besondere Weise zur Herrschaft gelangt, dann ist der Mensch nicht nur vom Nihilismus betroffen, sondern wesenhaft an ihm beteiligt. Dann steht aber auch der ganze menschliche »Bestand« nicht irgendwo diesseits der Linie, um sie zu überqueren und jenseits ihrer sich beim Sein

[a] 1. Auflage 1956: Ereignis.

anzusiedeln. Das Menschenwesen gehört selber zum Wesen des Nihilismus und somit zur Phase seiner Vollendung. Der
240 Mensch macht als jenes in das ~~Sein~~ gebrauchte Wesen die Zone des ~~Seins~~ und d.h. zugleich des Nichts mit aus. Der Mensch steht nicht nur *in* der kritischen Zone der Linie. Er *ist* selbst, aber nicht er für sich und vollends nicht durch sich allein, diese Zone und somit die Linie. In keinem Falle ist die Linie, als Zeichen der Zone des vollendeten Nihilismus gedacht, solches, was wie ein Überschreitbares vor dem Menschen liegt. Dann fällt aber auch die Möglichkeit eines trans lineam und ihres Überquerens dahin.

Je mehr wir über »die Linie« nachdenken, um so mehr verschwindet dieses unmittelbar eingängige Bild, ohne daß die Gedanken, die sich an ihm entzünden, ihre Bedeutung verlieren müssen. In der Schrift »Über die Linie« geben Sie eine Ortsbeschreibung des Nihilismus und eine Beurteilung der Lage und der Bewegungsmöglichkeit des Menschen im Hinblick auf den beschriebenen, durch das Bild der Linie bezeichneten Ort. Gewiß bedarf es einer Topographie des Nihilismus, seines Vorganges und seiner Überwindung. Aber der Topographie muß eine Topologie voraufgehen: die Erörterung desjenigen Ortes, der Sein und Nichts in ihr Wesen versammelt, das Wesen des Nihilismus bestimmt und so die Wege erkennen läßt, auf denen sich die Weisen einer möglichen Überwindung des Nihilismus abzeichnen.

Wohin gehören Sein und Nichts, zwischen denen spielend der Nihilismus sein Wesen entfaltet? In der Schrift »Über die Linie« (S. 22ff.) nennen Sie als ein Hauptkennzeichen der nihilistischen Strömungen »die Reduktion«: »Der Überfluß versiegt: der Mensch empfindet sich als Ausgebeuteter in mannigfachen und nicht nur ökonomischen Beziehungen.« Sie fügen aber mit Recht hinzu: »das schließt nicht aus, daß sie (die Reduktion) auf weite Strecken mit wachsender Machtenfaltung und Durchschlagskraft verbunden ist«, wie denn auch der Schwund »ja nicht lediglich Schwund ist« (S. 23).

Was sagt dies anderes als: die Bewegung zum Immerweniger an Fülle und an Ursprünglichem innerhalb des Seienden im Ganzen wird durch ein Anwachsen des Willens zur Macht 241
nicht nur begleitet sondern bestimmt. Der Wille zur Macht ist der Wille, der *sich* will. Als dieser Wille und in dessen Ordnungen erscheint, früh vorgebildet und in vielerlei Weisen waltend, jenes, was vom Seienden her vorgestellt, dieses übersteigt und innerhalb des Überstiegs auf das Seiende zurückwirkt, sei es als der Grund des Seienden, sei es als dessen Verursachung. Die innerhalb des Seienden feststellbare Reduktion beruht auf einer Produktion des Seins, nämlich auf der Entfaltung des Willens zur Macht in den unbedingten Willen zum Willen. Der Schwund, die Absenz, ist aus einer Praesenz her und durch diese bestimmt. Sie geht allem Schwindenden vorauf, übersteigt es. So waltet denn auch dort, wo das Seiende hinschwindet, nicht nur dieses für sich, sondern in maßgebender Weise zuvor ein Anderes. Überall ist der auf das Seiende zurückkommende Überstieg, das »transcendens schlechthin« (Sein und Zeit, § 7), »das Sein« des Seienden. Überstieg ist die Metaphysik selbst, wobei dieser Name jetzt nicht eine Lehre und Disciplin der Philosophie meint, sondern dieses, daß »es« jenen Überstieg »gibt« (Sein und Zeit, § 43c). Er ist gegeben, insofern er auf den Weg seines Waltens gebracht, d.h. geschickt ist. Die unberechenbare Fülle und Jähe dessen, was sich als Überstieg entfaltet, heißt das Geschick der (Gen. object.) Metaphysik.

Diesem Geschick gemäß wird das menschliche Vorstellen selbst ein metaphysisches. Die metaphysischen Vorstellungen vom Seienden lassen sich zwar historisch in ihrer Abfolge als ein Geschehen darstellen. Aber dieses Geschehen ist nicht die Geschichte des Seins, sondern dieses waltet als das Geschick des Überstiegs. Daß und wie »es« das Sein des Seienden »gibt«, ist die Meta-Physik in dem bezeichneten Sinne.

Das Nichts gehört, auch wenn wir es nur im Sinne des völligen Nicht von Anwesendem meinen, ab-wesend zum Anwesen

als eine von dessen Möglichkeiten. Wenn somit im Nihilismus das Nichts waltet und das Wesen des Nichts zum Sein gehört,
242 das Sein jedoch das Geschick des Überstiegs ist, dann zeigt sich als Wesensort des Nihilismus das Wesen der Metaphysik. Dies läßt sich nur dann und solange sagen, als wir das Wesen der Metaphysik als das Geschick des Überstiegs erfahren.

Worin beruht dann die Überwindung des Nihilismus? In der Verwindung der Metaphysik. Das ist ein anstößiger Gedanke. Man versucht, ihm auszuweichen. Um so weniger besteht ein Anlaß, ihn abzumildern. Doch wird die Aufnahme jenes Gedankens auf geringeren Widerstand treffen, wenn wir beachten, daß ihm zufolge das Wesen des Nihilismus nichts Nihilistisches ist und der alten Würde der Metaphysik dadurch nichts genommen wird, wenn ihr eigenes Wesen den Nihilismus in sich birgt.

Die Zone der kritischen Linie, d. h. die Ortschaft des Wesens des vollendeten Nihilismus wäre sonach dort zu suchen, wo das Wesen der Metaphysik seine äußersten Möglichkeiten entfaltet und sich in sie zusammennimmt. Das geschieht dort, wo der Wille zum Willen alles Anwesende einzig nur in der durchgängigen und einförmigen Bestellbarkeit seines Bestandes will, d. h. herausfordert, *stellt*. Als die unbedingte Versammlung solchen Stellens schwindet das ~~Sein~~ nicht hin. Es bricht in einer einzigen Unheimlichkeit auf. Im Schwund und in der Reduktion zeigt sich nur das vormals Anwesende, das der Wille zum Willen noch nicht ergriffen, sondern noch im Willen des Geistes und dessen totaler Selbstbewegung belassen hat, in der Hegels Denken sich bewegt.

Der Schwund des vormals Anwesenden ist kein Verschwinden des Anwesens. Wohl dagegen entzieht sich dieses. Indes bleibt der Entzug dem nihilistisch bestimmten Vorstellen verborgen. Es hat den Anschein, als genüge das Anwesende im Sinne des Bestandes sich selbst. Dessen Beständigkeit und das, was in solche Ständigkeit stellt, das An-wesen des Anwesenden, erscheinen, wenn die Rede darauf kommt, als eine Erfindung des schweifenden Denkens, das vor lauter »Sein« das Seiende,

die vermeintlich einzige »Wirklichkeit«, nicht mehr zu sehen vermag.

In der Phase des vollendeten Nihilismus sieht es so aus, als 243
gäbe es dergleichen wie *Sein des* Seienden nicht, als sei es mit dem Sein nichts (im Sinne des nichtigen Nichts). ~~Sein~~ bleibt in einer seltsamen Weise aus. Es verbirgt sich. Es hält sich in einer Verborgenheit, die sich selber verbirgt. In solchem Verbergen beruht jedoch das griechisch erfahrene Wesen der Vergessenheit. Sie ist am Ende, d. h. aus dem Beginn ihres Wesens her nichts Negatives, sondern als Ver-bergung vermutlich ein Bergen, das noch Unentborgenes verwahrt. Für das geläufige Vorstellen gerät das Vergessen leicht in den Anschein des bloßen Versäumens, des Mangels und des Mißlichen. Nach der Gewohnheit nehmen wir Vergessen und Vergeßlichkeit ausschließlich als eine Unterlassung, die man häufig genug als einen Zustand des für sich vorgestellten Menschen antreffen kann. Von einer Bestimmung des Wesens der Vergessenheit bleiben wir noch weit entfernt. Doch wir geraten selbst dort, wo wir das Wesen der Vergessenheit in seiner Weite erblickt haben, allzu leicht in die Gefahr, das Vergessen nur als menschliches Tun und Lassen zu verstehen.

Die »Seinsvergessenheit« hat man denn auch vielfach so vorgestellt, daß, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergeßlichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen.

Indessen *befällt* die Vergessenheit als anscheinend von ihm Getrenntes nicht nur das Wesen des Seins. Sie gehört zur Sache des Seins selbst, waltet als Geschick seines Wesens. Die recht bedachte Vergessenheit, die Verbergung des noch unentborgenen Wesens (verbal) des ~~Seins~~, birgt ungehobene Schätze und ist das Versprechen eines Fundes, der nur auf das gemäße Suchen wartet. Um solches zu vermuten, bedarf es keiner prophetischen Gabe und nicht der Manier von Verkündern, sondern nur der jahrzehntelang geübten Achtung des Gewesenen, das sich im metaphysischen Denken des Abendlandes bekundet.

Dieses Gewesene steht im Zeichen der Unverborgenheit des Anwesenden. Die Unverborgenheit beruht in der Verborgen-
244 heit des Anwesens. *Dieser* Verborgenheit, in der die Unverborgenheit (*Ἀλήθεια*) gründet, gilt das Andenken. Es denkt jenes Gewesende an, das nicht vergangen ist, weil es das Unvergängliche in allem Währen bleibt, das je das Ereignis des ~~Seins~~ gewährt.

Die Verwindung der Metaphysik ist Verwindung der Seinsvergessenheit. Die Verwindung wendet sich dem Wesen der Metaphysik zu. Sie umrankt es durch das, wohin dieses Wesen selbst verlangt, insofern es nach demjenigen Bereich ruft, der es ins Freie seiner Wahrheit hebt. Darum muß das Denken, um der Verwindung der Metaphysik zu entsprechen, zuvor das Wesen der Metaphysik verdeutlichen. Einem solchen Versuch erscheint die Verwindung der Metaphysik zunächst wie eine Überwindung, die das ausschließlich metaphysische Vorstellen nur hinter sich bringt, um das Denken ins Freie des verwundenen Wesens der Metaphysik zu geleiten. Aber in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes *Wesen* erst eigens zurück.

Hier geschieht anderes als eine bloße Restauration der Metaphysik. Überdies gibt es auch keine Restauration, die das Überlieferte nur so aufnehmen könnte, wie einer die vom Baum gefallenen Äpfel aufliest. Jede Restauration ist Interpretation der Metaphysik. Wer heute das metaphysische Fragen im Ganzen seiner Art und Geschichte deutlicher zu durchschauen und zu befolgen meint, sollte, wo er sich doch so überlegen gern in hellen Räumen bewegt, eines Tages darüber nachdenken, woher er denn das Licht zu einem klareren Sehen genommen hat. Das Groteske ist kaum mehr zu überbieten, daß man meine Denkversuche als Zertrümmerung der Metaphysik ausruft und sich gleichzeitig mit Hilfe jener Versuche auf Denkwegen und in Vorstellungen aufhält, die man jener angeblichen Zertrümmerung entnommen — ich sage nicht, zu verdanken — hat. Es

braucht hier keinen Dank, aber eine Besinnung. Doch die Besinnungslosigkeit begann schon mit der oberflächlichen Mißdeutung der in »Sein und Zeit« (1927) erörterten »Destruk- 245
tion«, die kein anderes Anliegen kennt, als im Abbau geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen.

Um jedoch die Metaphysik in ihrem Wesen zu retten, muß der Anteil der Sterblichen bei dieser Rettung sich darein bescheiden, erst einmal zu fragen: »Was ist Metaphysik?« Auf die Gefahr, weitschweifig zu werden und anderwärts Gesagtes zu wiederholen, möchte ich die Gelegenheit dieses Briefes wahrnehmen, um den Sinn und die Tragweite jener Frage noch einmal zu erläutern. Weshalb? Weil auch *Ihr* Anliegen darauf geht, an der Überwindung des Nihilismus auf Ihre Weise mitzuhelfen. Solche Überwindung aber geschieht im Raume der Verwindung der Metaphysik. Diesen Raum betreten wir mit der Frage: »Was ist Metaphysik?« Die Frage enthält, nachdenklich gefragt, schon die Ahnung, daß ihre eigene Art zu fragen durch sie selbst ins Wanken gerät. »Was ist . . .?« zeigt die Weise an, nach der man das »Wesen« zu erfragen pflegt. Wenn jedoch die Frage darauf geht, die Metaphysik als den Überstieg des Seins über das Seiende zu erörtern, dann wird mit dem übersteigenden »Sein« sogleich das Unterschiedene derjenigen Unterscheidung fragwürdig, worin sich von altersher die Lehren der Metaphysik bewegen, woher sie den Grundriß ihrer Sprache empfangen. Dies ist die Unterscheidung von Wesen und Existenz, Was-sein und Daß-sein.

Die Frage: »Was ist Metaphysik?« macht zunnächst arglos von dieser Unterscheidung Gebrauch. Alsbald erweist sich jedoch die Besinnung auf den Überstieg des Seins über das Seiende als eine jener Fragen, die sich selbst ins Herz stoßen müssen, nicht damit das Denken daran sterbe, sondern verwandelt lebe. Als ich die Frage: »Was ist Metaphysik?« zu erörtern versuchte — es geschah ein Jahr vor dem Erscheinen Ihrer Abhandlung »Die Totale Mobilmachung« —, strebte ich im

voraus nicht nach einer Definition einer Disciplin der Schulphilosophie. Vielmehr erörterte ich im Hinblick auf die Be-
246 stimmung der Metaphysik, wonach in ihr der Überstieg über das Seiende zu ihm als solchen geschieht, eine Frage, die das Andere zum Seienden bedenkt. Aber auch diese Frage wurde nicht aus dem Ungefähren aufgegriffen und ins Unbestimmte hinaus gefragt.

Nach einem Vierteljahrhundert dürfte es an der Zeit sein, einmal auf eine Tatsache hinzuweisen, an der man auch heute noch vorbeigeht, gleich als sei es ein äußerlicher Umstand. Die Frage: »Was ist Metaphysik?« wurde in einer philosophischen Antrittsvorlesung vor allen versammelten Fakultäten erörtert. Sie stellt sich darum in den Kreis aller Wissenschaften und spricht zu diesen. Aber wie? Nicht in der anmaßlichen Absicht, deren Arbeit zu verbessern oder gar herabzusetzen.

Das Vorstellen der Wissenschaften geht überall auf das Seiende, und zwar auf gesonderte Gebiete des Seienden. Es galt, von diesem Vorstellen des Seienden auszugehen und, ihm folgend, einer den Wissenschaften naheliegenden Meinung nachzugeben. Sie meinen, mit dem Vorstellen des Seienden sei der ganze Bezirk des Erforschbaren und Fragbaren erschöpft, außer dem Seienden gäbe es »sonst nichts«. Diese Meinung der Wissenschaften wird versuchsweise von der Frage nach dem Wesen der Metaphysik aufgenommen und dem Anschein nach mit ihnen geteilt. Indessen muß jeder Nachdenkende auch schon wissen, daß ein Fragen nach dem Wesen der Metaphysik einzig nur das im Blick haben kann, was die Meta-Physik auszeichnet: das ist der Überstieg: *das Sein des* Seienden. Im Gesichtskreis des wissenschaftlichen Vorstellens, das nur das Seiende kennt, kann sich dagegen dasjenige, was ganz und gar kein Seiendes ist (nämlich das Sein), nur als Nichts darbieten. Darum frägt die Vorlesung nach »*diesem* Nichts«. Sie frägt nicht beliebig ins Unbestimmte nach »dem« Nichts. Sie frägt: wie steht es mit diesem ganz Anderen zu jeglichem Seienden, mit dem, was nicht ein Seiendes ist? Dabei zeigt sich: das Dasein des Menschen ist in »*dieses*« Nichts, in das ganz Andere zum Seienden, »hineingehalten«. Anders gewendet, heißt dies und konnte nur heißen: »Der Mensch ist der Platzhalter des Nichts.« Der Satz 247
sagt: der Mensch hält dem ganz Anderen zum Seienden den Ort frei, so daß es in dessen Offenheit dergleichen wie An-wesen (Sein) geben kann. Dieses Nichts, das nicht das Seiende ist und das *es* gleichwohl *gibt*, ist nichts Nichtiges. Es gehört zum Anwesen. Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere in einer Verwandtschaft, deren Wesensfülle wir noch kaum bedacht haben. Wir bedenken sie auch nicht, solange wir zu fragen unterlassen: welches »Es« ist gemeint, das hier »gibt«? In welchem Geben gibt es? Inwiefern gehört zu diesem »Es gibt Sein und Nichts« solches, was sich dieser Gabe anheimgibt, indem es sie verwahrt? Leichthin sagen wir: es gibt. Das Sein »ist« so wenig wie das Nichts. Aber *Es gibt* beides.

Leonardo da Vinci schreibt: »Das Nichts hat keine Mitte, und seine Grenzen sind das Nichts.« — »Unter den großen Dingen, die unter uns zu finden sind, ist das Sein des Nichts das größte« (Tagebücher und Aufzeichnungen. Nach den italienischen Handschriften übersetzt und herausgegeben von Theodor Lücke 1940, S. 4 f.). Das Wort dieses Großen kann und soll nichts beweisen; aber es weist in die Fragen: Auf welche Art gibt es Sein, gibt es Nichts? Woher kommt uns solches Geben? Inwiefern sind wir schon an es vergeben, sofern wir als Menschenwesen sind?

Weil die Vorlesung »Was ist Metaphysik?« gemäß der ergriffenen Gelegenheit mit absichtlicher Beschränkung aus dem Hinblick auf den Überstieg, d. h. auf das *Sein des* Seienden, nach *jenem* Nichts frägt, das sich zunächst für das wissenschaftliche Vorstellen des Seienden ergibt, hat man aus dem Vortrag »das« Nichts aufgegriffen und ihn zu einem Dokument des Nihilismus gemacht. Nach geraumer Zeit dürfte jetzt einmal die Frage erlaubt sein: wo, in welchem Satz und in welcher Wendung ist jemals gesagt, das in der Vorlesung genannte

Nichts sei das Nichts im Sinne des nichtigen Nichts und als dieses das erste und letzte Ziel alles Vorstellens und Existierens?

248 Die Vorlesung schließt mit der Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«. Hier ist mit Absicht und gegen die Gewohnheit »Nichts« groß geschrieben. Nach dem Wortlaut allerdings wird hier die Frage vorgebracht, die Leibniz gestellt und Schelling aufgenommen hat. Beide Denker verstehen sie als die Frage nach dem obersten Grund und der ersten seienden Ursache für alles Seiende. Die heutigen Versuche, die Metaphysik zu restaurieren, nehmen die gekennzeichnete Frage mit Vorliebe auf.

Aber die Vorlesung »Was ist Metaphysik?« denkt gemäß ihrem andersgearteten Weg durch einen anderen Bereich auch diese Frage in einem verwandelten Sinne. Gefragt ist jetzt: woran liegt es, daß überall nur das Seiende den Vorrang hat, daß nicht eher das Nicht des Seienden, »dieses Nichts«, d. h. das Sein hinsichtlich seines Wesens bedacht wird? Wer die Vorlesung als eine Strecke des Weges von »Sein und Zeit« durchdenkt, kann die Frage nur in dem erwähnten Sinne verstehen. Dies zu versuchen, war zunächst eine befremdliche Zumutung. Darum wurde die gewandelte Frage ausdrücklich in der »Einleitung« erläutert (S. 20 ff.), die der fünften Auflage von »Was ist Metaphysik?« (1949) vorangestellt ist.

Was soll dieser Hinweis? Er soll andeuten, wie schwerfällig und zögernd sich das Denken auf eine Besinnung einläßt, die dem nachsinnt, was auch das Anliegen Ihrer Schrift »Über die Linie« bleibt: das Wesen des Nihilismus.

Die Frage: »Was ist Metaphysik?« versucht nur das eine: die Wissenschaften zum Nachdenken darüber zu bringen, daß sie notwendig und darum jederzeit und überall auf das ganz Andere zum Seienden, auf das Nichts an Seiendem treffen. Sie stehen ohne *ihr* Wissen schon im Bezug zum Sein. Sie empfangen nur aus der jeweils waltenden Wahrheit des Seins ein Licht, um das von ihnen vorgestellte Seiende *als ein solches* erst sehen

und betrachten zu können. Das Fragen »Was ist Metaphysik?«, d. h. das aus ihr herkommende Denken ist nicht mehr Wissenschaft. Für das Denken aber wird nun der Überstieg als solcher, d. h. *das Sein des* Seienden hinsichtlich seines Wesens fragwürdig und darum niemals nichtswürdig und nichtig. Das anscheinend leere Wort »Sein« ist dabei stets in der Wesensfülle derjenigen Bestimmungen gedacht, die von der Φύσις und dem Λόγος her bis zum »Willen zur Macht« aufeinander verweisen und überall einen Grundzug zeigen, der im Wort »An-wesen« (Sein und Zeit, § 6) zu nennen versucht wird. Nur *weil* die Frage: »Was ist Metaphysik?« im vorhinein an den Überstieg, an das transcendens, an das *Sein des* Seienden denkt, kann sie das Nicht des Seienden, *jenes* Nichts denken, das gleichursprünglich das Selbe ist mit dem Sein. 249

Wer nun freilich die Grundrichtung der Frage nach der Metaphysik, den Ausgang ihres Weges, die Gelegenheit ihrer Entfaltung, den Kreis der Wissenschaften, zu denen sie gesprochen ist, nie ernstlich und im Zusammenhang bedacht hat, muß auf die Auskunft verfallen, hier werde eine Philosophie des Nichts (im Sinne des negativen Nihilismus) vorgetragen.

Die anscheinend noch nicht ausrottbaren Mißdeutungen der Frage: »Was ist Metaphysik?« und das Verkennen ihres Standortes sind zum geringsten Teil nur Folgen einer Abneigung gegen das Denken. Ihr Ursprung liegt tiefer verborgen. Sie gehören indes zu den Erscheinungen, die unseren Geschichtsgang beleuchten: wir bewegen uns mit dem ganzen Bestand noch innerhalb der Zone des Nihilismus, gesetzt freilich, das Wesen des Nihilismus beruhe in der Seinsvergessenheit.

Wie steht es dann mit dem Überqueren der Linie? Führt es aus der Zone des vollendeten Nihilismus heraus? Der Versuch des Überquerens der Linie bleibt in ein Vorstellen gebannt, das in den Herrschaftsbereich der Seinsvergessenheit gehört. Darum spricht es auch in den metaphysischen Grundbegriffen (Gestalt, Wert, Transzendenz).

Kann das Bild der Linie die Zone des vollendeten Nihilismus zureichend veranschaulichen? Steht es mit dem Bild der Zone besser?

250 Zweifel regen sich, ob solche Bilder geeignet sind, die Überwindung des Nihilismus, d. h. die Verwindung der Seinsvergessenheit zu veranschaulichen. Doch vermutlich unterliegt jedes Bild solchen Zweifeln. Gleichwohl vermögen sie die erleuchtende Kraft der Bilder, ihre ursprüngliche und unumgehbare Gegenwart nicht anzutasten. Überlegungen solcher Art bezeugen nur, wie wenig wir in der Sage des Denkens bewandert sind und ihr Wesen kennen.

Das Wesen des Nihilismus, der sich zuletzt in die Herrschaft des Willens zum Willen vollendet, beruht in der Seinsvergessenheit. Ihr scheinen wir am ehesten zu entsprechen, wenn wir sie vergessen und d. h. hier: in den Wind schlagen. Aber so achten wir nicht auf das, was Vergessenheit als Verborgenheit des ~~Seins~~ besagt. Achten wir darauf, dann erfahren wir die bestürzende Notwendigkeit: statt den Nihilismus überwinden zu wollen, müssen wir versuchen, erst in sein *Wesen* einzukehren. Die Einkehr in sein Wesen ist der erste Schritt, durch den wir den Nihilismus hinter uns lassen. Der Weg dieser Einkehr hat die Richtung und Art einer Rückkehr. Sie meint freilich nicht ein Rückwärts zu abgelebten Zeiten, um diese versuchsweise in einer gekünstelten Form aufzufrischen. Das Zurück nennt hier die Richtung auf jene Ortschaft (die Seinsvergessenheit), aus der schon die Metaphysik ihre Herkunft empfing und behält.

Dieser Herkunft gemäß bleibt es der Metaphysik verwehrt, als Metaphysik jemals ihr Wesen zu erfahren; denn für den Überstieg und innerhalb seiner *zeigt* sich dem metaphysischen Vorstellen das *Sein* des Seienden. Auf solche Weise erscheinend, nimmt es das metaphysische Vorstellen eigens in den Anspruch. Kein Wunder, daß sich dieses gegen den Gedanken auflehnt, es bewege sich in der Seins*vergessenheit*.

Und dennoch gewinnt eine zureichende und ausdauernde Besinnung den Einblick: die Metaphysik verstattet ihrem Wesen nach dem menschlichen Wohnen nie, sich eigens in der Ortschaft, d. h. im Wesen der Seinsvergessenheit anzusiedeln. Darum muß das Denken und Dichten dorthin zurück, wo es in ge- 251
wisser Weise immer schon gewesen ist und gleichwohl noch nie baute. Wir können jedoch nur durch ein Bauen das Wohnen in jener Ortschaft bereiten. Solches Bauen darf kaum schon auf die Errichtung des Hauses für den Gott und der Wohnstätten für die Sterblichen sinnen. Es muß sich begnügen, am *Weg* zu bauen, der in die Ortschaft der Verwindung der Metaphysik zurückführt und dadurch das Geschickliche einer Überwindung des Nihilismus durchwandern läßt.

Wer ein solches Wort wagt und gar in öffentlicher Schrift, weiß zu gut, wie übereilt und leicht dieses Sagen, das eine Besinnung veranlassen möchte, nur als dunkles Raunen abgestellt oder als herrisches Verkünden zurückgewiesen wird. Dessen ungeachtet muß der immerfort Lernende darauf denken, die Sage des andenkenden Denkens ursprünglicher und sorgsamer zu prüfen. Eines Tages gelangt er dahin, dieses Sagen als höchstes Geschenk und größte Gefahr, als selten Geglücktes und oft Mißglücktes im Geheimnisvollen zu lassen.

Hier erkennen wir, weshalb jedes Sagen dieser Art sich im Unbeholfenen weitermüht. Immer geht es durch die wesenhafte Mehrdeutigkeit des Wortes und seiner Wendungen hindurch. Die Mehrdeutigkeit der Sage besteht keineswegs in einer bloßen Anhäufung beliebig auftauchender Bedeutungen. Sie beruht in einem Spiel, das, je reicher es sich entfaltet, um so strenger in einer verborgenen Regel gehalten bleibt. Durch diese spielt die Mehrdeutigkeit im Ausgewogenen, dessen Schwingung wir selten erfahren. Darum bleibt die Sage ins höchste Gesetz gebunden. Das ist die Freiheit, die in das allspielende Gefüge der nie ruhenden Verwandlung befreit. Die Mehrdeutigkeit jener Worte, die »wie Blumen entstehen« (Hölderlin, Brod und Wein), ist der Garten der Wildnis, worin Wachstum

und Pflege aus einer unbegreiflichen Innigkeit zueinander gestimmt sind. Es dürfte Sie nicht verwundern, daß die Erörterung des Wesens des Nihilismus unausweichlich an jeder Wegstelle auf das erregend Denkwürdige trifft, das wir unbeholfen
252 genug die Sage des Denkens nennen. Diese Sage ist nicht der Ausdruck des Denkens, sondern es selber, sein Gang und Sang.

Was möchte dieser Brief? Er versucht, die Überschrift »Über die Linie«, d. h. alles, was sie in Ihrem und in meinem Sinne beschriftet und im schreibenden Sagen zu erweisen verstattet, in eine höhere Mehrdeutigkeit zu heben. Diese läßt erfahren, inwiefern die Überwindung des Nihilismus die Einkehr in dessen Wesen verlangt, mit welcher Einkehr das Überwindenwollen hinfällig wird. Die Verwindung der Metaphysik ruft das Denken in ein anfänglicheres Geheiß.

Ihre Lagebeurteilung trans lineam und meine Erörterung de linea sind aufeinander angewiesen. Zusammen bleiben sie dahin verwiesen, nicht von der Bemühung abzulassen, auf einer Strecke Weges, und sei sie noch so kurz bemessen, das planetarische Denken einzuüben. Es bedarf auch hier keiner prophetischen Gaben und Gebärden, um daran zu denken, daß dem planetarischen Bauen Begegnungen bevorstehen, denen die Begegnenden heute auf keiner Seite gewachsen sind. Dies gilt für die europäische Sprache und für die ostasiatische in gleicher Weise, gilt vor alldem für den Bereich ihrer möglichen Zwiesprache. Keine von beiden vermag von sich aus diesen Bereich zu öffnen und zu stiften.

Nietzsche, in dessen Licht und Schatten jeder Heutige mit seinem »für ihn« oder »wider ihn« denkt und dichtet, hörte ein Geheiß, das eine Vorbereitung des Menschen für die Übernahme einer Erdherrschaft verlangt. Er sah und verstand den entbrennenden Kampf um die Herrschaft (XIV, S. 320, XVI, S. 337, XII, S. 208). Es ist kein Krieg, sondern der *Πόλεμος*, der Götter und Menschen, Freie und Knechte erst in ihr jeweiliges Wesen erscheinen läßt und eine Aus-einander-setzung des ~~Seins~~ heraufführt. Mit ihr verglichen, bleiben Weltkriege vordergründig. Sie vermögen immer weniger zu entscheiden, je technischer sie sich rüsten.

Nietzsche hörte jenes Geheiß zur Besinnung auf das Wesen einer planetarischen Herrschaft. Er folgte dem Ruf auf dem Weg des ihm beschiedenen metaphysischen Denkens und 253
stürzte unterwegs. So erscheint es wenigstens der historischen Betrachtung. Vielleicht aber stürzte er nicht, sondern gelangte so weit, wie sein Denken es konnte.

Daß es Schweres und Schwieriges zurückließ, sollte uns strenger und anders noch als bisher daran erinnern, aus welch langer Herkunft die in ihm erwachte Frage nach dem Wesen des Nihilismus stammt. Die Frage ist für uns nicht leichter geworden. Darum muß sie sich auf Vorläufigeres einschränken: alten, ehrwürdigen Worten nachdenken, deren Sage uns den Wesensbereich des Nihilismus und seiner Verwindung zuspricht. Gibt es eine bemühtere Rettung des uns Geschickten und im Geschick Überlieferten als solches Andenken? Ich wüßte keine. Aber es erscheint denen als umstürzend, für die das Herkömmliche ohne Herkunft bleibt. Das arglos Scheinende nehmen sie auch schon für das absolut Gültige. Sie fordern, daß dies in großaufgemachten Systemen erscheine. Wo hingegen das Nachdenken sich immer nur damit abgibt, auf den Sprachgebrauch des Denkens aufmerksam zu machen, bringt es keinen Nutzen. Aber zuweilen dient es dem, was das zu-Denkende braucht.

Was der Brief darzulegen versucht, mag sich allzubald als unzulänglich erweisen.

Wie er jedoch Besinnung und Erörterung pflegen möchte, sagt Goethe in einem Satz, der diesen Brief beschließen möge:

»Wenn jemand Wort und Ausdruck als heilige Zeugnisse betrachtet und sie nicht etwa, wie Scheidemünze oder Papiergeld, nur zu schnellem, augenblicklichem Verkehr bringen, sondern im geistigen Handel und Wandel als wahres Äquivalent ausgetauscht wissen will, so kann man ihm nicht verübeln, daß er aufmerksam macht, wie herkömmliche Ausdrücke, woran

niemand mehr Arges hat, doch einen schädlichen Einfluß verüben, Ansichten verdüstern, den Begriff entstellen und ganzen Fächern eine falsche Richtung geben.«

Ich grüße Sie herzlich.

HEGEL UND DIE GRIECHEN

Der Titel des Vortrags läßt sich in eine Frage umformen. Sie lautet: Wie stellt Hegel im Gesichtskreis seiner Philosophie die Philosophie der Griechen dar? Wir können diese Frage beantworten, indem wir von einem heutigen Standort aus Hegels Philosophie historisch betrachten und dabei dem Verhältnis nachgehen, in dem Hegel seinerseits die griechische Philosophie historisch vorstellt. Dieses Vorgehen ergibt eine historische Untersuchung über historische Zusammenhänge. Solches Vorhaben hat sein eigenes Recht und seinen Nutzen. 255

Indessen steht Anderes auf dem Spiel. Bei dem Namen »die Griechen« denken wir an den Anfang der Philosophie, bei dem Namen »Hegel« an deren Vollendung. Hegel selber versteht seine Philosophie unter dieser Bestimmung.

Aus dem Titel »Hegel und die Griechen« spricht uns das Ganze der Philosophie in seiner Geschichte an und dies jetzt, zu einer Zeit, da der Zerfall der Philosophie offenkundig wird; denn sie wandert in die Logistik, Psychologie und Soziologie ab. Diese selbständigen Forschungsbezirke sichern sich ihre steigende Geltung und den vielschichtigen Einfluß als Funktionsformen und Erfolgsinstrumente der politisch-wirtschaftlichen, d. h. der in einem wesenhaften Sinne technischen Welt.

Allein — der von weither bestimmte und unaufhaltsame Zerfall der Philosophie ist nicht schon das Ende des Denkens, eher Anderes, jedoch der öffentlichen Feststellbarkeit Entzogenes. Dem möchte das im folgenden Gesagte für eine Weile nachsinnen als ein Versuch, den Blick in die Sache des Denkens wachzurufen. Die Sache des Denkens steht auf dem Spiel. Sache besagt hier: Das, was von sich her die Erörterung verlangt. Um solchem Verlangen entsprechen zu können, ist nötig, daß wir uns von der Sache des Denkens anblicken lassen und in die Be-

256 reitschaft eingehen, das Denken, als von seiner Sache bestimmtes, sich wandeln zu lassen.

Das Folgende beschränkt sich darauf, eine Möglichkeit zu zeigen, aus der die Sache des Denkens erblickbar wird. Wozu aber dann, um in die Sache des Denkens zu gelangen, der Umweg über Hegel und die Griechen? Weil wir diesen Weg brauchen, der freilich in seinem Wesen kein Umweg ist; denn die recht erfahrene Überlieferung erbringt uns die Gegenwart, das, was als die Sache des Denkens uns entgegenwartet und dergestalt auf dem Spiel steht. Echte Überlieferung ist so wenig der Schleppzug von Lasten des Vergangenen, daß sie uns vielmehr in das Gegenwartende befreit und so die tragende Weisung in die Sache des Denkens wird.

Hegel und die Griechen — dies klingt so wie: Kant und die Griechen, Leibniz und die Griechen, die mittelalterliche Scholastik und die Griechen. Es klingt so und ist doch anders. Denn Hegel denkt zum erstenmal die Philosophie der Griechen als Ganzes und dieses Ganze philosophisch. Wodurch ist dies möglich? Dadurch, daß Hegel die Geschichte als solche auf eine Weise bestimmt, daß sie in ihrem Grundzug philosophisch sein muß. Die Geschichte der Philosophie ist für Hegel der in sich einheitliche und darum notwendige Prozeß des Fortschritts des Geistes zu sich selbst. Die Geschichte der Philosophie ist keine bloße Abfolge verschiedenartiger Meinungen und Lehren, die ohne Zusammenhang einander ablösen.

Hegel sagt in einer Einleitung zu seinen Berliner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: »Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sichselbst-Finden des Gedankens.« (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. Hoffmeister 1940, Bd. I, S. 81, Anm.). »Denn die Geschichte der Philosophie entwickelt nur die Philosophie selbst.« (Hoffmeister a. a. O. S. 235 f.). Demnach sind für Hegel die Philosophie als die Selbstentwicklung des Geistes zum absoluten Wissen und die Geschichte der Philosophie identisch. Kein Philosoph *vor* Hegel hat eine solche Grundstellung der Philosophie

gewonnen, die es ermöglicht und fordert, daß das Philosophieren sich zugleich in seiner Geschichte bewegt und daß diese Bewegung die Philosophie selbst ist. Die Philosophie aber hat nach einem Wort Hegels aus der Einleitung zu seiner ersten Vorlesung hier in Heidelberg zum »Ziel«: »die Wahrheit« (Hoffmeister a. a. O. S. 14). 257

Die Philosophie ist als ihre Geschichte, wie Hegel in einer Randbemerkung zum Manuskript dieser Vorlesung sagt, das *»Reich der reinen Wahrheit* — nicht die Taten *der äußern Wirklichkeit,* sondern das innere Beisichselbstbleiben des Geistes.« (a. a. O. S. 6, Anm.). »Die Wahrheit« — das besagt hier: das Wahre in seiner reinen Verwirklichung, die zugleich die Wahrheit des Wahren, ihr Wesen zur Darstellung bringt.

Dürfen wir nun Hegels Bestimmung des Ziels der Philosophie, das die Wahrheit ist, als einen Wink mitnehmen für eine Besinnung auf die Sache des Denkens? Vermutlich ja, sobald wir das Thema »Hegel und die Griechen«, d. h. jetzt die Philosophie im ganzen ihres Geschickes aus der Hinsicht auf deren Ziel, die Wahrheit, genügend erläutert haben.

Darum fragen wir zunächst: Inwiefern muß die Geschichte der Philosophie als Geschichte in ihrem Grundzug philosophisch sein? Was heißt hier »philosophisch«? Was heißt hier »Geschichte«?

Die Antworten müssen kurz ausfallen auf die Gefahr, anscheinend Bekanntes zu sagen. Indes gibt es für das Denken zu keiner Zeit etwas Bekanntes. Hegel erklärt: »Mit ihm (nämlich mit Descartes) treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein . . . Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ›Land‹ rufen; . . .« (WW. XV, 328). Hegel will mit diesem Bild andeuten: Das »ego cogito sum«, das »ich denke, ich bin« ist der feste Boden, auf dem die Philosophie sich wahrhaft und vollständig ansiedeln kann. In der Philosophie des Descartes wird das Ego zum maßgebenden subiectum, d. h. zu dem im vorhinein Vorliegenden. Dieses Subjekt

258 wird jedoch erst dann in der rechten Weise, nämlich im Kantschen Sinne, transzendental und vollständig, d. h. im Sinne des spekulativen Idealismus in Besitz genommen, wenn die ganze Struktur und Bewegung der Subjektivität des Subjektes entfaltet und diese in das absolute Sichselbstwissen gehoben ist. Indem das Subjekt sich als dieses Wissen, das alle Objektivität bedingt, *weiß, ist* es als dieses Wissen: das Absolute selbst. Das wahrhafte Sein ist das sich selbst absolut denkende Denken. Für Hegel sind Sein und Denken dasselbe, und zwar in dem Sinne, daß alles in das Denken zurückgenommen und zu dem bestimmt wird, was Hegel schlechthin den »Gedanken« nennt.

Die Subjektivität ist als das ego cogito das Bewußtsein, das etwas vorstellt, dieses Vorgestellte auf sich zurückbezieht und so bei sich versammelt. Versammeln heißt griechisch *λέγειν*. Mannigfaltiges für das Ich in dieses versammeln heißt, medial ausgedrückt, *λέγεσθαι*. Das denkende Ich versammelt das Vorgestellte, indem es durch dieses hindurchgeht, es in seiner Vorstellbarkeit durchgeht. »Durch etwas hindurch« heißt griechisch: *διά*. *Διαλέγεσθαι*, Dialektik, bedeutet hier, daß das Subjekt in dem genannten Vorgang (Prozeß) und als dieser seine Subjektivität hervorführt: produziert.

Die Dialektik ist der Prozeß der Produktion der Subjektivität des absoluten Subjekts und als solcher dessen »notwendiges Tun«. Gemäß der Struktur der Subjektivität hat der Produktionsprozeß drei Stufen. Zunächst bezieht sich das Subjekt als Bewußtsein unmittelbar auf seine Objekte. Dieses unmittelbar und doch unbestimmt Vorgestellte nennt Hegel auch »das Sein«, das Allgemeine, das Abstrakte. Denn es ist dabei noch abgesehen von der Beziehung des Objekts auf das Subjekt. Erst durch diese Rückbeziehung, die Reflexion, wird das Objekt *als* Objekt für das Subjekt und dieses für sich selbst und d. h. als sich auf das Objekt beziehendes vorgestellt. Solange wir jedoch nur Objekt und Subjekt, Sein und Reflexion gegeneinander unterscheiden und bei dieser Unterscheidung verharren, hat die Bewegung vom Objekt zum Subjekt noch nicht das Ganze der

Subjektivität *für* diese herausgestellt. Das Objekt, das Sein, ist 259
zwar mit dem Subjekt durch die Reflexion vermittelt, aber die Vermittelung selber ist noch nicht *als* die innerste Bewegung des Subjekts *für* dieses vorgestellt. Erst wenn die Thesis des Objekts und die Antithesis des Subjekts in ihrer notwendigen Synthesis erspäht werden, ist die Bewegung der Subjektivität der Objekt-Subjekt-Beziehung vollständig in ihrem Gang. Der Gang ist Ausgang von der Thesis, Fortgang zur Antithesis, Übergang in die Synthesis und aus dieser als dem Ganzen der Rückgang der gesetzten Setzung zu sich selbst. Dieser Gang versammelt das Ganze der Subjektivität in ihre entfaltete Einheit. Sie wächst so zusammen, con-crescit, wird konkret. Dergestalt ist die Dialektik spekulativ. Denn speculari heißt erspähen, zu Gesicht bekommen, fassen, be-greifen. Hegel sagt in der Einleitung zur »Wissenschaft der Logik« (ed. Lasson Bd. I, S. 38): Die Spekulation besteht »in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit«. Die Kennzeichnung der Spekulation durch Hegel wird deutlicher, wenn wir beachten, daß es in der Spekulation nicht nur auf das Fassen der Einheit, die Phase der Synthesis ankommt, sondern zuvor und stets auf das Fassen »des Entgegengesetzten« als eines solchen. Dazu gehört das Fassen des Gegeneinander- und Ineinander-Scheinens der Entgegengesetzten, als welches die Antithesis herrscht, deren Art in der »Logik des Wesens« (d. i. die Logik der Reflexion) dargestellt wird. Von diesem sich re-flektierenden Scheinen, d. h. Spiegeln her empfängt das speculari (speculum: der Spiegel) seine zureichende Bestimmung. So bedacht, ist die Spekulation das positive Ganze dessen, was »Dialektik« hier besagen soll: keine transzendentale, kritisch einschränkende oder gar polemische Denkweise, sondern die Spiegelung und Einung des Entgegengesetzten als der Prozeß der Produktion des Geistes selbst.

Hegel nennt die »spekulative Dialektik« auch einfach »die Methode«. Er meint mit diesem Titel weder ein Instrument des Vorstellens noch nur eine besondere Weise des Vorgehens der

260 Philosophie. »Die Methode« ist die innerste Bewegung der Subjektivität, »die Seele des Seins«, der Produktionsprozeß, durch den das Gewebe des Ganzen der Wirklichkeit des Absoluten gewirkt wird. »Die Methode«: »die Seele des Seins« — das klingt phantastisch. Man meint, unser Zeitalter habe solche Verirrungen der Spekulation hinter sich gelassen. Aber wir leben mitten drin in dieser vermeintlichen Phantastik.

Wenn die moderne Physik auf die Weltformel zusteuert, dann bekundet sich darin dies: Das Sein des Seienden hat sich in die Methode der totalen Berechenbarkeit aufgelöst. Die erste Schrift von Descartes, durch den nach Hegel die Philosophie und damit die neuzeitliche Wissenschaft festes Land betraten, trägt den Titel: Discours de la méthode (1637). Die Methode, d. h. die spekulative Dialektik ist für Hegel der Grundzug aller Wirklichkeit. Die Methode bestimmt daher als solche Bewegung alles Geschehen, d. h. die Geschichte.

Jetzt wird klar, inwiefern die Geschichte der Philosophie die innerste Bewegung im Gange des Geistes, d. h. der absoluten Subjektivität zu sich selbst ist. Ausgang, Fortgang, Übergang, Rückgang dieses Ganges sind spekulativ-dialektisch bestimmt.

Hegel sagt: »In der Philosophie als solcher, in der jetzigen, letzten ist enthalten alles das, was die Arbeit von Jahrtausenden hervorgebracht hat; sie ist das Resultat alles Vorhergehenden.« (Hoffmeister a. a. O. S. 118). Im System des spekulativen Idealismus ist die Philosophie vollendet, d. h. in ihr Höchstes gelangt und von da her geschlossen. Man stößt sich an Hegels Satz von der Vollendung der Philosophie. Man hält ihn für anmaßend und kennzeichnet ihn als einen Irrtum, der längst durch die Geschichte widerlegt sei. Denn nach der Zeit Hegels gab es weiterhin und gibt es noch Philosophie. Allein der Satz von der Vollendung besagt nicht, die Philosophie sei zu Ende im Sinne eines Aufhörens und des Abbruches. Vielmehr gibt die Vollendung gerade erst die Möglichkeit mannigfacher Ausformungen bis zu deren einfachsten Gestalten: die brutale Umkehrung und die massive Entgegensetzung. Marx und Kierkegaard sind die Größten der Hegelianer. Sie sind es wider Willen. 261

Die Vollendung der Philosophie ist weder deren Ende, noch besteht sie in dem abgesonderten System des spekulativen Idealismus. Die Vollendung *ist* nur als der ganze Gang der Geschichte der Philosophie, in welchem Gang der Beginn so wesentlich bleibt wie die Vollendung: Hegel und die Griechen.

Wie bestimmt sich nun aus dem spekulativ-dialektischen Grundzug der Geschichte die Philosophie der Griechen? Im Gang dieser Geschichte ist Hegels metaphysisches System die höchste Stufe, diejenige der Synthesis. Ihr vorauf geht die Stufe der Antithesis, die mit Descartes beginnt, weil dessen Philosophie zum erstenmal das Subjekt *als* Subjekt setzt. Dadurch werden auch die Objekte erst *als* Objekte vorstellbar. Die Subjekt-Objekt-Beziehung tritt jetzt als Gegen-setzung, als Antithesis ans Licht. Alle Philosophie vor Descartes erschöpft sich dagegen im bloßen Vorstellen des Objektiven. Auch Seele und Geist werden wie Objekte, obzwar nicht *als* Objekte vorgestellt. Demgemäß ist nach Hegel auch hier schon überall das denkende Subjekt am Werk, aber es ist noch nicht *als* das Subjekt begriffen, nicht als jenes, worin alle Objektivität gründet. Hegel sagt in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: »Der Mensch (der griechischen Welt) war noch nicht so in sich zurückgekehrt wie in unseren Zeiten. Er war zwar Subjekt, aber er hatte sich nicht als solches gesetzt;« (Hoffmeister a. a. O., S. 144). Die Antithesis des Subjekts zum Objekt ist in der Philosophie vor Descartes noch nicht der feste Boden. Diejenige Stufe, die der Antithesis vorhergeht, ist die Stufe der Thesis. Mit ihr *beginnt* die »eigentliche« Philosophie. Die vollständige Entfaltung dieses Beginns ist die Philosophie der Griechen. Dasjenige, was die Griechen angeht und die Philosophie beginnen läßt, ist nach Hegel das reine Objektive. Es ist die erste »Manifestation«, der erste »Hervorgang« des Geistes, dasjenige, worin alle Objekte übereinkommen. Hegel nennt es »das Allgemeine überhaupt«. Weil es noch nicht auf das Subjekt als ein solches bezogen, noch nicht als durch dieses ermittelt und ver-

262 mittelt begriffen und d.h. zusammengewachsen, konkret ist, bleibt das Allgemeine »das Abstrakte«. »Der erste Hervorgang ist notwendig das Abstrakteste; es ist das Einfachste, Ärmste, welchem das Konkrete entgegengesetzt ist.« Hegel bemerkt dazu: »und so sind die ältesten Philosophen die allerärmsten.« Die Stufe des griechischen »Bewußtseins«, die Stufe der Thesis ist »die Stufe der Abstraktion«. Zugleich aber kennzeichnet Hegel »die Stufe des griechischen Bewußtseins« als »Stufe der Schönheit« (WW. XIII, S. 175).

Wie geht beides zusammen? Das Schöne und das Abstrakte sind doch nicht identisch. Sie sind es, wenn wir das Eine und das Andere im Sinne Hegels verstehen. Das Abstrakte ist die rein bei sich verbleibende erste Manifestation, das Allgemeinste alles Seienden, das Sein als das unvermittelte, einfache Scheinen. Solches Scheinen aber macht den Grundzug des Schönen aus. Dieses rein in ihm selber Scheinende ist zwar auch dem Geist, d.h. dem Subjekt entsprungen als dem Ideal, allein der Geist »hat noch nicht sich selbst als Medium, (um darin) sich selbst vorzustellen und darauf seine Welt zu gründen« (a. a. O.).

Wie Hegel im Gesichtskreis der Stufe der Schönheit als der Stufe der Abstraktion die Geschichte der griechischen Philosophie gliedert und darstellt, läßt sich hier nicht nachzeichnen. Statt dessen folge ein knapper Hinweis auf Hegels Deutung von vier Grundworten der griechischen Philosophie. Sie sprechen die Sprache des Leitwortes »Sein«, *εἶναι* (*ἐόν*, *οὐσία*). Sie sprechen in der nachkommenden Philosophie des Abendlandes immer wieder bis auf den heutigen Tag.

In der Aufzählung lauten die vier Grundworte nach der Übersetzung Hegels: 1. *Ἕν*, das All; 2. *Λόγος*, die Vernunft; 3. *Ἰδέα*, der Begriff; 4. *Ἐνέργεια*, die Wirklichkeit.

Ἕν ist das Wort des Parmenides.

Λόγος ist das Wort des Heraklit.

Ἰδέα ist das Wort Platons.

Ἐνέργεια ist das Wort des Aristoteles.

Um zu verstehen, wie Hegel diese Grundworte deutet, müssen wir zweierlei beachten: Einmal dasjenige, was für Hegel bei der Auslegung der genannten Philosophen das Entscheidende ist gegenüber dem, was er nur beiläufig erwähnt. Zum anderen die Weise, nach der Hegel seine Deutung der vier Grundworte im Horizont des Leitwortes »Sein« bestimmt. 263

In der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Hoffmeister a.a.O., S. 240) erklärt Hegel: »Das erste Allgemeine ist das unmittelbare Allgemeine, d.i. das Sein. Der Inhalt, Gegenstand ist also der objektive Gedanke, der Gedanke, der ist.« Hegel will sagen: Das Sein ist die reine Gedachtheit des unmittelbar Gedachten, noch ohne die Rücksicht auf das Denken, das dieses Gedachte abgesehen von der Ermittelung denkt. Die Bestimmung des rein Gedachten ist »die Unbestimmtheit«, seine Ermittelung die Unmittelbarkeit. Das so verstandene Sein ist das unmittelbar unbestimmte Vorgestellte überhaupt, so zwar, daß dieses erste Gedachte sogar noch das Wegbleiben des Bestimmens und Vermittelns von sich fern hält, gleichsam dagegen eifert. Hieraus wird klar: Das Sein als die erste einfache Objektivität der Objekte ist aus der Beziehung auf das zu denkende Subjekt durch die reine Abstraktion von diesem gedacht. Dies gilt es zu beachten, einmal um die Richtung zu verstehen, nach der Hegel die Philosophie der vier genannten Philosophen auslegt, sodann aber auch um das Gewicht zu ermessen, das Hegel den Grundworten jeweils zumißt.

Das Grundwort des Parmenides lautet: *Ἕν*, das Eine, alles Einigende und somit Allgemeine. Parmenides erörtert die *σήματα*, die Zeignisse, durch die sich das *Ἕν* zeigt, in dem großen Fragment VIII, das Hegel bekannt war. Dennoch findet Hegel den »Hauptgedanken« des Parmenides *nicht* im *Ἕν*, dem Sein als dem Allgemeinen. Der »Hauptgedanke« ist vielmehr nach Hegel in dem Satz ausgesprochen, der sagt: »Sein und Denken sind dasselbe.« Diesen Satz deutet Hegel nämlich in dem Sinne, daß das Sein als »der Gedanke, der ist« eine

264 Produktion des Denkens ist. Hegel sieht im Satz des Parmenides eine Vorstufe zu Descartes, mit dessen Philosophie erst die Bestimmung des Seins aus dem wissentlich gesetzten Subjekt beginnt. Deshalb kann Hegel erklären: »Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen ... Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt« (WW XIII, S. 296 f.).

Das Grundwort des Heraklit lautet: *Λόγος*, die Versammlung, die alles, was ist, im Ganzen als das Seiende vorliegen und erscheinen läßt. *Λόγος* ist der Name, den Heraklit dem Sein des Seienden gibt. Aber Hegels Deutung der Philosophie des Heraklit nimmt ihre Richtung gerade *nicht* auf den *Λόγος*. Das ist seltsam, um so seltsamer als Hegel das Vorwort zu seiner Auslegung des Heraklit mit den Worten schließt: »es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.« (a. a. O. S. 328). Allein für diese »Logik« Hegels ist der *Λόγος* die Vernunft im Sinne der absoluten Subjektivität, die »Logik« selber jedoch ist die spekulative Dialektik, durch deren Bewegung das unmittelbar Allgemeine und Abstrakte, das Sein, als das Objektive in den Gegensatz zum Subjekt reflektiert und diese Reflexion als die Vermittlung bestimmt wird im Sinne des Werdens, worin das Entgegengesetzte zusammengeht, konkret wird und so zur Einheit kommt. Diese Einheit zu fassen, ist das Wesen der Spekulation, die sich als Dialektik entfaltet.

Nach dem Urteil Hegels ist Heraklit der erste, der die Dialektik als Prinzip erkennt und damit über Parmenides hinaus- und fortschreitet. Hegel erklärt: »Das Sein (wie es Parmenides denkt) ist das Eine, das Erste; das Zweite ist das Werden — zu dieser Bestimmung ist er (Heraklit) fortgegangen. Das ist das erste Konkrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei ihm (Heraklit) ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen« (a. a. O. S. 328). So legt denn Hegel das Hauptgewicht seiner Auslegung Heraklits auf die Sätze, in denen das Dialektische, die Einheit und Einigung der Widersprüche, zur Sprache kommt.

Das Grundwort Platons lautet: *Ἰδέα*. Für Hegels Deutung 265
der platonischen Philosophie bleibt zu beachten, daß er die Ideen als »das in sich bestimmte Allgemeine« faßt; »in sich bestimmt« will sagen: Die Ideen sind in ihrer Zusammengehörigkeit gedacht; sie sind nicht bloße an sich seiende Urbilder, sondern sind »das an und für sich selbst Seiende« im Unterschied zum »sinnlich Existierenden« (WW XIV, S. 199). »An und für sich« — darin liegt ein Werden zu sich selbst, nämlich das sich Be-greifen. Demgemäß kann Hegel erklären: Die Ideen sind »nicht unmittelbar im Bewußtsein (nämlich als Anschauungen), sondern sie sind (vermittelt im Bewußtsein) im Erkennen«. »Man *hat* sie deswegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste hervorgebracht« (a. a. O. S. 201). Dieses Hervorbringen, Produzieren, ist das Begreifen als die Tätigkeit des absoluten Wissens, d. h. »der Wissenschaft«. Darum sagt Hegel: »Mit Plato fängt die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft an.« (a. a. O. S. 169) »Das Eigentümliche der platonischen Philosophie ist die Richtung auf die intellektuelle, übersinnliche Welt ...« (a. a. O. S. 170).

Das Grundwort des Aristoteles lautet: *Ἐνέργεια*, was Hegel durch »Wirklichkeit« (römisch actus) übersetzt. Die *ἐνέργεια* ist »noch bestimmter« die »*Entelechie* (*ἐντελέχεια*), welches in sich Zweck und Realisierung des Zwecks ist.« Die *ἐνέργεια* ist »die reine Wirksamkeit aus sich selbst«. »Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität.« (a. a. O. S. 321)

Hier wird die *ἐνέργεια* gleichfalls von der spekulativen Dialektik her als der reinen Tätigkeit des absoluten Subjekts gedacht. Wenn die Thesis durch die Antithesis negiert, diese ihrerseits durch die Synthesis negiert wird, so waltet in solchem Verneinen das, was Hegel »die sich auf sich beziehende Negativität« nennt. Sie ist nichts Negatives. Die Negation der Negation ist vielmehr diejenige Position, in der sich der Geist durch seine Tätigkeit selbst als das Absolute setzt. Hegel sieht in der *ἐνέργεια* des Aristoteles die Vorstufe der absoluten Selbstbewe-

266 gung des Geistes, d. h. der Wirklichkeit an und für sich. Wie Hegel das Ganze der aristotelischen Philosophie einschätzt, bezeugt er im folgenden Satz: »Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten.« (a. a. O. S. 314)

»Ernst« wird es nach Hegel mit der Philosophie, wenn sie sich nicht mehr an die Objekte und in die subjektive Reflexion darüber verliert, sondern sich als die Tätigkeit des absoluten Wissens betätigt.

Die Erläuterung der vier Grundworte läßt erkennen: Hegel versteht *Ἕν, Λόγος, Ἰδέα, Ἐνέργεια* im Horizont des Seins, das er als das abstrakte Allgemeine begreift. Das Sein und somit das in den Grundworten Vorgestellte ist *noch nicht* bestimmt und *noch nicht* vermittelt durch und in die dialektische Bewegung der absoluten Subjektivität. Die Philosophie der Griechen ist die Stufe dieses »Noch nicht«. Sie ist noch nicht die Vollendung, aber gleichwohl und allein von dieser Vollendung her begriffen, die sich als das System des spekulativen Idealismus bestimmt hat.

Es ist nach Hegel der innerste »Trieb«, »das Bedürfnis« des Geistes, sich vom Abstrakten zu lösen, indem er sich in das Konkrete der absoluten Subjektivität absolviert und so sich zu sich selbst befreit. Daher kann Hegel sagen: »... die Philosophie ist dem Abstrakten am entgegengesetztesten; sie ist gerade der Kampf gegen das Abstrakte, der stete Krieg mit der Verstandesreflexion« (Hoffmeister a. a. O. S. 113). In der griechischen Welt kommt der Geist zwar zum erstenmal in das freie Gegenüber zum Sein. Aber der Geist kommt noch nicht eigens als das sich selbst wissende Subjekt zur absoluten Gewißheit seiner selbst. Erst wo dies geschieht, im System der spekulativ-dialektischen Metaphysik, wird die Philosophie das, was sie ist: »das Heiligste, Innerste des Geistes selbst« (a. a. O. S. 125).

Hegel bestimmt als das »Ziel« der Philosophie: »die Wahrheit«. Diese wird erst auf der Stufe der Vollendung erreicht. Die
267 Stufe der griechischen Philosophie bleibt im »Noch nicht«. Sie

ist als die Stufe der Schönheit noch nicht die Stufe der Wahrheit.

Hier werden wir — wenn wir das Ganze der Geschichte der Philosophie, »Hegel und die Griechen«, Vollendung und Beginn dieser Geschichte durchblicken — nachdenklich und fragen: Steht nicht über dem Beginn des Weges der Philosophie bei Parmenides die *Ἀλήθεια*, die Wahrheit? Warum bringt Hegel *sie* nicht zur Sprache? Versteht er unter »Wahrheit« anderes als die Unverborgenheit? Allerdings. Wahrheit ist für Hegel die absolute Gewißheit des sich wissenden absoluten Subjektes. Für die Griechen aber kommt nach seiner Auslegung das Subjekt noch nicht *als Subjekt* zum Vorschein. Demnach kann die *Ἀλήθεια* nicht das Bestimmende sein für die Wahrheit im Sinne der Gewißheit.

So steht die Sache für Hegel. Wenn nun aber die *Ἀλήθεια*, wie verhüllt und ungedacht auch immer, über dem Beginn der griechischen Philosophie waltet, müssen wir doch fragen: Ist nicht gerade die Gewißheit in ihrem Wesen auf die *Ἀλήθεια* angewiesen, gesetzt daß wir diese nicht unbestimmt und willkürlich als Wahrheit im Sinne der Gewißheit deuten — sondern als Entbergung bedenken? Wagen wir dies, die *Ἀλήθεια* so zu denken, dann bleibt im voraus zweierlei zu beachten: Einmal gründet sich die Erfahrung der *Ἀλήθεια* als Unverborgenheit und Entbergung keineswegs auf die Etymologie eines herausgegriffenen Wortes, sondern auf die hier zu denkende Sache, der sich sogar Hegels Philosophie nicht ganz entziehen kann. Wenn Hegel das Sein als den ersten Hervorgang und die erste Manifestation des Geistes kennzeichnet, dann bleibt zu bedenken, ob in diesem Hervorgehen und Sichoffenbaren nicht schon die Entbergung im Spiel sein muß, hier um nichts weniger als im reinen Scheinen der Schönheit, die nach Hegel die Stufe des griechischen »Bewußtseins« bestimmt. Wenn Hegel die Grundstellung seines Systems in der absoluten Idee, in dem vollständigen Sichselbsterscheinen des Geistes gipfeln läßt, dann drängt dies zur Frage, ob nicht auch *noch* in diesem Scheinen und d. h. in der Phänomenologie des Geistes und somit im absoluten Sich- 268

wissen und seiner Gewißheit *die Entbergung* im Spiel sein muß. Und sogleich steht die weitere Frage vor uns auf, ob die Entbergung ihren Ort im Geist hat als dem absoluten Subjekt, oder ob die Entbergung selber der Ort ist und in den Ort weist, worin dergleichen wie ein vorstellendes Subjekt erst »sein« kann, was es ist.

Damit halten wir schon beim Anderen, was es zu beachten gilt, sobald die *Ἀλήθεια* als die Entbergung zur Sprache kommt. Was dieser Name nennt, ist nicht der grobschlächtige Schlüssel, der alle Rätsel des Denkens aufschließt, sondern die *Ἀλήθεια* ist das Rätsel selbst — die Sache des Denkens.

Aber nicht wir setzen diese Sache als die Sache des Denkens fest. Sie ist uns längst zugesprochen und durch die ganze Geschichte der Philosophie überliefert. Es gilt nur, in diese Überlieferung zurückzuhören und dabei die Vor-Urteile zu prüfen, in denen jedes Denken auf seine Weise sich aufhalten muß. Freilich kann auch eine solche Prüfung niemals sich selbst als der Gerichtshof gebärden, der schlechthin über das Wesen der Geschichte und ein mögliches Verhältnis zu ihr entscheidet; denn diese Prüfung hat ihre Grenze, die sich so umschreiben läßt: Je denkender, d. h. von seiner Sprache beanspruchter ein Denken ist, je maßgebender wird für es das Ungedachte und gar das ihm Undenkbare.

Wenn Hegel das Sein von der absoluten Subjektivität her spekulativ-dialektisch als das unbestimmte Unmittelbare, das abstrakt Allgemeine auslegt und in *diesem* Gesichtskreis der neuzeitlichen Philosophie die griechischen Grundworte für das Sein *Ἕν, Λόγος, Ἰδέα, Ἐνέργεια* deutet, dann sind wir versucht zu urteilen, die Deutung sei historisch unrichtig.

Nun bewegen sich aber schon jede historische Aussage und deren Begründung in einem Verhältnis zur Geschichte. Vor dem Entscheid über die historische Richtigkeit des Vorstellens bedarf es daher der Besinnung darauf, ob und wie die Geschichte erfahren wird, von woher sie in ihren Grundzügen bestimmt ist.

269 Im Hinblick auf Hegel und die Griechen heißt dies: Allen richtigen oder unrichtigen historischen Aussagen voraus geht,

daß Hegel das Wesen der Geschichte aus dem Wesen des Seins im Sinne der absoluten Subjektivität erfahren hat. Es gibt bis zur Stunde keine Erfahrung der Geschichte, die, philosophisch gesehen, dieser Geschichtserfahrung entsprechen könnte. Allein die spekulativ-dialektische Bestimmung der Geschichte bringt es nun gerade mit sich, daß es Hegel verwehrt blieb, die *Ἀλήθεια* und deren Walten eigens als *die Sache des Denkens* zu erblicken, und dies genau in der Philosophie, die »das Reich der reinen Wahrheit« als »das Ziel« der Philosophie bestimmte. Denn Hegel erfährt das Sein, wenn er es als das unbestimmte Unmittelbare begreift, als das vom bestimmenden und begreifenden Subjekt Gesetzte. Er kann demgemäß das Sein im griechischen Sinne, das *εἶναι nicht* aus dem Bezug zum Subjekt loslassen und es in sein eigenes Wesen freigeben. Dies aber ist das Anwesen, d. h. das aus der Verborgenheit *her* in die Unverborgenheit *vor*-Währen. Im An-wesen spielt die Entbergung. Sie spielt im *Ἕν* und im *Λόγος*, d. h. im einigenden versammelnden Vorliegen — d. h. An-währen-lassen. Die *Ἀλήθεια* spielt in der *Ἰδέα* und in der *κοινωνία* der Ideen, insofern diese einander mit zum Scheinen bringen und so das Seiendsein, das *ὄντως ὄν*, ausmachen. Die *Ἀλήθεια* spielt in der *Ἐνέργεια*, die nichts mit actus und nichts mit Tätigkeit zu tun hat, sondern nur mit dem griechisch erfahrenen *ἔργον* und seiner Her-vor-gebrachtheit in das An-wesen, durch welches dieses sich vollendet.

Aber die *Ἀλήθεια*, die Entbergung, spielt nicht nur in den Grundworten des griechischen Denkens, sie spielt im Ganzen der griechischen Sprache, die anders spricht, sobald wir bei ihrer Auslegung die römischen und mittelalterlichen und neuzeitlichen Vorstellungsweisen aus dem Spiel lassen und in der griechischen Welt weder nach Persönlichkeiten noch nach dem Bewußtsein suchen.

Aber wie steht es dann mit dieser rätselhaften *Ἀλήθεια* selbst, die für die Ausleger der griechischen Welt zu einem Ärgernis geworden ist, weil man sich nur an dieses vereinzelte Wort und 270 seine Etymologie hält, statt aus der Sache zu denken, in die der-

gleichen wie Unverborgenheit und Entbergung verweisen? Ist die *Ἀλήθεια* als Unverborgenheit dasselbe wie das Sein, d. h. das An-wesen? Dafür spricht, daß noch Aristoteles mit *τὰ ὄντα*, das Seiende, das Anwesende, dasselbe meint wie mit *τὰ ἀληθέα*, das Unverborgene. Doch wie gehören Unverborgenheit und Anwesenheit, *ἀλήθεια* und *οὐσία*, zueinander? Sind beide von gleichem Wesensrang? Oder ist nur die Anwesenheit auf die Unverborgenheit angewiesen, nicht aber umgekehrt diese auf jene? Dann hätte zwar das Sein mit der Entbergung zu tun, nicht aber die Entbergung mit dem Sein. Mehr noch: Wenn das alsbald zur Geltung kommende Wesen der Wahrheit als Richtigkeit und Gewißheit nur im Bereich der Unverborgenheit bestehen kann, dann hat zwar die Wahrheit mit der *Ἀλήθεια* zu tun, nicht aber diese mit der Wahrheit.

Wohin gehört die Ἀλήθεια selbst, wenn sie aus der Hinsicht auf Wahrheit und Sein gelöst und in ihr Eigenes befreit werden muß? Hat das Denken schon den Blickbereich, um auch nur zu vermuten, was sich im Entbergen begibt und gar in *der Verbergung*, die alles Entbergen braucht?

Das Rätselhafte der *Ἀλήθεια* kommt uns näher, zugleich jedoch die Gefahr, daß wir sie zu einem phantastischen Weltwesen hypostasieren.

Man hat denn auch schon mehrfach vermerkt, eine Unverborgenheit an sich könne es nicht geben, Unverborgenheit sei doch stets Unverborgenheit »für jemand«. Dadurch werde sie unausweichlich »subjektiviert«.

Muß jedoch der Mensch, an den hier gedacht wird, notwendig als Subjekt bestimmt sein? Heißt »für den Menschen« unbedingt schon: *durch* den Menschen gesetzt? Beides dürfen wir verneinen und müssen daran erinnern, daß die *ἀλήθεια*, griechisch gedacht, allerdings für den Menschen waltet, der Mensch aber durch den *λόγος* bestimmt bleibt. Der Mensch ist der Sagende. Sagen, althochdeutsch sagan, bedeutet: zeigen, erscheinen- und sehen-lassen. Der Mensch ist das Wesen, das sagend das Anwesende in seiner Anwesenheit vorliegen läßt und das 271

Vorliegende vernimmt. Der Mensch kann nur sprechen, insofern er der Sagende ist.

Die ältesten Belege für *ἀληθείη* und *ἀληθής*, Unverborgenheit und unverborgen, finden wir bei Homer, und zwar im Zusammenhang mit Verben des Sagens. Man hat voreilig genug daraus geschlossen: Also ist die Unverborgenheit von den verba dicendi »abhängig«[1]. Was heißt hier »abhängig«, wenn das Sagen das Erscheinenlassen ist und solches demzufolge auch das Verstellen und Verdecken? Nicht die Unverborgenheit ist vom Sagen »abhängig«, sondern jedes Sagen braucht schon den Bereich der Unverborgenheit. Nur wo diese schon waltet, kann etwas sagbar, sichtbar, zeigbar, vernehmbar werden. Behalten wir das rätselhafte Walten der *Ἀλήθεια*, der Entbergung, im Blick, dann gelangen wir zur Vermutung, daß sogar das ganze Wesen der Sprache in der Ent-bergung, im Walten der *Ἀλήθεια* beruht. Indes bleibt auch die Rede vom Walten noch ein Notbehelf, wenn anders die Weise ihres Spielens aus der Entbergung selbst, d. h. aus der Lichtung des Sichverbergens ihre Bestimmung empfängt.

»Hegel und die Griechen« — wir scheinen inzwischen, weit ab vom Thema, Befremdliches zu erörtern. Gleichwohl sind wir dem Thema näher als zuvor. In der Einleitung des Vortrags wurde gesagt:

Die Sache des Denkens steht auf dem Spiel. Es soll versucht werden, durch das Thema hindurch diese Sache in den Blick zu bringen.

Hegel bestimmt die Philosophie der Griechen als den Beginn der »eigentlichen Philosophie«. Diese bleibt jedoch als die Stufe der Thesis und der Abstraktion im »Noch nicht«. Die Vollendung in die Antithesis und Synthesis steht noch aus.

Die Besinnung auf Hegels Auslegung der griechischen Lehre vom Sein versuchte zu zeigen, daß das »Sein«, womit die Philo- 272

[1] So P. Friedländer, Platon Bd I, 2. Aufl. 1954, S. 235 (jetzt 3. Auflage 1964, S. 233 ff. korrigiert), nach dem Vorgang von W. Luther, der in seiner Göttinger Dissertation 1935, S. 8 ff. den Sachverhalt deutlicher sieht.

sophie beginnt, als Anwesenheit nur west, insofern die *Ἀλήθεια* schon waltet, daß die *Ἀλήθεια* selbst jedoch hinsichtlich ihrer Wesensherkunft ungedacht bleibt.

So erfahren wir denn im Blick auf die *Ἀλήθεια*, daß mit ihr unser Denken von etwas angesprochen[a] wird, was *vor* dem Beginn der »Philosophie«, aber zugleich durch ihre ganze Geschichte hindurch das Denken schon zu sich eingeholt hat. Die *Ἀλήθεια* ist der Geschichte der Philosophie zuvorgekommen, aber in der Weise, daß sie sich der philosophischen Bestimmbarkeit vorenthält als das, was seine Erörterung durch ein ihr entspringendes Denken verlangt. Die *Ἀλήθεια* ist das ungedachte Denkwürdige, *die* Sache des Denkens. So bleibt denn die *Ἀλήθεια* für uns das allererst zu Denkende — zu denken als gelöst aus der Rücksicht auf die von der Metaphysik erbrachte Vorstellung von der »Wahrheit« im Sinne der Richtigkeit, gelöst auch von der Bestimmung des »Seins« als Wirklichkeit.

Hegel sagt von der Philosophie der Griechen: »Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden«, nämlich die Befriedigung des Triebes des Geistes zur absoluten Gewißheit. Dieses Urteil Hegels über das Unbefriedigende der griechischen Philosophie ist von der Vollendung der Philosophie her gesprochen. Im Gesichtskreis des spekulativen Idealismus bleibt die Philosophie der Griechen im »Noch nicht« der Vollendung.

Achten wir nun aber auf das Rätsel[b] der *Ἀλήθεια*, die über dem Beginn der griechischen Philosophie und über dem Gang der ganzen Philosophie waltet, dann zeigt sich auch für unser Denken die Philosophie der Griechen in einem »Noch nicht«. Allein dies ist das »Noch nicht« des Ungedachten, kein »Noch nicht«, das uns nicht befriedigt, sondern ein »Noch nicht«, dem *wir* nicht genügen und kein Genüge tun.

[a] Separatum aus »Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken«, 1960: das Bedrängende, der Streit.

[b] Separatum aus »Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken«, 1960: die Befugnis des Rätsels.

KANTS THESE ÜBER DAS SEIN

Nach dem Titel soll das Folgende ein Lehrstück aus der Philosophie Kants darstellen. Hierdurch werden wir über eine vergangene Philosophie unterrichtet. Dies mag seinen Nutzen haben; freilich nur dann, wenn der Sinn für die Überlieferung noch wach ist. 273

Gerade solches trifft kaum noch zu, am wenigsten dort, wo es sich um die Überlieferung dessen handelt, was uns Menschen seit je stets und überall angeht, dessen wir jedoch nicht eigens achten.

Wir nennen es durch das Wort »Sein«. Der Name nennt jenes, was wir meinen, wenn wir »ist« sagen und: »ist gewesen« und: »ist im Kommen«. Alles, was uns erreicht und wohin wir reichen, geht durch das gesprochene oder ungesprochene »es ist« hindurch. Daß es sich so verhält — dem können wir nirgends und nie entgehen. Das »ist« bleibt uns in allen seinen offenkundigen und verborgenen Abwandlungen bekannt. Und dennoch, sobald dieses Wort »Sein« an unser Ohr schlägt, versichern wir, man könne sich darunter nichts vorstellen, man könne sich dabei nichts denken.

Vermutlich ist diese übereilte Feststellung richtig; sie berechtigt, daß man sich an der Rede — um nicht zu sagen an dem Gerede — vom »Sein« ärgert, und dies so sehr, daß man das »Sein« zum Gespött macht. Ohne dem Sein nachzudenken, ohne sich auf einen Denkweg dahin zu besinnen, maßt man sich an, die Instanz zu sein, die entscheidet, ob das Wort »Sein« spricht oder nicht. Kaum jemand stößt sich noch daran, daß so die Gedankenlosigkeit zum Prinzip erhoben wird.

Wenn es so weit gekommen ist, daß, was einst der Quell unseres geschichtlichen Daseins gewesen, im Gespött versandet, dürfte es ratsam sein, sich auf eine einfache Überlegung einzulassen.

274 Man kann sich bei dem Wort »Sein« nichts denken. Wie wäre es mit der Vermutung, daß es dann die Sache der Denker sei, darüber eine Auskunft zu geben, was »Sein« heißt?

Falls eine solche Auskunft sogar den Denkern schwer genug fiele, könnte wenigstens dies ihre Sache bleiben, immer wieder das Sein als das Denkwürdige zu zeigen, und zwar so, daß dieses Denkwürdige als ein solches im Gesichtskreis der Menschen verbliebe.

Wir folgen der genannten Vermutung und hören auf einen Denker, was er uns über das Sein zu sagen hat. Wir hören auf *Kant*.

Warum hören wir auf Kant, um einiges über das Sein zu erfahren? Es geschieht aus zwei Gründen. Einmal hat Kant in der Erörterung des Seins einen weittragenden Schritt vollzogen. Zum andern erfolgt dieser Schritt Kants aus der Treue zur Überlieferung, d. h. zugleich in einer Auseinandersetzung mit ihr, wodurch sie in ein neues Licht gelangt. Beide Gründe für den Hinweis auf Kants These über das Sein vermitteln uns einen Anstoß zur Besinnung.

Kants These über das Sein lautet nach der Fassung in seinem Hauptwerk, in der »Kritik der reinen Vernunft« (1781):

> »*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.« (A 598, B 626)

Angesichts dessen, was heute ist, was uns als das Seiende bedrängt und als mögliches Nichtsein bedroht, dünkt uns Kants These über das Sein abstrakt, dürftig und blaß. Man hat denn auch inzwischen von der Philosophie gefordert, daß sie sich nicht mehr damit begnüge, die Welt zu interpretieren und sich in abstrakten Spekulationen herumzutreiben, sondern daß es darauf ankomme, praktisch die Welt zu verändern. Allein, die so gedachte Weltveränderung verlangt zuvor, daß sich das Denken wandle, wie denn auch hinter der genannten Forderung bereits eine Veränderung des Denkens steht. (Vgl. Karl

Marx, Deutsche Ideologie: *Thesen über Feuerbach* ad Feuerbach, 11.«: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert;* es kömmt darauf an, sie zu *verändern.*«) 275

Doch auf welche Weise soll das Denken sich wandeln, wenn es sich nicht auf den Weg in das Denkwürdige begibt? Daß nun aber das Sein sich als das Denkwürdige gibt, ist weder eine beliebige Voraussetzung noch eine willkürliche Erfindung. Es ist der Spruch einer Überlieferung, die uns heute noch bestimmt, und dies weit entschiedener, als man es wahrhaben möchte.

Kants These befremdet nur dann als abstrakte und dürftige, wenn wir es unterlassen, dem nachzudenken, was Kant zu ihrer Erläuterung sagt und wie er es sagt. Wir müssen dem Weg seiner Erläuterung der These folgen. Wir müssen uns den Bereich vor Augen bringen, worin der Weg verläuft. Wir müssen den Ort bedenken, an den das gehört, was Kant unter dem Namen »Sein« erörtert[a].

Wenn wir solches versuchen, zeigt sich etwas Erstaunliches. Kant erläutert nämlich seine These mehr nur »episodisch«, d. h. in der Form von Einschüben, Anmerkungen, Anhängen zu seinen Hauptwerken. Die These wird nicht ihrem Gehalt und ihrer Tragweite entsprechend als der Ursatz eines Systems aufgestellt und nicht zu einem System entfaltet. Was so wie ein Mangel aussieht, hat jedoch den Vorzug, daß an den verschiedenen episodischen Stellen jeweils eine ursprüngliche Besinnung Kants zum Wort kommt, die niemals wähnt, die abschließende zu sein.

Dem Verfahren Kants muß sich die folgende Darstellung angleichen. Sie wird von der Absicht geleitet, sehen zu lassen, wie durch alle Erläuterungen Kants, d. h. durch seine philosophische Grundstellung, überall der Leitgedanke seiner These hindurchscheint, auch wenn diese nicht das eigens gebaute Gerüst der Architektonik seines Werkes bildet. Deshalb ist das hier befolgte Vorgehen darauf angelegt, die geeigneten Texte so einander

[a] 1. Auflage 1963: Topologie des Seins.

gegenüberzustellen, daß sie sich wechselweise erhellen und da-
276 durch jenes, was nicht unmittelbar ausgesagt werden kann, doch zum Vorschein kommt.

Erst wenn wir auf solche Weise der These Kants nach-denken, erfahren wir die ganze Schwierigkeit, aber auch das Entscheidende und Fragwürdige der Frage nach dem Sein. Dann erwacht die Besinnung darauf, ob und inwieweit das heutige Denken schon befugt ist, eine Auseinandersetzung mit der These Kants zu wagen, d. h. zu fragen, worin Kants These über das Sein gründe, in welchem Sinne sie eine Begründung zulasse, auf welche Weise sie erörtert werden könne. Die hierdurch gekennzeichneten Aufgaben des Denkens überschreiten die Möglichkeiten einer ersten Darstellung, überschreiten auch das Vermögen des heute noch üblichen Denkens. Um so dringlicher bleibt ein nachdenkendes Hören auf die Überlieferung, das nicht Vergangenem nachhängt, sondern das Gegenwärtige bedenkt. Kants These sei wiederholt:

> »*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.«

Kants These enthält zwei Aussagen. Die erste ist eine verneinende, die dem Sein den Charakter eines realen Prädikats abspricht, jedoch keineswegs den Charakter eines Prädikats überhaupt. Demgemäß kennzeichnet die darauf folgende bejahende Aussage der These das Sein als »bloß die Position«.

Auch jetzt, da der Inhalt der These auf die beiden Aussagen verteilt ist, erwehren wir uns schwer der Meinung, beim Wort »Sein« lasse sich nichts denken. Indes mindert sich die obwaltende Ratlosigkeit, und Kants These wird vertrauter, wenn wir vor einer genaueren Erläuterung darauf achten, an welcher Stelle innerhalb des Aufbaues und des Ganges der »Kritik der reinen Vernunft« Kant seine These ausspricht.

Nur flüchtig sei an ein unleugbares Geschehnis erinnert: Das abendländisch-europäische Denken wird von der Frage »Was

ist das Seiende?« geleitet. Dergestalt fragt es nach dem Sein. In der Geschichte dieses Denkens vollzieht Kant, und zwar 277
durch die »Kritik der reinen Vernunft«, eine entscheidende Wendung. Im Hinblick darauf erwarten wir, daß Kant mit der Erörterung des Seins und der Aufstellung seiner These den Leitgedanken seines Hauptwerkes in Gang bringt. Dies ist nicht der Fall. Statt dessen treffen wir auf die genannte These erst im letzten Drittel der »Kritik der reinen Vernunft«, und zwar in dem Abschnitt, der betitelt ist: »Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes« (A 592, B 620).

Erinnern wir indes noch einmal an die Geschichte des abendländisch-europäischen Denkens, dann erfahren wir: Die Frage nach dem Sein ist als Frage nach dem Sein des Seienden zwiegestaltig. Sie frägt einmal: Was ist das Seiende im allgemeinen als Seiendes? Die Betrachtungen im Umkreis dieser Frage gelangen im Verlauf der Geschichte der Philosophie unter den Titel Ontologie. Die Frage: »Was ist das Seiende?« fragt zugleich: Welches ist und wie ist das Seiende im Sinne des höchsten Seienden? Es ist die Frage nach dem Göttlichen und dem Gott. Der Umkreis dieser Frage heißt Theologie. Das Zwiegestaltige der Frage nach dem Sein des Seienden läßt sich in den Titel Onto-Theo-Logie zusammenfassen. Die zwiefältige[a] Frage: Was ist das Seiende? lautet einmal: Was ist (überhaupt) das Seiende? Die Frage lautet zum anderen: Was (welches) ist das (schlechthin) Seiende?

Das Zwiefältige der Frage nach dem Seienden muß offenbar daran liegen, wie das Sein des Seienden sich zeigt[b]. Sein zeigt sich im Charakter dessen, was wir Grund nennen. Das Seiende im allgemeinen ist der Grund im Sinne des Bodens, auf dem sich jede weitere Betrachtung des Seienden bewegt. Das Seiende

[a] 1. Auflage 1963: mit ›Zwiefalt‹ schon *mehr* gesagt als das bloße ›und‹ von ὂν ἢ ὄν ›und‹ θεῖον.

[b] 1. Auflage 1963: Sein *und* Seiendes, aber nicht *als* Differenz und diese als das Fragwürdige, ja sogar Fragwürdigste.

als das höchste Seiende ist der Grund im Sinne dessen, was alles Seiende ins Sein entspringen läßt[a].

Daß das Sein als Grund bestimmt ist, hält man bis zur Stunde für das Selbstverständlichste; und doch ist es das Fragwürdigste. Inwiefern es zur Bestimmung des Seins als Grund kommt, worin das Wesen von Grund beruht, kann hier nicht erörtert werden. Aber schon einer anscheinend äußerlichen Überlegung drängt sich die Vermutung auf, daß in Kants Bestimmung des Seins als Position eine Verwandtschaft mit dem waltet, was wir Grund nennen. Positio, ponere heißt: setzen, stellen, legen, liegen, *vor*liegen, zum Grunde liegen.

278

Im Verlauf der Geschichte des ontotheologischen Fragens entsteht die Aufgabe, nicht nur zu erweisen, was das höchste Seiende ist, sondern zu beweisen, daß dieses Seiendste des Seienden *ist*, daß Gott existiert. Die Worte Existenz, Dasein, Wirklichkeit nennen eine Weise des Seins.

Im Jahre 1763, fast zwei Jahrzehnte vor dem Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft«, hat Kant eine Schrift veröffentlicht unter dem Titel »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes«. Die »Erste Betrachtung« dieser Schrift handelt von den Begriffen des »Daseins überhaupt« und des »Seins überhaupt«. Wir finden schon hier Kants These über das Sein, und zwar auch in der zwiefachen Form der verneinenden und der bejahenden Aussage. Die Fassung beider Aussagen stimmt in gewisser Weise mit derjenigen in der »Kritik der reinen Vernunft« überein. Die verneinende Aussage lautet in der vorkritischen Schrift: »Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgendeinem Dinge.« Die bejahende Aussage lautet: »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem Sein überhaupt einerlei.«

Vorerst galt es nur, darauf hinzuweisen, daß Kant die These im Umkreis der Fragen der philosophischen Theologie zur Sprache bringt. Diese beherrscht das Ganze der Frage nach dem Sein des Seienden, d.h. die Metaphysik in ihrem Kerngehalt.

[a] 1. Auflage 1963: *κοινόν – κοινότατον; κοινόν – καθόλου (θεῖον).*

Daraus wird ersichtlich, daß die These über das Sein kein abseitiges, abstraktes Lehrstück ist, was uns ihr Wortlaut zunächst leicht einreden könnte.

In der »Kritik der reinen Vernunft« wird die verneinend-abwehrende Aussage mit einem »offenbar« eingeführt. Demnach soll, was sie sagt, jedermann sogleich einleuchten: Sein – »offenbar« kein reales Prädikat. Für uns Heutige ist der Satz keineswegs unmittelbar einsichtig. Sein – dies heißt doch Realität. Wie soll dann Sein nicht als reales Prädikat gelten? Aber für Kant hat das Wort »real« noch die ursprüngliche Bedeutung. Es meint dasjenige, was zu einer res, zu einer Sache, zum Sachgehalt eines Dinges gehört. Ein reales Prädikat, eine zur Sache gehörende Bestimmung ist z.B. das Prädikat »schwer« im Hinblick auf den Stein, gleichviel ob der Stein wirklich existiert oder nicht. In der These Kants bedeutet »real« somit nicht das, was wir heute meinen, wenn wir von Realpolitik sprechen, die mit den Tatsachen, dem Wirklichen rechnet. Realität heißt für Kant nicht Wirklichkeit, sondern Sachheit. Ein reales Prädikat ist ein solches, was zum Sachgehalt eines Dinges gehört und ihm zugesprochen werden kann. Den Sachgehalt eines Dinges stellen wir uns vor in seinem Begriff. Wir können uns das, was das Wort »ein Stein« nennt, vorstellen, ohne daß dieses Vorgestellte existieren müßte wie ein je gerade vorliegender Stein. Existenz, Dasein, d.h. Sein, sagt Kants These, ist »offenbar kein reales Prädikat«. Das Offenkundige dieser verneinenden Aussage ergibt sich, sobald wir das Wort »real« im Sinne Kants denken. Sein ist nichts Reales.

279

Doch wie? Wir sagen doch von einem uns vorliegenden Stein: er, dieser Stein hier, existiert. Dieser Stein *ist*. Demnach zeigt sich ebenso offenkundig das »ist«, d.h. das Sein als Prädikat, nämlich in der Aussage von diesem Stein als dem Subjekt der Aussage. Kant leugnet in der »Kritik der reinen Vernunft« auch nicht, daß die von einem vorliegenden Stein ausgesagte Existenz ein Prädikat sei. Aber das »ist« ist kein *reales* Prädikat. Wovon wird dann das »ist« ausgesagt? Offenbar von dem vor-

liegenden Stein. Und was sagt dieses »ist« in der Aussage »der Stein hier ist«? Es sagt nichts von dem, *was* der Stein als Stein ist, es sagt jedoch, *daß* hier das, was zum Stein gehört, existiert, ist. Was heißt dann Sein? Kant antwortet durch die bejahende Aussage in seiner These: Sein »ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.«

280 Der Wortlaut dieser Aussage verleitet leicht zu der Meinung, Sein als »bloß die Position eines Dinges« betreffe das Ding im Sinne des Dinges an und für sich. Diesen Sinn kann die These, insofern sie innerhalb der »Kritik der reinen Vernunft« ausgesprochen wird, nicht haben. Ding besagt hier soviel wie: Etwas, wofür Kant auch sagt: Objekt oder Gegenstand. Kant sagt auch nicht, die Position betreffe das Ding mit allen seinen realen Bestimmungen; es heißt vielmehr: bloß die Position des Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Wie die Wendung »oder gewisser Bestimmungen« auszulegen sei, lassen wir zunächst offen.

Der Ausdruck »an sich selbst« meint nicht: etwas »an sich«, etwas, das unbezogen auf ein Bewußtsein existiert. Das »an sich selbst« müssen wir verstehen als die Gegenbestimmung zu solchem, was im Hinblick auf anderes als dies und jenes vorgestellt wird. Dieser Sinn von »an sich selbst« kommt bereits dadurch zu Wort, daß Kant sagt: Sein »ist bloß die Position«. Dieses »bloß« hört sich an wie eine Einschränkung, als sei die Position etwas Geringeres gegenüber der Realität, d.h. der Sachheit eines Dinges. Das »bloß« deutet jedoch darauf, daß das Sein sich niemals aus dem erklären läßt, *was* jeweils ein Seiendes ist, d.h. für Kant aus dem Begriff. Das »bloß« schränkt nicht ein, sondern verweist das Sein in einen Bereich, aus dem allein es rein zu kennzeichnen ist. »Bloß« besagt hier: rein. »Sein« und »ist« gehören mit all ihren Bedeutungen und Abwandlungen in einen eigenen Bereich. Sie sind nichts Dinghaftes, d.h. für Kant: nichts Gegenständliches.

Um »Sein« und »ist« zu denken, bedarf es daher eines anderen Blickes, der nicht vom ausschließlichen Betrachten der

Dinge und vom Rechnen mit ihnen geleitet ist. Wir können einen uns vorliegenden Stein, der offenkundig »ist«, nach allen Richtungen absuchen und untersuchen, wir werden daran niemals das »ist« finden. Und doch *ist* dieser Stein.

Wodurch empfängt »Sein« den Sinn von »bloß die Position«? Woher und wie umgrenzt sich der Sinn des Titels »reine Position«? Bleibt diese Auslegung von Sein als Position für uns 281
nicht befremdlich, sogar willkürlich, jedenfalls mehrdeutig und daher ungenau?

Kant selbst übersetzt zwar »Position« durch Setzung. Aber dies hilft nicht weit. Denn unser deutsches Wort Setzung ist ebenso mehrdeutig wie das lateinische positio. Dies kann heißen: 1. Setzen, Stellen, Legen als Handlung. 2. Das Gesetzte, das Thema. 3. Die Gesetztheit, die Lage, die Verfassung. Wir können aber Position und Setzung auch noch so verstehen, daß einheitlich gemeint ist: das Setzen eines Gesetzten als solchen in seiner Gesetztheit.

In jedem Fall zeigt die Kennzeichnung des Seins als Position in eine Mehrdeutigkeit, die nicht zufällig und uns auch nicht unbekannt ist. Denn sie spielt überall in dem Bereich jenes Setzens und Stellens, das wir als das Vorstellen kennen. Dafür hat die gelehrte Sprache der Philosophie zwei charakteristische Namen: Vorstellen ist percipere, perceptio, etwas an sich nehmen, fassen; und: repraesentare, sich etwas entgegen-, gegenwärtighalten. Im Vorstellen stellen wir etwas vor uns, daß es als so Gestelltes (Gesetztes) uns entgegen, als Gegenstand steht. Sein als Position meint die Gesetztheit von etwas im setzenden Vorstellen. Je nach dem, was und wie gesetzt wird, hat die Setzung, die Position, das Sein, einen anderen Sinn. Kant fährt deshalb nach der Aufstellung seiner These über das Sein im Text der »Kritik der reinen Vernunft« fort:

> »Im logischen Gebrauche ist es [nämlich Sein als »bloß die Position«] lediglich die Copula eines Urteils. Der Satz: *Gott ist allmächtig*, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch

ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat [Akkusativ] *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt.«

Im »Beweisgrund« heißt die durch das »ist« der Copula gesetzte Beziehung zwischen Satzsubjekt und Prädikat der respectus logicus. Kants Rede vom »logischen Gebrauch« des Seins läßt vermuten, daß es noch einen anderen Gebrauch
282 des Seins gibt. Zugleich erfahren wir an dieser Stelle schon Wesentliches über das Sein. Es wird »gebraucht«, in dem Sinne von: verwendet. Den Gebrauch vollzieht der Verstand, das Denken.

Welchen anderen Gebrauch des »Seins« und des »ist« gibt es noch außer dem »logischen«? In dem Satz »Gott ist« wird zum Subjekt kein sachhaltiges, reales Prädikat hinzugesetzt. Vielmehr wird das Subjekt, Gott, mit allen seinen Prädikaten »an sich selbst« gesetzt. Das »ist« besagt jetzt: Gott existiert, Gott ist da. »Dasein«, »Existenz« meinen zwar Sein, aber »Sein« und »ist« nicht im Sinne der Setzung der Relation zwischen Satzsubjekt und Prädikat. Die Setzung des »ist« im Satz »Gott ist« geht über den Begriff Gott hinaus und bringt zu diesem Begriff das Ding selbst, das Objekt Gott als Daseiendes herzu. Sein wird hier im Unterschied zum logischen Gebrauch im Hinblick auf das seiende Objekt an sich selbst gebraucht. Wir könnten daher vom ontischen, besser objektiven Gebrauch des Seins sprechen. In der vorkritischen Schrift schreibt Kant:

> »Wird nicht bloß diese Beziehung [nämlich zwischen Satzsubjekt und Prädikat], sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein soviel als Dasein.«

Und die Überschrift zu dem betreffenden Abschnitt beginnt:

> »Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges.«

In einer undatierten Aufzeichnung (WW Akademieausgabe XVIII, n. 6276) faßt Kant das bisher Dargelegte kurz zusammen:

> »Durch das Prädikat des Daseins tue ich nichts zum Dinge hinzu, sondern das Ding selbst zum Begriffe. Ich gehe also in einem Existentialsatz über den Begriff hinaus, nicht zu einem anderen Prädikat, als was im Begriffe gedacht war, sondern zu dem Dinge selbst gerade mit denselben, nicht mehr, nicht weniger Prädikaten, nur daß die absolute Position über die relative noch dazu gedacht wird.«

Nun wird aber und bleibt für Kant die Frage, ob und wie und 283
in welchen Grenzen der Satz »Gott ist« als absolute Position möglich sei, der geheime Stachel, der alles Denken der »Kritik der reinen Vernunft« antreibt und die nachfolgenden Hauptwerke bewegt. Die Rede vom Sein als der absoluten Position im Unterschied zur relativen als der logischen erweckt allerdings den Anschein, als werde in der absoluten Position keine Relation gesetzt. Handelt es sich aber bei der absoluten Position um den *objektiven* Gebrauch von Sein im Sinne von Dasein und Existenz, dann wird für die kritische Besinnung nicht nur deutlich, sondern bedrängend, daß auch hier eine Relation gesetzt wird und somit das »ist« den Charakter eines Prädikats, wenngleich nicht eines realen, empfängt[a].

Im logischen Gebrauch des Seins (a ist b) handelt es sich um die Position der Beziehung zwischen Satzsubjekt und Prädikat. Im ontischen Gebrauch des Seins — dieser Stein ist (»existiert«) — handelt es sich um die Position der Beziehung zwischen Ichsubjekt und Objekt, dies jedoch so, daß sich gleichsam quer zur Subjekt-Objekt-Beziehung die Subjekt-Prädikat-Beziehung dazwischenschaltet. Darin liegt: das »ist« als Copula hat in der Aussage einer objektiven Erkenntnis einen anderen und reicheren Sinn als den nur logischen. Indes wird sich zeigen, daß Kant erst nach langer Besinnung zu dieser Einsicht gelangt, sie sogar erst in der zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« ausspricht. Sechs Jahre nach der ersten Auflage vermag er zu sagen, wie es sich mit dem »ist«, d.h. mit dem Sein verhält. Erst

[a] 1. Auflage 1963: Anwesen wird zugesagt — aber nicht ausweisbar im Sinne der Empirie der Naturwissenschaft.

die »Kritik der reinen Vernunft« bringt in die Auslegung des Seins als Position Fülle und Bestimmtheit.

Hätte jemand Kant um die Zeit der Abfassung seiner vorkritischen Schrift über den »Beweisgrund« gefragt, wie denn näher zu bestimmen sei, was er unter »Existenz« im Sinne der absoluten Position verstehe, dann hätte Kant auf seine Schrift verwiesen, worin es heißt:

> »So einfach ist dieser Begriff [von Dasein und Exsistenz], daß man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann.«

284 Kant fügt sogar eine grundsätzliche Bemerkung an, die uns einen Einblick in seinen philosophischen Standort vor der Zeit des Erscheinens der »Kritik der reinen Vernunft« gibt:

> »Wenn man einsieht, daß unsere gesamte Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige[a], so begreift man auch, daß es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher sind, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, daß durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höheren Grad.«

Die »Natur des Gegenstandes«, d. h. hier das Wesen des Seins verstattet keinen höheren Grad der Verdeutlichung. Gleichwohl steht hier eines für Kant im vorhinein fest: Er denkt Existenz und Sein »in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes«. Auch in der »Kritik der reinen Vernunft« wird Sein noch und wieder als Position bestimmt. Die kritische Besinnung erreicht zwar auch keinen »höheren Grad der Verdeutlichung«, nämlich nach der vorkritischen Art des Erklärens und Zergliederns von Begriffen. Aber die »Kritik« gelangt zu einer andersgearteten Erklärung des Seins und seiner verschiedenen Weisen, die

[a] 1. Auflage 1963: d. h. der Sache nach von dort her anfange, ausgehe als der alles beherrschenden ἀρχή (Archetypen).

wir unter den Namen Möglichsein, Wirklichsein, Notwendigsein kennen.

Was ist geschehen? Was muß durch die Kritik der reinen Vernunft geschehen sein, wenn die Besinnung über das Sein angesetzt war als eine solche über »die Beziehung« von Sein »auf die Vermögen unseres Verstandes«? Kant selbst gibt uns in der »Kritik der reinen Vernunft« die Antwort durch die Feststellung:

> »Möglichkeit, Dasein[a] und Notwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie[b] erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte.« (A 244, B 302)

Allein, genau eine solche Erklärung versucht Kant selber 285
noch in seiner vorkritischen Zeit. Inzwischen wurde ihm die Einsicht, daß die Beziehung des Seins und der Seinsweisen allein auf »die Vermögen unseres Verstandes« keinen zureichenden Horizont gewährt, aus dem sich das Sein und die Seinsweisen erklären, d. h. jetzt: deren Sinn sich »belegen« läßt.

Was fehlt? In welcher Hinsicht muß unser Denken das Sein samt seinen Modalitäten zugleich erblicken, um zu einer hinreichenden Wesensbestimmung zu gelangen? In einer zusätzlichen Anmerkung in der zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« (B 302) heißt es:

> Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit »lassen sich durch nichts *belegen* [d. h. in ihrem Sinn ausweisen und begründen] . . ., wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird«[c].

Ohne diese Anschauung fehlt den Seinsbegriffen die Beziehung auf ein Objekt, durch welche Beziehung allein ihnen das

[a] 1. Auflage 1963: d. h. Wirklichkeit.

[b] 1. Auflage 1963: Die verschiedenen Möglichkeiten von ›Tautologie‹ des καθ' αὐτό vgl. Arist., Met. Z.

[c] 1. Auflage 1963: Dagegen Husserls ›kategoriale Anschauung‹ »Logische Untersuchungen VI«; aber was heißt für Husserl ›Kategorie‹?

zukommt, was Kant ihre »Bedeutung« nennt. »Sein« besagt zwar Position, Gesetztheit im Setzen durch das Denken als Verstandeshandlung. Aber diese Position vermag nur dann etwas als Objekt, d.h. als Entgegengebrachtes zu setzen und so zum Stand als *Gegen*stand zu bringen, wenn der Position durch die sinnliche Anschauung, d.h. durch die Affektion der Sinne Setzbares *gegeben* wird. Erst die Position als Position einer Affektion läßt uns verstehen, was für Kant Sein von Seiendem bedeutet.

Nun wird uns aber in der Affektion durch unsere Sinne stets eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen gegeben. Damit das gegebene »Gewühle«, der Fluß dieses Mannigfaltigen, zum *Stehen* kommt und so ein Gegen*stand* sich zeigen kann, muß das Mannigfaltige geordnet, d.h. verbunden werden. Die Verbindung kann jedoch niemals durch die Sinne kommen. Alles Verbinden stammt nach Kant aus derjenigen Vorstellungskraft, die Verstand heißt. Dessen Grundzug ist das Setzen als Synthesis. Die Position hat den Charakter der Proposition, d.h. des Urteils, wodurch etwas als etwas vorgesetzt, ein Prädikat einem Subjekt durch das »ist« zugesprochen wird. Sofern aber die Position sich als Proposition notwendig auf das in der Affektion Gegebene bezieht, wenn von uns ein Objekt erkannt werden soll, empfängt von hier aus das »ist« als Copula einen neuen Sinn. Kant bestimmt diesen erst in der zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« (§ 19, B 140ff.). Er schreibt am Beginn des § 19:

286

> »Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen.«

In bezug auf diese Erklärung findet Kant, »daß, worin dieses *Verhältnis* bestehe, hier nicht bestimmt ist«. Kant vermißt in der logischen Erklärung des Urteils dasjenige, worin die Setzung des Prädikats zum Subjekt gründet. Nur als Objekt für das erkennende Ich-Subjekt kann das Satz-Subjekt der Aussage

begründend sein. Kant fährt deshalb, einen neuen Abschnitt im Text beginnend, fort:

> »Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehörige, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches [Verhältnis] nur subjektive Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, daß ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen *ist* in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden.«

Beim Versuch, diesen Sätzen gebührend nachzudenken, müssen wir vor allem darauf achten, daß jetzt das »ist« der Copula nicht nur anders bestimmt wird, sondern daß dabei der Bezug des »ist« zur Einheit des Verbindens (Versammelns) ans Licht kommt.

Die Zusammengehörigkeit von Sein und Einheit, von *ἐόν* und *ἕν* zeigt sich dem Denken schon im großen Anfang der abendländischen Philosophie. Wenn man uns heute die beiden Titel »Sein« und »Einheit« geradehin nennt, sind wir kaum imstande, über das Zusammengehören beider eine zureichende Antwort zu geben oder gar den Grund dieses Zusammengehörens zu erblicken; denn wir denken weder »Einheit« und Einigen aus dem versammelnd-entbergenden Charakter des *λόγος*, noch denken wir »Sein« als sichentbergendes Anwesen, noch denken wir gar das schon von den Griechen ungedacht gelassene Zusammengehören beider[a]. 287

Bevor wir dem nachgehen, wie sich in Kants Denken die Zusammengehörigkeit von Sein und Einheit darstellt und wie dadurch Kants These über das Sein ihren reicheren und erst gegründeten Gehalt bekundet, erwähnen wir das von Kant angeführte Beispiel, das uns den objektiven Sinn des »ist« als Copula verdeutlicht. Es lautet:

[a] 1. Auflage 1963: ungedacht: brauchendes Eignen.

> Betrachtete ich die Abfolge der Vorstellungen nur[a] als einen Vorgang im Subjekt, nach den Gesetzen der Association, dann »würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber *nicht:* er, der Körper, *ist* schwer; welches soviel sagen will, als, diese beiden Vorstellungen sind im Objekt, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.«

Nach Kants Auslegung des »ist« spricht darin eine Verbindung von Satz-Subjekt und Prädikat im Objekt. Jede Verbindung führt eine Einheit mit sich, zu der sie, in die sie das gegebene Mannigfaltige verbindet. Wenn jedoch die Einheit nicht erst aus der Verbindung entstehen kann, weil diese zum voraus auf jene angewiesen bleibt, woher stammt dann die Einheit? Sie ist nach Kant »höher zu suchen«, über dem verbindenden Setzen durch den Verstand. Sie ist das alles *σύν* (zusammen) jeder *θέσις* (Setzung) erst entspringenlassende *ἕν* (einende
288 Einheit). Kant nennt sie deshalb »die ursprünglich synthetische Einheit«. Sie ist in allem Vorstellen, in der Perzeption im vorhinein schon dabei (adest). Sie ist die Einheit der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption. Weil sie das Sein des Seienden, Kantisch gesprochen: die Objektivität des Objekts, ermöglicht, liegt sie höher, über das Objekt hinaus. Weil sie den Gegenstand als einen solchen ermöglicht, heißt sie »die transzendentale Apperzeption«. Von ihr sagt Kant am Schluß des § 15 (B 131), daß sie

> »selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin [den Grund] der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.«

Während Kant in seiner vorkritischen Schrift sich noch dabei bescheidet, daß Sein und Existenz nicht weiter in ihrem Verhältnis zu den Verstandesvermögen erklärt werden können, ist er durch die Kritik der reinen Vernunft dahin gelangt, nicht nur

[a] 1. Auflage 1963: ›nur‹: zunächst gegeben das Subjektive.

die Vermögen des Verstandes eigens zu klären, sondern sogar die Möglichkeit des Verstandes selbst aus ihrem Grunde zu erklären. Bei diesem Rückgang in den Ort der Möglichkeit des Verstandes, bei diesem entscheidenden Schritt von der vorkritischen Betrachtung in den Bezirk des kritischen Fragens *bleibt allerdings eines unangetastet erhalten.* Es ist der Leitfaden, an den sich Kant bei der Aufstellung und Erläuterung seiner These vom Sein hält: daß nämlich das Sein und dessen Weisen sich aus ihrem Verhältnis zum Verstande müssen bestimmen lassen.

Allerdings gibt die ursprünglichere kritische Bestimmung des Verstandes nun auch die Gewähr für eine gewandelte und reichere Erläuterung des Seins. Denn jetzt gelangen die Modalitäten, die Weisen des »Daseins« und deren Bestimmung, eigens in den Gesichtskreis des Kantischen Denkens. Kant selbst lebt in der Gewißheit, den Ort erreicht zu haben, von dem aus die Bestimmung des Seins des Seienden in Gang gebracht werden kann. Dies wird wiederum durch eine Anmerkung belegt, die erst im Text der zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« steht (§ 16, B 134, Anm.):

> »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption 289
> der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen [die genannte Apperzeption] ist der Verstand selbst.«

Apperzeption besagt: 1. zum voraus in allem Vorstellen mit dabei als einigend; 2. bei solcher Vorgabe von Einheit zugleich angewiesen auf Affektion. Die so verstandene Apperzeption ist »der höchste Punkt, an dem man . . . die ganze Logik . . . heften muß«. Kant sagt nicht: an den man heften muß. So würde die ganze Logik erst nachträglich an etwas ohne diese »Logik« Bestehendes angehängt. Die transzendentale Apperzeption ist vielmehr der »höchste Punkt, an dem« die Logik im Ganzen als solche schon haftet und hängt, den sie erfüllt, indem ihr ganzes Wesen von der transzendentalen Apperzeption abhängt, weshalb sie von diesem Ursprung her und nur so gedacht werden muß.

Und was heißt dieses »nach ihr« im Text? Es heißt nicht, die ganze Logik sei für sich der Transzendental-Philosophie vorgeordnet, sondern will sagen: erst und nur wenn die ganze Logik in den Ort der transzendentalen Apperzeption eingeordnet bleibt, kann sie innerhalb der kritischen, auf das Gegebene der sinnlichen Anschauung bezogenen Ontologie fungieren, nämlich als der Leitfaden der Bestimmung der Begriffe (Kategorien) und der Grundsätze des Seins des Seienden. So verhält es sich, weil das »erste reine Verstandeserkenntnis« [d.h. die maßgebende Prägung des Seins des Seienden] »der Grundsatz der ursprünglichen *synthetischen* Einheit der Apperzeption« ist (§ 17, B 137). Demgemäß ist dieser Grundsatz ein solcher der Einigung, und die »Einheit« ist kein bloßes Beisammen, sondern sie ist einigend-versammelnd, *λόγος* im anfänglichen Sinne, jedoch verlegt und umgelegt auf das Ich-Subjekt. Dieser *λόγος* hält »die ganze Logik« in seiner Haft.

Kant benennt mit dem Namen Transzendental-Philosophie die zufolge der Kritik der reinen Vernunft verwandelte Ontologie, die dem Sein des Seienden als der Gegenständlichkeit des
290 Gegenstandes der Erfahrung nachdenkt. Sie gründet in der Logik. Aber die Logik ist nicht mehr die formale, sondern die aus der ursprünglichen synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption bestimmte Logik. In solcher Logik gründet die Ontologie. Dies bestätigt das bereits Gesagte: Sein und Existenz bestimmen sich aus dem Verhältnis zum Verstandesgebrauch.

Der Leittitel für die Auslegung des Seins des Seienden lautet auch jetzt noch: Sein und Denken. Aber der rechtmäßige Verstandesgebrauch beruht darin, daß das Denken als setzend-urteilendes Vorstellen, als Position und Proposition aus der transzendentalen Apperzeption bestimmt und auf die Affektion durch die Sinne bezogen bleibt. Das Denken ist eingesenkt in die durch die Sinnlichkeit betroffene, d.h. endliche Subjektivität des Menschen. »Ich denke« heißt: ich verbinde eine sinnlich gegebene Mannigfaltigkeit von Vorstellungen aus dem Vorblick auf

die Einheit der Apperzeption, die sich in die begrenzte Vielfalt der reinen Verstandesbegriffe, d.h. der Kategorien, gliedert.

In eins mit der kritischen Entfaltung des Wesens des Verstandes geht die Einschränkung seines Gebrauches, nämlich auf die Bestimmung dessen, was durch die sinnliche Anschauung und deren reine Formen gegeben wird. Umgekehrt öffnet die Restriktion des Verstandesgebrauchs auf die Erfahrung zugleich die Bahn zu einer ursprünglicheren Wesensbestimmung des Verstandes selbst. Das in der Position Gesetzte ist das Gesetzte eines Gegebenen, das seinereits durch solches Setzen und Stellen für dieses zum Entgegengestellten, zum Gegenstand, zum Entgegengeworfenen, zum Objekt wird. Die Gesetztheit (Position), d.h. das Sein, wandelt sich zur Gegenständigkeit. Wenn Kant auch in der »Kritik der reinen Vernunft« noch vom Ding spricht, wie z.B. in der bejahenden Aussage seiner These vom Sein, dann meint »Ding« stets: Gegen-stand, Ob-jekt im weitesten Sinne des vorgestellten Etwas, des X. Demgemäß sagt Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« (B XXVII), daß die Kritik

> »das Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst«. 291

Die Kritik unterscheidet (A 235, B 294) »alle Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena«. Diese letzteren werden unterschieden in Noumena im negativen und im positiven Verstande. Was im reinen, nicht auf Sinnlichkeit bezogenen Verstand überhaupt vorgestellt wird, aber nicht erkannt und nicht erkennbar ist, gilt als das X, das als dem erscheinenden Gegenstand Zugrundeliegendes nur gedacht wird. Das Noumenon im positiven Sinne, d.h. der nichtsinnliche Gegenstand an sich selbst gemeint, z.B. Gott, bleibt unserem theoretischen Erkennen verschlossen, da wir über keine nichtsinnliche Anschauung verfügen, für die dieser Gegenstand unmittelbar an sich selbst gegenwärtig sein könnte.

Durch die »Kritik« wird weder die Bestimmung des Seins als Position noch gar überhaupt der Begriff des Seins preisgegeben.

Es ist daher ein noch heute nachwirkender Irrtum des Neukantianismus, zu meinen, durch Kants Philosophie sei, wie man sagt, der Seinsbegriff »erledigt«. Der von altersher waltende Sinn von Sein (ständige Anwesenheit) bleibt in Kants kritischer Auslegung des Seins als Gegenständigkeit des Gegenstandes der Erfahrung nicht nur erhalten, er kommt durch die Bestimmung »Gegenständigkeit« sogar in einer ausgezeichneten Gestalt wieder zum Vorschein, während er durch die sonst in der Geschichte der Philosophie herrschende Auslegung des Seins als Substantialität der Substanz gerade verdeckt und sogar verstellt wird. Kant bestimmt indes das »Substantiale« durchaus im Sinne der kritischen Auslegung des Seins als Gegenständigkeit: Das Substantiale bedeutet nichts anderes

> »als den Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistiert, sofern man an ihm bloß das transzendentale Subjekt ohne alle Prädikate denkt.« (A 414, B 441)

An dieser Stelle sei der Hinweis erlaubt, daß wir gut daran tun, die Worte »Gegen-stand« und »Ob-jekt« in Kants Sprache auch wörtlich zu verstehen, sofern darin das Verhältnis zum
292 denkenden Ich-Subjekt anklingt, aus welchem Verhältnis das Sein als Position seinen Sinn empfängt.

Indem sich das Wesen der Position von der auf die sinnliche Affektion bezogenen transzendentalen Apperzeption her als objektive Proposition, als objektiver Urteilssatz bestimmt, muß auch der »höchste Punkt« des Denkens, d. i. die Möglichkeit des Verstandes selbst, sich als der Grund aller möglichen Sätze, somit als *der Grundsatz* erweisen. So lautet denn auch die Überschrift des § 17 (B 136):

> *»Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs«.*

Demgemäß kann die systematische Auslegung des Seins des Seienden, d. h. der Gegenständlichkeit des Gegenstandes der Erfahrung nur in Grundsätzen erfolgen. In diesem Sachverhalt ist der Grund dafür gelegt, daß durch Hegel auf dem Weg über Fichte und Schelling »die Wissenschaft der Logik« zur Dialektik

wird, zu einer in sich kreisenden Bewegung von Grundsätzen, die selbst die Absolutheit des Seins ist. Kant leitet die »Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze« des reinen Verstandes mit folgendem Satz ein (A 158/59, B 197/98):

> »Daß überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln steht, weil, ohne solche, den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen korrespondierenden Gegenstandes zukommen könnte.«

Diejenigen Grundsätze, die eigens die Modalitäten des Seins »erklären«, heißen nach Kant »die Postulate des empirischen Denkens überhaupt«. Kant vermerkt ausdrücklich, er habe die »Benennungen« für die vier Gruppen in der »Tafel der Grundsätze« (nämlich *»Axiome* der Anschauung«, *»Anticipationen* der Wahrnehmung«, *»Analogien* der Erfahrung«, *»Postulate* des empirischen Denkens überhaupt«) »mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der 293
Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen« (A 161, B 200). Wir müssen uns jetzt auf die Kennzeichnung der vierten Gruppe, »die Postulate«, beschränken, und zwar mit der einzigen Absicht, sehen zu lassen, wie in diesen Grundsätzen der Leitbegriff des Seins als Position zum Vorschein kommt.

Wir stellen die Erläuterung des Titels »Postulate« zurück, erinnern jedoch daran, daß sich dieser Titel auf dem höchsten Punkt der eigentlichen Metaphysik Kants wiederfindet, wo es sich um die Postulate der praktischen Vernunft handelt.

Postulate sind Forderungen. Wer oder was fordert und wofür wird gefordert? Als »die Postulate des empirischen Denkens überhaupt« sind sie von diesem Denken selbst, aus seinem Quell her, aus dem Wesen des Verstandes gefordert, und zwar für die Ermöglichung des Setzens dessen, was die sinnliche Wahrneh-

mung gibt, somit für die Ermöglichung des Verbindens des Daseins, d. h. der Wirklichkeit des Mannigfaltigen der Erscheinungen. Wirkliches ist jeweils das Wirkliche eines Möglichen; und daß es Wirkliches ist, weist zuletzt auf ein Notwendiges zurück. »Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt« sind die Grundsätze, durch die das Möglichsein, Wirklichsein, Notwendigsein erklärt wird, insofern sich dadurch das Dasein des Gegenstandes der Erfahrung bestimmt.

Das erste Postulat lautet:

»Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*.«

Das zweite Postulat lautet:

»Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.«

Das dritte Postulat lautet:

»Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig*.«

294 Wir werden uns nicht anmaßen, den Gehalt dieser Grundsätze im ersten Anlauf in aller Durchsichtigkeit zu verstehen. Gleichwohl sind wir für ein erstes Verständnis schon vorbereitet, und zwar durch das, was Kant in der verneinenden Aussage seiner These über das Sein erklärt: »*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat.« Darin liegt: Sein und somit auch die Weisen von Sein — Möglichsein, Wirklichsein, Notwendigsein — sagen nicht aus über das, *was* der Gegenstand, das Objekt, ist, sondern über das *Wie* des Verhältnisses des Objekts zum Subjekt. In der Rücksicht auf dieses Wie heißen die genannten Seinsbegriffe »Modalitäten«. Kant selber beginnt denn auch seine Erläuterung der »Postulate« mit folgendem Satz:

> »Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff [nämlich den des Satz-Subjekts], dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken.« (A 219, B 266)

Beachten wir erneut: Kant erklärt jetzt Sein und Existenz nicht mehr aus dem Verhältnis zum *Verstandes*vermögen, sondern aus dem Verhältnis zum *Erkenntnis*vermögen, d. h. allerdings zum Verstand, zur Urteilskraft, jedoch so, daß diese ihre Bestimmung aus dem Bezug zur Erfahrung (Empfindung) empfängt. Sein bleibt zwar Position, aber einbezogen in das Verhältnis zur Affektion. In den Prädikaten des Möglichseins, Wirklichseins, Notwendigseins liegt eine »Bestimmung des Objekts«, jedoch nur eine »gewisse« Bestimmung, sofern von dem Objekt an sich selbst, von ihm als Objekt etwas ausgesagt wird, nämlich hinsichtlich seiner Objektivität, d. h. Gegenständigkeit, hinsichtlich des ihm eigenen Daseins, nicht jedoch hinsichtlich seiner Realität, d. h. Sachheit. Für die kritisch-transzendentale Auslegung des Seins des Seienden gilt die vorkritische These, Sein sei »gar kein Prädikat«, nicht mehr. Sein ist als Möglichsein, Wirklichsein, Notwendigsein zwar kein reales (ontisches), aber ein transzendentales (ontologisches) Prädikat.

Nunmehr verstehen wir erst die zunächst befremdliche Wen- 295
dung, die Kant bei der bejahenden Aussage seiner These im Text der »Kritik der reinen Vernunft« über das Sein gebraucht: »*Sein* . . . ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.« »Ding« meint jetzt nach der Sprache der »Kritik« Objekt oder Gegenstand. Die »gewissen« Bestimmungen des Objekts als des Objekts der Erkenntnis sind die nicht realen, die Modalitäten des Seins. Als diese sind sie Positionen. Inwiefern dies zutrifft, muß aus dem Gehalt der drei Postulate des empirischen Denkens überhaupt ersichtlich werden.

Wir achten jetzt nur darauf, daß und wie in Kants Auslegung der Weisen des Seins das Sein als Position gedacht wird.

Das Möglichsein eines Objekts besteht in der Gesetztheit von etwas dergestalt, daß dieses »*übereinkommt mit*« solchem, was in den reinen Formen der Anschauung, d. h. Raum und Zeit,

sich gibt und als so sich Gebendes nach den reinen Formen des Denkens, d. h. den Kategorien, sich bestimmen läßt.

Das Wirklichsein eines Objekts ist die Gesetztheit eines Möglichen derart, daß das Gesetzte »*zusammenhängt mit*« der sinnlichen Wahrnehmung.

Das Notwendigsein eines Objekts ist die Gesetztheit von solchem, das »*verknüpft ist mit*« dem Wirklichen nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung.

Möglichkeit ist: Übereinkommen mit . . .;
Wirklichkeit ist: Zusammenhängen mit . . .;
Notwendigkeit ist: Verknüpfung mit . . .;

In jeder der Modalitäten waltet die Position eines jeweils verschiedenen Verhältnisses zu dem, was für das Dasein eines Gegenstandes der Erfahrung erforderlich ist. *Die Modalitäten sind Prädikate des jeweils erforderlichen Verhältnisses.* Die Grundsätze, welche diese Prädikate erklären, fordern das für das mögliche, wirkliche, notwendige Dasein eines Gegenstandes Erforderliche. Deshalb belegt Kant diese Grundsätze mit dem Namen Postulate. Sie sind solche des Denkens in dem zweifachen Sinne, daß die Forderungen einmal *aus* dem Verstand
296 als dem Quell des Denkens stammen, sodann zugleich *für* das Denken gelten, insofern es durch seine Kategorien das in der Erfahrung Gegebene zum existierenden Gegenstand bestimmen soll. »Postulate des empirischen Denkens überhaupt« — dies »überhaupt« will sagen: Die Postulate werden in der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes zwar erst an vierter und letzter Stelle genannt; sie sind jedoch dem Range nach die ersten, insofern ihnen im vorhinein jedes Urteil über einen Gegenstand der Erfahrung genügen muß.

Die Postulate nennen das für die Position eines Erfahrungsgegenstandes zum voraus Erforderliche. Die Postulate nennen das Sein, das zum Dasein des Seienden gehört, das als Erscheinung Objekt ist für das erkennende Subjekt. Immer noch gilt Kants These über das Sein: es ist »bloß die Position«. Die These zeigt aber jetzt ihren reicheren Gehalt. Das »bloß« meint das

reine Verhältnis der Objektivität der Objekte zur Subjektivität der menschlichen Erkenntnis. Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit sind Positionen der verschiedenen Weisen dieses Verhältnisses. Die verschiedene Gesetztheit wird bestimmt aus dem Quell der ursprünglichen Setzung. Dies ist die reine Synthesis der transzendentalen Apperzeption. Sie ist der Urakt des erkennenden Denkens.

Weil Sein kein *reales* Prädikat, aber gleichwohl Prädikat ist, mithin dem Objekt zugesprochen und doch nicht dem Sachgehalt des Objekts entnehmbar ist, können die Seinsprädikate der Modalität nicht aus dem Objekt stammen, müssen vielmehr als Weisen der Position ihre Herkunft in der Subjektivität haben. Die Position und ihre Modalitäten des Daseins bestimmen sich aus dem Denken. Unausgesprochen schwingt so in Kants These über das Sein das Leitwort: *Sein und Denken.*

Bei der »Erläuterung« der Postulate und schon vorher bei der Darstellung der Tafel der Kategorien unterscheidet Kant Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, ohne daß gesagt oder auch nur gefragt würde, worin der Grund der Unterscheidung von Möglichsein und Wirklichsein liege.

Erst zehn Jahre nach der »Kritik der reinen Vernunft« rührt 297
Kant gegen Schluß seines dritten Hauptwerkes, der »Kritik der Urteilskraft« (1790), an diese Frage, und zwar wiederum »episodisch« im § 76, der die Überschrift »Anmerkung« trägt. Es war der zwanzigjährige *Schelling*, der in seiner fünf Jahre später erschienenen Erstlingsschrift (1795) »Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« mit folgendem Satz die Schlußanmerkung zu seiner Schrift beendete:

> »Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urteilskraft § 76 geschehen ist.« (Philosophische Schriften, Erster Band 1809, S. 114. WW. I, 242)

Weil, was Schelling hier sagt, zutrifft, dürfen wir uns nicht anmaßen, diesen § 76 hinreichend zu durchdenken. Nach der Absicht dieser Darstellung gilt es nur, sichtbar zu machen, wie Kant auch in der jetzt genannten Äußerung über das Sein die leitende Bestimmung desselben als Position durchhält. Kant sagt:

> »Der Grund« für die »dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendige« Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge »liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen.«

Zur Ausübung derselben sind für uns Menschen »zwei ganz heterogene Stücke . . . erforderlich«. Inwiefern? Ganz verschiedenartig sind nämlich Verstand und sinnliche Anschauung; jener ist erforderlich »für Begriffe«, diese »für Objekte, die ihnen korrespondieren«. Unser Verstand vermag es niemals, uns einen Gegenstand zu geben. Unsere sinnliche Anschauung wiederum vermag es nicht, das von ihr Gegebene als Gegenstand in seiner Gegenständigkeit zu setzen. Unser Verstand kann, für sich genommen, durch seine Begriffe einen Gegenstand lediglich in seiner Möglichkeit denken. Um den Gegenstand als wirklichen zu erkennen, bedarf es der Affektion durch die
298 Sinne. Im Hinblick auf das soeben Vermerkte verstehen wir den folgenden entscheidenden Satz Kants:

> »Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unseren Begriff und überhaupt [auf] das Vermögen zu denken, das letztere aber [das Wirkliche] die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet.«

Aus Kants eigenen Worten ergibt sich: Möglichkeit und Wirklichkeit sind verschiedene Weisen der Position. Die Unterscheidung derselben ist für uns Menschen unumgänglich, weil die Sachheit eines Gegenstandes, seine Realität, nur dann für uns eine objektive ist, wenn die Objektivität als sinnlich gegebene

durch den Verstand bestimmt und wenn umgekehrt dem Verstand das durch ihn zu Bestimmende gegeben wird.

Den Titel »objektive Realität« — das heißt: die als Objekt gesetzte Sachheit — gebraucht Kant für das Sein desjenigen Seienden, das uns als Gegenstand der Erfahrung zugänglich ist. Demgemäß sagt Kant an einer entscheidenden Stelle der »Kritik der reinen Vernunft«:

> »Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können.« (A 155, B 194)

Durch den Hinweis auf die Unumgänglichkeit der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit und deren Grund zeigt sich: im Wesen des Seins des Seienden, in der Position, waltet das Gefüge des notwendigen Unterschiedes von Möglichkeit und Wirklichkeit. Mit dem Blick in diesen Grund des Seinsgefüges scheint das Äußerste erreicht, was Kant vom Sein zu sagen vermag. So scheint es in der Tat, wenn wir nach Ergebnissen Ausschau halten, statt auf den Weg Kants zu achten.

Kant vollzieht jedoch in der Bestimmung des Seins noch einen weiteren Schritt, und diesen wiederum nur ahnungsweise, so daß es nicht zu einer systematischen Darstellung des Seins als 299
Position kommt. Dies bedeutet von Kants Werk her gesehen keinen Mangel, weil die episodischen Aussagen über das Sein als Position zum Stil seines Werkes gehören.

Das Unausweichliche des äußersten Schrittes von Kant können wir uns durch folgende Besinnung klarmachen. Kant nennt seine Aussagen über das Sein »Erklärung« und »Erläuterung«. Beide sollen klar und rein sehen lassen, was er mit Sein meint. Insofern er es als »bloß die Position« bestimmt, versteht er Sein von einem umgrenzten Ort aus, nämlich vom Setzen her als Handlung der menschlichen Subjektivität, d. h. des auf das sinnlich Gegebene angewiesenen menschlichen Verstandes. Das

Rückführen auf den Ort nennen wir Erörterung. Das Erklären und Erläutern gründet im Erörtern. Dadurch wird zunächst der Ort ausgemacht, aber das Ortsnetz ist noch nicht sichtbar, d. h. dasjenige, von woher Sein als Position, d. h. diese selbst ihrerseits eigens bestimmt wird.

Nun hat Kant am Schluß des positiven Teils seiner Auslegung der menschlichen Erfahrung des Seienden und ihres Gegenstandes, d. h. am Schluß seiner kritischen Ontologie einen Anhang angebracht unter dem Titel »Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe«. Vermutlich ist dieser »Anhang« sehr spät, erst nach Abschluß der »Kritik der reinen Vernunft« eingeschoben. Philosophiegeschichtlich gesehen, bringt er die Auseinandersetzung Kants mit Leibniz. Auf Kants eigenes Denken hin betrachtet, enthält dieser »Anhang« eine Rückbesinnung auf die vollzogenen Denkschritte und auf die dabei durchschrittene Dimension. Die Rückbesinnung ist selbst ein neuer Schritt, der äußerste, den Kant in der Auslegung des Seins vollzogen hat. Sofern diese Auslegung in einer Restriktion des Verstandesgebrauchs auf die Erfahrung besteht, handelt es sich in ihr um die Begrenzung des Verstandes. Deshalb sagt Kant in der »Anmerkung« zu diesem »Anhang« (A 280, B 336), die Erörterung der Reflexionsbegriffe sei »von großem Nutzen, die Grenzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.«

300 Der »Anhang« sichert die Sicherung, durch die Kants »Kritik der reinen Vernunft« das theoretische Erkennen des Menschen in seiner Tragweite sicherstellt. Wir müssen uns auch hier mit einem Hinweis begnügen, der nur zeigen soll, inwiefern Kant in diesem »Anhang« die Linien im Ortsnetz des Ortes zeichnet, an den das Sein als Position gehört. In der Auslegung des Seins als Position liegt beschlossen, daß Setzung und Gesetztheit des Gegenstandes aus den verschiedenen Verhältnissen zur Erkenntniskraft erläutert sind, d. h. in der Rückbeziehung auf sie, in der Rückbeugung, in der Reflexion. Werden nun diese verschiedenen reflexiven Verhältnisse eigens als solche in den Blick gefaßt und dabei miteinander verglichen, dann wird offenkundig, daß die Auslegung dieser Reflexionsverhältnisse nach bestimmten Hinsichten erfolgen muß.

Diese Betrachtung richtet sich dann »auf den Zustand des Gemüts«, d. h. auf das menschliche Subjekt. Die Betrachtung geht nicht mehr geradezu auf das Objekt der Erfahrung, sie beugt sich zurück auf das erfahrende Subjekt, ist Reflexion. Kant spricht von »Überlegung«. Achtet nun die Reflexion auf diejenigen Zustände und Verhältnisse des Vorstellens, dadurch überhaupt die Umgrenzung des Seins des Seienden möglich wird, dann ist die Reflexion auf das Ortsnetz im Ort des Seins eine transzendentale Reflexion. Dementsprechend schreibt Kant (A 261, B 317):

> »Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend untereinander verglichen werden, nenne ich die *transzendentale Überlegung*.«

Bei der Erläuterung des *Möglichseins* als Position trat das Verhältnis zu den formalen Bedingungen der Erfahrung ins Spiel und damit der Begriff der *Form*. Bei der Erläuterung des *Wirklichseins* kamen die materiellen Bedingungen der Erfahrung zur Sprache und damit der Begriff der *Materie*. Die Erläuterung der Modalitäten des Seins als Position vollzieht sich demnach im Hinblick auf den Unterschied von Materie und Form. Er gehört in das Ortsnetz für den Ort des Seins als Position. 301

Weil mit Hilfe dieser Begriffe das Reflexionsverhältnis bestimmt wird, heißen sie Reflexionsbegriffe. Die Art und Weise jedoch, wodurch die Reflexionsbegriffe bestimmt werden, ist selbst eine Reflexion. Die äußerste Bestimmung des Seins als Position vollzieht sich für Kant in einer Reflexion über die Reflexion — also in einer ausgezeichneten Weise des Denkens. Dieser Sachverhalt erhöht die Berechtigung, Kants Besinnung auf das Sein unter den Titel *Sein und Denken* zu bringen. Der

Titel scheint eindeutig zu sprechen. Gleichwohl verbirgt sich in ihm Ungeklärtes.

Bei der Klärung und Begründung des Unterschiedes von Möglichkeit und Wirklichkeit ergab sich, daß die Setzung des Wirklichen aus dem bloßen Begriff des Möglichen hinausgeht, hinaus in das Außerhalb gegenüber dem Innern des subjektiven Zustandes des Subjekts. Hierbei tritt die Unterscheidung von »Innen« und »Außen« ins Spiel. Das Innen meint die inneren Bestimmungen eines Dinges, die sich aus dem Verstand ergeben (qualitas — quantitas) im Unterschied zum Außen, d. h. den Bestimmungen, die sich in der Anschauung von Raum und Zeit als die äußeren Beziehungen der Dinge als Erscheinungen untereinander zeigen. Der Unterschied dieser Begriffe (Reflexionsbegriffe) und sie selbst ergeben sich für die transzendentale Reflexion.

Vor den genannten transzendentalen Reflexionsbegriffen »Materie und Form«, »Inneres und Äußeres« nennt Kant noch »Einerleiheit und Verschiedenheit«, »Einstimmung und Widerstreit«. Von den an vierter Stelle zuletzt genannten Reflexionsbegriffen »Materie und Form« sagt er jedoch:

> »Dieses sind zwei Begriffe, welche aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden.
> 302 Der erstere [Materie] bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung.« (A 266, B 322)

Schon die bloße Aufzählung der Reflexionsbegriffe gibt uns Winke für das gründlichere Verstehen der These Kants über das Sein als Position. Die Position zeigt sich im Gefüge von Form und Materie. Dieses wird ausgelegt als der Unterschied des Bestimmens und des Bestimmbaren, d. h. in der Rücksicht auf die Spontaneität der Verstandeshandlung in ihrem Bezug zur Rezeptivität der sinnlichen Wahrnehmung. Das Sein als Position wird erörtert, d. h. untergebracht in das Gefüge der menschlichen Subjektivität als den Ort seiner Wesensherkunft.

Der Zugang zur Subjektivität ist die Reflexion. Sofern die

Reflexion als transzendentale sich nicht geradehin auf die Objekte richtet, sondern auf das Verhältnis der Objektivität der Objekte zur Subjektivität des Subjekts, sofern mithin das Thema der Reflexion seinerseits als das genannte Verhältnis bereits eine Rückbeziehung auf das denkende Ich ist, erweist sich die Reflexion, durch die Kant das Sein als Position erläutert und erörtert, als eine Reflexion über die Reflexion, als ein Denken des auf die Wahrnehmung bezogenen Denkens. Das bereits mehrfach genannte Leitwort für Kants Auslegung des Seins, der Titel *Sein und Denken*, spricht jetzt deutlicher in seinem reicheren Gehalt. Gleichwohl bleibt der Leittitel in seinem maßgebenden Sinn noch dunkel. Denn es verbirgt sich in seiner formelhaften Fassung eine Zweideutigkeit, die bedacht werden muß, soll der Titel *Sein und Denken* nicht nur Kants Auslegung des Seins kennzeichnen, sondern den Grundzug nennen, der den Gang der gesamten Geschichte der Philosophie bildet.

Bevor wir zum Schluß die genannte Zweideutigkeit ans Licht heben, mag es förderlich sein, wenn wir, obzwar nur im Überschlag, zeigen, wie in Kants Auslegung des Seins als Position die Überlieferung spricht. Schon aus der Frühschrift Kants, dem »Beweisgrund«, entnehmen wir, daß die Erklärung des Seins im Hinblick auf das Dasein erfolgt, weil die »Demonstration des Daseins Gottes« Thema der Betrachtung ist. Statt »Dasein« sagt die Sprache der Metaphysik auch Existenz. Es genügt, an 303
dieses Wort zu erinnern, um in dem sistere, dem Setzen, den Zusammenhang mit dem ponere und der Position zu erkennen; die exsistentia ist der actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis (vgl. Heidegger, Nietzsche, 1961, Bd. II, S. 417 ff.).

Allerdings müssen wir bei solchen Hinweisen das herrschende instrumentale und rechnerische Verhältnis zur Sprache aufgeben und uns für die weither waltende Tragkraft und Tragweite ihres Sagens offenhalten.

In der spanischen Sprache lautet das Wort für Sein: ser. Es leitet sich her von sedere, sitzen. Wir sprechen vom »Wohnsitz«. So heißt jenes, wo sich das Wohnen aufhält. Das Sichaufhalten

ist das Anwesen-bei . . . Hölderlin möchte »die Sitze der Fürsten und ihrer Eltern singen«. Nun wäre es töricht zu meinen, die Frage nach dem Sein ließe sich durch eine Zergliederung von Wortbedeutungen bewerkstelligen. Indes kann uns das Hören auf das Sagen der Sprache bei der nötigen Vorsicht und bei der Einsicht in den Zusammenhang des Sagens Winke geben in die Sache des Denkens.

Dieses muß fragen: Was heißt denn Sein, daß es sich vom Vorstellen her als Setzung und Gesetztheit bestimmen läßt? Das ist eine Frage, die Kant nicht mehr stellt, so wenig wie die folgenden: Was heißt denn Sein, daß sich die Position durch das Gefüge von Form und Materie bestimmen läßt? Was heißt denn Sein, daß bei der Bestimmung der Gesetztheit des Gesetzten diese in der zwiefachen Gestalt des Subjekts auftritt, einmal als Satz-Subjekt in Beziehung zum Prädikat, zum anderen als Ich-Subjekt in der Beziehung auf das Objekt? Was heißt denn Sein, daß es vom subiectum her bestimmbar wird, d. h. griechisch vom *ὑποκείμενον*? Dieses ist das Zum-voraus-schon-Vorliegende, weil ständig Anwesende. Weil Sein als Anwesenheit bestimmt ist, ist das Seiende das Da- und Vorliegende, *ὑποκείμενον*. Der Bezug zum Seienden ist das Vorliegenlassen als Weise des Legens, das ponere. Darin ist die Möglichkeit des Setzens und Stellens beschlossen. Weil Sein sich lichtet als Anwesenheit,
304 kann der Bezug zum Seienden als dem Vorliegenden zum Legen, Stellen, Vorstellen und Setzen werden. In Kants These über das Sein als Position, aber auch im ganzen Bereich seiner Auslegung des Seins des Seienden als Objektivität und objektiver Realität waltet das Sein im Sinne des währenden Anwesens.

Sein als bloß die Position entfaltet sich in die Modalitäten. Das Seiende wird in seiner Position gesetzt durch die auf die sinnliche Affektion bezogene Proposition, d. h. durch die empirische Urteilskraft im empirischen Verstandesgebrauch, in dem so bestimmten Denken. Sein wird erläutert und erörtert aus dem Verhältnis zum Denken. Erläuterung und Erörterung haben den Charakter der Reflexion, die als Denken über das Denken zum Vorschein kommt.

Was bleibt jetzt noch unklar im Leittitel »Sein und Denken«? Rücken wir in diesem Titel dasjenige ein, was sich uns durch die Darstellung der These Kants ergeben hat, dann sagen wir statt Sein: Position, statt Denken: Reflexion der Reflexion. Dann besagt der Titel »Sein und Denken« soviel wie: Position und Reflexion der Reflexion. Was hier beiderseits der Konjunktion »und« steht, ist nach dem Sinn Kants erläutert.

Was aber meint das »und« in »Sein und Denken«? Man ist mit der Antwort nicht verlegen und leicht fertig. Man beruft sich dabei gern auf einen der ältesten Sätze der Philosophie, auf den Spruch des Parmenides, der lautet: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.* »Denn dasselbe ist Denken und Sein.«

Die Beziehung zwischen Denken und Sein ist die Selbigkeit, die Identität. Der Leittitel »Sein und Denken« sagt: Sein und Denken sind identisch. Als ob entschieden wäre, was identisch heißt, als ob der Sinn von Identität auf der Hand läge, und zwar gerade in diesem ausgezeichneten »Fall« hinsichtlich der Beziehung zwischen Sein und Denken. Beide sind offenkundig nichts dergleichen wie Dinge und Gegenstände, zwischen denen man unangefochten hin und her rechnen dürfte. In keinem Fall heißt »identisch« soviel wie »gleich«. Sein *und* Denken: in diesem »und« verbirgt sich das Denkwürdige sowohl der bis- 305
herigen Philosophie als auch des heutigen Denkens.

Allein, durch die Darstellung der Kantischen These hat sich unbestreitbar gezeigt, daß Sein als Position aus dem Verhältnis zum empirischen Verstandesgebrauch bestimmt wird. Das »und« im Leittitel meint dieses Verhältnis, das nach Kant seinen Fußpunkt im Denken, d. h. in einer Handlung des menschlichen Subjekts hat.

Welcher Art ist dieses Verhältnis? Die Kennzeichnung des Denkens als Reflexion der Reflexion gibt uns einen, wenngleich nur ungefähren, um nicht zu sagen verführerischen Wink. Das Denken ist auf eine zweifache Weise im Spiel: einmal als Re-

flexion und dann als Reflexion der Reflexion. Doch was heißt dies alles?

Angenommen, die Charakteristik des Denkens als Reflexion reiche aus, um den Bezug zum Sein zu kennzeichnen, dann sagt dies: das Denken gibt als einfaches Setzen den Horizont vor, darin dergleichen wie Gesetztheit, Gegenständigkeit erblickt werden kann. Denken fungiert als Horizontvorgabe für die Erläuterung des Seins und seiner Modalitäten als Position.

Das Denken als Reflexion der Reflexion meint dagegen das Verfahren, wodurch, sowie das Instrument und Organon, womit das im Horizont der Gesetztheit erblickte Sein ausgelegt wird. Denken als Reflexion meint den Horizont, Denken als Reflexion der Reflexion meint das Organon der Auslegung des Seins des Seienden. Im Leittitel »Sein und Denken« bleibt das Denken in dem gezeigten wesenhaften Sinne zweideutig, und dies durch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens hindurch.

Wie aber nun, wenn wir Sein im Sinne des anfänglichen griechischen Denkens vernehmen als sich lichtend-währende Anwesenheit des Je-Weiligen, nicht nur und nicht erst als Gesetztheit in der Setzung durch den Verstand? Kann für dieses anfänglich geprägte Sein das vorstellende Denken den Horizont bilden? Offenbar nicht, wenn anders die sich lichtend-währende
306 Anwesenheit verschieden ist von der Gesetztheit, mag auch diese Gesetztheit mit jener Anwesenheit verwandt bleiben, weil Gesetztheit ihre Wesensherkunft der Anwesenheit verdankt.

Muß, wenn es so steht, dann nicht auch die *Art* der Auslegung des Seins, die Weise des Denkens, einen entsprechend anderen Charakter haben? Von altersher heißt die Theorie des Denkens »Logik«. Wenn nun aber das Denken in seinem Bezug zum Sein zweideutig ist: als Horizontvorgabe und als Organon, bleibt dann nicht auch, was »Logik« heißt, nach der genannten Hinsicht zweideutig? Wird dann »die Logik« als Organon und als Horizont der Seinsauslegung nicht durchaus fragwürdig? Eine Besinnung, die nach dieser Richtung drängt, wendet sich

nicht gegen die Logik, sondern verwendet sich für eine zureichende Bestimmung des λόγος, d. h. desjenigen Sagens, darin das Sein sich zur Sprache bringt als *das* Denkwürdige des Denkens.

Im unscheinbaren »ist« verbirgt sich alles Denkwürdige des Seins. Das Denkwürdigste darin bleibt jedoch, daß wir bedenken, ob »Sein«, ob das »ist« selbst sein kann, oder ob Sein niemals »ist« und daß gleichwohl wahr bleibt: Es gibt Sein.

Doch woher kommt, an wen geht die Gabe im »Es gibt«, und in welcher Weise des Gebens?

Sein kann nicht *sein*. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes.

Doch, sagt nicht der Denker, der das Sein erstmals dachte, sagt nicht Parmenides (Frg. 6): ἔστι γὰρ εἶναι, »Es ist nämlich Sein« — »Anwest nämlich Anwesen«? Bedenken wir, daß im εἶναι, Anwesen, eigentlich die Ἀλήθεια spricht, das Entbergen, dann sagt das im ἔστι betont vom εἶναι gesagte Anwesen: das *Anwesenlassen*. Sein — eigentlich: das Anwesenheit Gewährende.

Wird hier Sein, das ist, als etwas Seiendes ausgegeben, oder wird hier Sein, τὸ αὐτό (das Selbe), καθ' αὐτό, auf es selbst zu, gesagt? Spricht hier eine Tautologie? Allerdings. Jedoch die Tautologie im höchsten Sinne, die nicht nichts, sondern alles sagt: das anfänglich und künftighin für das Denken Maßgebende. Des- 307
halb birgt diese Tautologie Ungesagtes, Ungedachtes, Ungefragtes in sich. »Anwest nämlich Anwesen.«

Was heißt hier Anwesenheit? Gegenwart? Woher bestimmt sich dergleichen? Zeigt sich, genauer: verbirgt sich hier ein ungedachter Charakter eines verborgenen Wesens von Zeit?

Steht es so, dann muß die Frage nach dem Sein unter den Leittitel gelangen: »Sein und Zeit«.

Und Kants These über das Sein als reine Position?

Wenn Gesetztheit, Gegenständigkeit sich als Abwandlung von Anwesenheit erweist, dann gehört Kants These über das Sein in das, was ungedacht bleibt in aller Metaphysik.

Der Leittitel der metaphysischen Bestimmung des Seins des Seienden, »Sein und Denken«, reicht nicht zu, die Seinsfrage auch nur zu stellen, geschweige denn eine Antwort zu finden.

Gleichwohl bleibt Kants These über das Sein als reine Position ein Gipfel, von dem aus der Blick rückwärts reicht bis zur Bestimmung des Seins als ὑποκεῖσθαι und vorwärts weist in die spekulativ-dialektische Auslegung des Seins als absoluter Begriff.

NACHWEISE

Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«. Kritische Rezension, entstanden in den Jahren 1919–1921, die der Verf. Karl Jaspers im Juni 1921 zugeschickt hat. Vgl. dazu das Vorwort zur dritten Auflage (1925) der »Psychologie der Weltanschauungen«, das auch ohne Namensnennung eine Antwort auf die kritische Rezension enthält:

»Die neue Auflage ist ein unveränderter Nachdruck der zweiten. Ich erlaube mir einige rein persönliche Bemerkungen, warum eine Bearbeitung mißlich sein würde.

Entweder entstünde ein neues Buch. Damals, bei der Vergegenwärtigung der Weltanschauungen als von Momenten oder Dimensionen in der einen wahren Weltanschauung, welche das Ganze unbestimmt und nie explicite umfaßt, habe ich aus der Anschauung heraus zu formulieren und ohne viel Bedenken mitzuteilen versucht. Was so im einzelnen zur Darstellung kam, erscheint mir heute unverändert wahr, ich könnte es nicht besser, nur anders machen. Da ich seit längerem methodisch beschäftigt bin, nach diesem ersten unmittelbaren Versuch einer anschaulichen Orientierung nun den zweiten Schritt einer logisch bestimmten Erhellung modernen Existenzbewußtseins zu wagen, erscheint ein Belassen des jugendlichen Unternehmens in seiner ersten Gestalt natürlicher. Damals wurde in der ganzen Haltung des Buches, in der Weise der Analysen ohne Wissen und Willen ein geheimes Ideal ausgesprochen. Dies erkenne ich durchaus als mir gegenwärtig an. Aber die in der Natur einer solchen Darstellung begründeten Grenzen fordern, daß derselbe Gehalt in mehreren Formen erscheine. Ich bemühe mich um eine neue Gestalt, und es wäre falsch, diese durch Umarbeiten eines Vorhandenen zu gewinnen. Ich bin bei weiterer Arbeit nicht in der Gesinnung, aber im Wissen und in der logischen Form ein anderer geworden und lasse meine frühere Leistung lieber unberührt, in der Hoffnung, nach diesem Versuch einer psychologischen auch den einer logisch-systematischen Klärung und Unterbauung philosophischer Existenz vorzulegen.

Oder es würde bei einer Bearbeitung das Buch geschädigt. Da es Mängel hat – im Aufbau, in methodischen Bemerkungen, in historischen Exkursen, also in solchen Dingen, die bei dem Ziel des Buches für unwesentlich zu halten sind –, würde ich bei einer Bearbeitung aus gegenwärtiger Einsicht heraus diese Mängel korrigieren wollen. Es ließen sich schwache Seiten oder Sätze streichen, es ließe sich manche Formulierung ändern, vor allem auch Fehlendes hinzufügen und die Systematik des Ganzen ohne Berührung des

einzelnen neu aufbauen. Dadurch aber würde ein Zwittergebilde entstehen. Das Buch würde leiden und dafür eine Korrektheit im Äußeren und Nebensächlichen gewinnen.«

Die »Anmerkungen« wurden zuerst veröffentlicht in »Karl Jaspers in der Diskussion«. Hg. Hans Sahner. R. Piper & Co. Verlag, München 1973, pp. 70–100.

Phänomenologie und Theologie. Der Vortrag wurde am 9. März 1927 in Tübingen gehalten und am 14. Februar 1928 in Marburg wiederholt. Der als Anhang abgedruckte *Brief* vom 11. März 1964 wurde für ein theologisches Gespräch verfaßt, das an der Drew-University, Madison, USA, in der Zeit vom 9. –11. April 1964 stattfand. – Beide Texte wurden zum ersten Mal gedruckt in den Archives de Philosophie Bd. XXXII (1969), p. 356 ff., zugleich in französischer Übersetzung. Unter dem Titel »Phänomenologie und Theologie« erschienen sie als selbständige Schrift bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, »Rudolf Bultmann gewidmet in freundschaftlichem Gedenken an die Marburger Jahre 1923 bis 1928.«

Aus der letzten Marburger Vorlesung. Auszug aus der im Sommersemester 1928 gehaltenen Vorlesung »Logik«, die sich dem Denken von Leibniz widmet. – Zuerst erschienen als Beitrag zur Festschrift für Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag »Zeit und Geschichte«. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1964, pp. 497–507.

Was ist Metaphysik? Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 24. Juli 1929 in der Aula der Universität Freiburg i. Br. Erschienen 1929 bei Friedrich Cohen, Bonn; die vierte und die folgenden Auflagen bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Seit der fünften Auflage 1949 »Hans Carossa – Zum siebzigsten Geburtstag« gewidmet. Elfte, durchgesehene Auflage 1975.

Vom Wesen des Grundes. Beitrag zur Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag: Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Max Niemeyer, Halle (Saale) 1929, pp. 71–110. Zugleich erschienen als Sonderdruck bei Max Niemeyer, Halle (Saale). Seit der dritten Auflage (1949) mit einem Vorwort bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Sechste Auflage 1973.

Vom Wesen der Wahrheit. Die erste Auflage erschien 1943 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Die Schrift enthält den mehrfach überprüften Text eines öffentlichen Vortrags, der 1930 gedacht und unter dem gleichen Titel öfter gehalten wurde (Herbst und Winter 1930 in Bremen, Marburg a. d. L., Freiburg i. Br. und Sommer 1932 in Dresden). In der zweiten Auflage 1949 wurde der erste Absatz der Schlußanmerkung hinzugefügt. Fünfte Auflage 1967.

Platons Lehre von der Wahrheit. Der Gedankengang geht zurück auf die Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1930/31 »Vom Wesen der Wahrheit«. Der Text wurde 1940 zusammengestellt und erschien zuerst in: Geistige Überlieferung. Das Zweite Jahrbuch. Verlag Helmut Küpper, Berlin 1942, pp. 96–124. Als selbständige Schrift, zusammen mit dem »Brief über den Humanismus«, bei A. Francke A. G., Bern 1947. Dritte Auflage 1975.

Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1. 1939 geschrieben. Zuerst erschienen in: Il Pensiero. Vol. III. N. 2 und N. 3 Milano-Varese 1958. Als Sonderdruck in: Testi Filosofici 1960 (Biblioteca ›Il Pensiero‹).

Nachwort zu »Was ist Metaphysik?« 1943 der vierten Auflage der Antrittsvorlesung angefügt. Für die fünfte Auflage (1949) wurde der Text des Nachwortes an einigen Stellen überarbeitet. Die ursprüngliche Fassung dieser Textstellen ist in den Fußnoten vermerkt. Elfte, durchgesehene Auflage 1975.

Brief über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret, Paris (Herbst 1946), dessen Text für die Veröffentlichung durchgesehen und an einigen Stellen erweitert wurde. Zuerst erschienen zusammen mit »Platons Lehre von der Wahrheit« bei A. Francke A. G., Bern 1947. Als selbständige Schrift 1949 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Siebente Auflage 1974.

Einleitung zu »Was ist Metaphysik?« 1949 der fünften Auflage der Antrittsvorlesung vorangestellt. Elfte, durchgesehene Auflage 1975.

Zur Seinsfrage. Zuerst erschienen unter dem Titel »Über ›Die Linie‹« als Beitrag zur Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag »Freundschaftliche Begegnungen«. Vittorio Klostermann, Frankfurt

am Main 1955, pp. 9–45. Als selbständige Schrift erschienen 1956 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Dritte Auflage 1967.

Hegel und die Griechen. Verfaßt als Vortrag, der in der Gesamtsitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am 26. Juli 1958 gehalten wurde. Zuerst veröffentlicht als Beitrag zur Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag »Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken«. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, pp. 43–57. Eine frühere Fassung des Textes lag dem Vortrag in Aix-en-Provence am 20. März 1958 zugrunde und erschien in französischer Übersetzung von Jean Beaufret und Pierre-Paul Sagave in Cahiers du Sud, t. XLVII, n° 349, Januar 1959, pp. 355–368.

Kants These über das Sein. Vortrag, gehalten am 17. Mai 1961 in Kiel. Zuerst erschienen als Beitrag zur Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag »Existenz und Ordnung«. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1962, pp. 217–245. Als selbständige Schrift erschienen 1963 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die »Wegmarken« sind in der vorliegenden Gestalt als Band 9 der Gesamtausgabe durch die Aufnahme von zwei Einzelschriften *erweitert* und mit den *Randbemerkungen* aus den verschiedenen Handexemplaren des Autors versehen.

Neu aufgenommen sind die 1919/21 entstandenen »Anmerkungen zu Karl Jaspers ›Psychologie der Weltanschauungen‹« und die Schrift »Phänomenologie und Theologie« (1927). Die Auseinandersetzung mit Jaspers, die sich als »positiv aufschließende Kritik der von Jaspers vorgelegten Arbeit« versteht, wird geführt durch den Beginn der sich ausdrücklich formulierenden Seinsfrage Heideggers: hier in der anfänglichen Gestalt der Frage nach dem Seinssinn des ›ich-*bin*‹ (Existenz, Dasein) im Unterschied zum Seinssinn des ›etwas *ist* was‹ des gegenständlichen Meinens.

Die Schriften sind nach dem chronologischen Prinzip ihrer Entstehung neu angeordnet. Der Band umfaßt nunmehr Wegmarken aus der Zeit von 1919 bis 1961. Die Entsprechung der Seiten des Bandes 9 mit denen der Einzelausgabe (1. Auflage 1967) ist durch die Angabe der Seitenmarginalien hergestellt.

Aus den Handexemplaren wurden verschiedene kleine, nur der Verdeutlichung dienende textliche Korrekturen übernommen, die auf Anweisung des Autors nicht eigens gekennzeichnet werden sollten. Außerdem wurden alle Texte auf ältere Druckfehler hin durchgesehen. Das »Nachwort zu ›Was ist Metaphysik?‹« verzeichnet in den Fußnoten die ursprüngliche Fassung (1943) der für die fünfte Auflage (1949) der Einzelausgabe veränderten Textstellen, die in der Sekundärliteratur eine breite Diskussion ausgelöst haben.

Die in den Fußnoten durch Buchstaben (a, b, c) gekennzeichneten *Randbemerkungen,* die nach einer generellen Entschei-

dung des Autors allein den Bänden der Gesamtausgabe vorbehalten sind, wurden den Handexemplaren der in den »Wegmarken« vereinigten Einzelschriften sowie dem Handexemplar der ersten Auflage der »Wegmarken« entnommen. Martin Heidegger hat den Herausgeber dieses Bandes mit der Auswahl der Marginalien betraut, die nach den von ihm gegebenen Richtlinien vorgenommen wurde. Nicht aufgenommen wurden solche Randbemerkungen, die nur für den Autor von Bedeutung und für den Leser nicht durchschaubar sind. Von ein und derselben Einzelschrift gibt es in den meisten Fällen mehrere, gelegentlich sogar vier oder fünf Handexemplare verschiedener Auflagen. Im Drucktext wird vor jeder wiedergegebenen Marginalie die Auflage mit der Jahreszahl des jeweiligen Handexemplars genannt.

Die Randbemerkungen sind in den verschiedenen Jahren und Jahrzehnten entstanden — beginnend zumeist mit dem Erscheinungsjahr der Schrift bis in die letzten Lebensjahre des Philosophen —, ohne daß sie datiert wären. Einen äußeren Anhalt für eine grobe Datierung erhält der Leser durch die Auflagen-Jahreszahl des Handexemplars. Damit steht aber *nur* so viel fest, daß die Marginalien nicht aus der Zeit vor dem Erscheinungsjahr der Auflage stammen, — abgesehen von den wenigen Fällen, in denen Heidegger Randbemerkungen aus einem älteren Exemplar in ein neues übertragen hat. Das schließt jedoch *nicht* ein, daß Randbemerkungen einer früheren oder gar der ersten Auflage nur in die Zeit vor dem Erscheinen der späteren Auflage gehören. Heidegger hat hier und da das Handexemplar der ersten bzw. der früheren Auflage für den Eintrag von Bemerkungen auch dann noch bevorzugt, wenn er bereits von einer neueren Auflage ebenfalls ein Handexemplar angelegt hatte. Es gibt genügend Beispiele dafür, daß sich in dem Exemplar einer früheren Auflage Eintragungen aus der Zeit nach dem Erscheinen der späteren Auflage finden, während das Handexemplar der späteren Auflage Marginalien enthalten kann, die zeitlich im Verhältnis zu denen der früheren Auflage weiter zurückliegen.

Doch entscheidender als dieser äußere Anhalt für eine vorsichtige Datierung der Marginalien ist und bleibt ihr gedanklicher Gehalt. Wer die Schriften Heideggers aufmerksam gelesen hat und den Weg seines Denkens — soweit es bisher angesichts des sehr viel größeren Teiles unveröffentlichter Manuskripte möglich ist — nachdenkend mitgegangen ist, vermag mit einiger Sicherheit zu entscheiden, welchem Aufenthaltsort auf dem Weg des Denkens die jeweilige Randbemerkung angehört. Weil die Marginalien über Jahrzehnte hin entstanden sind und Heidegger auf seinem Wege begleiten, lassen auch sie etwas vom Wegcharakter seines Denkens merken.

Gedanklich gliedern sie sich in dreifacher Hinsicht. Einmal handelt es sich um erhellende textimmanente Erläuterungen, ohne daß sie den gedanklichen Horizont der Schrift kritisch und weiterdenkend übersteigen. Ein größerer Teil der Marginalien, die zu den an »Sein und Zeit« anschließenden Schriften gehören, sind selbstkritischer Natur. Sie sind aus der sich vollziehenden Kehre, die Heidegger früher schon mit dem Kantischen Wort »Umkippung« bezeichnet hat, gedacht und gewähren uns oft einen jähen Einblick in die Bewegung des sich kehrenden Denkens. In einer dritten Gruppe von Randbemerkungen blickt Heidegger von seinem späteren Aufenthaltsort zurück auf das Gedachte eines früheren Aufenthaltes desselben Weges, um auf den sachlichen Zusammenhang zwischen dem nunmehr eingenommenen Aufenthaltsort und dem früheren hinzuweisen. Alle Marginalien, die aus dem Umkreis des »Ereignisses« sprechen, sind erst nach 1936 entstanden, nachdem dieses Wort für Heidegger zum Leitwort seines Denkens geworden war.

Den Herren cand. phil. Hartmut Tietjen und cand. phil. Murray Miles danke ich herzlich für ihre sorgfältige Korrekturhilfe.

Freiburg i. Br., im Juli 1976 Friedrich-Wilhelm v. Herrmann

Martin Heidegger Gesamtausgabe

I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970

BAND 1 Frühe Schriften 1914–1916
BAND 2 Sein und Zeit 1927
BAND 3 Kant und das Problem der Metaphysik 1929
BAND 4 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung 1944
BAND 5 Holzwege 1950
BAND 6 Metaphysik als Geschichte des Seins 1941–1946
BAND 7 Vorträge und Aufsätze 1954
BAND 8 Was heißt Denken? 1954
BAND 9 Wegmarken 1919–1961
BAND 10 Der Satz vom Grund 1957
BAND 11 Identität und Differenz 1956–1958
BAND 12 Unterwegs zur Sprache 1959
BAND 13 Aus der Erfahrung des Denkens 1951–1969
BAND 14 Zur Sache des Denkens 1969
BAND 15 Heraklit 1970
BAND 16 Reden

II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944

Marburger Vorlesungen 1923–1928

BAND 17 Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie WS 1923/24
BAND 18 Aristoteles: Rhetorik SS 1924
BAND 19 Platon: Sophistes WS 1924/25
BAND 20 Geschichte des Zeitbegriffs SS 1925
BAND 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit WS 1925/26
BAND 22 Grundbegriffe der antiken Philosophie SS 1926
BAND 23 Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant WS 1926/27
BAND 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie SS 1927
BAND 25 Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft WS 1927/28
BAND 26 Logik (Leibniz) SS 1928

Freiburger Vorlesungen 1928–1944

BAND 27 Einleitung in die Philosophie WS 1928/29
BAND 28 Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart SS 1929
BAND 29 Einführung in das akademische Studium SS 1929
BAND 30 Die Grundbegriffe der Metaphysik Der Weltbegriff WS 1929/30
BAND 31 Über das Wesen der menschlichen Freiheit SS 1930
BAND 32 Hegels Phänomenologie des Geistes WS 1930/31
BAND 33 Aristoteles: Metaphysik IX SS 1931
BAND 34 Vom Wesen der Wahrheit WS 1931/32
BAND 35 Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) SS 1932
BAND 36 Die Grundfragen der Philosophie SS 1933
BAND 37 Vom Wesen der Wahrheit WS 1933/34
BAND 38 Über Logik als Frage nach der Sprache SS 1934
BAND 39 Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« WS 1934/35

BAND 40 Einführung in die Metaphysik SS 1935

BAND 41 Grundfragen der Metaphysik WS 1935/36

BAND 42 Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit SS 1936

BAND 43 Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst WS 1936/37

BAND 44 Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen SS 1937

BAND 45 Grundfragen der Philosophie WS 1937/38

BAND 46 Einleitung in die Philosophie WS 1938/39

BAND 47 Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis SS 1939

BAND 48 Kunst und Technik WS 1939/40

BAND 49 Nietzsche: Der Wille zur Macht. Der europäische Nihilismus I. Trimester 1940

BAND 50 Grundfragen der Philosophie WS 1940/41

BAND 51 Grundbegriffe SS 1941

BAND 52 Nietzsches Metaphysik WS 1941/42

BAND 53 Hölderlins »Andenken« SS 1942

BAND 54 Parmenides WS 1942/43

BAND 55 Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit) SS 1943

BAND 56 Logik (Heraklits Lehre vom Logos) SS 1944

BAND 57 Denken und Dichten WS 1944/45