

Prof. Dr. Hans-Joachim Lenger

Reader zum Heidegger-Seminar WS 08/09

Der Begriff der Zeit	2
Grundbegriffe	16
Zeit und Sein	83

Der Begriff der Zeit

Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, 1924

Tübingen: Niemeyer 1989

/5/

Die folgenden Überlegungen handeln von der Zeit.

Was ist die Zeit?

Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muß sie von daher verstanden werden. Damit sind Ausgang und Weg dieser Nachforschung vorgezeichnet: von der Ewigkeit zur Zeit. Diese Fragestellung ist in Ordnung unter der Voraussetzung, daß wir über den vorgenannten Ausgang verfügen, also die Ewigkeit kennen und hinreichend verstehen. Sollte die Ewigkeit etwas anderes sein als das leere Immersein, das *aeí*, sollte Gott die Ewigkeit sein, dann müßte die zuerst nahegelegte Art der Zeitbetrachtung so lange in einer Verlegenheit bleiben, als sie nicht von Gott weiß, nicht versteht die Nachfrage nach ihm. Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch genommen werden können. Diese Verlegenheit ist für die Philosophie nie zu beheben. So ist denn der Theologe der rechte Sachkenner der Zeit; und wenn die Erinnerung nicht trügt, hat es die Theologie mehrfach mit der Zeit zu tun.

Erstens handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in sei-

/6/

nem Verhältnis zur Ewigkeit. Gott selbst braucht keine Theologie, seine Existenz ist nicht durch den Glauben begründet.

Zweitens soll der christliche Glaube an ihm selbst Bezug haben auf etwas, das in der Zeit geschah, - wie man hört zu einer Zeit, von der gesagt wird: Sie war die Zeit, »da die Zeit erfüllet war ...«.¹

Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem *aeí*, was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.

Die folgende Behandlung ist nicht theologisch. Theologisch - und es bleibt Ihnen unbenommen, sie so zu verstehen - kann die Behandlung der Zeit nur den Sinn haben, die Frage nach der Ewigkeit schwieriger zu

¹Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1, 15; vgl. ferner Eph. 1, 9f.

machen, sie in der rechten Weise vorzubereiten und eigentlich zu stellen. Die Abhandlung ist aber auch nicht philosophisch, sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der Zeit herzugeben, welche Bestimmung zurückfragen müßte hinter die Zeit in den Zusammenhang der anderen Kategorien hinein.

Die nachfolgenden Überlegungen gehören vielleicht in eine *Vorwissenschaft*, deren Geschäft folgendes in sich begreift: Nachforschungen darüber anzustellen, was mit dem, was Philosophie und Wissenschaft, was auslegende Rede des Daseins von ihm selbst und der Welt sagt, am Ende gemeint sein könnte. Wenn wir uns darüber ins Klare setzen, was eine Uhr ist, wird damit die in der

/7/

Physik lebende Erfassungsart lebendig und damit die Weise, in der die Zeit Gelegenheit bekommt, sich zu zeigen. Diese Vorwissenschaft, innerhalb deren sich diese Betrachtung bewegt, lebt aus der vielleicht eigenwilligen Voraussetzung, daß Philosophie und Wissenschaft sich im Begriffe bewegen. Ihre Möglichkeit besteht darin, daß jeder Forscher sich darüber aufklärt, was er versteht und was er nicht versteht. Sie gibt Auskunft, wann eine Forschung bei ihrer Sache ist - oder sich nährt aus einem überlieferten und abgegriffenen Wortwissen darüber. Solche Nachforschungen sind gleichsam der Polizeidienst beim Aufzuge der Wissenschaften, ein zwar untergeordnetes aber zuweilen dringliches Geschäft, wie einige meinen. Ihr Verhältnis zur Philosophie ist nur das des Mitlaufens, um zuweilen Haussuchung bei den Alten zu halten, wie sie es eigentlich gemacht haben. Mit der Philosophie hat die folgende Überlegung nur so viel gemein, daß sie nicht Theologie ist.

Zunächst einen vorläufigen Hinweis auf die begegnende Zeit in der Alltäglichkeit, auf die Natur- und Weltzeit. Das Interesse dafür, was die Zeit sei, ist in der Gegenwart neu geweckt durch die Entwicklung der physikalischen Forschung in ihrer Besinnung auf die Grundprinzipien der hier zu vollziehenden Erfassung und Bestimmung: der Messung der Natur in einem raum-zeitlichen Bezugssystem. Der jetzige Stand dieser Forschung ist fixiert in der Einsteinschen Relativitätstheorie. Einige Sätze daraus: Der Raum ist an sich nichts; es gibt keinen absoluten Raum. Er existiert nur durch die in ihm enthaltenen Körper und Energien. (Ein alter Aristotelischer Satz:) Auch die Zeit ist nichts. Sie besteht nur insofern, als sie sich in ihr

/8/

abspielenden Ereignisse. Es gibt keine absolute Zeit, auch keine absolute Gleichzeitigkeit.² - Man übersieht leicht über dem Destruktiven dieser Theorie das Positive, daß sie gerade die Invarianz der

² Zuspitzende Zusammenfassung Heideggers. Vgl. dazu Albert Einstein, Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie, Annalen der Physik 49, Leipzig 1916. Vgl. auch: Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie. 7. Aufl., Braunschweig: Vieweg 1920. S.90ff. 90 ff. und 95 ff. Vgl. ferner: Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie. Braunschweig: Vieweg 1922. S. 2.

Gleichungen, die die Naturvorgänge beschreiben, gegenüber beliebigen Transformationen nachweist.

Die Zeit ist das, worin sich Ereignisse abspielen.³ So wird dieses schon von Aristoteles gesehen im Zusammenhang mit der Grundart des Seins des Naturseins: der Veränderung, des Platzwechsels, der Fortbewegung: *epeí oun ou kinesis, anánke tes kinéseós ti einai autón.*⁴ Da sie nicht selbst Bewegung ist, muß sie irgendwie mit der Bewegung zu tun haben. Die Zeit begegnet zunächst im veränderlich Seienden; Veränderung ist in der Zeit. Als was ist Zeit in dieser Begegnisart, nämlich als das Worin des Veränderlichen, vorfindlich? Gibt sie sich hier als sie selbst in dem, was sie ist? Kann eine Explikation der Zeit, die hier ansetzt, die Gewähr haben, daß damit die Zeit gleichsam die fundamentalen Phänomene hergibt, die sie in dem eigenen Sein bestimmen? Oder wird man beim Aufsuchen der Gründe der Phänomene auf etwas anderes verwiesen?

Als was begegnet die Zeit für den Physiker? Das bestimmende Erfassen der Zeit hat den Charakter der Mes-

/9/

sung. Messung gibt an das Wielange und das Wann, das Von-wann-bis-wann. Eine Uhr zeigt die Zeit. Eine Uhr ist ein physikalisches System, auf dem sich die gleiche zeitliche Zustandsfolge ständig wiederholt unter der Voraussetzung, daß dieses physikalische System nicht der Veränderung durch äußere Einwirkung unterliegt. Die Wiederholung ist zyklisch. Jede Periode hat die gleiche Zeitdauer. Die Uhr gibt eine sich ständig wiederholende gleiche Dauer, auf die man immer zurückgreifen kann. Die Aufteilung dieser Dauerstrecke ist beliebig. Die Uhr mißt die Zeit, sofern die Erstreckung der Dauer eines Geschehens auf gleiche Zustandsfolgen der Uhr verglichen und von da in ihrem Soviel zahlenmäßig bestimmt wird.

Was erfahren wir von der Uhr über die Zeit? Die Zeit ist etwas, in dem beliebig ein Jetztpunkt fixiert werden kann, so daß immer von zwei verschiedenen Zeitpunkten der eine früher, der andere später ist. Dabei ist kein Jetztpunkt der Zeit vor dem anderen ausgezeichnet. Er ist als Jetzt das mögliche Früher eines Später, als Später das Später eines Früher. Diese Zeit ist durchgängig gleichartig, homogen. Nur sofern die Zeit als homogene konstituiert ist, ist sie meßbar. Die Zeit ist so ein Abrollen, dessen Stadien in der Beziehung des Früher und Später zueinander stehen. Jedes Früher und Später ist bestimmbar aus einem Jetzt, welches aber selbst beliebig ist. Geht man mit der Uhr auf ein Geschehen zu, so macht die Uhr ein Geschehen ausdrücklich, mehr hinsichtlich seines Ablaufens im Jetzt als hinsichtlich des Wieviel seiner Dauer. Die primäre Bestimmung, die die Uhr jeweils leistet, ist nicht die Angabe des Wielange, des Wieviel der gegenwärtig fließenden Zeit, sondern die jeweilige Fixie-

³ Vgl. Aristoteles, Physik IV, Kap. 11, 219a ff.

⁴ a.a.O., 219a 9f.

/10/

rung des Jetzt. Wenn ich die Uhr herausziehe, so ist das erste, was ich sage: »Jetzt ist es neun Uhr; 30 Minuten seitdem das geschah. In drei Stunden ist es zwölf.«

Die Zeit jetzt, da ich auf die Uhr sehe: Was ist dieses Jetzt? Jetzt, da ich es tue; jetzt, da etwa hier das Licht ausgeht. Was ist das Jetzt? Verfüge ich über das Jetzt? Bin ich das Jetzt? Ist jeder Andere das Jetzt? Dann wäre die Zeit ja ich selbst, und jeder Andere wäre die Zeit. Und in unserem Miteinander wären wir die Zeit - keiner und jeder. Bin ich das Jetzt, oder nur der, der es sagt? Mit oder ohne ausdrückliche Uhr? Jetzt, abends, morgens, diese Nacht, heute: Hier stoßen wir auf eine Uhr, die sich das menschliche Dasein von jeher zugelegt hat, die natürliche Uhr des Wechsels von Tag und Nacht.

Welche Bewandnis hat es damit, daß menschliches Dasein sich eine Uhr angeschafft hat schon vor allen Taschen- und Sonnenuhren? Verfüge ich über das Sein der Zeit und meine ich im Jetzt mich mit? Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit? Oder ist es am Ende die Zeit selbst, die sich in uns die Uhr anschafft? Augustinus hat im XI. Buch seiner »Confessiones« die Frage bis hierher getrieben, ob der Geist selbst die Zeit sei. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen. »In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praetierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praetierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.«⁵ In Paraphra-

/11/

se: »In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; dich messe ich, so ich die Zeit messe. Komme mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komme dir selbst nicht in den Weg durch die Verwirrung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehend begegnenden Dinge bringen dich in eine Befindlichkeit, die bleibt, während jene verschwinden. Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstünde. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe.«

Die Frage nach dem, was die Zeit sei, hat unsere Betrachtung auf das Dasein verwiesen, wenn mit Dasein gemeint ist das Seiende in seinem Sein, das wir als menschliches Leben kennen; dieses Seiende in der *Jeweiligkeit* seines Seins, das Seiende, das wir jeder selbst sind, das jeder von uns in der Grundaussage trifft: Ich bin. Die Aussage »Ich bin«

⁵ Augustinus, Confessiones. Liber XI, cap. 27, resp. 36. Sancti Aurelii Augustini Opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendata et auctior, accurante Migne. Parisiis 1841. Tomus I, p. 823 sq.

ist die eigentliche Aussage vom Sein vom Charakter des Daseins des Menschen. Dieses Seiende ist in der Jeweiligkeit als meiniges.

Aber bedurfte es dieser umständlichen Überlegung, um auf das Dasein zu stoßen? Genügte nicht der Hinweis, daß die Akte des Bewußtseins, die seelischen Vorgänge, in der Zeit sind, - auch dann, wenn diese Akte sich auf etwas richten, was selbst nicht durch die Zeit bestimmt ist? Es ist ein Umweg. Aber der Frage nach der Zeit liegt daran, eine solche Antwort zu gewinnen, daß

/12/

aus ihr die verschiedenen Weisen des Zeitlichseins verständlich werden; und daran, einen möglichen Zusammenhang dessen, was in der Zeit ist, mit dem, was die eigentliche Zeitlichkeit ist, von allem Anfang an sichtbar werden zu lassen.

Die Naturzeit als längst bekannte und besprochene hat bislang den Boden für die Explikation der Zeit abgegeben. Sollte das menschliche Sein in einem ausgezeichneten Sinne in der Zeit sein, so daß an ihm, was die Zeit ist, ablesbar werden kann, so muß dieses Dasein charakterisiert werden in den Grundbestimmungen seines Seins. Es müßte dann gerade sein, daß Zeitlichsein - recht verstanden - die fundamentale Aussage des Daseins hinsichtlich seines Seins sei. Aber auch so bedarf es einer vorgängigen Anzeige einiger Grundstrukturen des Daseins selbst.

1. Das Dasein ist das Seiende, das charakterisiert wird als *In-der-Welt-sein*. Das menschliche Leben ist nicht irgendein Subjekt, das irgendein Kunststück machen muß, um in die Welt zu kommen. Dasein als In-der-Welt-sein meint: in der Weise in der Welt sein, daß dieses Sein besagt: mit der Welt umgehen; bei ihr verweilen in einer Weise des Verrichtens, des Bewerkstelligen, des Erledigens, aber auch der Betrachtung, des Befragens, des betrachtenden, vergleichenden Bestimmens. Das In-der-Welt-sein ist charakterisiert als *Besorgen*.

2. Das Dasein als dieses In-der-Welt-sein ist in eins damit *Mit-einander-sein*, mit Anderen sein: mit Anderen dieselbe Welt dahaben, einander begegnen, miteinander sein in der Weise des Für-einander-Seins. Aber dieses Dasein ist zugleich Vorhandensein für Andere, nämlich auch so, wie ein Stein da ist, der keine Welt da hat und besorgt.

/13/

3. Miteinander in der Welt sein, als Miteinander sie haben, hat eine ausgezeichnete Seinsbestimmung. Die Grundweise des Daseins der Welt, das sie miteinander Dahaben, ist das *Sprechen*. Sprechen ist voll gesehen: sich aussprechendes *mit* einem Anderen *über* etwas Sprechen. Im Sprechen spielt sich vorwiegend das In-der-Welt-sein des Menschen ab. Das wußte schon Aristoteles. In dem, wie das Dasein in seiner Welt über die Weise des Umgangs mit seiner Welt spricht, ist mitgegeben eine *Selbstausslegung des Daseins*. Es sagt aus, als was das Dasein jeweilig sich selbst versteht, als was es sich nimmt. Im

Miteinandersprechen, in dem, was man so herumspricht, liegt jeweils die Selbstausslegung der Gegenwart, die in diesem Gespräch sich aufhält.

4. Das Dasein ist ein Seiendes, das sich bestimmt als »Ich bin«. Für das Dasein ist die *Jeweiligkeit* des »Ich bin« konstitutiv. Dasein ist also ebenso primär, wie es In-der-Welt-sein ist, auch *mein* Dasein. Es ist *je eigenes und als eigenes jeweiliges*. Soll dieses Seiende in seinem Seinscharakter bestimmt werden, so ist von der Jeweiligkeit als der je meinigen nicht zu abstrahieren. *Mea res agitur*. Alle Grundcharaktere müssen sich so in der Jeweiligkeit als der *je meinigen* zusammenfinden.

5. Sofern das Dasein ein Seiendes ist, das ich bin, und zugleich bestimmt ist als Mit-einander-sein, bin ich mein Dasein zumeist und durchschnittlich nicht selbst, sondern die Anderen; ich bin mit den Anderen und die Anderen mit den Anderen ebenso. Keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst. Was er ist und wie er ist, das ist niemand: keiner und doch alle miteinander. Alle sind nicht sie selbst. Dieser Niemand, von dem wir selbst in der *Alltäglichkeit* gelebt werden, ist das »Man«. Man sagt,

/14/

man hört, man ist dafür, man besorgt. In der Hartnäckigkeit der Herrschaft dieses Man liegen die Möglichkeiten meines Daseins, und aus dieser Einebnung heraus ist das »Ich bin« möglich. Ein Seiendes, das die Möglichkeit des »Ich bin« ist, ist als solches zumeist ein Seiendes, das *man* ist.

6. Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein *auf sein Sein ankommt*. Wie in allem Sprechen über die Welt ein Sichaussprechen des Daseins über sich selbst liegt, so ist *alles besorgende Umgehen* ein *Besorgen des Seins des Daseins*. Das, womit ich umgehe, womit ich mich beschäftige, woran mich mein Beruf kettet, bin ich gewissermaßen selbst und darin spielt sich mein Dasein ab. *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist.

7. In der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Daseins liegt keine Reflexion auf das Ich und das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst. Es *befindet* sich bei sich selbst. Es trifft sich da selbst an, womit es gemeinhin umgeht.

8. Das Dasein ist als Seiendes nicht zu beweisen, nicht einmal aufzuweisen. Der primäre Bezug zum Dasein ist nicht die Betrachtung, sondern das »es sein«. Das Sich-erfahren wie das Über-sich-sprechen, die Selbstausslegung, ist nur eine bestimmte ausgezeichnete Weise, in der das Dasein sich selbst jeweils hat. Durchschnittlich ist die Auslegung des Daseins von der Alltäglichkeit beherrscht, von dem, was man so über das Dasein und das menschliche Leben überlieferter Weise meint, vom Man, von der Tradition.

/15/

In der Anzeige dieser Seinscharaktere ist alles unter die Voraussetzung gestellt, dieses Seiende sei an ihm selbst für eine es auf sein Sein *auslegende* Forschung zugänglich. Ist diese Voraussetzung richtig oder kann sie wankend gemacht werden? In der Tat. Aber nicht aus der Berufung darauf, daß psychologische Betrachtung des Daseins ins Dunkle führt, kommt diese Schwierigkeit. Eine weit ernsthaftere Schwierigkeit als die, daß menschliches Erkennen begrenzt ist, soll sichtbar gemacht werden, so zwar, daß wir gerade in dem Nicht-ausweichen vor der Verlegenheit uns in die Möglichkeit bringen, das *Dasein in der Eigentlichkeit seines Seins* zu ergreifen.

Die *Eigentlichkeit des Daseins* ist das, was seine *äußerste Seinsmöglichkeit* ausmacht. Durch diese äußerste Möglichkeit des Daseins ist das Dasein primär bestimmt. Die Eigentlichkeit als äußerste Möglichkeit des Seins des Daseins ist die Seinsbestimmung, in der alle vorgenannten Charaktere das sind, was sie sind. Die Verlegenheit der Daseinerfassung gründet nicht in der Begrenztheit, Unsicherheit und Unvollkommenheit des Erkenntnisvermögens, sondern in dem Seienden selbst, das erkannt werden soll: in einer Grundmöglichkeit seines Seins.

Unter anderem wurde die Bestimmung genannt: Das Dasein ist in der Jeweiligkeit; sofern es ist, was es sein kann, ist es je das meinige. Die Bestimmung ist an diesem Sein eine durchgängige, konstitutive. Wer sie durchstreicht, hat an seinem Thema das verloren, wovon er spricht.

Wie aber soll dieses Seiende in seinem Sein erkannt werden, bevor es zu seinem Ende gekommen ist? Bin ich doch mit meinem Dasein immer noch unterwegs. Es ist immer noch etwas, was noch nicht zuende ist. Am Ende,

/16/

wenn es soweit ist, ist es gerade nicht mehr. Vor diesem Ende ist es nie eigentlich, was es sein kann; und ist es das, dann ist es nicht mehr.

Vermag das Dasein der Anderen Dasein im eigentlichen Sinne nicht zu ersetzen? Die Auskunft auf das Dasein Anderer, die mit mir waren und die zu Ende gekommen sind, ist eine schlechte Auskunft. Einmal ist es nicht mehr. Sein Ende wäre ja das Nichts. Darum vermag das Dasein der Anderen nicht Dasein im eigentlichen Sinne zu ersetzen, wenn anders die Jeweiligkeit als meinige festgehalten werden soll. Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens an Dasein: den Anderen *bin* ich nie.

Je weniger man Eile hat, sich von dieser Verlegenheit unvermerkt fortzuschleichen, je länger man dabei aushält, um so deutlicher wird sichtbar: in dem, was am Dasein diese Schwierigkeit bereitet, zeigt es sich in seiner äußersten Möglichkeit. Das Ende meines Daseins, mein Tod, ist nicht etwas, wobei ein Ablaufzusammenhang einmal abschnappt, sondern eine Möglichkeit, um die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehen aneignen kann. Das Dasein hat in sich selbst die Möglichkeit, sich mit seinem Tod zusammenzufinden als der äußersten Möglichkeit seiner selbst. Diese äußerste Seinsmöglichkeit ist vom Charakter des Bevorstehens in Gewißheit, und diese Gewißheit ist

ihrerseits charakterisiert durch eine völlige Unbestimmtheit. Die Selbstausslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewißheit und Eigentlichkeit überragt, ist die Auslegung auf seinen Tod, die *unbestimmte Gewißheit der eigensten Möglichkeit des Zu-Ende-Seins*.

Was soll das für unsere Frage, was die Zeit sei, und

/17/

besonders für die nächste Frage, was das Dasein in der Zeit sei? Das Dasein, immer in der Jeweiligkeit des jemeinigen, weiß um seinen Tod, und das auch dann, wenn es nichts von ihm wissen will. Was ist dieses: *je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst. Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichsein, das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei.*

Das Sein der Möglichkeit ist dabei immer die Möglichkeit so, daß sie um den Tod weiß, zumeist in dem Sinn: ich weiß schon, aber ich denke nicht daran. Um den Tod weiß ich zumeist in der Art des zurückweichenden Wissens. Als Daseinsauslegung hat es dieses Wissen gleich bei der Hand, diese Möglichkeit seines Seins zu verstellen. Das Dasein hat selbst die Möglichkeit, seinem Tod auszuweichen.

Dieses Vorbei, als zu welchem ich vorlaufe, macht in diesem meinem Vorlaufen zu ihm eine Entdeckung: es ist das Vorbei von *mir*. Als dieses Vorbei deckt es mein Dasein auf als einmal nicht mehr da; einmal bin ich nicht mehr da bei den und den Sachen, bei den und den Menschen, bei diesen Eitelkeiten, diesen Winkelzügen und dieser Geschwätzigkeit. Das Vorbei jagt alle Heimlichkeiten und Betriebsamkeiten auseinander, das Vorbei nimmt alles mit sich in das Nichts. Das Vorbei ist keine Begebenheit, kein Vorfall in meinem Dasein. Es ist ja *sein Vorbei*, nicht ein Was an ihm, das sich ereignet, das ihm zustößt und das es ändert. Dieses Vorbei ist kein Was, sondern ein Wie, und zwar das eigentliche Wie meines Daseins. Dieses Vorbei, zu dem ich als dem meinigen

/18/

vorlaufen kann, ist kein Was, sondern das Wie meines Daseins schlechthin.

Sofern das Vorlaufen zu dem Vorbei dieses im Wie der Jeweiligkeit festhält, wird das Dasein selbst sichtbar in seinem Wie. Das Vorlaufen zu dem Vorbei ist das Anlaufen des Daseins gegen seine äußerste Möglichkeit; und sofern dieses »Anlaufen gegen« ernst ist, wird es in diesem Laufen zurückgeworfen in das Noch-dasein seiner selbst. Es ist das Zurückkommen des Daseins auf seine Alltäglichkeit, die es noch ist, so zwar, daß das Vorbei als eigentliches Wie auch die Alltäglichkeit in ihrem Wie aufdeckt, in ihrer Geschäftigkeit und ihrem Betrieb in das Wie zurücknimmt. Alles Was und Sorgen und Plänemachen bringt es in das Wie zurück.

Dieses Vorbei-von als das Wie bringt das Dasein unnach-sichtlich in seine einzige Möglichkeit seiner selbst, läßt es sich ganz allein auf sich selbst stellen. Dieses Vorbei vermag, das Dasein inmitten der Herrlichkeit seiner Alltäglichkeit in die Unheimlichkeit zu stellen. Der Vorlauf ist, sofern er die äußerste Möglichkeit des Daseins ihm vorhält, der Grundvollzug der Daseinsauslegung. Der Vorlauf reißt die Grundhinsicht an sich, unter die das Dasein sich stellt. Er zeigt zugleich: die Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie.

Vielleicht ist es kein Zufall, daß Kant das Grundprinzip seiner Ethik so bestimmte, daß wir sagen, es sei formal. Er wußte vielleicht aus einer Vertrautheit mit dem Dasein selbst, daß es das Wie ist. Erst den heutigen Propheten blieb es vorbehalten, das Dasein so zu organisieren, daß das Wie verdeckt wird.

Das Dasein ist eigentlich bei ihm selbst, es ist wahrhaft existent, wenn es sich in diesem Vorlaufen hält. *Dieses*

/19/

Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins. Im Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft, so zwar, daß es in diesem Zukünftigsein auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, *ist die Zeit selbst*, nicht *in* der Zeit. Das so charakterisierte Zukünftigsein ist als das eigentliche Wie des Zeitlichseins die Seinsart des Daseins, in der und aus der es sich seine Zeit gibt. Im Vorlaufen mich haltend bei meinem Vorbei habe ich Zeit. Alles Gerede, das, worin es sich hält, alle Unrast, alle Geschäftigkeit, aller Lärm und alles Gerenne bricht zusammen. Keine Zeit haben heißt, die Zeit in die schlechte Gegenwart des Alltags werfen. Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebts wiederholen.

Auf die Zeit gesehen besagt das: *das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft.* Um das zu sehen und nicht als interessantes Paradox zu verkaufen, muß das jeweilige Dasein sich in seinem Vorlaufen halten. Dabei offenbart sich: der ursprüngliche Umgang mit der Zeit ist kein Messen. Das Zurückkommen im Vorlaufen ist ja selbst das Wie des Besorgens, in dem ich gerade verweile. Dieses Zurückkommen kann nie das werden, was man langweilig nennt, was sich verbraucht, was abgenutzt wird. Die Jeweiligkeit ist dadurch ausgezeichnet, daß sie aus dem Vorlaufen in die eigentliche Zeit alle Zeit jeweilig für sich hat. Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat. Das Vorlaufen-zu fällt in sich zusammen, wenn es verstanden wird als Frage nach dem Wann und Wie-lange-noch des Vorbei, weil Anfragen an das Vorbei im Sinne des Wie-lange-noch und Wann gar nicht

/20/

beim Vorbei sind in der charakterisierten Möglichkeit; sie klammern sich gerade an das Noch-nicht-vorbei, sie beschäftigen sich mit dem, was mir möglicherweise noch bleibt. Dieses Fragen ergreift nicht die

Unbestimmtheit der Gewißheit des Vorbei, sondern will gerade die unbestimmte Zeit bestimmen. Das Fragen ist ein Loskommenwollen vom Vorbei in dem, was es ist: unbestimmt und als unbestimmt gewiß. Solches Fragen ist so wenig ein Vorlaufen zum Vorbei, daß es gerade die charakteristische Flucht vor dem Vorbei organisiert.

Das Vorlaufen ergreift das Vorbei als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks, als das jetzt Gewisse. Das Zukünftigsein als Möglichkeit des Daseins als jeweiligen gibt Zeit, weil es die Zeit selbst *ist*. So wird zugleich sichtbar, daß die Frage nach dem Wieviel der Zeit, Wielange und Wann, sofern die Zukünftigkeit eigentlich die Zeit ist, daß diese Frage der Zeit unangemessen bleiben muß. Nur wenn ich sage: die Zeit zu berechnen hat die Zeit eigentlich keine Zeit, so ist dies eine angemessene Aussage.

Doch haben wir das Dasein, das selbst die Zeit sein soll, kennengelernt als mit der Zeit rechnend, ja sogar sie messend mit der Uhr. Das Dasein ist da mit der Uhr, wenn auch nur der nächst alltäglichen von Tag und Nacht. Das Dasein rechnet und fragt nach dem Wieviel der Zeit, ist daher nie bei der Zeit in der Eigentlichkeit. So fragend nach dem Wann und Wieviel verliert das Dasein seine Zeit. Was ist mit diesem Fragen als dem die Zeit verlierenden? Wohin kommt die Zeit? Gerade das Dasein, das mit der Zeit rechnet, mit der Uhr in der Hand lebt, dieses mit der Zeit rechnende Dasein sagt ständig: ich habe keine Zeit. Verrät es damit nicht sich selbst in

/21/

dem, was es mit der Zeit macht, sofern es ja selbst die Zeit ist? Die Zeit verlieren und sich dazu die Uhr anschaffen! Bricht hier nicht die Unheimlichkeit des Daseins auf?

Die Frage nach dem Wann des unbestimmten Vorbei und überhaupt nach dem Wieviel der Zeit ist die Frage nach dem, was mir noch bleibt, noch bleibt als Gegenwart. Die Zeit in das Wieviel bringen besagt: sie als Jetzt der Gegenwart nehmen. Nach dem Wieviel der Zeit fragen heißt, in dem Besorgen eines gegenwärtigen Was aufgehen. Das Dasein flieht vor dem Wie und hängt sich an das jeweilige gegenwärtige Was. Das Dasein ist das, was es besorgt; das Dasein ist seine Gegenwart. Alles, was in der Welt begegnet, begegnet ihm als im Jetzt sich aufhaltend; so begegnet ihm die Zeit selbst, die je das Dasein ist, aber ist als Gegenwart.

Das Besorgen als Aufgehen in der Gegenwart ist gleichwohl als Sorge bei einem Noch-nicht, das erst in der Sorge darum erledigt werden soll. Das Dasein ist auch in der Gegenwart seines Besorgens die volle Zeit, so zwar, daß es die Zukunft nicht los wird. Die Zukunft ist jetzt das, worin die Sorge hängt, nicht das eigentliche Zukünftigsein des Vorbei, sondern die Zukunft, die sich die Gegenwart selbst als die ihrige ausbildet, weil das Vorbei als die eigentliche Zukunft nie gegenwärtig werden kann. Wäre sie das, so wäre sie das Nichts. Die Zukünftigkeit, in der die Sorge hängt, ist solche von Gnaden der Gegenwart. Und das Dasein, als im Jetzt der gegenwärtigen Welt aufgehend, will es so wenig wahrhaben, daß es sich von der eigentlichen Zukünftigkeit fortge-

schlichen hat, daß es sagt, es hätte die Zukunft ergriffen in der Sorge um die Menschheitsentwicklung und Kultur etc.

/22/

Das Dasein als besorgende Gegenwart hält sich bei dem auf, was es besorgt. Es wird überdrüssig im Was, überdrüssig, den Tag auszufüllen. Dem Dasein als Gegenwart-sein, das nie Zeit hat, diesem Dasein wird die Zeit plötzlich lange. Die Zeit wird leer, weil das Dasein die Zeit in der Frage nach dem Wieviel im Vorhinein lang gemacht hat, während das ständige Zurückkommen im Vorlaufen auf das Vorbei nie langweilig wird. Das Dasein möchte, daß ständig Neues in die eigene Gegenwart begegnet. In der Alltäglichkeit begegnet das Weltgeschehen in die Zeit, in die- Gegenwart. Der Alltag lebt mit der Uhr, das besagt: das Besorgen kommt ohne Ende auf das Jetzt zurück; es sagt: jetzt, von jetzt bis dann, zum nächsten Jetzt.

Dasein, bestimmt als Miteinandersein, besagt zugleich: geführt sein von der herrschenden Auslegung, die das Dasein von sich selbst gibt; von dem, was *man* meint, von der Mode, von den Strömungen, von dem, was los ist: die Strömung, die keiner ist, das, was Mode ist: niemand. Das Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht das Sein, das *ich* bin, vielmehr ist die Alltäglichkeit des Daseins dasjenige Sein, das *man* ist. Und demnach ist das Dasein die Zeit, in der *man* miteinander ist: die »Man«-Zeit. Die Uhr, die *man* hat, jede Uhr zeigt die Zeit des Miteinander-in-der-Welt-Seins.

Wir treffen in der Geschichtsforschung relevante, aber noch ganz ungeklärte Phänomene wie das der Generationen, des Generationszusammenhangs, die mit diesen Phänomenen zusammenhängen. Die Uhr zeigt uns das Jetzt, aber keine Uhr zeigt je die Zukunft und hat je Vergangenheit gezeigt. Alles Zeitmessen besagt: die Zeit in das Wieviel bringen. Wenn ich mit der Uhr das zu-

/23/

künftige Eintreffen eines Ereignisses bestimme, dann meine ich nicht die Zukunft, sondern bestimme das Wielange meines jetzt Wartens bis zu dem besagten Jetzt. Die Zeit, die eine Uhr zugänglich macht, ist als gegenwärtige gesehen. Wenn versucht wird, an der Naturzeit abzunehmen, was die Zeit sei, dann ist das *nyn* das *métron* für Vergangenheit und Zukunft. Dann ist die Zeit schon als Gegenwart ausgelegt, Vergangenheit ist interpretiert als Nicht-mehr-Gegenwart, Zukunft als unbestimmte Noch-nicht-Gegenwart: Vergangenheit ist unwiederbringlich, Zukunft unbestimmt.

Daher spricht die Alltäglichkeit von sich als das, in das hinein die Natur ständig begegnet. Die Geschehnisse sind in der Zeit, das heißt nicht: sie haben Zeit, sondern vorkommend und daseiend begegnen sie als durch eine Gegenwart hindurchlaufend. Diese Gegenwartszeit wird expliziert als Ablauffolge, die ständig durch das Jetzt rollt; ein Nacheinander, von dem gesagt wird: der Richtungssinn ist ein einziger und nicht

umkehrbar. Alles Geschehene rollt aus endloser Zukunft in die unwiederbringliche Vergangenheit.

An dieser Auslegung ist ein Doppelpes charakteristisch: 1. die Nicht-Umkehrbarkeit, 2. die Homogenisierung auf Jetztpunkte.

Die *Nicht-Umkehrbarkeit* begreift in sich, was diese Explikation noch von der eigentlichen Zeit erhaschen kann. Das bleibt übrig von der Zukünftigkeit als Grundphänomen der Zeit als Dasein. Diese Betrachtung sieht von der Zukunft weg in die Gegenwart, und aus dieser läuft die Betrachtung der fliehenden Zeit in die Vergangenheit nach. Die Bestimmung der Zeit in ihrer Nicht-Umkehrbarkeit gründet darin, daß die Zeit vorher umgekehrt wurde.

/24/

Die *Homogenisierung* ist eine Angleichung der Zeit an den Raum, an schlechthinnige Präsenz; die Tendenz, alle Zeit in eine Gegenwart aus sich fortzudrängen. Sie wird völlig mathematisiert, zu der Koordinate t neben den Raumkoordinaten x, y, z . Sie ist nicht umkehrbar. Das ist das einzige, worin sich die Zeit noch zu Worte meldet, worin sie einer endgültigen Mathematisierung widersteht. Vorher und Nachher sind nicht notwendig Früher und Später, nicht Weisen der Zeitlichkeit. In der Zahlenreihe zum Beispiel ist die 3 vor der 4, die 8 nach der 7. Die 3 ist deshalb aber nicht früher als die 4. Die Zahlen sind nicht früher oder später, weil sie überhaupt nicht in der Zeit sind. Früher und Später sind ein ganz bestimmtes Vorher und Nachher: Ist einmal die Zeit als Uhrzeit definiert, so ist es hoffnungslos, je zu ihrem ursprünglichen Sinn zu gelangen.

Daß aber die Zeit zunächst und zumeist so definiert wird, liegt im Dasein selbst. Die Jeweiligkeit ist konstitutiv. Das Dasein ist das meine in seiner Eigentlichkeit nur als mögliches. Das Dasein ist zumeist da in der Alltäglichkeit, welche selbst aber als die bestimmte Zeitlichkeit, die vor der Zukünftigkeit flüchtig ist, nur verstanden werden kann, wenn sie mit der eigentlichen Zeit des Zukünftigseins des Vorbei konfrontiert wird. Was das Dasein von der Zeit sagt, spricht es von der Alltäglichkeit her. Das Dasein als in seiner Gegenwart hängend sagt: die Vergangenheit ist das Vorbei, sie ist unwiederbringlich. Das ist die Vergangenheit der Gegenwart des Alltags, der in der Gegenwart seiner Betriebsamkeiten sich aufhält. Darum sieht das Dasein als so bestimmte Gegenwart das Vergangene nicht.

Die Betrachtung der Geschichte, die in der Gegenwart

/25/

aufwächst, sieht in ihr nur unwiederbringliche Betriebsamkeit: das, was los war. Die Betrachtung dessen, was los war, ist unerschöpflich. Sie verliert sich im Stoff. Weil diese Geschichte und Zeitlichkeit der Gegenwart gar nicht an die Vergangenheit herankommt, hat sie nur eine andere Gegenwart. Vergangenheit bleibt so lange einer Gegenwart verschlossen, als diese, das Dasein, nicht selbst geschichtlich ist. Das Dasein ist aber geschichtlich an ihm selbst, sofern es seine Möglichkeit

ist. Im Zukünftigsein ist das Dasein seine Vergangenheit; es kommt darauf zurück im Wie. Die Weise des Zurückkommens ist unter anderem das Gewissen. Nur das Wie ist wiederholbar. Vergangenheit - als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren - ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.

Die heutige Generation meint, sie sei bei der Geschichte, sie sei sogar überlastet mit Geschichte. Sie jammert über den Historismus - *lucus a non lucendo*. Es wird etwas Geschichte genannt, was gar nicht Geschichte ist. Weil alles in Geschichte aufgehe, müsse man, so sagt die Gegenwart, wieder zum Übergeschichtlichen kommen. Nicht genug, daß das heutige Dasein sich in die gegenwärtige Pseudogeschichte verloren hat, es muß auch den letzten Rest ihrer Zeitlichkeit (d. i. des Daseins) dazu benutzen, um sich ganz aus der Zeit, dem Dasein, fortzustehlen. Und auf diesem phantastischen Wege zur Übergeschichtlichkeit s Weltanschauung gefunden werden. (Das ist die Unheimlichkeit, die die Zeit der Gegenwart ausmacht.)

Die gemeine Daseinsauslegung droht mit der Gefahr des Relativismus. Aber die Angst vor dem Relativismus ist die Angst vor dem Dasein. Vergangenheit als eigentli-

/26/

che Geschichte ist wiederholbar im Wie. *Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.* Er sagt etwas über das Sein des Daseins, das die Geschichtlichkeit selbst ist. Philosophie wird nie dahinterkommen, was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsgegenstand der Methode zergliedert. Das Rätsel der Geschichte liegt in dem, was es heißt, geschichtlich zu *sein*.

Zusammenfassend ist zu sagen: Zeit ist Dasein. Dasein ist meine Jeweiligkeit, und sie kann die Jeweiligkeit im Zukünftigen sein im Vorlaufen zum gewissen aber unbestimmten Vorbei. Das Dasein ist immer in einer Weise seines möglichen Zeitlichseins. Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit. Die Grundaussage: *die Zeit ist zeitlich*, ist daher die eigentlichste Bestimmung - und sie ist keine Tautologie, weil das Sein der Zeitlichkeit ungleiche Wirklichkeit bedeutet. Das Dasein ist sein Vorbei, ist seine Möglichkeit im Vorlaufen zu diesem Vorbei. In diesem Vorlaufen bin ich die Zeit eigentlich, habe ich Zeit. Sofern die Zeit je meinige ist, gibt es viele Zeiten. *Die Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich.*

Wird die Zeit so als Dasein verstanden, dann klärt sich erst recht auf, was die überlieferte Aussage von der Zeit meint, wenn sie sagt: die Zeit ist das rechte principium individuationis. Das versteht man zumeist als nicht umkehrbare Sukzession, als Gegenwartszeit und Naturzeit. Inwiefern aber ist die Zeit als eigentliche das Individuationsprinzip, d. h. das, von wo aus das Dasein in der Je-

/27/

weiligkeit ist? Im Zukünftigsein des Vorlaufens wird das Dasein, das im Durchschnittlichen ist, es selbst; im Vorlaufen wird es sichtbar als die einzige Diesmaligkeit seines einzigen Schicksals in der Möglichkeit seines einzigen Vorbei. Diese Individuation hat das Eigentümliche, daß sie es nicht zu einer Individuation kommen läßt im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmeexistenzen; sie schlägt alles Sich-heraus-nehmen nieder. Sie individuiert so, daß sie alle gleich macht. Im Zusammensein mit dem Tode wird jeder in das Wie gebracht, das jeder gleichmäßig sein kann; in eine Möglichkeit, bezüglich der keiner ausgezeichnet ist; in das Wie, in dem alles Was zerstäubt.

Zum Schluß eine Probe auf die Geschichtlichkeit und die Möglichkeit, zu wiederholen. Aristoteles pflegte oft in seinen Schriften einzuschärfen, das Wichtigste sei die rechte *paidéia*, die ursprüngliche Sicherheit in einer Sache, erwachsen aus einer Vertrautheit mit der Sache selbst, die Sicherheit des angemessenen Umgehens mit der Sache. Um dem Seinscharakter dessen, was hier Thema ist, zu entsprechen, müssen wir von der Zeit zeitlich reden. Wir wollen die Frage, was die Zeit sei, zeitlich wiederholen. Die Zeit ist das Wie. Wenn nachgefragt wird, was die Zeit sei, dann darf man sich nicht voreilig an eine Antwort hängen (das und das ist die Zeit), die immer ein Was besagt.

Sehen wir nicht auf die Antwort, sondern wiederholen wir die Frage. Was geschah mit der Frage? Sie hat sich gewandelt. Was ist die Zeit? wurde zur Frage: Wer ist die Zeit? Näher: sind wir selbst die Zeit? Oder noch näher: bin ich meine Zeit? Damit komme ich ihr am nächsten,

/28/

und wenn ich die Frage recht verstehe, dann ist mit ihr alles ernst geworden. Also ist solches Fragen die angemessenste Zugangs- und Umgangsart mit der Zeit als mit der je meinigen. Dann wäre Dasein Fraglichsein.

Grundbegriffe

Martin Heidegger Gesamtausgabe, II.Abcteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 51, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1981, S.1 - 93

/1/

EINLEITUNG

DER INNERE ZUSAMMENHANG ZWISCHEN GRUND – SEIN – ANFANG

§ 1. Erläuterung des Titels der Vorlesung »Grundbegriffe«

a) Grundbegriffe sind Grund-Begriffe

»Grundbegriffe« – wovon? Der Titel dieser Vorlesung sagt das nicht. Also bleibt unklar, was da begriffen werden soll. »Begriffe« nennt man Vorstellungen, in denen wir einen Gegenstand oder ganze Gegenstandsgebiete im allgemeinen vor uns bringen. »Grundbegriffe« sind dann allgemeinere Vorstellungen möglichst umfassender Gebiete. Solche Gebiete sind die Natur, die Geschichte, »der« Staat, »das« Recht, der Mensch oder das Tier oder was immer sonst. Im Titel der Vorlesung ist aber nicht die Rede von den Grundbegriffen »der« Natur, »der« Kunst und anderer Gebiete. Desgleichen gibt der Titel nicht an, wofür die »Grundbegriffe« dann solche Grundbegriffe sein sollen, ob für die kunsthistorische Forschung oder für die Rechtswissenschaft, oder für die Chemie, oder für die Maschinenbaulehre, oder für sonst ein »Fach« oder eine Betätigungsart des Menschen. Vielleicht aber meint der zusatzlose Titel »Grundbegriffe« gerade dies, daß es sich nicht um besondere Gebiete des Seienden handelt, auch nicht um die entsprechenden Wissenschaften, die je eines dieser Gebiete durchforschen.

Da nun freilich die Vorlesung unter der »Rubrik« »Philosophie« angezeigt ist, werden >natürlich< die Grundbegriffe »der Philosophie« gemeint sein. Wären diese gemeint, dann wäre dies auch gesagt worden. Statt dessen lautet der Titel doch nur: »Grundbegriffe«, und weder »die Grundbegriffe«, noch »die« Grundbegriffe der Philosophie.

/2/

Nach der herkömmlichen und auch richtigen Meinung denkt die Philosophie in der Tat etwas Allgemeineres als die gesonderten Gebiete Natur, Geschichte, Staat, Kunst, Volk, Lebewesen. Wenn nun aber in unserem Vorhaben auch nicht die Grundbegriffe der Philosophie gemeint sind, dann muß der zusatzlose Titel an solches denken, was

sogar noch allgemeiner ist als das in der »Philosophie« Gedachte. Dieses Allerallgemeinste läßt sich vermutlich nicht so geradehin sagen, vielleicht fehlen dafür die hinreichend nennkräftigen Worte; vielleicht auch sind die »geeigneten« Worte so verbraucht, daß sie nichts mehr sagen. Deshalb ist vielleicht ein so unbestimmter Titel ganz gut angebracht; denn wir werden so nicht zum Voraus auf etwas festgelegt.

Allerdings hat dieser inhaltlich nichtssagende Titel nun doch wieder eine eigentümliche Entschiedenheit an sich. Offenbar soll da nicht von Beliebigem und nicht von Nebensachen die Rede sein, sondern von einem Notwendigen und von der Hauptsache. Warum aber wird das nicht sogleich gesagt? Nun, es ist gesagt. Wir müssen nur recht hinhören. Wir müssen schon beim ersten Fassen des Titels sogleich die Einübung dessen beginnen, was von jetzt an ständig hier von uns gefordert wird: auf das Gebräuchliche, was zugleich das Bequeme ist, Verzicht zu tun. Wir müssen uns auf eine Haltung einlassen, zu der ein Vollzug gar keine besonderen Vorkenntnisse nötig sind, weder wissenschaftliche, noch philosophische. Dergleichen mag für andere Zwecke nützlich sein; hier werden solche Kenntnisse nur hinderlich; denn hier ist allein dieses gefordert: die Bereitschaft, das Wesen des Menschen aufs Spiel zu setzen, indem wir solches denken, was das Wesen des Menschen und vordem alles, was er für das Sein hält, begründet. Das, was alles be-gründet und allem den Grund gibt, ist selbst der Grund.

Der Titel sagt uns also doch etwas von dem, was da begriffen werden soll. Wir brauchen das Wort nur anders zu schreiben: *Grund-Begriffe*. Jetzt sagt der Titel, daß »der Grund« begriffen, gegriffen, gefaßt, ja überhaupt erst erreicht, ja zuvor erst

/3/

auch nur geahnt werden soll. Auf den Grund von allem denken wir hinaus.

Dann handelt es sich auch gar nicht, wie es scheinen möchte, um »Begriffe« als solche, um die viel verlästerten »bloßen Begriffe«, vor denen der Mensch leicht zurückschreckt, obzwar er zugleich ja versichert, »bloße Begriffe« seien nichts Handfestes und führten ins Bodenlose.

b) Der Anspruch der Grund-Begriffe

»*Grund-Begriffe*« heißt uns, den Grund begreifen, heißt uns, den Boden erreichen, heißt uns, dorthin zu stehen kommen, wo allein ein Stand und ein Ständiges gewährt ist, wo alle Entscheidungen fallen und von wo aber auch alle Unentschiedenheit ihre Verstecke entleiht. Den Grund begreifen, das sagt, den Grund von allem erreichen in einem Erkennen, das nicht nur etwas zur Kenntnis nimmt, sondern als Wissen ein Stehen und eine Haltung ist. Dieses Wissen des Grundes ist ursprünglicher, das

heißt, ausgreifender als das geläufige Erkennen, aber auch ursprünglicher, das heißt entschiedener als jedes übliche »Wollen«, aber auch ursprünglicher, das heißt inniger als jedes geläufige »Gefühl«. Deshalb bedarf dieses Wissen des Grundes auch nicht erst noch eines »Charakters«, um darin einen Halt zu haben, dieses Wissen *ist* der Charakter selbst, jenes Gepräge des Menschen, ohne welches alle Willensfestigkeit nur blinde Starrköpfigkeit, alle Taten nur vergängliche Erfolge, alles Handeln nur ein sich selbst aufzehrender Betrieb und alle »Erlebnisse« nur Selbsttäuschungen bleiben.

»Grund-Begriffe«, das klingt jetzt eher schon wie ein Anspruch an uns. Wir sind daraufhin angesprochen, daß wir unser Denken auf den Weg der Besinnung bringen. Aus der Zeit, in der sich das Wesensgefüge der abendländischen Geschichte und nicht etwa die bloße Abfolge der Begebenheiten zu entfalten beginnt, ist uns ein Spruch überliefert, der lautet: *meléta tò pân* »Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen« – das heißt,

/4/

bedenke, daß am Seienden im Ganzen, an dem, was hieraus den Menschen anspricht, alles liegt. Bedenke stets zuerst und stets zuletzt das Wesenhafte und bring dich also in die Haltung, die für eine solche Besinnung reif zu machen vermag. Einfach wie alles Wesenhafte muß auch diese Haltung sein und einfach also auch der Hinweis, der uns diese Haltung, die ein Wissen ist, andeutet. Für diesen Hinweis genügt eine Unterscheidung dessen, worauf der zu sich selbst gekommene Mensch achten muß.

c) Die Differenz der Ansprüche an den Menschen

a) Der Anspruch der Bedürfnisse: das Brauchen

Wir achten entweder auf das, was wir brauchen, oder wir achten auf das, was wir entbehren können.

Was wir brauchen, bemessen wir nach den Bedürfnissen, nach den sich selbst und ihrem Drängen überlassenen Wünschen und nach dem, womit wir und worauf wir rechnen. Hinter diesem Wünschen und Drängen steht das Gedränge jener Unruhe, für die jedes Genug alsbald ein Niegenug wird. Diese Unruhe des fortgesetzt neuen Brauchens, der sich selbst hinaufsteigernden und ausweitenden »Interessen«, entspringt nicht etwa einer künstlich gezüchteten Raffgier, sondern diese Gier ist selbst bereits die Folge jener Unruhe, in der sich das Vordrängen des bloßen Lebens, des nur Lebendigen bekundet. Zum Wesen des Lebendigen gehört es, in den eigenen Drang verdrängt und verzungen zu bleiben. Allerdings scheint »das Lebendige«, das wir als die Gewächse und die Tiere kennen, gerade in diesem Drange je seine feste Gestalt zu finden und innezuhalten, wogegen der Mensch das Lebendige und sein Drängen eigens zum Leitmaß erheben und zum »Prinzip« des »Fortschreitens« machen kann. Achten wir nur auf das, was wir brauchen, dann sind wir eingespannt in den Zwang der Unruhe

des bloßen Lebens. Dieses Lebendige erweckt den Schein des Bewegten und Sichbewegenden und deshalb Freien. So erhebt

/5/

sich gerade da, wo der Mensch nur auf das achtet, was er braucht, der Schein der Freiheit; denn sein Rechnen und Planen bewegt sich doch in einem Spielraum, dessen Schranken der Mensch selbst je nach Bedarf verlegen kann.

Allein, so ist der Mensch nur »frei«, das heißt beweglich, innerhalb des Zwanges seiner »Lebensinteressen«. Er ist nach gewissen Hinsichten ungebunden im Umkreis des Zwanges, der sich daraus bestimmt, daß alles nur auf den Nutzen ankommt. Die Knechtschaft unter der Herrschaft des ständig »Gebrauchten«, das heißt des Nutzens, sieht aus wie die Freiheit und Herrlichkeit der Nutznießung und deren Steigerung.

(b) Der Anspruch an das Wesen des geschichtlichen Menschen

Der Mensch achtet entweder auf das, was er braucht, oder er achtet auf das, was er entbehren kann.

In dieser anderen Haltung rechnet er nicht unter dem Zwang des Nutzens und aus der Unruhe der Nutznießung, er rechnet überhaupt nicht, sondern er bedenkt jegliches aus der Beschränkung auf das Wesenhafte. *Diese* Beschränkung ist nur scheinbar eine Einschränkung, in Wahrheit ist sie die Befreiung in die Weite jener Zumutungen, die auf das Wesen des Menschen zukommen; das Achten auf das Entbehrliche bringt den Menschen in die Einfachheit und Eindeutigkeit eines ganz anderen Bereichs. Hier sprechen Ansprüche, die nicht seinen Bedürfnissen entstammen und nicht auf das Wohlergehen des Einzelnen und der Vielen gehen. Dieser Bereich ist die Stätte, in der allein ein »Reich« gegründet werden kann; denn hier allein kann der geschichtliche Mensch in ein Offenes hinausstehen, indem er alles Gebrauchte und jedes Nutzbare unter sich bringt und dadurch erst in einem wesentlichen Sinne herrschaftsfähig wird.

Ansprüche sind es, die den Menschen in seinem Wesen ansprechen und eine Antwort verlangen. Aber diese Ansprüche, die wir besser die An-sprechungen nennen, lassen sich nicht vorzeigen wie Tatsachen und nicht vorrechnen wie Dringlichkeiten. Der geschichtliche Mensch muß von ihnen getroffen

/6/

werden, und dazu ist not, daß er überhaupt sich treffen läßt. Vielleicht faßt der alte Spruch *meléta tò pân* etwas ins Wort, was den geschichtlichen Menschen im Wesen trifft, so daß alles nur Menschliche nicht zureicht, dem Anspruch zu genügen.

Vielleicht geht die Bemühung, »Grund-Begriffe« zu denken, den Grund von allem zu erreichen, auf ein Wissen, das sich weder aus Kenntnissen

»des Lebens«, noch aus Ergebnissen der Wissenschaften, noch aus den Lehrmeinungen eines »Glaubens« zusammenrechnen läßt. Vermutlich kann aber auch nie ein einzelner aus der Zufälligkeit seiner Vermögen und seines Besitzes ein solches Wissen erfinden. Solches Wissen kann er weder sich selbst noch anderen durch einen Machtspruch aufdrängen. Der Bezug zum Wesenhaften, darin der geschichtliche Mensch frei wird, kann nur im Wesenhaften selbst den Ursprung haben.

d) Das Bereitsein für das Ursprüngliche, Anfängliche und das Besserwissen des historischen Bewußtseins

Der Mensch ist entweder für das stets Ursprüngliche bereit, oder aber er weiß es besser.

Das Besserwissen herrscht auch dort, wo der Mensch scheinbar sich einem göttlichen Weltplan unterwirft. Dieses Besserwissen beginnt innerhalb der abendländischen Geschichte mit dem Aufkommen des Zeitalters des historischen Bewußtseins. Die Entstehung und die Allgültigkeit der historischen Wissenschaft und ihrer verschiedenartigen Auswertung und Ausnutzung aber ist bereits die späte Folge der »Haltung«, in der der Mensch verrechnend zur Geschichte sich verhält. Diese Haltung beginnt mit der Vorherrschaft des Christentums als einem Prinzip der Gestaltung der »Welt«. Seitdem der Mensch vollends in den jüngsten Jahrhunderten immer findiger und listiger in allem geworden ist, so daß ihm nichts entgeht, ist auch der Bezug zum Wesenhaften mehr und mehr verschüttet oder, was noch folgenreicher ist, in das übrige sonst Errechenbare

/7/

eingerechnet. Dann kommt ein Zustand herauf, in dem alles daraufhin abgeschätzt wird, ob es neu oder alt ist. Allgemein gilt dann für das schrankenlose historische Rechnen als »neu« nicht nur das bisher Unbekannte und Unerhörte, sondern alles, was das jeweils in Gang befindliche Fortschreiten fortsetzt und fördert. Für »alt« gilt das in bezug auf die Fortschrittsförderung Nutzlose. Das Alte ist dann das Veraltete. Deshalb ist in jedem Zeitalter unter je verschiedenen Schlagworten die Historie und historische Forschung darum bemüht, diesem Alten und Vergangenen aus der jeweiligen Gegenwart her den Anstrich des Zeitgemäßen aufzumalen« und so das historische Treiben selbst als unentbehrlich zu rechtfertigen.

Allein, das Wesenhafte hat seine eigene Geschichte und läßt sich nicht nach den Marken »neu« und »alt« verrechnen. Wo dies dennoch geschieht, sind die Bezüge zum Wesenhaften am meisten verschüttet. Dann widersetzt sich der Mensch hartnäckig der Zumutung, auf dem Wege der Erinnerung das Wesenhafte zu erreichen und den Grund zu fassen. Die Erinnerung heftet sich je nach der Meinung des nur rechnenden Menschen an ein Früheres, also Älteres, also Altes, also Veraltetes, also höchstens durch eine vorhandene historische

Forschung Erreich-bares. Während doch das Frühere, gesetzt, daß es ein Wesenhaftes ist, außerhalb der Vernutzung bleibt, der alles »Neue« und » Alte « im gewöhnlichen Sinne sich unterwerfen muß.

e) Die Bedeutung der Besinnung auf den Anfang der Geschichte

Das Früheste ist wohl, nach der historischen Zeitrechnung gerechnet, das Älteste, und, nach dem gewöhnlichen Verstand geschätzt, dann auch das Veraltetste. Das Früheste kann aber auch das Erste sein nach Rang und Reichtum, nach Ursprünglichkeit und Verbindlichkeit für unsere Geschichte und die bevorstehenden geschichtlichen Entscheidungen. Und dieses Erste in diesem wesenhaften Sinne ist *für uns das Griechentum.*

/8/

Wir nennen dieses Früheste *das Anfängliche*. Aus ihm kommt ein Anspruch, demgegenüber das Meinen des Einzelnen sowohl als der Vielen nichts vermag als dieses, den Anspruch zu überhören und seine Wesenskraft zu verkennen, nichts zu ahnen von der einzigen Gelegenheit, daß die Erinnerung an den Anfang in das Wesenhafte zu versetzen vermag.

Wir können den Anspruch des Anfänglichen überhören. Daß es dahin kommt, scheint ja am Fortgang unserer Geschichte nichts zu ändern. Damit ist dann auch die Entbehrlichkeit einer Erinnerung an den Anfang »praktisch« bewiesen. Ja, wir können den Anspruch des Anfänglichen nicht nur überhören, sondern uns sogar in die Selbsttäuschung hineinjagen, als bräuchten wir ihn gar nicht erst anzuhören, da wir doch von ihm »wissen«. Alle Welt redet doch von der einzigartigen »kulturellen« Bedeutung des alten Griechentums. Nicht ein einziger der so Redenden hat das geringste Wissen von dem, daß und wie da ein Anfang ist.

Aber selbst eine etwas verspätete Begeisterung für das »klassische Altertum«, desgleichen die Pflege und Förderung des »humanistischen Gymnasiums« bekunden keine wesentlichere Haltung zum Anfänglichen, solange diese Bemühungen nur darin aufgehen, das Bisherige zu retten und auf ein überkommenes und sehr fragwürdig zurechtgemachtes Bildungsgut sich zurückzuziehen und dabei sich für besser zu halten als die Eiferer für das technische Zeitalter. Die Kenntnis der alten griechischen Sprache ist gewiß unentbehrlich für das als Aufgabe eigens ergriffene Bemühen, die Erinnerung an das Anfängliche zu wecken, zu entfalten und zu festigen. Die Erziehung derer, die für die Erinnerung an das Anfängliche wirken müssen, kann den Unterricht in der Sprache der alten Griechen nicht entbehren. Aber man soll daraus nun nicht die irrige Meinung ableiten, daß diejenigen, die aus irgendwelchen Gründen und Absichten noch eine Kenntnis der griechischen Sprache besitzen und eine »humanistische Schulung« betreiben, deshalb auch schon im Besitz der alten griechischen Welt wären. Nicht jeder,

/9/

der am humanistischen Gymnasium lernt, und nicht jeder, der da lehrt, auch nicht jeder, der diese Lehrer an der Universität ausbildet, hat auf Grund dieses Tatbestands schon ein Wissen vom Anfang des Wesenhaften der abendländischen Geschichte und das heißt ihrer Zukunft.

Wieviele Deutsche »leben«, die wie von selbst ihre Muttersprache sprechen und dennoch nie imstande sind, *Kants* »Kritik der reinen Vernunft« oder eine Hymne *Hölderlins* zu verstehen! Wer also die griechische Sprache beherrscht oder durch Zufall und eigene Wahl einige Kenntnisse von ihr hat, besitzt damit noch nicht den geringsten Ausweis dafür, daß er die Gedanken eines griechischen Denkers nachzudenken vermag; denn es könnte sein, daß er gerade diesem Nachdenken sich widersetzt, weil er sich überhaupt nicht auf Fragen einläßt, da er vielleicht als Anhänger eines Kirchenglaubens sich im Besitz der Wahrheit dünkt. In solchen gar nicht seltenen Fällen ist dann der Eifer für das »Klassische« und den »Humanismus« sogar verhängnisvoller als die nackte Unkenntnis dieses »Bildungsgutes«. Die Liebe zum Altertum ist dann ein Vorwand für das Streben, jeder entscheidenden Besinnung aus dem Weg zu gehen.

Wesentlicher als alle Sprachkenntnisse daher bleibt die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit dem Anfang unserer Geschichte, das heißt mit dem Wesenhaften, das da dieser Geschichte als Entscheidung vorausgeworfen und ihr zum Grunde gelegt ist.

Diese Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit dem Anfang kann als echte nur entspringen aus den Notwendigkeiten der Geschichte, in die wir selbst versetzt sind. Wenn wir uns der Besinnung auf das Notwendige entschlagen und auf einen Besitz der Wahrheit pochen, dann ist jede Erinnerung an den Anfang unmöglich; und wo sie scheinbar doch gepflegt wird, ist sie nur das Ausweichen vor dem Fragwürdigen und die Flucht in die Vergangenheit.

Der Maßstab dafür, ob die Erinnerung an den Anfang eine

/10/

echte ist, kann sich niemals bestimmen aus einem Interesse an der Wiederbelebung des klassischen Altertums, sondern allein aus der Entschiedenheit zu einem wesentlichen Wissen, das dem Kommenden gilt; und dieses Wissen, das braucht sogar zunächst nicht unmittelbar den Anfang unserer Geschichte anzugehen.

Der Prüfung jedoch, ob wir nur Kenntnisse sammeln, ob wir nur vergangene Bildungsziele zum Vorwand für die Besinnungslosigkeit nehmen, oder ob wir uns auf den Weg zur Besinnung machen wollen, dieser Prüfung müssen wir uns selbst unterziehen. Dazu gehört innere Freiheit, gehört aber auch die Gelegenheit, überhaupt erst einmal zu erfahren, wie sich eine Besinnung vollzieht und was zu ihr gehört.

f) Die Zielsetzung der Vorlesung: die Besinnung als Vorbereitung für eine Auseinandersetzung mit dem Anfang unserer Geschichte

Die Gelegenheit zu solcher Besinnung bzw. Erfahrung möchte diese Vorlesung bereitstellen. Was hier vorgedacht wird, sollen Sie nach- und mitdenken. Dieses Denken ist auch in keiner Examensbestimmung vorgeschrieben und zum Glück nicht vorschreibbar. Solches Denken gehört nicht in ein »Pflichtfach«; ja, es gehört überhaupt nicht in ein »Fach«. Es dient auch nicht der Förderung der »Allgemeinbildung«; es kann auch nicht den »Hörern aller Fakultäten« eine Unterhaltung verschaffen. Das Denken, in dem wir uns besinnen und nur besinnen, wirft überhaupt keinen Nutzen ab, denn es läßt ja erkennen, daß solches *ist*, was nicht nötig hat zu »wirken« und zu nützen, um *zu sein*. Deshalb sind wir in solchem Denken unserer eigenen Freiheit überantwortet.

Die Möglichkeiten zur Berufsausbildung, die Aneignung des hierzu nötigen Rüstzeugs, die Unterrichtung auch in den Wissensgebieten, die nicht unmittelbar in die Berufserziehung gehören, all dergleichen läßt sich zur Not immer nachholen und nachbessern. Dagegen sind die Augenblicke zur wesentlichen

/11/

Besinnung selten und unwiederholbar. Das gilt zumal von jenen Augenblicken, die in eine Lebenszeit fallen, die für alle Zukunft die Grundkräfte entweder weckt oder verschüttet oder verödet.

» *Grund-Begriffe* « – in diesem Titel steht die Bereitschaft, den Grund von allem zu erreichen und nicht wieder loszulassen. Soll diese Bereitschaft keine leere Neugier bleiben, dann muß sie sogleich mit der Einübung dessen beginnen, wozu sie bereit ist, mit der Besinnung.

Es gilt jetzt, eine einfache Besinnung wirklich zu vollziehen. In ihr erlangen wir die Vorbereitung für eine Auseinandersetzung mit dem Anfang unserer Geschichte. Aus solcher Erinnerung an diesen Anfang kann die Ahnung erwachsen, daß die Geschichte Entscheidungen entgegengelt, die alles überragen, was sonst an Zielsetzungen dem neuzeitlichen Menschen geläufig ist. Wenn es so steht, dann ist es in diesem Weltaußenblick für die Deutschen nötig zu wissen, was ihnen *künftig* zugemutet werden könnte, wenn der » Geist ihres Vaterlandes « ein »heilig Herz der Völker« sein muß.

Wiederholung

1. Unser Verständnis von » Grundbegriffen« und unser Bezug zu ihnen als ahnendes Wissen

Unter »Grundbegriffen« versteht man gewöhnlich jene Vorstellungen, die uns ein Gegenstandsgebiet im Ganzen oder nach einzelnen, aber leitenden Hinsichten umgrenzen. So ist der Begriff der »Kraft« ein

Grundbegriff der Naturwissenschaft, der Begriff der »Kultur« ein Grundbegriff der Historie, der Begriff »Gesetz« ein Grundbegriff der Rechtswissenschaft – in anderer Weise auch ein Grundbegriff der Naturwissenschaft –, der Begriff des »Stils« ist ein Grundbegriff der kunsthistorischen Forschung, aber auch der »Philologie«, ja er stammt sogar aus dieser, da er zunächst die Art des Schreibens und dann

/12/

des Sagens und der Sprache meint und schließlich auch die »Formensprache« jedes »Werkes« angeht, von der die Historiker der bildenden Kunst und Malerei, ja die gesamte »Kunstwissenschaft« überhaupt handeln.

Die so verstandenen Grundbegriffe dienen den einzelnen Wissenschaften bei der Durchforschung ihrer Gebiete als Leitfäden des Fragens, Antwortens und Darstellens.

Den Titel dieser Vorlesung nehmen wir jedoch wörtlicher und schreiben ihn auch, nachdem die erste Erläuterung gegeben worden ist, entsprechend: *Grund-Begriffe*. Der Titel spricht jetzt die Forderung aus, den Grund von allem, was ist und was deshalb das Seiende heißen kann, zu erreichen oder doch zu ahnen und das Geahnte nicht wieder loszulassen.

Somit liegt uns einzig daran, den Grund selbst -und den Bezug zum Grunde zu erlangen, nicht aber »Begriffe« als bloße Hülsen von Vorstellungen kennenzulernen. Der Bezug zum Grunde ist auch dort schon, wo es erst nur zu einer wesentlichen Ahnung kommt, ein Wissen. Und das Ahnen des Wesenhaften bleibt auch stets wesentlicher als jede Sicherheit in der Ausrechnung des Wesenlosen.

Wenn hier vom Ahnen die Rede ist, dann soll nicht an die Stelle des Begriffes und seiner Strenge ein schweifendes Gefühl zufälliger Gemütszustände gesetzt werden. Das Wort Ahnen soll uns in die Richtung weisen, zu bedenken, daß das, was hier ins Wissen gebracht werden soll, sich nicht vom Menschen her, durch seine bloße Willkür, aufstellen läßt. Ahnen meint das Fassen von solchem, was auf uns zukommt, dessen Kommen längst waltet, nur daß wir es übersehen und zwar einzig deshalb übersehen, weil unsere Wissenshaltung im Ganzen verworren bleibt und die einfachsten Unterscheidungen nicht kennt oder die bekannten in ihrer Tragweite verkennt oder mißachtet. Das Denken im Ahnen und für das Ahnen ist wesentlich strenger und anspruchsvoller als jeder formelle begriffliche Scharfsinn in irgendeinem Bezirk des Verrechenbaren.

Für die Erlangung des ahnenden Wissens ist aber die Ein-

/13/

übung in solches Wissen notwendig. Die Grundbedingung für eine solche Einübung sind nicht Vorkenntnisse, etwa gar in der Form angelesener philosophischer Meinungen. Die Grundbedingung ist die

Bereitschaft, sich für das Wesenhafte freizugeben. Bloße Kenntnisse, ob sie gering oder umfänglich sind, vermögen für sich nichts. Das bedeutet wiederum nicht, Kenntnisse und vor allem gewachsene und sorgfältig gepflegte Kenntnisse könnten überhaupt und überall entbehrt werden, und ihr Besitz gehöre zu den längst verflissenen Idealen eines »intellektualistischen« Zeitalters. Ein Denken, das nur auf den Nutzen sieht, merkt freilich auch erst und nur dann die Verfehlungen und Lücken, wenn es auf einen Schaden trifft, wenn der Mangel an Könnenden und Wissenden die Bewältigung der gegenwärtigen und künftigen Aufgaben gefährdet.

2. Der Verfall des Wissens in der heutigen Zeit: Entscheidung für das Brauchbare gegen das Entbehrliche

Der Wissensbesitz, den die heutige Jugend mitbringt, entspricht weder der Größe noch dem Ernst der Aufgaben. Nur in einer Hinsicht ist der Zerfall im Wissen der Aufgabe der »Zeit« gemäß : der Verfall ist wie die Aufgabe riesenhaft.

Aber diese Mängel werden nicht dadurch beseitigt, daß wir plötzlich beginnen, mehr und noch schneller zu lernen. Was not tut, ist, daß wir erst wieder anfangen, »das Lernen« zu lernen und von Maßstäben zu wissen. Durch die bloße Einführung neuer und noch bequemerer »Lehrbücher« wird die geistige Verlotterung nicht aufgehalten. Überhaupt darf die Jugend nicht warten, bis ihr von oben her wieder gründlichere Kenntnisse und wirkliches Nachdenken abgefordert werden; denn es ist gerade umgekehrt das Vorrecht einer echten und wachen Jugend, Wissensansprüche aus sich selbst und für sich selbst und damit für den Bau der Zukunft zu entfalten und festzuhalten. Daß man gelegentlich auch »ein Buch liest«, das ist spießbürgerlich gerechnet, abgesehen davon, daß gefragt werden

/14/

muß, ob denn der heutige Mensch, der seine »Bildung« oft nur aus »Tabellen« und »Illustrierten Zeitungen«, aus »Rundfunkreportagen« und »Kinotheatern« bezieht, ob ein so durcheinander gewirbelter rein amerikanischer Mensch überhaupt noch weiß und wissen kann, was »lesen« heißt.

Aber auch nicht dadurch, daß man nur feststellt, um wieviel besser und herrlicher es doch früher war, wird der Verfall des Wissens überwunden. Denn eben dieses frühere Schul- und Bildungswesen der letztem Jahrzehnte war schon nicht mehr imstande, die bindende Kraft des Geistes und das Verbindliche des Wesenhaften zu wecken und wachzuhalten und so zur Besinnung zu zwingen. In Zeiten wesentlicher Entscheidungen helfen die bequemen Rückzüge auf das Bisherige gleichwenig wie die eiligen Einschränkungen auf Tagesbedürfnisse. Hier rettet allein die Besinnung und die innere Wahl, ob wir noch dem Anspruch des Wesenhaften an uns ausgesetzt sein wollen oder nicht.

All dem geht voraus, ob wir bei uns selbst entscheidungsfähig sind oder nicht. Sind wir das, dann gilt die Entscheidung, ob wir uns an das halten, was wir brauchen, oder ob wir auf das achten, was wir entbehren können.

Halten wir uns an das, was wir brauchen, dann heißt das, für Ihren jetzigen Fall gesprochen: Wir rennen hinter dem her, was zu einer möglichst bequemen Erledigung der Berufsausbildung nötig ist.

Achten wir dagegen zugleich auf das, was wir, wenn es, wie für manchen unserer jungen Freunde an der Front, zum Äußersten kommt, entbehren können, dann steht uns, fast wie von selbst, im Blick, was allein wesenhaft bleibt.

Das Kennzeichen dafür, wie wir uns hier entscheiden, besteht nun nicht etwa darin, daß die einen eine »philosophische Vorlesung« belegen und die anderen darauf verzichten. Wie die genannte Entscheidung fällt und ob sie fällt, kann niemand an irgendeinem Kennzeichen oder einer Bescheinigung unmittelbar feststellen. Jeder ist hier sich selbst anheimgegeben und dem, was er sich vormacht, und dem, wofür er sich bereit hält.

/15/

So kann einer diesen Hinweis auf die im Wesen der neuzeitlichen Geschichte überhaupt begründete und nicht erst etwa durch die Notlage der Gegenwart geschaffene Krisis des Wissens mit einem gewissen Behagen darüber zur Kenntnis nehmen, daß so etwas gesagt wird; er hält sein verfehltes Schmunzeln über eine Kritik schon für eine Leistung. Im übrigen läßt man dann alles beim alten und will nichts davon wissen, daß hier nicht die Einrichtung des Unterrichtswesens, sondern die eigenste Sache der Jugend auf dem Spiel steht, daß sie selbst Hand anlegen muß, daß hier die beste Organisation und die besten Unterrichtspläne nichts helfen, weil hinter all dem Entscheidungen über Wesentliches stehen. Wer meint, hier Bestätigungen für das eigene, entscheidungslose Mißvergnügen aufschnappen zu können, lebt in einer Täuschung.

3. Der Anfang als Entscheidung über das Wesenhafte der abendländischen Geschichte (in der Neuzeit: unbedingter Wille und Technik)

Freilich findet sich der neuzeitliche Mensch deshalb besonders schwer in das Wesenhafte, weil er in anderer Hinsicht gerade zuviel kennt und ja alles zu kennen meint. Alles Frühere ist ihm ein Vergangenes, durch das er je nach Bedarf Späteres und Eigenes beleuchten kann. Das Frühere hat hierbei keine Entscheidungskraft, weil es nicht mehr als das Anfängliche der Geschichte erfahren wird. Der Anfang aber ist nur dort als Anfang erfahrbar, wo wir selbst anfänglich und wesenhaft denken. Dieser Anfang ist nicht das Vergangene, sondern, weil er alles

Kommende voraus entschieden hat, stets das Zukünftige; als dieses müssen wir den Anfang bedenken.

Wir verstehen unter Anfang die ursprünglichen Entscheidungen, die das Wesenhafte der abendländischen Geschichte tragen und voraustragen. Zu diesem Wesenhaften gehört zu-erst die Bestimmung über das Wesen der Wahrheit, in dessen

/16/

Licht der abendländische Mensch das Wahre sucht und findet und sichert und verwandelt.

Der Anfang als Anfang der Geschichte ist nur dort, wo Freiheit ist, das heißt dort, wo ein Menschentum entscheidungshaft zum Seienden und sein er Wahrheit sich verhält. Völkerschaften und Rassen können, wenn es auf das bloße »Leben« ankommt, auch leben ohne Geschichte; der bloße Ablauf von »Leben« ist noch keine Geschichte, auch dann nicht, wenn dabei sehr viel »passiert«, das heißt vorbeigeht.

Der Anfang unserer Geschichte ist das Griechentum; wir sehen hier etwas Wesenhaftes, was noch unvollzogene Entscheidungen in sich birgt. Dieser Anfang ist uns nicht »Altertum« und die Besinnung darauf nicht eine bloße Beschäftigung aus der Absicht, ein überkommenes Bildungsgut zu retten. Der Geschichtsdenker *Jakob Burckhardt* (der zum Glück nie ein »Historiker« war) sagte schon vor Jahrzehnten: Die Beschäftigung mit dem Altertum »wird überhaupt hie und da wie ein armer alter Verwandter behandelt, den man schandenhalber nicht ganz darf untergehen lassen.«⁶

Das Rüstzeug, das zur Besinnung auf den Anfang gehört, ist innerhalb der Aufgabe dieser Vorlesung unmittelbar nur für den nötig, der versucht, hier erst einmal eine Gelegenheit zur Besinnung zu geben. Wo es daher nötig wird, das griechische Wort alter Sprüche zu Gehör zu bringen, kann die Übersetzung genügen, unter der Bedingung freilich, daß die Erläuterung dessen, was das Wort uns sagt, nicht fehlt, daß sie durch-dacht wird im Gesichtskreis unseres eigenen Erfahrens und Wissens. Außerdem ist die Sprache der Deutschen wie keine andere geeignet, das alte griechische Wort zu übersetzen, vollends dann, wenn das griechische Wort nicht in einen bloß vorhandenen deutschen Sprachgebrauch übertragen, sondern dieser selbst dabei zugleich erneuert und anfänglich wird.

/17/

Aber was den neuzeitlichen Menschen vom Anfang seiner Geschichte eigentlich entfernt, ist nicht nur und nicht zuerst die andere »Sprache«, sondern die gewandelte Art der Weltauslegung und die Grundstellung

⁶ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Ges. Ausg. Bd. VII: *Historische Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. von A. Oeri und E. Dürr, Berlin und Leipzig 1929, S. 229.

inmitten des Seienden. Die neu-zeitliche Grundstellung ist die »technische«. Sie ist nicht technisch, weil es da Dampfmaschinen und dann den Explosionsmotor gibt, sondern dergleichen gibt es auch, weil das Zeitalter das »technische« ist. Das, was wir neuzeitliche Technik nennen, ist ja nicht nur ein Werkzeug und Mittel, demgegenüber der heutige Mensch Herr oder Knecht sein kann; diese Technik ist vor all dem und über diese möglichen Haltungen hinweg eine schon entschiedene Art der Weltauslegung, die nicht nur die Verkehrsmittel und die Nahrungsmittelversorgung und den Vergnügungsbetrieb, sondern jede Haltung des Menschen in ihren Möglichkeiten bestimmt, das heißt, auf ihre Rüstungsfähigkeit hin vorprägt. Deshalb wird die Technik nur dort gemeistert, wo im vorhinein und ohne Vorbehalte unbedingt ja zu ihr gesagt ist. Das bedeutet, die praktische Meisterung der Technik in ihrer bedingungslosen Entfaltung setzt bereits die metaphysische Unterwerfung unter die Technik voraus. Mit dieser Unterwerfung in uns geht die Haltung einher, alles nach Plan und Berechnung anzufassen und dieses wieder auf weite Zeiträume hinaus anzulegen, um so das Dauerfähige einer möglichst langen Dauer wissentlich und willentlich sicherzustellen.

Ein anderes ist es, wenn Reiche durch Jahrtausende fortauern, weil es in ihrem Bestand immer weiterging, ein anderes ist es, wenn Weltherrschaften wissentlich auf Jahrtausende geplant werden und die Bestandssicherung in *den* Willen genommen wird, der in der größtmöglichen Dauer größtmöglicher Ordnung größtmöglicher Massen ein wesenhaftes Ziel sieht. Dieser Wille ist das verborgene metaphysische Wesen der Neuzeit seit drei Jahrhunderten. Er erscheint in verschiedenen Vorformen und Verkleidungen, die ihrer selbst und ihres Wesens nicht sicher sind. Daß dieser Wille im 20. Jahrhundert die Gestalt des Unbedingten erlangt, hat *Nietzsche* klar vorausge-

/18/

dacht. Das Mitwollen in diesem Willen zur unbedingten Herrschaft des Menschen über die Erde und die Vollstreckung dieses Willens birgt in sich jene Unterwerfung unter die Technik, welche Unterwerfung daher auch nicht als Widerwille und Unwille, sondern als Wille erscheint, und das heißt, hier auch wirklich ist.

Wo man die Vollstreckung dieses metaphysischen Willens aber als »Produkt« der Eigensucht und Willkür von »Diktatoren« und »autoritären Staaten« auslegt, spricht nur die politische Berechnung und Propaganda oder aber die metaphysische Ahnungslosigkeit ein es seit Jahrhunderten festgefahrenen Denkens oder beides zusammen. Politische Zustände, Wirtschaftslagen, Bevölkerungswachstum und dergleichen können die nächsten Anlässe und Bezirke der Vollstreckung dieses metaphysischen Willens der neuzeitlichen Weltgeschichte sein, sie sind aber niemals ihr Grund und daher auch nicht ihr »Ziel«. Der Wille zur Erhaltung, und das heißt immer, der Wille zur Steigerung des Lebens und seiner Dauerfähigkeit arbeitet wissentlich dem Untergang entgegen und sieht in dem, was nur von kurzer Dauer ist, das Mangelhafte und Unkräftige.

Für den Anfang unserer Geschichte dagegen, im Griechentum, war der Untergang das Einmalige, Augenblickliche, das Ruhmwürdige und das

Große; dabei ist freilich zu unterscheiden zwischen Untergang auf dem Gang in ein Einmaliges und dem Umkommen beim Verharren im Gewöhnlichen. Das Unvergängliche des Anfangs besteht nicht in der möglichst langen Fortdauer seiner Folgen und nicht in einer möglichst gedehnten Breite seiner Wirkungen, sondern in der Seltenheit und Einzigkeit der je gewandelten Wiederkehr des in ihm Ursprünglichen. Deshalb können wir auch den Anfang nicht durch bloße historische Kenntnisnahme des Vormaligen erfahren, sondern nur in einem Wirken dessen, was im Anfang selbst wesentlich ins Wissen kam.

/19/

4. Einübung in den Bezug zum »Denk-würdigen«, in das Bedenken des Grundes

Wenn wir also zuweilen einen kurzen Spruch der anfänglichen griechischen Denker des Abendlandes hier vernehmen, dann kommt es zuerst darauf an, daß *wir* Hörende sind und daran denken, daß alles uns angeht. Um dieses bedenken zu können, müssen wir uns jedoch überhaupt im »Denken« üben. Der schlechteste Weg zu dieser Einübung im Denken aber wäre eine akademische Vorlesung über »Logik«; die übliche schulmäßige »Logik« denkt, falls sie überhaupt denkt, höchstens »über« das Denken. Aber wir lernen nicht ursprünglich denken, indem uns vorgemacht wird, wie man in einer schlechten und überdies längst unmöglich gewordenen Weise »über« das Denken denkt, sondern wir lernen denken nur so, daß wir versuchen, zu dem in einen wesentlichen und echten Bezug zu gelangen, was vor allem anderen das Denk-*würdige* ist. Und das Denkwürdige ist gewiß nicht »das Denken«, sondern das, was das Denken herausfordert, das, was das Denken in seinen Dienst stellt und dem Denken so erst Rang und Würde verleiht. Dieses wesentliche Denken lernen wir durch keine »Logik«.

»Grund-Begriffe« will sagen: den Grund von allem begreifen, und das heißt, in Bezug zum »Grund« von allem gelangen. Was hier »Grund« bedeutet, muß sich schrittweise klären, insgleichen, worin der Bezug zum Grund besteht, inwiefern zu diesem Bezug ein Wissen gehört, inwiefern dieser Bezug gar selbst ein Wissen ist. Daher wäre es voreilig gedacht, wollten wir »Grund« gleichsetzen mit »Ursache« von allem, und wollten wir überdies dann noch diese Ursache als erste Ursache deuten im Sinne des Schöpfers nach der Lehrweise der Bibel und der christlichen Dogmatik. Übereilt wäre auch die Meinung, bei diesen »Begriffen« handle es sich lediglich um ein Vorstellen des Grundes, während viel eher hinausgedacht wird auf die Art, wie der Grund uns einbegreift in sein Wesen, und nicht auf

/20/

die Art, wie wir den Grund etwa als einen »Gegenstand« nur meinen und zu einer »Welterklärung« benützen.

Wie immer das Wesen des Grundes, aber auch »die Begriffe«, das heißt der Bezug zum Grunde, sich uns erklären und bewähren mögen, dies eine bleibt zum voraus klar, daß hier nicht ein einzelner mit einer ausgedachten Lehre und Ansicht beliebig und in zufälliger Zeit etwas darlegen und durch einen »Machtspruch« entscheiden kann. Aber auch dies ist leicht einzusehen, daß ein Abfragen bisheriger Ansichten und Lehren über den »Grund« und den »Bezug« zum »Grunde« höchstens eine »historische« Kenntnis vermittelt und gerade dem ausweicht, woran alles liegt, der Besinnung, durch die wir selbst in die Nähe dessen kommen, was uns wesenhaft trifft und einen Anspruch an uns stellt. Wir wollen nicht Lehrmeinungen erörtern, sondern des Wesenhaften innerwerden, in dem wir stehen oder in dem wir vielleicht noch stand- und verstandlos doch hin- und hergetrieben werden.

5. Das wesenhafte Eingelassensein des geschichtlichen Menschen in den Anfang, in das »Wesen« des Grundes

Es gilt hineinzuhören in das, wohin wir selbst gehören; wobei die Besinnung durch die Fragen hindurchführt, ob wir überhaupt noch irgendwohin gehören. Um auch nur zu ahnen, wohin wir gehören könnten, ist nötig, uns selbst zu erfahren; »uns selbst« nicht nach einer historisch gegebenen Beschaffenheit, »uns selbst« nicht nach einer gerade bestehenden Lage, »uns selbst« nicht nach in der Vereinzelung vorkommenden Exemplaren von Menschen, sondern »uns selbst« im Hinblick auf das, was uns selbst bestimmt und ein anderes ist als wir selbst, und was dennoch gerade unser Wesen durchwaltet: wir nennen dies, willkürlich zunächst, den Anfang unserer Geschichte. Dabei meint »Geschichte« nicht erst die Abfolge von Begebenheiten als einen »Wirkungszusammenhang«, der Späteres und Heutiges zur Folge hat; *Geschichte* bedeutet hier, dem An-

/21/

schein nach zunächst wiederum willkürlich, *das Ereignis einer Entscheidung über das Wesen der Wahrheit*. In solcher Entscheidung gründet sich und wandelt sich die Art, wie das Seiende im Ganzen offenbar ist und den Menschen innestehen läßt in diesem Offenbaren. Solches Ereignis ist selten, und die seltene Geschichte ist, wenn sie sich ereignet und vorbereitet, so einfach, daß der Mensch sie zunächst und langehin übersieht und verkennt, weil sein Blick durch die Gewöhnung an die Mannigfaltigkeit des Üblichen verstört ist.

Das Einfache ist das Schwerste und erst nach langer Bemühung zu erfahren. Die Erinnerung an den Anfang unserer Geschichte ist die Erweckung des Wissens von jener Entscheidung, die jetzt noch und künftig das abendländische Menschentum bestimmt. Die Erinnerung an

den Anfang ist daher nicht eine Flucht in das Vergangene, sondern Bereitschaft zum Künftigen.

Überall stehen wir bei solcher Erinnerung selbst auf dem Spiel, so zwar, daß wir selbst dabei als vorhandene Menschenexemplare und vorkommende Menschengruppen stets das Gleichgültige bleiben. Ins Gewicht fällt der geschichtliche Mensch nur, wenn er und soweit er zum Wesen der Geschichte in Bezug steht und aus diesem Wesen einen Anspruch vernimmt, durch den sich das Gewichtige vom Gewichtlosen, d. h. Grundlosen scheidet. Überall stehen wir selbst, das heißt die uns bestimmende und vielleicht längst unkenntlich gewordene Wahrheit auf dem Spiel. Uns selbst jedoch finden wir nicht, indem wir irgendeiner Eigensucht und dem Antrieb der bloßen uns jagenden Interessen folgen. Uns selbst finden wir am ehesten, wenn es gelingt, von dem Selbstischen und Eigenen weg-zusehen und ein lang Übersehenes in den Blick zu heben. Daher lassen wir uns vom Anfänglichen anstoßen und nehmen einen alten Spruch ins Gehör.

»Grundbegriffe«, schlechthin gesagt, heißt uns hier: den Grund des Seienden im Ganzen begreifen. Be-greifen meint aber nicht nur, daß wir uns herbeilassen, den Grund vorzustel-

/22/

len und darüber Gedanken zu haben. Wenn wir etwas begriffen haben, sagen wir auch, es sei uns etwas aufgegangen. Darin liegt dann meist noch dieses, daß wir in das Aufgegangene versetzt sind und von ihm fortan bestimmt bleiben. Daher heißt uns hier »Be-greifen« des Grundes vor allem dieses, daß wir in das »Wesen« des Grundes von ihm selbst her ein-begriffen sind und in unserem Wissen von ihm angesprochen werden. Das *Be-greif en* kündigt sich uns an als *Ein-begriffen-sein in das »Wesen« des Grundes*. Dieses Ein-begriffen-sein besteht zwar nicht ausschließlich in einem »Wissen«, wohl dagegen hat es den Wesenszug eines Wissens. Dieses Wissen aber kann lange Zeit sich selbst verborgen bleiben und sich selbst den Weg zu sich verlegen. Dieses Wissen durchzieht gleichwohl auch noch in solcher Verhüllung die Geschichte der Menschentümer und ist im Gebirgszug der Geschichte das Urgestein. Der Mensch veranstaltet dieses Wissen vom Grunde nicht durch bloße Einfälle des Denkens, noch kann er dieses Wissen vom Grunde durch die Kunst eines bloßen Scharfsinns erzwingen. Was er kann und deshalb auch ständig so oder so befolgt, ist nur das Innebleiben in diesem Wissen oder das Vergessen, oder das Innewerden (die Erinnerung) oder das Ausweichen.

/23/

ERSTER TEIL

DAS BEDENKEN DES SPRUCHES DER UNTERSCHIED ZWISCHEN SEIENDEM UND SEIN

ERSTER ABSCHNITT

Die Erörterung des »ist«, des Seienden im Ganzen

§ 2. *Das Seiende im Ganzen ist Wirkliches, Mögliches, Notwendiges*

Folgen wir dem alten Spruch:

meléta tò pân

»Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen«, und denken wir also in einem Versuch das Seiende im Ganzen, dann denken wir roh genug dies, *daß* das Seiende »ist«, und bedenken das, *was* es »ist«. Wir denken das ganze Seiende, alles, was ist, in seinem Sein. Hierbei denken wir zunächst ins Unbestimmte und Verfließende und meinen dennoch solches, wofür wir nichts Vergleichbares finden, etwas Einziges; denn das Seiende im Ganzen ist nicht ein zweites Mal, sonst wäre es nicht das, als welches wir es meinen.

Zu dem, was »ist«, gehört uns jedoch nicht allein das gerade Wirkliche, das uns trifft und darauf wir stoßen: die Begebenheiten, die Geschehnisse und Gemächte des Menschen, die Natur in ihrer Regelmäßigkeit und in ihren Katastrophen, die kaum faßbaren Mächte, die in allen Antrieben und Zielen, allen Wertungen und Glaubenshaltungen schon anwesend sind. Zu dem, was »ist«, gehört uns auch das Mögliche, das wir erwarten, erhoffen und befürchten, was wir nur ahnen, wovor wir zurückfahren und was wir dennoch nicht loslassen. Das Mögliche ist zwar das noch nicht Wirkliche, allein dieses Nicht-Wirkliche ist uns dennoch kein Nichtiges. Auch das Mögliche »ist«, nur hat dessen Sein einen anderen Charakter als das Wirkliche.

/24/

Wieder anders als das uns nur zugefallene Wirkliche und anders als das Mögliche ist das Notwendige. So erschöpft sich das Seiende keineswegs im Wirklichen; zum Seienden gehört der Reichtum des Möglichen und die Schärfe des Notwendigen. Der Bereich des Seienden deckt sich nicht mit dem Bezirk des Wirklichen.

Sagen wir »das Seiende«, dann meinen wir der Anzahl, aber vor allem der Art nach mehr als das »Wirkliche«. Ja, das Wirkliche ist vielleicht auch gar nicht einmal das maßgebende Seiende. Und wo immer man für das menschliche Leben die »Wirklichkeitsnähe« fordert, ist, klar gedacht, die eigentlich gemeinte »Wirklichkeit« nicht das Vorhandene, sondern das Geplante, nicht das Gemeisterte, sondern der ungesagte Machtanspruch. Nicht das vielgenannte »Wirkliche« ist das Wirkliche, sondern das »Mögliche«. Wir denken somit » das Seiende« niemals schon im Ganzen, solange wir nur das Wirkliche meinen. Denken wir fortan ernstlich das Seiende *im Ganzen*, denken wir also dessen Sein vollständig, dann liegt im Sein beschlossen die Wirklichkeit des Wirklichen, aber auch die Möglichkeit des Möglichen, aber auch die Notwendigkeit des Notwendigen.

Warum nun gerade diese drei (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit) zum Sein gehören, ob sie allein das Wesen des Seins erschöpfen, bleibt

zu fragen. Für die Metaphysik (Ontologie) ist dies freilich zuvor schon ohne jede Besinnung ausgemacht, daß diese drei Weisen des Seienden, die auch schlechthin »die« »Modalitäten« heißen (Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit), das Wesen des Seins erschöpfen. Daß ein Seiendes entweder wirklich oder nur möglich oder notwendig ist, das kommt auch dem gewöhnlichen Verstand selbstverständlich vor; vielleicht aber ist diese Selbstverständlichkeit eine Irrmeinung der anderen Selbstverständlichkeit, das Seiende sei das Wirkliche und das Wirkliche sei das je gerade Wirksame und in Geltung Stehende.

/25/

§ 3. Das Nichtbedenken der wesenhaften Unterscheidung des Seins und des Seienden

Aber als noch selbstverständlicher gibt sich uns bei alledem aus, daß eben das Seiende »ist« oder, wie wir sagen, »durch das Sein« bestimmt wird. Wir unterscheiden, wenn wir sagen: »Das Seiende ist«, jedesmal das Seiende und dessen Sein, ohne daß wir diese Unterscheidung überhaupt beachten. Wir fragen daher auch nicht, worin die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dessen Sein besteht, woher sie entspringt und wodurch sie so selbstverständlich bleibt und woher sie das Recht auf diese Selbstverständlichkeit nimmt. Auch finden wir nicht den geringsten Anlaß, uns überhaupt je um diese Unterscheidung des Seienden und des Seins zu kümmern.

Indem wir das Seiende im Ganzen bedenken oder auch nur im ungefähren daran zu denken versuchen, lassen wir es sogar meist unbestimmt und ungeschieden, was wir dabei vorstellen, ob das Seiende oder das Sein, oder beides wechselweise und verschwommen, oder beide unterschieden, aber doch in einem kaum gefaßten Bezug. Daher stammt dann auch eine alte Verwirrung im Sagen. Wir sagen: »das Sein« und meinen eigentlich das Seiende. Wir reden vom Seienden als solchen und meinen im Grunde das Sein. Die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein scheint so gar nicht zu bestehen. Wenn sie besteht, scheint doch deren Mißachtung keinen besonderen »Schaden« anzurichten.

Die Dinge nehmen ihren Lauf. Allein, nicht erst dann, wenn wir uns auf das Seiende im Ganzen besinnen und eigens das Sein des Seienden im Ganzen bedenken, halten wir uns in der genannten Unterscheidung des Seienden und des Seins. Die Unterscheidung durchwaltet all unser Sagen vom Seienden, ja sogar jedes Verhalten zum Seienden, was immer dies sei, ob Seiendes, das wir selbst nicht sind (Stein, Pflanze, Tier), ob Seiendes, das wir selbst sind.

Wenn wir z. B. ganz außerhalb jeder wissenschaftlichen

/26/

Überlegung und fern aller philosophischen Besinnung sagen: »Das Wetter ist schön«, dann meinen wir mit »Wetter« ein Wirkliches und Seiendes und meinen mit »schön« die wirkliche Beschaffenheit und meinen mit dem unscheinbaren »ist« die Art, wie dieses Seiende, das Wetter, so und so seiend ist, also das Sein dieses Seienden, das da »Wetter« heißt. Das » ist« nennt dabei nicht ein Seiendes, nichts dergleichen wie »das Wetter« und das »schön«. »Das Wetter« und »schön« wiederum nennen ein Seiendes und nichts dergleichen wie das »ist«.

Das Wetter bestimmt sich aus der Sonnenwärme, der Rückstrahlung der Erde und ihrer Bodenverhältnisse, aus Wind (Luftströmung), aus der Feuchtigkeitsverteilung, aus elektrischen Zuständen der Atmosphäre und dergleichen mehr. Das Wetter und was so zu ihm gehört, können wir unmittelbar beobachten und mit geeigneten Apparaten feststellen. Wir können danach ausmachen, ob das Wetter *gut* ist oder *schlecht* ist oder »zweifelhaft« ist. Das Gute, das Schlechte, das Zweifelhafte am Wetter können wir sehen, spüren; das Wetter und seinen Zustand können wir antreffen. Wo aber steckt das »ist«? Was meint dies, und worin besteht dieses, daß das Wetter » ist« und daß es schön »ist«? Das schöne Wetter – daran können wir uns erfreuen; aber das »ist«? Was sollen wir damit? Wir können am Feuchtigkeitsmesser zwar ablesen, ob die Luft mehr oder weniger feucht ist; aber es gibt keine Instrumente zur Feststellung und Erfassung des »ist«, dessen, was wir mit dem »ist« meinen. Damit wir es in aller Umständlichkeit sagen: Es gibt Feuchtigkeitsmesser, Windstärkemesser, Luftdruckmesser, die angeben, wie das Wetter »ist«, aber es gibt keine »Ist«-messer, kein Instrument, das das »ist« selbst messen und fassen könnte. Und dennoch sagen wir: Das Wetter – es selbst nämlich – *ist* so und so. Wir meinen dabei jeweils das, was ein Seiendes ist, dies, ob es ist, die Art, wie es »ist«; wir meinen das Sein des Seienden. Indem wir solches meinen, das Sein nämlich, beachten wir gleichwohl stets nur das jeweilige Seiende.

Im genannten Falle »interessiert« uns die Wetterlage, das

/27/

Wetter; aber nicht das »ist«. Wie oft am Tage gebrauchen wir nicht nur in bezug auf das Wetter dieses unscheinbare Wort »ist«? Aber was würde aus der Erledigung der Tagesgeschäfte, wenn wir jedesmal oder auch nur einmal eigens an das »ist« dächten und uns dabei aufhalten ließen, statt sogleich und nur auf das jeweilige Seiende uns einzulassen, das unser Vorhaben, unsere Arbeit, unsere Vergnügungen, unsere Hoffnungen und Befürchtungen angeht? Das, was ist, das Seiende selbst, kennen wir, und daß Seiendes ist, erfahren wir. Aber das »ist« – wo in aller Welt sollen wir es finden, wo sollen wir dergleichen überhaupt suchen?

§ 4. Die Unauffindbarkeit des »ist«

»Das Blatt ist grün. «Das Grüne vom Blatt finden wir an diesem selbst. Aber wo ist dann das »ist«? Wir sagen aber doch: Das Blatt »ist« – also es selbst, das Blatt; also muß doch das »ist« dem sichtbaren Blatt selbst gehören. Aber das »ist« am Blatt »sehen« wir nicht, es müßte denn zugleich farbig oder räumlich geformt sein. Wo und was »ist« das »ist«?

Die Frage bleibt merkwürdig genug; sie scheint auf eine leere Spitzfindigkeit hinauszuführen, eine Spitzfindigkeit außerdem über solches, was uns nicht stört und nicht zu stören braucht. Die Obstbaumzucht geht ihren Gang, ohne daß sie über das »ist« nachdenkt, und die Botanik erlangt Kenntnisse über die Blätter der Pflanzen, ohne vom »ist« sonst noch irgendetwas zu wissen. Genug, daß Seiendes ist. Halten wir uns an das Seiende selbst; über das »ist« nachdenken zu wollen, »ist« Wortklauberei. Oder aber wir gehen absichtlich einer einfachen Beantwortung der Frage, wo das »ist« zu finden sei, aus den Wege.

Halten wir uns an das zuletzt gegebene Beispiel: »Das Blatt ist grün.« Hier werden wir »das grüne Blatt selbst«, das genannte Seiende, als das »Objekt« fassen. Sofern nun das »ist« an diesem Objekt nicht auffindbar ist, muß es dem »Subjekt«

/28/

zugehören, das heißt hier dem urteilenden, jenen Satz aussagenden Menschen. Jeder Mensch läßt sich in bezug auf die ihm begegnenden »Objekte« als »Subjekt« betrachten. Allein, wie steht es mit den »Subjekten«, deren jedes von sich »ich« sagen kann, deren viele von sich »wir« sagen können? Auch diese »Subjekte« »sind« und müssen »sein«. Sagen, das »ist« in dem Satz »das Blatt ist grün« liege im »Subjekt«, das heißt nur, die Frage verschieben; denn auch das »Subjekt« ist ein »Seiendes«, und deshalb wiederholt sich dieselbe Frage, ja vielleicht ist es noch schwieriger zu sagen, inwiefern gerade zum Subjekt das »Sein« gehöre und gar so gehöre, daß es von da gleichsam auf die »Objekte« übertragen werde. Außerdem, wenn wir das grüne Blatt als »Objekt« verstehen, dann fassen wir es sogleich und nur in seinem Bezug zum Subjekt und gerade nicht als für sich Seiendes, das im »ist« und »ist grün« angesprochen wird, um das auszusprechen, was dem Seienden selbst zukommt.

Die Zuflucht vom Objekt zum Subjekt ist in mehrfacher Hinsicht ein fragwürdiger Ausweg. Deshalb müssen wir schon weiter ausgreifen und erst zusehen, was wir denn mit dem »ist« meinen.

§ 5. Die Fraglosigkeit des »ist« in der grammatischen Bestimmung — Leere und Bedeutungsreichtum

Das »ist« kennzeichnen wir, wenn wir es als »Wort« nehmen, nach der Grammatik als eine Abwandlung und Wortform des »Zeitwortes« »sein«.

Dieses »Zeitwort« »sein« können wir durch Vorsetzung des Artikels zum Hauptwort erheben: »das Sein«. Diese grammatisch bestimmbaren Abwandlungen können wir leicht zur Kenntnis nehmen; sie tragen aber nichts zum Verständnis dessen bei, was die Worte »sein«, » das Sein«, »ist«, »sind«, »war«, »wird sein«, »ist gewesen« nennen. Schließlich werden wir feststellen, daß es überhaupt einer besonderen Nachhilfe für das Verständnis dieser Worte gar nicht erst bedarf.

/29/

Wir sagen, »das Wetter ist schön«; fraglich kann sein, ob es wirklich schön und von »Dauer« ist, ob es nicht eher schon im Umschlagen begriffen ist. Über die Beschaffenheit dieses Seienden — des Wetters — kann ein Zweifel entstehen, aber nicht über das »ist«, will sagen, über das, was hier das »ist« meint. Auch wenn uns fraglich wird, ob das Wetter »gut« oder »schlecht« ist, und wenn wir fragen: »Ist das Wetter wirklich so schlecht, wie es aus dieser Ecke vielleicht den Anschein hat? o — dann bleibt auch in dieser Frage das »ist« selbst ganz im Fraglosen. Das »ist« — das, was wir dabei meinen — hat nichts Fragwürdiges an sich. Woher soll es auch fragwürdig werden, da ja in dem Wort »ist« solches gedacht wird, was gar keinen besonderen Inhalt hat, keine Bestimmtheit: »Das Wetter ist schön«, »das Fenster ist geschlossen«, »die Straße ist dunkel«; hier treffen wir stets auf dieselbe leere Bedeutung. Die Fülle und Mannigfaltigkeit des Seienden kommt niemals vom »ist« und vom Sein, sondern vom Seienden selbst: Wetter, Fenster, Straße, schlecht, geschlossen, dunkel. Wir mögen, wenn wir vom Seienden sagen, daß es so und so ist, das Seiende und das Sein unterscheiden, aber an dieser Unterscheidung bleibt das »Sein« und das »ist« das stets Gleich-gültige und Gleichmäßige, weil es das Leere selbst ist. Ja, vielleicht gehen wir nur einer Art zu reden in die Falle und knüpfen an eine sprachliche Form dann Fragen, die gar keine Stütze im Wirklichen finden. Nutzlose Wortklaubereien anstelle der Erforschung des Wirklichen!?

Sagen wir, um beim Wetter zu bleiben, »es regnet«, dann kommt hier das »ist« gar nicht vor, und doch meinen wir, daß etwas wirklich »ist«. Wozu also noch diese Umständlichkeit, die wir da über dies leere Wörtchen »ist« in Szene setzen? Dadurch, daß wir an die Stelle des »ist« ein Hauptwort schieben und den Namen » das Sein o aussprechen, wird ja die Unbestimmtheit und die Leere des Wortes »ist« nicht beseitigt; sie werden höchstens noch gesteigert.

Der Schein entsteht, es verberge sich in dem, was jetzt im Hauptwort »das Sein« heißt, noch eine Hauptsache, etwas

/30/

Eigenes und in diesem Fall besonders Tiefes, wo doch der Titel » das Sein« nur ein Namensschild für das Leere bleibt.

Und dennoch: Hinter der Einförmigkeit und Leere des Wortes »ist« verbirgt sich ein kaum bedachter Reichtum. Wir sagen: »Dieser Mann ist aus dem Schwäbischen«; »das Buch ist dir«; »der Feind ist im

Rückzug«; »Rot ist backbord«; »Gott ist«; »in China ist Überschwemmung«; »der Becher ist aus Silber«; » der Soldat ist im Feld «; o auf den Äckern ist der Kartoffelkäfer«; »der Vortrag ist im Hörsaal 5«; »der Hund ist im Garten«; »dieser Mensch_ ist des Teufels«. »Über allen Gipfeln/ Ist Ruh...«.

Jedesmal hat das »ist« eine andere Bedeutung und Tragweite des Sagens; wir wollen die Umständlichkeit nicht scheuen, dies auch eigens hervorzuheben, denn ein solcher Umblick im Selbstverständlichen kann als Vorübung für anderes dienen.

»Der Mann ist aus dem Schwäbischen« besagt: er stammt her; »das Buch ist dir« will sagen: es gehört dir; »der Feind ist im Rückzug« heißt: er hat den Rückzug angetreten; »Rot ist backbord« meint: die rote Farbe gilt als Zeichen für ... ; »Gott ist« soll sagen: Gott existiert, er ist wirklich da; »in China ist Überschwemmung« bedeutet: dort herrscht, breitet sich aus und wirkt zerstörend; »der Becher ist aus Silber« heißt: er besteht seiner stofflichen Beschaffenheit nach aus ...; »der Soldat ist im Feld« will sagen: er steht am Feind; »auf den Äckern ist der Kartoffelkäfer« stellt fest: dieses Tier verursacht dort Schaden; »der Vortrag ist im Hörsaal 5« meint: der Vortrag findet da statt; »der Hund ist im Garten« will heißen: der Hund befindet sich, er treibt sich da herum; »dieser Mensch ist des Teufels« bedeutet: er handelt wie vom Bösen besessen. »Über allen Gipfeln/ Ist Ruh ...« heißt – ja, was heißt dies? Über allen Gipfeln »befindet sich Ruh«? oder: »findet statt«? »existiert«? »breitet sich aus«? – »Cher allen Gipfeln/ Ist Ruh« –. Hier will keine einzige der vorgenannten Erläuterungen des »ist« recht passen, und wenn wir die oben angeführten häufen und zusammenrechnen, vermag auch ihre Summe nicht zu genügen.

/31/

Ja, es will überhaupt keine Umschreibung passen, so daß wir es einfach bei dem »ist« selbst bewenden lassen, und so bleibt es ja dasselbe »ist«, aber einfach und unersetzlich mit einem Mal, dasselbe »ist«, hingesagt in jenen wenigen Versen, die *Goethe* an den Fensterpfosten einer Hütte auf dem Kickelhahn bei Ilmenau geschrieben (vgl. Brief an Zelter vom 4. 9. 1831).

Wie merkwürdig, daß wir gegenüber dem *Goetheschen* Wort »Über allen Gipfeln/ Ist Ruh« bei einer versuchten Erläuterung des geläufigen »ist« schwanken und mit der Erläuterung überhaupt zögern, um sie dann ganz aufzugeben und nur dieselben Worte noch einmal und wieder zu sagen: »Über allen Gipfeln/ Ist Ruh«. Wir verzichten hier auf eine Erläuterung des »ist«, nicht weil das Verstehen zu verwickelt, zu schwierig und gar aussichtslos sein könnte, sondern weil hier das »ist« so gesagt wird, als sei es zum ersten Mal und zum einzigen Mal gesagt. Dieses Einzige ist so einfach, daß wir gar nicht erst noch etwas von uns aus dazu tun müssen, um davon angesprochen zu sein. Daher die »Verständlichkeit« des »ist«, die alle Erläuterung abwehrt, die »Verständlichkeit«, die nun aber vielleicht doch eine ganz andere Art hat als jene Geläufigkeit, in der uns das »ist« sonst in der alltäglichen Rede ständig unbedacht unterläuft.

Dennoch hält sich das einfache »ist« des *Goetheschen* Gedichtes wiederum weit entfernt vom bloß Unbestimmten und Leeren, das wir ja leicht meistern und sei es nur durch die Flüchtigkeit des Verstehens. Hier dagegen sind wir trotz der Verständlichkeit dem Anspruch dieses Wortes gar nicht gewachsen, dafür aber eingelassen in ein Unerschöpfliches.

»Über allen Gipfeln/ Ist Ruh ...«, in diesem »ist« spricht das Einzige eines gesammelten Reichtums. Nicht die Leere des Bestimmungslosen, sondern die Fülle des Oberbestimmten verwehrt hier eine unmittelbare Umgrenzung und die Auslegung des »ist«. Das unscheinbare Wort »ist« beginnt so in einem hellen Schein zu leuchten. Und das vorschnelle Urteil über die Unscheinbarkeit des »ist« kommt ins Wanken.

/32/

Den Reichtum dessen, was das »ist« zu sagen hat und zu sagen vermag, erkennen wir nun auch, nur nach anderen Hinsichten, aus der Mannigfaltigkeit der aufgezählten Sätze. Machen wir den Versuch, je eine der Bedeutungen des »ist« aus dem einen der angeführten Sätze in den anderen zu übertragen, dann mißglückt er sogleich. Also erweist sich die Leere und Einförmigkeit des »ist« als ein grober Schein, der sich nur an die Gleichheit des Wortlautes und Schriftbildes heftet. Aber wie soll dann der behauptete Reichtum in dem »ist« selbst liegen?

Das Wort »ist«, für sich genommen, bleibt doch hilflos und bedeutungsarm. Warum es so mit dem »ist« steht, ja stehen muß, läßt sich auch leicht einsehen. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des »ist« hat doch ihren einleuchtenden Grund nur darin, daß in den angeführten Sätzen jedesmal ein anderes Seiendes vorgestellt wird: der Mann aus dem Schwäbischen, das Buch, der Feind, die Farbe Rot, Gott, die Überschwemmung, der Becher, der Soldat, der Kartoffelkäfer, der Vortrag, der Hund, der böartige Mensch und schließlich in *Goethes* Gedicht – was? Die »Ruh«? Wird da »Ruhe« vorgestellt und über sie etwas festgestellt, daß sie »über allen Gipfeln« vorhanden ist?

Wiederum zögern wir hier mit der Deutung, und das darf uns doch auch nicht wundern, denn die zuvor angeführten Sätze sind »prosaische« Feststellungen und Aussagen, während im letzten Beispiel eben ein »poetischer« Satz vorgebracht wird. In den »poetischen Sätzen«, wenn wir sie überhaupt »Sätze« heißen dürfen, liegen ja die Dinge nicht so offen zutage wie in der geläufigen Alltagsrede. Das »Poetische« ist die Ausnahme und an ihr ist nicht die Regel und das Regelmäßige zu entnehmen, also das, was über das »ist« überhaupt und im allgemeinen sich ausmachen läßt. Daher dürfen wir wohl auch erst dann, wenn die Bedeutung des »ist« zuvor am gewöhnlichen Aussagesatz hinreichend geklärt ist, hoffen, daß wir zum »höheren«, »poetischen« Ausdruck aufsteigen und dessen Klärung

/33/

versuchen können. Deshalb mag es gut sein, wenn wir uns durch das »poetische« Beispiel, das an das Ende der Satzreihe nur angehängt wurde, nicht vorzeitig verwirren lassen.

Die vorher angeführten Sätze genügen dann aber für den Beweis, daß das »ist« jeweils seine Bedeutung aus dem jeweilig vorgestellten und im Satz an- und ausgesprochenen Seienden schöpft. Dadurch allein kann es seine ihm sonst und eigentlich doch anhaftende Leere von Fall zu Fall auffüllen und im Schein eines erfüllten Wortes sich darbieten.

a) Leere und Unbestimmtheit des »ist« als Voraussetzung für sein »Copula«-sein

Die Anführung der genannten Beispiele beweist also genau das Gegenteil von dem, was gezeigt werden sollte, nicht einen Reichtum des »ist«, sondern eben doch seine Leere. So bestätigt sich der Eindruck, den dieses vielgebrauchte Wort zunächst bietet, nämlich den eines unbestimmten und nicht weiter bestimmbar Wortes, die Wesensart dieses Wortes. Ja, die Behauptung der Leere dieses Wortes, des »ist«, kann außerdem noch eigens bewiesen werden, sobald wir nur aufhören, im ungefähren von diesem Wort »ist« zu handeln. Beachten wir statt der vielen Beispiele seiner Verwendung, die leicht ins Endlose vermehrt werden könnten, den Charakter des Wortes. Darüber gibt die »Grammatik« Auskunft. Nach dieser hat das »ist« die Aufgabe, im Satz das »Subjekt« mit dem »Prädikat« zu verbinden; das »ist« heißt daher »Band« oder »Copula«.

Das Verbinden bleibt angewiesen auf das, was verbunden werden soll, und die Art der Bindung bestimmt sich nach der Art dessen, was in die Verbindung eingehen soll. Daß das »ist« den Charakter der Copula hat, zeigt deutlich genug, inwiefern seine Bedeutung durch die Leere und Unbestimmtheit ausgezeichnet sein muß; denn so allein kann da das »ist« dem vielfältigen Gebrauch genügen, der ihm ständig in der Rede abverlangt wird. Das »ist« bleibt nicht nur tatsächlich ein leeres

/34/

Wort, auch darf es seinem Wesen gemäß – als das Bindewort – durch keine besondere Bedeutung vorbelastet sein; es muß in seiner eigenen Bedeutung also völlig »leer« sein.

b) Das Sein (»ist«) als das Generelle, Allgemeine

Die Einförmigkeit des »ist« kann somit doch nicht als bloßer Schein ausgegeben werden; sie kennzeichnet dieses Wort und gibt damit den Hinweis darauf, daß auch das von seinem Infinitiv »sein« abgeleitete Hauptwort »das Sein« nur eine vielleicht unentbehrliche, aber im Grunde doch ganz leere Vorstellung bezeichnet; sie wird gewonnen, indem wir vom Seienden und seiner jeweiligen Bestimmtheit absehen und nur das leere Allgemeine behalten. »Sein« nennt man daher seit langer Zeit das Allgemeinste, das »Generelle«, das Generellste alles Generellen. In

diesem Wort und dem, was es nennt, verflüchtigt sich das Gediogene des jeweiligen Seienden in den dünnsten Dunst des Allgemeinen. *Nietzsche* nennt daher »das Sein« den »letzten Rauch einer verdunstenden Realität«.

Wenn aber das Sein so verdunstet und verschwindet, was wird dann aus der Unterscheidung von Seiendem und Sein?

In dieser Unterscheidung »haben« wir ja zwei Unterschiedene vor uns: das Seiende und das Sein. Wenn nun aber in dieser Unterscheidung das eine der beiden Unterschiedenen, nämlich das Sein, nur die leerste Verallgemeinerung des anderen ist und nur diesem anderen sein Wesen verdankt, wenn somit alles Bestandvolle und Bestandhafte sich auf die Seite des Seienden verlagert und das Sein in Wahrheit nichts ist, höchstens ein leerer Wortschall, dann darf die Unterscheidung überhaupt nicht als eine wollgütige in Anspruch genommen werden. Dazu müßte ja jede der beiden »Seiten« von sich aus ein echtes und wurzelhaftes Wesensrecht behaupten können.

Sollen wir das Seiende im Ganzen bedenken, dann können wir zwar das Allgemeinste, aber auch das Leerste des Seienden mit dem Namen »das Sein« belegen. Wir gehen jedoch alsbald

/35/

in die Irre, wenn wir, durch die Nennung und Aufstellung des Namens »das Sein« genarrt, einem sogenannten »Sein selbst« nachjagen, statt doch einzig das Seiende zu bedenken (ist .. sein – das Sein – das Sein selbst). Ja, wir gehen nicht einmal mehr in die Irre, sondern fallen nur in die bloße Leere des lediglich Nichtigen, wo alles Nachfragen gar keinen Anhalt mehr findet, wo es nicht einmal etwas gibt, wozwischen einer sich noch verirren könnte. Wir tun also gut daran, wenn wir dem Spruch *meléta tò pân* folgen wollen, rechtzeitig dem Irrwisch des »abstrakten Begriffes«, den das Wort »das Sein« nennt, auszuweichen.

§ 6. *Die Losung des gesunden Menschenverstandes: Handeln und Wirken im Seienden statt leeres Denken über das Sein (Arbeiter und Soldat)*

Aber ein wacher Sinn für das Wirkliche und ein gesunder Instinkt für die »Realitäten« bedarf am Ende überhaupt nicht so weitläufiger Überlegungen, die ohnedies schon »abstrakt« genug sind und es dazu noch unternehmen, das Abstrakte in seiner Leere und Grundlosigkeit nachzuweisen. Was das Seiende im Ganzen ist, erfährt der gerade gewachsene Mensch nicht durch die Verrenkungen eines leeren Denkens über »das Sein«, sondern nur durch das Handeln und Wirken im Seienden. Allerdings gewährt nicht jede beliebige Betriebsamkeit schon ein Zusammenwachsen mit dem Wirklichen und somit » das Konkrete« im Unterschied zum Abstrakten. Gewiß bedarf es dazu der Anteilnahme am inneren Gesetz des Zeitalters. Aber wo diese besteht,

da erwacht auch das beschwingte Wissen, einem Notwendigen überantwortet, und das heißt, dafür unentbehrlich zu sein. Darin liegt ein eigener Begriff des Freiseins und der Freiheit, den *Nietzsche* ausgesprochen hat (vgl. *Götzendämmerung*, 1888).

Wer aber wollte leugnen, daß die tätige Anteilnahme am

/36/

Wirklichen jedesmal in verschiedenen Ebenen des Wissens und Handelns verläuft und vollends verlaufen muß für ein Zeitalter, in dem überall und einzig der »Wille zur Macht« den Grundzug des Handelns bestimmt und noch die scheinbar entgegengesetztesten Haltungen beherrscht, so daß von der bisherigen Welt nichts mehr übrig bleibt? Wer wollte leugnen, daß da alles menschliche Planen und Wirken in besonderer Deutlichkeit den Charakter eines großen »Spiels« bekundet, in dem kein Einzelner und auch nicht alle zusammen diejenigen Einsätze aufzubringen vermögen, um die in diesem »Weltspiel« gespielt wird? Wer möchte sich wundern, daß in einer solchen Zeit, da die bisherige Welt aus allen Fugen geht, der Gedanke erwacht, jetzt könne nur noch die Lust an der Gefahr, das »Abenteuer«, die Art sein, in der sich der Mensch des Wirklichen versichere?

Nietzsche sagt: ». . . jeder höhere Mensch fühlt sich als *Abenteurer*.«⁷ Dies wird in jedem Falle deutlich, daß alle aus den bisherigen »Welterklärungen« ausgeliehenen Deutungen des Menschentums und seiner Bestimmung sogleich hinter dem, was ist, nachhinken. Inzwischen hat sich aber auch über alle im engeren Sinne >politischen< Lehrgebäude hinweg entschieden, daß durchgängig »*der Arbeiter*« und »*der Soldat*« das Gesicht des Wirklichen bestimmen. Diese beiden Namen sind da nicht als Namen für eine Volksklasse und einen Berufsstand gemeint, sie bezeichnen in einer einzigartigen Verschmelzung die Art des Menschentums, das maßgebend von der jetzigen Welterschütterung zu deren Vollzug in Anspruch genommen ist und dem Bezug zum Seienden die Richtung und Einrichtung gibt. Die Namen »*Arbeiter*« und »*Soldat*« sind daher metaphysische Titel und nennen die menschliche Vollzugsform des offenbar gewordenen Seins des Seienden, welches Sein vordenkend *Nietzsche* als den »*Willen zur Macht*« begriffen hat.

/37/

Nietzsche ist bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts über die sich anbahnende Prägung des Menschentums ins klare gekommen, nicht etwa auf Grund der Beobachtungen von sozialen und politischen Zuständen, sondern aus dem metaphysischen Wissen von

⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Werke*, Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/83-1888); *Nietzsches Werke*, 2. Abt. Bd. XIII, Leipzig 1903, S. 54, Nr. 128.

dem sich vollendenden und daher längst entschiedenen Wesensgepräge des Seins als Willens zur Macht.

Drei Aufzeichnungen aus dem Jahrzehnt zwischen 1880 und 1890 mögen das Gesagte belegen; auf eine genauere Auslegung müssen wir hier verzichten.

1882 schreibt *Nietzsche* (*W.z.M.* n. 764):

»Die Arbeiter sollen einmal leben wie jetzt die Bürger; – aber über ihnen, sich durch Bedürfnislosigkeit auszeichnend, die *höhere Kaste*: also ärmer und einfacher, doch im Besitz der Macht.«

1885/86 schreibt *Nietzsche* (*W.z.M.* n.757):

»Der moderne Sozialismus will die weltliche Nebenform des Jesuitismus schaffen: *Jeder* absolutes Werkzeug. Aber der Zweck, das Wozu? ist nicht gefunden bisher.«

November 1887/ März 1888 schreibt *Nietzsche* (*W.z.M.* n. 763) :

»*Aus der Zukunft des Arbeiters.* – Arbeiter sollen wie Soldaten empfinden lernen. Ein Honorar, ein Gehalt, aber keine Bezahlung!

Kein Verhältnis zwischen Abzahlung und *Leistung!* Sondern das Individuum, *je nach seiner Art*, so stellen, daß es *das Höchste leisten* kann, was in seinem Bereich liegt.«⁸

In diesen Aufzeichnungen *Nietzsches* sind die Namen »Arbeiter« und »Soldat« und »Sozialismus« bereits die Titel für maßgebende Trägerschaft der Hauptformen des Vollzugs des Willens zur Macht!

»Arbeiter« und »Soldaten« öffnen die Tore zum Wirklichen. Sie vollziehen zugleich eine Umprägung des Grundgefüges

/38/

menschlichen Schaffens, dessen, was bisher »Kultur« hieß. Diese ist, nach bisherigen Vorstellungen gedeutet, ein Instrument der »Kulturpolitik«. Kultur ist nur sofern, als sie in den Arbeitsgang der Bestandssicherung einer Herrschaftsform eingeschaltet bleibt. Daß wir hier zur Benennung dieses Zusammenhangs das Wort »einschalten«, also einen Ausdruck aus der Maschinenteknik und der Maschinenbedienung gebrauchen, ist selbst wie ein von selbst einfließendes Zeugnis für das Wirkliche, das hier zu Wort kommt. Die Titel »Arbeiter« und »Soldaten« bleiben freilich überkommene Namen, die aber doch ungefähr das heraufkommende Menschentum der Erde im Umriß seines Wesens zu bezeichnen vermögen. Wenn der Bauer sich zum Versorgungsindustriearbeiter wandelt, dann ist dies derselbe Vorgang, gemäß dem ein maßgebender Gelehrter in einem Forschungsinstitut zum Betriebsführer wird. Aber es wäre nur rückwärts und daher halb und somit gar nicht ernsthaft gedacht, wollte man diese Vorgänge nach früheren >politischen< Vorstellungen z. B. als eine

⁸ F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Bd. XVI: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe, 3. und 4. Buch, Leipzig 1911.

»Proletarisierung« bezeichnen und gar meinen, damit das Geringste begriffen zu haben. Der natürlichen Trägheit des Menschen entspricht es, alles aus dem Bisherigen her zu deuten und so sich selbst aus dem Bereich des bereits Wirklichen und seiner Wesentlichkeit auszuschließen. Nur ein Träumer und Phantast könnte leugnen wollen, daß in angebrochenen Zeitalter auf dem ganzen Erdkreis der Mensch als der Arbeiter und Soldat das eigentlich Seiende erfährt und das bereitstellt, was da allein als das Seiende soll gelten können.

Nur die stets Mißgelaunten und aus Prinzip Verärgerten können meinen, durch eine Flucht in Bisheriges, zu dessen vormaliger Gestaltung und Erhaltung sie nichts beigetragen haben, wesentliche Entscheidungen aufzuhalten. Allerdings ist die echte innere Anteilnahme am Gesetz des Zeitalters auch etwas wesentlich anderes als jene Haltung, die sich darin erschöpft, den »Optimismus« zu vertreten; denn der bloße Optimismus ist nur ein versteckter Pessimismus, jener nämlich, der

/39/

sich selbst aus dem Wege geht. Im Zeitalter der Erschütterung des gesamten Erdkreises bleiben Pessimismus und Optimismus in gleicher Weise und überall unvermögend zu dem, was not tut. Und nötig bleibt zuerst die Nüchternheit des Wissens und der Besinnung auf das, was *ist*. Zu dieser Nüchternheit aber gehört die Anerkennung der Wahrheit, unter der die Geschichte des Zeitalters steht. Zu dieser Nüchternheit gehört aber auch das Fragen, ob nicht die Einzigartigkeit dieses Weltalters eine Ursprünglichkeit des Daseins fordert, für die es nicht genügt, neben dem »tätigen« Leben auch »geistig« interessiert zu sein und die sogenannten kulturellen Belange zu pflegen. Der echten Leidenschaft der Nüchternheit ist der beste Optimismus noch zu lahm und jeder Pessimismus noch zu blind. Dies alles soll andeuten, daß die Berufung auf die Anteilnahme am Wirklichen zu jeder Zeit je unter einem anderen Gesetz steht, daß sie nicht jedesmal geradehin die Erfahrung dessen verbürgt, was ist. Heute zwar erfahren »Arbeiter« und »Soldaten« das Seiende, indem sie sein Gepräge mit erwirken.

§ 7. Der Verzicht auf das Sein — das Betreiben des Seienden

Aber wissen die »Arbeiter« und »Soldaten« kraft dieser Erfahrung auch schon das Sein des Seienden? Nein; doch vielleicht brauchen sie das nicht mehr zu wissen. Vielleicht wurde überhaupt das Sein des Seienden seit jeher nie von denen erfahren, die unmittelbar das Seiende gestalten, herstellen und vorstellen. Vielleicht wurde stets das Sein nur »trotzdem« und wie etwas scheinbar »Überflüssiges« ins Wissen gebracht.

Stünde es so, dann offenbarte sich doch innerhalb des Bereichs des geschichtlichen Menschentums außer der unübersehbaren Mannigfaltigkeit und Fülle des Seienden immer noch dieses

»Überflüssige«: das Sein. Und dann bliebe noch zu fragen, ob dieses »Überflüssige« nun auch das Geschenk eine;

/40/

Überflusses und Reichtums sei, oder ob dieses Überflüssige stets nur das Nutzlose und die Dürftigkeit der Leere bleibe, jener Leere, die sich uns schon im Verbindungswort »ist« deutlich genug ankündigte.

Unversehens bedenken wir schon wieder die Unterscheidung des Seienden und des Seins. Vielleicht läßt sich das Sein doch nicht so bequem auf die Seite schieben, wie das in der Erörterung über die Copula zu gelingen schien. Selbst wenn feststeht, daß der Mensch bei all seinem Erfahren und Betreiben des Seienden unmittelbar vom Sein nichts weiß, ja sogar eigens nichts zu wissen braucht, dann ist hierdurch noch keineswegs entschieden, ob nicht dasjenige, was er vor allem Seienden erfährt, und was er anders und ursprünglicher als jegliches Seiende erfährt, das ist, was wir das Sein nennen. Der Hinweis darauf, daß das Wort »ist« ja nur eine leere Vorstellung von etwas Unbestimmtem und nicht weiter Bestimmbarem meine, kann dann auch nicht mehr genügen für die Entscheidung darüber, was das Sein im Unterschied zum Seienden »ist«.

Wir haben inzwischen nur der unleugbaren »Tatsache« das Wort geliehen, daß die unmittelbare Erfahrung des Seienden sich des Seienden versichert hält und darin sich selbst genügt. Man findet die Bezeugung der »Wirklichkeit« im Wirklichen selbst, setzt dieses (das Wirkliche) mit jener (der Wirklichkeit) gleich, und falls man der »Wirklichkeit« noch ein eigenes Wesen zugesteht, dann ist es die Rolle, jene »allgemeine Vorstellung« des Allgemeinen – Sein benannt – in einem Wortschall festzuhalten. Man begnügt sich mit dem Seienden und verzichtet so entschieden auf das Sein, daß man diesen Verzicht gar nicht als Verzicht gelten läßt, sondern als Gewinn ausgibt, als den Vorteil, fortan durch »das Abstrakte« nicht weiter gestört zu werden in der Betreibung des Seienden. Woher stammt diese merkwürdige Genügsamkeit?

Vielleicht stammt diese Selbstgenügsamkeit der Erfahrung und Bestellung des Seienden daher, daß der Mensch inmitten des Seienden nur an das denkt, was er braucht. Wozu soll er

/41/

eine Erörterung über die Bedeutung des Wortes »ist« brauchen? In der Tat – das ist etwas Unbrauchbares. Die Erörterungen über das »ist« im Satze bleiben auch dann unbrauchbar, wenn sich zeigen sollte, daß wir da nicht von bloßen Worten und bloßen Wortbedeutungen handeln. Diese Besinnung geht auf etwas Überflüssiges und vielleicht sogar auf einen Überfluß.

Schon deshalb werfen wir die Erörterungen über das »ist« im Satz nicht vorschnell auf die Seite. Vielleicht verbirgt sich darin etwas Wesentliches, zumal wenn vom Wesentlichen dieses gilt: Alles Wesentliche ereignet sich allem Unwesentlichen gegenüber zum

»Trotz«; alles Entscheidende ist dem Gewöhnlichen gegenüber stets »trotzdem«, denn das Gewöhnliche und Übliche kennt und will nur seinesgleichen.

Vielleicht war die vorige Erörterung über das »ist«, bei der wir das »ist« als die Copula verstanden, auch nur eine gewöhnliche Erörterung, gewöhnlich geworden durch eine lange Gewöhnung daran, daß die sogenannte >Grammatik< als zuständig dafür gilt, über die Sprache und über das Wort die maßgebende Auskunft zu erteilen. Vielleicht muß überhaupt zuallererst das Gewöhnliche erschüttert werden, damit wir einen ersten Blick bekommen für das Überflüssige. Deshalb wollen wir die Erörterung über das »ist« und das »Sein« erneut aufnehmen, zugleich aber die Geleise des bisherigen Meinens verlassen.

Wiederholung

1. Das Bedenken des Seienden im Ganzen setzt die wesenhafte Eingelassenheit des Menschen in den Unterschied von Sein und Seiendem voraus

Wir folgen einem alten Spruch und entschlagen uns damit eines übereilten Übermutes eines eigensinnigen Scharfsinns, der vielleicht nur eine Weltansicht ausdenken oder einen besonderen Standpunkt >vertreten< möchte. Dieser Spruch lautet:

/42/

meléta tò pân

»Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen.«

Dieser Spruch dient aber keinesfalls als eine zeitlose Regel, sondern er fordert zu seiner Befolgung, daß wir in den Anfang, dem er selbst angehört, zurückgehen und im Anfänglichen eine einmalige Entscheidung erfahren; ihr entsprechen heißt nicht, Früheres nachahmen und erneuern, sondern Künftiges anfangen. *Dem Spruch folgen*, bedeutet zugleich und in einem: *Anfängliches erinnern und Künftiges entscheiden*. In all dem liegt, daß wir das griechische Denken zwar als das Erstanfängliche auszeichnen müssen, aber niemals als das »Klassische« zur Regel uns vorzeichnen können.

Dem Spruch folgend, bedenken wir das Seiende im Ganzen und sehen uns dabei gezwungen, auch das Mögliche als ein Seiendes, auch das Notwendige als ein Seiendes anzuerkennen. Wir müssen also die zunächst verführerische Gleichsetzung des Seienden mit dem bloß Wirklichen aufgeben. Das Wirkliche behält zwar in unseren Erfahrungen, Stellungnahmen und Planungen seinen Vorzug; aber dieser Vorzug bedeutet nicht notwendig den Vorrang des Wirklichen innerhalb des Seienden im Ganzen. Aber auch wenn wir dieses über das nur Wirkliche hinaus nach seinem Möglichem und Notwendigen erfahren, bleibt

dennoch unentschieden, ob wir so schon das Reich des Seienden durchmessen haben.

Aber zugleich hat sich uns inzwischen angekündigt, daß wir, das Seiende bedenkend, jedesmal >dabei< das *Sein* denken. Das Seiende im Ganzen ist weder nur die Summe alles Seienden, noch ist das ganze Seiende schon gedacht, wenn es gelingt, seine »Ganzheit« vorzustellen. Denn wenn die Ganzheit nicht das bloß Nachträgliche zum Ganzen ist, sondern in allem Seienden den Vorsprung des Bestimmenden hat, weil sie das Seiende im Ganzen als ein solches »als Seiendes durchstimmt, dann ist die Ganzheit selbst nur ein Trabant dessen, was das Seiende .als Seiendes auszeichnet. Dieses Auszeichnende nennen wir »das Sein«. Indem wir das Seiende im Ganzen bedenken, denken

/43/

wir das ganze Seiende als Seiendes und denken es schon aus dem Sein. Wir unterscheiden so, ohne zu wissen, wie und woher und weshalb, jedesmal schon das Seiende und das Sein.

Offensichtlich machen nicht wir erst diese Unterscheidung und tragen sie nicht bei uns wie eine Kenntnis, gleich einer beliebigen Unterscheidung wie etwa der von Rot und Grün, sondern wir bewegen uns in dieser Unterscheidung des Seienden und des Seins, so wie wir uns innerhalb des Unterschiedes von Rechts und Links im voraus halten; ja wir sind in die Unterscheidung des Seienden und des Seins noch wesentlich ursprünglicher eingelassen als in die von Rechts und Links, bei der jedoch das Unterschiedene noch gleichartig ist und den besonderen Bezirk des Räumlichen angeht.

Bedarf es eigens der Zeugnisse dafür, daß wir uns stets in dieser Unterscheidung des Seienden und des Seins aufhalten und in solchem Aufenthalt uns antreffen, dann genüge uns jetzt der Hinweis darauf, daß wir unausgesetzt im Verhalten zum Seienden das Sein nennen, indem wir das »ist« sagen. Ob wir dabei eigens Sätze aussprechen, die dieses Wort »ist« enthalten, oder ob wir stillschweigend an Seiendem uns zu schaffen machen und um Seiendes bemüht sind, gilt gleichviel. Daß wir ständig das »ist« sagen müssen, wann immer wir zum Sagen kommen, deutet darauf, daß das, was wir >so< nennen, eben das Sein, ins Wort will, in ein Wort freilich, über das wir zugleich ständig hinweghören. Diese Verkennung des »ist« gleicht jenem Überhören des allzu täglichen gleichmäßigen Pendelschlages der Uhr im gewohnten Umkreis eines alltäglichen Aufenthaltes. Wir hören den Gang der Uhr erst, wenn sie stehen bleibt. So werden wir erst aufmerksam auf das »ist« und das damit Gesagte, wenn im Sagen eine Unterbrechung eintritt. Diese Unterbrechung können >wir< allerdings nur annahmeweise erfahren, nur in der Möglichkeit, nie wirklich. Wir können den Fall setzen, daß es >uns< schlechterdings versagt sei, das »ist« zu sagen oder auch nur zu denken. Was dann wäre, möge jeder selbst vorerst für sich ausdenken. Es genügt, daß

/44/

wir erst nurmehr >äußerlich< überhaupt irgendeine Reihe von Aussagen bedenken, in denen wir geradehin das unscheinbare Wort »ist« dahersagen.

Wir bedenken das Seiende im Ganzen und denken dabei das Sein. Also denkend bewegen wir uns innerhalb der Unterscheidung des Seienden und des Seins, nicht so, daß wir diese Unterscheidung wie eine bekannte Regel anwenden und uns darauf berufen. Wir entsprechen dieser Unterscheidung, ohne daß wir von ihr eigens wissen oder gar ihr Wesen und ihren Wesensgrund im Begriff haben. Vielleicht sagen wir schon zu viel und Ungemäßes, wenn wir überhaupt von *der* Unterscheidung »des Seienden und des Seins« sprechen; denn damit wird ein Unterschied bereits vergegenständlicht, ohne daß wir angeben können, wohin der Unterschied gehört, ob er nur besteht, weil wir ihn vollziehen, oder ob der Mensch den Unterschied vollzieht, weil den Menschen etwas Wesenhaftes bestimmt, welches Wesenhafte wir gleichsam von außen her unter dem leeren Namen der Unterscheidung von Seiendem und Sein festhalten wollen. Denn unterschieden ist sonst vieles. Was ist nicht alles unterscheidbar und als Unterscheidung anzusprechen! Die Rede von *der* Unterscheidung soll aber andeuten, daß diese Unterscheidung der Ursprung aller Unterschiede ist.

Die Unterscheidung /»das Seiende und das Sein«/ enthält den Hinweis darauf, daß überhaupt »Seiendes« und »das Seiende« den Bezug *zum* Sein in sich birgt. Wie ausschließlich wir uns überall in jedem Verhältnis zum Seienden auf das Sein berufen, bezeugt uns das »Ist-sagen«.

2. Bedeutungsfülle und Bedeutungsarmut des »ist«

Ein Durchblick durch die aufgeführten Sätze machte sichtbar, daß das »ist« im Satze Mannigfaltiges bedeutet. Ein kurzes Verweilen bei *Goethes* Vers »Über allen Gipfeln./ Ist Ruh« zeigte überdies, daß das »ist« bei aller Einfachheit das Uner-

/45/

schöpfliche eines Reichtums bekundet, dem wir gar nicht unmittelbar gewachsen sind.

Was wir mit dem »ist« meinen, nennt das Hauptwort und der Name »das Sein«. Die Wesensfülle des Seins bezeugt sich im Bedeutungsreichtum des »ist«. Aber wenn wir genau zusehen, dann will uns scheinen, daß das »ist« seine Bedeutungsmannigfaltigkeit nicht aus der Fülle des Seins schöpft, sondern je nur daraus, daß jedesmal ein anderes Seiendes, der Mann, die Farbe, der Hund u.s.f. genannt werden. Für sich genommen bleibt das »ist« in der Tat leer. Ja, es muß sogar seinem Wesen nach leer sein, gleichsam das Wort für das Leere und Unbestimmte selbst; denn das »ist« hat den Wortcharakter der »Copula« im Satz. Als dieses >Band< muß es, gerade um je ganz verschiedenes Seiendes verbinden zu können, seinerseits das

Unverbindliche sein, was alles offen und unbestimmt läßt. Also zeigt sich das Gegenteil zur vorigen Feststellung: Das »ist« zeichnet sich nicht durch Bedeutungsfülle, sondern durch Bedeutungsarmut aus. Das Entsprechende gilt und sogar noch mehr und erst recht vom Hauptwort und Namen »das Sein«. Hier wird die Leere und Unbestimmtheit gleichsam zu einem Fetisch gemacht. Es sieht so aus, als sei das Sein nicht nur neben dem Seienden auch >etwas<, sondern das Sein und was am Seienden » das Sein<< ausmacht, gilt als das *Seiendste*. So hat *Platon* schon im Beginn der Metaphysik das Sein des Seienden als das eigentlich Seiende alles Seienden (óntos on) begriffen. Am Ende der abendländischen Metaphysik, und das heißt des *Platonismus*, hat *Nietzsche* umgekehrt das Sein nicht als das Seiendste, sondern im Gegenteil als das Nichtigste erkannt. *Nietzsche* faßt das Sein als den letzten Rauch einer verdunstenden Realität.

Diese gegensätzliche Auslegung des Seins des Seienden, nach der das Sein einmal das Seiendste und dann das Nichtigste »ist«, bezeugt zunächst zwei sich widersprechende Auffassungen des Seins; und dennoch handelt es sich um dieselbe Auslegung. Ihre Selbigkeit spricht sich in einer Grundlehre der

/46/

abendländischen Metaphysik aus. Nach dieser ist das Sein *das Allgemeinste des Allgemeinen* (koinótaton). Das Allgemeinste, das kein Allgemeines mehr zu seiner Bestimmung zuläßt, ist das Unbestimmteste und Leerste. Wenn es aber so mit dem Sein steht, dann verliert die eine Seite der Unterscheidung, die des Seins, gegenüber der anderen, dem Seienden, an Gewicht, sie wird hinfällig, und die Unterscheidung ist dann keine Unterscheidung mehr.

3. Die Gleichsetzung der Betreibung des Wirklichen mit der Besinnung auf das Seiende im Ganzen

Sollen wir jetzt noch dem Spruch folgen und das Seiende im Ganzen bedenken, dann klärt und festigt sich sogleich die Aufgabe nach der Richtung, daß wir einzig uns an das Seiende halten können und müssen. »Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen«, hat jetzt den eindeutigen, von selbst sich nahelegenden und eine besondere Besinnung gar nicht erst verlangenden Sinn: Halte dich an die Tatsachen und betreibe das Wirkliche und seine Verwirklichung und sichere die Wirksamkeit des Wirklichen. Die Gleichsetzung der Betreibung des Wirklichen mit der Besinnung auf das Seiende im Ganzen verliert vollends dann die letzte Bedenklichkeit, wenn erkannt wird, daß ja doch nur in einer solchen Betreibung zugleich das rechte Erkennen liegt. Das Handeln und Wirken bringt zur Erfahrung, was das Wirkliche und damit das Seiende selbst ist. Das Handeln aber wird jeweils geleitet durch die *Freiheit*, aus der sich der Mensch zum Seienden verhält. Freiheit ist jetzt die Anteilnahme am inneren Gesetz

des Zeitalters. Ihr bestimmteres Wesen hat *Nietzsche* an der aus der »Götzen-Dämmerung« angeführten Stelle ausgesprochen:

»Denn was ist Freiheit? Daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat.«⁹

/47/

Diese Antwort *Nietzsches* klingt wie die Antwort *Kants* auf dieselbe Frage: Freiheit ist Selbstgesetzgebung: ist: sich selbst unter das Gesetz des Selbst stellen.

Nietzsches Antwort klingt nicht nur kantisch, sie denkt auch im wesentlichen Sinne kantisch, das heißt neuzeitlich, und dennoch denkt *Nietzsche* anders als *Kant*. Denn alles liegt daran, was hier das »Selbst« meint, von dessen Selbstverantwortlichkeit die Rede ist. Das Selbstsein ist das Wesen des »Subjekts«. Dieses Selbstsein begreift *Nietzsche* zwar im Unterschied, aber doch in innerem Zusammenhang mit *Kant* als den *Willen zur Macht*. Freiheit als Wille zur Selbstverantwortlichkeit besagt dann: Freiheit als Wille zum Vollzug des »Willens zur Macht«. Da nun aber alles Seiende nach *Nietzsche*, nicht nur der »Mensch«, in seinem Sein Wille zur Macht ist, das Sein der »Atome« nicht minder als das Sein der Tiere, das Wesen der Politik nicht weniger als das Wesen der Kunst, ist die *Freiheit als Wille zum Willen zur Macht* gleichbedeutend mit der Anteilnahme an der Wirklichkeit des Wirklichen.

4. Der unbedachte Aufenthalt des Menschen in *der* Unterscheidung von Sein und Seiendem

Wir besinnen uns auf das, was der alte Spruch *meléta tò pân* sagt: »Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen.« Die Besinnung führt uns darauf, etwas zu erkennen, was wir bislang entweder überhaupt nicht kannten oder aber mißachteten, dies nämlich, daß wir überall und jederzeit das Sein »denken«, wo immer und wann wir inmitten von Seiendem zum Seienden uns verhalten und dabei selbst zugleich Seiende sind und somit auch zu uns selbst uns verhalten. Kurz gesagt: Wir haben unseren Aufenthalt in *der* Unterscheidung des Seienden und des Seins.

Dieser Aufenthaltsbereich erscheint uns zunächst wie etwas Nichtiges, wenn wir daran denken, daß der heimatliche Boden, der Volksraum und dergleichen engere oder weitere Bezirke, schließlich die Erde selbst, doch eigentlich unseren Aufenthalt

/48/

⁹ F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, 1. Abt. Bd. VIII, Leipzig 1899, S. 149, Nr. 38.

tragen und allem Verhalten zum Seienden seine Spannweite schenken. Allein, was wäre dieses alles, Heimat und Erde, wenn es nicht *als* Seiendes sich uns offenbarte, wenn nicht Seiendes als ein solches und somit Seiendes in der Art seines Seins uns umstimmte und durchstimmte? Daß uns, und das heißt hier unserem alltäglichen, oberflächlichen Meinen und eiligen »Denken« die Unterscheidung von Seiendem und Sein wie etwas Gleichgültiges und Nichtiges vorkommt, ist ja noch kein hinreichendes Zeugnis dafür, daß diese Unterscheidung in ihrem Wesen nicht vielleicht doch etwas ganz anderes sein könnte, dessen Würde wir gar nie überschätzen können, sondern höchstens und zu unserem Verhängnis unterschätzen müssen.

Diese Unterscheidung des Seienden und des Seins hält Unterschiedenes aus einander, und dieses Auseinander ist in sich eine Weitung und Weite, die wir als den Raum aller Räume erkennen müssen, sofern wir hier überhaupt noch diesen Namen »Raum« gebrauchen dürfen, der ja nur ein besonders geartetes Auseinander meint.

Zunächst freilich wissen wir von dieser Unterscheidung nichts. Verborgen bleibt, worin sie besteht, unentschieden, ja, ungefragt bleibt, ob das, was ihr Wesen ausmacht, überhaupt durch die Kennzeichnung mit Hilfe des Kennwortes »Unterscheidung« getroffen ist. Denn »Unterscheidung« ist vielerlei. Unterscheidung ist zum Beispiel alles Gegensätzliche, das wir im Seienden antreffen. Gegensätzlichkeit und Unterscheidung findet die Metaphysik auch innerhalb und im Wesen des Seins (vgl. den deutschen Idealismus). Was hier »die Unterscheidung« zwischen Seiendem und Sein genannt wird, ist etwas Wesentlicheres denn alle Unterschiede im Seienden und alle Gegensätze im Sein.

/49/

ZWEITER ABSCHNITT

Leitworte für die Besinnung auf das Sein

§ 8. *Das Sein ist das Leerste und zugleich der Überfluß*

Bedenken wir unter Festhaltung des inzwischen Gesagten erneut das »ist« als das Verbindungswort im Satz, dann müssen wir jetzt bereits ein Doppeltes anerkennen. Das »ist« zeigt eine Leere, in der das Nachdenken keinen Anhalt findet. Das »ist« verrät aber zugleich einen Reichtum, in dem sich das Sein des Seienden ausspricht.

Denken wir erneut an den *Goetheschen* Vers, in dem doch inhaltlich gerechnet nur von den »Berggipfeln« und dem »darüber« und von der »Ruhe« gesprochen wird. Dennoch: Das »ist« nennt solches, was sich wesenhaft durch das inhaltlich Genannte und Nennbare nicht bestimmen läßt, so daß eben doch in dem »ist« ein eigener Anspruch zu Wort kommt, der aus eigener Quelle fließt und durch die Nennung von vielerlei Seiendem nicht erschöpft und ausgeschöpft werden kann. Deshalb sagt gerade das Wenige in diesem Vers so viel, ja noch »mehr« als eine ausgedehnte Beschreibung.

In dem »ist« kommt ein Überfluß zum Wort. Setzen wir statt des »ist« den Namen des Hauptwortes »das Sein«, dann stehen wir, wenn wir das Gesagte einheitlich bedenken, vor der Frage: Ist »das Sein« nur das Leerste, gemessen an jedem jeweils so und so bestimmten Seienden? Oder ist das Sein der Überfluß für alles Seiende, hinter dem jegliches Seiende jedesmal unendlich zurückbleibt? Oder ist das Sein vielleicht gar beides, sowohl dieses Leerste als auch der Überfluß? Das Sein wäre dann in seinem eigensten Wesen zugleich das Gegenteil seiner selbst. Wir müßten dann im Sein selbst dergleichen wie einen Zwiespalt anerkennen.

/50/

Wenn aber dieser zwiespältige Charakter zum Sein selbst gehört und so seinen Wesensbestand ausmacht, dann kann doch das Sein gerade nicht zerspalten sein im Sinne einer Zerstörung seines Wesens. Das Zwiespältige muß dann in der Einheit eines Wesens zusammengehalten sein. Aber alles wäre übereilt, wollten wir einzig aufgrund des angezeigten Doppelcharakters des »ist« (daß es sich als Leere und Überfluß zumal bekundet) sogleich von einer wesenhaften Zwiespältigkeit des Seins sprechen und uns eine Entscheidung über das Wesen des Seins anmaßen. Vor allem aber widerstehen wir der Versuchung, die auftauchende Zwiespältigkeit im Sein sogleich als die Gelegenheit zur dialektischen Verrechnung des Seins zu nehmen und so jede Besinnung zu ersticken. Wir wollen ja erst nur eine Besinnung vollziehen und durch sie unseren Bezug zum Sein des Seienden klären. Wir bemühen uns um diese Klärung unseres Bezugs zum Sein des Seienden, damit wir überhaupt erst in den Stand kommen, in einiger Klarheit den Anspruch jenes Spruches zu vernehmen: *meléta tò pân*

Aus der eben vollzogenen Besinnung aber entnehmen wir über das Sein zunächst dieses: *Das Sein ist das Leerste und zugleich gar der Überfluß*, aus dem alles Seiende, das bekannt e und erfahrene, aber auch das unbekannte und erst zu erfahrende, beschenkt wird mit der jeweiligen Wesensart seines Seins.

§ 9. *Das Sein ist das Gemeinste und zugleich das Einzige*

Gehen wir dieser Bekundung des Seins in allem Seienden nach, dann finden wir aber sogleich, daß das Sein in jeglichem Seienden angetroffen wird, gleichmäßig und unterschiedslos. Das Sein ist das allem Seienden Gemeinsame und so das Gemeinste.

Dieses Gemeinste entbehrt jeder Auszeichnung: Der Stein ist, und der Baum ist, das Tier ist, und der Mensch ist, die »Welt« ist, und der Gott »ist«. Gegenüber diesem durchgängig »gleichen« »ist« und in der Abhebung gegen diese Gleichförmigkeit

/51/

und Nivellierung des Seins zeigen sich innerhalb des Seienden wohl vielerlei Stufen und Range, die selbst wieder die verschiedensten Ordnungen zulassen. Wir können vom Leblosen, von Staub und Sand und von der Starre des Steins zum »Lebendigen« der Gewächse und des Getiers fortschreiten, darüber hinaus zum freien Menschen, über diesen hinweg noch zu Halbgöttern und Göttern aufsteigen; wir können aber auch die Rangordnungen im Seienden umkehren und das, was man »Geist« und »Geistiges« zu nennen pflegt, nur als eine Ablagerung elektrischer Erscheinungen und als eine Ausschüttung von Stoffen ausgeben, deren Zusammensetzung die Chemie bisher zwar noch nicht gefunden hat, aber eines Tages doch finden wird. Oder wir können das Seiende, das wir das »Lebendige« nennen, als das Höchste ansetzen und »das Leben« für *das Wirkliche* halten und alles Stoffliche ihm einordnen, aber auch »das Geistige« lediglich als ein Werkzeug dem »Leben« einbauen. Jedesmal ist jedoch *das Sein* in allem Seienden das durchgängig allem Gemeine und so das Gemeinste. Zugleich aber trifft schon eine flüchtige Überlegung alsbald wieder auf das Gegenteil zu dieser Kennzeichnung des Seins. Wie immer nämlich auch ein Seiendes über ein anderes hervorragen mag, *als* ein Seiendes bleibt es doch gleich dem anderen Seienden und hat so am anderen das Gleiche seiner selbst. Jedes Seiende hat an jedem Seienden, und zwar insofern dies ein Seiendes ist, *seinesgleichen*. Der Baum vor dem Haus ist ein anderes Seiendes als das Haus, aber ein Seiendes; das Haus ist ein anderes als ein Mensch, aber ein Seiendes. Alles Seiende bleibt in das Mannigfaltige des jeweiligen Seienden auseinandergeworfen und in eine unübersehbare Vielheit von Seiendem verstreut. Indem wir Seiendes erfahren, durchmessen wir vielerlei. Dennoch: *Überallhin und ohne Ausnahme findet sich das Seiende jeweilig zu Seiendem als seinesgleichen*. Wie aber steht es mit dem Sein?

Das Sein hat nirgendwo und nirgendwie seinesgleichen. Sein ist gegenüber allem Seienden einzig.

/52/

Zum Sein läßt sich keine Entsprechung finden. Sein – das gibt es nicht ein zweites Mal. Es gibt wohl verschiedene Weisen des Seins, aber eben *des* Seins, das niemals wie das Seiende je jeweilig Dieses und Jenes und so ständig mehrmalig ist. Die Einzigkeit des Seins hat die Unvergleichbarkeit zur Folge. Seiendes läßt sich jederzeit mit Seiendem vergleichen und in das Gleiche setzen. Das Sein ist aber in den mannigfaltigen Seienden Stein, Gewächs, Tier, Mensch, Gott auch niemals nur das Gleiche; denn um ein Gleiches zu sein, müßte es ein Mannigfaltiges sein. Das Sein ist dagegen überall *das Selbe*, nämlich es selbst. Um das Gleiche zu sein, ist ein anderes und mehreres nötig. Um das Selbe zu sein, bedarf es *nur* der Einzigkeit. Als dieses Selbe und Einzige ist das Sein wohl in sich und von sich her je und je unterschieden, aber das Unterschiedene ist kein Verschiedenes in dem Sinne, daß nun das Sein zwei und mehrmal das Sein sein könnte und in ein Mannigfaltiges zer-spalten und geschieden wäre. Das Sein ist durch

die Einzigkeit in einer einzigen und mit jeder anderen Auszeichnung auch unvergleichlichen Weise ausgezeichnet. Das Sein in seiner *Einzigkeit* – und außer dieser das Seiende in seiner *Mannigfaltigkeit*.

Aber gibt es nicht noch ein Drittes, das wir außer dem Sein und dem Seienden unterscheiden müssen – *das Nichts*?

Man könnte diese Frage abschneiden mit der Feststellung, daß es das Nichts eben nicht gibt, und daß es daher keinen Sinn habe und keinen Anhalt, hier noch von einem Dritten zu reden. Nun mag dies wohl zutreffen, daß das Nichts kein Seiendes ist und auch nie als Seiendes irgendwo ausgemacht werden kann; denn wir denken doch das Nichts gerade als die Verneinung des Seienden schlechthin. Aber die Frage bleibt noch, ob das Nichts selbst in der Verneinung des Seienden besteht, oder ob Verneinung des Seienden schlechthin nur eine Vorstellung vom Nichts ist, die das Nichts selbst von uns verlangt, wenn wir es, das Nichts, zu denken uns anschicken. Dann ist also das Nichts zwar nie ein Seiendes, aber gleichwohl »gibt es« das Nichts. Wir

/53/

sagen da: »Es gibt« das Nichts, und bestimmen zunächst nicht mehr näher, wer oder was das Nichts gibt. Wir können auch sagen: Das Nichts *west*, um anzudeuten, daß das Nichts nicht bloß die Abwesenheit und das Fehlen des Seienden ist. Wäre das Nichts nur ein gleichgültiges Nichtiges, wie sollten wir dann zum Beispiel das Entsetzen und den Schrecken vor dem Nichts und der Vernichtung verstehen? Der Schrecken *vor* dem Nichts–.

Damit das Nichts *west*, braucht es nun aber nicht erst das Seiende und ein Seiendes, als *weste* das Nichts erst aufgrund dessen, daß das Seiende zuvor schlechthin beseitigt wird. Das Nichts ist nicht erst das Ergebnis einer solchen Beseitigung. Das Nichts gibt es unbeschadet dessen, daß das Seiende ist. Und vielleicht gehört dies zu den größten Irrtümern des Menschen, zu meinen, vor dem Nichts immer dann noch sicher zu sein, solange irgendwo und irgendwie Seiendes sich antreffen und betreiben und beibehalten läßt. Vielleicht ist die Vormacht dieses Irrtums ein Hauptgrund für die Verblendung gegenüber dem Nichts, das doch dem Seienden nichts anhaben kann und dann am wenigsten, wenn das Seiende immer »seiender« wird. Vielleicht ist auch die Meinung, das Nichts sei eben »nichts«, die Hauptstütze für eine beliebte Auskunft, diejenige nämlich, die sagt: Jede Besinnung auf das Nichts führt ins Nichtige und gefährdet das rechte Vertrauen zum Seienden.

Wenn nun aber offenkundig das Nichts kein Seiendes ist, dann kann von ihm auch überhaupt nicht gesagt werden, daß es »ist«. Gleichwohl »gibt es« das Nichts. Wir fragen erneut: Was heißt hier: Es gibt? Was es gibt, »ist« doch irgendwie etwas. Aber das Nichts ist doch nicht »etwas«, sondern eben nichts. Wir kommen hier leicht in die Gefahr, mit Worten zu spielen. Man nützt auch den berechtigten Hinweis auf diese Gefahr dazu aus, jedes Denken »über« das Nichts als verhängnisvoll zu verbannen. Aber nicht geringer ist die Gefahr, daß wir hier, weil alles nur Wortklauberei zu sein scheint, das Nichts zu leicht nehmen und verkennen, daß es das Nichts gibt. Wenn es

/54/

so stehen sollte, dann müßten wir doch sagen, daß das Nichts ist. Sagen wir aber dieses, dann machen wir das Nichts zu einem Seienden und verkehren es so in das Gegenteil seiner selbst. Oder aber das »ist«, das wir hier gebrauchen, wenn wir sagen: »Das Nichts ist«, meint anderes, als wenn wir sagen: »Seiendes ist«. Wir versteifen uns vielleicht doch nur auf eine ungeprüfte Alltagsmeinung, wenn wir vorgeben, in den Sätzen » das Seiende ist« und »das Nichts ist« werde das »ist« im gleichen Sinne gebraucht. Die eindringlichere Besinnung mag uns plötzlich erkennen lassen, daß allerdings das Nichts keineswegs erst des Seienden bedarf, um erst aufgrund der nachfolgenden Beseitigung des Seienden als das Ergebnis dieser eben das Nichts zu sein.

Das Nichts bedarf nicht des Seienden. Wohl dagegen bedarf das Nichts des Seins. Das bleibt in der Tat für den gewöhnlichen Verstand befremdlich und anstößig, daß das Nichts gerade des Seins bedarf und ohne das Sein wesenlos bleiben muß. Ja, vielleicht ist sogar das Nichts das Selbe wie das Sein. Dann kann aber die Einzigkeit des Seins durch das Nichts niemals gefährdet werden, weil das Nichts nicht ein anderes zum Sein »ist«, sondern dieses selbst. Gilt nicht gerade auch vom Nichts, was wir vom Sein sagten, daß es einzig und unvergleichlich sei? Die unbestreitbare Unvergleichlichkeit des Nichts bezeugt in der Tat seine Wesenszugehörigkeit zum Sein und bestätigt dessen Einzigkeit.

Daß nun aber das Nichts dasselbe »ist« wie das Sein, daß nun aber das Nichts dem Sein wesensverwandt, wenn nicht gar mit ihm wesenseinig bleibt, können wir auch aus dem vermuten, was bereits vorn Sein gesagt worden ist: »Das Sein ist das Leerste«. Ist nicht das Nichts die leerste Leere? Das Nichts teilt auch in dieser Hinsicht mit dem Sein die Einzigkeit.

So halten wir aus den bisherigen Überlegungen fest: *Das Sein ist das Leerste sind zugleich der Überfluß. Das Sein ist das allem Gemeinste und zugleich die Einzigkeit.*

Was wir in solchen Sätzen jetzt und im folgenden über das Sein sagen, kann noch nicht als hinreichend dargestellte und

/55/

erwiesene »Wahrheit« über das Sein gelten. Wohl dagegen nehmen wir diese Sätze als *Leitworte für die Besinnung auf das Sein*, das wir doch mitdenken, wann immer und wie immer wir erinnernd den alten Spruch nachdenken.

§ 10. *Das Sein ist das Verständlichste und zugleich die Verbergung*

Schon die ganz vorläufigen Erörterungen über das Sein im Hinblick auf das »ist« im Satz haben uns darüber belehrt, daß wir überall und sogleich das »ist« und das »Sein« geradehin verstehen. Wir bedürfen da nicht besonderer Erfahrungen und Überlegungen. Die Verständlichkeit des »ist« im Satze bleibt uns im voraus so vertraut und sicher, daß wir auf sie gar nicht erst besonders achten. Auch dort, wo wir uns eigens um die Erklärung des Seienden bemühen und vor »unverständlichem« Seienden Halt machen müssen und unseren Nachforschungen innerhalb des Seienden eine Schranke gesetzt ist, selbst da noch bleibt uns das unerklärte Seiende in einem Umkreis des Verständlichen eingebettet. Dies bezeugt sich am meisten dadurch, daß wir das unverständliche Seiende sogleich und meist auf eine bereits geläufige Art in das Verständliche einreihen.

Wenn etwa gegenüber einem Bezirk des Seienden, z. B. der Natur, die Zuversicht herrscht, das bisher Unerklärte und Unerklärbare lasse sich mit der Zeit und im Verlauf des »Fortschritts« menschlicher Forschung doch erklären, dann steht hinter dieser Zuversicht bereits ein Vorgehen, das die Verständlichkeit des Seins des Seienden für ausgemacht hält. Zu unserer Zeit können wir leicht ein besonders eindrucksvolles Beispiel nennen für die schrankenlose Macht der Zuversicht gegenüber der Verständlichkeit des Seienden. (Man vergleiche dazu den Artikel von Pascual Jordan: Am Rande der Welt.¹⁰ Der Artikel

/56/

ist auch sonst aufschlußreich als Beispiel für die innere Verkommenheit der heutigen »Wissenschaft«. Dazu nehme man noch besonders die Nutzenanwendung am Schluß! Dagegen steht der ernsthafte und behutsame Aufsatz von C. F. v. Weizsäcker: Die Physik der Gegenwart und das physikalische Weltbild.¹¹)

Die moderne Atom- und Quantenphysik hat im Bereich des Atomaren Vorgänge festgestellt, wonach sich die in diesem Bereich beobachtbaren Abläufe zwar im »statistischen Durchschnitt« nach bestimmten Regeln richten, im einzelnen jedoch »unvorhersehbar« sind. Dies »Unvorhersehbare«, nämlich das im Gesichtskreis des Sehens der physikalischen Rechnung nicht voraus Berechenbare, zeigt sich so als etwas jedesmal Neues, was nicht auf anderes zurückgeführt werden kann. Was nicht als Folge eines vorausgehenden anderen auf dieses *als* das Vor-aufgehende zurückgeführt werden kann, dem fehlt die Ursache. Im Felde der atomaren Physik, sagt man, gilt daher das Gesetz der Kausalität nicht. Dieses Nichtgelten des Kausalitätsgesetzes ist, meint man, auf rein physikalischem Wege durch die Forschung festgestellt. Man bleibt aber nicht bei dieser angeblich riesenhaften Entdeckung, durch die außerdem noch *Kant* und die bisherige Philosophie widerlegt sei, stehen; man wendet die Feststellung des Nichtgeltens des

¹⁰ P. Jordan, Am Rande der Welt. Betrachtungen zur modernen Physik. In: Die neue Rundschau, 52. Jg., 1941, S. 290 ff.

¹¹ C. F. v. Weizsäcker, Die Physik der Gegenwart und das physikalische Weltbild. In: Die Naturwissenschaften, 29. Jg., Heft 13, 1941, S. 185-194.

Kausalitätsgesetzes im atomaren Gebiet sogleich ins »Positive«. Wenn nämlich etwas »unverursacht« ist durch anderes und somit neu, von selbst entsteht, dann ist es »spontan«, und wenn spontan, dann »frei«. Man spricht daher von der »sonderbaren« Handlungsfreiheit mikrophysikalischer Gebilde.

(»Sonderbar« ist allerdings nicht das Ablaufen der atomaren Vorgänge, »sonderbar« ist nur die »Physik«, die sich zum gedankenlosen Narren solcher Aussagen macht und nicht ahnt, wie sie damit ihre wesenhafte Oberflächlichkeit verraten muß, gemäß der sie weder »für« noch »gegen« »Kausalität« etwas entscheiden kann.)

/57/

Aber damit hat ja die Physik, man bedenke doch, die physikalische Forschung einen Bereich gesichert, in den »das Lebendige« und »das Geistige« und alles, was durch »Freiheit« ausgezeichnet ist, vollkommen hineinpaßt. So öffnet sich der »verheißungsvolle« Ausblick, daß doch eines Tages auch »die menschliche Freiheit« als eine »naturwissenschaftliche Tatsache« »naturwissenschaftlich« bewiesen werden kann. Ich erzähle hier keine Romane, berichte auch nicht über Einfälle irgendeines halbunterrichteten Phantasten, der sich aus zufällig aufgelesenen »Büchern« ein »Weltbild« zusammensammelt. Ich berichte die wissenschaftliche Überzeugung heutiger Physiker, die als Forscher die »Exaktheit« des Denkens über alles stellen, deren Arbeit durch ungeahnte technische Erfolge bereits bestätigt ist und vermutlich noch in Formen bestätigt werden wird, die keiner von uns ahnt. Weil aber der bloße Erfolg niemals ein Zeugnis der Wahrheit ist, sondern immer nur die »Folge« eines Grundes bleibt, nach dessen Wahrheit erst gefragt werden muß, und die nie von der stets bereits abhängigen Folge her entschieden werden kann, ist der Erfolg heutiger »Wissenschaft« kein Rechtsgrund ihrer Wahrheit und nichts, was uns hindern könnte, trotz der Erfolge, eine Frage zu stellen.

Was geht hier vor? Man hält das, was einem so im allgemeinen beim Vorstellen des atomaren Gebietes einfällt und was als Grundbestimmung des Seins des physikalischen Bereiches genommen wird, für das Verständliche schlechthin und ordnet diesem alles andere unter. Unversehens redet man in bezug auf Atome von »Handlungen« und von »Handlungsfreiheit« und glaubt deshalb in den Bereich des Lebendigen vorgedrungen zu sein. Man träumt bereits von einer durch die »Quantenphysik« begründeten »Quantenbiologie«. Wie fraglos diese Meinungen den Forschern sind, zeigt sich am deutlichsten daran, daß sie meinen, sie wären mit dieser Art von Forschung und Fragestellung den sogenannten Materialisten weit überlegen; im Unterschied zu diesen läßt man ja die »Freiheit«

/58/

gelten. Man sieht aber nicht, daß man Freiheit mit physikalischer Unvorhersehbarkeit gleichsetzt, also alles Menschliche zum voraus

physikalisch auslegt. Man sieht vor allem nicht, daß in der Bestimmung des Unvorhersehbaren eine Privation liegt und daß diese nicht sein kann ohne das Positive der Vorhersehbarkeit, das heißt der Kausalität; die Kausalität ist nicht aufgehoben, im Gegenteil, im äußersten bestätigt, nur abgewandelt und streng genommen in der üblichen Weise feststellbar.

Man findet dieses Vorgehen in Ordnung; denn man hält dafür, daß natürlich jedermann, gleichsam von der Straße weg, wisse, was »Freiheit« und »Geist« und dergleichen sei, denn das hat und ist man ja täglich selbst; wogegen natürlich zum Beispiel das Verständnis der Mathematik der Wellenmechanik nur ganz wenigen Sterblichen zugänglich ist und eine Riesenarbeit und entsprechende fachwissenschaftliche Vorarbeit verlangt. Warum aber soll ein Physiker, der doch auch ein Mensch ist, nicht sogleich über die menschliche Freiheit und alles übrige, was den Menschen angeht, das Wesentliche wissen und darüber befinden können? Warum soll nicht jedermann über all dieses und überhaupt über das Sein des Seienden verständigt sein? Dieses Verhalten der Wissenschaften und diese Ansprüche, die wir stets und in abgewandelten Formen überall antreffen, sprechen eindeutig dafür, daß uns das Sein des Seienden das Verständlichste ist. Wir erinnern uns ja auch dessen nicht, daß wir jemals erst eigens gelernt haben sollten, was das Sein »ist« und bedeutet. Wohl dagegen müssen wir uns um die Kenntnis und das Kennenlernen des einzelnen Seienden schrittweise bemühen. Daher stammt ja auch der merkwürdige Zustand, daß wir für die Erforschung des Seienden und zumal der »Natur« die höchste Exaktheit fordern und dazu riesige Apparaturen in Bewegung setzen, wogegen für die Bestimmung des Seins irgendeine geläufige und ungefähre Vorstellung ausreicht und ausreichen darf; daß die Wissenschaft z. B. verwickelte Untersuchungen in Gang bringen muß, um historisch ein geschichtliches Faktum sicherzustellen, gilt als ein-

/59/

leuchtend; aber nicht minder einleuchtend ist auch, daß über Grunderscheinungen der Geschichte, über die menschliche Freiheit, über das Wesen der Macht, über die Kunst, über Dichtung irgendwelche, irgendwoher bezogene ungefähre Vorstellungen ausreichen, um Urteile zu fällen und Zustimmung zu finden. Der Respekt vor den Tatsachen und vor den exakten Feststellungen des Seienden muß »natürlich« gefordert werden. Wenn aber das Wesenhafte des Seienden, also das Sein, den Machtansprüchen beliebiger Einfälle überlassen bleibt, gibt es keinen Anlaß zum Bedenken. All dieses und vieles Ähnliche im menschlichen Verhalten spricht dafür, daß das Sein im Unterschied zum Seienden das Verständlichste ist. Die Verständlichkeit des Seins ist uns, wir wissen nicht, wie und wann, einfach zugefallen.

Wenn wir nun aber eigens sagen sollen, was wir unter dem also »verständlichsten« Sein denn verstehen, das heißt, was wir uns bei dem Wort »Sein« denken, und das heißt, als was wir das Sein »begreifen«, dann sind wir plötzlich ratlos. Plötzlich zeigt sich uns: Wir haben für dieses Verständlichste, das Sein, nicht nur keinen Begriff, wir sehen

auch nicht, wie wir hier hinsichtlich des Seins noch »etwas« begreifen sollen. Innerhalb des Seienden bleibt uns stets die Aufgabe und der Ausweg, das vorgegebene Seiende auf anderes Seiendes, das wir für bekannter und geklärt halten, zurückzuführen und durch diese Zurückführung zu erklären und bei solcher Erklärung uns zu beruhigen. Wo es aber gilt, das *Sein zu* begreifen, ist uns, wenn wir den Ernst der Frage festhalten, der Ausweg auf ein Seiendes sogleich versagt; denn jedes Seiende ist als ein solches schon durch das Sein bestimmt und nimmt dieses für sich in Anspruch. Neben (praeter) dem einen Seienden »ist« allerdings stets mancherlei anderes Seiendes, aber außer dem Sein »gibt es« höchstens noch das Nichts. Sollen wir dann aber nicht versuchen, das Sein aus dem Nichts zu bestimmen?

Allein, das Nichts ist doch selbst das Bestimmungslose schlechthin, wie soll es da solches bieten, im Rückgang auf wel-

/60/

ches wir das Sein begreifen? Auch dieser Weg führt zu keiner Wesensbestimmung des Seins. Das Sein versagt sich dann aber jedem Begriff und jeder Bestimmung und Aufhellung, und dies in jeder Hinsicht und für jeden herzudrängenden Versuch einer Erklärung. Das Sein entzieht sich schlechthin dem Begreifen aus dem Seienden. Sagen wir dieses, daß das Sein schlechthin sich entziehe, dann sagen wir damit bereits wieder etwas über das Sein selbst. Dem Sein selbst eignet dieses Wesen, der Erklärung aus dem Seienden sich zu entziehen. *Sich entziehend*, nimmt s sich aus der Bestimmbarkeit, aus der Offenbarkeit heraus_ Indem es sich aus der Offenbarkeit zurückzieht, verbirgt es sich selbst. Das *Sichverbergen* gehört zum Sein selbst. Wollen wir dies anerkennen, dann müssen wir sagen: *Das Sein selbst »ist« Verbergung.*

Deshalb müssen wir festhalten:

Das Sein ist das Leerste und zugleich der Überfluß.

Das Sein ist das allem Gemeinste und zugleich die Einzigkeit. Das Sein ist das Verständlichste und zugleich die Verbergung.

§ 11. *Das Sein ist das Abgegriffenste und zugleich der Ursprung*

Bedenken wir jetzt, daß das Sein sich verbirgt, so zwar, daß das Sichverbergen zum Wesen des Seins gehört, dann möchte es wieder scheinen, als bleibe nun überhaupt das Sein uns notwendig und völlig entzogen. Dies kann aber nur wiederum so scheinen, denn überall nehmen wir das Sein doch in Anspruch, wo immer und wann immer wir Seiendes erfahren und betreiben und befragen oder auch nur auf sich beruhen lassen. Wir brauchen das Sein, indem wir es in allen Bezügen zum Seienden benötigen. Indem wir das Sein brauchen, machen wir in jeglichem Verhalten zum Seienden vom Sein Gebrauch. In diesem durchgängigen und vielfältigen Gebrauch wird das Sein in gewisser Weise verbraucht.

/61/

Dennoch können wir nicht sagen, in diesem Verbrauch werde das Sein aufgebraucht. Das Sein bleibt uns stets vorrätig. Wollten wir aber behaupten, dieser Gebrauch des Seins, daß wir uns ständig darauf berufen, lasse das Sein so ganz unangetastet? Wird das Sein im Gebrauch nicht doch wenigstens verⁿutzt? Bezeugt nicht die Gleichgültigkeit, in der uns das »ist« bei allem Sagen unterläuft, wie abgegriffen das ist, was wir so benennen?

Das Sein ist zwar nicht begriffen, wohl dagegen abgegriffen und daher auch »leer« und »gemein«. Das Sein ist das Abgegriffenste.

»Das Sein« steht überall und jeden Augenblick in unserem Verständnis als das Selbstverständlichste. Es ist so die abgegriffenste Münze, mit der wir ständig jeden Bezug zum Seienden bezahlen, ohne welche Bezahlung wir auch niemals einen Bezug zu Seiendem als einem Seienden zugewiesen bekämen. Das Sein, das Abgegriffenste und Gleichgültigste! Und gleichwohl: Wir werfen das »ist« nicht weg; wir werden auch des Seins des Seienden niemals überdrüssig. Selbst dort, wo manch einer zuweilen wünschen möchte, selbst nicht mehr zu sein, fällt der Überdruß nur auf ihn selbst als diesen seienden Menschen, aber nicht auf das Sein. Sogar in jenem äußersten Überdruß, der im Innersten ein Wünschen bleibt und der wünscht, statt des Seienden möge das Nichts *sein*, selbst da bleibt noch das Sein das angerufene Einzige, das dem Verbrauch und der Vernutzung sich widersetzt; denn auch da noch, wo erwartet wird, daß lieber das Nichts *sei*, gilt der letzte rettende Griff dem Abgegriffensten – dem Sein. Also kann das Sein nie bis zur völligen Vernutzung und Wegwerfung abgegriffen werden. Im Gegenteil, im äußersten der gewünschten Vernichtung alles Seienden und gerade hier muß das Sein erscheinen. Es erscheint hier wie ein Erstmaliges und Unberührtes, aus dem alles Seiende und sogar dessen mögliche Vernichtung noch herkommt. Das Sein läßt jedes Seiende erst als ein solches sein, das heißt dahin los und wegspringen, ein Seiendes und als

/62/

dieses »selbst« zu sein. Das Sein läßt jedes Seiende als ein solches ent-springen. Das Sein ist der *Ursprung*.

Das Sein ist das Leerste und zugleich der Überfluß.

Das Sein ist das allem Gemeinste und zugleich die Einzigkeit. Das Sein ist das Verständlichste und zugleich die Verbergung. Das Sein ist das Abgegriffenste und zugleich der Ursprung.

§ 12. *Das Sein ist das Verlässlichste und zugleich der Ab-grund*

Wann immer auch und in welcher Weise und in welchem Umfang Seiendes uns fragwürdig wird und unsicher, das Sein selbst bezweifeln wir nicht. Unentschieden, ja unentscheidbar mag in den einzelnen Fällen bleiben, ob dieses oder jenes Seiende ist, ob dieses Seiende so ist und jenes Seiende anders. Durch all diese wechselnde Unsicherheit des Seienden hindurch bietet dagegen das Sein den Verlaß. Denn wie sollten wir das Seiende nach irgendeiner Hinsicht auch nur bezweifeln, wenn uns nicht zuvor verläßlich bliebe, was »Sein« heißt?

Das Sein ist das Verläßlichste und dies so unbedingt, daß wir in allen Bezirken des Verhaltens zum Seienden nicht einmal uns darüber klar werden, welchen Verlaß wir überall auf das Sein setzen.

Dennoch, wollten wir unsere Pläne und Zuflüchte im Seienden, unsere Nutzung und Gestaltung jemals unmittelbar auf das Sein gründen, wollten wir das Verläßliche des Alltags nach dem abschätzen, wie uns da das Sein in seinem Wesen vertraut und gegründet ist, dann müßten wir alsbald erfahren, daß sich keine unserer Absichten und Haltungen geradehin auf das Sein bauen läßt. Das Sein, sonst ständig gebraucht und angerufen, bietet uns nicht Boden und nicht Grund, darauf wir unmittelbar dasjenige stellen können, was wir täglich aufstellen und anstellen und bewerkstelligen. Das Sein erscheint dann wie das Bodenlose, wie solches, das ständig nachgibt, keine Stütze bie-

/63/

tet und jeden Grund und Untergrund versagt. Das Sein ist die Absage an jede Erwartung, als ein Grund dienen zu können. Das Sein erweist sich überallhin als der *Ab-grund*.

Das Sein ist das Abgegriffenste und zugleich der Ursprung Das Sein ist das Verläßlichste und zugleich der Ab-grund.

§ 13. *Das Sein ist das Gesagteste und zugleich die Verschweigung*

Weil wir nun aber, ausgegeben an das Seiende und ausgelassen im Seienden, erst recht und doch auf das Sein uns verlassen, kommt es auch überall ständig zu Wort. Und dies nicht etwa nur in dem durchgängigen und hinsichtlich seiner Häufigkeit auch gar nie ermessenen Gebrauch seiner ausdrücklichen Namen wie »ist« und »sind« und »war« und »wird sein« und »ist gewesen«. In jedem »Zeitwort« der Sprache nennen wir das Sein.

Sagen wir »es regnet«, dann meinen wir, daß jetzt und hier ein Regen »ist«. Auch in jedem Haupt- und Beiwort nennen wir Seiendes und nennen so das Sein des Seienden mit. »Der Krieg«: das Seiende, das jetzt »ist«. Es genügt, das »Seiende« zu nennen, und nur im ungefähren und doch ahnungsvollen Denken meinen wir das Sein dieses Seienden, nennen wir das Sein mit. In jedem Wort und Wortgefüge wird das Sein mit-gesagt, wenngleich nicht jedesmal mit eigenem Namen genannt. Das Sagen sagt das Sein >mit<, nicht als eine Zugabe und Beigabe, die

auch wegbleiben könnte, sondern als die Vorgabe dessen, was jedesmal erst die Nennung von Seiendem verstattet. Sogar dort, wo wir schweigend handeln, wo wir wortlos im Seienden über Seiendes entscheiden und zu Seiendem uns, ohne es eigens zu nennen, verhalten, wird das Sein >gesagt<. Insgleichen dort, wo wir >völlig sprachlos< stehen, gerade dort >sagen< wir das Sein. *Das Sein ist das Gesagteste in allem Sagen, weil Sagbares nur im Sein zu sagen ist* (und sag-bar nur die »Wahrheit« und ihr Ernst).

/64/

Müßte so das Sein, ob dem vielen und unausgesetzten Sagen, nicht längst so aus-gesprochen und damit offenkundig sein, daß sein Wesen in aller Bestimmtheit unverhüllt vor uns liegt? Wie aber, wenn das Gesagteste im Sagen sein Wesen verschwiege, wie, wenn das Sein selbst mit der Enthüllung seines Wesens an sich hielte, und das nicht nur gelegentlich und zu-fällig, sondern seinem Wesen gemäß? Dann gehörte zum Sein nicht nur die Verbergung, sondern die Verbergung hätte den ausgezeichneten Bezug: zum >Sagen< und wäre *Verschweigung*. Dann wäre das Sein die Verschweigung seines Wesens. Weil das Sein das in allem Wort Gesagteste bleibt, wäre es die Verschweigung schlechthin, jenes wesende Schweigen, aus dem erst ein Wort entstammt und entstammen muß, indem es dieses Schweigen bricht. Jegliches Wort hätte dann aus diesem Bruch und als solcher Bruch sein eigenes Gefüge und diesem zufolge die Prägung seines Lautens und Klingens. Dann wäre *das Sein als die Verschweigung auch der Ursprung der Sprache*.

Trifft dies zu, dann verstehen wir, warum das Tier Licht spricht und kein »Lebewesen« sonst sprechen kann. Das Tier spricht deshalb nicht, weil ihm das Schweigen unmöglich ist, und das Tier kann nicht schweigen, weil es keinen Bezug zum Verschweigbaren, das heißt zur Verschweigung, das heißt zur Verbergung, das heißt zum Sein hat. Dann aber ist »die Sprache«, wenn das Wort aus solchem Ursprung kommt, nicht irgendeine beliebige Erscheinung und Beschaffenheit, die wir am Menschen nur als eine Fähigkeit unter anderen feststellen, wie das Sehen und das Hören, das Greifen und Sichbewegen. Dann steht die Sprache zur Einzigkeit des Seins in einem Wesensbezug. Das Sein selbst aber nötigt zu dem nächsten Leitwort:

Das Sein ist das Verlässlichste und zugleich der Ab-grund. Das Sein ist das Gesagteste und zugleich die Verschweigung.

/65/

§ 14. *Das Sein ist das Vergessenste und zugleich die Erinnerung*

Immer deutlicher wird uns, wie das Sein überall das Nächste in allen Bezügen zum Seienden bleibt, und daß das Sein doch zu-gleich ganz übergangen wird zugunsten des Seienden, an dem alles Wollen und Wissen seine Erfüllung sucht. Kein Wunder, daß wir das Sein über dem Seienden und seinem Andrang vergessen, nämlich als solches, was

noch irgendeiner Besinnung würdig wäre. Soweit ein Anspruch darauf erwacht und die Frage nach dem Sein gestellt wird, meldet sich sogleich der Hinweis darauf, daß ja das Sein doch als das Verständlichste gelte und überdies nicht weiter bestimmbar sei. Das Sein wird daher hinsichtlich seiner Fragwürdigkeit vergessen und zwar so gründlich vergessen, daß wir sogar dieses Vergessen des Seins noch vergessen. Dies liegt ja auch im Wesen des Vergessens, daß es sich selbst vergißt, und das heißt, selbst mehr und mehr in seinen eigenen Wirbel sich hineinwirbelt. Daher müssen wir eingestehen: *Das Sein ist unter allem, was einer Befragung und Besinnung würdig sein könnte, das Vergessenste.*

Wollten wir nun aber ausschließlich bei dieser Feststellung bleiben, dann dürfte uns freilich das Sein nirgends und nie (etwas) angehen. Aber lassen wir doch einmal für einen Augenblick diese Möglichkeit zu, lassen wir einmal alles darauf ankommen, daß das Sein schlechthin in dem selbst noch verhüllten Nichts der Vergessenheit versunken sei, setzen wir einmal ernstlich den Fall, das Sein sei völlig aus unserem Wissen aus-gestrichen, wie könnten wir dann auch nur ein Geringstes und Flüchtigstes im Seienden als Seiendes antreffen, wie könnten wir uns selbst je als Seiendes erfahren?

Wir verhalten uns nun aber ständig zu Seiendem und sind selbst seiend. Wir stellen dies, daß wir Seiendes sind, auch nicht nur an uns fest, sondern unser Sein, dies, daß wir und wie wir sind, geht uns so oder so an. Das Sein geht uns an, mag es sich um das Sein des Seienden handeln, das wir selbst sind, oder

/66/

jenes Seiende, das wir selbst nicht sind und nie sein können. Immer sind wir die vom Sein Angegangenen, die, so betroffen aber auch beschlagen, im Sein das Verlässlichste finden. Das Sein bleibt überall das Verlässliche, und dennoch ist es, auf seinen Rang innerhalb des Besinnungswürdigen hin bedacht, das Vergessenste. Trotz dieser Vergessenheit aber bleibt es im alltäglichen Verhalten nicht nur das Verlässliche, sondern es ist vordem schon jenes, was uns das Seiende überhaupt innewerden läßt und verstattet, daß wir inmitten des Seienden selbst Seiende sind. Das Sein läßt uns in jeder Hinsicht das Seiende und jegliches nach sein er Art erst innewerden; *das Sein erinnert uns in das Seiende und an das Seiende*, so daß alles Begegnende, es mag als Vorhandenes oder Vergangenes oder Künftiges erfahren sein, jeweils erst als Seiendes durch die Er-innerung des Seins offenkundig wird und bleibt. Das Sein erinnert dergestalt wesentlich. Das Sein ist selbst das Er-innernde, *ist* die eigentliche Erinnerung.

Wohl müssen wir hier bedenken, daß das Sein selbst das Erinnernde ist, nicht etwa nur solches, *an* das *wir* uns erinnern, auf das wir als ein schon Bekanntes je wieder zurückkommen können im Sinne der Lehre Platons von der *anamnesis*. In Platons Lehre wird nur gesagt, wie wir uns zum Sein des Seienden verhalten, wenn wir dieses unser Verhalten abschätzen nach dem Verhältnis, in dem wir sonst zum »Seienden« stehen. Jetzt aber gilt es zu erkennen, daß das Sein nicht ein

>Gegenstand< der möglichen Erinnerung für uns, sondern selbst das eigentlich Erinnernde ist, jenes, das überhaupt innewerden läßt jegliches, was als Seiendes ins Offene kommt.

Das Sein ist das Gesagte und zugleich die Verschweigung. Das Sein ist das Vergessenste und zugleich die Erinnerung.

/67/

§ 15 Das Sein ist das Verzwingendste und zugleich die Befreiung

Mag daher auch das Sein als das Leerste und Abgegriffenste aus dem Umkreis der sonst verbleibenden »Besinnung« zuerst und völlig in die Gleichgültigkeit des Vergessens versinken, in welchem Vergessen sogar diese Gleichgültigkeit noch zunichte wird, überall zwingt uns doch wieder das Sein und zwar ständig, daß uns Seiendes begegnet und uns fortreißt, uns übersteigt und verflacht, uns belastet und uns erhebt. Denn wenn doch allem Seienden zuvor je das Sein und nur das Sein jegliches Seiende ein Seiendes sein läßt, dann bleibt jedes Seiende, wie immer es uns angehen und betreffen mag, unendlich zurück hinter der Zwingnis des Seins selbst. Kein Andrang des Seienden überragt jemals den »Zwang«, der aus dem Sein kommt und als das Sein selbst west. Sogar dort, wo uns alles Seiende nichts mehr angeht und gleichgültig wird und dem leeren Belieben sich überläßt, selbst da waltet der Zwang des Seins. Weil dieses Zwingende in seinem Zwang alles übertrifft, weicht es vor keinem Seienden und in keinem Seienden aus, sondern erzwingt von jedem Seienden, daß es als Seiendes in das Sein verzwungen bleibt. *Das Sein ist das Verzwingendste*, wo immer und wann immer und wie auch immer Seiendes sein mag.

Dennoch: Wir >spüren< ja nicht den Zwang des Seins, sondern höchstens ein Stoßen und Drängen von seiten des Seienden. Das Sein ist, trotz jener Verzwingung, so, als »sei« es eher nicht »da«, also doch eben wie »das Nichts«. Wir versuchen auch vergeblich, das Sein dort und da vorzufinden. Wir sind vom Sein wie von einem Unerfahrbaren umspielt und durchspielt. Aber dieses Spiel hat in allem stets doch die einzige Eindeutigkeit des Einzigen. Denn »Sein«, ist das nicht jenes, was uns schon »da« hin versetzt hat, wo Seiendes als ein solches gegen Seiendes unterschieden ist? Sein, ist dies nicht jenes Öffnende, das erst das Offene eines »Da« auseinanderschließt, in welchem

/68/

Offenen erst die Möglichkeit gewährt ist, daß überhaupt Seiendes vom Sein unterschieden wird, Seiendes *und* Sein auseinandergesetzt sind?

Das Sein setzt erst Sein und Seiendes auseinander und versetzt in diese Auseinandersetzung und versetzt in das Freie. Die Versetzung aber in diese Auseinandersetzung des Seins und des Seienden ist die Befreiung in die Zugehörigkeit zum Sein. Diese Befreiung befreit dahin, daß wir dem Seienden gegenüber >zu< ihm, von ihm >frei<, für es >frei<, >vor< ihm und inmitten seiner frei sind und so in der Möglichkeit,

selbst wir selbst zu sein. Die Versetzung in das Sein ist die *Befreiung* in die Freiheit. Diese Befreiung allein ist das Wesen der Freiheit.

Das Sein ist das Vergessenste und zugleich die Erinnerung. Das Sein ist das Verzwingendste und zugleich die Befreiung.

§ 16. *Zusammenschließende Besinnung auf das Sein in der Folge der Leitworte*

Schließen wir die bisher versuchte Besinnung auf das Sein in der Folge der Leitworte zusammen, dann sind wir aufmerksam geworden und gesammelter für das, was zunächst sich nur wie ein Wortschall ausnehmen mochte:

Das Sein ist das Leerste und das allem Gemeinste.

Das Sein ist das Verständlichste und das Abgegriffenste. Das Sein ist das Verlässlichste und das Gesagteste.

Das Sein ist das Vergessenste und das Verzwingendste. Zugleich aber:

Das Sein ist der Überfluß und die Einzigkeit.

Das Sein ist die Verbergung und der Ursprung.

Das Sein ist der Ab-grund und die Verschweigung.

Das Sein ist die Er-innerung und die Befreiung.

Das »ist« enthüllt sich solchergestalt, wie es scheinbar nur *uns* entfällt als ausgesagtes und wie es in Wahrheit aber *uns* im Wesen und sogar noch im Unwesen (der Seinsvergessenheit) hält.

/69/

Werden hier nun einfach beliebige Bestimmungen über das Sein ausgesprochen und aufgereiht und durch das nicht weniger einfache Mittel der Entgegensetzung je um ihr Gegenteil vermehrt? Das Urteil über diese naheliegende Meinung sei noch zurückgestellt; denn zuvor gilt es, daß wir überhaupt über die Dürftigkeit hinwegkommen, in der uns das übliche Meinen, aber auch ein zweitausendjähriges metaphysisches Denken »das Sein« vorführt.

Wir wollen doch erst nur dies >erfahren<, daß, wenn wir dem Spruch *meléta tò pân* folgen und das Seiende im Ganzen bedenken, wir dabei sogleich in der Unterscheidung des Seienden und des Seins stehen, daß hierbei das Sein selbst eine Wesensfülle bekundet, gesetzt, daß wir nur anfangen, das Sein selbst zu denken.

Allein, haben wir denn jetzt in der Tat das Sein selbst gedacht?

Wiederholung
Leitworte über das Sein

1. Das Sein ist Leere als abstrakter Begriff und zugleich Überfluß

Beim ersten Versuch, dieser Unterscheidung des Seins und des Seienden nachzugehen und dabei vor allem das aufzuhellen was hier »das Sein« besagt, folgen wir zunächst der langer Gewöhnung einer fest eingefahrenen Denkungsart. Diese spricht sich in der Lehrmeinung aus, das Sein sei der Name für den »abstraktesten« aller Begriffe. So gesehen ist dann die Unterscheidung des Seienden und des Seins, wenn wir sie gleich mäßig nach ihren beiden >Seiten< abzuschätzen versuchen, in Wahrheit eine solche, bei der alles Gewicht auf die Seite des Seienden fällt; denn das Sein ist wie eine lästige, wenn auch in gewisser Weise unentbehrliche Abstraktion, nur als ein Anhängsel und ein Schatten des Seienden geduldet, für sich aber

/70/

nichts, was gleichmäßig und gleichgewichtig sich >neben< dem Seienden behaupten und einer Besinnung den genügenden Anhalt bieten könnte. Das Sein, das ist wie ein flüchtiger Wolkenschatten, der über das Land des Seienden hinzieht, ohne das Geringste zu bewirken und irgendeine Spur zu hinterlassen. Das Schattenhafte des Seins bestätigt höchstens die Gediegenheit, die einzig dem Seienden eignet.

Steht es so, dann ist auch klar, worin sich die Befolgung des Leitwortes *meléta tò pân* allein echt erfüllt: nämlich in der ausschließlichen Erfahrung und Gestaltung und Betreibung des Seienden. Das jetzt heraufkommende Zeitalter der Neuzeit hat ja auch darin seine unleugbare Leidenschaft, daß es alle Erfahrung, Betreibung, Planung und Einrichtung des Wirklichen in allen Hinsichten unbedingt ergreift und diese Unbedingtheit mit Recht auch als das Neue weiß und als das bisher auf dem Erdball noch nicht gewollte und bislang auch nicht gekonnte Einzigartige bewertet. Der Vorrang des Seienden vor dem Sein ist entschieden.

Dennoch bleibt die eine Frage noch bestehen, ob nicht auch hier und gerade hier, in dieser unbedingten Bejahung des Seienden, die sich nur auf das Seiende zu stellen scheint bei Hintansetzung des Seins, ob nicht auch hier eine Entscheidung über das Sein waltet. Deshalb bleibt zu fragen, ob denn nicht das Sein gerade hier etwas anderes ist als nur der Name für den allgemeinsten und deshalb leersten Begriff. Ob nicht das Sein jeweils und überhaupt der Überfluß ist, dem alle Fülle des Seienden, wie immer sie sich darbieten mag, entspringt. Zu fragen bleibt, ob nicht gar das Sein eben beides zumal ist, die Leere, die sich unbestreitbar im allgemeinsten Begriff zeigt, und der Überfluß, der sich uns zum Beispiel in dem *Goetheschen* Vers ankündigt. Das Sein wäre dann aber nicht nur das vom Seienden Abgezogene und Weggestellte, sondern umgekehrt und zugleich das, was in jedem Seienden zuerst und überallhin das Wesende bleibt.

/71/

2. Das Sein ist das allem Gemeinste und zugleich die Einzigkeit. (Die Selbigkeit von Sein und Nichts)

In der Besinnung auf die Unterscheidung des Seienden und des Seins fragen wir nach dem Sein. Die vorige Überlegung hat zu einem zweiten Leitwort über das Sein geführt:

Das Sein ist das allem Gemeinste und zugleich die Einzigkeit.

Durchgängig treffen wir in jedem Seienden, es mag seinem Gehalt und seiner Art nach ganz verschieden sein, dieses Gleichförmige, daß es ist. So möchte es scheinen, als habe sich das Sein überallhin zerstreut und erschöpfe sich darin, im Lande des mannigfaltigsten Seienden das Landläufigste zu sein, was ob seiner Einförmigkeit uns schon gar nicht erst auffällt. Dem Sein eignet in der Tat diese »Gemeinheit«; aber das Sein erschöpft sich nicht in ihr. Denn zugleich ist das Sein im Gegenteil dazu die Einzigkeit. Sein west nur als einziges, wogegen das Seiende je dieses und je jenes ist, je das eine und nicht das andere. Seiendes hat stets seinesgleichen. Das Sein aber ist unvergleichlich. Deshalb kann auch nicht gesagt werden, das Sein sei im Sinne der genannten Gemeinheit in allem Seienden das Gleiche, sondern das Sein ist als das Einzige stets *das Selbe*. Als dieses Selbe schließt es Unterschiede nicht aus. Was in sich überall und stets das Selbe ist, braucht nicht seinem Wesen nach das bloße Einerlei zu bleiben. Es gibt unterschiedene Weisen des selben Seins, aber es gibt nicht verschiedenes Sein in dem Sinne, daß das Sein in das Mehrmalige und Vielmalige auseinanderfallen könnte.

Bei der Entfaltung der abendländischen Lehre vom Sein des Seienden (Metaphysik) hat sich, vor allem in ihrer schulmäßigen Form, ein vielberufener Satz herausgebildet: omne ens est unum. (Jedes Seiende ist je eines.) Inwieweit dieser Satz auf das griechische Denken über das Seiende zurückgeht, und in welcher Hinsicht er eine Umbildung desselben darstellt, kann hier nicht erörtert werden. Nur daran sei erinnert, daß das griechische Denken überdies früh schon das Seiende, τὸ ὄν gleich-

/72/

setzt mit τὸ ἓν, das Eine, und zwar wird schon im vorplatonischen Denken das Sein durch die »Einheit« ausgezeichnet. Bis heute hat die »Philosophie« versäumt, dem nachzusinnen, was die alten Denker mit diesem ἓν überhaupt meinen. Vor a em ist nicht gefragt, warum dem Seienden alsbald im Anfang dè abendländischen Denkens in solcher Entschiedenheit die »Einheit« als seine Wesensauszeichnung zugesprochen wird.

Der spätere Satz der Schulphilosophie: omne ens est unum, darf nun nicht etwa gleichgesetzt werden mit dem aus unserer Besinnung erwachsenen Leitwort: Das Sein ist die Einzigkeit. Denn jener Satz handelt vom Seienden (ens), nicht vom Sein als solchen und sagt in Wahrheit dieses, daß das Seiende immer mannigfaltiges ist. Der Satz

meint: Jedes Seiende ist je eines und als das eine je das eine zu einem anderen; daher ist jedes Seiende je auch das andere zum je einen. Omne ens est unum, können wir auch >übersetzen< durch den Satz: Seiendes ist mannigfaltig. Aus einer ganz anderen Hinsicht aber ist der Satz gesagt: Das Sein ist die Einzigkeit. Diese scheint gefährdet zu sein durch das Nichts und zwar einmal, insofern das Nichts gegenüber dem Seienden und dem Sein überhaupt ein Drittes ist, so daß der Satz, das Sein sei gegenüber dem Seienden das Einzige, hinfällig wird. Dann aber auch, insofern das Nichts in gewisser Weise das Andere zum Sein ist.

(Dergestalt denkt *Hegel* das Verhältnis von »Sein« und »Nichts«, wobei *Hegel* sich klar darüber bleibt, daß er strenggenommen das Nichts noch gar nicht als das Andere zum Sein ansprechen kann, weil beide hier noch als die äußersten Abstraktionen zur »Wirklichkeit« genommen werden und sich noch nicht einmal zum Etwas (quale) entfaltet haben. *Hegel* könnte hier niemals den Satz wagen: »Wirklichkeit« (in seinem Sinne) und Nichts sind dasselbe. In dieser Hinsicht ist aber das hier vom Nichts Gesagte gemeint und darf nicht mit *Hegels* »Identifizierung« von Sein und Nichts zusammengeworfen werden.

Die Anführung der *Hegelschen* »Identifizierung« des Seins

/73/

und des Nichts in dem Vortrag »*Was ist Metaphysik?*« bedeutet nicht die Übernahme der *Hegelschen* Grundstellung, sondern will nur überhaupt anzeigen, daß diese sonst schlechthin befremdliche »Identifizierung« bereits in der Philosophie gedacht worden ist.)

Unsere Überlegungen sollten nur im Vorbeigehen die Besinnung darauf lenken, daß unbeschadet dessen, daß Seiendes ist, das Nichts west und ganz und gar nicht das »Nichtige« »ist«, als welches man es gern abstoßen möchte. Der gewöhnliche Verstand meint allerdings, das Nichts trete erst dann ein, wenn alles Seiende beseitigt sei. Da aber in diesem Falle ja auch der Mensch beseitigt sei, bleibe niemand, der das Nichts denke, womit bewiesen sei, daß das Nichts auf einer Einbildung und einem bloßen Spiel des Verstandes beruhe, dies aber nur solange, als man den Verstand mißbrauche, statt ihn allein für die Geschäfte des Alltags zu brauchen. Daß der Verstand hier seine berechnete >Domäne< hat, wird niemand bestreiten wollen. Aber gerade weil das so ist, darf bezweifelt werden, ob der gewöhnliche Verstand auch ohne weiteres die >Legitimation< mitbringt, über das Wesen des Nichts Entscheidungen zu fällen. Deshalb ist der Hinweis nötig, daß das Nichts zwar das Leerste des Leeren ist, aber zugleich auch nirgends sonst noch seinesgleichen hat. Diese doppelte Kennzeichnung des Nichts hat für unsere Frage ihre besondere Bedeutung. *Das Nichts ist das Leerste und ist einzig.*

Das Selbe aber gilt vom Sein. Dann wäre das Sein und das Nichts das Selbe, ein befremdliches Wort, das nun nachträglich doch wieder den schon erwähnten Verdacht zu bekräftigen scheint, als sei das Sein nur eine nichtige und bestandslose Abstraktion.

Allein, das Nichts ist uns nichts Nichtiges: Der Schrecken vor der Vernichtung und das Entsetzen vor der Verwüstung weichen ja zurück vor

solchem, was doch wohl nicht gut als bloße Einbildung und als nur Bestandloses angesprochen werden kann.

/74/

Am 2. November 1797 schreibt *Hölderlin* an seinen Bruder: »Je angefochtener wir sind vom Nichts, das, wie ein Abgrund, um uns her uns angähnt, oder auch vom tausendfachen Etwas der Gesellschaft und der Thätigkeit der Menschen, das gestaltlos, seel- und lieblos uns verfolgt, zerstreut, um so leidenschaftlicher und heftiger und gewaltsamer muß der *Widerstand* unserer Seite werden. Oder muss er nicht?«...¹²

Wie aber, wenn das Nichts, das den Menschen entsetzt und aus s einem gewohnten Dahinschlendern und seinen Ausflüchten heraussetzt, wie, wenn das Nichts das Selbe wäre wie das Sein? Dann müßte auch das Sein als das Entsetzende und Schreckliche sich bekunden, als jenes, was uns anficht. Dies aber möchten wir kaum wahrhaben. Solange wir uns in den gewöhnlichen Meinungen über das Sein bewegen, lassen wir es als das Gleichgültige auf der Seite, und das ist bereits ein Aus-weichen vor dem Sein. Dieses Ausweichen vor dem Sein vollzieht sich in mannigfachen Weisen, die gar nicht als solche erkannt werden, weil der Vorrang des Seienden alles Sinnen beansprucht, so daß gar oft das Rechnen mit dem Seienden für Besinnung gilt. Das Ausweichen vor dem Sein zeigt sich darin, daß das Sein für das *Verständlichste alles Verständlichen* gehalten wird. Daß es dazu kommt und kommen kann, muß aber doch auch wieder am Sein selbst liegen. Inwiefern dem so ist, bleibt vorerst dunkel. Sind wir jedoch einmal auf die ständige Flucht in die Beruhigung durch das >Selbstverständliche< aufmerksam geworden, dann beobachten wir überall leicht, wie der Mensch alsbald auch das bislang unerklärte Seiende in einen Umkreis des Verständlichen einbettet. Deshalb findet man es auch ganz in der Ordnung, wenn jedermann, wie es ihm gerade gefällt, nach zufälligen Einfällen und gerade gängigen Anschauungen und kaum durchdachten Ansichten sich ein Urteil über das Sein des Seienden anmaßt. Dagegen hält

/75/

man es wiederum für ganz natürlich, wenn dort, wo es sich um die Einrichtung des Seienden und seine Erforschung handelt, der geübte Könner und der berufene Fachmann und der bestellte Leiter das Wort hat und das Urteilen der Beliebigkeit des Jedermann entzogen bleibt.

Der Hinweis auf die heutigen Ansprüche der modernen Atomphysik, den Leitfaden für die Weltauslegung überhaupt abgeben zu können, sollte lediglich dieses deutlich machen, daß die in der modernen Physik herrschenden Grundvorstellungen vom Seienden zum Leitmaß der Weltbetrachtung überhaupt erhoben werden, genauer, daß in diesem

¹² F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Historisch-Kritische Ausgabe, begonnen durch N. v. Hellingrath, fortgeführt durch F. Seebass und L. v. Pigenot, 2. Bd. (1794-1798), Berlin, 2. Aufl. 1923, S. 420.

Vorgehen nichts Absonderliches und Willkürliches gesehen wird. Man hält es für überflüssig, darüber nachzudenken, ob denn der Entwurf des Seienden im Ganzen nicht seine eigene Gesetzlichkeit habe, so daß er nicht beliebig von irgendwoher ins Werk gesetzt werden kann. Die moderne Atomphysik wurde also genannt und nur genannt im Hinblick auf unsere leitende Überlegung, die dem Wesen des Seins gilt und der Art, wie es sich offenbart. Nicht handelt es sich darum, hier etwa eine philosophische Kritik der heutigen Physik vorzutragen. Für diesen Zweck müßte die Betrachtung anders angelegt werden, sie könnte sich auch nicht auf die Erörterung des »Kausalitätsgesetzes« beschränken.

Wenn aber die heutige Physik das Verursachtsein eines Vorganges gleichsetzt mit seiner Vorausberechenbarkeit, dann geschieht das freilich nicht zufällig. Man kann im Hinblick auf diese Gleichsetzung auch nicht einfach erklären, das Kausalitätsprinzip sei ein Prinzip des Seienden, die Vorhersehbarkeit aber sei ein Prinzip der Erkenntnis des Seienden, so daß eben die Physik in den Fehler ver falle, ein ontologisches Gesetz in ein »erkenntnistheoretisches« Prinzip umzudeuten und damit verschiedene Bereiche zu verwechseln. Die Frage bleibt ja doch, in welchem Sinne das Kausalitätsprinzip ein Gesetz des Seienden ist; mit der naiven Vorstellung, wonach die Kausalität eben ein Gesetz des Wirklichen sei, ist hier nicht auszukommen. Zwischen der naiven Auffassung der Kausalität und dem physika-

/76/

lischen Begriff der Kausalität steht *Kant* und dessen Auslegung der Kausalität, welche Auslegung wieder nicht zufällig ist, sondern mitbestimmt wird durch die metaphysischen Grundlagen der neuzeitlichen Physik. In unserem Zusammenhang handelt es sich nicht um eine Stellungnahme zur Auffassung der Kausalität in der heutigen Physik, sondern um einen Hinweis darauf, daß dem Anspruch der Physik, als Quantenphysik eine »Quantenbiologie« und somit gleichsam eine »Quantenhistorie« und gleichsam eine »Quanten-metaphysik« begründen zu können, die kaum bedachte Haltung zugrundeliegt, das Wesen des Seins für selbstverständlich zu halten. Der Hinweis auf den Anspruch der Physik, der entsprechend heute auch von der Biologie kommt, soll ein Anzeichen u. a. dafür in den Blick bringen, daß uns überhaupt » das Sein« als das Verständlichste gilt.

3. Der Sinn der Leitworte: Anweisungen zur Besinnung auf den Unterschied von Sein und Seiendem

Wir versuchen, durch eine Folge von Leitworten einiges über das Sein des Seienden in unser Wissen zu heben, und dieses zunächst nur, um ganz aus der Ferne, aber doch in einem geringen Stück für uns eine Vorbereitung zu schaffen für den Entschluß, den alten Spruch *meléta tò pân* zu befolgen und in der Befolgung dem Anfänglichen des

abendländischen Denkens näher zu kommen und so zu wissen von dem, was da im Anfang überhaupt gesagt ist. Für den Fall, daß uns dann ein Wort aus diesem anfänglichen Sagen trifft, sind wir wenigstens in einer geklärteten Bereitschaft für die Richtung, in der allein hier gehört werden muß.

Es muß mit Rücksicht auf bereits umlaufende Mißverständnisse vermerkt werden: Die Leitworte vom Sein treten nicht auf als Sätze, die eine besondere Lehre oder gar ein »System« verkünden, oder auch nur eine eigene »Theorie« über das Sein entwickeln. Die Leitworte sind nicht Sätze, die sich herumrei-

/77/

chen lassen als Aussagen >über< einen >philosophischen Standpunkt<. So genommen, wären sie in allem Wesentlichen mißverstanden.

Die Leitworte sind *Anweisungen zur Besinnung* auf jenes, was ans Licht kommt, wenn wir das rechte Auge haben für das, was wir entbehren können, und zwar kann diese Besinnung jederzeit, aus jeder Lage, nach den verschiedenen Formen durchgeführt werden, sie braucht sich auch nicht an den Wort-laut des hier Gesagten zu halten.

Denn es gilt dieses: auf etwas Unbeachtetes zu achten und darauf achten zu lernen, dies jedoch ohne die hastige Sucht, sogleich nach dem Nutzen und dem Zweck auszuspähen. Im Bereich dieser Besinnung gilt es, den Mut zu haben, nicht so >mutig< zu sein wie das gewohnte und ausschließliche Rechnen mit dem jeweils Wirklichen. Es gilt den Mut zu haben, sich im Bereich der Unterscheidung des Seienden und des Seins umzusehen und einfach anzuerkennen, was hier waltet. Es gilt, dem hier fast unausrottbaren Bedenken, alles so Versuchte sei doch nur eine Verirrung in die Abstraktion, standzuhalten und zwar aufgrund des wachsenden Wissens vom Sein, das uns wie die Verkörperung aller Abstraktion schlechthin erscheinen möchte.

Zuletzt sahen wir: *Das Sein ist das Gesagteste*; denn es ist in jedem Wort der Sprache gesagt und gleichwohl sagt das Reden und Schreiben meist nur vom Seienden; dieses kommt zur Verlautbarung. Selbst dort, wo wir eigens das »ist« sagen und also doch das Sein nennen, sagen wir das »ist« nur, um vom Seien-den Seiendes auszusagen. *Das Seiende wird gesagt. Das Sein wird verschwiegen*. Nicht von uns und aus unserer Absicht, denn keine Spur einer solchen Absicht, das Sein nicht zu sagen, vermögen wir zu entdecken. Also muß die Verschweigung doch wohl vom Sein selbst kommen. Dann aber ist das Sein selbst die Verschweigung seiner selbst; und dies ist wohl erst der Grund der Ermöglichung des Schweigens und der Ursprung der Stille. Im Bereich dieser wird erst jeweils das Wort.

/78/

DRITTER ABSCHNITT

Sein und Mensch

§ 17. Die Zwiespältigkeit des Seins und das Wesen des Menschen:
Zuwurf und Verwerfung

Wenn gesagt wurde, daß das Sein sei das Verständlichste, das Gesagteste, das Vergessenste, wurde da nicht solches genannt, was dem Sein lediglich zukommt, sofern es in einer nachträglichen Beziehung steht zu unserem Verstehen, zu unserem Sagen, zu unserem Vergessen? Dieses Unsrige alles, ist das nicht solches, was zur Ausstattung de-s Menschen, des menschlichen Subjekts, gehört und das somit doch alles, was zu ihm in den Bezug gebracht wird, sogleich zu einem »Subjektiven« abfärbt? Wir sollen aber doch das Sein selbst, also das Sein »an sich«, also das Sein »objektiv« denken.

Allein, ist denn in Wahrheit alles, was zum Menschen in Beziehung gebracht und aus dieser Beziehung her bestimmt wird, dadurch bereits sogleich »subjektiv«? Und wenn schon, warum ist das »Subjektive« sogleich mit einem Verdacht belastet? Das Subjektive gibt es jedenfalls nur dort, wo ein »Subjekt« ist. Aber die Frage bleibt doch, ob der Mensch schlechthin und nur ein »Subjekt« ist, ob sein Wesen sich darin erschöpft, ein Subjekt zu sein. Vielleicht ist nur der neuzeitliche und »neu-zeitlichste« Mensch ein »Subjekt«, und vielleicht hat dies seine eigenen Gründe, die gar nicht verbürgen, daß der geschichtliche Mensch, in dessen Geschichte wir selbst stehen, wesensnotwendig und immer ein »Subjekt« war und »Subjekt« bleiben muß. Zu alledem wäre auszumachen, was das denn heiße, der Mensch sei »Subjekt«. Wie, wenn es gerade nur für *den* Menschen, der Subjekt ist, das Seiende als das Objektive geben könnte? Wie, wenn in der neuesten Neuzeit eine »Objektivität«

/79/

erreicht wäre, wie sie die Geschichte nie zuvor gekannt? Und dies nur, weil der Mensch zum Subjekt geworden ist. Die Subjektivität bedeutet nicht schon die Ausschließung von der Wahrheit.

Wie immer wir diese Fragen stellen und beantworten mögen, die genannten Bestimmungen des Seins, nach denen es das Verständlichste, Gesagteste, Vergessenste heißt, bleiben doch eindeutig auf den Menschen und menschliche Verhaltensweisen, das Verstehen, Sagen, Vergessen bezogen, und das Sein ist so aus dem Bezug auf den Menschen gedacht und nach der Gestalt des Menschen begriffen und somit »anthropomorph« genommen und dadurch vermenschlicht. Wir kommen nicht in den Bezug zum Sein selbst, sondern höchstens zu dem, wie wir, die Menschen, das Sein uns vorstellen.

Doch lassen wir auch diese Schwierigkeit noch beiseite und lassen wir die Gefahr bestehen, daß wir hier überall, statt das Sein selbst zu denken, das Sein nur »vermenschlichen«. Diese Vermenschlichung des Seins könnte uns zwar doch immer noch einen Durchblick in das Sein selbst gewähren, wenngleich einen getrübbten. Ein weit größeres Bedenken erhebt sich aber noch vor uns, das alle jetzt versuchte Besinnung auf das Sein zu zernichten droht.

Wir sagen doch: Das Sein »ist« das Leerste, »ist« die Verschweigung, »ist« das Verständlichste, »ist« der Überfluß. Das Sein »ist« – ja, wird in diesem Sagen nicht das Sein, indem wir es ansprechen als solches, was »ist«, unwiderruflich zum Seienden, also genau zu dem, wogegen es doch gerade unterschieden werden soll? Wir mögen die Aussagen über das Sein ins Endlose anhäufen, sie werden doch schon mit dem ersten Schritt hinfällig, da uns ja das Aussagen in der Form »Das Sein ist ...« zuvor das zerstört, was wir fassen wollen: *das Sein im Unterschied zum Seienden*. Wenn aber das Sein uns sogleich als das erscheint, was je das und das »ist«, vermag es da überhaupt je *als* das Sein offenbar zu werden, ganz abgesehen davon, ob wir dem Sein, es vorstellend, menschliche Züge leihen oder

/80/

nicht? Überall und jedesmal, wo und wann das Sein genannt wird, ist sogleich und nur Seiendes gemeint.

Von hier aus gesehen, erlangt die >natürliche< Denkweise dann doch ihre volle Rechtfertigung. Das gewöhnliche Meinen hält sich überall an das Seiende und erklärt das sogenannte Sein für eine »Abstraktion«, eine Redensart, der nichts entspricht und die alle Denker, die dem Sein nachjagen, zu Narren werden läßt. So wird nachträglich klar, inwiefern die Vernachlässigung des Seins und_ das Vergessen seiner Fragwürdigkeit vielleicht doch einer echten Einsicht folgt, dieser nämlich, daß in bezug auf das Sein überall sich nichts Ernsthaftes erfragen läßt. Also bleibt es bei dein: Nur das Seiende »ist«.

Gewiß – nur das Seiende, aber was »ist« mit ihm? Es, das Seiende, »ist«. Was heißt nun: Es »ist«? Worin besteht das Sein? Was soll der Satz: »Das Seiende ist«, wenn wir den vorgenannten Bedenken rechtgeben, das Sein als Abstraktion auf die Seite werfen und sogar auslöschen und dann nur das Seiende gelten lassen? Dann bleibt nur »das Seiende«. Aber was heißt das, daß das Seiende »bleibt« – heißt es etwas anderes als: Das Seiende und nur »das Seiende« »ist«? Und wenn wir nur das Seiende festhalten und die »Abstraktion« des Seins vermeiden wollen und ganz hart und nur am Seienden bleiben und dem-, gemäß sagen: Das Seiende ist das Seiende, dann sagen wir auch noch das »ist« und denken auch so noch aus dem Sein. Das Sein überfällt uns immer wieder als dasjenige, was wir niemals nicht denken können.

So stehen wir zwischen zwei in gleicher Weise unumgehbaren Schranken: Einmal machen wir das Sein, indem wir es denken und von ihm sagen »das Sein >ist<«, sogleich zu einem Seienden und verleugnen damit das eigene Werk des Seins: *Das Sein wird von uns verworfen*. Zum anderen aber können wir das »Sein« und das »ist« dennoch nirgends verleugnen, wo immer wir ein Seiendes erfahren. Denn wie sollte uns ein Seiendes je ein Seiendes sein, ohne daß wir es als ein *Seiendes*, also doch hinsichtlich des Seins erfahren?

§ 17. Zwiespältigkeit des Seins und das Wesen des Menschen

Das Sein hat sich schon über uns geworfen und uns zugeworfen. Das Sein: sich uns zuwerfend und von uns verworfen, das nimmt sich aus wie ein »Widerspruch«. Allein, wir wollen, was sich da auftut, nicht in ein formales Schema des formalen Denkens abfangen. So wird alles nur abgeschwächt in seinem Wesen und wesenlos unter dem Schein einer >paradoxen< Formel. Dagegen müssen wir versuchen, zu erfahren, daß wir, zwischen die beiden Schranken gesetzt, in einen einzigartigen Aufenthalt versetzt sind, aus dem es keinen Ausweg gibt. Aber indem wir uns in diese Ausweglosigkeit versetzt finden, werden wir darauf aufmerksam, daß auch diese äußerste Ausweglosigkeit vielleicht vom Sein selbst herkommen könnte. Die Leitworte zeigen ja durchgängig auf eine eigentümliche Zwiefältigkeit des Seins.

Wenn das Fragen in der soeben vorgeführten Weise auf unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten stößt und das Denken in eine ausweglose Lage sich versetzt sieht, dann kann es sich nach der Art des bisherigen Denkens doch noch aus der Not helfen. Auf das zunächst liegende Verfahren, einen Widerspruch festzustellen und mit einem >Paradox< gleichsam zu spielen, haben wir zwar schon verzichtet. Denn die Preisgabe des Denkens ist doch wohl die kläglichste Art, in der es seine Aufgabe bewältigt. Allein, der bisher in den sonst üblichen Fragen der Philosophie geübten Denkungsart gemäß könnte man im Hinblick auf die jetzt erreichte Ausweglosigkeit noch andere und zwar folgende Überlegungen anstellen: Angesichts der ausweglosen Lage, daß einerseits das Sein nicht umgangen werden kann, daß das Sein aber andererseits beim Eingehen auf es sogleich zu einem »Seienden« gemacht und so doch wieder um sein Wesen gebracht wird, gibt man überhaupt die Frage nach dem Sein auf und erklärt die Frage als eine Scheinfrage. Oder aber man entschließt sich, die jetzt enthüllte Ausweglosigkeit (»Aporie«) anzuerkennen. Man muß dann mit ihr in irgendeiner Weise ins Reine kommen. In solchen Fällen bietet sich als Rettung das beliebte Verfahren an, daß man aus der Not eine

Tugend macht. Demgemäß könnten wir in bezug auf unsere Ausweglosigkeit sagen, das Sein zwingt eben in dieses Ausweglose und erzwingt diese selbst. Also erweise sich das Sein selbst als das, was beides zumal ist: unumgänglich vorgestellt und dennoch unfaßlich. Als was es sich dergestalt erweist, als diese Ausweglosigkeit, das ist eben sein Wesen. Die vom Sein gleichsam mitgebrachte Ausweglosigkeit ist seine eigene Auszeichnung. Also nehmen wir doch die Ausweglosigkeit als das Prädikat, mit dessen Hilfe die entscheidende Aussage über das Sein gewonnen wird. Sie lautet: Das Sein wird jedesmal, bei jedem Versuch, es zu denken, in ein Seiendes verkehrt und so im Wesen zerstört; und_ das Sein läßt sich dennoch als das von allem Seienden Unterschiedene nicht verleugnen. Das Sein selbst hat eben diese Wesensart, das menschliche Denken in diese

Ausweglosigkeit zu bringen. Wenn wir das wissen, wissen wir doch schon Wesentliches über das Sein.

Wissen wir wahrhaft »etwas« über das Sein, oder stellen wir da nur fest, wie es uns und unserem Denken ergeht beim Versuch, das Sein zu fassen? In der Tat, wir erlangen nur dies, die Einsicht in unser Unvermögen, das Sein selbst zu fassen. Sofern wir es bei der Aufstellung der genannten Ausweglosigkeit bewenden lassen, stellen wir eine »Aporie« fest. Mit dieser Feststellung, die sich wie eine wichtige Einsicht ausnimmt, schließen wir aber die Augen vor dem Aufenthalt, in dem wir, allem Wegsehen zum Trotz, bleiben. Denn wir nehmen das Sein in allem Verhalten zum Seienden in Anspruch. Indessen können wir aber noch eine andere Möglichkeit der Haltung bedenken, daß wir nämlich weder vor der Ausweglosigkeit die Augen schließen, noch sie selbst und ihre Feststellung als den Schluß der Weisheit ausgeben, daß wir uns vielmehr und erst einmal in dieser ausweglosen Lage umsehen und alle Eile verbannen, aus ihr herauszukommen.

Das Sein wird von uns, indem wir von ihm sagen, zum »Seienden« gemacht und so verworfen. Das Sein hat sich aber stets schon uns zugeworfen. *Verwerfung zugleich und Zuwurf,*

/83/

nach keiner Richtung ein Ausweg. Wie, wenn das Fehlen jedes Auswegs ein Zeichen dafür wäre, daß wir gar nicht mehr auf Auswege sinnen dürfen, und das heißt, daß wir in der vermeintlich ausweglosen Stätte erst einmal Fuß fassen und darin heimisch werden, statt den gewohnten »Auswegen« nachzujagen? Wie, wenn die »Auswege«, die wir beanspruchen, aus Ansprüchen stammten, die dem Wesen des Seins ungemäß bleiben und nur aus der Sucht nach dem Seienden herrührten? Wie, wenn das Ausweglose, in das uns das Sein, wenn wir es fassen wollen, versetzt, erst einmal als Wink vernommen werden müßte, der dahin zeigt, wohin wir schon im Grunde versetzt sind, da wir uns zu Seiendem verhalten?

Diese Stätte meint einen noch verborgenen Aufenthalt, dem das Wesen unserer Geschichte seinen Ursprung verdankt. Wir treffen diesen Aufenthalt nicht, solange wir versuchen, durch historische Schilderungen historisch kennbarer Abläufe ihn kenntlich zu machen. Denn dieser Aufenthalt ist derjenige, der unser Wesen angeht. Ob wir dieses kennen und wissen oder auch nur in eine Besinnung gerückt haben, ist keineswegs entschieden.

Wie also, wenn wir vielleicht gar nicht wüßten, wo wir sind, und wer wir sind? Wie, wenn die bisherigen Antworten auf die Frage, wer wir sind, nur auf der jedesmaligen Anwendung einer vorlängst gegebenen Antwort beruhten, welche Antwort gar nicht dem entspricht, was vielleicht in der jetzt angerührten Frage, wer wir sind, gefragt wird? Denn jetzt fragen wir ja nicht nach uns »als Menschen«, gesetzt, daß wir diesen Namen in der überlieferten Bedeutung verstehen. Nach dieser ist der Mensch eine Art von »Lebewesen« (animal, zoon), die es auf der bewohnten Erde und im Weltall unter anderen auch gibt. Wir kennen dieses Lebewesen, zumal wir selbst von seiner Art sind. Es gibt ein

ganzes Aufgebot von »Wissenschaften«, die von diesem Lebewesen – Mensch genannt – Kunde geben, und man faßt sie unter dem Namen »Anthropologie« zusammen. Es gibt Bücher mit anmaßlichen Titeln, z. B. »Der Mensch«, die

(84/

vorgeben zu wissen, wer er sei. Als ob die Meinung der amerikanischen Scheinphilosophie, die die heutige deutsche Wissenschaft allzu öffrig aufnimmt, schon die Wahrheit über den Menschen darstellte.

Es steht uns auch frei, dieses Lebewesen »Mensch« in den mannigfaltigsten, engeren oder weiteren Bezirken festzustellen, z. B. innerhalb der engeren oder weiteren Umkreise seiner alltäglichen Betätigung, oder aber innerhalb des weitesten Bezirks der Erde, wobei diese als ein Gestirn unter Milliarden von anderen Gestirnen im Weltall betrachtet wird. *Nietzsche* sagt im Beginn der Abhandlung über »*Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*«: » In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der >Weltgeschichte<: aber doch nur eine Minute. Nach einigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben.«¹³ Der Mensch: ein in »der Natur« auftauchendes, mit Klugheit (Vernunft) ausgestattetes Tier: animal rationale.

§ .8. Die Geschichtlichkeit des Seins und der geschichtliche Wesensaufenthalt des Menschen

Doch wir fragen hier nicht nach dem Menschen als Naturwesen, auch nicht, was dasselbe ist, nach dem Menschen als »Vernunftwesen«; wir fragen überhaupt nicht nach dem Menschen als einem vorkommenden Seienden unter anderem Seienden. Wir fragen auch nicht nach dem Menschen, sofern er im Bezug zum Seienden steht, sondern wir fragen jetzt nach jenem Mensch« genannten 'Wesen so, daß wir als seine einzige Be-

/85/

stimmung nur diese in die Erfahrung bringen, nämlich: in einem vom Sein selbst ausgebreiteten Aufenthalt zu stehen, das heißt, in einem solchen, den wir bisher – unter Beziehung gewohnter Denkweisen – zunächst noch eine »Ausweglosigkeit« nennen durften. Wir erfahren das

¹³ F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Aus den Jahren 1872/3-1875/6; Nietzsches Werke, 2. Abt. Bd. X, 3: Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, Leipzig 1903, S.189.

Menschentum jetzt in solchem Aufenthalt, in dem das Sein als Zuwurf die Unumgänglichkeit bekundet und darin seine Unantastbarkeit; wir erfahren einen Aufenthalt, in dem das Sein sich aber auch gleichsam in die Zerstörung seiner selbst preisgibt, wenn anders das Sein sogleich durch alles Vorstellen und Denken seiner zu einem Seienden wird.

Wir erfahren dies, das will sagen, wir entschlagen uns der scheinbaren Möglichkeiten, diesem Aufenthalt auszuweichen. Wir beginnen mit dem Verzicht, durch irgendeine Berufung auf dieses und jenes Seiende einen Anhalt zu finden, um mit dem Sein >fertig< zu werden, oder eine Entschuldigung dafür beizubringen, im voraus dem Sein überhaupt nicht nachfragen zu müssen. Wir leugnen aber auch nicht, daß die Erfahrung dieses Aufenthaltes eine Zumutung enthält, die nach den gewohnten Forderungen an das >Nachdenken< sich nicht abschätzen läßt. Diese Zumutung einer solchen Erfahrung stammt vor allem nicht von uns, als wäre sie nur das Ergebnis von Überlegungen, erdacht auf irgendeinem philosophischen >Standpunkt<. Diese Zumutung der Erfahrung des angedeuteten Aufenthaltes des geschichtlichen Menschen entspringt einem Anspruch des Seins selbst, in dem der Bestand dieses Menschen (selbst) verankert liegt. Der Anspruch kommt aus dem noch verborgenen Wesen der Geschichte. Deshalb ist diese Zumutung der Erfahrung des Wesensaufenthaltes des geschichtlichen Menschen befremdlich. Wir sollen diese Befremdlichkeit nach keiner Hinsicht herabmindern. Wir wollen diese Befremdlichkeit festhalten, und das sagt zunächst: Wir wollen eingestehen, daß wir nicht beliebig und unvorbereitet, nie ungerufen und nie mit Hilfe einer bei uns auftauchenden bloßen Neugier auch nur ein geringes über den Wesensaufenthalt des geschichtlichen

/86/

Menschen erfahren. Wir gestehen, daß wir zu solcher Erfahrung der Geschichte selbst bedürfen, dessen, daß sie uns erinnert und Winke gibt zur Besinnung. Eine solche Besinnung gewährt uns die Erinnerung an den ersten Anfang des abendländischen Denkens.

Warum das so ist, kann uns allein dieser Anfang selbst sagen, gesetzt, daß wir uns Wesentliches sagen lassen.

§ 19. Die Erinnerung in den ersten Anfang des abendländischen Denkens ist Besinnung auf das Sein, ist den Grund begreifen

Vielerlei Ursachen bewirken nun freilich, daß wir hier sogleich von einer Reihe zum Teil geläufiger Bedenken überfallen werden, von denen nur zwei genannt, aber nicht weiter erörtert sein sollen. Man wird sagen: Der erste Anfang des abendländischen Denkens ist uns unerreichbar, und wenn er auch historisch erreichbar sein mag, er bleibt dann doch unwirksam. Was soll uns die Vergegenwärtigung von längst Vergangenen?

In der Tat, gälte die Vergegenwärtigung nur einem Seienden, das vormals war und jetzt längst nicht mehr ist, gälte die Vergegenwärtigung einer Folge von Denkakten, vollzogen von Denkern, die einstmals lebten, dann hefteten wir unser Suchen nur an ein Entschwundenes. Allein, wir wollen nicht ein vergangenes Seiendes in der Gegenwart aufleben lassen, wir wollen vielmehr des Seins innewerden. Wir erinnern uns in der Besinnung an das Sein und die Art, wie es anfänglich west und als Anfängliches noch west, ohne dadurch je ein gegenwärtiges Seiendes zu werden. Das Anfängliche ist zwar ein Gewesenes aber kein Vergangenes. Das Vergangene ist immer das Nichtmehr-Seiende, das Gewesene aber ist das nochwesende Sein, das Sein aber ist das in seiner Anfänglichkeit Verborgene.

Diese Verborgtheit des Anfangs bedeutet nicht seine Verschüttung, sondern nur die Eigentümlichkeit seiner uns zu-

/87/

nächst, das heißt aus dem Selbstverständlichen unerfahrlichen Nähe. Vielleicht ist uns dieser Anfang des Seins näher als alles, was wir als das Nächste kennen und gelten lassen, näher nämlich als alles Seiende, das als Wirkliches alles in sich aufzusaugen und zu beherrschen scheint.

Das Vergangene ist vergangen, das heißt, das vormals Seiende ist kein Seiendes mehr; alle Historie handelt vom Nichtmehrseienden. Keine historische Vergegenwärtigung vermag vormals Seiendes je wieder zu dem Seienden zu machen, das es war. Alles Vergangene ist auch nur das Vorbeigegangene; aber der Vorbeigang des Seienden ereignet sich im Wesensbereich des Seins. Dieses >besteht< freilich nicht irgendwo »an sich«, sondern ist das eigentlich Geschichtliche im Vergangenen, das Unvergängliche, und das heißt, das anfänglich Gewesene und anfänglich wieder Wesende.

Die Erinnerung an den Anfang geht nicht auf Seiendes und Vergangenes, sondern auf Gewesenes, und das heißt auf das noch Wesende, das Sein. Vielleicht bleibt der Anfang meist deshalb so völlig im Schein des Unerreichbaren, weil er das Übernahe ist, das wir gerade seiner Nähe wegen stets schon übersehen haben. Vielleicht gehört dies zur Eigentümlichkeit des Aufenthaltes, in dem unser geschichtliches Wesen gehalten bleibt, daß uns Blick und Sinn für das Nächste alles Nahen zwar nicht fehlen, wohl aber niedergehalten sind und zwar niedergehalten durch die Macht des Wirklichen, das sich dazu vermessen hat, nicht nur das Maß für das jeweilig Seiende zu werden, sondern für das Sein.

Gewiß wäre es Verblendung, wollten wir leugnen, daß jeder Versuch, die Erinnerung an den ersten Anfang des abendländischen Denkens unmittelbar und vorbereitungslos zu einer Entscheidung zu erheben, in das Gebiet der Phantasterei gehört. Wir verzichten daher auch auf weitläufige Rechtfertigungen eines solchen Versuches. Ohnedies bleiben solche vor-ausgeschickten Rechtfertigungen eines solchen Versuches stets bedeutungslos, wenn nicht zuvor und überhaupt erst einmal

/88/

der Versuch einer solchen Erinnerung vollzogen wird. Wir müssen sogar noch weiter gehen und sogleich zugestehen, daß ein solcher erinnernder Rückgang in den ersten Anfang des abendländischen Denkens alle Zeichen des Gewaltigen mit sich führt.

In den Anfang als das Gewesene und noch Wesende zurückdenken, in jenes also, was allein die Zukunft hat, weil zu seinem Wesen der Zuwurf gehört, in den Anfang erinnern, das heißt, alle Besinnung auf den »Grund« versammeln, den »Grund« begreifen. Was hier Grund meint, entnehmen wir noch am ehesten dem Wortgebrauch, der von Vorder- und Hinter- und Mittelgrund spricht, (wenn wir nur das »Räumliche« abstreifen). Grund ist hier das Aufnehmen, aus sich, in sich Sammelnde, welche Sammlung das Offene gewährt, darin alles Seiende ist. *»Grund« meint das Sein selbst und dieses ist der Anfang.*

Wiederholung

1. Das widerwärtige Wesen im Bezug des Menschen zum Sein: Zuwurf und Verwerfung des Seins

Die Leitworte vom Sein sagen jedesmal: Das Sein »ist«... der Überfluß, »ist« die Verbergung, »ist« die Befreiung. Das Sein »ist«... dies und das. Wovon wir sagen, es sei, das wird hierdurch als seiend angesprochen. Das Sagen vom Sein, daß Es, das Sein, sei ... , verkehrt unversehens das Sein in ein Seiendes; das Sagen sagt damit so, als wollte es vom Sein nichts wissen. Das Sein wird im Sagen von ihm durch das Wort über es, durch jedes Wort über es, gerade verworfen. Diese Verwerfung des Seins kann aber dennoch nie auf das Sein verzichten. Denn das Sein hat uns sich zugeworfen als das »Licht«, in dem jeweils Seiendes als ein Seiendes erscheint. Diesem Zuwurf vermögen wir auch nicht so zu begegnen, daß er jemals hinfällig werden könnte, da wir ja doch im Verhalten zum Seien-

/89/

den niemals dessen Sein so erfahren, als sei es ein Seiendes unter den übrigen.

Gleich wesentlich sind der Zuwurf des Seins und die Verwerfung des Seins. Keines der beiden vermag das andere ins Wesenlose zu stoßen. Wir selbst können gegen den Zuwurf des Seins nicht angehen; wir wollen dies auch nicht. Zugleich aber entzieht sich uns das Sein, wenn wir versuchen, es eigens zu sagen. Wir beziehen uns dann nur auf Seiendes. Das Sein hat unser eigenes Menschenwesen eigentümlich zersprengt. Wir gehören dem Sein zu und gehören ihm doch nicht. Wir halten uns im Bereich des Seins auf und sind doch wieder nicht unmittelbar in ihm zugelassen; wir sind wie Heimatlose in der eigenen

Heimat, gesetzt, daß wir unser eigenes Wesen so nennen dürfen. Wir halten uns in einem Bereich auf, der zumal vom Zuwurf des Seins und von der Verwerfung des Seins ständig durchzogen ist. Wir achten zwar sonst kaum auf dieses Gezüge unseres Aufenthaltes, jetzt aber fragen wir: »Wo« sind wir denn »da«, wenn wir also in einen solchen Aufenthalt versetzt sind? (– die seynsgeschichtliche Antwort lautet: im Da- – sein –).

Ist dieser Aufenthalt nur eine befremdliche Zugabe zu unserem sonst eindeutig bestimmten und endgültig gesicherten Menschenwesen, das ja doch seine Lage jederzeit historisch nachrechnen und abschildern kann? Oder ist gar dieser Auf-enthalt im Sein dasjenige, worin sich erst jedesmal und woraus sich jeweils verschieden die Wesensart, der Wesensrang und die Wesensursprünglichkeit unseres geschichtlichen Menschenwesens entscheiden können? Stünde es so, dann blieben wir der Wesensentscheidung über uns selbst überhaupt solange fern, als wir diesen Aufenthalt im Sein verleugnen und statt dessen nur >geistige< und >geistesgeschichtliche< Situationen der Menschentümer verzeichnen. Dann wäre überhaupt zu fragen, ob der Mensch in seiner Geschichte denn jemals schon entschieden in den Entscheidungsbereich seines eigenen Wesens hinübergegeben worden sei, damit er dort an der Begründung seines

/90/

geschichtlichen Wesens teilhabe und sich nicht nur mit seinen >historischen Missionen« beschäftige. Dann wäre überhaupt zweifelhaft, ob wir schon_ wissen können, wer wir sind, ob wir es überhaupt wissen können mit den jetzigen Ansprüchen des Denkens. Dann wäre die längst umlaufende und jedermann geläufige Kenntnis vom Menschen noch keine Bürgschaft dafür, daß der Mensch im rechten Stande sich halte, auch nur in einer zureichend wesensgerechten Weise zu *fragen*, wer er sei, noch ganz zu schweigen von dem Vermögen, auf solches Fragen eine Antwort zu finden, die jene Tragkraft besäße, das Wesen des Menschen in einem geschichtlichen Menschentum zu seiner Erfüllung zu bringen.

Aber stellen wir uns da nicht erkünstelte und ausgedachte Hindernisse in den Weg, nur weil wir jetzt in der Besinnung auf das Sein den Bezug des Seins zum Menschen so zwiespältig gefunden haben? Lassen wir doch dieses widerwendische Wesen im Bezug des Menschen zum Sein auf sich beruhen. Was kann uns das schon stören, daß das Sein zumal sich uns zuwirft und wir es zugleich verwerfen, obzwar wir es in Anspruch nehmen? Lassen wir doch überhaupt die Beziehung des Menschen zum Sein auf sich beruhen, bedenken wir das, was für den Tag in der Eile täglich genügt.

Bedenken wir die Stellung des Menschen im Seienden, dann zeigt sich mit einem Mal die beruhigende Lage: Das Wesen des Menschen ist längst entschieden. Nämlich: Der Mensch ist ein »Lebewesen«, und zwar ein »Lebewesen«, das die Maschine erfinden und bauen und benützen kann, ein Lebewesen, das mit den Dingen *rechnen* kann, ein Lebewesen, das *überhaupt alles* in seine Rechnung und Berechnung,

die ratio, stellen kann. Der Mensch ist das vernunftbegabte Lebewesen. Daher kann der Mensch fordern, daß es in der Welt >logisch< zugehe.

Hier, in dieser Forderung, daß eine Welt der »Vernunft« bestehe, mag eine Gefahr für dieses Lebewesen »Mensch« sich auftun, die nämlich, daß es die »Vernunft« vergöttert, wie das bereits im Verlauf der Neuzeit in der ersten französischen Re-

/91/

volution erstmals geschah. Aber dieser Gefahr kann das Lebewesen »Mensch« dadurch begegnen, daß es nicht in der bloßen Verrechnung des »Lebens« aufgeht, sondern dem »Leben« selbst eine freie Bahn für seine Strömung gibt. Denn das »Leben« ist für dieses Wesen »Mensch« ja nicht ein ihm gegenüber stehender Gegenstand, das »Leben« ist ja für den Menschen auch nicht ein neben ihm her ablaufender Vorgang, sondern das Leben ist das, was das *Leben selbst* vollzieht, durchkostet, übersteht und gleichsam wie der Strom seine eigene Strömung durch sich hindurchleitet und von ihm getragen wird. Das Leben ist, wie man seit dem 19. Jahrhundert sagt und lehrt, »*Erlebnis*«. Und das Leben ist nicht nur zuweilen ein »Erlebnis«, sondern es ist eine fortlaufende Kette von »Erlebnissen«. Ein von der Vernunft geleitetes Menschentum wird seine Berechnung darauf abstellen, daß diese Erlebniskette nie abreißt. (So kann es dahin kommen, daß das Leben von »Erlebnissen« förmlich »triefte«. Es braucht nicht einmal bei den bloßen »Erlebnissen« zu bleiben. Man kann die Erlebnisse in »Erlebnisberichten« festhalten. Man lernt das schon in der Schule.)

Freilich entsteht hier die entgegengesetzte Gefahr für das »vernünftige Lebewesen«, Mensch genannt, daß jetzt nicht die Vernunft sich überschlägt, sondern daß alles nur noch das »ist«, als was es »erlebt« wird. Aber wenn der rechte Ausgleich zwischen der »Rechenhaftigkeit« des Lebens und der »Erlebnistrunkenheit« des Lebensdranges gefunden wird, ja selbst wenn dieser Ausgleich nicht überall und jederzeit sogleich gefunden werden kann, so ist doch mit alldem eindeutig erwiesen, daß das Wesen des Menschen fest umgrenzt ist: Der Mensch ist das wesende Tier (— animal rationale —).

Überdies steht dem gesicherten Menschenwesen heute ein großes Aufgebot von Wissenschaften zur Verfügung, die alle der Menschenkunde dienen. Wir haben heute die Anthropologie; wie sollen wir da nicht wissen, wer der Mensch sei? Wir haben seit längerer Zeit den Diplom-Ingenieur für Maschinenbau, Elektrotechnik, Kanalisation und ähnliche Sachen. Wir

/92/

haben den Diplom-Volkswirt, seit kurzem den Diplom-Holzwirt, und jetzt bekommen wir den Diplom-Psychologen. Nun werden wir ja bald in Tabellen und Kurven ablesen können das, was die Amerikaner freilich schon seit Jahrzehnten auf dem Wege der Diplom-Psychologie suchen: die Feststellung, was der Mensch sei und wie er am zweckmäßigsten, ohne Zeit- und Kraftverlust, an der geeignetsten Stelle am wirksamsten

zu gebrauchen sei. Aber vielleicht hat sich die Frage, wer der Mensch sei, vor aller Diplom-Psychologie schon entschieden. Alle Anthropologie und Diplom-Psychologie machen nur von der Entscheidung den organisierten Gebrauch. Die Entscheidung ist die längst erkannte: Homo est animal rationale. Der Mensch ist das vernünftige Tier. (Weshalb der Mensch auch das vermag, was das Tier niemals fertig bringt, weil dazu Berechnung und Vernunft gehört, nämlich unter das Tier hinab-zusinken.)

Wenn das Menschentum in seinem Wesen also feststeht, was soll dann noch eine Besinnung auf den Bezug des Menschen zum Sein? Läuft eine solche Besinnung auf das Sein nicht jedem natürlichen Selbstbewußtsein des Menschen zuwider? Außerdem schließt ja die Bestimmung des Menschen (animal rationale) nicht aus, daß die Betrachtung des Menschen erweitert wird. Man kann den Menschen in seinen verschiedenen Lebenskreisen, also in seinen Beziehungen zum Seienden unter-suchen.

2. Erinnerung in den ersten Anfang ist Versetzung in das noch wesende Sein, es als Grund be-greifen

Die Besinnung auf das Sein ist die Erinnerung in den ersten Anfang des abendländischen Denkens. Diese Erinnerung in den ersten Anfang ist Vordenken in den anfänglicheren Anfang. Die Erinnerung ist kein historischer Umtrieb im Vergangenen, gleich als wollte sie von außen und vom Späteren her vergegenwärtigen, was frühere Denker vormals »über« das

/93/

Sein »meinten«. Die Erinnerung ist die Versetzung in das Sein selbst, das noch west, wenngleich alles vormals Seiende vergangen ist. Ja, sogar die Rede von der Versetzung in das Sein bleibt irreführend, weil sie unterstellt, wir seien noch nicht in das Sein versetzt, während doch das Sein das bleibt, was uns näher ist denn jedes Nächste und ferner denn alles Fernste. Nur scheinbar entgehen wir dem Sein zugunsten und zuwillen des Seienden, dessen Andrang alles Offene erfüllt. Also auch nicht erst eine Versetzung in das Sein gilt es, sondern dies, daß wir unseres wesenhaften Aufenthaltes im Sein und so zuvor und eigentlich des Seins innwerden.

Des Seins innwerden, besagt jedoch auch etwas anderes als der Versuch, das Sein ins Bewußtsein zu heben. Vollends ist dies Innwerden kein verlorenes Vorstellen dessen, was man sich bei dem »Begriff« von »Sein« im ungefähren denkt und nicht denkt. *Das Sein begreifen, heißt den »Grund« begreifen.* Be-greifen heißt hier »inbegriffen werden« im Sein vom Sein. Be-greifen bedeutet hier jedesmal Wandlung des Menschentums aus seinem wesenhaften Bezug zum Sein, zuvor aber die Bereitschaft zu solcher Wandlung, zuvor aber Vorbereitung dieser Bereitschaft, zuvor aber Aufmerken auf diese

Vorbereitung, zuvor aber Anstoß zu solcher Vorbereitung, zuvor aber erste Erinnerung in das Sein. Alles, was dafür versucht werden kann, hält sich im »Vorläufigen«. Aber vielleicht ist dieses Vorläufige auch ein Voraus-laufen in eine Zukunft der Geschichte. Nur Anfangendes und Anfängliches ist zukünftig; Gegenwärtiges ist immer schon ein Vergangenes. Der Anfang kennt auch keine Eile; wohin soll er auch eilen, da alles Anfängliche nur anfängt, wenn es in sich selbst zu ruhen vermag? Die Besinnung in den Anfang ist daher auch ein unbeeiltes Denken, das nie zu spät und höchstens zu früh kommt.

Zeit und Sein

In: ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer 1988, S.1-25

/1/

Der folgende Vortrag verlangt ein kurzes Vorwort.

Würden uns jetzt im Original zwei Bilder von Paul *Klee* gezeigt, die er in seinem Todesjahr geschaffen hat: das Aquarell »Heilige aus einem Fenster« und, in Tempera auf Rupfen, »Tod und Feuer«, dann möchten wir lange davor verweilen und — jeden Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben.

Könnte uns jetzt, und gar durch den Dichter Georg *Trakl* selbst, sein Gedicht »Siebengesang des Todes« vorgesagt werden, dann möchten wir es oft hören und jeden Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben.

Wollte uns jetzt Werner *Heisenberg* einen Ausschnitt seiner theoretisch-physikalischen Gedanken auf dem Weg zu der von ihm gesuchten Weltformel darstellen, dann möchten vielleicht, wenn es hoch kommt, zwei oder drei der Zuhörer ihm folgen können, wir Übrigen aber ohne Widerrede jeden Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben.

Nicht so gegenüber dem Denken, das Philosophie heißt. Denn es soll »Weltweisheit« bieten, wenn nicht gar eine »Anweisung zum seligen Leben«. Nun könnte aber ein solches Denken heute in eine Lage versetzt sein, die Besinnungen verlangt, die weit abliegen von einer nutzbaren Lebensweisheit. Ein Denken könnte nötig geworden sein, das solches zu bedenken hat, woraus sogar die genannte Malerei und Dichtung und die mathematisch-physikalische Theorie ihre Bestimmung empfangen. Wir müßten dann auch hier den Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben. Wir müßten indes gleichwohl zuhören, weil es gilt, Unumgängliches, aber Vorläufiges zu denken.

/2/

Darum darf es weder überraschen noch verwundern, wenn die meisten der Hörer sich an dem Vortrag stoßen. Ob jedoch einige durch den Vortrag jetzt oder später in ein weiteres Nachdenken gelangen, läßt sich nicht ausmachen. Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt. Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball *ist*, eigens in den Blick zu bringen, geschweige denn das Verhältnis des Menschen zu dem, was bislang Sein« hieß, hinreichend zu bestimmen.

Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben.. Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.

*

Was gibt den Anlaß, Zeit und Sein zusammen zu nennen? Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen, Anwesenheit spricht Gegenwart. Diese bildet nach der geläufigen Vorstellung mit Vergangenheit und Zukunft die Charakteristik der Zeit. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt. Daß es sich so verhält, könnte schon genügen, um eine unablässige Unruhe in das Denken zu bringen. Diese Unruhe steigert sich, sobald wir uns aufmachen, dem nachzudenken, inwiefern es diese Bestimmung des Seins durch die Zeit gibt.

Inwiefern? Dies fragt: Weshalb, auf welche Weise und woher spricht im Sein dergleichen wie Zeit? Jeder Versuch, das Verhältnis von Sein und Zeit mit Hilfe der landläufigen und ungefähren Vorstellungen von Zeit und Sein hinreichend zu denken, verstrickt sich alsbald in ein unentwirrbares Geflecht kaum durchdachter Beziehungen.

Wir nennen die Zeit, wenn wir sagen: Jedes Ding hat seine Zeit. Dies meint: Jegliches, was jeweilen ist, jedes Seiende kommt und geht zur rechten Zeit und bleibt eine Zeit lang während der ihm zugemessenen Zeit. Jedes Ding hat seine Zeit.

/3/

Aber ist das Sein ein Ding? Ist das Sein so wie ein jeweilig Seiendes in der Zeit? Ist das Sein überhaupt? Würde es sein, dann müßten wir es unweigerlich als etwas Seiendes anerkennen und demzufolge unter dem übrigen Seienden als ein solches vorfinden. Dieser Hörsaal *ist*. Der Hörsaal *ist* beleuchtet. Den beleuchteten Hörsaal werden wir ohne weiteres und ohne Bedenken als etwas Seiendes anerkennen. Aber wo im ganzen Hörsaal finden wir das »ist«? Nirgends unter den Dingen finden wir das Sein. Jedes Ding hat seine Zeit. Sein aber ist kein Ding, ist nicht in der Zeit. Gleichwohl bleibt Sein als Anwesen, als Gegenwart durch Zeit, durch Zeithaftes bestimmt.

Was in der Zeit ist und dergestalt durch die Zeit bestimmt wird, nennt man das Zeitliche. Wir sagen, wenn ein Mensch stirbt und aus dem Hiesigen, hier und dort Seienden weg-genommen wird — er hat das Zeitliche gesegnet. Das Zeitliche meint das Vergängliche, solches, was im Verlauf der Zeit vergeht. Unsere Sprache sagt noch genauer: solches, was mit der Zeit vergeht. Denn die Zeit selber vergeht. Aber indem die Zeit ständig vergeht, bleibt sie als Zeit. Bleiben heißt: nicht-verschwinden, also anwesen. Somit wird die Zeit durch ein Sein bestimmt. Wie soll dann Sein durch Zeit bestimmt bleiben? Aus der Ständigkeit des Vergehens der Zeit spricht Sein. Gleichwohl finden wir die Zeit nirgends vor als etwas Seiendes wie ein Ding.

Sein ist kein Ding, demnach nichts Zeitliches, wird indes gleichwohl als Anwesenheit durch Zeit bestimmt.

Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seiendes, bleibt aber in ihrem Vergehen ständig, ohne selber etwas Zeitliches zu sein wie das in der Zeit Seiende.

Sein und Zeit bestimmen sich wechselseitig, jedoch so, daß jenes — das Sein — weder als Zeitliches noch dieses — die Zeit — als Seiendes angesprochen werden können. Dies alles bedenkend, treiben wir in widersprechenden Aussagen umher.

(Für solche Fälle kennt die Philosophie einen Ausweg. Man läßt die Widersprüche stehen, spitzt sie sogar zu und versucht, das Sich-Widersprechende und dadurch Auseinanderfallende

/4/

in einer umfassenden Einheit zusammenzustellen. Man nennt dieses Verfahren Dialektik. Angenommen, die einander widersprechenden Aussagen über Sein und über Zeit ließen sich durch eine übergreifende Einheit in die Eintracht setzen, dann wäre dies freilich ein Ausweg, nämlich ein Weg, der vor den Sachen und dem Sachverhalt ausweicht; denn er läßt sich weder auf das Sein als solches, noch auf die Zeit als solche, noch auf das Verhältnis beider ein. Vollends ausgeschlossen bleibt hierbei die Frage, ob das Verhältnis von Sein und Zeit eine Beziehung sei, die sich dann durch eine Zusammenstellung beider herstellen läßt, oder ob Sein *und* Zeit einen Sachverhalt nennt, aus dem sich erst sowohl Sein als auch Zeit ergeben.)

Doch wie sollen wir uns auf den durch die Titel »Sein und Zeit«, »Zeit und Sein« genannten Sachverhalt sachgerecht einlassen?

Antwort: In der Weise, daß wir den hier genannten Sachen vorsichtig nachdenken. Vorsichtig, dies meint zunächst: nicht übereilt die Sachen mit ungeprüften Vorstellungen überfallen, ihnen vielmehr sorgsam nachsinnen.

Aber dürfen wir Sein, dürfen wir Zeit als Sachen ausgeben? Sie sind keine Sachen, wenn »Sache« meint: etwas Seiendes. Das Wort »Sache«, »eine Sache« soll uns jetzt solches bedeuten, worum es sich in einem maßgebenden Sinne handelt, sofern sich darin etwas Unübergebares verbirgt. Sein – eine Sache, vermutlich *die* Sache des Denkens.

Zeit – eine Sache, vermutlich *die* Sache des Denkens, wenn anders im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht. Sein *und* Zeit, Zeit *und* Sein nennen das *Verhältnis* beider Sachen, den Sachverhalt, der beide Sachen zueinander *hält* und ihr Verhältnis *aushält*. Diesem Sachverhalt nachzusinnen, ist dem Denken aufgegeben, gesetzt, daß es gesonnen bleibt, seine Sache auszuharren.

Sein – eine Sache, aber nichts Seiendes.

Zeit – eine Sache, aber nichts Zeitliches.

Vom Seienden sagen wir: es ist. In der Hinsicht auf die Sache »Sein« und in der Hinsicht auf die Sache »Zeit« bleiben wir

/5/

vorsichtig. Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit. Zunächst haben wir durch diese Wendung nur den Sprachgebrauch geändert. Statt »es ist«, sagen wir »es gibt«.

Um über den sprachlichen Ausdruck zurück zur Sache zu gelangen, müssen wir erweisen, wie sich dieses »Es gibt« erfahren und erblicken läßt. Der geeignete Weg dahin ist der, daß wir erörtern, was im »Es gibt« gegeben wird, was »Sein« besagt, das–Es gibt; was »Zeit« besagt, die–Es gibt. Dementsprechend versuchen wir, auf das Es vorzublicken, das Sein und Zeit – gibt. Also vorblickend werden wir noch in einem anderen Sinne vor-sichtig. Wir versuchen, das Es und sein Geben in die Sicht zu bringen und schreiben das »Es« groß.

Wir denken zuerst dem Sein nach, um es selbst in sein Eigenes zu denken.

Wir denken sodann der Zeit nach, um sie selbst in ihr Eigenes zu denken.

Dadurch muß sich die Weise zeigen, wie es Sein, wie es Zeit gibt. In diesem Geben wird ersichtlich, wie jenes Geben zu bestimmen sei, das als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt.

Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist, Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Anwesen, d. h. Sein gibt.

(Die Sache »Sein«, sie eigens denken, dies verlangt, daß unser Nachsinnen der im Anwesenlassen sich zeigenden Weisung folgt. Sie erweist im Anwesenlassen das Entbergen. Aus diesem aber spricht ein Geben, ein Es gibt.)

Indes bleibt für uns das jetzt genannte Geben noch ebenso dunkel wie das hier genannte Es, das gibt.

Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzu-

/6/

sehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d. h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein *ist* nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.

Das »Es gibt Sein« könnte sich um einiges deutlicher zeigen, sobald wir dem hier gemeinten Geben noch entschiedener nachdenken. Solches gelingt dadurch, daß wir auf den Reichtum der Wandlung dessen achten, was man unbestimmt genug das Sein nennt, was man zugleich in seinem Eigensten verkennt, solange man es für den leersten aller leeren Begriffe hält. Diese Vorstellung vom Sein als dem schlechthin Abstrakten wird im Prinzip auch noch nicht aufgegeben, sondern nur bestätigt, wenn das Sein als das schlechthin Abstrakte in das schlechthin Konkrete der Wirklichkeit des absoluten Geistes aufgehoben wird, was im gewaltigsten Denken der neueren Zeit, in Hegels spekulativer Dialektik sich vollzogen hat und in seiner »Wissenschaft der Logik« dargestellt wird.

Ein Versuch, der Wandlungsfülle des Seins nachzusinnen, gewinnt den ersten und zugleich wegweisenden Anhalt dadurch, daß wir Sein im Sinne von Anwesen denken.

(Denken meine ich, nicht bloß nachsprechen und dabei so tun, als verstünde sich die Auslegung von Sein als Anwesen von selbst.)

Woher nehmen wir aber das Recht zur Kennzeichnung des Seins als Anwesen? Die Frage kommt zu spät. Denn diese Prägung des Seins hat sich längst ohne unser Zutun oder gar Verdienst entschieden. Demnach sind wir in die Kennzeichnung des Seins als Anwesen gebunden. Sie hat ihre Verbindlichkeit aus dem Beginn der Entbergung des Seins als eines Sagbaren, d.h. Denkbaren. Seit dem Anfang des abendländischen Den-

/7/

kens bei den Griechen hält sich alles Sagen von »Sein« und »ist« im Andenken an die das Denken bindende Bestimmung des Seins als Anwesen. Dies gilt auch von dem die modernste Technik und Industrie leitenden Denken, freilich nur noch in einem gewissen Sinn. Nachdem die moderne Technik ihre Ausbreitung und Herrschaft über die ganze Erde hin eingerichtet hat, kreisen nicht erst die Sputniks und deren Ableger um unseren Planeten, sondern das Sein als Anwesen im Sinne des berechenbaren Bestandes spricht alsbald gleichförmig alle Erdbewohner an, ohne daß die Bewohner der außereuropäischen Erdteile eigens davon wissen oder gar von der Herkunft dieser Bestimmung des Seins wissen können und wissen mögen. (Am wenigsten mögen ein solches Wissen offenbar die geschäftigen Entwickler, die heute die sogenannten Unterentwickelten in den Hörbereich desjenigen Anspruchs des Seins drängen, der aus dem Eigensten der modernen Technik spricht.)

Sein als Anwesen vernehmen wir aber keineswegs nur und erst im Andenken an die frühe, durch das Griechentum vollbrachte Darstellung der Entbergung des Seins. Wir vernehmen Anwesen in jeder einfachen, hinreichend vorurteilsfreien Besinnung auf die Vorhandenheit und Zuhandenheit des Seienden. Zuhandenheit sowohl wie Vorhandenheit sind Weisen des Anwesens. Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, daß auch und

gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt.

Indessen können wir die Wandlungsfülle des Anwesens auch historisch feststellen durch den Hinweis, daß Anwesen sich zeigt als das *Ἔν*, das einigende einzig Eine, als der *Λόγος*, die das All verwahrende Versammlung, als die *idéa, ousía, enérgeia, substantia, actualitas, perceptio*, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Das historisch Feststellbare läßt sich innerhalb der Geschichte vorfinden. Die Entfaltung der Wandlungsfülle des Seins sieht zunächst

/8/

aus wie eine Geschichte des Seins. Aber das Sein hat keine Geschichte, so wie eine Stadt oder ein Volk seine Geschichte hat. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins bestimmt sich offenbar daraus und nur daraus, wie Sein geschieht, dies heißt nach dem soeben Dargelegten, aus der Weise, wie Es Sein gibt.

Im Beginn der Entbergung von Sein wird zwar Sein, *einai, eón* gedacht, aber nicht das »Es gibt«. Statt dessen sagt Parmenides *ésti gàr einai*, »Es ist nämlich Sein«.

Vor Jahren (1947) wurde im »Brief über den Humanismus« zu dem genannten Spruch des Parmenides vermerkt (S.23): »Das *ésti gàr einai* des Parmenides ist heute noch ungedacht.« Dieser Hinweis möchte einmal anmerken, daß wir dem genannten Spruch »Es ist nämlich Sein« nicht vorschnell eine naheliegende Auslegung unterstellen dürfen, die das in ihm Gedachte unzugänglich macht. Jegliches, von dem wir sagen, es sei, wird dabei als etwas Seiendes vorgestellt. Aber Sein ist nichts Seiendes. Somit kann das im Spruch des Parmenides betonte *ésti* das Sein, das es nennt, nicht als etwas Seiendes vorstellen. Das betonte *ésti* besagt zwar, wörtlich übersetzt, »es ist«. Allein die Betonung hört aus dem jenes heraus, was die Griechen damals schon in dem betonten *ésti* dachten und was wir umschreiben können durch: »Es vermag«. Indes blieb der Sinn dieses Vermögens damals und späterhin ebenso ungedacht wie das »Es«, das Sein vermag. Sein vermögen heißt: Sein ergeben und geben. In dem *ésti* verbirgt sich das Es gibt.

Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird.

Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins

/9/

bestimmt sich aus dem Geschickhaften eines Schickens, nicht aus einem unbestimmt gemeinten Geschehen.

Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst. An sich halten heißt griechisch *epoché*. Daher die Rede von Epochen des Seinsgeschickes. Epoche meint hier nicht einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-halten seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe, d.h. des Seins im Hinblick auf die Ergründung des Seienden. Die Folge der Epochen im Geschick von Sein ist weder zufällig, noch läßt sie sich als notwendig errechnen. Gleichwohl bekundet sich das Schickliche im Geschick, das Gehörige im Zusammengehören der Epochen. Diese überdecken sich in ihrer Folge, so daß die anfängliche Schickung von Sein als Anwesenheit auf verschiedene Weise mehr und mehr verdeckt wird.

Nur der Abbau deser Verdeckungen – dies meint die »Destruction« – verschafft dem Denken einen vorläufigen Einblick in das, was sich dann als das Seins-Geschick enthüllt. Weil man überall das Seins-Geschick nur als Geschichte und dieses als Geschehen vorstellt, versucht man vergeblich, dieses Geschehen aus dem zu deuten, was in »Sein und Zeit« über die Geschichtlichkeit des Daseins (nicht des Seins) gesagt ist. Dagegen bleibt der einzig mögliche Weg, schon von »Sein und Zeit« her den späteren Gedanken über das Seins-Geschick vorzudenken, das Durchdenken dessen, was in »Sein und Zeit« über die Destruction der ontologischen Lehre vom Sein des Seienden dargelegt wird.

Wenn Platon das Sein als *idéa* und als *koinonía* der Ideen vorstellt, Aristoteles als *enérgεια*, Kant als Position, Hegel als den absoluten Begriff, Nietzsche als Willen zur Macht, dann sind dies nicht zufällig vorgebrachte Lehren, sondern Worte des Seins als Antworten auf einen Zuspruch, der in dem sich selber verbergenden Schicken, im »Es gibt Sein« spricht. Jeweils einbehalten in der sich entziehenden Schickung wird das Sein

/10/

mit seiner epochalen Wandlungsfülle dem Denken entborgen. In die Überlieferung der Epochen des Seins-Geschickes bleibt das Denken gebunden, auch dann und gerade dann, wenn es eingedenk wird dessen, wie und woher jeweils das Sein selbst die ihm eigene Bestimmung empfängt, nämlich aus dem: Es gibt Sein. Das Geben zeigte sich als Schicken.

Wie aber ist das »Es« zu denken, das Sein gibt? Der einleitende Vermerk über die Zusammenstellung von »Zeit und Sein« wies darauf hin, daß Sein als Anwesenheit, Gegenwart in einem noch nicht bestimmten Sinne durch einen Zeitcharakter und somit durch Zeit geprägt werde. Von daher legt sich die Vermutung nahe, das Es, das Sein gibt, Sein als Anwesen und Anwesenlassen bestimmt, könnte sich in dem finden lassen, was im Titel »Zeit und Sein« »Zeit« heißt.

Wir folgen dieser Vermutung und denken der Zeit nach. »Zeit« ist uns in gleicher Weise durch geläufige Vorstellungen bekannt wie »Sein«, aber

auch in derselben Weise unerkannt, sobald wir uns vornehmen, das der Zeit Eigentümliche zu erörtern. Während wir soeben dem Sein nachdachten, hat sich erwiesen: das Eigentümliche des Seins, das, wohin es gehört und worin es einbehalten bleibt, zeigt sich im Es gibt und dessen Geben als Schicken. Das Eigentümliche des Seins ist nichts Seinsartiges. Denken wir dem Sein eigens nach, dann führt uns die Sache selbst in gewisser Weise vom Sein weg, und wir denken das Geschick, das Sein als Gabe gibt. Sofern wir dies beachten, machen wir uns darauf gefaßt, daß. auch das Eigentümliche der Zeit sich nicht mehr mit Hilfe der geläufigen Charakteristik der gewöhnlich vorgestellten Zeit bestimmen läßt. Die Zusammenstellung von Zeit und Sein enthält jedoch die Anweisung, mit dem Blick auf das vom Sein Gesagte die Zeit in ihr Eigentümliches zu erörtern. Sein heißt: Anwesen, An-wesen-lassen: Anwesenheit. Wir lesen z.B. irgendwo die Mitteilung: »In Anwesenheit zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert.« Der Satz könnte auch lauten: »Im Beisein« oder »in Gegenwart« zahlreicher Gäste.

Gegenwart — kaum haben wir sie für sich - genannt, denken

/11/

wir auch schon Vergangenheit und Zukunft, das Früher und das Später im Unterschied zum Jetzt. Allein die vom Jetzt her verstandene Gegenwart ist durchaus nicht das gleiche wie die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit der Gäste. Wir sagen denn auch niemals und können es auch nicht sagen: »Im Jetzt zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert.«

Wenn wir jedoch die Zeit von der Gegenwart her kennzeichnen sollen, verstehen wir die Gegenwart als das Jetzt im Unterschied zum Nicht-mehr-Jetzt der Vergangenheit und zum Noch-nicht-Jetzt der Zukunft. Aber Gegenwart besagt zugleich Anwesenheit. Indes sind wir es nicht gewohnt, das Eigene der Zeit aus dem Hinblick auf die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit zu bestimmen. Vielmehr wird die Zeit — die Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft — vom Jetzt her vorgestellt. Schon Aristoteles sagt, dasjenige, was von der Zeit *ist*, d. h. anwest, ist das jeweilige Jetzt. Vergangenheit und Zukunft sind ein *mè ón tí*: etwas nicht Seiendes, zwar kein schlechthin Nichtiges, vielmehr Anwesendes, dem etwas fehlt, welches Fehlen durch das »nicht mehr«- und das »noch nicht«-Jetzt genannt wird. So gesehen, erscheint die Zeit als das Nacheinander der Jetzt, von denen jedes, kaum genannt, schon in das Soeben wegschwindet und bereits vom Sogleich verfolgt wird. Kant sagt von der so vorgestellten Zeit: »Sie hat nur eine Dimension« (Kritik der reinen Vernunft, A 31, B 47). Die als Nacheinander in der Jetztfolge bekannte Zeit meint man, wenn man die Zeit mißt und berechnet. Wir haben die gerechnete Zeit — so scheint es — unmittelbar handgreiflich vor uns, wenn wir die Uhr, den Zeitmesser, zur Hand nehmen, auf die Zeigerstellung sehen und feststellen: »jetzt ist es 20(Uhr)50«. Wir sagen »jetzt« und meinen die Zeit. Aber nirgends an der Uhr, die uns die Zeit angibt, finden wir die Zeit, weder auf dem Zifferblatt noch im Uhrwerk. Gleichwenig finden wir die Zeit an den modernen technischen Chronometern. Die Behauptung drängt sich auf: Je technischer, d.h. im Effekt der Messung exakter und ergiebiger die

Chronometer, um so geringer die Veranlassung, erst noch dem Eigenen der Zeit nachzudenken.

/12/

Wo aber ist die Zeit? Ist sie überhaupt und hat sie einen Ort? Offenkundig ist die Zeit nicht nichts. Wir blieben daher vorsichtig und sagten: Es gibt Zeit. Wir werden noch vorsichtiger und blicken sorgsam auf das, was sich uns als Zeit zeigt, indem wir vorblicken auf Sein im Sinne von Anwesenheit, Gegenwart. Allein die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit ist von der Gegenwart im Sinne des Jetzt so weitgehend verschieden, daß sich die Gegenwart als Anwesenheit auf keine Weise von der Gegenwart als dem Jetzt her bestimmen läßt. Eher scheint das Umgekehrte möglich (vgl. »Sein und Zeit«, § 81). Träfe dies zu, dann müßte die Gegenwart als Anwesenheit und alles, was zu solcher Gegenwart gehört, die eigentliche Zeit heißen, wenngleich sie unmittelbar nichts von der gewöhnlich vorgestellten Zeit im Sinne des Nacheinander der berechenbaren Jetzt-Folge an sich hat.

Doch bislang haben wir es unterlassen, deutlicher zu erweisen, was Gegenwart im Sinne von Anwesenheit besagt. Durch diese wird das Sein einheitlich als Anwesen und Anwesenlassen, d.h. Entbergung bestimmt. Welche Sache denken wir, wenn wir Anwesen sagen? Wesen heißt Währen. Aber zu rasch beruhigen wir uns dabei, wahren als bloßes dauern und die Dauer am Leitfaden der gewohnten Zeitvorstellung als eine Zeitstrecke von einem Jetzt zu einem folgenden aufzufassen. Die Rede vom An-wesen verlangt jedoch, daß wir im Währen als dem Anwähren das Weilen und Verweilen vernehmen. Anwesen geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegenstellen, uns — den Menschen.

Wer sind wir? Wir bleiben vorsichtig mit der Antwort. Denn es könnte so stehen, daß sich das, was den Menschen als Menschen auszeichnet, gerade aus dem bestimmt, was wir hier zu bedenken haben: der Mensch, der von Anwesenheit Angegangene, der aus solchem Angang selber auf seine Weise Anwesende zu allem An- und Abwesenden.

Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit, dies jedoch so, daß er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint. Wäre der

/13/

Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem »Es gibt Anwesenheit«, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.

Nun sieht es so aus, als seien wir mit dem Hinweis auf den Menschen vom Weg abgekommen, auf dem wir dem Eigenen der Zeit nachdenken möchten. In gewisser Weise trifft es zu. Gleichwohl sind wir der Sache,

die Zeit heißt und sich eigens von der Gegenwart als Anwesenheit her zeigen soll, näher, als wir meinen.

Anwesenheit besagt: das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen. Woher aber nun dieses reichende Erreichen, in das Gegenwart als Anwesen gehört, sofern es Anwesenheit gibt? Zwar bleibt der Mensch immer vom Anwesen eines jeweils Anwesenden angegangen, ohne daß er dabei auf das Anwesen selbst eigens achtet. Aber ebensooft, d. h. stets geht uns auch das Abwesen an. Einmal so, daß mancherlei nicht mehr in der Weise anwest, wie wir es vom Anwesen im Sinne der Gegenwart kennen. Und dennoch, auch dieses nicht-mehr-Gegenwärtige west in seinem Abwesen unmittelbar an, nämlich nach der Art des uns angehenden Gewesenen. Dieses fällt nicht wie das bloß Vergangene aus dem vormaligen Jetzt weg. Das Gewesene west vielmehr an, jedoch auf seine eigene Weise. Im Gewesenen wird Anwesen gereicht.

Das Abwesen geht uns aber auch an im Sinne des noch nicht Gegenwärtigen nach der Art des Anwesens im Sinne des Auf-uns-Zukommens. Die Rede vom Auf-uns-zukommen ist inzwischen zur Redensart geworden. So hört man sagen: »Die Zukunft hat schon begonnen«, was nicht der Fall ist, weil die Zukunft niemals erst beginnt, insofern das Abwesen als das Anwesen des noch-nicht-Gegenwärtigen uns immer schon auf irgendeine Weise angeht, d. h. anwest, ebenso unmittelbar wie das Gewesene. In der Zukunft, im Auf-uns-Zukommen wird Anwesen gereicht.

/14/

Achten wir noch vorsichtiger auf das Gesagte, dann finden wir im Abwesen, sei es das Gewesene, sei es die Zukunft, eine Weise von Anwesen und Angang, die sich keineswegs mit dem Anwesen im Sinne der unmittelbaren Gegenwart deckt. Demgemäß gilt es zu beachten: Nicht jedes Anwesen ist notwendig Gegenwart, eine seltsame Sache. Indes finden wir solches Anwesen, nämlich das uns erreichende Angehen, auch in der Gegenwart. Auch in ihr wird Anwesen gereicht.

Wie sollen wir dieses in der Gegenwart, im Gewesenen, in der Zukunft spielende Reichen von Anwesen bestimmen? Beruht dieses Reichen darin, daß es uns erreicht, oder erreicht es uns, weil es in sich ein Reichen ist? Letzteres trifft zu. Ankommen, als noch nicht Gegenwart, reicht und erbringt zugleich nicht mehr Gegenwart, das Gewesene, und umgekehrt reicht dieses, das Gewesene, sich Zukunft zu. Der Wechselbezug beider reicht und erbringt zugleich Gegenwart. »Zugleich« sagen wir und sprechen damit dem Sich-einander-Reichen von Zukunft, Gewesenen und Gegenwart, d.h. ihrer eigenen Einheit einen Zeitcharakter zu.

Dieses Vorgehen ist offenbar nicht sachgerecht, gesetzt daß wir die jetzt gewiesene Einheit des Reichens und gerade sie »Zeit« nennen müssen. Denn die Zeit ist selber nichts Zeitliches, so wenig wie sie etwas Seiendes ist. Darum bleibt uns verboten zu sagen, Zukunft, Geweseneheit, Gegenwart seien »zugleich« vorhanden. Gleichwohl gehört ihr Einander-sich-zureichen zusammen. Ihre einigende Einheit

kann sich nur aus ihrem Eigenen bestimmen, daraus, daß sie einander sich reichen. Doch was reichen sie einander?

Nichts anderes als sich selber und das heißt: das in ihnen gereichte Anwesen. Mit diesem lichtet sich das, was wir den Zeit-Raum nennen. Mit dem Wort »Zeit« meinen wir aber nicht mehr das Nacheinander der Jetztfolge. Demnach besagt Zeit-Raum auch nicht mehr nur den Abstand zwischen zwei Jetztpunkten der gerechneten Zeit, den wir meinen, wenn wir z. B. feststellen: im Zeitraum von 50 Jahren geschah dies und jenes. Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen

/15/

von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet. Erst dieses Offene und nur es räumt dem uns gewöhnlich bekannten Raum seine mögliche Ausbreitung ein. Das lichtende Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist selber vor-räumlich; nur deshalb kann es Raum einräumen, d. h. geben.

Der gewöhnlich verstandene Zeitraum im Sinne des gemessenen Abstandes zweier Zeitpunkte ist das Resultat der Zeitrechnung. Durch sie wird die als Linie und Parameter vor-gestellte und sonach eindimensionale Zeit zahlenmäßig abgemessen. Das so gedachte Dimensionale der Zeit als das Nacheinander der Jetztfolge ist der Vorstellung des dreidimensionalen Raumes entlehnt.

Vor aller Zeitrechnung und unabhängig von ihr beruht jedoch im lichtenden Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart das Eigene des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit. Dementsprechend eignet der eigentlichen Zeit und nur ihr das, was wir leicht mißdeutbar Dimension, Durchmessung nennen. Diese beruht in dem gekennzeichneten lichtenden Reichen, als welches Ankunft die Gewesenheit, diese jene und beider Wechselbezug die Lichtung des Offenen erbringt. Von diesem dreifachen Reichen her gedacht, erweist sich die eigentliche Zeit als dreidimensional. Dimension – es sei wiederholt – wird hier nicht nur als Bezirk der möglichen Abmessung gedacht, sondern als das Hindurchlangen, als das lichtende Reichen. Dieses verstattet erst, einen Bezirk der Messung vorzustellen und auszugrenzen.

Woher bestimmt sich nun aber die Einheit der drei Dimensionen der eigentlichen Zeit, d. h. ihrer drei ineinanderspielenden Weisen des Reichens von je eigenem Anwesen? Wir hörten bereits: Sowohl im Ankommen des noch-nicht-Gegenwärtigen als auch im Gewesen des nicht-mehr-Gegenwärtigen und sogar in der Gegenwart selbst spielt jeweils eine Art von Angang und Anbringen, d. h. Anwesen. Dieses so zu denkende Anwesen können wir nicht der einen der drei Dimensionen der Zeit zuweisen nämlich, was nahe liegt, der Gegenwart. Vielmehr be-

/16/

ruht die Einheit der drei Zeitdimensionen in dem Zuspiel jeder für jede. Dieses Zuspiel erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit

spielende Reichen, also gleichsam als die vierte Dimension – nicht nur gleichsam, sondern aus der Sache.

Die eigentliche Zeit ist vierdimensional.

Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d. h. das alles bestimmende Reichen. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe, aus der die drei Dimensionen einander genaht bleiben. Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne anfangende Reichen, worin die Einheit der eigentlichen Zeit beruht, die nähernde Nähe, »Nahheit« – ein frühes, noch von Kant gebrauchtes Wort. Aber sie nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt. Denn sie hält das Gewesen offen, indem sie seine Ankunft als Gegenwart verweigert. Dies Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts. Sie hält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit.

Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben, das Zeit gibt, bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit-Raumes und verwahrt, was im Gewesen verweigert, was in der Ankunft vorenthalten bleibt. Wir nennen das Geben, das die eigentliche Zeit gibt, das lichtend-verbergende Reichen. Insofern das Reichen selber ein Geben ist, verbirgt sich in der eigentlichen Zeit das Geben eines Gebens.

Aber wo gibt es die Zeit und den Zeit-Raum? So bedrängend die Frage im ersten Anschein bleiben mag, wir dürfen auf eine solche Art nicht mehr nach einem Wo, nach dem Ort der Zeit fragen. Denn die eigentliche Zeit selber, der Bereich ihres durch die nähernde Nähe bestimmten dreifachen Reichens, ist die vor-räumliche Ortschaft, durch die es erst ein mögliches Wo gibt.

/17/

Zwar hat die Philosophie seit ihrem Beginn, wann immer sie der Zeit nachdachte, auch gefragt, wohin sie gehöre. Dabei hatte man vornehmlich die als Ablauf des Nacheinander der Jetztfolge gerechnete Zeit im Blick. Man erklärte, daß es die gezählte Zeit, mit der wir rechnen, nicht geben könne ohne die *psyché*, nicht ohne den *animus*, nicht ohne die Seele, nicht ohne das Bewußtsein, nicht ohne den Geist. Zeit gibt es nicht ohne den Menschen. Doch was meint dieses »nicht ohne«? Ist der Mensch der Geber der Zeit oder ihr Empfänger? Und wenn er dieser ist, wie empfängt der Mensch die Zeit? Ist der Mensch zunächst Mensch, um dann gelegentlich, d. h. zu irgend einer Zeit, die Zeit in Empfang zu nehmen und die Beziehung zu ihr aufzunehmen? Die eigentliche Zeit ist die ihr dreifältig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft. Sie hat den Menschen als solchen schon so erreicht, daß er nur Mensch sein kann, indem er innesteht im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe. Die Zeit ist kein Gemächte des

Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten, den Zeit-Raum lichtenden Reichens.

Doch einmal zugestanden, die Weise des Gebens, darin es die Zeit gibt, verlange die dargestellte Kennzeichnung, wir stehen immer noch vor dem rätselhaften Es, das wir nennen in der Rede: Es gibt Zeit. Es gibt Sein. Die Gefahr wächst, daß wir mit der Nennung des »Es« willkürlich eine unbestimmte Macht ansetzen, die alles Geben von Sein und von Zeit bewerkstelligen soll. Indes entgehen wir der Unbestimmtheit und vermeiden die Willkür, solange wir uns an die Bestimmungen des Gebens halten, die wir zu zeigen versuchten, und zwar aus der Vorsicht auf das Sein als Anwesenheit und auf die Zeit als den Bereich des Reichens der Lichtung eines mehrfältigen Anwesens. Das Geben im »Es gibt Sein« zeigte sich als Schicken und als Geschick von Anwesenheit in ihren epochalen Wandlungen.

Das Geben im »Es gibt Zeit« zeigte sich als lichtendes Reichen des vierdimensionalen Bereiches.

/18/

Sofern sich im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit bekundet, verstärkt sich die schon erwähnte Vermutung, die eigentliche Zeit, das vierfältige Reichen des Offenen, ließe sich als das »Es« auffinden, das Sein, d. h. Anwesen, gibt. Die Vermutung scheint sich vollends zu bestätigen, wenn wir darauf achten, daß auch das Abwesen jeweils sich als eine Weise von Anwesen bekundet. Nun zeigte sich im Gewesen, das nicht-mehr-Gegenwärtiges durch Verweigerung von Gegenwart anwesen läßt, zeigte sich im Auf-uns-zukommen, das noch-nicht-Gegenwärtiges durch Vorenthalt von Gegenwart anwesen läßt, diejenige Art des lichtenden Reichens, die alles Anwesen ins Offene gibt.

Somit erscheint die eigentliche Zeit als das Es, das wir nennen im Sagen: Es gibt Sein. Das Geschick, darin es Sein gibt, beruht im Reichen von Zeit. Erweist sich durch diesen Hinweis die Zeit als das Es, das Sein gibt? — Keineswegs. Denn die Zeit bleibt selber die Gabe eines Es gibt, dessen Geben den Bereich verwahrt, in dem Anwesenheit gereicht wird. So bleibt das Es weiterhin unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos. In solchem Falle ist es ratsam, das Es, das gibt, aus dem bereits gekennzeichneten Geben her zu bestimmen. Dieses zeigte sich als Schicken von Sein, als Zeit im Sinne des lichtenden Reichens.

(Oder sind wir jetzt nur deshalb ratlos, weil wir uns von der Sprache, genauer gesprochen, von der grammatischen Auslegung der Sprache in die Irre führen lassen, aus welcher Irre wir auf ein Es starren, das geben soll, das es aber selbst gerade nicht gibt? Sagen wir: Es gibt Sein, Es gibt Zeit, dann sprechen wir Sätze aus. Nach der Grammatik besteht ein Satz aus Subjekt und Prädikat. Das Satzsubjekt muß nicht notwendig ein Subjekt im Sinne eines Ich und einer Person sein. Die Grammatik und Logik fassen daher die Es-Sätze als Impersonalien und als subjektlose Sätze. In anderen indogermanischen Sprachen, im Griechischen und im Lateinischen, fehlt das Es, wenigstens als

besonderes Wort und Lautgebilde, was gleichwohl nicht besagt, daß das im Es Gemeinte nicht mitgedacht werde: im lateinischen *pluit*, es regnet; im griechischen *chré*, es tut not.

/19/

Doch was meint dieses »Es«? Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie haben ausgiebig darüber nachgedacht, ohne daß eine gültige Aufhellung gefunden wurde. Der im Es gemeinte Bedeutungsbezirk reicht vom Belanglosen bis in das Dämonische. Das in der Rede »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist. Darum begnügen wir uns mit einer grundsätzlichen Überlegung.

Nach der grammatisch-logischen Auslegung zeigt sich das, wovon ausgesagt wird, als Subjekt: *hypokeímenon*, das schon Vorliegende, irgendwie Anwesende. Was dem Subjekt als Prädikat zugesagt wird, zeigt sich als das mit dem Anwesenden schon Mit-Anwesende, das *symbebekós*, *accidens*: der Hörsaal ist beleuchtet. Im »Es« des »Es gibt Sein« spricht ein Anwesen von solchem, was anweist, also in gewisser Weise ein Sein. Setzen wir dies an Stelle des Es, dann sagt der Satz: »Es gibt Sein« soviel wie: Sein gibt Sein. Damit sind wir in die zu Beginn des Vortrags erwähnten Schwierigkeiten zurückgeworfen: Sein ist. Aber Sein »ist« so wenig wie Zeit »ist«. Darum lassen wir jetzt von dem Versuch ab, gleichsam im Alleingang das »Es« für sich zu bestimmen. Wir behalten jedoch im Blick: Das Es nennt, jedenfalls in der zunächst verfügbaren Auslegung,

Angesichts dessen, daß es sich im Sagen: »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« nicht um Aussagen über Seiendes handelt, der Satzbau der Sätze jedoch ausschließlich im Hinblick auf solche Aussagen durch die griechisch-römischen Grammatiker vermittelt wurde, achten wir zugleich auf die Möglichkeit, daß es sich im Sagen »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« entgegen allem Anschein nicht um Aussagen handelt, die stets in den Satzbau der Subjekt-Prädikat-Beziehung verfestigt sind. Wie anders sollen wir jedoch das im genannten Sagen »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« in den Blick bringen? Einfach so, daß wir das »Es« aus der Art des Gebens her denken, das zu ihm gehört: das Geben als Geschick, das Geben als lichtendes Reichen. Beide

/20/

gehören zusammen, insofern jenes, das Geschick, in diesem, dem lichtenden Reichen beruht.)

Im Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d. h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*. Was dieses Wort nennt, können wir jetzt nur aus dem her denken, was sich in der Vor-Sicht auf Sein und auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet, wohin Zeit und Sein gehören. Beide, Sein

sowohl wie Zeit, nannten wir Sachen. Das »und« zwischen beiden ließ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten.

Nunmehr zeigt sich: Was beide Sachen zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis. Der Sach-Verhalt kommt nicht nachträglich als aufgestocktes Verhältnis zu Sein und Zeit hinzu. Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lictenden Reichen sich verbergende Ereignen. Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als das Ereignis. Die Aussage ist richtig und doch zugleich unwahr, d. h. sie verbirgt uns den Sach-Verhalt; denn unversehens haben wir ihn als etwas Anwesendes vorgestellt, während wir doch versuchen, die Anwesenheit als solche zu denken. Aber vielleicht werden wir mit einem Schlag allen Schwierigkeiten, allen umständlichen und anscheinend fruchtlosen Erörterungen enthoben, wenn wir die schon längst fällige einfache Frage stellen und beantworten: Was ist das Ereignis?

Hierzu sei eine Zwischenfrage erlaubt. Was heißt hier »beantworten« und »Antwort«? Antworten meint das Sagen, das dem hier zu denkenden Sach-Verhalt, d. h. dem Ereignis entspricht. Wenn der Sach-Verhalt jedoch verwehrt, von ihm in der Weise einer Aussage zu sagen, dann müssen wir auf den in der gestellten Frage erwarteten Aussagesatz verzichten.

/21/

Dies bedeutet jedoch, das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken. Oder ist es ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten? Denn wie steht es mit der einleuchtend berechtigten, unverzwungen gestellten Frage: Was ist das Ereignis? Dabei fragen wir nach dem Was-sein, nach dem Wesen, nach dem, wie das Ereignis west und d.h. anwest.

Mit der anscheinend harmlosen Frage: Was ist das Ereignis? verlangen wir eine Auskunft über das Sein des Ereignisses. Wenn nun aber das Sein selbst sich als solches erweist, was in das Ereignis gehört und aus ihm die Bestimmung von Anwesenheit empfängt, dann fallen wir mit der vorgebrachten Frage zu dem zurück, was allererst seine Bestimmung verlangt: das Sein aus der Zeit. Diese Bestimmung zeigte sich aus der Vor-Sicht auf das »Es«, das gibt, im Durchblick durch die ineinander verfugten Weisen des Gebens, das Schicken und Reichen. Schicken von Sein beruht im lictend-verbergenden Reichen des mehrfältigen Anwesens in den offenen Bereich des Zeit-Raumes. Das Reichen aber beruht in eins mit dem Schicken im Ereignen. Dieses, d. h. das Eigentümliche des Ereignisses, bestimmt auch den Sinn dessen, was hier das Beruhen genannt wird.

Das jetzt Gesagte erlaubt, nötigt sogar in gewisser Weise, zu sagen, wie das Ereignis nicht zu denken ist. Wir können das mit dem Namen »das Ereignis« Genannte nicht mehr am Leitfaden der geläufigen Wortbedeutung vorstellen; denn sie versteht »Ereignis« im Sinne von

Vorkommnis und Geschehnis — nicht aus dem Eignen als dem lichtend verwahrenden Reichen und Schicken.

So hörte man neulich verkünden, die innerhalb der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft erzielte Einigung sei ein europäisches Ereignis von welthistorischer Bedeutung. Fällt nun im Zusammenhang einer Erörterung des Seins das Wort »Ereignis« und hört man dieses Wort nur nach der geläufigen Bedeutung, dann drängt es sich förmlich auf, vom Ereignis des Seins zu reden. Denn ohne das Sein vermag kein Seiendes als ein solches

/22/

zu sein. Demgemäß kann das Sein für das höchste, für das allerbedeutsamste Ereignis ausgegeben werden.

Allein die einzige Absicht dieses Vortrages geht dahin, das Sein selbst als das Ereignis in den Blick zu bringen. Nur sagt das mit dem Wort »das Ereignis« Genannte ganz anderes. Dementsprechend ist auch das unscheinbare und stets verfängliche, weil mehrdeutige »als« zu denken. Gesetzt, wir lassen für die Erörterung von Sein und Zeit die gewöhnliche Bedeutung des Wortes »Ereignis« fahren und folgen statt dessen dem im Schicken von Anwesenheit und lichtenden Reichen des Zeit-Raumes sich andeutenden Sinn, dann bleibt auch so noch die Rede vom »Sein als Ereignis« unbestimmt.

»Sein als das Ereignis« — Früher dachte die Philosophie vom Seienden her Sein als *idéa*, als *enérgeia*, als *actualitas*, als Wille und jetzt — könnte man denken — als Ereignis. So verstanden, meint Ereignis eine .abgewandelte Auslegung des Seins, die, falls sie zu Recht besteht, eine Fortführung der Metaphysik darstellt. Das »als« bedeutet in diesem Falle: Ereignis als eine Art des Seins, untergeordnet dem Sein, das den festgehaltenen Leitbegriff bildet. Denken wir jedoch, wie es versucht wurde, Sein im Sinne von Anwesen und Anwesenlassen, die es im Geschick gibt, das seinerseits im lichtend-verbergenden Reichen der eigentlichen Zeit beruht, dann gehört das Sein in das Ereignen. Aus diesem empfangen das Geben und dessen Gabe ihre Bestimmung. Dann wäre das Sein eine Art des Ereignisses und nicht das Ereignis eine Art des Seins.

Die Zuflucht in eine solche Umkehrung wäre zu billig. Sie denkt am Sachverhalt vorbei. Ereignis ist nicht der umgreifende Oberbegriff, unter den sich Sein und Zeit einordnen ließen. Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts. Denn, indem wir dem Sein selbst nachdenken und seinem Eigenen folgen, erweist es sich als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: »Sein als das Ereignis« meint das »als« jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im

/23/

Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis. Und dieses selbst? Läßt sich vom Ereignis noch mehr sagen?

Unterwegs wurde schon mehr gedacht, aber es wurde nicht eigens gesagt, nämlich dies, daß zum Geben als Schicken das Ansichhalten gehört, nämlich dieses, daß im Reichen von Gewesen und Ankommen Verweigerung von Gegenwart und Vorenthalten von Gegenwart spielen. Das jetzt Genannte: Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt, zeigt dergleichen wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug. Sofern aber die durch ihn bestimmten Weisen des Gebens, das Schicken und das Reichen, im Ereignen beruhen, muß der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören. Dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags.

(In aller Kürze und nach der Weise des Vortrags unzureichend, sei auf Eigentümliches im Ereignis gewiesen.

Das Schicken im Geschick des Seins wurde gekennzeichnet als ein Geben, wobei das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht.

In der eigentlichen Zeit und ihrem Zeit-Raum zeigte sich das Reichen des Gewesen, also von nicht-mehr-Gegenwart, die Verweigerung dieser. Es zeigte sich im Reichen von Zukunft, also von noch-nicht-Gegenwart, der Vorenthalt dieser. Verweigerung und Vorenthalt bekunden denselben Zug wie das Ansichhalten im Schicken: nämlich das Sich-entziehen.

Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignen das Eigentümliche, daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht. Vom Ereignen her gedacht, heißt dies: Es enteignet sich in dem genannten Sinne seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum.

Das andere Eigentümliche im Ereignis erblicken wir, sobald wir deutlich genug schon Gesagtes bedenken. Im Sein als Anwesen bekundet sich der Angang, der uns Menschen so angeht, daß wir im Vernehmen und Übernehmen dieses Angangs das Auszeichnende des Menschseins erlangt haben. Dieses Über-

/24/

nehmen des Angangs von Anwesen beruht aber im Innestehen im Bereich des Reichens, als welches uns die vierdimensionale eigentliche Zeit erreicht hat.

Sofern es Sein und Zeit nur gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, daß es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er innesteht in der .eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis.

Dieses Gehören beruht in der das Ereignis auszeichnenden Vereignung. Durch sie ist der Mensch in das Ereignis eingelassen. Daran liegt es, daß wir das Ereignis nie vor uns stellen können, weder als ein

Gegenüber, noch als das alles Umfassende. Darum entspricht das vorstellend-begründende Denken so wenig dem Ereignis wie das nur aussagende Sagen.)

Insofern Zeit sowohl wie Sein als Gaben des Ereignens nur aus diesem her zu denken sind, muß entsprechend auch das Verhältnis des Raumes zum Ereignis bedacht werden. Dies kann freilich erst glücken, wenn wir zuvor die Herkunft des Raumes aus dem zureichend gedachten Eigentümlichen des Ortes eingesehen haben. (Vgl. Bauen Wohnen Denken, 1951 in »Vorträge und Aufsätze« 1954, S. 145 ff.).

Der Versuch in »Sein und Zeit« § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten.

Zwar wurde jetzt im Durchblick durch das Sein selbst, durch die Zeit selbst, wurde im Einblick in das Geschick von Sein und in das Reichen von Zeit-Raum erblickbar, was »Ereignis« sagt. Doch, gelangen wir auf diesem Weg zu etwas anderem als zu einem bloßen Gedankengebilde? Aus dem Hinterhalt dieses Verdachtetes spricht die Meinung, das Ereignis müßte doch etwas Seiendes »sein«. Indes: Das Ereignis *ist* weder, noch *gibt* es das Ereignis. Das Eine wie das Andere sagen, bedeutet eine Verkehrung des Sachverhalts, gleich als wollten wir den Quell aus dem Strom herleiten.

Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. Dem An-

/25/

schein nach sagt dies nichts. Es sagt auch nichts, solange wir das Gesagte als einen bloßen Satz hören und ihn dem Verhör durch die Logik ausliefern. Wie aber, wenn wir das Gesagte unablässig als den Anhalt für das Nachdenken übernehmen und dabei bedenken, daß dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen *A-létheia* verbirgt? Aus dem, was durch dieses Anfängliche aller Leitmotive des Denkens vorgesagt wird, spricht eine Verbindlichkeit, die jedes Denken bindet, gesetzt daß es sich dem Geheiß des zu Denkenden fügt.

Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken – aus dem Ereignis – ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden.

Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen.

Wenn eine Überwindung nötig bleibt, dann geht sie dasjenige Denken an, das sich eigens in das Ereignis einläßt, um Es aus ihm her auf Es zu - zu sagen.

Es gilt unablässig, die Hindernisse zu überwinden, die ein solches Sagen leicht unzureichend machen.

In Hindernis dieser Art bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.