

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923-1944

BAND 51
GRUNDBEGRIFFE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

GRUNDBEGRIFFE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941
herausgegeben von Petra Jaeger

2., durchgesehene Auflage 1991
© Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main · 1981
Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

EINLEITUNG

Der innere Zusammenhang zwischen Grund – Sein – Anfang

§ 1. Erläuterung des Titels der Vorlesung »Grundbegriffe«	1
a) Grundbegriffe sind <i>Grund</i> -Begriffe	1
b) Der Anspruch der Grund-Begriffe	3
c) Die Differenz der Ansprüche an den Menschen	4
α) Der Anspruch der Bedürfnisse: das Brauchen	4
β) Der Anspruch an das Wesen des geschichtlichen Menschen	5
d) Das Bereitsein für das Ursprüngliche, Anfängliche und das Besserwissen des historischen Bewußtseins	6
e) Die Bedeutung der Besinnung auf den Anfang der Ge- schichte	7
f) Die Zielsetzung der Vorlesung: die Besinnung als Vorberei- tung für eine Auseinandersetzung mit dem Anfang unserer Geschichte	10

Wiederholung

1. Unser Verständnis von »Grundbegriffen« und unser Bezug zu ihnen als ahnendes Wissen	11
2. Der Verfall des Wissens in der heutigen Zeit: Entscheidung für das Brauchbare gegen das Entbehrliche	13
3. Der Anfang als Entscheidung über das Wesenhafte der abendländischen Geschichte (in der Neuzeit: unbedingter Wille und Technik)	15
4. Einübung in den Bezug zum »Denk-würdigen«, in das Be- denken des Grundes	19
5. Das wesenhafte Eingelassensein des geschichtlichen Menschen in den Anfang, in das »Wesen« des Grundes	20

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	23
§ 3. Das Nichtbedenken der wesenhaften Unterscheidung des Seins und des Seienden	25
§ 4. Die Unauffindbarkeit des »ist«	27
§ 5. Die Fraglosigkeit des »ist« in der grammatischen Bestimmung – Leere und Bedeutungsreichtum	28
a) Leere und Unbestimmtheit des »ist« als Voraussetzung für sein »Copula«-sein	35
b) Das Sein (»ist«) als das Generelle, Allgemeine	34
§ 6. Die Losung des gesunden Menschenverstandes: Handeln und Wirken im Seienden statt leeres Denken über das Sein (Arbeiter und Soldat)	35
§ 7. Der Verzicht auf das Sein – das Betreiben des Seienden	39
Wiederholung	
1. Das Bedenken des Seienden im Ganzen setzt die wesenhafte Eingelassenheit des Menschen in den Unterschied von Sein und Seiendem voraus	41
2. Bedeutungsfülle und Bedeutungsarmut des »ist«	44
3. Die Gleichsetzung der Betreibung des Wirklichen mit der Besinnung auf das Seiende im Ganzen	46
4. Der unbedachte Aufenthalt des Menschen in <i>der</i> Unterscheidung von Sein und Seiendem	47

ZWEITER ABSCHNITT

Leitworte für die Besinnung auf das Sein

§ 8. Das Sein ist das Leerste und zugleich der Überfluß	49
§ 9. Das Sein ist das Gemeinste und zugleich das Einzige	50
§ 10. Das Sein ist das Verständlichste und zugleich die Verbergung	55
§ 11. Das Sein ist das Abgegriffenste und zugleich der Ursprung	60
§ 12. Das Sein ist das Verlässlichste und zugleich der Ab-grund	62
§ 13. Das Sein ist das Gesagteste und zugleich die Verschweigung	63
§ 14. Das Sein ist das Vergessenste und zugleich die Erinnerung	65
§ 15. Das Sein ist das Verzwingendste und zugleich die Befreiung	67
§ 16. Zusammenschließende Besinnung auf das Sein in der Folge der Leitworte	68

Wiederholung

Leitworte über das Sein

1. Das Sein ist Leere als abstrakter Begriff und zugleich Über- fluß	69
2. Das Sein ist das allem Gemeinste und zugleich die Einzig- keit. (Die Selbigkeit von Sein und Nichts)	71
3. Der Sinn der Leitworte: Anweisungen zur Besinnung auf den Unterschied von Sein und Seiendem	76

DRITTER ABSCHNITT

Sein und Mensch

§ 17. Die Zwiespältigkeit des Seins und das Wesen des Menschen: Zu- wurf und Verwerfung	78
§ 18. Die Geschichtlichkeit des Seins und der geschichtliche Wesens- aufenthalt des Menschen	84

§ 19. Die Erinnerung in den ersten Anfang des abendländischen Denkens ist Besinnung auf das Sein, ist den Grund begreifen	86
Wiederholung	
1. Das widerwendische Wesen im Bezug des Menschen zum Sein: Zuwurf und Verwerfung des Seins	88
2. Erinnerung in den ersten Anfang ist Versetzung in das noch wesende Sein, es als Grund be-greifen	92

ZWEITER TEIL

*Das anfängliche Sagen des Seins im
Spruch des Anaximander*

§ 20. Die gegensätzlichen Intentionen von philologischer Überlieferung und philosophischer Übertragung	94
§ 21. Die Maßgeblichkeit von <i>Nietzsches</i> und <i>Diels'</i> Übersetzungen des Spruches für heute gängige Auslegungen	97
Wiederholung	
Der erinnernde Rückgang in den Anfang des abendländischen Denkens – ein Hören auf den Spruch des <i>Anaximander</i>	101
§ 22. Die Besinnung auf das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des <i>Anaximander</i>	102
a) Vermutungen über das Verhältnis der beiden Sätze	102
b) Das Sagen über das Sein geschieht in Entsprechungen: Der erste Satz denkt das Sein als τὸ χρεῶν in Entsprechung zum Anfang als dreifache Verfügung	103
§ 23. <i>Exkurs</i> : Einsicht in das τὸ χρεῶν mit Hilfe eines anderen <i>Anaximander-Wortes</i>	107
a) Die dreifache Einheit von Verfügung (ἀρχή)	107
b) Die Verfügung (ἀρχή) ist Verwehrung (ἄπειρον)	109
c) Das Walten des Seins als ἀρχή und ἄπειρον in γένεσις und φθορά für die Anwesenheit des Seienden	113
d) Wie läßt das Sein, das ἀρχή und ἄπειρον ist, das Seiende sein?	115

§ 24. Der <i>zweite</i> Satz denkt das Sein in Entsprechung zu seinem Wesen als Anwesenung, Weile, Zeit	118
a) Das Sein ist die Verwindung des Unfugs	118
b) Der Zusammenhang von Sein und Zeit	120
§ 25. Das Verhältnis der beiden Sätze zueinander – Der Spruch als das anfängliche Sagen des Seins	122
Nachwort der Herausgeberin	125

Da die Laute noch verborgen
ihren stillsten Klang genaht

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 sonst immer. 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.

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 deren 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, be-gründet. 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

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: μελέτα τὸ πᾶν »Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen« – das heißt,

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 kann.

c) Die Differenz der Ansprüche an den Menschen

α) 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 verzwungen 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

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.

β) 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 hinausgehen, 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 Ansprehungen nennen, lassen sich nicht vorzeigen wie Tatsachen und nicht vorrechnen wie Dringlichkeiten. Der geschichtliche Mensch muß von ihnen getroffen

werden, und dazu ist not, daß er überhaupt sich treffen läßt. Vielleicht faßt der alte Spruch $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ 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 verschiedenartigsten 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

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 aufzu»malen« 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 Erreichbares. 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*.

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,

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 ein 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

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 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 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

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 entgegengieht, die alles überragen, was sonst an Zielsetzungen dem neuzeitlichen Menschen geläufig ist. Wenn es so steht, dann ist es in diesem Weltau Augenblick 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

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-

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 verflossenen 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 wir nicht dadurch beseitigen, 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

muß, ob denn der heutige Mensch, der seine »Bildung« oft nur aus »Tabellen«, »Kurven« und »Illustrierten Zeitungen«, »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 letzten 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 schnellen und 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.

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 zuerst die Bestimmung über das Wesen der Wahrheit, in dessen

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 seiner 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.«¹

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 durchdacht 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.

¹ 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.

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 inmitten des Seienden. Die neuzeitliche 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 fort-dauern, 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-

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 eines 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 wesentlich 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 Kenntnisaufnahme des Vormaligen erfahren, sondern nur in einem Wirken dessen, was im Anfang selbst wesentlich ins Wissen kam.

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

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 »Machtpruch« 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 innewerden, 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-

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 wegzusehen 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. Begreifen meint aber nicht nur, daß wir uns herbeilassen, den Grund vorzustel-

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-greifen* 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.

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:

μελέτα τὸ πᾶν

»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, wovon 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.

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 gleich der anderen Selbstverständlichkeit, das Seiende sei das Wirkliche und das Wirkliche sei das je gerade Wirksame und in Geltung Stehende.

§ 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

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

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 irgend etwas 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 dem 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«

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.

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?« – 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 Gleichgültige 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« 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

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«; »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«? – »Über 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.

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 Leerem, 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 Überbestimmten abwehrt 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.

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 bössartige 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

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

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 Allgeringste, das »Generelle«, das Geringste alles Generellen. In diesem Wort und dem, was es nennt, verflüchtigt sich das Gediegene des jeweiligen Seienden in den dünnsten Dunst des Allgeringsten. *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 vollgültige 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 Allgeringste, aber auch das Leerste des Seienden mit dem Namen »das Sein« belegen. Wir gehen jedoch alsbald

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 $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ 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 Frei-seins und der Freiheit, den *Nietzsche* ausgesprochen hat (vgl. *Götzendämmerung*, 1888).

Wer aber wollte leugnen, daß die tätige Anteilnahme am

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*.«¹ 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.

¹ F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/83-1888); Nietzsches Werke, 2. Abt. Bd. XIII, Leipzig 1905, S. 54, Nr. 128.

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 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.«²

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

² F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Bd. XVI: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe, 3. und 4. Buch, Leipzig 1911.

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 »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 im 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

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 der Besinnung 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 eines

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

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:

μελέτα τὸ πᾶν

»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

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 Pendelschlagens 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

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-

schöpflische 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 Bedeutungs-mannigfaltigkeit 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 (*ὄντως ὄν*) 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 Wichtigste 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 Wichtigste »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

abendländischen Metaphysik aus. Nach dieser ist das Sein *das Allgemeinste des Allgemeinen* (κοινότερον). 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.«³

³ F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, 1. Abt. Bd. VIII, Leipzig 1899, S. 149, Nr. 38.

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 alles Wirklichen.

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

Wir besinnen uns auf das, was der alte Spruch $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ 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 heimatische Boden, der Volksraum und dergleichen engere oder weitere Bezirke, schließlich die Erde selbst, doch eigentlich unseren Aufenthalt

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 auseinander, 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.

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.

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: *μελέτα τὸ πᾶν*.

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 bekannte 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

und Nivellierung des Seins zeigen sich innerhalb des Seienden wohl vielerlei Stufen und Ränge, 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 Ausschwitzung 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.

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 zerpalten 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

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

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 vom 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 und 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

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.¹ Der Artikel

¹ P. Jordan, Am Rande der Welt. Betrachtungen zur modernen Physik. In: Die neue Rundschau, 52. Jg., 1941, S. 290 ff.

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.*²⁾

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 Voraufergehende 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 Nichtgelten des 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.)

²⁾ C. F. v. Weizsäcker, *Die Physik der Gegenwart und das physikalische Weltbild.* In: *Die Naturwissenschaften*, 29. Jg., Heft 13, 1941, S. 185-194.

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«

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-

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 Macht-sprüchen 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-

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 herzdürstenden 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 es 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.

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

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-

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 mitgesagt, 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«. Ingleichen 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 sagbar nur die »Wahrheit« und ihr Ernst).

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 zufällig, 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 nicht 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.

§ 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 zugleich 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 ausgestrichen, 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

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 seiner Art erst innewerden; *das Sein er-innert 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 ἀνάμνησις. 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 Gesagteste und zugleich die Verschweigung.
Das Sein ist das Vergessenste und zugleich die Erinnerung.*

§ 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 Einzigigen. 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

Offenen erst die Möglichkeit gewährt ist, daß überhaupt Seiendes vom Sein unterschieden wird, Seiendes *und* Sein auseinander gesetzt 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 inmit- ten 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 aufmerk- samer 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 We- sen und sogar noch im Unwesen (der Seinsvergessenheit) hält.

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 $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ 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 langen 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 gleichmäßig 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

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 Wolken Schatten, der über das Land des Seienden hinzieht, ohne das Geringste zu bewirken und irgendeine Spur zu hinterlassen. Das Schattenhafte des Seins bestätigt höchstens die Gedicgenheit, die einzig dem Seienden eignet.

Steht es so, dann ist auch klar, worin sich die Befolgung des Leitwortes μελέτα τὸ πᾶν 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.

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-

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 allem ist nicht gefragt, warum dem Seienden alsbald im Anfang des abendländischen Denkens in solcher Entschiedenheit die »Einheit« als seine Wesensauszeichnung zugesprochen wird.

Der spätere Satz der Schulmetaphysik: 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

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 berechnigte »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 Ver-nichtung und das Entsetzen vor der Ver-wüstung weichen ja zurück vor solchem, was doch wohl nicht gut als bloße Einbildung und als nur Bestandloses angesprochen werden kann.

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* von unserer Seite werden. Oder muss er nicht?« . . .³

Wie aber, wenn das Nichts, das den Menschen entsetzt und aus seinem 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 Ausweichen 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

³ 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.

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 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-

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 $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ 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 geklärteren Bereitschaft für die Richtung, in der allein hier gehört werden muß.

Da sich uns in dieser Vorlesungsstunde eine Zusammenfassung aller für uns nötigen Leitworte von sich selbst ergibt, sei jetzt auf die ausführliche Wiederholung der vorigen Stunde verzichtet. Nur dieses 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 herumreichen 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 Wortlaut 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 Seienden 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.

DRITTER ABSCHNITT

Sein und Mensch

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

Wenn gesagt wurde, 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 des 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 »neuzeitlichste« 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«

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

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 dem: 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 nur am Seienden bleiben und demgemäß sagen: Das Seiende ist das Seiende, dann sagen wir auch jetzt 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 unumgehbarren 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?

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 dieses 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,*

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 des »Ausweglosen« meint nicht eine Lage, die wir mit irgendeiner alltäglichen »Situation« des gewohnten Handelns gleich oder auch nur in den Vergleich setzen könnten. 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, ζῷον), 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 vorgeben zu wissen, wer er sei. Als ob die Meinung der amerikanischen Scheinphilosophie, die die heutige deutsche Wissenschaft allzu eifrig 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.«¹ Der Mensch: ein in »der Natur« auftauchendes, mit Klugheit (Vernunft) ausgestattetes Tier: animal rationale.

§ 18. 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-

¹ 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.

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 Menschentum jetzt in solchem Aufenthalt, in dem das Sein als Zufurf 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

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 innerwerden. 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 Verborgenheit des Anfangs bedeutet nicht seine Verschüttung, sondern nur die Eigentümlichkeit seiner uns zu-

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 vormalig Seiende ist kein Seiendes mehr; alle Historie handelt vom Nichtmehrseienden. Keine historische Vergegenwärtigung vermag vormalig 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 vorausgeschickten Rechtfertigungen eines solchen Versuches stets bedeutungslos, wenn nicht zuvor und überhaupt erst einmal

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 widerwendische 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 hin-fällig werden könnte, da wir ja doch im Verhalten zum Seien-

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 eigensten 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 Aufenthalt 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 hinübergeben worden sei, damit er dort an der Begründung seines

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-

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 »*trief*t«. 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 »*Erlebnis-trunkenheit*« 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

haben den Diplom-Volkswirt, seit kurzem den Diplom-Holz-wirt, 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 untersuchen.

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

Sein »meinten«. Die Erinnerung ist die Versetzung in das Sein selbst, das noch west, wengleich 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 Vor-läufige 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.

ZWEITER TEIL

DAS ANFÄNGLICHE SAGEN DES SEINS IM SPRUCH DES ANAXIMANDER

§ 20. Die gegensätzlichen Intentionen von philologischer Überlieferung und philosophischer Übertragung

Aus dem ersten Anfang des abendländischen Denkens ist uns ein Spruch überliefert, den wir erst nur einmal hören wollen. Der Spruch gehört dem griechischen Denker *Anaximander*, der ungefähr zwischen 610 bis 540 lebte.

Der Spruch sagt:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Die Übersetzung, die als solche unumgänglich schon Auslegung ist, bringen wir in eine Fassung, die über die genaue ›wörtliche‹ Wiedergabe hinaus schon einige erläuternde Worte einstreut. Wir übersetzen:

» Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden auch die Entgänglichnis in dieses (als in das Selbe) geht hervor entsprechend der nötigenden Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst (von sich aus) Fug, und auch Schätzung (Anerkennung) läßt eines dem anderen, (all dies) aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit.«

Daß dieser Spruch uns überliefert geblieben, gilt uns als wesentlicher denn die Fragen, wie diese Überlieferung erfolgte und im einzelnen gesichert und gestützt werden kann; denn die Überlieferung verdankt dieser Spruch zuerst dem eigenen Schwergewicht seiner eigenen Wahrheit.

Wir bemühen uns erst um die Wahrheit dieses Spruches, das

heißt die Wahrheit dessen, was er ins Wort nimmt. Wir besinnen uns zuerst auf das Wesen dessen, wovon hier überhaupt gesagt wird. Wir setzen uns bei diesem Vorgehen wissentlich über die Forderungen der historisch-philologischen Wissenschaft hinweg und gestehen ein, daß wir dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ausgesetzt bleiben; denn die »Wissenschaft« wird ein Vorgehen verlangen, das dem hier befolgten stracks entgegengesetzt ist und sich am besten durch eine Äußerung von seiten der »Philologie« kennzeichnen läßt, die folgende Erklärung abgibt: »Die präzise Wiederherstellung und das klare Verständnis des ursprünglichen Wortlauts dieses in mehrfachen Brechungen überlieferten Quellenmaterials ist die Voraussetzung und der Ausgangspunkt einer jeden Untersuchung, die es sich zum Ziel setzt, die anaximandrische Philosophie in ihren Grundlinien nachzuzeichnen.«¹

Zu dieser scheinbar einleuchtenden und völlig untadeligen Erklärung ist jetzt nur dieses zu bemerken: Einmal erheben wir nicht den Anspruch, »die Grundlinien der anaximandrischen Philosophie« nachzuzeichnen, und zwar deshalb nicht, weil vielleicht »Grundlinien einer Philosophie« bei einem Philosophieprofessor des 19. und 20. Jahrhunderts festgestellt werden können, im Hinblick auf einen Denker des Anfangs aber den baren Unsinn darstellen, zum anderen aber überlassen wir es dem ruhigen Nachdenken, auf welchem Wege anders das »klare Verständnis des ursprünglichen Wortlauts« als »Ausgangspunkt« für die Nachzeichnung der »Philosophie« gewonnen werden soll, es sei denn durch ein klares Verstehen dessen, was die Worte sagen.

Mit diesen beiden Bemerkungen erheben wir allerdings den Anspruch, »philologischer« zu sein als diese gedankenlose Art von »wissenschaftlicher Philologie«. »Philologischer«, das heißt hier, wissender hinsichtlich der inneren Wesensbedingungen jeder historischen Auslegung, daß sie nämlich ohne ein je ent-

¹ K. Deichgräber, Anaximander von Milet. In: *Hermes*, Jg. 75, 1940, S. 10-19.

schiedenes Grundverhältnis zur Geschichte nichts sind und ohne dieses Verhältnis alle philologische Exaktheit bloße Spielerei bleibt.

Vielleicht kann schon die Übertragung einen Schimmer der unerschöpflichen Befremdlichkeit dieses Spruches ins Wort heben. Die Übertragung hat gar nicht die Absicht, den Spruch uns »näher« zu bringen, wenn »näher« bringen soviel heißen soll wie jenen Spruch nur einschmuggeln in die Zone der geläufigen Verständlichkeit von allem. Im Gegenteil: Die Übertragung soll den Spruch von uns weg und in das Befremdliche und Befremdende rücken und dort stehen lassen; denn auch die nachher versuchte Auslegung bemüht sich keineswegs darum, den Spruch uns zugänglich zu machen, ihn also auf unser Maß zurechtzuschneiden, sondern wir sollen uns erfahren als die von dem Spruch Ausgeschlossenen, als die Entfernten und endgültig Entfernten von dem, was der Spruch sagt, und was als solche Sage *ist*.

Aber »ent-fernt« heißt doch nicht: ohne jeden Bezug. Im Gegenteil: Es gibt eine Ferne, die näher bringt als alle ehrfurchtslose Zudringlichkeit, durch welches Merkmal sich alle Historie auszeichnet, um von der sogenannten gegenwartsnahen Geschichtsschreibung zu schweigen.

Zuerst gilt es, überall eine Anbietderung an dieses Anfängliche abzuwehren und die Einsicht zu erwecken, daß gerade die spätere Vielwisserei und der nachgekommene »Fortschritt« das Anfängliche immer mehr verkleinern und im Kleinen sich heimisch fühlen und so selbst klein bleiben gegenüber der geheimen Furchtbarkeit der Gestalt alles Anfänglichen.

Zeitalter, die in der Geschichte nur das Vergangene sehen und dieses Vergangene stets nur dazu herabwürdigen, daß es die natürlich auch unzureichenden Vorformen des in der jeweiligen Gegenwart Erreichten bereitstellt, sind noch nicht, das heißt niemals reif für das Wesen der Geschichte; sie bleiben der Historie verfallen und beschäftigen sich daher stets nur mit den

Wandlungen von ›Geschichtsbildern‹ und halten diese Beschäftigungen für ›politische‹ ›Taten‹. Daß diese Taten dann noch auf dem Rücken der voraufgegangenen, aber zugleich tüchtig geschmähten Forschungsarbeit vollbracht werden, erhöht noch ihre Heldenhaftigkeit.

§ 21. Die Maßgeblichkeit von Nietzsches und Diels' Übersetzungen des Spruches für heute gängige Auslegungen

Nur um das Befremdende der Übertragung des Spruches, die auch ein Versuch bleibt, deutlicher zu machen, und das heißt hier fester, seien zwei andere Übersetzungen angeführt. Sie sollen ein Vergleichen gestatten und so denjenigen, die der griechischen Sprache und vor allem der Art des anfänglichen Denkens nicht mächtig sind, doch eine geringe Gelegenheit bieten zu eigener Besinnung. In dieser Absicht seien jedoch nicht beliebige Übersetzungen mitgeteilt, sondern zwei, denen eine je verschiedene Zeugniskraft innewohnt, wenngleich sie im Wesentlichen übereinstimmen; eine Tatsache, der gleichfalls eine besondere Bedeutung zukommt.

Die erste der anzuführenden Übersetzungen stammt von Nietzsche, und zwar aus seiner im Frühjahr 1873 abgeschlossenen Niederschrift einer Abhandlung, die betitelt ist: »*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*«. Bereits im Wintersemester 1869/70 las Nietzsche in Basel ›ein Kolleg‹ über »*Die vorplatonischen Philosophen mit Interpretation ausgewählter Fragmente*«. Nietzsche selbst hat die 1873 fertig gewordene Niederschrift nie veröffentlicht. Sie ist erst 30 Jahre später und drei Jahre nach seinem Tod veröffentlicht worden.² Nietzsches Übersetzung lautet:

»Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn

² F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Aus den Jahren 1872/73-1875/76; Nietzsches Werke, 2. Abt. Bd. X, 3, Leipzig 1903, S. 26.

sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.«

In demselben Jahr 1903, in dem *Nietzsches* Abhandlung erstmals bekannt wurde, erschien die erste nach den Methoden der modernen klassischen Philologie bearbeitete Sammlung der »*Fragmente der Vorsokratiker*,« die *Hermann Diels* herausgab. (Diese seitdem erweiterte Ausgabe enthält die maßgebenden Texte der Bruchstücke des vorplatonischen Denkens.)

Diels übersetzt den Spruch des *Anaximander* in folgender Weise:

»Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.«³

Diese beiden Übersetzungen sind maßgebend geblieben für die heute gängigen Auslegungen. Deren Eigentümlichkeit sei kurz erwähnt, weil sich hierdurch am besten erkennen läßt, inwiefern die angebliche wissenschaftliche Interpretation vor ihrem ersten Schritt bereits jede Kritik vergessen und die Gedankenlosigkeit zu ihrem Prinzip gemacht hat.

Nach dem ›ersten Teil‹ des Spruches ist da die Rede von Entstehen und Vergehen der Dinge, und das heißt der Welt, und das heißt des Kosmos. Eine solche Betrachtung ist nach der heute zur Gewohnheit gewordenen Denkweise eine ›physikalische‹ im weiteren Sinne. (Wir sahen auch bei einer früheren Gelegenheit, wie die heutige Physik danach strebt, die Freiheit als ›naturwissenschaftliche‹, das heißt physikalische Tatsache nachzuweisen.)

Im zweiten Teil des Spruches des *Anaximander* ist die Rede von »Strafe« und »Buße« und »Ruchlosigkeit« und »Ungerechtigkeit«, also nach der heutigen Vorstellungsweise von ›juristischen‹ und ›ethischen‹, ›sittlichen‹ und ›unsittlichen‹ Sachen. Danach ist für den heutigen gesunden Menschenver-

³ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903, S. 81.

stand das eine klar, daß in diesem Spruch »ein physikalisches Weltgesetz« »in ethischen und juristischen Vorstellungen« ausgesprochen wird. Und da nun offensichtlich der ganze Spruch die Wirklichkeit aus einer letzten Ursache erklären will, und man ein solches Vorstellen auch als ein »religiöses« fassen und sein ihm entsprechendes Aussagen das »theologische« nennen kann, fehlt in diesem Spruch auch nicht das religiöse und theologische Moment. So lesen wir am Schluß eines Aufsatzes über *Anaximander* aus dem Jahre 1940 folgendes: »Aus der Einheit eines großen religiösen, ethischen, rationalen und physikalischen Denkens erstet der erste große philosophische Gedankenbau, die Leistung des Milesiers *Anaximander*.«

Wir wollen nicht die Zeit damit verbringen, diesen »großen« Unsinn zu widerlegen. Er wird allein dadurch handgreiflich und einer besonderen Widerlegung unwert, daß wir ein Doppelpertes bedenken: Einmal gab es damals keine Physik und deshalb kein physikalisches Denken, keine Ethik und deshalb kein ethisches Denken, keinen Rationalismus und deshalb kein rationales Denken, keine Jurisprudenz und deshalb auch kein juristisches Denken; ja, der Spruch enthält nicht einmal eine »Philosophie« und deshalb auch keinen »philosophischen Gedankenbau«; zum anderen aber spricht der Spruch aus der ursprünglichen Einheitlichkeit der Einzigkeit eines anfänglichen Denkens. Diese Einheit enthält weder die späteren Unterscheidungen in sich, noch ist sie die unentfaltete Vorform derselben, sondern ein Eigenes.

Wir wollen die Forschungsergebnisse nicht dem Verfasser des Aufsatzes anrechnen, sondern es soll nur der Hinweis gegeben werden, wie bedenkenlos man aus Vorstellungen der Physik, der Ethik, der Jurisprudenz und der Theologie her frei drauflos interpretiert, ohne sich jemals zu fragen, ob die Orientierung an solchen Vorstellungen hier überhaupt einen Sinn hat, vom Recht dazu ganz zu schweigen. Wenn dagegen versucht wird, die Gedanken eines Denkers mit Hilfe des Durchdenkens seiner Fragestellungen zu erläutern, und wenn dabei

Begriffe notwendig werden, die einem Normalhirn eines Philologen unzugänglich bleiben, dann ist das Entsetzen über die philosophischen Konstruktionen und Willkürlichkeiten groß. Um aber die größten Mißverständnisse hier fernzuhalten, sei vermerkt, daß sich die Philosophie nicht besser dünken darf als die Philologie. Auch soll nicht gesagt sein, die Philologie sei »nichts wert«, sondern dies eine soll durch diese Hinweise in die Besinnung gebracht werden:

Ein Spruch von der Art des Wortes des *Anaximander* fordert von uns zu allererst ein Absehen von dem, was uns an Kenntnissen und Weltauslegungen geläufig ist. Aber mit dem Verzicht auf das Hereintragen physikalischer, ethischer, juristischer, theologischer und »philosophischer Vorstellungen« ist nur ein Negatives geleistet. Es gilt vor allem zuvor ein anderes: Das einfache Hinhören auf das, wovon da gesagt wird. Vielleicht ist es das größte und in mancher Hinsicht auch unausrottbare Verhängnis aller Ausleger und zumal jener, die es als »Geschäft« betreiben, daß sie sich von dem, was sie da auslegen, im vorhinein nichts sagen lassen, sondern sich als die Klügeren gebärden. Diese Gefahr ist nun aber im Hinblick auf die Anfänge des abendländischen Denkens besonders groß. Denn wie leicht kommt ein vielseitig gebildeter Mensch des 19. oder 20. Jahrhunderts auf den Gedanken, daß eben doch im Verhältnis zu seinem fortgeschrittenen Wissen jene Anfänge des Denkens anfängerhaft, oder wie man auch sagt, »primitiv« gewesen sein müssen. Es spricht nicht gegen diese sonderbare Überheblichkeit der Spätgeborenen, wenn sie nun gleichzeitig davon sprechen, daß dieses anfängliche Denken »erhebliche« »Leistungen« darstelle. Im Erteilen solcher Belobigungen an die alten Denker drückt sich erst die volle Anmaßung der Spätlinge vollständig aus. Für die meisten aber ist es schwer, ja unmöglich, sich aus dem Dunstkreis dieser ausgesprochenen und vor allem der nicht ausgesprochenen Überheblichkeit zu befreien. Das glückt nur dann zuweilen, wenn wir zuvor uns bemühen, überhaupt eine Spur von Besinnung über das zu vollziehen, was

vielleicht in dem Wort, das es auszulegen gilt, gesagt ist. Weil an dieser Besinnung alles liegt, deshalb ist die voraufgegangene Überlegung über das Sein und über die Unterscheidung von Seiendem und Sein jederzeit wesentlicher als die Kenntnis philologischer Forschungsergebnisse.

Allein, auch jene Besinnung darf nicht dazu verleiten, uns einzubilden, als seien wir nun im Besitz eines Schlüssels, der die verschlossenen Tore der Wahrheit dieses Spruches öffnet, wenn wir ihn nur gehörig im Schloß drehen.

Wiederholung

Der erinnernde Rückgang in den Anfang des abend-
ländischen Denkens – ein Hören auf den Spruch des
Anaximander

Die Erinnerung in den Anfang hört zuerst auf den Spruch des *Anaximander*. Die hier versuchte Übersetzung enthält eine Auslegung des Spruches, die rein aus der Besinnung auf das Sein entsprungen ist, sie kann daher auch nur in der Auseinandersetzung mit dieser Besinnung, und das heißt im Mitvollzug dieser Besinnung angeeignet und auf ihre »Wahrheit« geprüft werden.

Zur Abhebung wird die Übersetzung *Nietzsches* und diejenige aus den »Fragmenten der Vorsokratiker«, erstmals herausgegeben von *Hermann Diels*, angeführt. *Anaximander* sagt:

ἕξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Wir übersetzen:

»Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden auch die Entgängnis in dieses (als in das Selbe) geht hervor entsprechend der nötigen Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst (von sich aus) Fug, und auch Schätzung (Anerkennung) läßt eines dem anderen, (all dies) aus der Verwin-

dung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit.«

Das Sein ist das Übernahe. Jede Rede davon, es sei nahe und am nächsten, hat es schon entfernt, da auch die nächste Nähe schon wesentlich den Abstand einschließt. Das Sein steht nie von uns ab, weil es das ist, worin wir versetzt sind.

Weil das Sein in solcher Weise das Übernahe ist, deshalb vermag der stets flüchtige Mensch selten dies eine: das wahrhaft und einfach in sein Wissen zu nehmen, was sein Wesen durchstimmt: das Sein, die anfängliche Verfügung. Dem Sein ist alles Seiende und jeder Bezug zum Seienden übereignet. Im ersten Anfang des Denkens wird das Sein als τὸ χρεῶν – die nötigende Not – ins Wissen gehoben, und das heißt zugleich vor allem Wissen als diese Notwendigkeit geahnt. Diesem Wesen des Seins, als die nötigende Not zu walten, entspricht die Forderung des Leitspruches: μελέτα τὸ πᾶν. »Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen«. Nur die reine Notwendigkeit, die zugleich die Befreiung in die Freiheit ist, kann das in den Anspruch nehmen, was »die Sorge« heißt: »Nimm in die Sorge . . .« Wir sagen jetzt und künftig: Sei inständig im Sein! Innestehen im Sein!

§ 22. *Die Besinnung auf das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des Anaximander*

a) Vermutungen über das Verhältnis der beiden Sätze

Was sagt der Spruch des *Anaximander*? Um hier zum voraus in die rechte Richtung hören zu können, müssen wir beachten, daß der Spruch aus zwei Sätzen besteht. Der Einschnitt ist angezeigt durch das δίδοναι γὰρ αὐτά (»es gibt nämlich jedes Anwesende / selbst/ . . .«). Aber noch läßt sich nicht sogleich entscheiden, wie das Verhältnis der beiden Sätze zu denken ist. Nur das eine bleibt klar, daß der zweite nicht einfach wiederholt, was der erste sagt.

Beide Sätze sagen nicht das Selbe, wohl aber sagen sie vermutlich vom Selben. Daß ein Unterschied zwischen beiden Sätzen besteht, zeigt der Beginn des zweiten. Er wird mit einem γάρ (»denn«, »nämlich«) eingeleitet. So möchte man vermuten, daß der zweite Satz für den ersten die nachträgliche Begründung gibt. Vielleicht liegt aber auch alles umgekehrt. Vielleicht gibt der erste Satz den »Grund« für den zweiten, der dann eine Folge ausspricht von dem, was im ersten Satz genannt wird. Vielleicht müssen wir hier dann aber alle nur mögliche Vorsicht walten lassen, wenn wir da geradehin von »Begründung« reden; denn was hier »Begründung« heißen könnte, muß sich aus dem bestimmen, was das Wesen des Grundes ist, von dem im Spruch gesagt wird. Wir müssen aber vielleicht überhaupt auf uns geläufige Denkweisen verzichten. Wir müssen auf die Gefahr hin, zunächst an der Oberfläche haften zu bleiben, erst einmal die beiden Sätze in ihrem Gehalt durchzudenken versuchen.

- b) Das Sagen über das Sein geschieht in Entsprechungen:
 Der *erste* Satz denkt das Sein als τὸ χρεῖον in Entsprechung
 zum Anfang als dreifache Verfügung

Im ersten Satz ist die Rede von γένεσις und φθορά; gewöhnlich übersetzen wir diese Worte mit »Entstehen« und »Vergehen« (Zugrundegehen, bei *Nietzsche*). »Entstehen« und »Vergehen« sind die Namen für den wechselnden Lauf aller Dinge. Wir meinen doch, »Entstehen und Vergehen«, worin sich eben die »Bewegung« der Dinge abzeichnet, seien in sich klare »Vorgänge«, denn sie sind die bekanntesten »Vorkommnisse«. Wer kennt diese nicht, das »Entstehen und Vergehen«? Und wer weiß nicht, daß überall und jederzeit ein »Entstehen und Vergehen« stattfindet? Rätselhaft und nach verschiedenen Hinsichten unerforscht mag bleiben, auf welche Weise die einzelnen Dinge entstehen und durch welche Ursachen sie jedesmal zugrundegehen; aber das Entstehen und Vergehen selbst ist ja

doch ein Tatbestand, den wir, wie man heute sagt, jederzeit »erleben« und zwar in den verschiedensten Bezirken des Wirklichen.

Und dennoch: Was heißt denn das: »Entstehen« und »Vergehen«? Vor allem: Was heißt γένεσις und φθορά? Wie ist das, was man so geradezu »Entstehen und Vergehen« nennt, zunächst einmal griechisch zu denken?

Unsere Übersetzung soll einen Fingerzeig geben. γένεσις: Hervorgang; φθορά: Entgänglichnis. Das letztgenannte Wort sagt deutlicher, daß es sich um das Entgehen, das heißt Weggehen handelt, im Unterschied zum Hervor-gehen. Das »weg« und das »hervor« verlangt die genauere Angabe dessen, »von wo« »hinweg« und »wohin« »hervor« das Entgehen und das Hervorgehen sind, was sie sind. Denken wir griechisch, also anfänglich, dann müssen wir bei Hervorgehen und Entgänglichnis dieses »wohin hervor« und »von wo hinweg« notwendig mitdenken.

Der Spruch spricht nun nicht unbestimmt nur von γένεσις und φθορά, sondern beide sind begriffen als solches, was ἐστὶν τοῖς ὄντι, was dem jeweilig Anwesenden eignet. τὰ ὄντα, das meint nicht nur »die Dinge«, sondern jegliches Seiende. Wenn wir jedoch τοῖς ὄντι nicht mit »dem Seienden« übersetzen, sondern mit »dem jeweilig Anwesenden«, so will damit dasjenige genannt sein, wodurch sich für alles griechische (und zumal das anfängliche) Denken jenes auszeichnet, was wir so »das Seiende« nennen. Das Seiende ist – griechisch gedacht – das Anwesende. In die Anwesenheit hervor und aus ihr weg geht das Hervor- und Entgehende.

(Wir wissen es inzwischen, daß wir vielfältig und ständig das Seiende nennen, aber wenn wir auf den Kopf zugefragt werden, was denn »Sein« des Seienden heiße, stehen wir ratlos. Oder man bringt die mannigfaltigsten »Erklärungen« vor, was ja nur wiederum bezeugt, wie völlig uns das Sein und sein Wesen ins Wesenlose verflattert. Ob jemals die tatsächensüchtige Neuzeit diese Tatsache der Verflatterung des Seins gebüh-

rend festhält und festhalten will, ja überhaupt wollen kann? Anders und weil entschiedener und einfacher denken am Anfang die Griechen.)

Das griechische Wort für das Seiende ist in der Mehrzahl gebraucht, womit ein Doppeltes genannt wird: das Seiende im Ganzen und das jeweilig in dieses Ganze gehörige vereinzelte Seiende. Aber nicht vom Seienden wird gesagt, sondern daß ihm »das Hervorgehen« eigne, und daß ihm die Entgängnis hervorgehe. Also ist von dem die Rede, was dem Seienden eignet, und das ist das *Sein* des Seienden.

Allein, Hervorgehen und Entgehen sind doch Namen für den Wechsel und den Wandel, also für das »Werden«; dann zeigt eben dieser Spruch, daß die Griechen von früh an schon das »Sein« als »Werden« begriffen haben. »Das Sein« sollen die Griechen als »Werden« begriffen haben? Man findet in diesem Gedanken die Fülle alles Tiefsinns. Aber vielleicht ist er nur eine Gedankenlosigkeit, zu der man sich flüchtet, um weder über das »Sein« noch über das »Werden« nachzudenken. Und vor allem: Die Griechen wären von diesem angeblichen Tiefsinn weit entfernt, trotz *Nietzsche*, der sich selbst mit Hilfe dieser leeren Entgegensetzung von Sein und Werden ein Begreifen des griechischen Denkens unmöglich gemacht hat. Dagegen haben diese Begriffe *Sein* und *Werden* in *Nietzsches* Metaphysik eine wohlumgrenzte und wesentliche Bedeutung. Aber weder *Nietzsches* Begriff des »Werdens« und »Seins« noch *Hegels* Begriffe von »Werden« und »Sein« dürfen mit der anfänglich gedachten γένεσις zusammengeworfen werden.

Die γένεσις wird genannt, und daß sie dem jeweilig Anwesenden eignet. Aber dies wird *nur auch*, nicht aber in der eigentlichen Betonung gesagt. Denn der Spruch beginnt ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἔσται τοῖς οὄντι »von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden im Ganzen«. Nicht vom Seienden ist die Rede, auch nicht vom Sein des Seienden, sondern gesagt wird das, von wo heraus der Hervorgang ist. Aber auch dieses will der Spruch nicht sagen in dem Sinne, als sollte da der

»Ursprung« des Seienden ausgemacht werden, etwa im Sinne des Urschlammes, aus dem alle Dinge gefertigt werden. Eher schon sagt der Spruch vom »Ursprung« des Seins. Doch wie sagt dies der Spruch? Wo liegt der »Schwerpunkt« des ersten Satzes?

Alles zieht sich darauf zusammen, dies eine zu sagen, daß das, von wo heraus dem jeweilig Anwesenden das Hervorgehen eigne, das Selbe sei, wie das, wohin zurück die Entgängnis γίνεσθαι, das heißt hervorgehe. Haben wir einmal erkannt, daß gesagt werden soll, jenes, von wo heraus das Hervorgehen wese, sei eben *dieses*, wohin das Entgehen wese, dann besteht keine Schwierigkeit, dieses ταῦτα endlich im Unterschied zur bisherigen Textauffassung als ταῦτά zu lesen. So allein entspricht der Wortlaut erst dem, was hier der Spruch sagen will.

Das ταῦτα, »dieses« im Sinne von ταῦτά »das Selbe«, nennt jenes, worauf alles anfängliche Denken *zudenkt*, die Selbigkeit dessen, was Ausgang des Hervorgangs und Eingang der Entgängnis ist. Doch bleibt dieses alles nicht im Unbestimmten? Was ist denn dieses Selbe?

Der Spruch gibt uns die klare Antwort: κατὰ τὸ χρεών Hervorgang aus dem Selben und Entgängnis in das Selbe sind entsprechend der nötigenden Not. Die nötigende Not ist es, der alles Hervorgehen und jede Entgängnis entsprechen, wenn sie aus dem Selben hervor in das Selbe eingehen. ταῦτά, das Selbe, das ist τὸ χρεών, die nötigende Not. Welche Not, werden wir fragen, welche Art der Nötigung waltet hier? τὸ χρεών meint offenbar nicht irgendeine Not, auch nicht die Nötigung innerhalb eines besonderen Wirkungsbereiches des Seienden. τὸ χρεών ist schlechthin gesagt aus dem Wissen vom Sein des Seienden im Ganzen, ja im Wissen dessen, von wo aus das Sein des Seienden seinen Ausgang und wohin es seinen Rückgang nimmt. τὸ χρεών – die nötigende Not können wir daher auch niemals erläutern durch die Anführung irgendeiner Notwendigkeit, etwa so, daß wir an die Ausnahmslosigkeit eines Wirkungsgesetzes (z. B. des Kausalgesetzes) denken oder aber für

die hier genannte Notwendigkeit diejenige des »Schicksals« einsetzen, als ob damit das geringste geklärt sein könnte. Selbst wenn wir an solches denken dürften, was hier freilich gar nicht erlaubt ist, das Wort »Schicksal« ist nur ein anderes Rätselwort und oft nur das echte und bald unechte Eingeständnis, daß wir in unserem Wissen an der Grenze sind.

Wir müssen uns zur Bestimmung dessen, was τὸ χρεῶν meint, einzig an den Spruch des *Anaximander* halten; wir werden aber auch erst aus einem einheitlichen Verstehen dieses Spruches in die Richtung zu denken imstande sein, die der Spruch anweist.

§ 23. *Exkurs: Einsicht in das τὸ χρεῶν mit Hilfe eines anderen Anaximander-Wortes*

a) Die dreifache Einheit von Verfügung (ἀρχή)

Gleichwohl unterbrechen wir jetzt für einen Augenblick die Auslegung des Spruches und halten uns an das andere kürzere Wort, das uns noch aus dem Denken *Anaximanders* überliefert ist:

(ἡ) ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.

»Die Verfügung für das jeweilig Anwesende ist die Verweh-
rung der Grenzen.«

(noch eindeutiger handhaben: die Verfügung als Verweh-
rung der Grenze; dieses Verfügen aber als Wesung der
Entbergung der Entborgenheit als der Weile.

Die Anfänglichkeit des Seins widersetzt sich der Be-
ständigung.

Aber gerade diese Anfänglichkeit entzieht sich dann
selbst dem Angefangenen).

Das griechische Wort ἀρχή ist hier noch nicht in dem späteren Sinne von principium und »Prinzip« gebraucht. Aber das Wort selbst ist alt und hat für die Griechen eine mehrfache Bedeu-

tung, auf die sogleich hingewiesen sein soll.⁴ ἀρχή ist das, von wo aus etwas ausgeht. Denken wir ἀρχή lediglich so, dann meint das Wort den Beginn und die Stelle des Beginns eines Vorganges, einer Folge. Dann liegt es in der Art des Beginnens, daß er im Fortgang des Vorganges gerade verlassen wird. Der Beginn ist das, was dazu da ist, alsbald aufgegeben und übergegangen zu werden. Der Beginn ist stets jenes, über das hinweg weiter gegangen und was in der Eile des Weitergehens zurückgelassen wird. Dächten wir ἀρχή in solcher Weise, in der Bedeutung von »Beginn«, dann würden wir auf den wesentlichen Gehalt im voraus verzichten.

ἀρχή ist zwar das, von wo etwas ausgeht, allein das, von wo heraus etwas hervorgeht, behält in dem Hervorgehenden und seinem Hervorgang gerade die Bestimmung des Ganges und die Bestimmung dessen, wohin der Hervorgang ein solcher ist. Die ἀρχή ist die Bahnung der Art und des Bereiches des Hervorgehens. Die Bahnung geht voraus und bleibt doch als das Anfängliche zurück und bei sich selbst. ἀρχή ist nicht der im Fortgang zurückgelassene Beginn. Die ἀρχή gibt den Hervorgang und das Hervorgehende frei, aber so, daß das Freigegebene nun erst in die ἀρχή als Verfügung einbehalten bleibt. Die ἀρχή ist der verfügende Ausgang. Daran läßt sich schon entnehmen, daß das, von wo heraus (ἐξ ὧν) der Hervorgang ist, das Selbe bleibt, da-hin zurück das Entgehen geht.

Aber nicht dies allein, die ἀρχή verfügt auch über das, was zwischen Hervorgehen und Entgehen ist. Dies besagt jedoch: Die ἀρχή fügt gerade dieses Zwischen, was nicht mehr nur Hervorgang, aber noch nicht nur Entgänglichnis ist: den Übergang. Der Übergang ist der eigentliche Hervorgang, gleichsam seine Spitze. Die ἀρχή durchwaltet den Übergang. Die ἀρχή ist in sich der überallhin vorwaltende Ausgang, der alles in seine Verfügung einbezieht und durch diesen Einbezug zum voraus

⁴ Vgl. zu Aristoteles Physik B, 1; [Martin Heidegger, Vom Wesen und Begriff der Φύσις. In: Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt 1976, S. 247 ff.].

den Bereich bestimmt und überhaupt dergleichen wie Be-reich eröffnet. Weil im Wesen der ἀρχή Ausgang und Durchwaltung zusammengehören, hat sich darin schon ein Drittes, nicht erst als Folge, sondern als gleichursprüngliches wesentliches Moment bestimmt: der Be-reich-charakter der ἀρχή, das Durch-meßbare und Durchmessene; wobei wir bei »Messen« nicht an das zahlenmäßige Ausgrenzen denken, sondern an das öffnende Be-reich-hafte des Hin-reichens der Fügung. Das überall Vorauswaltende des Ausgangs schließt in sich das Bereichhafte. Verfügung wäre vielleicht am ehesten das gemäßige Wort für die ἀρχή, wenn wir die Verfügung dreifach begreifen:

1. Vorauswaltender Ausgang des Hervorgangs *und* der Entgänglichnis.
2. Durchwaltende Bestimmung des Übergangs des Hervorgangs zur Entgänglichnis.
3. Offenhalten des eröffneten Bereiches ausgänglichlichen Durchwaltens.

So enthält die voll verstandene ἀρχή die dreifache Einheit von *Ausgang, Durchwaltung und Bereich*.

Diese Hinweise wollen nur den Wink geben, die ἀρχή möglichst erfüllt zu denken; sie wollen die Willkür vermeiden, ἀρχή mit einem späteren philosophischen Begriff eines »Prinzips« gleichzusetzen. Im Anfänglichen herrscht nicht die Dürftigkeit irgendeines halb und einseitig begriffenen Bezuges, sondern der ungehobene Reichtum der Bezüge. Trotzdem dürfen wir auch nicht wieder meinen, alles müsse deshalb ins Unbestimmte zerfließen; denn überall steht hier je nur ein Einziges, das Einzige in der Besinnung und Befragung.

b) Die Verfügung (ἀρχή) ist Verwehrung (ἄπειρον)

Welcher Art nun aber die ἀρχή ist, sagt das Wort des *Anaximander*: τὸ ἄπειρον —; man übersetzt, das heißt schon, man »interpretiert« das mit »das Grenzenlose«, das »Unendliche«. Die Übersetzung ist richtig. Allein, sie sagt nichts. Wieder gilt

es doch, im Umkreis dessen zu denken, wovon hier einzig gesagt wird, von dem, was Verfügung ist dem Anwesenden, sofern es und wie es anwest. τὸ ἄπειρον, das allen Grenzen Wehrende, bezieht sich allein auf die Anwesung des Anwesenden, und es bezieht sich darauf als ἀρχή, das heißt jetzt in der dreifachen Weise als Ausgang, Durchwaltung und Bereicheröffnung. Die ἀρχή betrifft das Sein und zwar so wesentlich, daß sie als ἀρχή eben das Sein selbst ausmacht.

Aber *Anaximander* spricht doch von der ἀρχή τῶν ὄντων, von der ἀρχή des Anwesenden. Allerdings. Aber wir ersehen aus dem zuerst genannten Spruch, daß zwar von dem Anwesenden gesagt, aber nach dem *gefragt* ist, von woheraus und wohin zurück die Anwesung west. Die ἀρχή betrifft das Sein. Deshalb kann das ἄπειρον nicht als ein Seiendes gedacht werden.

Gleichwohl deutet man es so und versteht darunter das grenzenlose Sein im Sinne eines allgemeinen Weltstoffes. Danach wäre ein in sich noch ungeschiedener Weltbrei vorzustellen, der nicht nur seiner eigenen Beschaffenheit nach noch ohne Bestimmung, der zugleich auch dem Umfang nach ohne Grenzen, also unerschöpflich sein soll. – Man vergißt, daß wir den Spruch eines Denkers und sogar eines Denkers im Anfang *denken* und nicht etwa die Ansicht eines verunglückten ›primitiven‹ Chemikers zur Kenntnis nehmen sollen. Man bedenkt nicht, daß von der Verfügung über das Sein die Rede ist. Vor allem aber unterläßt man, sich darauf zu besinnen, daß alle Denker der Griechen das Sein des Seienden als die Anwesung des Anwesenden erfahren und begriffen haben. Man durchschaut noch nicht, daß und wie aus dieser Auslegung des Seins allein auch das in seinem Wesen zu ahnen ist, was wir »griechische Kunst« nennen, sei es die des Wortes oder der Bildwerke. Wäre die Mißdeutung des anfänglichen griechischen Denkens nur der Fall einzelner Historiker der Philosophiegeschichte, dann dürfte sie, ohne überhaupt erwähnt zu werden, der eigenen Irrigkeit überlassen bleiben. Allein, die Mißdeutung hat wesentliche und jahrhundertelang verfestigte geschichtliche Gründe, die es fast

für die Heutigen zur Unmöglichkeit machen, das Einmalige dieses anfänglichen Denkens zu fassen: dies nämlich, daß, sogleich – wie in einem ersten Sprung, aber auch nur für einen Augenblick – hier das Sein selbst gedacht ist.

τὸ ἄπειρον ist die ἀρχή des Seins. τὸ ἄπειρον ist die Verweh- rung der Grenzung, bezieht sich und bezieht sich allein auf das Sein, und das heißt griechisch auf die Anwesung.

Wie sollen wir nun aber diesen Wesensverhalt näher kennen? Wäre es nur Inhalt einer längst ertschwundenen Lehre, dann müßten wir jede Hoffnung auf ein Wissen fahren lassen. Aber in dem Spruch ist ja das Sein selbst das Gesagte, und dieses, das Sein, bleibt uns das Übernahe, das alle Nähe des Seienden übertrifft. Also muß im Befremdlichsten noch ein Wink in Vertrautes aufbewahrt bleiben.

Die Verfügung fügt das Anwesende in den Ausgang, das Durchwalten und in den Bereich. Die Verfügung verfügt das, was wir sogleich schon das Seiende nennen und genannt haben, in das Sein, worin es erst und allein je das Seiende ist. Die Verfügung ist das Sein selbst, und die Verfügung ist ἄπειρον, Verweh- rung der Grenze. Die Verfügung ist Verweh- rung.

Befremdlich klingt dies und zunächst kaum zu denken. Aber wir müssen endlich ohne Vormeinung bei diesem Befremd- lichen innehalten. Schon in der Art des Sagens tritt uns das Be- fremdliche entgegen. Das erste Wort, das über das Sein fällt, enthält ein Sagen, das Absage ist: ἄπειρον. Man nennt das α – nach der Grammatik privativum, das »α«, das einer »Berau- bung«, einer Wegnahme, einem Mangel und Fehlen Ausdruck gibt. Aber wir mißtrauen der Grammatik und halten uns an die Sache.

Die ἀρχή, die Verfügung, ist, wenn sie das ἄπειρον ist, selbst durch das α ausgezeichnet. Die Verfügung kann doch offenbar nicht, ja, sie kann am allerwenigsten das Mangelhafte sein; dies, das »ohne« ist, α, mag grammatisch sich als Ausdruck der »Pri- vation« fassen lassen, aber in der Sache und im Wesen gilt es, jedesmal die Art und Weise und die Möglichkeit des »weg«

und des »nicht« eigens zu bestimmen. Es könnte sein, daß dieses »nicht« gar nicht den Charakter des »Negativen« hat. Es könnte sein, daß wir das Negative – seit langem schon – zu negativ verstehen. Wie entschieden hier die Sorgfalt des Denkens sein muß, mag durch den Hinweis noch bekräftigt werden, daß im Anfang des abendländischen Denkens nicht nur das erste Wort für das Sein, sondern auch das maßgebende Wort für die Wahrheit eben diesen »privativen« Charakter hat: Wahrheit heißt ἀ-λήθεια, was wir unbeholfen genug mit »Unverborgenheit« übersetzen, ohne damit schon den geringsten Anhalt dafür beigebracht zu haben, in welchem Wesensbereich wir denn nun die also benannte »Wahrheit« zu denken haben.

Und denken wir noch anfänglicher in den Anfang, dann erhebt sich die Frage: Besteht nicht gar ein anfänglicher Bezug zwischen dem privativen Wesen des Seins als ἄπειρον und dem privativen Wesen der Wahrheit als ἀ-λήθεια? Kündigt sich hier nicht eine noch nicht erfragte Wesenseinheit des Seins selbst und der Wahrheit an?

Das α im ἄπειρον hat ἀρχή-, das heißt Verfügungscharakter, und zwar im Hinblick und nur im Hinblick auf das Sein, die Anwesenung. Das α bezieht sich auf Grenze, Begrenzung und Entgrenzung. Was aber hat die Anwesenung mit Grenze zu tun? Inwiefern liegt in der Anwesenung ein innerer Bezug zu Grenze und Begrenzung?

In der Anwesenung bestimmt sich ja das Anwesende als ein solches. Das Anwesende kommt durch die Anwesenheit in den Bestand und ist so ein Beständiges. Die Anwesenung des Beständigen hat in sich den Bezug und Zug zu Beständigkeit. Und die Beständigkeit erreicht, so gesehen, ihr Wesen offenbar erst in der Ständigkeit, im Fortwähren einer in sich festgemachten Beständigkeit. Diese dauernde Beständigkeit wäre dann erst das, was das Wesen der Anwesenung umgrenzte und zwar so, daß diese Festmachung in der Beständigkeit die zur Anwesenung gehörige Begrenzung wäre. Die Anwesenung wäre erst im Wesen endgültig durch die Endgültigkeit der Beständigkeit.

Allein, die Frage bleibt, ob und wie die Beständigkeit und die Beständigkeit dem Wesen der Anwesenung entsprechen. Diese Frage läßt sich nur aus dem beantworten, was als Wesen der Anwesenung verfügt und als solche Verfügung genannt ist: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον: Die Verfügung ist dem Anwesenden das der Grenze Wehrende. Sein ist Anwesenung, aber nicht notwendig Beständigkeit im Sinne der Versteifung auf Beständigkeit. Allein, erfüllt sich nicht gerade in der größtmöglichen Beständigkeit alle Anwesenung? Ist nicht das Seiende seiender, je ständiger und dauernder es ist? Liegt nicht in der größtmöglichen Dauerfähigkeit die größte Sicherung des Seienden als eines Seienden? Gewiß – gewiß nämlich im Sinne der *Gewißheit*, in der wir Heütigen das Sein des Seienden zu wissen meinen. Diese Gewißheit enthält eine Wahrheit über das Seiende, die sogar bis zu den griechischen Denkern zurückreicht: daß die Beständigkeit und Beständigkeit, das αἰεῖ, das Fortwähren, die höchste Auszeichnung des ὄν, des Anwesenden, enthalte. Allein, dieser anfängliche Spruch: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον sagt ein anderes. Uns bleibt nur, daß wir dem Spruch uns fügen, gesetzt, daß wir *sein* Wort und nicht unser Meinen darin vernehmen wollen.

c) Das Walten des Seins als ἀρχὴ und ἄπειρον in γένεσις
und φθορά für die Anwesenung des Seienden

Sein ist Anwesenung, aber nicht notwendig Beständigkeit in die fortwährende Beständigkeit. Dann wäre die Beständigkeit gerade das Unwesen der Anwesenung, dann brächte die Beständigkeit die Anwesenung um ihr Wesenhaftes? Allerdings; denn γένεσις, Anwesenung, meint nicht bloße Anwesenheit, sondern das Hervor- und Aufgehen. Die Anwesenung ist ausgezeichnet durch die γένεσις, den Hervorgang. Das Nur-Anwesen im Sinne der Vorhandenheit hat bereits der Anwesenung, dem Hervorgang, eine Grenze gesetzt und so die Anwesenung preisgegeben. Die Beständigkeit bringt in die Anwesenung das Un-

wesen und nimmt ihr die Möglichkeit dessen, was zur Anwesenung als dem Hervorgehen und Aufgehen gehört, das Zurückgehen und die Entgängnis.

Das Hervorgehen ist ja nicht ein Verlassen dessen, von wo heraus das Hervorgehen ist. Allenfalls das Hervorgegangene, das Seiende, und dies allein könnte so gedacht werden, als habe es die Verfügung aufgegeben. In Wahrheit aber ist das unmöglich, weil nur das Hervorgehen selbst in der Verfügung steht, die wesende Verfügung ist, nie aber das Hervorgegangene. Das Hervorgehen setzt im Gegenteil das Vonwoheraus gerade erst eigens in die Wesung, so daß der Rückgang in das Vonwoher nur die Wesenserfüllung der Anwesenung sein kann.

Das Anwesende west nur an im Hervorgang und gerade nicht in der Anwesenheit, die sich in eine Beständigkeit verhärtet hat. Zum Wesen der Anwesenung gehört, daß in ihr das ihr mögliche Unwesen der Versteifung in das Beständige verwehrt wird. Die Verfügung der Anwesenung ist Verwehrung der »Grenze«, wobei Grenze hier besagt: Abschließung der Anwesenung in endgültige Anwesenheit, in die Beständigkeit einer bloßen Anwesenheit. Soll demnach die Anwesenung in ihrem ausgänglichen Wesen gewahrt werden, dann muß der Hervorgang hervorgehen als ein Zurückgehen in das Selbe. Das γίνεσθαι muß in sich φθορά sein, Entgehen. In der Tat sagt ja *Anaximander*: καὶ τὴν φθορὰν γίνεσθαι. Auch die Entgängnis geht hervor, und sie geht hervor in das Selbe. γένεσις und φθορά, Hervorgang und Entgängnis gehören zusammen. Die Einheit ihres Zusammengehörens ergibt sich nicht aus einer nachträglichen Zusammenstückung oder so, daß die Entgängnis dem Hervorgehen nur nachfolgt. Das Hervorgehen geht als das entgänglich eigentlich hervor, das Hervorgehen erscheint in diesem Hervorgang eigentlich, wenn es Übergang ist. Im Übergang sammelt sich das Hervorgehen in seine Wesensfülle. Im Übergang als dem Hervorgang der Einheit des Hervorgehens und Entgehens besteht die jeweilige Anwesenung des Anwesenden. Der Übergang aber läßt sich nicht auf die Grenze der Beständigkeit ein.

Der Übergang wahrt so das in der Verfügung Verfügte: τὸ ἄπειρον.

So erweist sich das Verwehren der Grenze in der Anwesenung als die Verfügung über das eigentliche Sein des Seienden. ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Seiend ist ein Seiendes danach nicht, sofern es ein Beständiges, sondern ein Anwesendes ist und zwar in der Anwesenung, die nicht zur bloßen Anwesenheit herabfällt. Die Ständigkeit und das Fortdauern der Anwesenung ist nicht das Entscheidende; das Bleiben des Bleibenden beruht dann auch nicht im bloßen Andauern und seinen »Ausmaßen«, sondern das Bleiben des Bleibenden ist anderen Wesens, gesetzt, daß gleichwohl das Sein durch ein »Bleiben« ausgezeichnet »bleibt«.

Allein, das Verwehren der Grenze im Sinne des Hintanhaltens der Verfestigung in die bloße Beständigkeit, das Verwehren wäre nur ungenügend begriffen, wollten wir lediglich das Abwehrhafte heraushören. Die Verwehrung ist zuerst, und das heißt im voraus, Verweisung in die Anwesenung. Nur insofern die Verwehrung zuvor das Wesen der Anwesenung rettet (es »verwahrt« – im Sinne des Bewahrens), ist die Verwehrung der Grenze (das ἄπειρον) auch ἀρχή in der ersten Bedeutung: Ausgang der Fügung ins Wesen. Indem aber zumal mit der Abwehr der Beständigkeit die Entgängnis zum Wesen der Anwesenung geschlagen bleibt, ist die Verfügung das Innehalten der ganzen füngenden Bestimmung, die im Wesen der Anwesenung beschlossen liegt. Die Verwehrung ist vorwaltende Rettung des Wesens der Anwesenung, dies jedoch in der wesensmäßigen Weise des Versagens der Grenze. In welcher Weise waltet nun die ἀρχή?

- d) Wie läßt das Sein, das ἀρχή und ἄπειρον ist, das Seiende sein?

Das sein Wesen verwahrende Verwehren τὸ ἄπειρον ist die Verfügung in den dreifachen Sinn des Ausganges, des Durchwaltens und der Eröffnung. Diese Verfügung als Verwehrung ist

das Sein selbst. Wie aber verhält sich das Sein zum Seienden? Die Frage erhebt sich, ob wir hier schon so fragen dürfen, hier, wo erstlich ›nur‹ das Sein gesagt werden soll.

Nur dieses eine können wir feststellen: Die Verfügung wird nicht gedacht als etwas Wirkendes; worauf sollte das Sein auch »wirken«? Etwa auf das Seiende? Aber das Seiende »ist« ja nur, was es ist, »in« der Verfügung, ja, als die Verfügung. Aber die Verfügung kann auch nicht Seiendes bewirken und erwirken, denn alles Wirkende ist schon Seiendes, und die Verfügung ist das Sein. Wie also läßt das Sein das Seiende sein? Denn irgendwie doch ist das Sein das Wesende, und die beiden Namen ἀρχή und ἄπειρον nennen gerade dies. Daher kann hier auch die Meinung noch keinen Platz finden, das Sein erschöpfe sich darin, die allgemeinste und gleichgültige Beschaffenheit des Seienden vorzustellen. Wie aber läßt das Sein, das sich uns jetzt als ἀρχή und ἄπειρον verdeutlichte, wie läßt das Sein das Seiende sein?

Anaximander sagt: Hervorgang und Entgänglichnis gehen hervor aus dem und gehen weg zu dem Selben. Das Selbe fängt beide nicht nur auf wie ein gleichgültiges Behältnis, sondern dieses Hervorgehen und Entgehen geht selbst hervor entsprechend der nötigenden Not. Es entspricht dieser, weil sie der Anspruch selbst ist. Sie selbst ist das Selbe. Dieses Selbe, die Verfügung (ἀρχή), dieses Selbe, das ἄπειρον, ist τὸ χρεών, die Not, die nötigende.

Wo aber vernehmen wir bisher in der Besinnung auf die ἀρχή τῶν ὄντων etwas über die Not? Wo anders doch als in dem, was als die Wesensfülle der ἀρχή genannt ist, im ἄπειρον? In der Verwehrung liegt, wenn wir sie ganz innerhalb der Wesensfülle des Zu-sagenden denken: das Sicherwehren des Wesens, und das heißt, die Rettung des Wesens der Anwesenheit. Die Rettung des Wesens ist Bewahrung des Anfänglichen. Solches Bewahren ist aber zugleich das Sichwehren gegen die Beständigkeit als das Unwesen der Anwesenheit. Dieses wesenhafte Retten ist die gedoppelte Wahrung des Wesens.

Not meint hier nicht Elend und Entfremdung, sondern die Nötigung im Sinne des Sichsammelns in die Innigkeit des reinen Wesens. Not besagt hier nicht Mangel und Bedürfen, sondern die Unumgänglichkeit dessen, was in seinem Wesen einzig ist und daher in die Einzigkeit als ein Eigenstes und nur in dieses gewiesen. Zu der so begriffenen Not und Notwendigkeit gehört jene Abwehr der Beständigkeit in die Beständigkeit, weil diese als das Unwesen das Wesen bedroht. Weil jedoch diese Bedrohung eine wesenhafte ist, ist auch die Abwehr nicht Notwehr des Unterliegens, sondern der Überlegenheit. Die nötigende Not τὸ χρεών enthält die erfülltere Bestimmung des Wesens der ἀρχή. Das sagt: Die Verfügung als Ausgang, Durchwalten, Eröffnung für das Hervorgehen und die Entgänglichnis hat den Grundzug dieser nötigenden Not. Diese west in der Weise des ἄπειρον, als Wehrung, die jeder Begrenzung in endgültige Beständigkeit wehrt. Diese nötigende Not als Verfügung in der Weise der Wehrung aller Grenzen ist jenes Selbe, aus dem heraus alles Hervorgehen und in das zurück alle Entgänglichnis, worin als dem Selben der Übergang west, und das heißt die eigentliche Anwesenung, die nicht der Beständigkeit anheimfällt.

Die Besinnung auf das kürzere Wort *Anaximanders* ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον kann uns dahin verhelfen, Wort und Begriff τὸ χρεών deutlicher zu fassen und damit die Nennung dessen, was im ersten Teil des Spruches das eigentlich zu Sagen ist. Denn das Selbe, von woheraus das Hervorgehen auf und wohin zurück das Entgehen eingeht, dieses Selbe ist die nötigende Not. τὸ χρεών meint nicht eine irgendwo neben und außer der ἀρχή aufgehängte Notwendigkeit. Dieses Selbe und in seiner Notwendigkeit Eine und in seiner Einheit Einzige und in seiner Einzigkeit Anfängliche ist der *Anfang*. Der Anfang ist als die Verfügung über die Anwesenung des jeweilig Anwesenden das Wesen der Anwesenung: das Sein selbst. Das Sein sagt der Spruch des *Anaximander*. Der erste Satz nennt das Sein selbst als das Selbe, in dessen Verfügung jedes jeweilig Anwesende ist.

§ 24. *Der zweite Satz denkt das Sein in Entsprechung zu seinem Wesen als Anwesenung, Weile, Zeit*

a) *Das Sein ist die Verwindung des Unfugs*

Der *zweite* Satz aber sagt dagegen eigens nur vom Seienden: *διδόναι γὰρ αὐτά*; er wird mit einem *γὰρ* »nämlich«, »denn« eingeleitet. Wir vermerkten schon, daß die Bedeutung nicht so gleich eindeutig sei; das Verhältnis der beiden Sätze kann jetzt, nach einer Klärung des ersten, schärfer durchdacht werden. Aber auch hier ist es ratsam, zuerst in den Hauptzügen den zweiten Satz zu durchdenken und dabei wieder das Gewichtige und Tragende zu fassen.

Gesagt wird von dem jeweilig Anwesenden, daß es je selbst, von sich aus, Fug gebe, und eines dem anderen lasse die Anerkennung, dies alles aber *τῆς ἀδικίας*. Der Genitiv spricht aus, daß das jeweils Anwesende und zwar als es selbst, und das heißt, in seiner jeweiligen Anwesenung in Bezug stehe zu der *ἀδικία*, zum Un-Fug. Wie sollen wir das verstehen?

Zum jeweiligen Anwesenden gehört der Unfug. Dies bedeutet: das Sichnichtfügen in die Verfügung. Allein, sofern das Anwesende anwest, steht es doch in der Verfügung und genügt ihr. Das Anwesende ist das jeweils von sich aus Seiende, *ὄντα αὐτά*. Gewiß – aber gerade darin, daß das Seiende jeweils von ihm selbst her Seiendes ist, liegt es, daß dieses Sein, das heißt die Anwesenung, in sich auf der Beständigkeit in die Beständigkeit besteht. Zum Wesen der Anwesenung, für sich genommen, gehört mit dies Darauf-bestehen, daß die Anwesenung wese, und das heißt, in einer Beständigkeit ihr Endgültiges und in solchem Ende (Grenze) die Vollendung finde. In der Anwesenung des Anwesenden (*ὄντα αὐτά*) liegt Beständigkeit als das Bestehen auf der Beständigkeit. In diesem Wort müssen wir jetzt nicht nur denken das Andauern und endgültige Fortdauern der Anwesenung, sondern zugleich und vor allem das »Bestehen darauf«, das endgültige Sichversteifen auf das Immerweiter (das *ἄει*).

Die so begriffene Beständigkeit aber ist gegen das ausgäng-lich verfügte Wesen des Seins, gegen die ἀρχή, gegen das ἄπειρον, das Verwehren der Grenze. Was aber wesentlich und doch gegen das Wesen west, ist das *Unwesen*. Was gegen die Verfügung das Verfügte auf es selbst in seine Beständigkeit verfestigt, ist der *Unfug*, ἀδικία. Dieser kommt nicht irgendwoher erst dem Anwesenden zu, sondern liegt mit im Wesen der Anwesenung und gehört in die Notwendigkeit des Seins. Dieses ist in sich als Verwehrung der Grenze schon auf die Begrenzung in die Beständigkeit und damit auf den Unfug als die wesende Möglichkeit (mögen) bezogen. (Der »privative« Charakter des Unfugs bezeugt so zugleich als Gegenwesen das Wesen des Seins, das im anfänglichen Sinne der Verfügung selbst »privativen« Charakter hat: τὸ ἄπειρον.)

Sofern aber das jeweilig Anwesende dem Wesen der Anwesenung entspricht, besteht es nicht und versteift sich nicht auf die Beständigkeit in die Beständigkeit. Die Anwesenung ist Hervorgang als Übergang. Das solcher Art Anwesende gibt selbst den Fug, δίκην. Es fügt sich in die Verfügung. Das will sagen: Die Anwesenung ist Übergang des Hervorgehens in die Entgängnis. Indem aber so das Seiende selbst den Fug gibt dem Sein, ist es als das jeweilige Seiende solchen Wesens, daß es von sich aus nun auch jedes jeweilig Seiende sein läßt, was ein jedes ist. Jedes Seiende anerkennt, Fug gebend dem Sein, wechselweise jedes Seiende. So läßt denn auch eines dem anderen die ihm gehörige Schätzung (καὶ τίσιν ἀλλήλοις). Erst durch dieses in sich zusammengehörige Zweifache (διδόναι δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις) bestimmt sich der volle Wesensbezug des jeweiligen Anwesenden zum Unfug. Fug geben und wechselweise die Anerkennung lassen – das ist in sich die Verwindung des Unfugs. Wir sagen nicht Überwindung, weil das bedeuten könnte, der Unfug werde beseitigt. Er gehört ja aber als Unwesen zum Wesen der Anwesenung. Die Beständigkeit wird nicht überwunden im Sinne der völligen Auslöschung und das heißt Aufhebung ihrer Wesensmöglichkeit. Im Gegenteil: Der wesenhafte Zug

zum Unwesen west, dieses wird jedoch verwunden. Das Anwesende läßt sich nicht auf das Unwesen ein, sofern es ein Anwesendes ist. Die Verwindung des Unfugs gehört zum Wesen des jeweilig Anwesenden als eines solchen; denn als ein solches fügt es sich in den Übergang. Dieses Sichfügen aber ist ein Entsprechen gegenüber dem Anspruch, der in jeder Übergänglichkeit liegt.

Der Übergang ist je die Anwesung, in der das Hervorgehen und das Entgehen zum Wesen. Der Übergang enthält so in sich jenes Selbe, woraus das Hervorgehen und wohin die Entgänglichnis wesen, ja, der Übergang ist der reine Hervorgang jenes Selben. Dieses Selbe ist das Sein selbst.

b) Der Zusammenhang von Sein und Zeit

Im Übergang, das heißt darin, daß das Anwesende den Unfug verwindet und auf der Beständigkeit nicht besteht, fügt sich das Anwesende je *seiner* Anwesung und findet sich in diese. In solcher Weise erfüllt es das Wann und das Wielange, das je dem Seienden zugewiesen ist. In der Verwindung des Unfugs entspricht das Anwesende der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit. Und umgekehrt: Diese Entsprechung gegenüber der »Zeit« ist nichts anderes als die Verwindung des Unfugs.

Was heißt hier »Zeit« (χρόνος) und weshalb sagt der Spruch über das Sein von der Zeit?

Die neuzeitliche (im Beginn der Metaphysik bei *Aristoteles* in gewisser Weise schon vorgezeichnete) Gewöhnung, die Zeit mit dem »Raum« zusammenzudenken, führt irre. Denn nach dieser Denkweise ist die Zeit lediglich nach ihrer Erstreckung und diese als Rechnung der ablaufenden Jetztpunkte gedacht. Neuzeitlich gedacht ist die Zeit wie der Raum ein Parameter, ein Maßstab, dem entlang gemessen und gerechnet wird. Zeit und Raum sind wesentlich auf »Rechnung« bezogen.

χρόνος aber meint griechisch das Entsprechende zu τόπος, zum Platz, an den je ein Seiendes gehört. χρόνος ist die je gün-

stige und gegönnte Zeit im Unterschied zur Unzeit. $\tau\acute{\alpha}\xi\tau\iota\varsigma$ meint niemals die Aufreihung der Jetztpunkte im Nacheinander, sondern den Zuweisungscharakter, der in der Zeit selbst als der je schicklichen, schickenden, gönnenden und fügenden Zeit liegt. Die »Zeit« fassen wir nicht, wenn wir sagen: »Die Zeit ist . . .«; wir fassen sie eher, wenn wir sagen: »Es ist Zeit«, das heißt stets: Es ist Zeit, daß dies geschieht, dies kommt, dies geht. Was wir so als Zeit ansprechen, ist in sich von der Art, daß es an- und zuweist. Zeit ist die Zuweisung des Anwesenden in seine jeweilige Anwesenung. Die Zeit ist die Entbreitung der je verfügbaren Weile, der entsprechend das Anwesende je ein *jeweiliges* ist. Indem das jeweilig Anwesende $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$, von sich selbst her, den Unfug verwindet, entspricht es der gefügten Weile des Übergangs. Indem das jeweilig Anwesende Fug gibt der Verfügung und wechselweise eines dem anderen die Anerkennung, entspricht es der Zuweisung der Weile. Daß das Seiende ist, indem es je in seinem »Sein« der »Zeit« entspricht, das sagt nichts anderes als: *das Sein selbst ist Verweilung, Anwesenung.*

Ungesagt bleibt, daß das so wesende Sein in der Zeit selbst die Verfügung seines Wesens hat. Warum der Spruch über das Sein von der Zeit sagt, dies hat seinen Grund (seinen unausgesprochenen) darin, daß das Sein selbst als Anwesenung und diese als der Übergang des Hervorgangs in die Entgängnis »erfahren« ist. Die Anwesenung ist die Weile, und ihr Unwesen liegt in der Verweilung, die auf eine endgültige Beständigkeit bestehen möchte. Das Wesen des Seins wehrt dieser Grenze. In der Weile, die wesenhaft je nur *eine* Weile ist, entwindet sich das Sein dem Unfug und rettet durch die Entgängnis jenes Eine und Selbe als das einzig Verfügende, was Ausgang und Durchwaltung und Eröffnung ist jeglichem Seienden.

§ 25. *Das Verhältnis der beiden Sätze zueinander:
Der Spruch als das anfängliche Sagen des Seins*

In welchem Verhältnis stehen also dann der erste und der zweite Satz des Spruches?

Der *erste* Satz sagt, daß Hervorgang und Entgänglichis, die in ihrer Einheit das Wesen des Seins ausmachen, aus dem Selben hervorgehen. Auch die Entgänglichis »geht hervor«. Dieses Selbe ist die Verfügung über das Wesen des Seins. Das Selbe ist der Anfang des Seins, ist das Sein als der Anfang.

Der *zweite* Satz sagt vom Seienden (αὐτὰ τὰ ὄντα), und zwar sagt er die Weise, wie das Seiende selbst als Seiendes ist. Der zweite Satz nennt einfach das Sein und nennt es als die Verwindung des Unfugs. Der zweite Satz gibt keineswegs die Begründung für den ersten. Der Spruch will nicht etwa das Hervorgehen aus dem Selben und die Entgänglichis in dieses dadurch erklären, daß er das Seiende als das durch den Unfug Bestimmte kennzeichnet. Eher gilt das Umgekehrte: Das Sein ist die Verwindung des Unfugs, das heißt, das Nichtbestehenbleiben auf der Beständigkeit, weil zum Wesen des Seins der Übergang gehört.

Der *zweite* Satz gibt der Erfahris des Seins das Wort. Dieser Erfahris enthüllt sich der Übergang als der reine, in sich gesammelte Hervorgang. Das Denken empfängt aus solcher Erfahris die Weisung, in welcher Hinsicht das Wesen des Seins und der Anfang dieses Wesens zu denken sei. Und dies sagt der *erste* Satz. Weil »nämlich« das Seiende in seinem Sein aus der Entsprechung zur Zuweisung der schicklichen Zeit west, deshalb muß das Wesen des Seins in der Anwesenung beschlossen liegen. Dem ist so, insofern die Anwesenung den Charakter der Weile hat, die sich aus dem Übergang und als Übergang bestimmt.

Die Weile ist das zu seiner Zeit Verweilen, welches Verweilen »nur« eine Weile sich zubilligt. Dieses »nur« meint aber keine Einschränkung, sondern sagt die Reinheit des Innehaltens des

Wesens des Seins: der entgängliche Aufgang als Übergang. Der Übergang jedoch west nur so, daß das Selbe den Hervorgang und die Entgängnis verfügt, welches Verfügen nötigende Not ist.

Der erste Satz nennt den Anfang des Wesens dessen, was der zweite nennt, des Seins. Er sagt vom Sein insgleichen wie der zweite; aber der erste Satz sagt vom Sein in anderer Weise als der zweite. Beide Sätze nennen eine Entsprechung (κατά . . .). Der zweite denkt das Sein in der Entsprechung zu seinem Wesen, das heißt zur Anwesenung, das heißt zur Weile, das heißt zur »Zeit«. Der erste Satz denkt das so erfahrene Wesen in der Entsprechung zu seinem »Anfang«, das heißt zu der Verfügung (ἀρχή), die als das Selbe die Wesenszüge der Anwesenung, den Hervorgang und die Entgängnis in ihrer Einheit durchwaltet, indem sie ihnen den Bereich entbreitet, in dem jedes Seiende jeweilen ist, sofern es *seine* Weile verweilt.

In jedem Wort sagt der Spruch vom Sein und nur vom Sein; dies auch dort, wo er eigens das Seiende nennt (τοῖς οὐσι), (αὐτά). *Der Spruch sagt die Verfügung des Seins und das Sein als die Verfügung. Die Verfügung aber ist der Anfang. Der Spruch ist das anfängliche Sagen des Seins.*

Dies zu wissen, ist die erste Bedingung für die Erinnerung in den Anfang. Aber das Wesentliche bleibt dies eine: Das Sein »ist« anfänglich die Verfügung, die allen Grenzen im Sinne der Beständigkeit wehrt. In solcher Wehrung rettet die Verfügung sich zu ihr selbst in das Selbe, das sie selbst ist, zurück. So allein ist der Anfang der Anfang, der nur wesen kann im Anfangen. Der Anfang aber ist als das Zurückgehen in sich selbst das Verborgenste. Als dieses enthüllt es sich erst, wenn das Denken selbst wieder ein anfängliches ist.

(αὐτά als von woher des Hervorgangs und wohin der Entgängnis. Was ist aber das Wohin des Hervorgangs und das Vonweg der Entgängnis? Die Anwesenung als Übergang. Die entbergende Verbergung (ἀλήθεια).

Insofern sind noch einmal und noch anfänglicher die nicht gesagte ἀλήθεια und ταῦτά, das heißt ἄπειρον, das Selbe).

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Die mit dem Titel »Grundbegriffe« bezeichnete einstündige Vorlesung hielt Martin Heidegger im Sommersemester 1941 in der Freiburger Universität.

Heidegger versteht »Grundbegriffe« wörtlich, nämlich als »*Grund-Begriffe*«, als solche, welche alles be-gründen, allein allem Grund geben und den Menschen in seinem Wesen beanspruchen. Seit dem Anfang des abendländischen Denkens ist der Mensch in seinem Wesen angegangen vom Sein, eingelassen in es, als dort seinen wahren Aufenthalt habend. Das Sein aber ›verhält‹ sich zwiefältig: Es ist Ursprung alles Seienden, indem es sich selbst entzieht. So konnte es geschehen, daß das Seiende im Verlauf der Geschichte der Metaphysik mehr und mehr vorrangiges Thema des Denkens wurde, zumal seit der Neuzeit sich das Denken zunehmend ins Berechnen des Brauchbaren verfestigte. Um aber den Grund bedenken zu können, was bedeutet, das Sein aus seiner Vergessenheit zu entreißen, dem alltäglichen ›Denken‹ entgegenzusinnen, ist die Erinnerung in den Anfang vonnöten. Rückgang in den Anfang des Denkens sagt daher für Heidegger: Bedenken des Sagens des Seins und vom Sein bei den anfänglichen Denkern. In der Besinnung auf den Spruch *μελέτα τὸ πᾶν* verdeutlicht Heidegger den wesenhaften Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden als *den* Unterschied, in den der Mensch wesenhaft eingelassen ist. Leitworte über das Sein lassen dessen Unfaßlichkeit für das logische Denken sichtbar werden, dergestalt nämlich, daß eine erste gegebene Bestimmung zugleich wieder mit einer zweiten gegenteiligen zusammenkommt, was Heidegger aber nicht als Dialektik verstanden wissen will.

Der von uns so benannte »Zweite Teil« gibt eine ausführliche Deutung von zwei Sprüchen des Anaximander. Der schon in

den »Holzwegen« veröffentlichte »Spruch des Anaximander« (von 1946) nimmt einzelne Gedanken dieser Interpretation wieder auf; es handelt sich aber um durchaus eigenständige Ausarbeitungen.

Für die Herausgabe diente eine von Fritz Heidegger im Mai 1944 ausgeführte Transkription als Grundlage. Handschriftliche Marginalien von Martin Heidegger lassen seine Durchsicht und Bearbeitung des Textes erkennen. Das handschriftliche Manuskript ist von Martin Heidegger ausgeliehen und vom derzeitigen Besitzer noch nicht zurückgegeben worden.

Der Vorlesungstext ist durchgehend geschrieben und umfaßt 75 maschinenschriftliche Seiten, dazu kommen weitere, gesondert abgefaßte mit eigener Paginierung versehene 29 Seiten, »Wiederholungen«. Diese »Wiederholungen« reichen inhaltlich bis zur Interpretation des Spruches des Anaximander (Zweiter Teil). Die hier – wie auch schon in Band 55 – vorgenommene Einfügung der »Wiederholungen« in den Haupttext der Vorlesung hält sich an eine Anweisung Martin Heideggers für die editorische Behandlung der im Vorlesungsmanuskript gesondert abgefaßten »Wiederholungen«.

Da die maschinenschriftlichen Unterlagen keine Gliederungen enthalten, wurde die gesamte Teil-, Abschnitts- und Paragrapheneinteilung sowie deren Titelformulierungen von der Herausgeberin vorgenommen. Im Wortlaut hält sich die Formulierung der Inhaltsangabe eng an das von Heidegger Dargelegte, in ihrer Ausführlichkeit versucht sie, jeden neuen Gedankenschritt Heideggers schon hier sichtbar werden zu lassen.

Für die erfahrene Hilfe bei der Bearbeitung dieses Bandes möchte ich Herrn Prof. Dr. Fr.-W. v. Herrmann für seine unermüdliche Bereitschaft bei der Beantwortung vieler Fachfragen sehr herzlich danken, Herrn Prof. Dr. W. Biemel und Herrn Dr. H. Heidegger für Rat und sachverständiges Urteil bei allen Editionsfragen. Fräulein cand. phil. Eva-Maria Hollenkamp gilt mein Dank für ihre Hilfe beim Korrekturlesen.

Petra Jaeger

NACHWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die Handschrift zu dieser Vorlesung wurde mittlerweile wieder zurückgegeben. Der Textvergleich zwischen Handschrift und Transkription konnte daher jetzt nachgeholt werden. Einige kleinere Verlesungen konnten so verbessert und drei fehlende Textstellen nachgetragen werden.