

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

I. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN 1910-1976

BAND 10

DER SATZ VOM GRUND

VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DER SATZ VOM GRUND

VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

Text der durchgesehenen Einzelausgabe
mit Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors
Herausgegeben von Petra Jaeger

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar

© der Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957

© der Gesamtausgabe:

Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1997

Satz: Libro, Kriftel

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Alle Rechte vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier · Printed in Germany

ISBN 3-465-02914-3 kt · ISBN 3-465-02915-1 Ln

INHALT

Vorwort	VII
---------------	-----

VORLESUNG DER SATZ VOM GRUND

Erste Stunde	3
Zweite Stunde	15
Dritte Stunde	27
Vierte Stunde	39
Fünfte Stunde	49
Sechste Stunde	61
Siebente Stunde	75
Achte Stunde	87
Neunte Stunde	99
Zehnte Stunde	111
Elfte Stunde	125
Zwölfte Stunde	139
Dreizehnte Stunde	153

VORTRAG DER SATZ VOM GRUND

Nachwort der Herausgeberin	191
----------------------------------	-----

VORWORT

Die hier mitgeteilten Gedanken zum Satz vom Grund gehören in den weiteren Umkreis eines Versuches, dessen Darstellung andere Formen verlangt.

Der unveränderte Vorlesungstext (gelesen im Wintersemester 1955/56 an der Universität Freiburg i. Br.) hat mit Absicht die Wiederholungen desselben Gedankenganges beibehalten.

Der Vortrag wurde am 25. Mai 1956 im Club zu Bremen und am 24. Oktober 1956 an der Universität Wien gehalten.

Nicht Vorgetragenes und die nachträglichen Hinweise sind in eckige Klammern gesetzt.

Freiburg i. Br., März 1957

VORLESUNG

DER SATZ VOM GRUND

ERSTE STUNDE

Der Satz vom Grund lautet: Nihil est sine ratione. Man übersetzt: Nichts ist ohne Grund. Was der Satz aussagt, leuchtet ein. Das Einleuchtende verstehen wir, und zwar ohne weiteres. Unser Verstand wird nicht weiter bemüht, um den Satz vom Grund zu verstehen. Woran liegt dies? Daran, daß der menschliche Verstand selbst überall und stets, wo und wann er tätig ist, alsbald nach dem Grund Ausschau hält, aus dem das, was ihm begegnet, so ist, wie es ist. Der Verstand schaut nach dem Grund aus, insofern er selbst, der Verstand nämlich, die Angabe des Grundes verlangt. Der Verstand fordert Be-gründung für seine Aussagen und seine Behauptungen. Nur begründete Aussagen sind verständlich und verständig. Indes verlangt der Verstand Gründe nicht erst für seine Aussagen, sondern das menschliche Vorstellen schaut bereits nach Gründen aus, wenn es sich mit dem abgibt, worüber dann erst Aussagen gemacht werden sollen. Das menschliche Vorstellen trachtet in all dem, wovon es umgeben ist und angegangen wird, nach Gründen, oft nur nach den nächstliegenden, bisweilen auch nach den weiter zurückliegenden Gründen, schließlich aber nach den ersten und letzten Gründen.

Dieses Trachten nach den Gründen durchzieht das menschliche Vorstellen, bevor es sich damit abgibt, nur die Aussagen zu begründen. Das überall waltende Trachten nach Gründen verlangt, das Begegnende zu ergründen.

In allem Er-gründen und Be-gründen finden wir uns auf einem Weg zum Grund. Ohne es recht zu wissen, sind wir stets in irgendeiner Weise davon angesprochen, dahin aufgerufen, die Gründe und den Grund zu beachten.

Als ob sich dies von selbst ergäbe, sind wir in unserem Verhalten und Vorstellen unterwegs zum Grund. Wir haben gleich-

sam den Satz vom Grund ständig im Ohr: Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund. Unser Verhalten trägt überall dem Rechnung, was der Satz vom Grund sagt.

So kann denn auch folgendes nicht überraschen: Überall dort, wo das menschliche Vorstellen nicht nur verständig, sondern mit Überlegung vorgeht, geht ihm mit der Zeit auch eigens auf, daß es dem folgt, was der erst später eigens gesetzte Satz vom Grund aussagt. Dies – daß der Mensch im Gefolge des Satzes vom Grund geht und steht – kommt dem Menschen langsam in den Sinn.

Insofern sich das menschliche Vorstellen darauf besinnt, daß es überall alles auf irgendeine Weise ergründet und begründet, klingt in ihm der Satz vom Grund als Beweggrund seines Verhaltens an. Wir sagen mit Vorsicht: Der Satz vom Grund klingt an. Er wird durchaus nicht so leicht und selbstverständlich ausgesprochen, wie man dies auf Grund seines Inhalts vermuten möchte. Selbst dort, wo das menschliche Vorstellen zu einer Besinnung auf sein eigenes Tun übergeht und diese Besinnung pflegt, selbst dort, wo diese Besinnung zu dem aufsteigt, was man seit langem mit dem griechischen Wort *φιλοσοφία* benennt, selbst in der Philosophie klingt der Satz vom Grund lange Zeit hindurch nur erst an. Es braucht Jahrhunderte, bis der Satz vom Grund in der zunächst erwähnten kurzen Fassung *als Satz* ausgesprochen wird. Diese Fassung spricht in der lateinischen Sprache. Der Satz vom Grund wurde in dieser Fassung zum ersten Mal im Umkreis derjenigen Besinnungen erreicht und besonders erörtert, die Leibniz im 17. Jahrhundert geglückt sind (vgl. Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, p. 515).

Die Philosophie waltet und wandelt sich jedoch im Abendland bereits seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert. Demnach dauerte es zweitausenddreihundert Jahre, bis das abendländisch-europäische Denken dahin gelangte, den einfachen Satz vom Grund zu finden und aufzustellen.

Wie seltsam, daß ein so naheliegender Satz, der unausgespro-

chen alles menschliche Vorstellen und Verhalten überall lenkt, so viele Jahrhunderte gebraucht hat, um eigens als Satz in der genannten Fassung ausgesprochen zu werden. Aber noch seltsamer ist es, daß wir uns immer noch nicht darüber wundern, mit welcher Langsamkeit der Satz vom Grund zum Vorschein kommt. Man möchte die lange Zeit, die er dazu brauchte, seine Incubationszeit nennen: zweitausenddreihundert Jahre für das Setzen dieses einfachen Satzes. Wo und wie hat der Satz vom Grund so lange geschlafen und das in ihm Ungedachte vorausgeträumt? Es ist jetzt noch nicht der rechte Augenblick, um dem nachzudenken. Vermutlich sind wir jetzt auch noch nicht wach genug für das Seltsame, das sich ankündigt, wenn wir einmal beginnen, auf die ungewöhnlich lange Incubationszeit des Satzes vom Grund gebührend zu achten.

Zunächst finden wir nichts Aufregendes daran. Die aussage-mäßige Fassung des Satzes unterblieb nun einmal lange Zeit. Und als der Satz ausgesprochen war, änderte sich am Gang des Denkens anscheinend nichts Wesentliches. Wozu also die Verwunderung über die seltsame Geschichte des Satzes vom Grund? Machen wir uns nichts vor. Der Satz vom Grund und seine Geschichte reizen uns durchaus nicht, länger dabei zu verweilen. Dafür haben wir genug anderes, was uns aufregt, z. B. die Entdeckung neuer Elemente in den Naturwissenschaften, z. B. die Entdeckung neuartiger Uhren, die es ermöglichen, das Alter der Erde zu errechnen; oder z. B. ein Buch über »Götter, Gräber und Gelehrte«; oder ein Bericht über die Konstruktion des Weltraumschiffes.

Aber der Satz vom Grund – diese naheliegende Aussage, und daß die gleichfalls naheliegende kurze Fassung so lange Zeit hindurch nicht gefunden werden konnte! Warum rührt uns dergleichen nicht an, gar so, daß es uns umwirft? Warum nicht? Antwort: weil unser Verhältnis zum Naheliegenden seit je stumpf ist und dumpf. Denn der Weg zum Nahen ist für uns Menschen jederzeit der weiteste und darum der schwerste.

Deshalb ahnen wir auch kaum, wie nahe uns das liegt, was

der Satz vom Grund sagt. Kein Wunder, daß uns nicht im geringsten anrührt, was man die seltsame Geschichte dieses Satzes nennen könnte.

Was sollen wir uns denn überhaupt um so leere Sätze wie den Satz vom Grund kümmern? Leer ist er doch, weil es daran nichts Anschauliches zu erblicken, nichts mit der Hand zu greifen und selbst mit dem Verstand nichts weiter zu begreifen gibt. Wir sind mit dem Satz vom Grund, kaum daß wir ihn hören, auch schon fertig. Und dennoch – vielleicht ist der Satz vom Grund der rätselvollste aller nur möglichen Sätze. Wäre dem so, dann täten wir gut daran, achtsamer mit ihm umzugehen als bisher. Sind wir dazu bereit, dann ist es nötig, daß wir erst einmal bedächtig auf das hören, was der Satz sagt und wie er sein Gesagtes sagt.

Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund. Nichts, d. h. hier: nicht ein Etwas von all dem, was auf irgendeine Weise ist, ist ohne Grund. An dieser Fassung des Satzes vom Grund fällt sogleich auf, daß er zwei Verneinungen enthält: Nihil – sine; Nichts – ohne. Die doppelte Verneinung ergibt eine Bejahung: Nichts von dem, was irgendwie ist, ist ohne Grund. Dies sagt: Jegliches, was ist, jedes irgendwie Seiende hat einen Grund. In der lateinischen Fassung lautet dies: omne ens habet rationem.

Gewöhnlich geben wir der bejahenden Form eines Satzes sowohl sachlich als auch sprachlich vor der verneinenden den Vorzug. Bei der jetzt genannten Fassung des Satzes vom Grund liegt es anders. Inwiefern?

Die bejahende Aussage: »Jegliches Seiende hat einen Grund« klingt wie eine Feststellung. Sie vermerkt, daß jedes Seiende mit einem Grund ausgestattet ist. Eine Feststellung läßt sich daraufhin prüfen, ob das Festgestellte und wie weit es zutrifft. Können wir nun nachprüfen, ob jedes Seiende einen Grund hat? Um diese Nachprüfung durchzuführen, müßten wir jegliches Seiende, das irgendwann und irgendwo ist, war und sein wird, vor uns bringen, um dann nachzusehen, inwiefern es einen Grund für sich bei sich hat. Eine solche Nachprüfung bleibt dem

Menschen versagt. Wir kennen jederzeit nur Ausschnitte aus den verschiedenen Bezirken des Seienden und auch diese wiederum nur nach beschränkten Hinsichten, in einzelnen Schichten und auf besonderen Stufen. Unsere Feststellung: »Jedes Seiende hat einen Grund« ruht somit, wie man sagt, auf schwachen Füßen. Angenommen, wir wären imstande, alles wirklich Seiende daraufhin zu prüfen, daß es jeweils einen Grund hat, so bliebe doch immer noch das offene Feld dessen, was nicht wirklich ist und dennoch ist, insofern es möglich – ist. Auch dieses Mögliche, das möglicherweise Seiende gehört zum Seienden im weiteren Sinne und hat einen Grund seiner Möglichkeit. Wer aber dürfte sich anmaßen, all das, was möglich ist und möglicherweise wirklich ist, im geringsten zu überblicken?

Indessen wird mancher sich schon gesagt haben, der Satz vom Grund sei in der Fassung: »Jedes Seiende hat einen Grund« gar keine bloße Feststellung, deshalb brauche er auch nicht in der Weise nachgeprüft zu werden wie eine Feststellung sonst. Wäre der Satz vom Grund ein bloß feststellender Satz, dann müßte er in der genauen Fassung lauten: Jedes Seiende, soweit das Seiende bislang beobachtet werden konnte, hat einen Grund.

Allein der Satz vom Grund will mehr sagen, nämlich dies: Allgemein und d. h. in der Regel hat jedes Seiende irgendeinen Grund dafür, daß es ist und so ist, wie es ist. Doch inwiefern gilt die Regel? Die Gültigkeit einer Regel ist kaum leichter nachzuprüfen als die Richtigkeit einer Feststellung. Außerdem gehört zur Regel die Ausnahme. Der Satz vom Grund sagt jedoch schlichthin: Jedes Seiende hat einen Grund. Was der Satz setzt, setzt er als ausnahmslos. Der Satz vom Grund ist weder eine Feststellung noch eine Regel. Er setzt, was er setzt, als Notwendiges. Dieses spricht er als Un-umgängliches durch die doppelte Verneinung »Nichts . . . ohne« aus.

Die verneinende Satzform spricht deutlicher als die bejahende. Diese muß sachgemäß lauten: Jedes Seiende hat *notwendig* einen Grund. Doch welcher Art ist diese Notwendigkeit? Worin beruht sie? Worauf gründet der Satz vom Grund? Wo hat der

Satz vom Grund selber seinen Grund? Indem wir so fragen, streifen wir schon das Verfängliche und Rätselvolle dieses Satzes. Freilich kann man das Rätselhafte des Satzes vom Grund mit einem Machtspruch auf einen Schlag beseitigen. Man versichert, was der Satz aussage, sei unmittelbar einleuchtend; er bedürfe weder einer Nachprüfung noch gar eines Beweises. Angesichts solcher Sätze ist nämlich die Philosophie allzugern geneigt, sich auf das unmittelbar Einleuchtende zu berufen. Allein niemand wird die Behauptung wagen, daß der Satz vom Grund bedingungslos unmittelbar einleuchte in dem, was er aussagt. Damit etwas einleuchte und d. h. leuchte, muß nämlich ein Licht scheinen. Das Scheinen dieses Lichtes ist eine entscheidende Bedingung dafür, daß das im Satz Gesagte so leuchtet, daß es uns eingeht, einleuchtet.

In welchem Licht ist dann der Satz vom Grund ein einleuchtender Satz? Welches Licht braucht der Satz, um zu leuchten? Sehen wir dieses Licht? Und falls wir es sehen, ist es nicht immer gefährlich, ins Licht zu sehen? Offensichtlich können wir das Licht, worin der Satz vom Grund einleuchtet, nur so finden, daß wir erst klären, welcher Art von Sätzen dieser Satz vom Grund zugehört.

Über den Satzcharakter des Satzes vom Grund wurde schon einiges erwähnt. Wir unterschieden die verneinende und bejahende Form seiner Fassung. Manche werden finden, daß bisher schon genug von der Form dieses Satzes geredet wurde, daß es an der Zeit sein dürfte, ohne weitere Umschweife auf den Inhalt des Satzes vom Grund einzugehen. Man wird behaupten, Betrachtungen über die Form von Sätzen gehörten in die Grammatik und Logik.

Diese Stellungnahme scheint berechtigt zu sein. Sie ist es sogar, und zwar überall dort, wo es sich um Aussagen und Sätze handelt, bei denen es ausschließlich auf den Inhalt des Satzes ankommt und vordem auf das, worauf der Satzinhalt selbst sich bezieht. Solches ist der Fall bei allen Aussagen, die sich in unseren Überlegungen, Planungen, Verhandlungen und Berech-

nungen ergeben. Denselben Stil des Aussagens zeigt auch das Betrachten und Forschen der Wissenschaften. Sie bleiben unmittelbar auf den vorliegenden Gegenstandsbereich bezogen. Auch dort, wo die Wissenschaften ihren jeweiligen Bezug zu ihrem Gegenstand eigens in die wissenschaftlich-methodischen Überlegungen einbeziehen, wird die Beziehung zum Gegenstand wie etwas unmittelbar Gegebenes vorgestellt. Dies gilt sogar für den Bezirk, in dem sich die Beziehung des erkennenden Subjekts zum Objekt wesentlich verändert wie in der modernen Atomphysik. Nur beiläufig sei vorerst gestreift, daß sich in der modernen Atomphysik ein Wandel des Bezugs zu den Gegenständen vorbereitet, der auf dem Weg über die moderne Technik die Vorstellungsweise des Menschen im ganzen verändert.

Indes bleibt auch diese veränderte Art des Vorstellens und das ihm zugeordnete Aussagen immer noch durch eine Kluft von der Weise des Sagens getrennt, die der Satz vom Grund in sich schließt. Dieser Satz läßt sich hinsichtlich seines Satzcharakters niemals auf die Ebene der geläufigen Sätze zurückbringen, auch nicht auf die Ebene der wissenschaftlichen Sätze. Allerdings gibt sich der Satz auf den ersten Anschein hin und beim ersten Anhören so wie alle anderen Sätze auch: Jedes Seiende hat notwendig einen Grund. Jeder Baum hat seine Wurzel. 5 und 7 ist 12. Goethe starb im Jahre 1832. Die Zugvögel fliegen im Herbst nach dem Süden.

Die genannten Sätze sind, grob gesehen, grammatisch auf dieselbe Weise gebaut. Es sind einfache Aussagen. In dieser Hinsicht vernehmen wir zunächst auch den Satz vom Grund. Solange diese Hinsicht als die allein maßgebende festgehalten wird, können wir auch den Satz vom Grund nicht aus dem Umkreis dieser Satzform herauslösen.

Allein das, was der Satz vom Grund setzt und wie er es setzt, die Weise, wie er, streng gedacht, ein Satz ist, läßt sich mit allen anderen Sätzen nicht vergleichen. Dies behaupten wir. Falls diese Behauptung wahr ist, legt sie schon jetzt den Zweifel nahe,

ob der Satz vom Grund überhaupt ein Satz im Sinne der grammatisch verstandenen Aussage ist. Vermutlich könnte das, was er sagt und wie er es sagt, uns in eine ganz andere Weise des Sagens versetzen. Darum müssen wir jetzt schon, bei dem ersten tastenden Versuch, den Satz vom Grund zu erörtern, deutlicher, wenn auch immer noch grobschlächtig genug, auf seine Eigenart hinweisen. Es hieß vorhin, der Satz vom Grund enthalte keine bloße Feststellung, er spreche auch nicht nur eine Regel aus, die Ausnahmen zuläßt. Der Satz sagt etwas, was sich notwendig so verhält, wie es sich verhält: Jedes und alles Seiende hat notwendig einen Grund. Der Satz sagt solches, von dem wir nicht abgehen können. Der Satz sagt etwas Unabdingbares. Der Satz spricht, wie wir zu sagen pflegen, etwas Grundsätzliches aus. Der Satz vom Grund ist ein Grundsatz. Vielleicht dürfen wir sogar noch mehr behaupten und sagen: *Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze*. Dieser Hinweis verweist uns mit einem kaum merklichen Stoß in das Rätselvolle, das sich um den Satz und d. h. um das, was er sagt, auftut.

Die Behauptung, der Satz vom Grund sei *der* Grundsatz, meint zunächst, der Satz vom Grund sei nicht ein Grundsatz neben mehreren anderen, er sei vielmehr der oberste, der dem Rang nach erste aller Grundsätze. Welcher Grundsätze? möchten wir sogleich fragen. Wir halten uns in verschiedenen Bezirken des Vorstellens, Wollens und Fühlens an Grundsätze. Wenn der Satz vom Grund der oberste aller Grundsätze sein soll, dann meinen wir mit dieser Mehrzahl von Grundsätzen jene mehreren ersten Grundsätze, die für alles menschliche Vorstellen richtung- und maßgebend sind. Als solche ersten Grundsätze kennt man den Satz der Identität, den Satz des Unterschiedes, den Satz des Widerspruchs, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Zu diesen Sätzen rechnet die überlieferte Lehre der Philosophie seit Leibniz ausdrücklich auch den Satz vom Grund. Dieser Satz gilt jedoch nicht – auch für Leibniz nicht – als der oberste Grundsatz, geschweige denn als der Grundsatz schlichthin. Als der oberste aller ersten Grundsätze gilt der Satz

der Identität. Man faßt diesen Satz öfter in die Formel: $A = A$. Aber Gleichheit ist etwas anderes als Identität. Doch was Identität eigentlich besagt, ist durchaus nicht eindeutig und einheitlich bestimmt. Identität kann bedeuten, daß etwas das Selbe ist und nichts weiter als das Selbe: das Selbe es selber, das Selbe mit sich selbst. Man sagt statt dessen oft ungenau, identisch heiße: mit sich selbst gleich. Aber Gleiches gibt es nur, wo mehreres ist. Selbig mit sich selber kann aber jedes einzelne für sich, kann jedes einzige sein.

Andere wiederum bestimmen die Identität anders. Identität bedeute Zusammengehörigkeit von Verschiedenen im Selben, deutlicher: Zusammengehörigkeit von Verschiedenen auf Grund des Selben. Auf dem Grund? Das Selbe kommt hier als der Grund der Zusammengehörigkeit ins Spiel. In der Identität spricht der Charakter des Grundes als das, worauf und worin die Zusammengehörigkeit von Verschiedenen beruht.

Daraus ersehen wir schon, wenngleich nur ungefähr, daß die Identität in dem, was sie ist, nicht ohne den Grund auskommt. Vom Grund aber handelt der Satz vom Grund. Der Satz der Identität könnte also im Satz vom Grund gründen. So wäre nicht jener, der Satz der Identität, sondern dieser, der Satz vom Grund, der oberste Grundsatz aller ersten Grundsätze.

Vielleicht ist der Satz vom Grund auch nur der *primus inter pares*, der Erste unter den ersten Grundsätzen, die im Grunde untereinander gleichen Ranges sind. Auf jeden Fall ist die Behauptung, der Satz vom Grund sei der oberste Grundsatz, nicht völlig aus der Luft gegriffen. Die Behauptung widerstreitet allerdings der überlieferten Lehre von den Grundsätzen. Diese Lehre ist denn auch, was ihre vorgebliche Klarheit und Gültigkeit betrifft, mehr durch eine weit zurückreichende Gewöhnung des Vorstellens gesichert als durch ein Denken, das sich auf das Fragwürdige einläßt und dabei verweilt. Um dieses Fragwürdige zu finden, brauchen wir jedoch nicht erst in weit abliegendes Gelände des Denkens fortzuwandern.

Die Frage nach den obersten Grundsätzen und nach der

Rangordnung unter ihnen irrt freilich im Nebel herum, solange sich nicht eine Klarheit darüber auftut, was denn ein Grundsatz ist. Die Beantwortung dieser Frage verlangt, daß wir hinreichend deutlich wissen, erstens was ein Grund und zweitens was ein Satz ist. Wo und wie erhalten wir eine verlässliche Auskunft darüber, was ein Grund ist? Vermutlich durch den Satz *vom Grund*. Doch merkwürdigerweise handelt der Satz vom Grund durchaus nicht vom Grund als solchem. Der Satz vom Grund sagt vielmehr: Jedes Seiende hat notwendig einen Grund. Der Satz vom Grund setzt seinerseits schon voraus, daß bestimmt sei, was ein Grund ist, daß klar sei, worin das Wesen des Grundes beruht. Der Satz vom Grund gründet auf dieser Voraussetzung. Ist dann aber ein Satz, der so Wesentliches voraussetzt, im Ernst noch als ein Grundsatz anzusprechen und gar als der oberste? Der Satz vom Grund hilft uns nicht weit beim Versuch, deutlich zu machen, worin das Wesen von dergleichen wie Grund besteht. Dies zu wissen, ist jedoch nötig, wenn wir uns bei der Erörterung des Grundsatzes nicht in einer verschwommenen Vorstellung dessen aufhalten wollen, was ein Grund-Satz ist.

Doch ebenso nötig ist zu klären, was ein Satz ist. Nach der Lehre der Grammatik besteht der einfache Satz aus einer Verbindung eines Satzsubjektes mit einem Prädikat. Dieses, das Prädikat, wird dem Subjekt zugesagt, vom Subjekt ausgesagt. Doch was heißt Subjekt? Das lateinische *subiectum*, das griechische *ὑποκείμενον* bedeutet: das zu Grunde Liegende, das, was als Grund vorliegt, nämlich für die Aussage darüber. Also auch dies, was ein Satz ist, läßt sich nur aufhellen, wenn wir zuvor geklärt haben, worin das Wesen des Grundes beruht.

Was ein Grund-Satz ist, bleibt dunkel. Was der Satz vom Grund als der oberste Grundsatz ist, bleibt das für uns Fragwürdige. Solches läßt sich nur unter der Bedingung behaupten, daß wir uns abgewöhnen, das, was unter dem Titel der »Grundsätze« abgehandelt wird, gleichsam nur über den Daumen weg rasch einmal vorzustellen, um uns dann mit wichtigeren Sachen abzugeben.

Wohin wir blicken mögen, die Erörterung des Satzes vom Grund gerät schon bei den ersten Schritten ins Dunkle. So gehört es sich auch. Denn wir möchten den Satz vom Grund verdeutlichen. Das Deutliche und Lichte braucht indes das Dunkle und den Schatten, sonst gäbe es nichts zu verdeutlichen. Goethe erwähnt einmal (Sprüche in Prosa, ed. R. Steiner, S. 365) einen Satz von Joh. Georg Hamann, dem Freund Herders und Kants. Der Satz von Hamann lautet: »Deutlichkeit ist eine gehörige Verteilung von Licht und Schatten.« Goethe fügt kurz und bündig hinzu: »Hamann – Hört!«

ZWEITE STUNDE

Es könnte förderlich sein, wenn wir schon bei den ersten Schritten, die der Denkweg dieser Vorlesung uns abverlangt, darauf achten, an welchem Leitfaden wir gehen und in welche Gegend uns dieser Gang führt. Der Weg geht auf den Satz vom Grund zu, auf das, was der Satz sagt, wovon er sagt und wie er es sagt. Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione*; Nichts ist ohne Grund. Wir sind auf den Inhalt des Satzes nicht eingegangen. Der Weg bog sogleich von dieser naheliegenden Blickrichtung ab. Wir haben uns vielmehr darauf besonnen, welcher Art von Sätzen der Satz vom Grund zugehört. Die Philosophie rechnet ihn zu den obersten Grundsätzen, die man auch Prinzipien nennt. Indem wir über den Satz vom Grund als einen Grundsatz nachdenken, führt uns der zunächst aufgenommene Leitfaden gleichsam außen am Satz entlang. Wir vermeiden es, geradewegs an sein Inneres, den Satzinhalt, zu rühren. Das Bestürzende an diesem Satz ist es, daß schon der Weg außen herum übergenuß zu denken gibt. Später muß sich dann herausstellen, ob wir mit diesem Verfahren recht getan haben, d. h. inwiefern dieses Verfahren uns gleichwohl und sogar eher dem Gehalt des Satzes nahebringt, als wenn wir jetzt sogleich eine Erörterung seines Inhalts versuchen wollten.

Wir möchten darum den in der ersten Vorlesungsstunde ergriffenen Faden nicht vorzeitig fallenlassen. Er soll uns zu einem Standort führen, aus dem wir erst einmal eine nähere Kenntnis darüber erlangen, wie sich der Satz vom Grund im Feld des abendländischen Denkens ausnimmt. Wir gelangen so in eine erste Bekanntschaft mit dem Satz vom Grund als einem Grundsatz. Aus dieser Kenntnis ergibt sich eine Einsicht in unser gewohntes Verhältnis zum Satz vom Grund. Mit dieser Einsicht in unser Verhältnis zu ihm fällt aber zugleich ein Licht

auf uns selbst und auf die uns geläufige Art zu denken. So könnte es denn geschehen, daß der Satz vom Grund, auf solche Weise bedacht, uns zugleich einigen Aufschluß über unser eigenes Wesen vermittelte, ohne daß wir uns mit uns selbst beschäftigen.

Wir mögen es wissen oder nicht, wir mögen auf das Gewußte besonders achten oder nicht, überall ist unser Aufenthalt in der Welt, ist unser Gang über die Erde unterwegs zu Gründen und zum Grund. Was uns begegnet, wird ergründet, oft nur recht vordergründig, bisweilen wagen wir uns auch an das Hintergründige und selten genug bis an den Rand der Abgründe des Denkens. Von den Aussagen jedoch, die wir über das vorbringen, was uns umgibt und angeht, verlangen wir, daß man sie begründe. Ergründen und Begründen bestimmen unser Tun und Lassen.

Daß es so mit uns steht, woran liegt dies? Ist es nur eine Tatsache, an die wir uns nicht zu kehren brauchen? Welt und Leben gehen ihren Gang, ohne daß wir uns auf den Satz vom Grund besinnen. Unser Tun und Lassen ist nun einmal davon beseelt, alles irgendwie zu ergründen und zu begründen. Wir können jedoch auch fragen und zwar allein und genau deshalb, weil unser Tun und Lassen so beseelt ist: Aus welchem Grunde ist unser Tun und Lassen ergründend und begründend?

Die Antwort auf diese Frage enthält der Satz vom Grund. Er enthält die Antwort, gibt sie aber nicht, sondern verbirgt sie in dem, wovon er sagt. Der Satz vom Grund lautet in der kurzen Fassung: *Nihil est sine ratione*; Nichts ist ohne Grund. Dies besagt in der bejahenden Fassung: Jegliches, was in irgendeiner Weise ist, hat notwendig einen Grund. Was der Satz sagt, versteht man ohne weiteres. Wir stimmen seiner Aussage zu; dies jedoch keineswegs nur deshalb, weil wir meinen, der Satz habe sich bislang überall bestätigt und er werde sich auch fernerhin jederzeit bestätigen. Wir stimmen dem Satz vom Grund zu, weil wir, wie man sagt, das sichere Gefühl haben, der Satz selber müßte stimmen.

Allein genügt es, wenn wir den Satz vom Grund auf diese reichlich lockere Weise nur eben gelten lassen? Oder ist dieses Geltenlassen in Wahrheit die größte Mißachtung des Satzes selbst? Der Satz vom Grund ist doch als ein Satz nicht nichts. Der Satz ist selber Etwas. Er ist mithin solches, was nach der eigenen Aussage des Satzes einen Grund haben muß. Welches ist der Grund für den Satz vom Grund? Der Satz selber ruft uns in dieses Fragen. Doch einerseits sträuben wir uns dagegen, auf diese Art noch weiterzufragen, weil sie gegenüber dem einfachen Satz vom Grund eine überdrehte und spitzfindige Frage zu sein scheint. Andererseits sehen wir uns durch den Satz vom Grund selber dazu genötigt, ihm gemäß auch in bezug auf ihn selbst nach dem Grund zu fragen. Wie retten wir uns aus dieser Verlegenheit?

Wir stehen vor zwei Möglichkeiten, die beide in gleichem Maße unser Denken aufregen. Entweder ist der Satz vom Grund derjenige Satz, allgemein dasjenige Etwas, was einzig nicht von dem betroffen wird, was der Satz sagt: Jedes, was irgendwie ist, hat notwendig einen Grund. Es ergäbe sich in diesem Fall das höchst Seltsame, daß gerade der Satz vom Grund – und er allein – aus seinem eigenen Geltungsbereich herausfiele; der Satz vom Grund bliebe ohne Grund.

Oder aber der Satz vom Grund hat auch und zwar notwendig einen Grund. Ist aber solches der Fall, dann kann vermutlich dieser Grund nicht nur auch einer neben vielen anderen sein. Vielmehr dürfen wir erwarten, daß der Satz vom Grund, wenn er in seiner vollen Tragweite spricht, gerade sich selber in den höchsten Anspruch auf Begründung nimmt. Der Grund für den Satz vom Grund wäre dann der ausgezeichnete unter allen Gründen, so etwas wie der Grund des Grundes.

Wohin geraten wir aber, wenn wir den Satz vom Grund bei seinem eigenen Wort nehmen und so auf den Grund des Grundes zugehen? Drängt der Grund des Grundes nicht über sich hinaus zum Grund des Grundes des Grundes? Wo ist, wenn wir in dieser Art zu fragen fortfahren, noch ein Halten und damit

noch eine Aussicht auf Grund? Ginge das Denken diesen Weg zum Grund, dann müßte es doch unaufhaltsam ins Grundlose fallen.

So möchte man denn hier warnend vermerken: Wer auf solchem Weg zum Grund geht, dessen Denken läuft Gefahr, daß es dabei zugrunde geht. Diese Warnung kann eine tiefe Wahrheit enthalten. Sie kann aber auch nur eine hilflose Abwehr gegen den Anspruch des Denkens sein. In jedem Falle zeigt sich: Mit dem Satz vom Grund und seiner Begründung, mit dem Satz als Grundsatz, ist es eine eigene Sache. Nach der einen Hinsicht versteht man den Satz ohne weiteres und läßt ihn unbesehen gelten. Nach der anderen Hinsicht scheint der Satz unser Denken ins Grundlose zu stürzen, sobald wir in bezug auf den Satz selber mit dem Ernst machen, was er selbst sagt.

Der Satz vom Grund ist es also, der sogleich ein seltsames Licht auf den Weg zum Grund wirft und uns zeigt, daß wir, wenn wir uns auf die Grundsätze und Prinzipien einlassen, in eine merkwürdig zwielichtige, um nicht zu sagen gefährliche Gegend gelangen.

Diese Gegend ist manchen Denkern bekannt, wenngleich sie mit Recht nur wenig davon sagen. Für uns, die wir am Beginn des Weges zum Grundsatz vom Grund stehen und in dieser Gegend fremd sind, mag es eine Hilfe sein, von jenem Wenigen einiges zu wissen. Wir hüten uns dann bei der Erörterung des Satzes vom Grund sowohl vor übereilten und hochgetriebenen Ansprüchen, als auch vor einer denkmüden Genügsamkeit.

Es ist bekannt, daß Descartes alles menschliche Wissen dadurch auf einen unerschütterlichen Grund (*fundamentum inconcussum*) bringen wollte, daß er zunächst an allem zweifelte und nur das als sichere Erkenntnis zuließ, was sich klar und deutlich darstellt. Leibniz vermerkt zum Vorgehen Descartes', dieser habe es unterlassen, auszumachen, worin die Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens, die ihm als Leitprinzipien gelten, bestünden. Descartes hat nach Leibniz an dieser Stelle zu wenig gezweifelt. Darum sagt Leibniz in einem Brief an Joh.

Bernoulli vom 23. August 1696: *sed ille dupliciter peccavit, nimis dubitando et nimis facile a dubitatione discedendo*; »aber jener (nämlich Descartes) hat auf zwiefache Weise gefehlt, dadurch, daß er allzusehr zweifelte und dadurch, daß er allzuleicht vom Zweifel Abstand nahm«.

Was lernen wir aus dem Wort von Leibniz? Für den Weg zum Grund und für den Aufenthalt in der Gegend der Grundsätze und Prinzipien braucht es zugleich zweierlei: die Kühnheit des Denkens und die Zurückhaltung — beide aber je am rechten Ort.

Deshalb vermerkt schon Aristoteles im 4. Kapitel des vierten Buches der »Metaphysik«, wo er von dem später so genannten Grundsatz des Widerspruchs und dessen Begründung handelt, folgendes: *ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ*. (Met. Γ 4, 1006a 6 sq.). »Es liegt nämlich ein Mangel an *παιδεία* vor, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht«.

Das griechische Wort *παιδεία*, noch halblebendig in unserem Fremdwort Pädagogik, läßt sich nicht übersetzen. Gemeint ist hier der wache und bereite Sinn für das jeweils Geeignete und Ungeeignete.

Was lernen wir aus dem Wort von Aristoteles? Wer sich in die Gegend der Grundsätze begibt, braucht, um sie weder zu überfordern noch zu unterschätzen, die *παιδεία* — wir können auch sagen: die Gabe der Unterscheidung zwischen dem, was sich angesichts einfacher Sachverhalte gehört und was sich nicht gehört.

Wenn wir den Worten von Leibniz und Aristoteles noch besinnlicher nachdenken könnten, müßten wir auf den Gedanken kommen, daß die geläufige Meinung viel Fragwürdiges an sich hat, die vorgibt, die ersten Grundsätze und obersten Prinzipien müßten unmittelbar einleuchtend, sonnenklar und schlechthin beruhigend für das Denken sein.

Novalis, der Dichter, der zugleich ein großer Denker war, wußte es anders. Er sagt in einem Fragment (Minor III, S. 171; Wasmuth III, n. 381):

»Sollte das höchste Prinzip das höchste Paradoxon in seiner Aufgabe enthalten? Ein Satz sein, der schlechterdings keinen Frieden ließe, der immer anzöge und abstieße, immer von neuem unverständlich würde, so oft man ihn auch schon verstanden hätte? Der unsre Tätigkeit unaufhörlich rege machte, ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden? Nach alten mystischen Sagen ist Gott für die Geister etwas ähnliches.«

Was lernen wir aus dem Wort von Novalis? Dies, daß es in der Gegend der höchsten Prinzipien vermutlich ganz anders aussieht, als es die landläufige Lehre von der unmittelbaren Evidenz der obersten Grundsätze wahrhaben möchte.

Der Satz vom Grund wird von uns überall als Stütze und Stab benützt und befolgt; zugleich stürzt er uns aber, kaum daß wir ihm in seinem eigensten Sinne nachdenken, ins Grundlose.

So liegt denn über dem Satz vom Grund schon genug Schatten. Der Schatten wird dunkler, sobald wir festhalten, daß der Satz vom Grund kein beliebiger Satz unter anderen Sätzen ist. Er gilt als Grundsatz. Nach unserer Behauptung soll er der Satz aller Sätze sein. Ins Äußerste gesprochen heißt dies: Der Satz des Grundes ist der Grund der Sätze. Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes.

Halten wir eine Weile still, falls wir dahin zugelassen sind: der Satz des Grundes – der Grund des Satzes. Hier dreht sich etwas in sich selber. Hier ringelt sich etwas in sich selber ein, verschließt sich aber nicht, sondern entriegelt sich zugleich. Hier ist ein Ring, ein lebendiger Ring, dergleichen wie eine Schlange. Hier fängt etwas sich selber an seinem eigenen Ende. Hier ist ein Anfang, der schon Vollendung ist.

Der Satz des Grundes als der Grund des Satzes – dieses seltsame Verhältnis bringt unser gewohntes Vorstellen in Verwirrung. Solches darf uns nicht überraschen, gesetzt daß die jetzt auftauchende Verwirrung einen echten Ursprung hat. Man könnte dies freilich bezweifeln und darauf hinweisen, das Ver-

wirrende entspringe nur daraus, daß wir mit den Wörtern »Grund« und »Satz« spielen, die den Titel des Grundsatzes vom Grund ausmachen. Die Wortspielerei hat indes sogleich ein Ende, wenn wir uns an die lateinische Fassung des Satzes vom Grund verwiesen sehen. Sie lautet: *Nihil est sine ratione*. Wie aber lautet der entsprechende lateinische Titel? Leibniz nennt den Satz vom Grund das *principium rationis*. Was hier *principium* bedeutet, erfahren wir am besten durch die knappe Definition, die der wirksamste Schüler von Leibniz, Christian Wolff, in seiner *Ontologie* gibt. Er sagt dort (§ 70): *Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius*. *Principium* ist darnach jenes, was in sich die *ratio* für anderes enthält. Somit ist das *principium rationis* nichts anderes als die *ratio rationis*: der Grund des Grundes. Auch der lateinische Titel des Satzes vom Grund stößt uns in dieselbe Verwirrung und Verwicklung: der Grund des Grundes; der Grund dreht sich auf sich selber zurück, wie es sich beim Satz des Grundes als dem Grund des Satzes ankündigt. Somit liegt es nicht am Wortlaut der Titel für den Satz, weder am deutschen, noch am lateinischen, daß wir am Satz vom Grund nicht geradeaus entlang gehen können, sondern sogleich in eine Ringbewegung gezogen werden. Denn es bleibt wohl zu beachten, daß der deutsche Titel: »Der Satz vom Grund« alles andere ist als die wörtliche Übersetzung des lateinischen Titels: *principium rationis*, auch dann, wenn wir statt Satz vom Grund gemäßer sagen: Grundsatz vom Grund. Denn weder ist das Wort Grund die wörtliche Übersetzung des Wortes *ratio* (*raison*), noch ist das Wort Grundsatz die wörtliche Übersetzung des Wortes *principium*. Gerade dies gehört zum Rätselvollen des Satzes vom Grund als des *principium rationis*, daß der Satz und das Prinzip uns schon durch den bloßen Titel verwirren, ohne daß wir im geringsten dem Inhalt nachdenken. Das Rätselvolle liegt nicht in den Titeln, als ob wir mit diesen Wörtern ein leeres Spiel treiben könnten. Das Rätselvolle des Satzes vom Grund liegt darin, daß der zur Erörterung stehende Satz als der Satz, der er ist, Rang und Rolle eines Prinzips hat.

Die Übersetzung des lateinischen principium durch das neugebildete Wort »Grundsatz« gelangt erst im Beginn des 18. Jahrhunderts in unseren Sprachgebrauch; nur ein unscheinbares Vorkommen in der Sprachgeschichte, so scheint es. Auch die uns geläufigen Worte wie »Absicht« für intentio, »Ausdruck« für expressio, »Gegenstand« für obiectum, »Dasein« für praesentia werden erst im 18. Jahrhundert gebildet. Wer möchte bestreiten, daß diese deutschen Wörter schön gewachsene Worte sind? Heute wächst bei uns nichts mehr. Warum? Weil die Möglichkeiten des denkenden Gesprächs mit einer uns erregenden, fördernden Überlieferung fehlen, weil wir statt dessen unser Sprechen in die elektronischen Denk- und Rechenmaschinen hineinschicken, ein Vorgang, der die moderne Technik und Wissenschaft zu völlig neuen Verfahrensweisen und unabsehbaren Erfolgen führen wird, die vermutlich das besinnliche Denken als etwas Unnützes und darum Entbehrliches abdrängen.

In der Bedeutung des lateinischen Wortes principium liegt unmittelbar nichts von dem, was unser Wort Grund-Satz sagt. Indessen gebrauchen wir sowohl in der Philosophie wie auch in den Wissenschaften die Titel principium, Prinzip und Grundsatz unterschiedslos in derselben Bedeutung. Dies gilt auch von dem aus dem Griechischen stammenden Titel Axiom. Man spricht von Axiomen der Geometrie. Euklid verzeichnet in seinen »Elementa« Gruppen von ἀξιώματα. Ein Axiom ist für ihn z. B. der Satz: »Was dem Selben gleich ist, ist untereinander gleich«. Die griechischen Mathematiker verstanden die Axiomata nicht als Grundsätze. Was sie meinten, zeigt sich in der Umschreibung des Wortes. Die ἀξιώματα sind κοινὰ ἔννοια. Platon gebraucht das Wort gern; es besagt: Einblick, Einblick nehmen und zwar mit dem geistigen Auge. Die Umschreibung von ἀξιώματα durch κοινὰ ἔννοια übersetzt man gewöhnlich durch: »allgemein angenommene Vorstellungen«. Noch Leibniz hält sich in gewisser Weise an diese Auslegung dessen, was ein Axiom ist, freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß er

das Axiom als Satz bestimmt: *Axiomata sunt [propositiones], quae ab omnibus pro manifestis habentur, und Leibniz fügt bei: et attente considerata ex terminis constant.* (Couturat, op. cit., p. 32); »Axiome sind Sätze, die von allen für offenkundig gehalten werden und die – aufmerksam besehen – aus Grenzbegriffen bestehen«. Das *principium rationis*, der Grundsatz vom Grund, ist für Leibniz ein solches Axiom.

Entscheidend ist zu beachten: Die Prinzipien und Axiome haben den Charakter von Sätzen. Sie sind oberste Sätze, insofern sie bei der Ableitung von Sätzen auseinander, in den Beweisen und Schlußfolgerungen auf irgendeine Weise obenan stehen. Schon Aristoteles kennt das, was in den Umkreis der Axiome gehört. Aber bis heute fehlt uns eine zureichende Aufhellung der tieferen Einsichten, die Aristoteles zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar über das Wesen des Axioms entfaltet. Dies geschieht im Zusammenhang der bereits erwähnten Behandlung des Satzes vom Widerspruch (Met. Γ 3 sqq.).

Was soll der Hinweis auf die Titel Axiom, Prinzip, Grundsatz? Er soll uns daran erinnern, daß sie in der Philosophie und in den Wissenschaften seit langem einer für den anderen gebraucht werden, trotzdem jeder von ihnen einem jeweils verschiedenen Vorstellungsbereich entstammt. Indessen müssen sie doch, wenn auch in einer abgeschliffenen Weise, das Selbe meinen, sonst könnte nicht einer den anderen in eine andere Sprache übersetzen. Das griechische *ἀξιωμα* leitet sich her von *ἀξιόω*, ich würdige etwas. Allein was besagt »etwas würdigen«? Wir Heutigen sind schnell bei der Hand und sagen: würdigen, d. h. etwas werten, in seinem Wert schätzen. Aber wir möchten wissen, was *ἀξιόω* als das griechisch verstandene Würdigen besagt. Wir müssen bedenken, was griechisch gedacht, würdigen heißen könnte; denn die Griechen kennen die Vorstellung des Wertens und den Begriff des Wertes nicht.

Was heißt »etwas würdigen«, und zwar im Sinne des ursprünglichen griechischen Bezugs des Menschen zu dem, was ist? Würdigen heißt: etwas in dem Ansehen, darin es steht, zum

Vorschein bringen und darin bewahren. Das Axiom zeigt jenes, was im höchsten Ansehen steht und zwar steht nicht zufolge einer Schätzung, die vom Menschen ausgeht und durch diesen erteilt wird. Das im höchsten Ansehen Stehende bringt diese Ansicht aus ihm selber mit. Dieses Ansehen beruht in seinem eigenen Aussehen. Das von sich her im höchsten Ansehen Stehende öffnet die Aussicht in jene Höhe, von deren Aussehen her alles andere jeweils sein Aussehen empfängt und sein Ansehen besitzt. Der verborgene Sinn dessen, wohin das griechisch gedachte Axiom verweist, ist an sich einfach. Für uns freilich ist dieser Sinn nur schwer zu fassen. Dies liegt vor allem daran, daß wir seit langem gewohnt sind, das Axiom im Sinne des Prinzips und des Grundsatzes zu verstehen, ein Verständnis, dem überdies die spätgriechische Auffassung der Axiome als Sätze selber Vorschub leistet. Allein auch das lateinische principium sagt unmittelbar wiederum nichts von dem, was im griechischen ἀξίωμα spricht. Principium – id quod primum cepit, das, was erstlich gefaßt, gegriffen hat und also das Erste enthält und in solcher Weise dasjenige ist, was in der Rangordnung an erster Stelle steht. Im lateinischen principium verlautet wiederum nichts von dem, was das deutsche Wort Grund-Satz sagt. Wollten wir dieses Wort ins Griechische zurückübersetzen, dann müßte das griechische Wort für Grund-Satz ὑπόθεσις lauten. Platon gebraucht dieses Wort in einem für sein ganzes Denken wesentlichen Sinne. Es bedeutet freilich nicht das, was unser Fremdwort Hypothese meint, eine Annahme, die noch nicht erwiesen ist. Ὑπόθεσις bedeutet das, was anderem schon zu Grunde liegt und durch das andere hindurch immer schon zum Vorschein gekommen ist, auch wenn wir Menschen es nicht sogleich und nicht immer eigens bemerken. Falls es gelänge, unser deutsches Wort Grund-Satz als reines wörtliches Echo des platonischen Wortes ὑπό – θεσις zu hören, dann käme in den Titel Grundsatz ein anderer Ton und anderes Gewicht. Unsere Erörterung des Grundsatzes vom Grund käme dadurch im Nu auf einen anderen Grund und Boden.

[θεός muß in Platons ὑπόθεσις allerdings im griechischen Sinne gedacht werden; vgl. Holzwege, 1950, S. 49¹ und Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 28, 49.]

¹ Vgl. Holzwege. Gesamtausgabe Bd. 5, S. 48.

DRITTE STUNDE

Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund – sagt der Satz vom Grund. Nichts, also auch nicht dieser Satz vom Grund, er fürwahr am wenigsten. Es sei denn, gerade der Satz vom Grund und das, wovon er sagt, und dieses Sagen selber gehörten nicht in den Geltungsbereich des Satzes vom Grund. Dies zu denken, bleibt eine arge Zumutung. Sie meint, kurz gesagt: Der Satz vom Grund ist ohne Grund. Noch deutlicher gesprochen: »Nichts ohne Grund« – dies, also etwas, ohne Grund. Verhält es sich so, dann erscheint vor uns ein Sachverhalt, der aufs äußerste befremdet, aber nur für einen Augenblick; denn wir wissen in solchen Fällen einen Ausweg. Welcher Fall liegt vor? »Nichts ohne Grund« – selber grundlos – das ist ein offenkundiger Widerspruch. Was jedoch in sich widersprechend ist, kann nicht *sein*. Dies sagt der Grundsatz vom Widerspruch. Er lautet kurz gefaßt: *esse non potest, quod implicat contradictionem*; was einen Widerspruch in sich schließt, kann nicht *sein*. Wann und wo immer wir zu dem gelangen wollen, was sein kann und wirklich ist, müssen wir die Widersprüche vermeiden, d. h. den Grundsatz vom Widerspruch befolgen. Darum sieht es jede Bemühung um ein gesichertes Wissen von dem, was ist, darauf ab, Widersprüche nicht nur zu vermeiden, sondern vorliegende Widersprüche durch geeignete neue Annahmen aufzulösen. Die Wissenschaften trachten darnach, die je und je in den Theorien auftretenden Widersprüche und die in den beobachteten Tatbeständen auftauchenden Widerstreite schrittweise zu beseitigen. Dieser Stil des Vorstellens bestimmt die Leidenschaft der modernen Wissenschaft. Der Grundsatz des Widerspruchs, sein Anspruch auf unbedingte Befolgung, ist der geheime Stachel, der die moderne Wissenschaft antreibt. Wie steht es aber in unserem Fall, den wir auf die Formel brin-

gen können: Der oberste Grundsatz vom Grund ist grundlos? Der Grundsatz vom Widerspruch verwehrt es uns, dergleichen zu denken. Allein dürfen wir in diesem Fall, wo es sich um die Erörterung des obersten Grundsatzes handelt, einen anderen Grundsatz, den des Widerspruchs, unbedacht als maßgebenden Grund-Satz beiziehen? Wie ist es mit der Geltung des Grundsatzes vom Widerspruch bestellt? Können wir ihn als Grundsatz ansetzen, ohne zu erörtern, was ein Grund ist und was ein Satz?

Die ständige Berufung auf den Satz vom Widerspruch mag für die Wissenschaften die einleuchtendste Sache von der Welt sein. Wer aber die Geschichte des Satzes vom Widerspruch kennt, muß zugestehen, daß schon die Deutung seines Inhalts eine fragwürdige Sache bleibt. Außerdem und vor allem gibt es seit bald hundertfünfzig Jahren die »Wissenschaft der Logik« von Hegel. Sie zeigt: Widerspruch und Widerstreit sind kein Grund dagegen, daß etwas wirklich ist. Der Widerspruch ist vielmehr das innere Leben der Wirklichkeit des Wirklichen. Diese Deutung von Wesen und Wirken des Widerspruchs ist das Kernstück der Metaphysik Hegels. Seit Hegels »Logik« ist es keineswegs mehr unmittelbar gewiß, daß, wo ein Widerspruch vorliegt, das Sichwidersprechende nicht doch wirklich sein könnte. So bleibt es denn im Felde unserer Überlegungen über den Grundsatz vom Grund ein in mehrfacher Hinsicht übereiltes Vorgehen, wenn wir uns kurzerhand, ohne Besinnung auf den Satz vom Widerspruch berufen und erklären: Der Satz vom Grund – ohne Grund, dies widerspricht sich selbst und ist deshalb unmöglich. Freilich – wie sollen wir uns aber diesen Sachverhalt vorstellen: der Satz vom Grund ohne Grund? Sobald wir nämlich etwas vorstellen, stellen wir es *als* dies und *als* jenes vor. Mit diesem »als dies, als jenes« bringen wir das Vorgestellte irgendwo unter, legen es dort gleichsam nieder, bringen es auf einen Grund. Unser Vorstellen nimmt überall die Zuflucht zu einem Grund. Der Satz vom Grund ohne Grund – dies gilt uns als unvorstellbar. Aber das Unvorstellbare ist kei-

neswegs auch schon undenkbar, gesetzt daß sich das Denken nicht im Vorstellen erschöpft.

Bleiben wir jedoch dabei, daß der Satz vom Grund, und er vor allem anderen, einen Grund habe, dann steht die Frage vor uns: Welches ist der Grund des Satzes vom Grund, von welcher Art ist dieser gewiß seltsame Grund?

Der Satz vom Grund gilt als Grundsatz. Wir behaupten sogar, er sei der oberste Grundsatz: der Grund aller Sätze und d. h. des Satzes als solchen. In dieser Behauptung liegt: Der Satz vom Grund, d. h. das, wovon er sagt, ist der Grund dessen, was der Satz ist, was das Aussagen ist, dessen, was das Sagen als solches ist. Das, wovon der Satz vom Grund spricht, ist der Grund des Wesens der Sprache. Ein weitläufiger Gedanke. Darum müssen wir, um ihm zu folgen, beim Nächstliegenden beginnen. Wäre der Satz vom Grund der oberste aller Sätze, dann wäre er zugleich und in jedem Fall der Grund des Satzes. Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes. Wir geraten hier in einen Wirbel. Gelangen wir wirklich schon in diesen Wirbel? Oder stellen wir nur von außen her fest: dies, der Satz des Grundes als Grund des Satzes, nimmt sich wie ein Wirbel aus? Es wäre erfreulich und förderlich, wenn wir so rasch in den Wirbel gelangen könnten und gar in seinen Kern. Denn im Kernbereich eines Wirbelsturmes soll, wie man sagen hört, Stille herrschen.

Doch vorerst ist uns die Gegend des Satzes vom Grund nicht vertraut und der Gang in diese Gegend ebensowenig. Wir bemerken: Gang und Gegend liegen im Schatten, und das Licht dazu ist gering. Es besteht nur darin, daß man sagt, der Satz vom Grund sei ein einleuchtender Satz. Dies, daß solche Sätze unmittelbar einleuchten, gilt allenthalben von den Grundsätzen, die auch Prinzipien heißen oder Axiome. Zuletzt zeigte sich, daß diese glatte Art, gleichsam obenweg aus dem Ärmel in der gleichen eingeebneten Bedeutung von Axiomata, Principia und Grundsätzen zu reden, doch bedenklich ist. Denn die drei Titel, das griechische Wort ἀξίωμα, das lateinische Wort principium,

das deutsche Wort Grundsatz sprechen aus ganz verschiedenen Vorstellungsbereichen. Hinter dieser, dem Anschein nach harmlosen Verschiedenheit von Wortdeutungen verbirgt sich der Grundzug der Geschichte des abendländischen Denkens: die Geschichte, nicht als vergangenes, sondern die Geschichte als noch währendes, uns heute, wie kaum je, bestimmendes Geschick.

Inzwischen hat man sich seit Jahrhunderten auf eine abgeschliffene Rede- und Denkweise geeinigt. Axiome sind die vor allen gewürdigten obersten Grundsätze im Hinblick auf andere, unter ihnen stehende Sätze. Man achtet nicht darauf, inwiefern und in welchem Sinne die Axiome in sich Würdigungen sind, die ohne Rücksicht auf abgeleitete Sätze etwas würdigen, d. h. griechisch: etwas in seinem Ansehen stehen lassen und verwahren. Die principia sind solches, was an erster Stelle steht, in der vordersten Reihe. Die principia sind auf eine Reihung und Ordnung bezogen. Die »Grund-Sätze« sagen es schon durch ihren Namen, daß der Ordnungsbezirk, um den es sich nach der geläufigen Meinung bei den Axiomen und Prinzipien handelt, der Bezirk von Sätzen ist. Wir halten dies für selbstverständlich und denken nichts dabei. Allein aus dieser satzmäßigen Auffassung der Axiome hat sich in neuester Zeit eine Vorstellung von den Axiomen entfaltet, nach der die Rolle der Axiome darin aufgeht, daß sie als Annahmen und Festsetzungen den Aufbau eines widerspruchsfreien Systems von Sätzen sicherstellen. Der axiomatische Charakter der Axiome besteht ausschließlich in dieser Rolle der Ausschaltung von Widersprüchen und der Sicherung gegen sie. Was ein Axiom, für sich genommen, noch aussagen könnte, bleibt ohne gegenständliche Bedeutung. Die in solchem Sinne gegenstandslose axiomatische Form des wissenschaftlichen Denkens steht heute vor unabsehbaren Möglichkeiten. Dieses axiomatische Denken ist bereits dabei, ohne daß wir dies merken und in seiner Tragweite durchschauen, das Denken des Menschen so zu verändern, daß es sich dem Wesen der modernen Technik anpaßt. Wer diesem Vorgang nachsinnt.

wird alsbald erkennen, daß die oft gehörte Rede von der Meisterung der Technik durch den Menschen einer Vorstellungsweise entstammt, die sich nur noch in den Randbezirken dessen bewegt, was jetzt *ist*. An der Oberfläche bleibt auch die Feststellung, der heutige Mensch sei zum Sklaven der Maschinen und Apparaturen geworden. Denn eines ist es, dergleichen festzustellen; ein ganz anderes aber wird es, dem nachzudenken, inwiefern der Mensch dieses Zeitalters nicht nur der Technik unterworfen ist, sondern inwiefern er dem Wesen der Technik entsprechen muß, inwiefern sich in dieser Entsprechung ursprünglichere Möglichkeiten eines freien Daseins des Menschen ankündigen. Die technisch-wissenschaftliche Weltkonstruktion entfaltet ihre eigenen Ansprüche auf die Gestaltung aller Bestände, die in einer solchen Welt an ihr Licht drängen. Darum hat im Bereich dieser technisch-wissenschaftlichen Weltkonstruktion das, was man mit einem ungemäßen Titel »abstrakte Kunst« nennt, seine legitime Funktion. Ich gebrauche für diese Bemerkung mit Absicht planetarisch verständliche Fremdwörter.

Wenn wir jetzt auf den eingeebneten Gebrauch der Axiome, Prinzipien und Grundsätze hinweisen und dabei beachten, daß dieser Gebrauch im Dienste der axiomatischen Sicherung des rechnenden Denkens steht, dann bewegen wir uns auf eine Besinnung zu, in der sich einiges entscheiden muß.

Es wäre kurzsichtig und anmaßend zugleich, wollten wir das moderne axiomatische Denken abschätzig beurteilen. Es bliebe aber auch eine kindliche und rührende Vorstellung, wollten wir meinen, dieses moderne Denken ließe sich auf seinen großen und freien Ursprung im Denken der Griechen zurückbiegen. Der allein fruchtbare Weg führt durch das moderne axiomatische Vorstellen und dessen verborgene Gründe hindurch. Vorerst bleibt es bei der geläufigen Vorstellung von den Axiomen, Prinzipien, Grundsätzen und ihrer Rolle. Wir besinnen uns darauf, wie wir uns zu den obersten Grundsätzen verhalten. Es zeigt sich: Wir befolgen sie ohne Besinnung.

Wir machen uns durchaus keine Gedanken darüber, wo es dergleichen wie Axiome, Prinzipien und Grundsätze gibt, wo sie hausen, woher sie stammen. Prinzipien – das scheint eine Sache der Vernunft zu sein, und die Grundsätze solches, was unseren Verstand angeht, solches, was wir mit uns im Kopf herumtragen. Überdies zeigen die Formeln dieser Grundsätze zwar deren anscheinend allgemeine Geltung, aber die Sätze bleiben auch hohl, solange wir es nicht vermögen, ihren Gehalt aus der Wissensfülle dessen zu denken, wovon sie sagen.

Wovon sagt der Grundsatz des Grundes? Wohin gehört er? Woher spricht er?

Diese Fragen sind nicht ganz abwegig, obgleich sie den Anschein erwecken, als könnte ihre Erörterung wenig zur Förderung der Wissenschaften beitragen, als müßte ihre Erörterung sogar die Philosophie dazu verleiten, an den drängenden Nöten des gegenwärtigen Zeitalters vorbeizudenken.

Solche Befürchtungen sind berechtigt. Darum sei, bevor wir eine Erörterung des Satzes vom Grund versuchen, eine letzte derjenigen Kennzeichnungen gegeben, die sich gleichsam nur außen um den Satz herumbewegen. Das Folgende soll noch deutlicher machen, wo wir stehen und gehen, falls wir uns anschicken, den Satz vom Grund zu erörtern.

Leibniz nennt den Satz vom Grund ein *principium grande*, ein großmächtiges Prinzip. Was diese Auszeichnung meint, könnte in seiner vollen Tragweite erst klar werden, wenn wir bereits imstand wären, uns mit Leibniz in ein denkendes Gespräch zu bringen. Dies bleibt uns aber so lang verwehrt, als uns keine zureichende Erörterung des Satzes vom Grund zu Gebote steht. Das erste und zwar metaphysische Gespräch mit Leibniz hat Schelling eingeleitet, es erstreckt sich bis in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht.

Allein das Großmächtige des Satzes vom Grund geht uns auch dann schon auf, wenn wir nur eine Fassung des *principium rationis* beachten, die sich öfter bei Leibniz findet. Er sagt: *nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*. »Nichts ist ohne

Grund oder keine Wirkung ohne Ursache.« Man nennt den Satz »keine Wirkung ohne Ursache« auch das Prinzip der Kausalität. Leibniz setzt in der soeben angeführten Formel das Prinzip des Grundes und das Prinzip der Kausalität durch das *sive* (oder) offensichtlich einander gleich. Man ist versucht, diese Gleichsetzung zu bemängeln, indem man zu bedenken gibt: Jede Ursache ist zwar eine Art von Grund, aber nicht jeder Grund zeigt den Charakter der Ursache, die einen Effekt zur Folge hat. Denken wir z. B. an das angeführte Axiom aus den *Elementa* des Euklid: »Was dem Selben gleich ist, ist untereinander gleich.« Dieses Axiom kann in der Rolle des Obersatzes eines Schlusses als der Grund dienen. Diesem Grund zufolge stellen sich zwei bestimmte Größen als einander gleiche heraus. Allein das Axiom bewirkt nicht, daß die beiden bestimmten Größen erst einander gleich werden, so wie ein Regen bewirkt, daß das Dach eines Hauses naß wird. Grund und Folge sind nicht das gleiche wie Ursache und Wirkung.

Diese Bemerkungen sind in gewisser Hinsicht richtig. Aber man scheut sich, Leibniz darüber zu belehren. Eine solche Belehrung wäre sogar geeignet, uns den Weg in das Eigentümliche des leibnizischen Denkens zu versperren. Wir lassen darum die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Satz vom Grund und dem Prinzip der Kausalität offen. Soviel wird deutlich: Das Kausalitätsprinzip gehört in den Machtbereich des Prinzips des Grundes. Besteht nun also das Großmächtige des Satzes vom Grund darin, daß er auch das Kausalitätsprinzip einschließt? Mit dem Hinweis auf diesen Einschluß, der oft wie eine Gleichsetzung beider Prinzipien aussieht, haben wir, wenn es hoch kommt, nur den Umfang des Machtbezirktes des großmächtigen Prinzips bestimmt. Wir möchten aber wissen, worin die Macht des großmächtigen Prinzips besteht. Wir möchten das erblicken, was in diesem Prinzip eigentlich machtet und wie es machtet.

Bisher wurde immer nur von einer Fassung des Satzes vom Grund gesprochen, die wir die kurze Fassung nannten. Die kurze Fassung ist eine verkürzte im Vergleich zu derjenigen, die für

Leibniz als die echte und strenge und darum allein maßgebende gilt.

Leibniz schreibt in einer späten Abhandlung (*Specimen inventorum*, Philos. Schriften ed. Gerhardt VII, 309): *duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis [...] et principium reddendae rationis*; »es gibt zwei oberste Prinzipien für alle Beweisgänge, das Prinzip – versteht sich – des Widerspruchs und das Prinzip *reddendae rationis*«. Dieses an zweiter Stelle genannte Prinzip sagt, *quod omnis veritatis reddi ratio potest* (ib.), »daß für jede Wahrheit (d. h. nach Leibniz für jeden wahren Satz) der Grund erstattet werden kann«. Das *principium rationis* ist für Leibniz, streng gedacht, das *principium reddendae rationis*. *Rationem reddere* heißt: den Grund zurückgeben. Weshalb zurück und wohin zurück? Weil es sich in den Beweisgängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das *Vorstellen* der *Gegenstände* handelt, kommt dieses »zurück« ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist *re-praesentatio*. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen *praesentiert*, in eine Gegenwart gestellt. Gemäß dem *principium reddendae rationis* muß das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d. h. ihm zurückgeben (*reddere*). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund zugestellt. Dies verlangt das *principium rationis*. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellenden Grundes.

Leibniz vermerkt zu der Bestimmung des *principium rationis* als *principium reddendae rationis* dies: *vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa*; »oder wie man gewöhnlich sagt, daß nichts ohne Ursache geschieht«. Leibniz hebt die vulgäre Fassung des *principium rationis* gegen die philosophisch denkende ab. Aus der angeführten und aus ähnlichen Stellen zeigt sich: Die strenge Fassung des Satzes vom Grund wird nur dann erreicht, wenn der Satz als Grundsatz des Beweisens, d. h. im weiteren Sinne als

Grundsatz des Aussagens vorgestellt wird. Duobus utor in demonstrando principiis (ib. VII, 199); »Zwei Prinzipien gebrauche ich beim Beweisen«. Leibniz meint den Satz vom Widerspruch und den Satz vom Grund. Für Leibniz ist der Satz vom Grund ein Prinzip für Sätze und Aussagen, in erster Linie für diejenigen des philosophischen und wissenschaftlichen Erkennens. Der Satz vom Grund ist der Grundsatz der jederzeit möglichen und notwendigen Zustellung des Grundes für einen wahren Satz. Der Satz vom Grund ist der Grundsatz der notwendigen Begründung von Sätzen. Das Großmächtige des Prinzips besteht darin, daß es alles Erkennen, das sich in Sätzen aussagt, durchherrscht, leitet und trägt.

Nun enthält aber die strenge Fassung des principium rationis als principium reddendae rationis offenkundig eine Einschränkung. In dem Titel principium reddendae rationis ist zu ergänzen: cognitioni: das Prinzip des Grundes, insofern dieser dem Erkennen zurückgegeben werden muß, damit dieses ein begründetes und so ein wahres sei. Das principium reddendae rationis betrifft somit nur das Erkennen, *nicht* aber, so will es scheinen, jegliches, was irgendwie sonst noch *ist*. Bleibt die Geltung des principium reddendae rationis auf das Erkennen beschränkt? Dem steht entgegen, daß das principium rationis in seiner gewöhnlichen Fassung von jeglichem gilt, was auf irgendeine Weise *ist*.

Allein das principium rationis ist in der Form des principium reddendae rationis ganz und gar keine Einschränkung des Prinzips auf das Erkennen. Es liegt viel daran, dies von Anfang an klar zu sehen. Denn nur aus dieser Einsicht verstehen wir ganz, in welchem Sinne das principium rationis das principium grande, das großmächtige Prinzip ist. Erst wenn wir diesen Sinn erfaßt haben, erblicken wir deutlicher, was das Machtende im Satz vom Grund ist.

Das Erkennen gilt als eine Art des Vorstellens. In *diesem* Stellen kommt etwas, was uns begegnet, zum Stehen, zum Stand. Das im Vorstellen zum Stand gebrachte Begegnende ist

der *Gegenstand*. Für Leibniz und alles neuzeitliche Denken beruht die Weise, wie das Seiende »ist«, in der Gegenständigkeit der Gegenstände. Zur Gegenständigkeit des Gegenstandes für das Vorstellen gehört die Vorgestelltheit der Gegenstände.

Nun sagt aber das principium rationis als principium reddendae rationis: Dieses Vorstellen und sein Vorgestelltes, d. h. der Gegenstand in seinem Gegenstehen, muß ein begründetes sein. Das Gegenstehen des Gegenstandes macht jedoch die Weise aus, wie der Gegenstand als solcher steht, d. h. *ist*. Die strenge Fassung des principium rationis als principium reddendae rationis ist somit keine Einschränkung des Satzes vom Grund, vielmehr gilt das principium reddendae rationis von allem, was Gegenstand, d. h. was im bezeichneten Sinne »ist«. Die strenge Fassung des principium rationis als principium reddendae rationis enthält demnach eine bestimmt gerichtete und entscheidende Auslegung dessen, was der uneingeschränkte Satz vom Grund sagt: Nichts ist ohne Grund. Dies sagt jetzt: Etwas »ist« nur, d. h. ist als Seiendes ausgewiesen, wenn es in einem Satz ausgesagt ist, der dem Grundsatz des Grundes als dem Grundsatz der Begründung genügt. Das Großmächtige des Satzes vom Grund entfaltet darin seine Macht, daß das principium reddendae rationis – dem Anschein nach nur ein Prinzip des Erkennens – zugleich und gerade als Grundsatz des Erkennens das Prinzip wird für jegliches, was *ist*.

Leibniz konnte den schon seit Jahrhunderten befolgten, weil immer anklingenden Satz vom Grund eigens entdecken, weil er das principium rationis als principium reddendae rationis aussprechen mußte; »mußte« sagen wir und meinen freilich nicht einen unwiderstehlichen blinden Zwang, unter dem Leibniz stand. Wir meinen die Freiheit, mit der Leibniz zu seiner Zeit im schon anklingenden Spruch des Satzes vom Grund den entscheidenden Anspruch heraushörte und ihn – im wörtlichen Sinne – zur Sprache brachte, in der sich der Inhalt des als Grundsatz noch ungesetzten Satzes ausspricht. Dessen Anspruch spricht in dem Wort reddere, zurückgeben, herbeibringen, zu-

-stellen. Wir sprechen von der Zustellung der Post. Die ratio ist ratio reddenda. Dies sagt: Der Grund ist solches, was dem vorstellenden, denkenden Menschen zugestellt werden muß. Das Große und Bleibende im Denken der Denker besteht nur darin, das, was immer schon anklingt, eigens ins Wort zu bringen. Füglich und gänzlich zeigt sich das Bewegende im Denken von Leibniz in der Einfügung eines einzigen, überdies geläufigen Wortes: Das principium rationis ist das principium *reddendae* rationis. Das reddendum, der Anspruch auf die Zustellung des Grundes ist das, was im Satz vom Grund als dem großmächtigen Prinzip machtet. Das reddendum, der Anspruch auf die Zustellung des Grundes, spricht jetzt unabdingbar und unablässig durch die Neuzeit hindurch und über uns Heutige hinweg. Das reddendum, der Anspruch auf die Zustellung des Grundes, hat sich jetzt zwischen den denkenden Menschen und seine Welt geschoben, um sich des menschlichen Vorstellens auf eine neue Weise zu bemächtigen.

Haben wir, die wir jetzt hier sind, dieses Machtende des großmächtigen Satzes vom Grund schon gespürt, gar eigens erfahren und vollends hinreichend bedacht? Wenn wir uns nichts vormachen; müssen wir alle gestehen: nein. Alle, sage ich, auch diejenigen, die sich hin und wieder schon Gedanken über das »Wesen des Grundes« gemacht haben.

Wie steht es? Wir betreiben das Studium der Wissenschaften mit größtem Eifer. Wir lernen ihre Gebiete bis in die abgelegenen Ecken und winzigen Winkel kennen. Wir üben uns in den Verfahrensweisen der Wissenschaften. Wir hören sogar über die einzelnen Fächer hinaus und merken auf das Ganze der Wissenschaften. Wir lassen uns erzählen, daß die Reiche der Natur und der Geschichte durchaus nicht so weit und hart voneinander getrennt sind, wie dies nach der Einrichtung getrennter Fakultäten scheinen möchte. Überall ist im Studium der Wissenschaften ein regsamer, erfreulicher Geist am Werk. Aber wenn wir uns für einen Augenblick auf die vorhin gestellte Frage besinnen, müssen wir sagen, daß wir in allem Bemühen

um die Wissenschaften noch nirgends und nie auf den Satz vom Grund gestoßen sind. Und dennoch – ohne dieses großmächtige Prinzip gäbe es keine moderne Wissenschaft, ohne eine solche Wissenschaft gäbe es nicht die heutige Universität. Diese gründet auf dem Satz vom Grund.

Wie sollen wir uns dies vorstellen: Die Universität auf einen Satz gegründet? Dürfen wir eine solche Behauptung wagen?

VIERTE STUNDE

Wir vernehmen den Satz vom Grund: *Nihil est sine ratione*. Nichts ist ohne Grund. Kaum vernommen, ist der Satz von uns auch schon angenommen. Denn wir finden unmittelbar nichts, was gegen den Satz sprechen könnte. Wir finden aber zunächst auch nichts, was dafür spräche, dem Satz auf eine besondere Weise nachzudenken.

So gehört denn der Satz unter das viele Selbstverständliche und Gleichgültige, durch das wir täglich hindurchgehen. Darum meinen wir auch, der Satz müßte immer schon bekannt gewesen sein. Das trifft in gewisser Weise zu. Inwiefern der Satz vom Grund nicht nur tatsächlich immer schon anklingt, sondern notwendig und in welchem Sinne von Notwendigkeit, werden wir alsbald deutlicher erfahren. Indessen mußten wir uns schon am Beginn unseres Weges darüber belehren lassen, daß der Satz vom Grund als Satz erst von Leibniz im 17. Jahrhundert entdeckt wurde. Man ist geneigt zu sagen, der Geist des 17. Jahrhunderts habe zur Entdeckung des Satzes vom Grund als eines Prinzips geführt. Man kann aber mit dem gleichen Recht sagen, die Entdeckung des *principium rationis* als eines der ersten Axiome alles Vorstellens und Verhaltens habe erst den Geist des 17. Jahrhunderts und der ihm folgenden Jahrhunderte bis zu uns und über uns hinweg geprägt. Vielleicht sind beide Meinungen richtig. Doch keine von beiden genügt der ruhigen Umsicht, deren es hier bedarf, um die Geschichte zu durchschauen, die im langen Ausbleiben und jähen Hervorkommen des Satzes vom Grund waltet. Jedenfalls steht fest, daß der Entdecker des Satzes vom Grund als eines Grundsatzes, Leibniz selbst, das *principium rationis* mit der Auszeichnung des *principium grande*, des großmächtigen Prinzips, belegt hat.

Wir sind dabei, in den Grenzen einer vorbereitenden Besin-

nung zu klären, inwiefern der Satz vom Grund das großmächtige Prinzip ist. Nach welcher Hinsicht müssen wir die Großmächtigkeit verstehen? Der Sinn des Großmächtigen wäre sogleich allzusehr eingeschränkt, wollten wir das Großmächtige des principium rationis nur auf die Rolle beziehen, die ihm innerhalb der Philosophie von Leibniz zukommt, die wie jede neuzeitliche Philosophie den Charakter des Systems hat, auch dann, wenn dieses nicht als ein fertiges Gedankengebäude da steht.

Der Satz vom Grund ist nur deshalb ein maßgebendes Prinzip innerhalb des leibnizischen Systems, weil dieses Prinzip sich auf alles bezieht, was ist. Denn in der Fassung, die Leibniz selber die vulgäre nennt, lautet es: nihil fit sine causa. Nichts geschieht, d. h. nichts wird zu etwas Seiendem ohne Ursache. Die vulgäre Fassung des Satzes vom Grund ist nicht falsch, sie ist jedoch im Sinne von Leibniz ungenau. Das principium rationis, das von allem gilt, was irgendwie ist, durchwaltet nicht nur den Bereich der Naturvorgänge, sondern auch den Bereich, den wir heute »die Geschichte« nennen. Mehr noch: Natur und Geschichte gehören in das Wesensganze des Seienden, das Leibniz im Anklang an den frühesten Sprachgebrauch des abendländischen Denkens »Natura« nennt. Das Wort ist groß geschrieben. Eine der tiefsten unter den schweren späten Abhandlungen von Leibniz beginnt also (Gerh. VII, 289 ff.): *Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil – »Grund ist in der Natur, warum etwas vielmehr existiert als nichts«. »Natur« ist hier nicht als ein Bezirk des Seienden im Unterschied zu einem anderen gemeint. »Natur« ist jetzt genannt in dem Sinne, den wir denken, wenn wir von der Natur der Dinge sprechen: Natura, quam rebus tribuere solemus (Gerh. IV, 504); »die Natur, die wir den Dingen zuzuteilen, zuzusprechen pflegen«. Grundartiges ist in der so verstandenen Natur der Dinge, warum vielmehr etwas existiert als nichts.

Das erste und entscheidende Wort der Abhandlung, nämlich Ratio, ist im Manuscript unterstrichen. Leibniz sagt dann in

einem der folgenden Sätze: *Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa.* »Dieser Grund (in der ›Natur‹ der Dinge, demgemäß sie nämlich die Neigung haben, eher zu existieren als nicht zu existieren) muß in einem irgendwie Wirklichen Seienden sein oder in seiner Ursache.« Es muß eine erste Ursache existieren. Dieses Existierende wird im folgenden Satz die *ultima ratio Rerum* genannt, der äußerste (höchste) seiende Grund aller Dinge. Leibniz fügt hinzu: *et (nämlich illud Ens necessarium) uno vocabulo solet appellari DEUS,* »und (jenes notwendig als der höchste Grund Seiende) pfllegt mit einem Wort *Gott* genannt zu werden«.

Das Wesensganze des Seienden bis zur *prima causa*, zu Gott, ist vom *principium rationis* durchwaltet. Der Geltungsbereich des Satzes vom Grund umfaßt alles Seiende bis zu seiner ersten seienden Ursache, diese mit eingeschlossen. Durch diesen Hinweis wird das Großmächtige des *principium rationis* deutlicher. Aber so genommen, zeigt es doch erst nur den Umfang seines Geltungsbereichs.

Wir fragen jedoch nach dem, was im großmächtigen Prinzip das Machtende ist. Dieses Machtende erblicken wir dann, wenn wir uns an diejenige Fassung des *principium rationis* halten, die Leibniz gegenüber der vulgären für die strenge und allein maßgebende hält. Diese strenge Fassung des *principium rationis* kommt in dem entsprechend genaueren Titel zum Vorschein. Er lautet: *principium reddendae rationis*: der Grundsatz des zurückzugebenden Grundes. Dies sagt: Nach dem Satz vom Grund ist der Grund nicht irgendwo und nicht irgendwie im Unbestimmten und Gleichgültigen vorhanden. Der Grund als solcher verlangt es, *als* Grund zurückgegeben zu werden –, zurück (re) nämlich in der Richtung auf das re-präsentierende, d. h. vorstellende Subjekt und *durch* dieses *für* es. Der Grund verlangt, überall so zum Vorschein zu kommen, daß alles im Bereich dieses Anspruches als eine Folge erscheint und d. h. als Konsequenz vorgestellt werden muß. Nur das, was sich unserem Vorstellen so darstellt, uns so be-gegnet, daß es auf seinen Grund

gesetzt und gestellt ist, gilt als sicher Stehendes, d. h. als Gegenstand. Nur das so Stehende ist solches, von dem wir in Gewißheit sagen können: es *ist*.

Nur das in einem begründeten Vorstellen zum Stehen Gebrachte kann als Seiendes gelten. Begründend aber ist ein Vorstellen dann, wenn jeweils der Grund als begründender dem vorstellenden Subjekt zugestellt wird. Insofern dieses geschieht und nur insofern, genügt das Vorstellen dem Anspruch auf Begründung. Dieser Anspruch aber spricht im Grund selber, insofern er als solcher die Zu-stellung in allem Vorstellen verlangt. Das Machtende im Satz vom Grund ist der Anspruch auf Zustellung des Grundes. Dieser Anspruch, das *reddendum*, durchmachtet alles menschliche Vorstellen. Allein das *principium reddendae rationis* ist darum gleichwohl nicht ein bloßes Prinzip des Erkennens. Weil vielmehr nach dem Leitgedanken der neuzeitlichen Philosophie etwas nur »ist«, insofern ein begründetes Vorstellen es für sich als seinen Gegenstand sichergestellt hat, bleibt das *principium reddendae rationis* der oberste Grundsatz nicht nur des Erkennens, sondern zugleich der Gegenstände des Erkennens.

Alles was ist, *ist* in Folge von . . ., ist selber Folge eines Grundes und d. h., es ist in Folge und gemäß dem Anspruch auf Zustellung eines Grundes, welcher Anspruch im Satz vom Grund als dem *principium reddendae rationis* spricht. Das Gesagte läßt sich verdeutlichen und zugleich eindeutig belegen, wenn wir die angeführten Sätze von Leibniz in der umgekehrten Richtung zu dem zurückverfolgen, worin sie nach der eigenen Aussage von Leibniz gründen.

Als die *ultima ratio* der *Natura*, als der äußerste, höchste und d. h. erste seiende Grund für die Natur der Dinge ist das zu setzen, was man Gott zu nennen pflegt.

In der Natur der Dinge ist ein Grund dafür, daß eher etwas ist, als daß nichts ist. Der Grund heißt Gott als die erste seiende Ursache alles Seienden. Doch weshalb gilt der Satz, es müsse ein Grund sein, daß eher etwas ist, als daß nichts ist? Mit diesem

Satz beginnt Leibniz seine Abhandlung. Der Wortlaut des Satzes sei wiederholt: *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil.* »*Grund* ist in der Natur der Dinge, warum viel eher *etwas* existiert als nichts.« Dieser an die Spitze gerückte Satz ist nun aber selbst schon eine Folge, nämlich eine Folge des Satzes vom Grund. Unmittelbar im Anschluß an den vorgenannten Satz fährt Leibniz im Text fort: *Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione.* »Dies – nämlich was der erste Satz sagt –, ist consequens, eine Folge jenes principium magnum, jenes großen Grundsatzes, der sagt, nichts werde, d. h. nichts gelange ins Sein ohne Grund.«

Ins äußerste gesprochen, heißt dies: Nur insofern der Satz vom Grund gilt, existiert Gott. Man fragt sogleich zurück: Inwiefern gilt jedoch der Satz vom Grund? Wenn der Satz vom Grund das großmachende Prinzip ist, dann liegt in seinem Machten eine Art von Wirken. In der Tat spricht Leibniz in der genannten Abhandlung (n. 2) davon, daß den obersten Sätzen ein Wirken, ein *efficere* zukommt. Alles Wirken verlangt jedoch (nach dem Satz vom Grund) eine Ursache. Die erste Ursache aber ist Gott. Also gilt der Satz vom Grund nur, insofern Gott existiert. Allein Gott existiert nur, insofern der Satz vom Grund gilt. Solches Denken bewegt sich im Kreis. Wir würden allerdings weit außerhalb des leibnizischen Denkens bleiben, wollten wir meinen, Leibniz habe sich bei dem Zirkelverhältnis beruhigt, das man leicht vorweisen oder gar als fehlerhaft ausgeben kann. Niemand von uns allen hier darf sich einbilden, die angeführten Sätze von Leibniz schon bis ins Letzte verstanden zu haben. Worauf es jetzt zunächst und allein ankommt, bleibt die Einsicht: Der Satz vom Grund ist insofern das alles durchmachende Prinzip, als der Grund nach der strengen Fassung des Grundsatzes beansprucht, daß jegliches, was ist, *ist* infolge von, d. h. durch die eigens vollzogene Erfüllung des Anspruches des Grundes. Es gilt künftighin im Auge zu behalten, daß in der ersten strengen Fassung des Satzes vom Grund der Anspruchscharakter des Grundes zum Vorschein kommt.

Das principium reddendae rationis verlangt, daß alles Vorstellen der Gegenstände ein sich begründendes sei und in einem damit der Gegenstand selbst jeweils ein begründeter, d. h. sichergestellt.

Als die ausgezeichnete Weise des begründenden Vorstellens der Gegenstände versteht sich nun aber die neuzeitliche Wissenschaft. Sie ruht demnach auf dem Grundsatz des zuzustellenden Grundes. Ohne die neuzeitliche Wissenschaft keine moderne Universität. Wenn wir uns hier als zugehörig zur Universität wissen, dann bewegen wir uns auf dem Boden, auf dem die Universität selber ruht. Das ist der Satz vom Grund. Das Erstaunliche bleibt jedoch, daß wir hier dem Satz vom Grund noch nie begegnet sind. So wäre denn die Aussage, die Universität ruhe auf dem Satz vom Grund, eine übertriebene und absonderliche Behauptung.

Wenn die Universität nicht auf einen Satz gebaut ist, dann vielleicht auf das, wovon der Satz sagt? Wir hörten, er spreche von einem reddendum. Im Satz spricht der Anspruch auf die Zustellung des Grundes für alle Aussagen, für jedes Sagen. *Woher* spricht dieser Anspruch des Grundes auf seine Zustellung?

Liegt dieser Anspruch im Wesen des Grundes selbst? Ehe wir so weit hinaus fragen, beschränken wir uns darauf, zunächst bei uns selber anzufragen, ob wir den Anspruch auf Zustellung des Grundes hören. Wir müssen antworten: ja und nein. Ja – denn wir haben den Anspruch auf Zustellung des Grundes neuerdings allzu drangvoll im Ohr. Nein – denn wir vernehmen den drängenden Anspruch doch kaum. Wir bewegen uns überall im Strahlungsbereich des Anspruches auf Zustellung des Grundes und haben es zugleich ungewöhnlich schwer, eigens auf diesen Anspruch zu achten, um darin *die* Sprache zu vernehmen, die er eigentlich spricht. Wir bedienen zwar Apparaturen, um die Radioaktivität der Atmosphäre festzustellen und zu kontrollieren. Für das Hören des Anspruches, der die Zustellung des Grundes verlangt, gibt es keine Apparate. Allerdings bezeugen die Apparate durch ihren Bestand, bezeugen die Bestände dessen, was

die Apparate registrieren, daß der großmächtige Satz vom Grund jetzt sein Machten auf eine bislang unerhörte Weise entfaltet.

Denn die Menschheit ist jetzt so weit, daß sie diejenige Epoche, in die ihr geschichtliches Dasein eintritt, nach der zustellbar gewordenen Atomenergie benennt. Wir sind, heißt es, im Atomzeitalter.

Wir brauchen noch gar nicht zu durchschauen, was dies sagt. Wer möchte sich anmaßen, dieses Durchschauen zu leisten? Allein wir können heute schon ein anderes. Jeder kann eine Strecke weit über das Unheimliche nachsinnen, das sich in der anscheinend harmlosen Namengebung für das Zeitalter verbirgt. Der Mensch bestimmt eine Epoche seines geschichtlich-geistigen Daseins aus dem Andrang und der Beistellung einer Naturenergie.

Das Dasein des Menschen – geprägt durch das Atom. Dieses Wort nennt heute etwas, was zur Zeit vielleicht nur einer geringen Anzahl von Menschen vom »Denken« her zugänglich ist. Indes trifft vermutlich die Kennzeichnung der Epoche als Atomzeitalter das, was ist. Denn das Übrige, was es auch noch gibt und was man noch Kultur nennt: Theater, Kunst, Film und Funk, aber auch die Literatur und Philosophie, sogar Glaube und Religion – dies alles hinkt überall nur noch hinter dem her, was dem Zeitalter das Gepräge des Atomzeitalters zuweist. Man könnte darüber vielerlei berichten, ein Geschäft, das heute die »Illustrierten Zeitungen« äußerst gewandt und gefällig besorgen. Diese Art »Information« ist freilich nur auch ein Kennzeichen des Zeitalters. Das Fremdwort »Information« spricht hier deutlicher, insofern es einmal die unmittelbare Benachrichtigung und Meldung meint, die zugleich und zum anderen die unauffällige Prägung (Formierung) der Leser und Hörer übernommen hat. Lassen wir es unserem nachsinnenden Blick nicht mehr entgehen: eine Epoche der Menschheitsgeschichte geprägt durch das Atom.

Das Atomzeitalter gäbe es jedoch nicht ohne die Atomwis-

senschaft. Das ist, wie man zu sagen pflegt, eine Binsenwahrheit. Gleichwohl enthält sie nur Halbgedachtes, falls wir uns damit begnügen. Indessen dürfen und müssen wir sogar fragen: Woher stammt die Atomwissenschaft? Sie wird von der Disziplin gesteuert, die Kernphysik heißt, heute aber bereits schon angemessener als Physik der Elementarteilchen bezeichnet wird. Denn vor kurzem noch kannte die moderne Wissenschaft vom Atom nur Proton und Neutron als dessen Teilchen. Heute sind bereits mehr als zehn bekannt. Und schon ist die Wissenschaft dahin fortgerissen, dieses zerstreute Mannigfaltige der Elementarteilchen auf eine neue Einheit als das Tragende zurückzuverlegen. Was besagt dieser Fortriß, der die Wissenschaften dahin fortzieht, eine je und je gemäßigere Einheit dessen sicherzustellen, was sich ihr als vorstellbarer Bestand von Theorien und beobachteten Tatsachen darbietet? Es wurde bereits erwähnt, daß das Fragen der Wissenschaften immer neu angestachelt wird, auftretende Widersprüche zu beseitigen. Die Beseitigung geschieht durch den Fortgang zu einer Auflösung der Widersprüche in eine Einheit, die geeignet ist, das anscheinend Widersprechende zu tragen, d. h. ihm einen Grund zu geben. Im Fortriß des Vorstellens und Fragens über die Widersprüche hinaus waltet der Anspruch auf Zustellung des gemäßen Grundes.

Wir sagten, das Atomzeitalter beruhe auf der Atomwissenschaft, und wir frugen, woher diese Wissenschaft stamme. Diese Frage will jedoch nicht dem Verlauf der Entstehungsgeschichte und der Entwicklung dieser Wissenschaft nachgehen; sie möchte sich darauf besinnen, was der innerste Antrieb dieser Wissenschaft selbst ist, gleichviel ob dieser den Forschern bewußt wird oder nicht. Es zeigt sich: Antrieb und Fortriß zur ständigen Beseitigung der Widersprüche innerhalb der Mannigfaltigkeit widerstreitender Theorien und unvereinbarer Tatbestände entstammen dem Anspruch des principium reddendae rationis. Dieser Anspruch ist etwas anderes als die Wissenschaft selber. Der Anspruch auf die Zustellung des Grundes ist für die Wissenschaften das Element, darin ihr Vorstellen sich bewegt wie

der Fisch im Wasser und der Vogel in der Luft. Die Wissenschaft entspricht dem Anspruch der *ratio reddenda* und zwar unbedingt. Sonst könnte sie nicht sein, was sie ist.

Aber indem die Wissenschaft dem Anspruch des *reddendum* entspricht, ihn im Ohr hat, hört sie ihn gleichwohl nicht so, daß sie ihm nachsinnen könnte. Sagen wir also »Atomzeitalter«, und sagen wir diesen Namen nicht mehr gedankenlos, dann achten wir darauf, daß wir, die wir in diesem Zeitalter leben, im Walten des Anspruches des großmächtigen *principium reddendae rationis* stehen. Wir sind nur die Heutigen, die wir sind, insofern uns der großmächtige Anspruch der Zustellung des Grundes durchmacht. Das Atomzeitalter ist als planetarische Epoche der Menschheit dadurch ausgezeichnet, daß sich die Macht des großmächtigen Prinzips, des *principium reddendae rationis* auf eine unheimliche Weise im maßgebenden Bereich des Daseins des Menschen entfaltet, wenn nicht gar entfesselt. Wenn hier das Wort »unheimlich« gebraucht wird, ist es nicht in einem rührseligen Sinne gemeint. Es ist wörtlich-sachlich dahin zu denken, daß die einzigartige Entfesselung des Anspruches auf Zustellung des Grundes alles Heimische des Menschen bedroht und ihm jeden Grund und Boden für eine Bodenständigkeit raubt, d. h. für jenes, woraus bislang jedes große Zeitalter der Menschheit, jeder weltauerschließende Geist, jede Prägung der Menschengestalt gewachsen ist.

So zeigt sich eine äußerst seltsame Lage des modernen Menschen, eine solche, die gegen alles gewöhnliche Meinen der Alltagsvorstellungen geht, in denen wir wie blind und taub umhertreiben: Der Anspruch des großmächtigen Prinzips vom zuzustellenden Grund entzieht dem heutigen Menschen die Bodenständigkeit. Wir können auch sagen: Je entschiedener die Jagd auf die Bändigung der Riesenenergien angelegt wird, durch die der Energiebedarf des Menschen auf der Erde für alle Zeiten gedeckt werden soll, um so dürftiger wird das Vermögen des Menschen, im Bereich des Wesenhaften zu bauen und zu wohnen. Es ist ein rätselhaftes Widerspiel zwischen dem

Anspruch auf Zustellung des Grundes und dem Entzug des Bodens.

Es gilt, die Bewegungsform dieses hohen Spieles zwischen Zustellung und Entzug zu sehen. Es gilt, die Herkunft dieses Spieles zu bedenken. Es gilt zu fragen, inwiefern in diesem Spiel das unscheinbare Walten des großmächtigen Prinzips vom Grunde mitspielt. Es gilt zu merken, in welcher Gegend wir uns aufhalten, wenn wir nachdenkend den Satz vom Grund durchdenken.

FÜNFTE STUNDE

Leibniz hat den Satz vom Grund als eines der obersten Prinzipien erblickt. Leibniz hat für den Satz vom Grund: *Nihil est sine ratione*, Nichts ist ohne Grund, die strenge Fassung des principium reddendae rationis gefunden. In der ratio reddenda zeigt sich der Grund im Charakter des Anspruches auf Zustellung. Wir sprechen von einer strengen Fassung des Satzes vom Grund, weil sie sich demjenigen Charakter des Grundes genau anmißt, der sich dem Denken von Leibniz und seinem Zeitalter erstmals zeigte. Gleichwohl ist die bisher erläuterte strenge Fassung des principium rationis auch im Sinne von Leibniz noch nicht die vollständige Fassung des Satzes vom Grund.

Die erste veröffentlichte Erwähnung des principium rationis findet sich bei Leibniz in der Abhandlung »Theoria motus abstracti« (Gerh. Philos. IV, 232). Diese Theorie betrachtet diejenigen Bedingungen für die Möglichkeit der Bewegung, die von den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen unabhängig sind. Leibniz übersandte die Abhandlung 1671 als Fünfundzwanzigjähriger der Pariser Akademie der Wissenschaften. In dieser Abhandlung sagt er gegen Ende von einem der über die abstrakt betrachtete Bewegung aufgestellten Sätze folgendes: pendet ex nobilissimo illo (24) (zu ergänzen principio) *Nihil est sine ratione*; »er (nämlich der betr. Satz über die abstrakte Bewegung) hängt ab von jenem bekanntesten und zugleich hervorragendsten Prinzip: *Nichts ist ohne Grund*«. Leibniz setzt hier die gewöhnliche Fassung des Satzes vom Grund als allgemein bekannt und als zugestanden voraus, schreibt dem Satz vom Grund jedoch zugleich eine ausgezeichnete herrschaftliche Rolle zu. Der Satz vom Grund ist das principium nobilissimum; er ist das nobelste Prinzip. Sechs Jahre später (1677) spricht Leibniz vom principium rationis in seinen Anmerkungen zu Nie-

derschriften eines Schülers von Spinoza. Leibniz hatte Spinoza auf seiner Rückreise von London nach Deutschland in Amsterdam zwischen dem 18. und 28. November 1676 besucht. Leibniz schreibt an der genannten Stelle (I, 138): [id,] quod dicere soleo, nihil existere nisi cuius reddi possit ratio existentiae sufficiens, »(das Prinzip), das ich (in der Form) zu sagen pflege, nichts existiert, dessen zureichender Existenzgrund nicht zugestellt werden kann«.

Der Grund, der seine Zustellung beansprucht, verlangt zugleich, daß er als Grund zureiche, d. h. vollständig genüge. Wofür? Dafür, um einen Gegenstand in seinem Stand sicherzustellen. Im Hintergrund der Bestimmung des Zureichens, der Suffizienz (der *suffectio*), steht eine Leitvorstellung des leibnizischen Denkens, diejenige der *perfectio*, d. h. der Vollständigkeit der Bestimmungen für das Stehen eines Gegenstandes. Erst in der Vollständigkeit der Bedingungen seiner Möglichkeit, erst in der Vollständigkeit seiner Gründe ist die Ständigkeit eines Gegenstandes durch und durch sichergestellt, perfekt. Der Grund (*ratio*) ist als Ursache (*causa*) auf den Effekt (*efficere*) bezogen; der Grund selber muß zureichend sein (*sufficiens*, *sufficere*). Dieses Zureichen wird verlangt und bestimmt durch die *perfectio* (*perficere*) des Gegenstandes. Daß in der Gegend des Satzes vom Grund die Sprache wie von selbst von einem *efficere*, *sufficere*, *perficere*, d. h. von einem mannigfaltigen *facere*, machen, von einem her- und zu-stellen spricht, ist gewiß kein Zufall. Der Titel des streng und vollständig gedachten Satzes vom Grund lautet für Leibniz: *principium reddendae rationis sufficientis* (vgl. *Monadologie* § 32), der Grundsatz vom zuzustellenden zureichenden Grund. Wir können auch sagen: der Satz vom zuständigen Grund. Wo, wie im Fall der leibnizischen Entdeckung und Bestimmung des Satzes vom zureichenden Grund, ein großmächtiges Prinzip ans Licht kommt, gerät das Denken und Vorstellen nach allen wesentlichen Hinsichten in eine neuartige Bewegung. Es ist die neuzeitliche Denkweise, in der wir selbst uns tagtäglich aufhalten, ohne den Anspruch des

Grundes auf Zustellung in allem Vorstellen noch eigens zu merken und zu vermerken. Demgemäß bestimmt Leibniz mehr geschichtlich verborgen als historisch sichtbar nicht nur die Entwicklung der modernen Logik zur Logistik und zur Denkmachine, nicht nur die radikalere Auslegung der Subjektivität des Subjektes innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus und ihrer nachkommenden Ableger. Das Denken von Leibniz trägt und prägt die Haupttendenz dessen, was wir, weit genug gedacht, die Metaphysik des modernen Zeitalters nennen können. Der Name Leibniz steht deshalb in unseren Überlegungen nicht als Bezeichnung für ein vergangenes System der Philosophie. Der Name nennt die Gegenwart eines Denkens, dessen Stärke noch nicht ausgestanden ist, eine Gegenwart, die uns erst noch entgegenwartet. Nur im Blick zurück auf das, was Leibniz denkt, können wir das gegenwärtige Zeitalter, das man das Atomzeitalter nennt, als jenes kennzeichnen, das von der Macht des principium reddendae rationis sufficientis durchmachtet wird. Der Anspruch auf Zustellung des zureichenden Grundes für alles Vorgestellte spricht in dem, was heute unter dem Namen Atom und Atomenergie Gegenstand geworden ist.

Streng gedacht, dürfen wir jedoch, wie sich zeigen wird, kaum noch von Gegenständen sprechen. Wir bewegen uns bereits, wenn wir scharf zusehen, in einer Welt, wo es Gegenstände nicht mehr gibt. Aber dieses Gegenstandslose ist nicht schon das Standlose. Vielmehr kommt im Gegenstandlosen eine anders geartete Ständigkeit herauf. Für eine Welt, in der das Gegenständige einem Ständigen anderer Art weichen muß, büßt das principium grande, das großmächtige Prinzip, der Satz vom Grund keineswegs seine Macht ein. Die Macht des zuzustellenden zuständigen Grundes für die Beständigkeit und Sicherung von allem beginnt vielmehr jetzt erst, sich ins Äußerste zu entfalten. Das in einem solchen Zeitalter die Kunst zur gegenstandslosen wird, bezeugt ihre geschichtliche Rechtmäßigkeit und dies vor allem dann, wenn die gegenstandslose Kunst selber begreift, daß ihre Hervorbringungen keine Werke mehr sein können, sondern etwas,

wofür noch das gemäße Wort fehlt. Daß es die Kunstausstellungen modernen Stils gibt, hat mehr mit dem großmächtigen Satz vom Grund, vom zuzustellenden Grund zu tun, als wir zunächst meinen. Die Neuzeit ist nicht zu Ende. Sie beginnt erst ihre Vollendung, insofern sie sich auf die vollständige Zustellbarkeit von allem, was ist und sein kann, einrichtet.

Der Hinweis auf das Atomzeitalter wurde nötig, damit wir merken, daß wir und inwiefern wir uns überall im Machtbereich des großmächtigen Prinzips aufhalten. Der Hinweis sollte uns in die Gegend weisen, aus der uns der Satz vom Grund anspricht, wenn wir fragend auf ihn zugehen.

Verharren wir auf diesem Gang des Denkens, dann sehen wir alsbald zweierlei um einiges deutlicher: Einmal dies, daß unser geläufiges wissenschaftlich-technisches Vorstellen nicht ausreicht, um in die Gegend des Satzes vom Grund zu gelangen und innerhalb ihrer etwas in den Blick zu bekommen; zum anderen dies, daß auch die philosophische Lehre von den obersten Grundsätzen als den unmittelbar einleuchtenden Prinzipien vor den entscheidenden Fragen des Denkens ausweicht. Zum Satzcharakter des Satzes vom Grund gehört es, daß der Grundsatz zwei Fassungen zuläßt. Bisher schien es so, als sei die vulgäre und verkürzte Fassung nicht geeignet, eine fruchtbare Erörterung des Satzes vom Grund einzuleiten. Dagegen hat die strenge Fassung uns bereits eine wichtige Einsicht in den Anspruchscharakter des Grundes, in die ratio als ratio reddenda verschafft. Ob dieser Charakter jedoch schlichthin zum Wesen des Grundes gehört, oder ob er nur die Weise betrifft, in der sich das Wesen des Grundes für ein bestimmtes Zeitalter zeigt, muß offenbleiben. Denn auch die strenge Fassung des Satzes vom Grund läßt eine verkürzte Form zu, so daß plötzlich die vulgäre und die strenge Fassung des Prinzips als gleichwesentlich erscheinen. Der anscheinend klare Satz vom Grund wird aufs neue undurchsichtig. Inwiefern – das gilt es jetzt noch zu bedenken, bevor wir den Satz vom Grund unmittelbar erörtern.

Der Satz vom Grund sagt nach der strengen Auslegung dies:

Keine Wahrheit, d. h. nach Leibniz kein richtiger Satz ist ohne den notwendig ihm zuzustellenden Grund. Auf welche Weise läßt sich auch die strenge Fassung des Satzes vom Grund, des principium reddendae rationis, in einer verkürzten Form wiedergeben?

Wenn unser Vorstellen sich dahin verwiesen sieht, für sein Vorgestelltes sich jeweils den Grund zuzustellen, darauf und darin das Vorgestellte als *Gegenstand* sicher steht, dann hält das Vorstellen nach dem zuzustellenden Grund Ausschau. Dies geschieht, indem das Vorstellen fragt: Warum ist das Vorgestellte und warum ist es so, wie es ist? Im Warum? fragen wir nach dem Grund. Die strenge Fassung des Satzes vom Grund »Nichts ist ohne den zuzustellenden Grund« kann daher in die Form gebracht werden: Nichts ist ohne Warum.

Halten wir die verkürzte Form beider Fassungen gegeneinander, dann gewinnen sie eine eigentümliche Schärfe, die uns eine noch deutlichere Sicht auf den Satz vom Grund erlaubt. Er lautet einmal: Nichts ist ohne Grund. Er lautet auch: Nichts ist ohne Warum. Dagegen hören wir nun folgendes Wort:

»Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.«

Die Verse stehen im ersten Buch der geistlichen Dichtung des Angelus Silesius, die betitelt ist: »Der Cherubinische Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge«.

Das Werk erschien zuerst im Jahre 1657. Die Verse tragen die Nummer 289 mit der Überschrift: »*Ohne Warum*«. Angelus Silesius, mit dem bürgerlichen Namen Johann Scheffler, doctor philosophiae et medicinae, von Beruf Arzt, lebte von 1624–1677 in Schlesien. Leibniz (1646–1716) war ein jüngerer Zeitgenosse von Angelus Silesius und kannte den »Cherubinischen Wandersmann«. Leibniz spricht in seinen Schriften und Briefen öfter von Angelus Silesius. So einmal in einem Brief an Paccius vom 28. Januar 1695 (Leibnitii opera ed. Dutens VI, p. 56):

»Bei jenen Mystikern gibt es einige Stellen, die außerordentlich kühn sind, voll von schwierigen Metaphern und beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend, so wie ich Gleiches bisweilen in den deutschen – im übrigen schönen – Gedichten eines gewissen Mannes bemerkt habe, der sich Johannes Angelus Silesius nennt ...«

Und Hegel sagt in seinen »Vorlesungen über die Aesthetik« (X, 477, Glockner XII, 493 f.) folgendes:

»Die pantheistische Einheit nun in Bezug auf *das Subjekt* hervorgehoben, das *sich* in dieser Einheit mit Gott, und Gott als diese Gegenwart im subjektiven Bewußtseyn empfindet, giebt überhaupt die *Mystik*, wie sie in dieser subjektiveren Weise auch innerhalb des Christentums ist zur Ausbildung gekommen. Als Beispiel will ich nur Angelus Silesius anführen, der mit der größten Kühnheit und Tiefe der Anschauung und Empfindung das substantielle Daseyn Gottes in den Dingen, und die Vereinigung des Selbsts, mit Gott, und Gottes mit der menschlichen Subjektivität in wunderbar mystischer Kraft der Darstellung ausgesprochen hat.«

Die Urteile von Leibniz und Hegel über Angelus Silesius möchten nur kurz andeuten, daß das angeführte Wort über das »*Ohne Warum*« aus einer gewichtigen Quelle stammt. Wir werden aber auch sogleich entgegenen, diese Quelle sei doch Mystik und Dichtung. Die eine wie die andere gehören gleichwenig in das Denken. Gewiß, nicht *in* das Denken, aber vielleicht *vor* das Denken. Dies bezeugen uns Leibniz und Hegel, deren Denken an Nüchternheit und Strenge schwer zu übertreffen ist.

Sehen wir zu, wie es mit dem mystischen Wort des Angelus Silesius steht.

»Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.«

Zuvor sei an die kurze Fassung des leibnizischen principium reddendae rationis erinnert. Sie lautet: Nichts ist ohne Warum. Das Wort des Angelus Silesius spricht schroff dagegen: »Die Ros ist ohn warum«. Die Rose steht hier offenbar als Beispiel für alles Blühende, für alle Gewächse, für jegliches Wachstum. In diesem Feld gilt nach dem Wort des Dichters der Satz vom Grund nicht. Die Botanik wird uns dagegen mit Leichtigkeit eine Kette von Ursachen und Bedingungen für das Wachstum der Gewächse nachweisen. Wir brauchen für den Nachweis, daß das Wachstum der Gewächse entgegen dem Spruch des Angelus Silesius sein Warum, d. h. seine notwendigen Gründe hat, nicht einmal die Wissenschaft zu bemühen. Für die Notwendigkeit von Gründen des Wachsens und Blühens spricht die alltägliche Erfahrung.

Allein es erübrigt sich, dem Dichter diese Notwendigkeit von Gründen eigens vorzurechnen, denn noch in derselben Verszeile bestätigt er sie selbst:

»Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet.«

Weil? Nennt dieses Wort nicht die Beziehung auf einen Grund, indem es ihn gleichsam herbeizieht? Die Rose – ohne warum und dennoch nicht ohne weil. Also widerspricht sich der Dichter und redet dunkel. Darin besteht doch das Mystische. Aber der Dichter spricht klar. »Warum« und »weil« bedeuten Verschiedenes. »Warum« ist das Wort für die Frage nach dem Grund. Das »weil« enthält den antwortenden Hinweis auf den Grund. Das Warum sucht den Grund. Das Weil bringt den Grund. Verschieden ist demgemäß die Art, nach der die Beziehung auf den Grund vorgestellt wird. Im Warum ist die Beziehung zum Grund die des Suchens. Im Weil ist die Beziehung zum Grund die des Beibringens. Allein das, worauf die jeweils verschiedenen Beziehungen gehen, der Grund bleibt, so scheint es, der selbe. Insofern der erste Teil des ersten Verses das Vorliegen des Grundes verneint, der zweite Teil desselben Verses das Bestehen

des Grundes durch das »weil« ausdrücklich bejaht, liegt doch ein Widerspruch vor, d. h. ein gleichzeitiges Bejahen und Verneinen des Selben, nämlich des Grundes. Doch, ist der Grund, den das »warum« sucht und den das »weil« bringt, der gleiche Grund? Die Antwort gibt uns der zweite Vers des Spruches. Er enthält die Erläuterung des ersten Verses. Der ganze Spruch ist so erstaunlich klar und knapp gebaut, daß man auf den Gedanken kommen möchte, zur echten und großen Mystik gehöre die äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens. Dies ist denn auch die Wahrheit. Meister Eckehart bezeugt sie.

Der zweite Vers im Spruch des Angelus Silesius lautet:

»Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.«

Der erste Teil des zweiten Verses sagt uns, wie das »ohne« im ersten Teil des ersten Verses zu verstehen sei: Die Rose ist Rose, ohne daß sie auf sich selber achten müßte. Sie braucht sich nicht eigens in die Acht zu nehmen. Zur Weise, nach der die Rose ist, bedarf es nicht eigens eines Achtens auf sich selbst und d. h. auf all das, was zu ihr gehört, indem es sie bestimmt, d. h. begründet. Sie blühet, weil sie blühet. Zwischen ihr Blühen und die Gründe des Blühens schiebt sich nicht ein Achten auf die Gründe, kraft dessen erst die Gründe jeweils *als* Gründe sein könnten. Angelus Silesius will nicht leugnen, daß das Blühen der Rose einen Grund hat. Sie blühet, weil – sie blühet. Dagegen muß der Mensch, um in den wesenhaften Möglichkeiten seines Daseins zu sein, darauf achten, was für ihn je die bestimmenden Gründe sind und wie sie es sind. Doch davon spricht der Spruch des Angelus Silesius nicht und zwar deshalb, weil er noch Verborgeneres meint. Die Gründe, die den Menschen als geschicklichen wesenhaft be-stimmen, stammen aus dem Wesen des Grundes. Deshalb sind diese Gründe ab-gründig (vgl. was im folgenden über die andere Tonart des Satzes vom Grund gesagt ist). Aber der Rose geschieht das Blühen, indem sie darin aufgeht und nicht dessen achtet, was als etwas anderes, nämlich als

Ursache und Bedingung des Blühens dieses erst bewirken könnte. Der Grund ihres Blühens braucht ihr nicht erst und eigens zugestellt zu werden. Anders dagegen der Mensch. Wie dieser sich zum Grund verhält, kommt im zweiten Vers des Spruches zum Vorschein.

Hier heißt es von der Rose:

»Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.«

Der Mensch lebt im Unterschied zur Rose vielfach so, daß er nach dem schielt, wie er in seiner Welt wirkt, was sie von ihm hält und verlangt. Aber auch dort, wo solches Schielen unterbleibt, können wir Menschen nicht die Wesen sein, die wir sind, ohne daß wir auf die Welt achten, die uns bestimmt, in welchem Achten wir zugleich auf uns selbst achten. Dessen bedarf die Rose nicht. Von Leibniz her gedacht, heißt dies: Damit die Rose blüht, braucht sie nicht die Zustellung der Gründe, darin ihr Blühen gründet. Die Rose ist Rose, ohne daß ein reddere rationem, ein Zustellen des Grundes, zu ihrem Rose-sein gehören müßte. Gleichwohl ist die Rose niemals ohne Grund. Die Beziehung der Rose zu dem, was der Satz vom Grund sagt, bleibt, so scheint es, zwiespältig.

Die Rose ist zwar ohne Warum, aber sie ist doch nicht ohne Grund. »Ohne Warum« und »ohne Grund« sind nicht das Gleiche. Nur dies sollte uns der angeführte Spruch vorerst deutlicher machen. Die Rose fällt, insofern sie etwas ist, nicht aus dem Machtbereich des großmächtigen Prinzips heraus. Gleichwohl ist die Art, wie sie in diesen Machtbereich gehört, eine eigene und darum unterschieden von der Art, wie wir Menschen uns im Machtbereich des Satzes vom Grund aufhalten. Freilich dächten wir zu kurz, wollten wir meinen, der Sinn des Spruches von Angelus Silesius gehe darin auf, nur den Unterschied der Weisen zu nennen, nach denen Rose und Mensch sind, was sie sind. Das Ungesagte des Spruches – und darauf kommt alles an – sagt vielmehr, daß der Mensch im verborgensten Grunde

seines Wesens erst dann wahrhaft ist, wenn er auf seine Weise so ist wie die Rose – ohne Warum. Diesem Gedanken können wir hier nicht weiter nachgehen. Wir bedenken jetzt nur das Wort: »Die Ros ist ohn warum;« wir bedenken es im Hinblick auf die kurze strenge Fassung des Satzes vom Grund: Nichts ist ohne Warum.

Was hat sich uns gezeigt? Es zeigte sich: Von der Rose und von allem, was nach ihrer Weise ist, gilt das principium reddendae rationis nicht. Die Rose ist *ohne* das suchende, um sich blickende Zustellen der Gründe, auf Grund derer sie blüht. [Der Grund, aus dem die Rose blüht, hat für die Rose nicht den Anspruchscharakter, der *von* ihr *für* sie die Zustellung des Grundes verlangt. Wäre dem so, dann hieße das, zum Blühen der Rose gehöre das Zustellen der Gründe des Blühens *als* der Gründe, die hier walten. Aber die Rose blühet, weil sie blühet. Ihr Blühen ist einfaches aus-sich-Aufgehen.] Gleichzeitig können wir mit Recht behaupten, das principium reddendae rationis gelte auch von der Rose. Es gilt nämlich, insofern die Rose zum Gegenstand unseres Vorstellens wird und wir für uns eine Auskunft darüber verlangen, auf welche Weise, d. h. aus welchen Gründen und Ursachen, unter welchen Bedingungen die Rose das *sein* kann, was sie ist.

Wie steht es hier also mit dem principium reddendae rationis? Es gilt *von* der Rose, aber nicht *für* die Rose; von der Rose, insofern sie Gegenstand unseres Vorstellens ist; nicht für die Rose, insofern diese in sich selber steht, einfach Rose ist.

Wir sehen uns vor einen merkwürdigen Sachverhalt gebracht: Etwas, wie die Rose, ist zwar nicht ohne Grund und ist gleichwohl ohne Warum. Etwas fällt in den Geltungsbereich des vulgär gefaßten Satzes vom Grund. Dasselbe Etwas fällt aus dem Geltungsbereich des streng gefaßten Satzes vom Grund heraus. Für Leibniz und alles neuzeitliche Vorstellen ist aber, wie wir in den vorigen Stunden sahen, der Geltungsbereich des streng gedachten Satzes vom Grund genauso weit, d. h. uneingeschränkt wie derjenige des vulgär verstandenen. Für Leibniz

sagt der Satz »Nichts ist ohne Grund« so viel wie: Nichts ist ohne Warum. Nach dem Spruch des Angelus Silesius gilt diese Gleichsetzung nicht.

So ist durch die Besinnung auf den Spruch des Angelus Silesius der Satz vom Grund nur noch undurchsichtiger geworden. Die Gegend, in die er gehört, liegt im Nebel. Auch der Versuch, uns an die strenge Fassung des Satzes vom Grund zu halten, führt, wie sich jetzt zeigte, nicht ins Klare. Dabei haben wir auf die Frage verzichtet, ob denn die im Sinne von Leibniz strenge Fassung gleichsam die grundsätzliche Fassung des Grundsatzes vom Grund sei, wenn nicht gar die absolut wahre.

Der Hinweis auf die leibnizische Form des Satzes vom Grund hat uns allerdings gezeigt, daß zum Grund der Charakter des Anspruches auf Zustellung, das *reddendum*, gehört. Wir sahen uns jedoch auch gleichzeitig zur Frage genötigt: Woher stammt dieser Anspruch des Grundes? Wer oder was stellt den Anspruch auf Zustellung der Gründe in allem Vorstellen und für dieses?

Sind wir Menschen diejenigen, die ihr eigenes Vorstellen unter den Anspruch stellen, daß jeweils der Grund zugestellt werde? Oder stellt der Grund selber, von sich aus, als Grund solchen Anspruch an unser Vorstellen? Aber wie kann der Grund einen Anspruch stellen? Diese Frage läßt sich offensichtlich nur beantworten, wenn wir klar genug wissen, worin das Wesen des Grundes besteht, wenn wir zuvor nach dem Wesen des Grundes gefragt haben, um auf diesem Weg von dem zu hören, was das ist, was man Grund und *ratio* nennt. Darüber muß doch der Satz vom Grund die nächste und alles erhellende Auskunft geben.

Weshalb haben wir nicht sogleich beim Satz vom Grund angefragt, was er uns vom Grund zu wissen gibt? Weshalb haben wir die vielfachen Umwege dem nächstliegenden geraden Weg vorgezogen? Antwort: Weil uns die Umwege mancherlei Hinsichten auf den Satz vom Grund verschafften, so daß wir jetzt und im folgenden stets auf den Satz vom Grund gleichsam zurückblicken können. Denn bei diesem Rückblick auf den Satz vom Grund als Grundsatz und Prinzip gelangen wir zu einer

bestürzenden Einsicht. Der Satz vom Grund sagt *nichts über* den Grund aus. *Der Satz vom Grund ist keine unmittelbare Aussage über das Wesen des Grundes.* Dieser Sachverhalt sollte uns auf den bisher gegangenen Umwegen um den Satz herum aufgehen. Merken wir es wohl: Der Satz vom Grund sagt zwar vom Grund und ist gleichwohl keine Aussage über den Grund als Grund.

Was wird von dem Satz vom Grund gesagt? Eine Antwort wird uns nur, wenn wir den Satz vom Grund hören. Dazu ist nötig, daß wir auf den Ton achten, in dem er spricht. Der Satz tönt nämlich in *zwei verschiedenen* Tonarten. Er sagt in beiden Verschiedenes. Bisher hörten wir den Satz vom Grund mehr in einer unbestimmten Tonart. Dies erlaubte, den Satz vom Grund in verschiedenen Fassungen zu denken, ohne zu bedenken, woran dies wohl liegen möchte.

Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione.* Nichts ist ohne Grund. Wir hören dies nun schon oft genug, fast bis zum Überdruß. Doch wir sollen jetzt vernehmen, wie in diesem gleichtönend hingesagten Satz zwei verschiedene Tonarten schwingen. Wir können sagen: *Nihil est sine ratione.* *Nichts* ist ohne Grund. In der bejahenden Form heißt dies: *Alles hat einen Grund.*

Wir können jedoch den Ton auch so legen: *Nihil est sine ratione.* Nichts *ist* ohne Grund. In der bejahenden Form heißt dies: Jedes *Seiende (als Seiendes)* hat einen Grund. Worüber spricht also der Satz vom Grund?

SECHSTE STUNDE

Die Hinweise auf den Satz vom Grund, die der bisherige Gang unserer Besinnung erbrachte, stellen den Satz in den Gesichtskreis, der sich durch das Denken von Leibniz geöffnet und durch ihn den Aufriß empfangen hat. Zuletzt brachten wir die gewöhnliche und die strenge Fassung des Satzes vom Grund auf ihre verkürzte Form: »Nichts ist ohne Grund« und: »Nichts ist ohne Warum«. Ein Spruch des Angelus Silesius gab uns den Anhalt, um zu zeigen, daß der Satz vom Grund in der strengen Fassung nicht durchgängig gilt. Denn gegenüber dem »Nichts ist ohne Warum« sagt der Spruch:

»Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.«

Das »ohne warum« sagt, grob gesprochen: Die Rose hat keinen Grund. Hingegen sagt das »weil« im selben Vers, grob gehört: die Rose hat einen Grund. Demgemäß kann solches sein, das wie die Rose zugleich mit Grund und ohne Grund ist. Wir sagten allerdings in der vorigen Stunde genauer: Die Rose ist zwar ohne Warum, aber – im Hinblick auf das »weil« – doch nicht ohne Grund. Dadurch wird zunächst festgehalten, was der unmittelbar vernommene Text von der Rose sagt: ein »ohne warum« und ein »weil«. Wir klären zunächst ohne Rücksicht auf den Spruch des Angelus Silesius allgemein, was im »warum« und im »weil« gemeint ist. Das »warum« und das »weil« sagen von einer jeweils verschiedenen Beziehung unseres Vorstellens zum Grund. Im »warum« gehen wir fragend dem Grund nach. Im »weil« holen wir antwortend den Grund herbei. Demnach bringen wir, so scheint es, im »weil« den Grund in eine nähere Beziehung zu uns, während wir im »warum« den

Grund gleichsam von uns entfernen. Genau besehen, liegt die Sache jedoch umgekehrt. Im »warum« stellen wir den Grund, damit er uns Rede stehe und antworte. Im »weil« lassen wir dagegen unser Vorstellen gerade in der Richtung auf den Grund und auf die durch ihn begründete Sache los. Im »weil« überlassen wir uns der begründeten Sache; wir überlassen die Sache ihr selbst und der Art, wie der Grund, sie begründend, einfach die Sache sein läßt, die sie ist.

Nur ins Grobe gehört, sagt »die Rose ist ohn warum« das Selbe wie »die Rose hat keinen Grund«. Genau gesprochen, besagt »ohne warum« so viel wie: ohne Beziehung auf den Grund. Allein das »weil« nennt doch auch eine Beziehung auf den Grund. Gewiß. Nur müssen wir bedenken, daß das, was wir leichthin Beziehung nennen, eine der verfänglichsten Sachen ist, zumal wir im Hinblick auf sie in einseitigen Meinungen befangen sind. Maßgebend für jede Beziehung bleibt stets, in welchem Bereich sie spielt. Wer z. B. in der Fremde weilt, dem ist die wohnende Beziehung zur Heimat versagt. Die Beziehung des Wohnens in der Heimat fehlt. Aber das Fehlen der Beziehung ist selber eine eigene Innigkeit dieser Beziehung, nämlich das Heimweh. Die Beziehung kann somit durch ihr Fehlen gerade bestehen. Vorbereitend sprechen wir von der Beziehung zum Grund in einer gewissen Einförmigkeit. Im »ohne warum« ist die Beziehung zum Grund verneint, im »weil« ist sie bejaht. Dies bleibt richtig, aber auch an der Oberfläche. Darum fragen wir:

Was verneint das »ohne« im Vergleich mit dem »weil«? Nicht einfach die Beziehung auf den Grund, sondern zunächst dies, daß die Rose ohne die fragende, den Grund eigens vorstellende Beziehung zum Grund bleibt. Dagegen ist die vorstellende Beziehung auf den Grund uns Menschen geläufig. Dies alles zeigt vorerst nur: der Grund kann in mannigfachen Beziehungen zu uns als den vorstellenden Wesen stehen. Aber sind nicht auch die Tiere und sogar die Gewächse vorstellende Wesen? Gewiß. Die Grund-erfahrung des leibnizischen Denkens geht sogar so

weit zu sagen, auch das, was wir leblose Materie zu nennen pflegen, sei vorstellend. Jedes Wesen ist nach Leibniz *Lebewesen* und als solches vorstellend-strebend. Allerdings ist erst der Mensch ein solches Lebewesen, das in seinem Vorstellen einen Grund als Grund vor sich bringen kann (vgl. *Monadologie* § 29 sqq.). Der Mensch ist nach einer überlieferten Bestimmung das *animal rationale*. Darum lebt der Mensch in der vorstellenden Beziehung zur *ratio* als dem Grund. Oder müssen wir umgekehrt sagen: Weil der Mensch in der vorstellenden Beziehung zur *ratio* steht, deshalb ist er ein *animal rationale*? Oder ist sogar diese Umkehrung unzureichend? Für jeden Fall lebt der Mensch im Vermögen, den Grund als Grund vorzustellen. Die anderen irdischen Lebewesen leben zwar durch Gründe und Ursachen, aber niemals *nach* Gründen. Man könnte daher versucht sein, den zweiten Teil des ersten Verses »sie blühet, weil sie blühet« hier unterzubringen und erklären: Die Rose lebt nicht nach Gründen, sie lebt ohne Warum, aber sie lebt durch Gründe. Indes möchte Angelus Silesius mit dem »sie blühet, weil sie blühet« ganz anderes sagen. Wollte er nur den Unterschied der Rose zum Menschen hervorheben, dann könnte er sagen: Die Rose blüht, weil die Sonne scheint und weil vielerlei anderes sie umgibt und bestimmt.

Angelus Silesius sagt jedoch: »sie blühet, weil sie blühet«. Dies sagt eigentlich nichts; denn es ist dem »weil« eigen, etwas anderes beizubringen, was uns als Grund für das zu Begründende verständlich ist. Aber dieses anscheinend Nichtssagende »sie blühet, weil sie blühet« sagt eigentlich alles, nämlich alles hier zu Sagende in der ihm eigenen Weise des Nichtsagens. Das »weil« scheint nichtssagend, leer und sagt doch die Fülle dessen, was sich auf der Stufe des Denkens dieses Dichters vom Grund und vom »warum« sagen läßt. Indes reicht dahin unser bisher begangener Weg noch nicht.

Außerdem hat sich inzwischen ein Hindernis über diesen Weg gelegt, an dem wir uns noch öfter stoßen werden. Wir haben die beiden verkürzten Fassungen des Satzes vom Grund

gegeneinander gehalten: Nichts ist ohne Grund – Nichts ist ohne Warum. Durch den Vergleich beider Sätze wurden wir darauf aufmerksam, daß der Grund bisweilen und zwar notwendig ein jeweils vorgestellter ist. Wir werden stutzig und möchten fragen: Kann es denn überhaupt je einen Grund geben; der losgelöst aus jedem »warum« und »weil« noch ein Grund ist? Muß nicht dergleichen wie ein »Grund« von sich aus und darum notwendig die Beziehung zu uns als den denkenden Wesen bei sich tragen? Die Antwort auf diese Frage und vordem die Überlegung, ob wir auf solche Weise fragen dürfen, hängen daran, wie wir das bestimmen, was jetzt ständig »Grund« und »ratio« genannt wird. Von dieser Bestimmung hängt überhaupt ab, wie wir uns in all dem Undurchsichtigen zurechtfinden sollen, das sich trotz gewonnener Kenntnisse jetzt um den Satz vom Grund versammelt hat.

Von dieser getrübten Aussicht auf den Satz vom Grund bleibt jedoch ein Anderes unberührt. Das ist die Macht, mit der das principium magnum, grande et nobilissimum waltet. Denn sein Machten durchstimmt und bestimmt das, was wir den Geist der Neuzeit, den Geist ihrer vermutlichen Vollendung, den Geist des Atomzeitalters nennen können.

Das von Leibniz gedachte principium rationis bestimmt in der Art seines Anspruches das neuzeitliche Vorstellen nicht nur im allgemeinen, sondern es durchstimmt in entscheidender Weise jenes Denken, das wir als Denken der Denker kennen, die Philosophie. Weil dies, soweit ich sehe, noch nicht in seiner vollen Tragweite beachtet wird, sei ein Hinweis eingeschaltet, mit dem wir ein weiteres Eingehen auf das leibnizische Denken abbrechen, jedoch keineswegs abschließen; denn ein Abschluß müßte wenigstens einen Hinweis auf das einschließen, was den verborgensten Tiefblick des leibnizischen Denkens ausmacht. Die tiefen Blicke leuchten nur im Dunkeln. Darüber lassen wir uns leicht hinwegtäuschen. Wir meinen oft, wir hätten das von Leibniz denkend Erblickte auch erblickt, wenn wir uns an die beiden Schriften halten, in denen Leibniz

wie man zu sagen pflegt, seine Hauptgedanken zusammenfassend darstellt. Leibniz hat die beiden Schriften wenige Jahre vor seinem Tod verfaßt, aber nicht veröffentlicht. Die eine besteht aus 18 größeren Paragraphen; die andere aus 90 kürzeren, diese ist unter dem nicht von Leibniz stammenden Titel »Monadologie« bekannt. Aus ihren Paragraphen werden die Nachdenkenden immer wieder viel lernen. Und dennoch: Das Verhältnis dieser Paragraphen zur innersten Bewegung des leibnizischen Denkens, die in manchen Briefen zum Vorschein kommt, gleicht dem Verhältnis, das vorläge, wenn Hölderlin uns eine gedichtete Hymne nur in einer Aufreihung von 20 Paragraphen hinterlassen hätte. Dies gilt auch heute noch, wo wir die Unruhe der leibnizischen Gedankenbewegung in den Manuskripten der beiden Schriften verfolgen können, die erst im vorigen Jahr durch die hervorragende Edition von André Robinet zugänglich geworden sind (Presses Universitaires de France, Paris 1954). Die erste Ausgabe des französischen Originaltextes der »Monadologie« erschien erst 130 Jahre nach Leibnizens Tod. Sie ist einem Schüler von Hegel, Joh. Ed. Erdmann, zu verdanken (Leibnizii opera philosophica. Berlin 1840).

Im Rückblick auf den bisherigen Weg zeigt sich, daß wir uns, falls wir schon eine Betonung in den Satz vom Grund legten, mehr an die zuerst gesprochene Tonart hielten und das nicht zufällig. Denn wir folgten zunächst den geläufigen Vorstellungen, Fragerichtungen und Hinsichten, in denen die Philosophie, auch die leibnizische, den Satz vom Grund behandelt. Jetzt aber, da wir dem Satz vom Grund eine Auskunft über das Wesen des Grundes abverlangen, müssen wir erst einmal fragen, worüber denn der Satz vom Grund aussagt. Demgemäß suchen wir nach dem, was, grammatisch gemeint, in diesem Aussagesatz das Satzsubjekt ist und was Prädikat. Zur Beantwortung dieser Frage verhilft uns die an zweiter Stelle genannte Tonart. Sie bleibt deshalb auch die maßgebende: *Nihil est sine ratione*. Nichts ist ohne Grund. Jedes Seiende hat einen Grund. Das

Subjekt des Satzes vom Grund ist nicht der Grund, sondern: »Jedes Seiende«; diesem wird das Prädikat zugesprochen, einen Grund zu haben. *Der Satz vom Grund ist, nach der gewohnten Weise verstanden, keine Aussage über den Grund, sondern über das Seiende, insofern es jeweils ein Seiendes ist.*

Manche der Hörer werden jetzt im stillen denken: Warum wurde uns dieser offenkundige Inhalt des Satzes vom Grund nicht sogleich genannt? Warum wurden wir statt dessen stundenlang auf Umwegen um den Satz herumgeführt? Die Antwort ist leicht gegeben: Weil die bisherige Behandlung des Satzes vom Grund ihn als Satz, genauer als Grundsatz und Prinzip nahm und noch nimmt. Der Grundsatz vom Grund stellt zwar den Grund in einer wesentlichen Hinsicht vor, sagt jedoch in dieser Hinsicht über das Seiende aus und nicht über den Grund. Die nicht weiter bestimmte Vorstellung des Grundes ermöglicht jedoch dem Satz vom Grund seine Rolle als Leitsatz für die Ableitung und Begründung von Sätzen. Von hier aus gesehen, empfängt die also leitende Vorstellung des Grundes ihrerseits die Auszeichnung der Unableitbarkeit. Wenngleich der Satz vom Grund nur aus einer Hinsicht auf den Grund setzt, was er setzt, und keine unmittelbare Aussage über den Grund ist, so bleibt doch die bisherige Behandlung des principium rationis von der größten Bedeutung, nicht nur hinsichtlich ihres Inhaltes sondern als Überlieferung.

Wenn wir versuchen, den Satz vom Grund zu erörtern, dann ist dieser wie jeder andere Versuch nur möglich als Gespräch innerhalb der Überlieferung und mit ihr. Allein die Überlieferung des vormaligen Denkens und seines Gedachten ist kein bloßes wirres Gemengsel abgelegter philosophischer Ansichten. Die Überlieferung ist Gegenwart, gesetzt, daß wir das überlieferte Denken dort aufsuchen, von woher es uns am weitesten über uns hinausträgt und uns so eigens der Überlieferung einfügt. Deshalb und nur deshalb gehen wir die Umwege um den Satz vom Grund herum.

Doch wenn wir jetzt auf den Satz vom Grund unmittelbar

eingehen und dabei finden, daß er das gar nicht leistet, was sein Titel uns einredet, dann ist mit dieser Feststellung zwar ein wichtiger Schritt getan; allein er verbürgt noch keineswegs, daß die Erörterung des Satzes vom Grund mit diesem Schritt schon auf einen aussichtsreichen Weg gelangt ist. Die Erörterung des Satzes vom Grund sucht demnach eine Aussicht auf das, was im Satz zwar vom Grund gesagt, aber nicht ausgesprochen ist. Doch die Aussicht, die wir jetzt für unser Denken suchen, ist jene, in der sich das bisherige Denken schon bewegt, zu der uns nur die Überlieferung befreit, wenn wir das erblicken, was sie uns zu- bringt.

Aber bislang bleibt diese Aussicht verstellt und verriegelt. Der Riegel ist der Satz vom Grund, der wie ein Gebirgszug sich vor die Aussicht geschoben hat; ein Gebirgszug, der unübersteigbar zu sein scheint; denn der Satz vom Grund ist als oberster Grundsatz etwas Unableitbares, solches, was dem Denken Einhalt gebietet.

Der Vollzug der Einsicht, daß der Satz *vom* Grund nicht unmittelbar *über* den Grund aussagt, sondern über das Seiende, ist ein gefährlicher Schritt. Er führt in eine kritische Zone des Denkens. Weil unser Denken, auch wenn es noch so geübt ist, oft an den entscheidenden Stellen unbeholfen bleibt, bedürfen wir der Aushilfen. Zu diesen gehört jene Besinnung, die den Weg betrifft. Wir nennen die jetzt betretene Zone die kritische, weil hier trotz der Sicht auf das, worüber der Satz vom Grund aussagt, noch alle folgenden Schritte der Erörterung in die Irre laufen können. Dies gilt von meiner Abhandlung »Vom Wesen des Grundes«, die zuerst als Beitrag zur Festschrift für E. Husserl im Jahre 1929 erschienen ist.¹

Dort steht im ersten Absatz des I. Teils folgendes: »Der Satz (gemeint ist der Satz vom Grund) sagt *über das Seiende* aus und dies aus der Hinblicknahme auf so etwas wie ›Grund‹. Was jedoch das Wesen von Grund ausmacht, wird *in* diesem Satz

¹ Vgl. Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, S. 123 ff.

nicht bestimmt. Das ist *für* diesen Satz als eine selbstverständliche ›Vorstellung‹ vorausgesetzt.«²

Diese Darlegungen bleiben richtig. Dennoch führten sie in die Irre. Einmal hinsichtlich der möglichen Wege, die der Satz vom Grund für die besondere Frage nach dem Wesen des Grundes darbietet; zum anderen aber und vor allem hinsichtlich jener Besinnung, von der alles Denken befeuert wird, in deren Dienst auch die genannte Abhandlung sich zu stellen versuchte. Worin besteht im genannten Fall die Irreführung? Wie ist überhaupt eine Irreführung trotz richtiger Feststellungen möglich? Auf eine einfache und darum doppelt beirrende Weise. Sie befällt denn auch das Denken oft genug. Darum kann der Irrgang, den wir im Auge haben, uns belehren, sobald wir eigens auf ihn achthaben.

Es kommt vor, daß wir einen Sachverhalt sehen und klar vor Augen liegen haben. Dennoch erblicken wir im Vorliegenden das Nächstliegende nicht. Etwas sehen und das Gesehene eigens erblicken, ist nicht das gleiche. Erblicken meint hier: einblicken in das, was uns aus dem Gesehenen her eigentlich, d. h. als dessen Eigenstes anblickt. Wir sehen viel und erblicken wenig. Sogar dann, wenn wir das Gesehene erblickt haben, vermögen wir selten den Anblick des Erblickten auszuhalten und das Erblickte im Blick zu behalten. Denn zum wahren Behalten braucht es für die Sterblichen die stets erneuerte, d. h. je und je ursprünglichere Aneignung. Wenn das Denken im Gesehenen dessen Eigenstes nicht erblickt, dann versieht sich das Denken am Vorliegenden. Die Gefahr, daß das Denken sich versieht, wird oft durch es selbst gesteigert, nämlich dadurch, daß das Denken zu eilig auf eine falsche Gründlichkeit drängt. Solches Drängen kann sich in bezug auf eine Erörterung des Satzes vom Grund besonders mißlich auswirken.

Wenden wir das, was jetzt kurz über Sehen, Erblicken und Sich-versehen erwähnt wurde, auf den Fall der Abhandlung an,

² A.a.O., S. 127.

die »Vom Wesen des Grundes« handelt. Für diese Abhandlung liegt klar vor Augen, daß der Satz »Nichts ist ohne Grund« etwas über das Seiende aussagt und keine Aufhellung darüber gibt, was »Grund« heißt. Diese Sicht auf den vorliegenden Inhalt des Satzes gelangt nun aber nicht zum Einblick in das Nächstliegende. Statt dessen läßt sie sich zu einem Schritt fortreißen, der fast unvermeidlich ist. Den Schritt können wir in einer Schlußfolge also darstellen:

Der Satz vom Grund ist eine Aussage über das Seiende. Demnach gibt er keine Auskunft über das Wesen des Grundes. Also eignet sich der Satz vom Grund, zumal in seiner überlieferten Fassung, nicht als Leitfaden für eine Erörterung dessen, wonach unser Sinn steht, wenn wir das Wesen des Grundes bedenken.

Wir sehen: Der Satz vom Grund sagt etwas über das Seiende. Was aber lassen wir nicht in den Blick kommen, wenn wir es bei der vorigen Feststellung bewenden lassen? Was ist im Gesehenen noch erblickbar? Wir kommen dem hier Erblickbaren näher, sobald wir den Satz vom Grund in derjenigen Betonung noch deutlicher hören und im Gehör behalten, die wir vorgreifend die maßgebende nannten. *Nihil est sine ratione*. »Nichts ist ohne Grund«. Die Betonung läßt uns einen Einklang von »ist« und »Grund«, *est* und *ratio* hören. Diesen Einklang haben wir sogar schon gehört, bevor wir feststellen, der Satz vom Grund sage über das Seiende aus, darüber, daß es einen Grund habe.

Unser Denken soll jetzt das in der Betonung eigentlich schon Gehörte erblicken. Das Denken soll Hörbares erblicken. Es erblickt dabei das zuvor Un-erhörte. Das Denken ist ein Erhören, das erblickt. Im Denken vergeht uns das gewöhnliche Hören und Sehen deshalb, weil das Denken uns in ein Erhören und Erblicken bringt. Das sind befremdliche und doch nur sehr alte Weisungen. Wenn Platon das, was am Seienden das Eigentliche ausmacht, *ἰδέα* nennt, das Gesicht des Seienden und das von uns Gesichtete, wenn früher noch Heraklit das, was am Seienden das Eigentliche ausmacht, *λόγος* nennt, den Spruch des Seien-

den, dem wir im Hören entsprechen, dann gibt uns dieses beides Kunde davon, daß das Denken ein Hören und ein Sehen ist.

Wir sind jedoch schnell bei der Hand zu erklären: Ein Hören und Sehen kann das Denken nur in einem übertragenen Sinne heißen. In der Tat. Das im Denken Erhörte und Erblickte läßt sich nicht mit unseren Ohren hören, nicht mit unseren Augen sehen. Es ist nicht durch unsere Sinnesorgane wahrnehmbar. Fassen wir das Denken als eine Art Hören und Sehen, dann wird das sinnliche Hören und Sehen übernommen und hinübergenommen in den Bereich des nicht-sinnlichen Vernehmens, d. h. des Denkens. Solches Hinübertragen heißt griechisch μεταφέρειν. Die Gelehrtensprache nennt eine solche Übertragung Metapher. Das Denken darf somit nur im metaphorschen, übertragenen Sinne ein Hören und Erhören, ein Blicken und Erblicken genannt werden. Wer sagt hier »darf«? Derjenige, der behauptet, das Hören mit dem Ohr und das Sehen mit dem Auge sei das eigentliche Hören und Sehen.

Die Weise, wie wir im Hören und Sehen etwas wahrnehmen, geschieht durch die Sinne, ist sinnlich. Diese Feststellungen sind richtig. Sie bleiben dennoch unwahr, weil sie Wesentliches auslassen. Wir hören zwar eine Bachsche Fuge durch die Ohren, allein wenn hier nur dies das Gehörte bliebe, was als Schallwelle das Trommelfell beklopft, dann könnten wir niemals eine Bachsche Fuge hören. *Wir* hören, nicht das Ohr. Wir hören allerdings durch das Ohr, aber nicht mit dem Ohr, wenn »mit« hier sagt, das Ohr als Sinnesorgan sei das, was uns das Gehörte ermittelt. Wenn daher das menschliche Ohr stumpf wird, d. h. taub, dann kann es sein, daß, wie der Fall Beethovens zeigt, ein Mensch gleichwohl noch hört, vielleicht sogar noch mehr und Größeres hört als zuvor. Nebenbei sei vermerkt, daß »taub«, »tumb« soviel bedeutet wie stumpf, weshalb dasselbe tumb im Griechischen wiederkehren kann im Wort τυφλός, d. h. stumpf im Sehen, also blind.

Das jeweils von uns Gehörte erschöpft sich niemals in dem, was unser Ohr als ein in gewisser Weise abgesondertes Sinnes-

organ aufnimmt. Genauer gesprochen: Wenn *wir* hören, kommt nicht nur etwas zu dem hinzu, was das Ohr aufnimmt, sondern das, was das Ohr vernimmt und wie es vernimmt, wird schon durch das gestimmt und bestimmt, was *wir* hören, sei dies nur, daß wir die Meise und das Rotkehlchen und die Lerche hören. Unser Gehörorgan ist zwar eine in gewisser Hinsicht notwendige, aber niemals die zureichende Bedingung für unser Hören, jenes, was das eigentlich zu-Vernehmende uns zureicht und gewährt.

Das gleiche gilt für unser Auge und unser Sehen. Blicke das menschliche Sehen auf das beschränkt, was dem Auge als Empfindungen auf der Netzhaut zugeleitet wird, dann hätten z. B. die Griechen niemals in einer Jünglingsstatue den Apollon, besser gesagt, im Apollon und durch ihn das Standbild sehen können. Den alten griechischen Denkmälern war ein Gedanke vertraut, den man allzu grob so darstellt: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt. Gemeint ist: Das, was sich uns zuspricht, wird nur durch unser Entsprechen vernehmbar. Unser Vernehmen ist in sich ein Entsprechen. Goethe nimmt in der Einleitung zu seiner »Farbenlehre« Bezug auf jenen griechischen Gedanken und möchte ihn folgendermaßen in deutschen Reimen ausdrücken:

»Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?«

Es scheint, wir haben bis heute noch nicht genügend dem nachgedacht, worin das Sonnenhafte des Auges besteht und worin des Gottes eigene Kraft in uns beruht; inwiefern beides zusammengehört und die Weisung auf ein tiefer gedachtes Sein des Menschen gibt, der das denkende Wesen ist.

Doch hier genügt die folgende Überlegung. Weil unser Hören und Sehen niemals ein bloß sinnliches Aufnehmen ist, deshalb

bleibt es auch ungemäß zu behaupten, das Denken als Er-hören und Er-blicken sei nur als Übertragung gemeint, nämlich als Übertragung des vermeintlich Sinnlichen in das Nichtsinnliche. Die Vorstellung von »übertragen« und von der Metapher beruht auf der Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche. Die Aufstellung dieser Scheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, des Physischen und des Nichtphysischen ist ein Grundzug dessen, was Metaphysik heißt und das abendländische Denken maßgebend bestimmt. Mit der Einsicht, daß die genannte Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen unzureichend bleibt, verliert die Metaphysik den Rang der maßgebenden Denkweise.

Mit der Einsicht in das Beschränkte der Metaphysik wird auch die maßgebende Vorstellung von der »Metapher« hinfällig. Sie gibt nämlich das Maß für unsere Vorstellung vom Wesen der Sprache. Darum dient die Metapher als vielgebrauchtes Hilfsmittel bei der Auslegung der Werke des Dichtens und des künstlerischen Bildens überhaupt. Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.

Was sollen diese Hinweise, die sich wie eine Abschweifung ausnehmen? Sie möchten uns zur Behutsamkeit bringen, damit wir nicht voreilig die Rede vom Denken als einem Er-hören und einem Er-blicken für eine bloße Metapher halten und sie so zu leicht nehmen. Wenn unser menschlich-sterbliches Hören und Blicken sein Eigentliches nicht im bloß sinnlichen Empfinden hat, dann ist es auch nicht völlig unerhört, daß Hörbares zugleich erblickt werden kann, wenn das Denken hörend blickt und blickend hört. Solches geschieht aber, wenn wir in der Betonung des Satzes vom Grund »Nichts *ist* ohne *Grund*« beim Hören des Einklanges von »ist« und »Grund« im vorliegenden Aussageinhalt des Satzes vom Grund ein Nächstliegendes erblicken. Was erblicken wir, wenn wir den Satz vom Grund in der angeführten Tonart bedenken? »Nichts *ist* . . .« Was sagt: »ist«? Aus der Grammatik wissen wir: »ist« gehört zu den Abwand-

lungen des Hilfszeitwortes »sein«. Es bedarf jedoch nicht der Zuflucht zur Grammatik. Der Inhalt des Satzes gibt genügend Auskunft. »Nichts«, d. h. kein irgendwie Seiendes »ist – ohne Grund«. Das »ist« nennt, wenngleich völlig unbestimmt, das Sein des je und je Seienden. Der Satz vom Grund, der jetzt als Aussage über das Seiende vorliegt, sagt: Zum Sein des Seienden gehört dergleichen wie Grund. Somit erweist sich der Satz vom Grund nicht nur als Aussage über das Seiende. Wir erblicken vielmehr dies: Der Satz vom Grund sagt vom Sein des Seienden. Was sagt der Satz? Der Satz vom Grund sagt: *Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Das Sein ist grundartig, grundhaft.* Der Satz: »Sein ist grundhaft« spricht ganz anders als die Aussage: Das Seiende hat einen Grund. »Sein ist grundhaft« meint also keineswegs: »Sein hat einen Grund«, sondern sagt: *Sein west in sich als gründendes.* Der Satz vom Grund sagt dies freilich nicht aus. Was er sagt, läßt der unmittelbar vernehmliche Satzinhalt ungesagt. Das, wovon der Satz vom Grund sagt, kommt nicht zur Sprache, nämlich nicht zu jener Sprache, die *dem* entspricht, *wovon* der Satz vom Grund sagt. *Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein.* Er ist dies, aber verborgenerweise. Verborgен bleibt nicht nur, wovon er sagt, verborgen bleibt auch, *daß* er vom Sein sagt.

SIEBENTE STUNDE

Jetzt, d. h. in den folgenden Stunden, kommt alles darauf an, ob wir in das, was der Satz vom Grund unausgesprochen sagt, gesammelt bleiben oder nicht. Bleiben wir auf dem Weg zu solcher Sammlung, dann vermögen wir den Satz eigentlich zu hören.

Der Satz vom Grund ist einer jener Sätze, die ihr Eigenstes verschweigen. Das Verschwiegene ist das, was nicht verlautet. Das Lautlose zu hören, verlangt ein Gehör, das jeder von uns hat und keiner recht gebraucht. Dieses Gehör hängt nicht nur mit dem Ohr zusammen, sondern zugleich mit der Zugehörigkeit des Menschen zu dem, worauf sein Wesen gestimmt ist. Gestimmt bleibt der Mensch auf das, von woher sein Wesen bestimmt wird. In der Be-Stimmung ist der Mensch durch eine Stimme betroffen und angerufen, die um so reiner tönt, je lautloser sie durch das Lautende hindurchklingt.

»*Nichts ist ohne Grund*«, lautet der Satz vom Grund. *Nihil est sine ratione*. Wir nennen diese Fassung des Satzes die gewöhnliche. Sie bringt es mit sich, daß der Satz zunächst und auf lange Zeit nirgends als ein besonderer Satz hervorragt. Was er aussagt, bleibt als unauffällig Geläufiges im Umlauf des menschlichen Vorstellens. Dagegen hat Leibniz den Satz vom Grund aus seinem gleichgültigen Zustand heraus- und zu einem obersten Grundsatz zusammengerissen. Leibniz brachte den Grundsatz in die strenge Fassung des principium reddendae rationis sufficientis. Ihr gemäß sagt der Satz vom Grund: Nichts ist ohne einen zureichenden Grund, der seine Zustellung beansprucht. In der bejahenden Form heißt dies: Jedes Seiende hat seinen zuzustellenden zureichenden Grund. Kurz gesagt: *Nichts ist ohne Grund*.

Zuletzt hörten wir aber den Satz vom Grund in einer anderen Tonart. Statt: »*Nichts ist ohne Grund*« lautet er jetzt: »*Nichts ist*

ohne *Grund*«. Der Ton hat sich vom »Nichts« auf das »ist« und vom »ohne« auf den »Grund« verlagert. Das Wort »ist« nennt stets auf irgendeine Weise das Sein. Die Verlagerung des Tones läßt uns einen Zusammenklang von Sein und Grund hören. Der Satz vom Grund sagt, in der neuen Tonart gehört, dies: Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Der Satz sagt jetzt vom Sein. Was der Satz jetzt sagt, verfällt zunächst allerdings leicht einer Mißdeutung. »Zum Sein gehört der Grund« –, dies möchte man verstehen im Sinne von: Das Sein hat Grund, d. h. das Sein ist gegründet. Davon spricht das gewöhnlich verstandene und als gültig angenommene principium rationis nie. Gegründet ist nach dem Satz vom Grund jeweils nur das Seiende. »Zum Sein gehört Grund« sagt dagegen soviel wie: Sein ist als Sein gründend. Demzufolge erst hat das Seiende je und je seinen Grund.

Die neue Tonart enthüllt den Satz vom Grund als einen Satz vom Sein. Dementsprechend bewegen wir uns, wenn wir jetzt den Satz in der neuen Tonart erörtern, im Bereich dessen, was man mit einem allgemeinen Titel die »Seinsfrage« nennen kann. Wenn wir den Satz vom Grund als einen Satz vom Sein verstehen, dann lassen wir, so scheint es, die Frage nach dem Wesen des Grundes fallen. Allein das genaue Gegenteil trifft zu. Die Erörterung des Wesens des Grundes gelangt allererst durch den anders betonten Satz vom Grund in ihren zuständigen Bereich. Jetzt gilt es zu erblicken, daß und in welchem Sinne dergleichen wie Grund zum Wesen des Seins gehört. Sein und Grund gehören zusammen. Aus seiner Zusammengehörigkeit mit dem Sein als Sein empfängt der Grund sein Wesen. Umgekehrt waltet aus dem Wesen des Grundes das Sein als Sein. Grund und Sein (»sind«) das Selbe, nicht das Gleiche, was schon die Verschiedenheit der Namen »Sein« und »Grund« anzeigt. Sein »ist« im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein »ist« das Sein

der Ab-Grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos. Das »Sein« fällt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende.

Wenn wir sorgfältig auf die Sprache achten, in der wir das aussprechen, was der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, dann zeigt sich, daß wir in einer seltsamen, in Wahrheit nicht angängigen Weise vom Sein sprechen. Wir sagen: Sein und Grund »sind« das Selbe. Sein »ist« der Ab-Grund. Wenn wir von etwas sagen: »Es ist« und »es ist das und das«, dann wird es in solchem Sagen als Seiendes vorgestellt. Nur Seiendes »ist«, das »ist« selber, das »Sein« »ist« nicht. Diese Wand vor Ihnen hinter mir *ist*. Sie zeigt sich uns unmittelbar als etwas Anwesendes. Wo aber ist ihr »ist«? Wo sollen wir das Anwesen der Wand suchen? Vermutlich gehen schon diese Fragen in die Irre. Gleichwohl »ist« die Wand.

Mit dem »ist« und »Sein« hat es somit eine eigentümliche Bewandtnis. Um ihr zu entsprechen, sprechen wir das, was der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, so aus: Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund. Zu sagen, »Sein« »ist« Grund, so vermerkten wir, sei nicht angängig. Diese zunächst unvermeidliche Art zu sprechen, geht das »Sein« nicht an, erreicht es nicht in seinem Eigenen.

Einmal sagen wir: Sein und Grund: das Selbe. Zum anderen sagen wir: Sein: der Ab-Grund. Es gilt, die Einstimmigkeit beider »Sätze«, der Sätze, die keine »Sätze« mehr sind, zu denken.

Dies verlangt nichts Geringeres, als daß sich die Weise unseres Denkens verwandelt, so verwandelt, daß es dem Sachverhalt, den der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, entspricht. Diese Verwandlung des Denkens erreichen wir weder durch eine anspruchsvolle Theorie noch durch irgendeine Hexerei, sondern allein so, daß wir uns auf einen Weg begeben, einen Weg bauen, der in die Nähe des genannten Sachverhaltes führt. Dabei zeigt sich, daß solche Wege selber zum Sachverhalt gehören. Je näher wir der Sache kommen, um so bedeutender wird der Weg. Wenn daher im Stil der folgenden Darlegungen

öfter vom Weg die Rede ist, dann kommt darin die Sache zur Sprache. Die Erörterungen des Weges sind keine bloßen Überlegungen über die Methode, kein bloßes Zurichten des Zeichenstiftes, der nie zum Strich der Zeichnung ansetzt. Es gilt, in den Bereich des Sachverhaltes zu gelangen, den der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt.

Dies ist die Aufgabe der folgenden Stunden. Wir gelangen dadurch in eine Gelegenheit und Lage, selber zu erfahren und zu ermessen, was dies heißt: »Sein und Grund: das Selbe« und: »Sein: der Ab-Grund«. Wenn wir den Satz vom Grund als Satz vom Sein erörtern, folgen wir ihm dorthin, wohin der Satz, eigentlich gedacht, uns versetzt. Doch bevor wir eine Erörterung des Satzes vom Grund als Satz vom Sein versuchen, denken wir für einen Augenblick an den Beginn der ersten Stunde der ganzen Vorlesung zurück. Sie beginnt:

»Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione*. Man übersetzt: Nichts ist ohne Grund. Was der Satz aussagt, leuchtet ein.«

Von der jetzt erreichten Stelle unseres Weges aus können wir dazu feststellen: Der Satz vom Grund wurde am Beginn der Vorlesung in der geläufigen Tonart gesprochen. Ihr gemäß sagt der Satz: Alles hat einen Grund. Nachdem aber jetzt gezeigt worden ist, daß der Satz vom Grund einen Wechsel der Tonart zuläßt, vielleicht sogar fordert, können wir die Frage nicht mehr länger zurückhalten: Warum wurde der Wechsel der Tonart nicht sogleich am Beginn der ganzen Vorlesung eingeführt? Warum wurde der Satz vom Grund nicht sogleich ausschließlich in der neuen Tonart bedacht? In diesem Falle wäre der Satz vom Grund von Anfang an als ein Satz vom Sein zum Vorschein gekommen. Alles in den bisherigen Stunden Dargelegte könnten wir entbehren, wenn anders es darauf ankommt, den Satz vom Grund als Satz vom Sein zu durchdenken.

Diese Überlegungen sind in gewissem Sinne richtig; aber sie berechtigen uns nicht, den bisher gegangenen Weg für unnötig zu halten. Inwiefern hätten wir schon am Beginn der Vorlesung

nach einer kurzen Anführung des Satzes vom Grund in der gewöhnlichen Tonart sogleich den Satz in der anderen Tonart vorbringen können? Insofern als die zweite Tonart von der ersten nicht abgeleitet ist. Die zweite Tonart klingt für sich aus sich, ohne einen Anhalt an die erste. Der Wechsel der Tonart ist ein jäher. Hinter dem Wechsel der Tonart verbirgt sich ein Sprung des Denkens. Der Sprung bringt das Denken ohne Brücke, d. h. ohne die Stetigkeit eines Fortschreitens, in einen anderen Bereich und in eine andere Weise des Sagens. Damit geben wir zu, daß der Gang der bisherigen Stunden keinen Übergang aus dem Bereich des Satzes vom Grund in den Bereich eines Satzes vom Sein darstellt.

Wir gingen, was öfter und mit Absicht vermerkt wurde, auf Umwegen um den Satz vom Grund herum. Allein diese Umwege haben uns dem Sprung näher gebracht. Die Umwege können freilich den Sprung weder ersetzen, noch gar vollziehen. Aber sie behalten in gewisser Hinsicht, nämlich als eine Vorbereitung des Sprunges, ihre Aufgabe. Darum erinnern wir jetzt kurz an die Hauptsachen, die wir auf dem Umweg um den Satz vom Grund herum antrafen. Der Aufzählung nach sind es fünf. Die Erinnerung an die fünf Hauptsachen soll jedoch mehr sein als ein Nachbericht über schon Gesagtes. Die Erinnerung möchte uns in den inneren Zusammenhang der fünf Hauptsachen blicken lassen. Der innere Zusammenhang zeigt auf etwas Einheitliches und Einziges, *an* das wir auch nach dem Sprung *denken* müssen. Wir gelangen sogar erst durch den Sprung in ein solches Andenken. Zugleich wird zusehends klarer, inwiefern das bisher Durchgangene den Sprung aus dem Satz vom Grund in den Satz vom Sein vorbereitet.

Der Weg der vorausgegangenen Stunden führte uns auf und durch ein Feld, dessen der Sprung für den Absprung bedarf. Der Sprung selbst hängt in der Luft. In welcher Luft, in welchem Äther? Dies erfahren wir nur durch den Sprung. Der Satz vom Grund ist nicht nur Satz als ein oberster Grundsatz. Der Satz vom Grund ist ein »Satz« in dem ausgezeichneten Sinne, daß er

ein Sprung ist. Unsere Sprache kennt die Redeweise: Er war mit einem Satz, d. h. mit einem jähen Sprung zur Tür hinaus. Im Sinne eines solchen Satzes ist der Satz vom Grund ein Satz in das Wesen des Seins. Wir dürfen eigentlich nicht mehr sagen, der Satz vom Grund sei ein Satz vom Sein, sondern wir müssen sagen: Der Satz vom Grund ist ein Satz in das Sein *als* Sein, d. h. als Grund.

Die *erste* der fünf Hauptsachen wurde flüchtig gestreift, als von der *Incubationszeit* des Satzes vom Grund die Rede war. Was der Satz vom Grund in seiner gewöhnlichen Fassung aussagt, klingt zwar seit je auf irgendeine Weise im abendländischen Denken an. Allein es bedurfte, historisch gerechnet, zweitausenddreihundert Jahre, bis der Satz vom Grund sich eigens als Grundsatz herausstellte und aufstellen ließ. Unser Hinweis auf die ungewöhnliche *Incubationszeit* des Satzes vom Grund fügte folgende Frage ein: »Wo und wie hat der Satz vom Grund so lang geschlafen und das in ihm Ungedachte vorausgeträumt?« Wir ließen die Frage ohne Antwort.

Jetzt aber blicken wir, wenngleich noch unbestimmt, bereits in die Richtung, aus der eine Antwort kommen kann. Wenn nämlich der Satz vom Grund ein Satz vom Sein ist, dann hängt die *Incubation* des Satzes vom Grund damit zusammen, daß das, was der Satz in Wahrheit sagt, das Sein, eigentlich noch schläft. Wir sagen damit keineswegs, daß es während der *Incubationszeit* des Satzes vom Grund Sein nicht gibt. Die Geschichte der antiken und mittelalterlichen Metaphysik bezeugt, daß im Fragen nach dem Seienden als solchem immer schon Sein zum Vorschein kommt. Die Rede vom Schlaf des Seins möchte sagen: Sein ist noch nicht *als solches* dergestalt erwacht, daß Es uns aus seinem wachen Wesen anblickt. Solange das Wesen des Seins sich entzieht, können wir auch nicht erblicken, was es vorausgeträumt hat. Erfahren wir den Satz vom Grund jedoch im Sinne eines Satzes in das Sein als solches, dann ergibt sich ein anderer Ausblick. Was wir die *Incubationszeit* des Satzes vom Grund nannten, enthüllt sich jetzt als eine Epoche, in der das

Sein sich als Sein entzieht. In diesem Entzug verbirgt sich das Wesen des Seins. Dies besagt keineswegs, Sein bleibe schlechthin verborgen. Denn sobald Seiendes als solches in seinem Sein erscheint, ist beim Erscheinen des Seienden das Scheinen des Seins im Spiel. Dies läßt sich durch jede beliebige und alltägliche Erfahrung verdeutlichen. Es bedarf hierzu keiner ausgesuchten Fälle. Wenn z. B. im Frühjahr die Wiesen grünen, dann kommt im Erscheinen der grünen Wiesen, d. h. dieses Seienden, das Weben und Walten der Natur zum Scheinen. Wir wandern jedoch durch die grünenden Wiesen, ohne daß sich die Natur eigens als Natur zum Vorschein bringt. Und selbst wenn wir dabei das Wesen der Natur ahnen und das Geahnte in eine bestimmte Vorstellung oder gar in einen Begriff fassen, dann hält sich das Wesen der Natur immer noch als Sein verborgen. Das Sichverbergen des Wesens des Seins bleibt jedoch zugleich gerade die Weise, wie Sein sich im Seienden uns zuwendet, zuschickt. Aus dieser Schickung kommt das Geschick, kraft dessen es die Incubation des Satzes vom Grund gibt.

Die *zweite* der fünf Hauptsachen wurde genannt, indem wir zeigten, daß und wie Leibniz den Satz vom Grund in die strenge Fassung des *principium reddendae rationis sufficientis* brachte. Durch die ausdrückliche Erhebung des Satzes vom Grund zu einem obersten Grundsatz kommt der Satz erst als Satz von der Art eines Prinzips zum Vorschein und gleichsam zum Ausbruch. Die Incubationszeit des Satzes vom Grund wird dadurch beendet. Die Incubation des Satzes vom Grund geschieht kraft des Geschickes des Seins, in welchem Geschick sich das Sein als solches entzieht. Wenn nun mit der Aufstellung des Satzes vom Grund als eines obersten Grundsatzes die Incubation des Satzes vom Grund ihr Ende findet, dann muß diese Beendigung der Incubation darin beruhen, daß sich inzwischen das Geschick des Seins gewendet hat, vermutlich in dem Sinne, daß das Sein als solches erwacht ist und sich zum Vorschein bringt. *Doch gerade dahin kommt es am Ende der Incubationszeit des Satzes vom Grund nicht.* Im Geschick des Seins hat sich zwar etwas gewen-

det, aber in einem ganz anderen Sinne. Indem der Satz vom Grund eigens als oberster Grundsatz zur Herrschaft gelangt, wird die eigentliche Macht des Satzes vom Grund als principium rationis allererst losgelassen. Die Herrschaft des Satzes vom Grund beginnt *jetzt erst* in dem offenkundigen Sinne, daß alles Vorstellen dem Anspruch auf unbedingte Zustellung des zureichenden Grundes für jedes Seiende durchgängig entspricht. Dadurch schwindet jedoch die Möglichkeit, daß der Satz vom Grund als Satz ins Sein zum Vorschein kommt, für eine lange Zeit vollends aus dem Blick. Demgemäß dürfen wir vermuten, daß sich inzwischen das Sein als Sein noch entschiedener entzieht im Vergleich zu der genannten Incubationszeit des Satzes vom Grund. Nun hörten wir aber: Entzug des Seins waltet nur so, daß jeweils das Sichentziehende zugleich und gerade in einem Vorschein bleibt. Dies geschieht dadurch, daß das Seiende als solches auf eine neue Weise erscheint, dergemäß es sich dem Vorstellen auf- und *entgegen*-drängt. Das Seiende erscheint als Gegenstand. Das Sein kommt als die Gegenständigkeit der Gegenstände zum Scheinen. Die Gegenständigkeit der Gegenstände, die Objektivität der Objekte, gelangt in die Wechselbeziehung zur Subjektivität der Subjekte. Sein als Gegenständigkeit der Gegenstände wird in den Bezug zum Vorstellen des Subjektes eingespannt. Dieser Bezug zwischen Subjekt und Objekt gilt fortan als der Bereich, worin allein über das Seiende hinsichtlich seines Seins entschieden wird, über das Sein nämlich je und je nur als Gegenständigkeit des Gegenstandes, aber nie über das Sein als solches. Insofern das Sein in der Gegenständigkeit der Gegenstände erscheint, überantwortet es seine Bestimmbarkeit dem Vorstellen im Sinne der reflektierenden Repräsentation. Diese stellt das Seiende dem Vorstellen als Gegenstand zu. Damit öffnet sich erst der Bereich für eine eigens eingerichtete Zustellbarkeit der Gründe des Seienden. So ergibt sich erst die Möglichkeit dessen, was wir moderne Naturwissenschaft und moderne Technik nennen. Der neuerdings vielverhandelte Streit über die Art und die Reichweite der Geltung

des Prinzips der Kausalität hat nur dadurch Grund und Boden, daß die Streitenden alle unter demselben Anspruch auf Zustellung des zureichenden Grundes für das Vorstellen stehen.

Der Vorgang, daß sich das Sein in die *Gegenständigkeit* der Gegenstände schickt, sich aber in seinem Wesen als Sein gerade entzieht, bestimmt eine neue Epoche des Entzugs. Diese Epoche kennzeichnet das innerste Wesen des Zeitalters, das wir die Neuzeit nennen.

So müssen wir denn sagen: Mit der Beendigung der Incubationszeit des Satzes vom Grund durch das leibnizische Denken hört zwar die Incubation des fernerhin bekannten Satzes vom Grund auf, aber keineswegs die Incubation des Satzes vom Grund als eines Satzes vom Sein. Vielmehr schlägt die Incubation des Satzes dadurch, daß der Satz vom Grund als Grundsatz, als *principium reddendae rationis sufficientis* zur Herrschaft gelangt, gleichsam in einen noch tieferen Schlaf und in einen noch entschiedeneren Entzug des Seins als solchen zurück. Heute scheint sich der Entzug des Wesens des Seins zu vollenden. Heute, sagen wir und meinen das beginnende Atomzeitalter, durch das sich vermutlich die Neuzeit vollendet, insofern sich der anfängliche Grundzug dieser Epoche ins Letzte und uneingeschränkt entfaltet.

Die *dritte* der fünf Hauptsachen wurde genannt, indem wir das *principium reddendae rationis sufficientis* als das *principium grande, magnum et nobilissimum*, als das großmächtige, gewaltige und hervorragende Prinzip erläuterten. Hierbei galt es zu zeigen, daß der Anspruch des Grundes auf Zustellung sich nicht darin erschöpft, als abstrakte Regel des Denkens zu gelten. Der Anspruch machtet in der unheimlichen Weise, daß Naturenergien und die Art ihrer Bereitstellung und Nutzung das geschichtliche Dasein des Menschen auf der Erde bestimmen. Daß die Natur in diesen Energien erscheint, besagt: Die Natur ist zum Gegenstand geworden und zwar eines Vorstellens, das ihre Vorgänge als berechenbaren Bestand herausstellt und sichert.

Wir fügten dem Hinweis auf das hierbei Machtende des Satzes vom Grund die Frage ein:

Woher spricht der Anspruch des Grundes auf seine Zustellung? Liegt dieser Anspruch im Wesen des Grundes selbst?

Nummehr ist uns auch für diese Frage der Weg zur Antwort gewiesen. Wenn nämlich der Satz vom Grund in Wahrheit ein Satz vom Sein ist, wenn Grund und Sein das Selbe sagen, dann waltet im eigens mach tenden Anspruch des Grundes auf Zustellung das Geschick des Seins auf eine bisher unerhörte Weise. Darin liegt eine Bürgschaft dafür, daß das Denken erst im äußersten Entzug des Seins das Wesen des Seins erblickt. Dies ist vermutlich durchaus in der Ordnung des Menschenwesens, wenn anders wir so geartet sind, daß uns erst im Verlust des Verlorenen aufscheint, was uns gehört.

Das Wesen des Seins erblicken, dies sagt nach dem inzwischen Dargelegten: das Wesen des Grundes mit dem Sein als solchem in eins denken. Ein solches Vorhaben muß schon am Beginn zu seiner Vorbereitung darauf achten, daß, was »Grund« genannt wird, in verschiedenartigen Beziehungen zu dem stehen kann, was der Grund gründet und wie er begründet.

Die *vierte* der fünf Hauptsachen wurde genannt, indem wir einen *Spruch des Angelus Silesius* bedachten, dessen jüngerer Zeitgenosse Leibniz war.

Die Rose ist ohne Warum, aber nicht ohne Grund. Das »warum« nennt den Grund, der immer so gründet, daß er zugleich als Grund vorgestellt wird. Die Rose indes braucht, um Rose zu sein, d. h. zu blühen, den Grund ihres Blühens nicht eigens vorzustellen. Gleichwohl ist die Rose, die »blühet, weil sie blühet«, nicht ohne Grund. Das »weil« nennt den Grund, aber einen seltsamen und vermutlich ausgezeichneten Grund. Was sagt dies: Die Rose »blühet, weil sie blühet«? Das »weil« weist hier nicht wie gewöhnlich weg und fort zu etwas anderem, was nicht ein Blühen ist und das Blühen anderswoher begründen soll. Das »weil« des Spruches weist das Blühen einfach auf es selbst zurück. Das Blühen gründet in ihm selbst, hat seinen

Grund bei und in ihm selbst. Das Blühen ist reines Aufgehen aus ihm selbst, reines Scheinen. »Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst« – sagt Mörike im Schlußvers seines Gedichtes »Auf eine Lampe«. Schönheit ist darnach nicht eine Eigenschaft, die zum Seienden als eine Ausstattung hinzukommt. Schönheit ist eine höchste Weise des Seins, d. h. hier: das reine aus-sich-Aufgehen und Scheinen. Die Ältesten der griechischen Denker sagten Φύσις, welches Wort wir in seinem Sagen heillos verderben, wenn wir es durch »Natur« übersetzen. Das »weil« nennt den Grund, aber der Grund ist im Spruch das einfache Blühen der Rose, ihr Rose-sein. Der Satz vom Grund wird durch den Spruch »Die Ros ist ohn warum« nicht verleugnet. Vielmehr klingt der Satz vom Grund in einer Weise an, daß dabei in gewisser Hinsicht der Grund als das Sein und das Sein als der Grund erblickbar werden. Indessen läßt sich dieser Anklang im Bereich der Denkungsart des Spruches nicht eigens hören oder gar weiter bedenken. Überdies verklingt dieser Anklang des Grundes als Sein unvermerkt zugunsten des Anspruches des principium grande. Dieses Verklingen hängt jedoch mit dem zusammen, was wir das Geschick des Seins nannten, welches Geschick in der Weise waltet, daß in ihm Sein als solches immer entschiedener sich entzieht, und zwar entzieht zugunsten des Vorranges, der einzig im Seienden als dem Gegenständigen zu liegen scheint.

Die *fünfte* der fünf Hauptsachen wurde genannt, als wir den Satz vom Grund *in einer anderen Tonart* sprachen und dabei auf die mögliche Verschiedenheit des Tones im Satz hinwiesen. Viele Sätze, die wir sprechen, lassen sich oft in einer verschiedenen Betonung der einzelnen Wörter sagen. Im vorliegenden Falle bleibt der Wechsel der Tonart keine beliebige Sache, sondern eine Hauptsache, sogar die Hauptsache, die den folgenden Weg bestimmt. Denn durch den jetzt gehörten Wechsel der Tonart wird der Satz vom Grund zu einem ganz anderen Satz, anders nicht nur hinsichtlich dessen, was der Satz als Satz vom Sein sagt, sondern auch in bezug auf die Weise, wie er sein Gesagtes

sagt, wie er da noch »Satz« ist. Im Hinblick auf die Weise des Sagens sehen wir uns vor die Frage gestellt, ob der Satz vom Sein überhaupt noch ein Satz im Sinne der Grammatik und Logik ist. Achten wir genau darauf, in welcher Fassung wir den Satz vom Sein aussprechen und aufschreiben.

Die Erinnerung der fünf Hauptsachen nannte:

1. Die Incubation des Satzes vom Grund.
2. Die Aufstellung des Satzes vom Grund als eines obersten Grundsatzes.
3. Den Anspruch des Satzes vom Grund als des großmächtigen Prinzips, der unser Zeitalter bestimmt.
4. Den Grund als »warum« und als »weil«.
5. Den Wechsel der Tonart im Satz vom Grund.

Die Erinnerung versammelt unseren Blick auf einen einfachen Sachverhalt, dessen *Einheitlichkeit und Einzigkeit* wir bedenken, wenn wir den Satz vom Grund als Satz in das Sein als solches denken, d. h. diesen »Satz« vollziehen.

ACHTE STUNDE

Der Satz vom Grund, in der anderen Tonart gehört, sagt als Satz vom Sein dieses: Sein und Grund: das Selbe; Sein: der Ab-Grund. Wir scheinen durch diesen Satz ins Bodenlose zu stürzen. Doch anderes tritt ein. Der Satz vom Sein bestürzt uns, und zwar aus einer Richtung, die wir nicht vermuten. Um die ankommende Be-stürzung aufzufangen, wird es nötig, das in der vorigen Stunde Zusammengeblickte auf seine sammelnde Einheit hin zu er-blicken. Der Satz vom Grund ist als Prinzip, als oberster Grundsatz ein allgemeiner Satz. Das Unfaßliche von allgemeinen Sätzen pflegt darin zu liegen, daß wir es unterlassen, sie anzuwenden. Die Anwendung wendet sich an einzelne Fälle, die alsdann wie Beispiele aus dem unmittelbar Anschaulichen uns das zuspielen, was der Satz allgemein und gleichsam ohne rechten Anhalt sagt. Nun wenden wir den Satz vom Grund häufiger an, als wir meinen. Wir finden überall Begründetes und solches, was begründet, sei dies auch nur in der vorherrschenden Weise des Verursachens. Alles Wirkliche ist für uns Wirkendes und Gewirktes, Begründendes und Begründetes. In der Form »Nihil est sine causa« spricht der Satz vom Grund sein Selbstverständliches aus. So gesehen hat der Satz vom Grund nichts Unfaßliches. Dies trifft uns erst dann, wenn wir den Satz vom Grund gleichsam in der entgegengesetzten Richtung bedenken, nicht in der Richtung auf die Felder und Bezirke seiner Anwendung, sondern in der Richtung auf seine eigene Herkunft, in der Richtung auf das, *von woher* der Satz selber spricht. Das Unfaßliche des Satzes liegt jetzt nicht mehr in einem Mangel an Anwendung durch uns, sondern in der Zuwendung des Anspruches des Satzes an uns. Dies, von woher der Anspruch des Satzes spricht, nennen wir den Ort des Satzes vom Grund. Den Weg, der zu diesem Ort führen und den Ort

allererst erkunden soll, nennen wir die Erörterung des Satzes vom Grund.

Alles liegt am Weg. Dies meint zweierlei. Einmal, daß alles auf den Weg ankommt, darauf, ihn zu finden und auf ihm zu bleiben. Dies besagt, das »unterwegs« auszuhalten. Die Denke-
wege der Erörterung haben das Eigentümliche, daß wir unterwegs auf solchen Wegen dem Ort näher sind, als wenn wir uns einreden, am Ort angelangt zu sein, um uns dort niederzulassen; denn der Ort ist anderen Wesens als eine Stelle oder ein Platz im Raum. Was wir den Ort nennen, hier den Ort des Satzes vom Grund, ist jenes, was das Wesende einer Sache in sich versammelt.

Alles liegt am Weg – sagt zum anderen: Alles, was es zu erblicken gilt, zeigt sich je nur unterwegs am Weg. Das zu Erblickende liegt am Weg. Innerhalb des Gesichtsfeldes, das der Weg öffnet, durch das er führt, sammelt sich das vom Weg aus jeweils Erblickbare. Um auf den Weg der Erörterung des Satzes vom Grund zu gelangen, müssen wir jedoch springen. Der Sprung kündigt sich darin an, daß wir einem Wechsel der Tonart des Satzes vom Grund folgen. Inwiefern hier kein allmählicher Übergang von einer Tonart in die andere möglich, sondern der Sprung nötig ist, wird sich im folgenden verdeutlichen. Inwiefern etwas zwischen dem liegt, was der im gewöhnlichen Sinne verstandene Satz vom Grund meint, und dem, was der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, bleibt eine Frage, die zugleich fragt, was dieses Zwischen ist, das wir im Sprung in gewisser Weise überspringen oder besser gesagt: durchspringen wie eine Flamme.

Zunächst ist jedoch anderes zu bedenken, damit wir den Weg der Erörterung in der ganzen Weite seiner Bahn im Blick behalten. Der Sprung ist jeweils Absprung. Dasjenige, wovon der Sprung des Denkens abspringt, wird in solchem Sprung nicht preisgegeben, vielmehr wird der Absprungbereich erst aus dem Sprung her und auf eine andere Weise als zuvor überblickbar. Der Sprung des Denkens läßt das, wovon er abspringt, nicht

hinter sich, sondern eignet es sich auf eine ursprünglichere Weise an. Nach dieser Hinsicht wird das Denken im Sprung zum Andenken, nicht an Vergangenes, sondern an das Gewesene. Damit meinen wir die Versammlung dessen, was gerade nicht vergeht, sondern west, d. h. währt, indem es dem Andenken neue Einblicke gewährt. In allem Gewesen verbirgt sich ein Gewähren, dessen Schätze oft lange Zeit hindurch ungehoben bleiben, welche Schätze jedoch das Andenken immer wieder vor einen unerschöpflichen Brunnen stellen. Die Größe eines Zeitalters bemißt sich, geschicklich gedacht, nicht darnach, was von ihm vergeht und was bleibt, sondern nach dem, was in sich vergänglich ist, wie z. B. alles nur Planbare, und dem, was dagegen aus sich, bevor es schon geworden, in das Gewesen gehört, insofern es ein Gewährtes ist. Nur das Gewährte hat in sich die Gewähr zu wahren. Wahren aber meint hier: als Gewährtes bleiben, statt nur als Übergangenes in einer Leere des Vergehens fortzudauern. Unzählig ist das Vergehende und Vergangene, selten das Gewesene, seltener noch sein Gewähren.

Der Hinweis auf die fünf Hauptsachen sollte uns auf den Weg zurückbringen, der durch einen Bereich führt, den wir jetzt als den Absprungbereich für den Sprung erkennen. Der Sprung bringt das Denken aus dem Bereich des Satzes vom Grund als eines obersten Grundsatzes über das Seiende in ein Sagen, das vom Sein als solchem sagt.

Die an fünfter Stelle angeführte Hauptsache nennt den Wechsel der Tonart im Satz vom Grund, verweist somit schon auf den Sprung. Die vier zuvor genannten Hauptsachen kennzeichnen dagegen den Absprungbereich, und zwar nur nach einigen Hinsichten, aber zugleich einheitlich. Inwiefern? Insofern, als dabei immer wieder vom Geschick und vom Entzug des Seins die Rede war, genauer davon, daß das Sein sich uns zuschickt, indem es sich entzieht. Das klingt nicht nur befremdlich, es ist überhaupt zunächst unverständlich, weil gegen alle Gewohnheit unseres Vorstellens. Dennoch wurde der Hinweis auf das Geschick des Seins mit Absicht bei der Anfüh-

rung der vier ersten Hauptsachen vorgebracht. Was Geschick des Seins genannt wird, kennzeichnet die bisherige Geschichte des abendländischen Denkens, sofern wir auf sie und in sie aus dem Sprung her zurückblicken. An das, was Geschick des Seins heißt, können wir nicht denken, solange wir nicht den Sprung vollziehen. Der Sprung ist der Satz aus dem Grundsatz vom Grund als einem Satz vom Seienden in das Sagen des Seins als Sein.

Wenn nun auch das Andenken an das Geschick des Seins nur aus dem Sprung möglich ist, so kann doch die seinsgeschichtliche Erfahrung der bisherigen Geschichte des abendländischen Denkens nichts sein, was völlig befremdet und gar auf einer willkürlichen Konstruktion der Geschichte beruht. Also muß die Geschichte des abendländischen Denkens ihrerseits Fingerzeige geben, die, falls wir ihnen folgen, uns einiges, wenngleich verhüllt, von dem erblicken lassen, was hier Seinsgeschichte heißt. Seinsgeschichte ist das Geschick des Seins, das sich uns zuschickt, indem es sein Wesen entzieht.

Zum Gebrauch des Wortes »Geschick« in der Rede vom Geschick des Seins sei folgendes vermerkt:

Gewöhnlich verstehen wir unter Geschick dasjenige, was durch das Schicksal bestimmt und verhängt worden ist: ein trauriges, ein böses, ein gutes Geschick. Diese Bedeutung ist eine abgeleitete. Denn »schicken« besagt ursprünglich: bereiten, ordnen, jegliches dorthin bringen, wohin es gehört, daher auch einräumen und einweisen; ein Haus, eine Kammer beschicken heißt: in der rechten Ordnung, eingeräumt und aufgeräumt halten. So hat Stefan George in einem seiner späten und schönsten Gedichte den alten Klang des Wortes »schicken« und »beschicken« wieder gehört, im »Seelied« (Das Neue Reich 1919, S. 130 f.). Das Gedicht beginnt:

»Wenn an der kimm in sachtem fall
Eintaucht der feurig rote ball:«

Die vorletzte Strophe lautet:

»Mein herd ist gut, mein dach ist dicht,
Doch eine freude wohnt dort nicht.
Die netze hab ich all geflickt
Und küch und kammer sind beschickt.«

Wenn wir das Wort »Geschick« vom Sein sagen, dann meinen wir, daß Sein sich uns zuspricht und sich lichtet und lichtend den Zeit-Spiel-Raum einräumt, worin Seiendes erscheinen kann. Im Geschick des Seins ist die Geschichte des Seins nicht von einem Geschehen her gedacht, das durch einen Verlauf und einen Prozeß gekennzeichnet wird. Vielmehr bestimmt sich das Wesen von Geschichte aus dem Geschick des Seins, aus dem Sein als Geschick, aus solchem, was sich uns zuschickt, indem es sich entzieht. Beides, Sichzuschicken und Sichentziehen, sind Ein und das Selbe, nicht zweierlei. In beiden waltet auf verschiedene Weise das vorhin genannte Gewähren, in beiden d. h. auch im Entzug, hier sogar noch wesentlicher. Das Wort vom Geschick des Seins ist keine Antwort, sondern eine Frage, unter anderen die Frage nach dem Wesen der Geschichte, insofern wir die Geschichte als Sein und das Wesen aus dem Sein denken. Der geschickhafte Charakter des Seins befremdet uns zunächst am meisten, abgesehen von der ständig mitlaufenden Schwierigkeit, daß wir die Rede vom Sein zwar ohne weiteres und ins Unbestimmte verstehen, zugleich aber ratlos darin sind, was, streng gedacht, dies heißt: »das Sein«. Hat es jedoch damit seine Wahrheit, daß Sein jeweils sich uns zuschickt, als solches sich uns einräumt und Schickung ist, dann ergibt sich hieraus, daß »Sein« und »Sein« jeweils in den verschiedenen Epochen seines Geschickes anderes sagt. Gleichwohl waltet im Ganzen des Seinsgeschickes etwas Selbiges, was sich allerdings nicht durch einen allgemeinen Begriff vorstellen oder als ein roter Faden aus dem vielfältigen Geschichtsgang herausziehen läßt. Das zunächst Befremdliche bleibt jedoch dies: Sein schickt sich uns zu,

indem es zugleich sein Wesen entzieht, dieses im Entzug verbirgt.^a

Indes kündigt sich gerade dieser befremdlichste Charakter des Seins schon früh in der Geschichte des abendländischen Denkens an. Er kündigt sich insofern an, als das frühe Denken der Griechen dort, wo es sich vollendet, bei Platon und Aristoteles, eigens auf einen Sachverhalt achten muß, den das nachkommende Denken zwar im Blick behalten, aber in seiner Tragweite keineswegs ermessen hat. Um diesen Sachverhalt in aller Wesentlichkeit und Kürze vor unseren Blick zu bringen, sei ein hervorragendes Zeugnis aus vielen ausgewählt. Es findet sich am Beginn des ersten Kapitels des ersten Buches der »Physik« des Aristoteles. Diese »Physik« ist eine Vorlesung, in der er das von-sich-her-Seiende, τὰ φύσει ὄντα, hinsichtlich seines Seins zu bestimmen versucht. Die aristotelische »Physik« ist von dem, was wir heute unter diesem Namen verstehen, nicht nur insofern verschieden, als sie in die Antike, die physikalische Wissenschaft dagegen in die Neuzeit gehört, sondern vor allem dadurch, daß die »Physik« des Aristoteles Philosophie ist, die neuzeitliche Physik aber eine positive Wissenschaft, die eine Philosophie voraussetzt. Die »Physik« des Aristoteles bleibt das Grundbuch dessen, was man später Metaphysik nennt. Diese bestimmt das Gefüge des gesamten abendländischen Denkens, auch dort, wo es als neuzeitliches Denken gegen das antike Denken zu denken scheint. Allein Gegnerschaft schließt stets eine entschiedene und oft sogar gefährliche Abhängigkeit in sich. Ohne die »Physik« des Aristoteles gäbe es keinen Galilei.

Aristoteles beginnt seine Vorlesung, indem er den Weg überlegt, auf dem das Denken dahin gelangt, das von-sich-her-Seiende, τὰ φύσει ὄντα, hinsichtlich seines Seins und dieses Sein als φύσις zu umgrenzen. Der Weg heißt griechisch ὁδός; μετά heißt »nach«; μέθοδος ist der Weg, auf dem wir einer Sache nachgehen: die Methode. Es gilt, dem Sein des Seienden nach-

^a Lichtung »des« Sichverbergens Bergen

zugehen. Das Sein des von-sich-her-Aufgehenden und -Anwesenden heißt φύσις. Wie steht es nun mit dem Weg des Denkens, das unterwegs zur φύσις ist? Der Weg dahin empfängt seinen eigenen Charakter aus der Weise, wie das Sein des Seienden für den erkennenden Menschen offenbar ist. Nun zeigt sich überall leicht, daß uns das jeweilige Seiende, z. B. die Erde, das Meer, die Gebirge, die Gewächse und die Tiere, jederzeit offenkundig gegenüberliegt. Darum ist es uns vertraut und unmittelbar zugänglich. Dagegen liegt das, wohindurch all dieses von-sich-her-Anwesende auf seine Weise anwest und aufgeht, uns niemals gegenüber wie das hier und dort jeweils Anwesende. Das Sein ist uns keineswegs so unmittelbar vertraut und offenkundig wie das jeweilig Seiende. Nicht als ob das Sein sich gänzlich verborgen hielte. Geschähe dies, dann könnte uns auch niemals Seiendes gegenüberliegen und vertraut sein. Sein muß sogar von sich her und schon zuvor scheinen, damit jeweilig Seiendes erscheinen kann. Würde Sein nicht scheinen, dann gäbe es keine Gegend, innerhalb deren allein ein Gegenüber sich ansiedeln kann. Hieraus ersehen wir: Sein zeigt im Vergleich mit dem unmittelbar zugänglichen Seienden den Charakter, an sich zu halten, sich in gewisser Weise zu verbergen. Gemäß diesem Grundzug des Seins bestimmt sich die Natur des Weges, der zur Bestimmung des Seins des Seienden führen soll. Zur Kennzeichnung des Weges, der das Denken in die *Gegend* des Seins des Seienden führt, sagt Aristoteles am Beginn der Physik-Vorlesung dies:

πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα (184 a 16 sqq.).

Erläuternd übersetzt, sagt dies:

»Der Weg (auf das Sein des Seienden zu) aber ist aus seinem Wesen so geartet und geleitet, daß er von dem uns Vertrauteren, weil nämlich für uns Offenkundigeren aus auf das zuführt, was, weil von ihm selbst her aufgehend, das an ihm selbst Offenkundigere und in solchem Sinne das zuvor schon Zugetraute ist.«

Wir müssen hier auf eine durchgängige Auslegung dieses Satzes verzichten, dessen sprachlicher Bau einer Komposition der schönsten griechischen Vasenmalerei gleichkommt. Die Auslegung des Satzes verlangte ein Eingehen auf das 1. Kapitel des I. Buches der Physik des Aristoteles. Dieses kurze Kapitel ist die klassische Einführung in die Philosophie. Es macht auch heute noch ganze Bibliotheken philosophischer Literatur überflüssig. Wer dieses Kapitel verstanden hat, kann die ersten Schritte im Denken wagen.

Aristoteles unterscheidet in dem angeführten Satz τὰ ἡμῖν σαφέστερα gegen τὰ σαφέστερα τῇ φύσει. Jedesmal handelt es sich um τὸ σαφές: das Offenkundige. Genauer gesprochen: Aristoteles unterscheidet einmal Offenkundigeres, insofern es von uns aus und in Rücksicht auf unser Vernehmen gesehen wird; zum anderen Offenkundigeres, das von solcher Art ist, daß es von sich her sich öffnet und kundgibt. Das ist, was der Name φύσις sagt, das Sein. Das zuerst genannte Offenkundigere, d. h. das für uns Zugänglichere, ist das jeweilig Seiende. Der Weg der Philosophie führt nun nach dem Satz des Aristoteles von dem für uns Offenkundigeren aus auf das an ihm selbst von-sich-her-Aufgehende zu. Mithin erblicken wir das Sein nie unmittelbar. Dies liegt daran, daß unsere Augen nicht ohne weiteres zum Erblicken des Seins taugen, also keineswegs daran, daß das Sein sich entzieht. Der Satz des Aristoteles sagt vielmehr genau das Gegenteil von dem, was er uns durch seine Anführung doch bezeugen soll, daß nämlich das Sein selbst sich entziehe. Aristoteles sagt: Die φύσις und was zu ihr gehört, ist τὰ ἀπλῶς σαφέστερα. Sein ist das von sich her Offenkundigere. Ohne Rücksicht darauf, ob es von uns eigens erblickt wird oder nicht, scheint es schon; denn es scheint bereits auch dort, wo wir das erfahren, was nur für uns das Offenkundigere ist: das jeweilig Seiende. Solches zeigt sich nur im Licht von Sein.

Indes würden wir uns arg übereilen und das Entscheidende völlig außer acht lassen, wollten wir es bei der soeben getroffenen Feststellung bewenden lassen, die sagt: Sein ist das von

sich her Offenkundigere und entzieht sich gerade nicht. Denn hier erhebt sich die Frage: Lichtet das Sein in dem genannten Sichnichtentziehen auch schon sein eigenes Wesen und dessen Herkunft? Wir müssen antworten: nein. In dem Von-sich-her-Aufgehen, in der φύσις, waltet also doch ein Sichentziehen und dies so entschieden, daß ohne dieses jenes nicht walten könnte.

Schon vor Platon und Aristoteles hat einer der frühen griechischen Denker, Heraklit, gesagt: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Frg. 123): Sein liebt (ein) Sichverbergen. Doch was heißt, griechisch gedacht, φιλεῖν, lieben? Es heißt: zusammengehören im Selben. Heraklit will sagen: Zum Sein gehört ein Sichverbergen. Damit sagt er keineswegs, Sein sei nichts anderes als Sichverbergen, sondern: Sein west zwar als φύσις, als Sichentbergen, von sich her Offenkundiges, aber dazu gehört ein Sichverbergen. Fiele die Verbergung aus und weg, wie sollte dann noch Entbergung geschehen? Wir sagen heute: Sein schickt sich uns zu, aber so, daß es zugleich schon sich in seinem Wesen entzieht. Dies meint der Titel »Seinsgeschichte«. Unter diesem Namen ist nicht willkürlich etwas ausgedacht, sondern nur entschiedener an schon Gedachtes gedacht. In solchem Andenken an die kaum erblickbare Seinsgeschichte kommt diese als solche erst zum Vorschein. Wenn wir sagen: Sein schickt sich uns zu, indem es sich als solches in seinem Wesen zugleich schon entzieht, dann sagt dies freilich noch anderes als das, was Heraklits Wort und die Sätze des Aristoteles nennen. Zunächst aber kommt es nur darauf an, daß wir einsehen, inwiefern aus dem Andenken an die Geschichte des abendländischen Denkens Sein als Seinsgeschick erblickbar wird.

Die Rede von einer Incubation des Seins klingt jetzt weniger befremdlich. Denn das Wort »Incubation« ist nur ein anderer Name für das Sichentziehen des Seins in die Verbergung, welche Verbergung die Quelle jeder Entbergung bleibt. Wo der letzte Rest der Verbergung des Seins schwindet, nämlich im absoluten Sichselbstwissen des absoluten Geistes in der Metaphysik des deutschen Idealismus, ist die Entbergung des Seienden hin-

sichtlich seines Seins, d. h. die Metaphysik, vollendet und die Philosophie am Ende.

Aus der Incubation des Seins und ihrer Epochen stammt die Incubationszeit des Satzes vom Grund, wenn anders dieser Satz in Wahrheit ein Satz vom Sein ist und als dieser Satz hinsichtlich der Weise seines Sagens vom Seinsgeschick her bestimmt bleibt.

Mit dem Ende der Incubationszeit des Satzes vom Grund fällt jedoch keineswegs das Ende der Incubation des Seins als solchen zusammen. Vielmehr kommt damit, daß der Satz vom Grund als ein oberster Grundsatz sich herausstellt und so sein Anspruch sich erst ins Großmächtige entfaltet, das Unheimliche herauf, daß sich das Sein als solches je und je entschiedener entzieht. Dem widerspricht es nicht, wenn mit dem wachsenden Anspruch des Satzes vom Grund als einem obersten Grundsatz des Denkens und Erkennens eine neue Auslegung des Seins des Seienden sich entfaltet. Sein enthüllt sich in der Folge als Gegenständigkeit für das Bewußtsein und dies sagt zugleich: Sein bringt sich als Wille zum Vorschein.

Es wäre eine eigene und für das heutige Vorstellen noch recht schwer zu fassende Aufgabe zu zeigen, inwiefern die Prägung des Seins als Gegenständigkeit und als Wille das Selbe sagt. Den entscheidenden Schritt in der Ausprägung des Seins als Gegenständigkeit und Wille vollzieht nach der Vorbereitung durch Descartes, Spinoza und Leibniz erst die Philosophie Kants. Wenn wir den Satz vom Grund in der zweiten Tonart hören, dann spricht der Satz vom Grund als Satz vom Sein. Der wachsende Herrschaftsanspruch des Satzes vom Grund besagt demnach, daß sich das Sein – nämlich als Gegenständigkeit (Wille) – entschiedener zur Herrschaft bringt. Mit dem Blick auf diesen Sachverhalt gewinnen wir einen weiteren Einblick in das Seinsgeschick und zwar jetzt aus der Epoche, die man nach der historischen Periodeneinteilung die Neuzeit nennt.

Weil sowohl in Beziehung auf das bisher Erörterte als auch im Vorblick auf den folgenden Gang viel daran liegt, daß wir dem,

was Seinsgeschick heißt, verläßlich und deutlich genug nachdenken, sei eine zweite Charakteristik der Seinsgeschichte gegeben. Sie betrifft, von der Geschichte des neuzeitlichen Denkens her gesehen, das Verhältnis von Kant zu Leibniz. Durch Leibniz gelangt der Satz vom Grund eigens in den Rang eines obersten Grundsatzes. Das Machtende des principium rationis besteht jedoch weniger im Maß seiner ausdrücklichen Anwendung als einer befolgten Denkregel. Der machtende Anspruch des principium rationis besteht vielmehr darin, daß nicht nur die neuzeitliche Wissenschaft in der Gestalt der mathematischen Physik, sondern vor allem das Denken der Philosophie unter dem Geheiß steht, das aus dem Anspruch auf Zustellung des zureichenden Grundes spricht.

NEUNTE STUNDE

Heute vor zweihundert Jahren wurde Wolfgang Amadeus Mozart geboren. Ich bin nicht befugt, ein Wort zu seinem Werk, ein Wort über sein Dasein, ein Wort vom Ineinanderspiel beider zu sagen. Vielmehr möge Mozarts eigenes Wort uns in diesem Augenblick einen Wink auf unseren Weg geben.

Mozart schreibt einmal in einem Brief (vgl. »Wie wird komponiert? Äußerungen von W. A. Mozart«. In: Das Musikleben, I. Jahrgang, 1. Heft, Mainz 1948, S. 18):

»Etwa auf Reisen im Wagen, oder nach guter Mahlzeit beim Spazieren, und in der Nacht, wenn ich nicht schlafen kann, da kommen mir die Gedanken stromweis und am besten. Die mir nun gefallen, die behalte ich im Kopf und summe sie wohl auch für mich hin, wie mir andere wenigstens gesagt haben. Halt ich das nun fest, so kömmt mir bald eins nach dem anderen bei, wozu ein Brocken zu brauchen wäre, um eine Pastete daraus zu machen, nach Kontrapunkt, nach Klang der verschiedenen Instrumente usw. usw. Das erhitzt mir nun die Seele, wenn ich nämlich nicht gestört werde; da wird es immer größer, und ich breite es immer weiter und heller aus, und das Ding wird im Kopf wahrlich fast fertig, wenn es auch lang ist, so daß ich's hernach mit einem Blick gleichsam wie ein schönes Bild oder einen hübschen Menschen im Geist übersehe, und es auch gar nicht nacheinander, wie es hernach kömmen muß, in der Einbildung höre, sondern wie gleich alles zusammen. Das ist nun ein Schmaus! Alles das Finden und Machen geht in mir nun nur in einem schönen starken Traum vor. Aber das Überhören, so alles zusammen, ist doch das Beste.«

Weshalb ich dieses Wort anführe, werden Sie aus der Erinnerung an früher Gesagtes merken. Das Hören ist ein Blicken. Dies »mit einem Blick« das Ganze »übersehen« und das »Überhören, so alles zusammen« sind eines und dasselbe.

Die verborgene Einheit dieses Er-blickens und Er-hörens bestimmt das Wesen des Denkens, das uns Menschen, die wir die denkenden Wesen sind, zugetraut ist.

Wir würden die angeführte Briefstelle Mozarts zu äußerlich und schief fassen, wollten wir sie nur, psychologisch deutend, als einen Beleg zur Beschreibung des künstlerischen Schaffens nehmen. Die Stelle sagt uns, daß Mozart der Hörendsten einer unter den Hörenden gewesen, d. h. west und also noch ist.

Was Wesen und Herz Mozarts ist, kann uns der schon einmal gehörte Angelus Silesius auf seine Weise durch einen uralten Gedanken andeuten. Der Spruch 366 aus dem »Cherubinischen Wandersmann« (V. Buch) sagt:

»Ein Herze, das zu Grund Gott still ist, wie er will,
Wird gern von ihm berührt: es ist sein Lautenspiel.«

Der Spruch trägt die Überschrift: »Das Lautenspiel Gottes«. Das ist Mozart.

*

Wir können den Satz vom Grund auf eine zweifache Weise hören: einmal als obersten Grundsatz über das Seiende, zum anderen als Satz vom Sein. In dem zweiten Fall sind wir dahin gewiesen, den Grund als Sein und Sein als Grund zu denken. In solchem Falle beginnen wir mit dem Versuch: Sein als Sein zu denken. Dies sagt: *Sein nicht mehr durch etwas Seiendes erklären*. Wie weit solches Beginnen und an welche Grenze es führt, kann nur ein Versuch zeigen, das Sein als Sein zu sagen. Der Weg in ein solches Denken ist nun aber nichts anderes als das Hören des Satzes vom Grund als eines Satzes vom Sein. Auf den Weg solchen Hörens gelangen wir allerdings nur durch einen

Sprung. Der Sprung springt ab von einem und aus einem Absprungbereich. Der Sprung verläßt diesen Bereich und läßt ihn gleichwohl nicht hinter sich. Durch das Verlassen gewinnt der Sprung den Absprungbereich auf eine neue Weise zurück, und zwar nicht nur nebenbei sondern notwendig. Der Sprung ist ein wesenhaft zurückblickender Sprung. Was wir im Rückblick den Hauptsachen nach erblicken, versuchen wir einheitlich zu behalten, indem wir den Hauptzug des Absprungbereiches kennzeichnen.

Dieser Bereich zeigte sich uns als die Geschichte des abendländischen Denkens. Im Hinblick auf sie war vom Seinsgeschick die Rede. Was es in der zweiten Tonart des Satzes vom Grund als dem Satz vom Sein zu hören gilt, ist keineswegs von solcher Art, daß wir es überhaupt noch nicht im Ohr hätten. Es ist vielmehr von solcher Art, daß es uns in unserem Wesen beansprucht, wohlgemerkt: in unserem Wesen. Das will sagen: Der Anspruch des Seins räumt den Menschen erst in sein Wesen ein. Im Geschick des Seins und aus ihm sind wir erst geschichtlich und als geschickliche Wesen daran gehalten, das Schickliche zu finden, und d. h. immer zugleich darin verstrickt, das Schickliche zu verfehlen.

Alles Denken muß jedoch im Hinblick darauf, was es zu denken gibt, in einer Erfahrung bewandert bleiben, die niemals nur Erfahrung des Einzelnen ist und sich kurz so aussprechen läßt: Selten genug finden wir uns eigens von dem angesprochen, was uns im Wesen beansprucht, und d. h. braucht. In dieser Beanspruchung schickt Sein sich zu uns. Es währt als dieses Sichzuschicken in der Weise, daß es sich zugleich in sein Wesen entzieht. Der Entzug ist ein Grundzug des Geschickes in dem Sinne, der erläutert wurde. Wenn von »Seinsgeschichte« gesprochen wird, dann hat diese Rede nur einen Sinn, wenn wir Geschichte aus dem Geschick als Entzug denken, nicht aber wenn wir umgekehrt und nach der Gewöhnung das Geschick aus der Geschichte als einem Geschehen nach der Art eines stetig ablaufenden Prozesses vorstellen.

Doch nicht weniger wichtig als der erste Blick in die Geschichte des Seins als Geschick bleibt das Andere. Es gilt nämlich im voraus zu beachten, daß und inwiefern schon in der Geschichte des abendländischen Denkens das zu einem Vorschein kommt, was wir Geschick des Seins nennen. Um dies deutlicher zu sehen und künftig eindringlicher anzueignen, versuchen wir zwei Winke aus der Geschichte des abendländischen Denkens aufzufangen.

Den ersten entnehmen wir der Vorlesung des Aristoteles über die »Physik«. In der »Physik« des Aristoteles wird die Wesensherkunft dessen angezeigt, was, philosophisch gedacht, Metaphysik ist und durch alle Abwandlungen hindurch bleibt. Aristoteles sagt im Beginn seiner Physikvorlesung Sätze über das Sein des Seienden, die zeigen: Sein ist $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, das von sich her Offenkundige. Dies sagt: Sichentbergen ist ein Grundzug des Seins. Aber schon dieser Satz bleibt in der Weise, wie wir ihn geradewegs aussagen, für unser gewöhnliches Hören und Sprechen immer mißverständlich. Sichentbergen ist ein Grundzug des Seins. Dies hört sich so an: Es gibt Sein, und dieses Sein hat dann außerdem noch die Beschaffenheit, daß es sich entbirgt. Aber Sein ist nicht mit der Beschaffenheit ausgestattet, daß es sich entbirgt, sondern das Sichentbergen gehört zum Eigenen des Seins. Sein hat sein Eigenes im Sichentbergen. Sein ist nicht zuvor etwas für sich, das dann erst ein Sichentbergen bewerkstelligt. Sichentbergen ist keine Beschaffenheit des Seins, sondern: Sichentbergen gehört in die Eigenschaft des Seins. Wir gebrauchen hier das Wort Eigenschaft in der Einzahl, wie z. B. das Wort: die Kundschaft. Die Eigenschaft meint dann jenes, worin »Sein« das eigene Wesen als sein Eigentum wahrte. Sichentbergen gehört in die Eigenschaft des Seins. Doch selbst diese Rede ist noch schief. Streng gedacht, müssen wir sagen: Sein gehört in die Eigenschaft des Sichentbergens. Aus diesem, dem Sichentbergen, und als dieses spricht sich uns zu, was »Sein« heißt. Was »Sein« heißt, können nicht wir, von uns aus, beliebig ausmachen und durch Machtsprüche

festsetzen. Was »Sein« heißt, das bleibt geborgen in dem Geheiß, das aus den Leitworten des griechischen Denkens spricht. Was dieses Geheiß sagt, können wir niemals wissenschaftlich beweisen und beweisen wollen. Wir können es hören oder nicht. Wir können dieses Hören vorbereiten oder die Vorbereitung außer acht lassen.

Aristoteles sagt: Sein ist das von sich her Offenkundigere. Aber dieses von ihm selbst her Offenkundigere ist zugleich für uns, d. h. von der Art und Richtung unseres gewohnten Vernehmens her gesehen, das weniger Offenkundige. Für uns gilt als offenkundiger das jeweils Seiende. Also liegt es, möchte man meinen, nur an uns Menschen, daß das Sein, das von sich aus Offenkundigere, für uns das weniger Offenkundige ist und zwar zugunsten des Seienden. Daß das Sein weniger offenkundig ist, geht, so möchte man folgern, zu Lasten von uns Menschen. Aber diese anscheinend richtige Überlegung denkt zu kurz. Was heißt denn hier »zu Lasten von uns Menschen«, wenn das Wesen des Menschen darin beruht, daß es vom Sein beansprucht wird? Daß für uns das jeweilig Seiende das mehr Offenkundige ist und das Sein das weniger Offenkundige, dies kann nur am Wesen des Seins liegen, nicht an uns, »an uns« so gemeint, daß wir uns gleichsam für uns ins Leere und Bezuglose stellten. Wir sind jedoch außerhalb des Anspruches des Seins niemals diejenigen, die wir sind. Demnach ist es nicht irgendeine Beschaffenheit des anthropologisch vorgestellten Menschen, die es verursacht, daß das Sein für uns weniger offenkundig ist als das jeweilig Seiende. Vielmehr liegt es im Wesen des Seins, das als das Sichentbergen sich so entbirgt, daß zu diesem Entbergen ein Sichverbergen und d. h. Sichentziehen gehört. Dies sagt der Spruch des Heraklit, den man als Fragment 123 zählt: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. »Zum Sichentbergen gehört ein Sichverbergen«. Sein als lichtendes Sichzuschicken ist zugleich Entzug. Zum Geschick des Seins gehört der Entzug.

Ein zweiter Hinweis auf die Geschichte des abendländischen Denkens soll uns einen weiteren Einblick geben, inwiefern in

der Geschichte dieses Denkens das Geschick des Seins als Entzug waltet. Aber nicht oft genug kann vor unseren inneren Blick gebracht werden, was hier Entzug besagt. So wenig wie das Sichentbergen die erst hinzukommende Beschaffenheit eines sonst bereits irgendwie bestehenden »Seins« ist, so wenig gilt dies vom Entzug und Sichentziehen. Wäre dies eine Beschaffenheit des Seins, dann besagte dies: Durch den Entzug bleibt das Sein einfach weg. Es gäbe dann dem so verstandenen Entzug zufolge kein Sein. Man verstünde hier Entzug in einem Sinne, der ein Verfahren meint, durch das man z. B. einem Wein die Säure entzieht, damit er sie nicht mehr hat. Aber Sein ist kein Ding, das irgendwer uns wegnimmt und beseitigt, sondern das Sichentziehen ist die Weise, wie Sein west, d. h. als Anwesen sich zuschickt. Der Entzug bringt das Sein nicht auf die Seite, sondern das Sichentziehen gehört als Sichverbergen in die Eigenschaft des Seins. Sein wahrt sein Eigenes im Sichentbergen, insofern es sich als dieses zugleich verbirgt. Das Sichverbergen, der Entzug, ist eine Weise, in der Sein als Sein währt, sich zuschickt, d. h. sich gewährt.

Um das Sein des Seienden deutlicher als Geschick in den Blick zu bekommen, beachten wir innerhalb der Geschichte des abendländischen Denkens das Verhältnis zwischen Leibniz und Kant. Der Hinweis bleibt notgedrungen in dem begrenzten Gesichtskreis, der sich auf dem Weg dieser Vorlesung öffnete.

Leibniz hat den Satz vom Grund als obersten Grundsatz heraus- und aufgestellt. Das leibnizische Denken, das die Überlieferung des abendländischen Denkens auf eine neue Weise erweckt und sammelt, gibt dem Anspruch des Satzes vom Grund als eines obersten Grundsatzes die Bahn frei, damit das in diesem Anspruch sich bergende Machten zum Tragen kommt.

Doch was ist das Machtende im Anspruch des Grundes, wenn der Satz vom Grund ein Satz des Seins ist, demgemäß Sein und Grund das Selbe »sind«? Im Machten des Anspruches des Grundes waltet das Sein als Geschick – und wenn als Geschick, dann in der Weise des Entzugs. Es gilt jetzt, in die Epoche des Seins-

geschickes, die das Wesen der Neuzeit bestimmt, einen Einblick zu versuchen.

Obwohl das Denken von Leibniz und Kant nach der historisch gerechneten Zeitferne uns um vieles näher liegt als das Denken des Griechentums, ist das neuzeitliche Denken in seinen Grundzügen weit schwerer zugänglich; denn die Schriften und Werke der neuzeitlichen Denker sind anders gebaut, vielschichtiger, mit Überlieferung durchsetzt und überall in die Auseinandersetzung mit dem Christentum eingelassen. Im Hinblick auf diese verwickelte Sachlage bleibt der folgende Hinweis auf Kant immer ein vereinzelter, schwacher Lichtstrahl. Er soll uns nur dazu verhelfen, ein Geringes vom Walten des Seinsgeschickes innerhalb des neuzeitlichen Denkens zu erblicken. Wir beherzigen dabei den folgenden Leitgedanken:

Je größer das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt. Dies Ungedachte betrifft freilich nicht etwas, was ein Denker übersehen oder nicht bewältigt hat und was dann die besserwissenden Nachkommen nachholen müßten.

Leibniz bestimmte die geläufige Vorstellung, daß alles einen Grund und jede Wirkung eine Ursache habe, als *principium reddendae rationis sufficientis*, als den Grundsatz von der Zureichendheit des zureichenden Grundes. Die *ratio sufficiens*, der zureichende Grund, ist aber im Sinne von Leibniz keineswegs der Grund, der gerade noch ausreicht, um etwas als ein Seiendes so zu halten, daß es nicht sogleich in Nichts zerfällt. Der zureichende Grund ist jener, der dem Seienden dasjenige zu- und darreicht, was es in den Stand setzt, sein volles Wesen, d. h. die *perfectio*, zu erfüllen. Die *ratio sufficiens* heißt daher bei Leibniz auch die *summa ratio*, der höchste Grund. Hier müssen wir uns mit der Bemerkung begnügen, daß der zureichende Grund für Leibniz stets der am weitesten reichende und so allem vor-

greifende Grund ist. Durch die strenge Fassung des Satzes vom Grund als principium reddendae rationis sufficientis hat das neuzeitliche Denken erst seinen Tiefgang gefunden. In der Geschichte dieses Denkens ragt das Werk von *Kant* zu einer eigenen Höhe hinauf. Alle drei seiner Hauptwerke beginnen ihren Titel mit dem Wort: »Kritik«: Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft. Urteilskraft ist das Vermögen zu urteilen. Die reine, d. h. nicht durch die Sinnlichkeit bestimmte Vernunft, sowohl die theoretische als auch die praktische Vernunft ist ein Vermögen, nach Prinzipien a priori zu urteilen. Darum gehört zu einer vollständigen Kritik der reinen (theoretischen wie praktischen Vernunft) eine Kritik der Urteilskraft. Auch in der dritten Kritik ist die Vernunft das eigentliche Thema. Vernunft aber heißt lateinisch ratio. Wie das lateinische Wort ratio, Rechnung und Vernunft, zur Bedeutung von »Grund« gelangt, (Satz vom Grund = principium rationis), werden wir alsbald hören.

Das Denken Kants ist Kritik der reinen Vernunft, der ratio pura. Die Vernunft ist nach Kant das Vermögen der Prinzipien, d. h. der Grundsätze, der Grundgebung. Schon nach diesen Andeutungen springt in die Augen, daß der Satz vom Grund, das principium rationis, im Denken Kants auf eine ausgezeichnete Weise waltet. Gerade dieses ist der Grund dafür, daß Kant vom Satz des Grundes nur selten spricht. Kritik der reinen Vernunft meint hier überall nicht: kritisieren im Sinne von bemängeln. Die Kritik ist auch nicht bloß Prüfung und Musterung. Die Kritik setzt der Vernunft auch nicht nur Schranken. Die Kritik bringt vielmehr die Vernunft in ihre Grenzen. Schranke und Grenze sind nicht das gleiche. Gewöhnlich meinen wir, die Grenze sei jenes, wobei etwas aufhört. Aber die Grenze hat – nach dem alten griechischen Sinn – durchaus den Charakter des Versammelns, nicht des Abschneidens. Grenze ist jenes, von woher und worin etwas anfängt, aufgeht als das, was es ist. Wem dieser Sinn von Grenze fremd bleibt, vermag niemals einen griechischen Tempel, ein griechisches Standbild, eine griechi-

sche Vase in ihrem Anwesen zu erblicken. Im kantischen Gebrauch des Titels »Kritik« schwingt noch der griechische Sinn von *κρίνειν* nach: unterscheiden, dies jedoch in der Weise eines Abhebens, wodurch jenes herausgehoben wird, worauf es ankommt. Die Grenze wehrt nicht ab, sie hebt die Gestalt ans Licht des Anwesens heraus und trägt dieses. Kant wußte vom hohen Sinn der Kritik. Seine drei Kritiken zielen auf das, was er die »Bedingungen der Möglichkeit a priori« nennt.

Das Wort von den »Bedingungen der Möglichkeit a priori« ist das Leitmotiv, das durch das ganze Werk Kants hindurchklingt. Die Wendung »a priori« – »von früherem her« ist der später aufkommende Nachklang dessen, was Aristoteles *πρότερον τῇ φύσει* nennt, das, was hinsichtlich des Sichentbergens das frühere ist, indem es als das von sich her Offenkundigere allem vorausgeht. In diesem Sinne sind für Kant die »Bedingungen der Möglichkeit« solche a priori. »Möglichkeit« besagt hier soviel wie: Ermöglichung. Worauf beziehen sich die Bedingungen der Ermöglichung a priori? Genau auf das, worauf sich schon für Aristoteles das *πρότερον τῇ φύσει* bezieht, nämlich auf *τὰ σαφέστερα πρὸς ἡμᾶς*: was in Bezug auf uns und für uns das zunächst Offenkundige ist gegenüber der *φύσις*, dem Sein. Das ist das Seiende. Kant bedenkt unter dem Titel »Bedingungen der Möglichkeit a priori« die Ermöglichung dessen, von wo aus sich für uns das Seiende als solches im Ganzen bestimmt. Von wo aus geschieht dies? Offensichtlich aus denjenigen Bezirken des Seienden, in die wir als Menschen gestellt sind. Der Mensch ist das animal rationale. Er gehört als Naturwesen in den Bereich der Natur, als vernünftiges in das Reich der Vernunft, d. h. des Willens und damit der Freiheit.

Demnach muß die »Kritik der reinen Vernunft« die Vernunft in ihrem Verhältnis zur Natur und in ihrem Verhältnis zum Willen und d. h. zur Kausalität des Willens, d. h. zur Freiheit bestimmen. Die Frage der Kritik ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit a priori von Natur und Freiheit. Die Bedingungen der Möglichkeit a priori stellen den jeweiligen

Grund bei, der Natur und Freiheit in ihrem Wesen eingrenzt und sie uns so in der Vollständigkeit ihrer Bestimmungen dar- und zureicht. Hinter der Formel »Bedingungen der Möglichkeit a priori« verbirgt sich die Zustellung des zureichenden Grundes, der ratio sufficiens, die als ratio die reine Vernunft ist. Nach Kant läßt sich nur im Rückbezug auf die Vernunft (ratio) etwas in dem bestimmen, was es ist und wie es für das vernünftige Lebewesen »Mensch« ein Seiendes ist. Dies besagt aber jetzt nicht allein, daß im Sinne des neuzeitlichen Denkens das Seiende je nur als Objekt *ist* und das Objekt je nur Objekt für ein Subjekt, sondern jetzt wird deutlicher: Dieses Subjekt, d. h. die Vernunft, die ratio, d. h. die Versammlung der Bedingungen der Möglichkeit a priori für Natur und Freiheit, ist diese Versammlung nur als die Zustellung des zureichenden Grundes.

In einer weithin verwandelten Gestalt kommt jetzt ans Licht, was ein Spruch des frühen griechischen Denkens sagt:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

»Das nämlich Selbe ist Vernehmen sowohl als auch Sein.«

Dies sagt, neuzeitlich gedacht: Vernehmen, Vernunft (ratio) und Sein gehören zusammen, und zwar so, daß die reine Vernunft, die ratio, jetzt nichts anderes ist als das Setzen, d. h. Zustellen des zureichenden Grundes für jegliches im Hinblick darauf, wie es als Seiendes erscheinen, d. h. vorgestellt und bestellt, behandelt und gehandelt werden kann.

Nichts verwehrt uns, daß wir uns damit zufrieden geben, den Titel »Kritik der reinen Vernunft« als einen historisch vorliegenden Titel für das erste Hauptwerk Kants zu erläutern. Wir können aber auch darüber nachdenken, inwiefern das Denken Kants durchgängig unter diesem Titel als einem Anspruch steht. Dann zeigt sich die reine Vernunft, die theoretische und praktische, als ratio pura in dem Sinne, daß sie die Setzung des Grundes, d. h. der Grund aller Begründung ist: das Bestimmen-

de aller Bedingungen der Möglichkeit des Seienden in ihrer Einheit. Die Kritik der reinen Vernunft bringt den Grund aller Begründung in seine umrissene Gestalt. Insofern durch Kant das Denken zur Kritik der reinen Vernunft wird, entspricht es dem Anspruch des principium rationis sufficientis. Kants Denken bringt durch diese Entsprechung den Anspruch des principium rationis in seiner ganzen Weite zum Vorschein, und zwar so, daß die ratio nur Grund ist als ratio im Sinne der Vernunft als des Vermögens der Grundsätze.

Dieser Hinweis auf das, was sich hinter dem Titel »Kritik der reinen Vernunft« verbirgt, bleibt indes durchaus unzureichend, solange uns nicht im anschaulich nachvollziehenden Durchblick das Ganze der drei Kritiken Kants gegenwärtig wird. Diese drei Werke liegen, von außen gesehen, wie drei Riesenblöcke unverbunden nebeneinander. Kant selber hat zwar immer wieder versucht, die innere Einheit, die er gewiß sah, durch eine mehr äußere Architektonik sichtbar zu machen. Indessen wußte Kant mehr, als er durch diese Architektonik der Werke darzustellen vermochte.

Was uns jedoch vor allem den Einblick in das Wesen dessen verwehrt, was in der Geschichte des abendländischen Denkens unter dem Titel »Kritik der reinen Vernunft« sich uns zuschickt, bleibt die Tatsache, daß wir noch nicht genügend durchdenken, inwiefern die maßgebenden Horizonte der kantischen Fragestellung sich erst im Lichte der strengen und vollständigen Fassung des Satzes vom Grund durch Leibniz öffnen konnten. Andererseits wird freilich der innerste Zug des leibnizischen Denkens durch die Philosophie Kants, genauer durch die Art, wie sie wirkte, in einen Schatten gerückt, worin das leibnizische Denken bis heute steht. Hierzu muß angemerkt werden, daß Kant selbst überall den zu seiner Zeit bekannten Schriften »des Herrn von Leibniz« mit der größten Hochachtung begegnet.

ZEHNTE STUNDE

»Nichts ist ohne Grund.« Diese gewöhnliche Fassung des Satzes vom Grund lautet in der Umschreibung: »Jedes Seiende hat einen Grund«. Hierbei wird der Grund, den jedes Seiende hat, selbst als etwas Seiendes vorgestellt. Ein früher gegebener Hinweis auf einen Text aus Leibniz sollte dies zeigen. Der Satz vom Grund ist eine Aussage über das Seiende. In der anderen Tonart lautet der Satz vom Grund: »Nichts *ist* ohne *Grund*«. Dies sagt in der Umschreibung: »Zum Sein gehört Grund«. Oder: »Sein und Grund – das Selbe«. Der jetzt gehörte Satz sagt vom Sein.

Der Übergang von der ersten in die zweite Tonart ist ein Sprung. Der Sprung aber ist ein rückblickender Sprung. Er blickt in den Absprungbereich zurück, um diesen im Blick zu behalten. Der Absprungbereich ist jenes Feld, worin der Satz vom Grund zwar nicht stets als Prinzip, so doch als mehr oder weniger deutlich gefaßter Leitgedanke öfter genannt wird. Der Absprungbereich, den wir damit meinen, ist nach der geläufigen Vorstellung die Geschichte des abendländischen Denkens. In diesem Denken wird überall und stets in vielfältig sich abwechselnden Begriffen und Namen das mannigfach erfahrene Seiende hinsichtlich seines Seins befragt. In der Geschichte dieses Denkens und für sie kommt so in gewisser Weise das Sein, nämlich als Sein des Seienden, zum Vorschein. Dieser Vorschein gibt jedoch einen Wink in das Sein als solches. Der Wink bringt eine Kunde vom Sein, darnach es nie erst durch menschliches Vorstellen gesetzt wird. Sein schickt sich dem Menschen zu, indem es lichtend dem Seienden als solchem einen Zeit-Spiel-Raum einräumt. Sein west als solches Geschick, als Sichentbergen, das zugleich währt als Sichverbergen. Die Geschichte des abendländischen Denkens ruht im Geschick des Seins. Was dieses Ruhen besagt, bedarf allerdings einer genaueren Bestim-

mung. Unerläßlich dafür bleibt, daß wir den unvermeidlich mehrdeutigen Titel »Geschick des Seins« eindeutig denken im Sinne von: Sein als sich-zusagendes, lichtendes Einräumen des Zeit-Spiel-Raumes für das je so oder so Erscheinende, das Seiende. Aus der Abwehr läßt sich jetzt nur dies vermerken: Mit dem Hinweis auf das Geschick des Seins wird keineswegs nur dergleichen wie eine tiefere Schicht hinter die Geschichte des Denkens geschoben, so daß man leichthin wie durch die Umschaltung eines Hebels statt von »Philosophie« fortan von »Seinsgeschichte« reden dürfte. Das Geschick des Seins bleibt für uns zunächst deshalb so schwer erfahrbar, weil schon die Darstellung der Geschichte des Denkens uns nach mannigfachen Hinsichten überliefert und gedeutet ist. Dies hat eine fast heillose Verwirrung der Vorstellungen und Meinungen über die Geschichte der Philosophie zur Folge. Von hier aus geschätzt, erscheint jede Auslegung einer geschichtlich überlieferten Philosophie als einseitig. Hegel sagt mit Recht, der hausbackene Verstand treibe sich nur in solchen Einseitigkeiten herum und komme dadurch um die Sache. Das gewohnte Vorstellen vermag nicht jenes Einfache und Selbe zu erblicken, das sich zu seiner Zeit zur Sprache bringt und darüber entscheidet, ob an einer Auslegung etwas ist oder nicht. Diese läßt sich niemals im Gesichtsfeld zufällig aufgenommener Vorstellungen beurteilen. Die Maßgabe für eine Auslegung kommt aus der Weite des Fragens, in der sie das er-mißt, wovon ihr Fragen angesprochen werden soll. Das Gesagte gilt auch von den beiden Hinweisen auf die Geschichte des Denkens, die in den vorigen Stunden versuchten, mit Rücksicht auf Aristoteles und Kant einem Wink in das Geschick des Seins zu folgen.

Kants Denken ist im Innersten und Äußersten Kritik der reinen Vernunft, wobei wir diesen Titel in seiner ganzen Fülle und Weite denken. Vernunft heißt und ist ratio, d. h. Vermögen der Grundsätze, d. h. des Grundes. Die Vernunft ist der gründende Grund. Grund ist nur als vernünftiger der reinen Vernunft. Wenn Kant, dem Leitmotiv seines Denkens gehorchend,

den Bedingungen der Möglichkeit a priori für Natur und Freiheit nachdenkt, dann ist dieses Denken als vernünftiges Vorstellen das Zu-stellen des zureichenden Grundes für das, was dem Menschen als Seiendes erscheinen kann und was nicht, für die Weise, wie das Erscheinende erscheinen kann und wie nicht.

Inwiefern verhilft uns der knappe Hinweis auf den inneren geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem principium reddendae rationis sufficientis und der Kritik der reinen Vernunft zu einem Einblick in die neuzeitliche Epoche des Seinsgeschickes? Wie schickt sich im Umkreis des kantischen Denkens Sein zu? Die Frage fragt zugleich, wie in dieser Zuschickung Sein sich entzieht. Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir uns auf einen einzigen, aber entscheidenden Zug des kantischen Denkens beschränken. Er entfaltet sich darin, daß Kant zum ersten Mal wieder seit der Philosophie der Griechen die Frage nach dem Sein des Seienden als eine zu entfaltende Frage entwirft. Mit dieser Frage als Frage und durch sie besinnt sich Kant eigens auf den Weg, der dem Seienden hinsichtlich seines Seins nachgeht, auf die Methode. Dies alles geschieht freilich in einer ganz anderen Wegrichtung, weil in einer anderen Dimension als bei den griechischen Denkern. Wegrichtung und Wegbereich des kantischen Fragens sind durch die Ratio gekennzeichnet: Ratio in dem Doppelsinn von Vernunft und Grund.

Gemäß dem Zug des neuzeitlichen Denkens, das sich im Bereich der Vernunft bewegt, denkt auch Kant in und aus der Dimension der Vernunft. Diese ist als Vermögen der Grundsätze allgemein das Vermögen, etwas als etwas vorzustellen. Das »ich stelle etwas als etwas vor mich« ist die strengere Fassung des ego cogito des Descartes, des »ich denke«. Die Dimension der Kritik, der theoretischen, der praktischen und der technischen Vernunft ist somit die Ichheit des Ich: die Subjektivität des Subjektes. In der Beziehung auf das Ich als Subjekt hat das im Vorstellen vor das Ich gestellte Seiende den Charakter des Objektes für das Subjekt. Das Seiende ist Seiendes als Gegenstand für ein Bewußtsein. Indem das Bewußtsein den Gegenstand auf

sich zu stehen läßt, stellt es so sich selbst mit vor, ist Selbstbewußtsein. Weil nun aber der Bereich der Subjektivität als Bereich der Ratio im Sinne der Vernunft in sich der Bereich des principium rationis ist, der Ratio im Sinne des Grundes, geht die Kritik der reinen Vernunft dem zureichenden Grund für die Gegenstände nach, d. h. für die Gegenstände als Gegenstände des seiner selbst bewußten vorstellenden Subjektes. Die kritische Frage nach dem zureichenden Grund für die Gegenstände wird zur Frage nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit des erfahrenden Vorstellens der Gegenstände. Worin diese Bedingungen bestehen und auf welche Weise sie nach Kant das Vorstellen ermöglichen, kann hier nicht dargelegt werden. Wichtig ist jetzt ein Anderes.

Der Grund, der dem Gegenstand seine Möglichkeit als Gegenstand zureicht, umschreibt das, was wir die Gegenständigkeit der Gegenstände nennen. Die Gegenständigkeit ist das kantisch verstandene Sein des erfahrbaren Seienden. Die Gegenständigkeit des Gegenstandes ist offensichtlich das Eigenste des Gegenstandes. Gleichwohl haftet die Gegenständigkeit nicht am und im Gegenstand wie irgendeine seiner Beschaffenheiten sonst. Die Gegenständigkeit eignet sich vielmehr den Gegenstand zu, dies jedoch nicht nachträglich, sondern bevor er als Gegenstand erscheint, damit er als solcher erscheinen kann. Die kritische Umgrenzung der Gegenständigkeit des Gegenstandes geht deshalb über den Gegenstand hinaus. Allein dieses Hinausgehen über den Gegenstand ist nichts anderes als das Hineingehen in den Bereich der gründenden Grundsätze, in die Subjektivität der Vernunft. Der Überstieg über den Gegenstand zur Gegenständigkeit ist der Einstieg in die Vernunft, die dabei erst in ihrem grund-setzenden Wesen zum Vorschein kommt. Dieses in die Subjektivität eigens einsteigende Übersteigen des Gegenstandes ist, lateinisch gesprochen, ein *transcendere*. Kant nennt darum sein kritisches Vorgehen, das den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände nachgeht, die überstiegshaften, die transzendente Methode.

Bei der Wirrnis, in der heute die Titel Transzendenz, transzendental und transzendent umlaufen, ist es nötig, klar zu unterscheiden. Auch wer meint, über das Bescheid zu wissen, was Kant unter transzendentaler Methode versteht, muß sich das von Kant Gedachte immer wieder neu aneignen.

Weshalb? Weil die transzendente Methode kein Verfahren ist, das sich nur äußerlich um das herumbewegt, womit es sich beschäftigt. Kant nennt die Methode der »Kritik«, d. h. der umgrenzenden Zustellung des zureichenden Grundes, mit Bedacht transzendental und nicht transzendent; denn »transzendent« nennt Kant jenes, was außerhalb der Grenzen der menschlichen Erfahrung liegt, insofern es nicht die Gegenstände in der Richtung auf ihre Gegenständigkeit übersteigt, sondern die Gegenstände samt ihrer Gegenständigkeit überschreitet und zwar ohne die zureichende Befugnis, weil ohne die Möglichkeit einer Begründung. Transzendent ist nach Kant ein Vorstellen, das sich anmaßt, erfahrungsmäßig nicht zugängliche Gegenstände zu erkennen. Dagegen geht die transzendente Methode gerade auf den zureichenden Grund der Gegenstände der Erfahrung und damit dieser selbst. Die transzendente Methode bewegt sich innerhalb des Umkreises der Gründe, die den Gegenstand der Erfahrung in seiner Möglichkeit begründen. Die transzendente Methode umgrenzt den Umkreis der ins Spiel kommenden begründenden Gründe. Die transzendente Methode hält sich auf diesem Umkreis und innerhalb dessen, was er eingrenzt. Weil sie auf dem Kreis des zureichenden Grundes für die Möglichkeit der Erfahrung bleibt, d. h. innerhalb des Wesens der Erfahrung, ist die also inbleibende transzendente Methode immanent. Die Methode heißt aber gleichwohl transzendental, weil sie das Transzendente betrifft, indem sie dieses in seiner Befugnis kritisch begrenzt. Die transzendente Methode durchgeht die Immanenz der Subjektivität, d. h. dasjenige Vorstellen, worin als ihrem zureichenden Grund die Gegenstände als Gegenstände des Vorstellens verbleiben. Das ist ihre Gegenständigkeit, das Sein des Seienden.

Was in Kants transzendentaler Methode lebt und auf abgewandelte Weise im Wort »transzendental« schwingt, ermessen wir nur, wenn wir das Wort »transzendental« in einem weiten Bogen rückwärts in das Gewesene und vorwärts in das inzwischen Ankommende denken.

Damit wir klar vor Augen haben, inwiefern die Erläuterung des Transzendentalen auf unseren Weg, genauer gesagt, zur Vorbereitung des Sprunges von der einen in die andere Tonart des Satzes vom Grund gehört, sei kurz an folgendes erinnert. Das kantisch verstandene »transzendental« betrifft den Überstieg vom Gegenstand, d. h. vom erfahrbaren Seienden, zur Gegenständigkeit, d. h. zum Sein. Der Sprung aber ist der Sprung aus dem Satz vom Grund als Satz über das Seiende in den Satz als Sagen vom Sein als Sein. Der Sprung durchspringt den Bereich zwischen Seiendem und Sein. Das Transzendente, der Überstieg und der Sprung sind zwar nicht das Gleiche, aber das Selbe, insofern sie hinsichtlich der Unterscheidung von Seiendem und Sein zusammengehören. Bedenken wir das Wort »transzendental« und die in ihm genannte Sache rückwärts in das Gewesene, dann ergeben sich zwei Momente, die kurz vermerkt seien.

Dem Wortgebrauch nach stammt die Bezeichnung transzendental aus der Scholastik des Mittelalters. Sie betrifft das transcendens, womit ein modus bezeichnet wird, eine Weise und ein Maß, wodurch omne ens qua ens bemessen wird; z. B.: omne ens est unum, jedes Seiende ist *ein* Seiendes und als dieses eine nicht das andere. Genauer wird dieser modus des Seienden bestimmt als modus generaliter consequens omne ens. Consequens ist hier gedacht als Gegenbestimmung zu antecedens. Das zu beachten, ist wichtig. Die allgemeinsten Bestimmungen jedes Seienden als solchen *folgen* dem Seienden und ergeben sich aus ihm. In solchem Sinne passieren sie, durchschreiten (transcendere) sie das, was zu jedem Seienden gehört; sie heißen darum »Transzendentalien«. Für Kant ist nun aber dasjenige, dem die transzendente Methode nachgeht, nicht solches, was in bezug auf das Seiende im Sinne des Gegenstandes der Erfahrung ein

consequens ist. Vielmehr ist die Gegenständigkeit, die dem Gegenstand den Grund seiner Möglichkeit zureicht, das antecedens, das Vorhergehende, das a priori.

Die mittelalterlich-scholastische Bestimmung des ens qua ens stammt von Aristoteles und zwar aus dem Beginn des IV. Buches der »Metaphysik«. Was man unter diesem Titel »Die Metaphysik des Aristoteles« kennt, ist kein »Werk«, sondern eine nicht von Aristoteles vorgenommene Zusammenstellung von Abhandlungen, deren Fragen jeweils in ganz verschiedenen Bezirken und Richtungen ansetzen.

Die »Metaphysik« des Aristoteles ist, literarisch gesehen, völlig uneinheitlich, auf den Inhalt gedacht, in jedem Stück je auf andere Weise fragend.

Der erste Satz des ersten Kapitels des IV. Buches lautet:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

Erläuternd übersetzt sagt dies:

»Es gibt so etwas wie ein Verstehen, das in den Blick nimmt das Anwesende als anwesend und in einem damit das (in den Blick nimmt), was dem Anwesen, es von ihm selbst her darbietend, zu Gebote steht.«

Hier ist weder von dem Transzendentalen die Rede, das im Sinne Kants das Seiende als Gegenstand in seiner Gegenständigkeit bestimmt, noch aber auch von einem modus entis generaliter consequens omne ens. Und dies aus dem einfachen Grunde, weil griechisch gedacht wird und vom ὄν die Rede ist. Das ὄν ist φύσις τις, dergleichen wie ein von-sich-her-Aufgehen. Das ὄν ist nicht ens im Sinne des ens creatum der mittelalterlichen Scholastik, Seiendes als das von Gott Geschaffene. Ὄν ist aber auch nicht der Gegenstand hinsichtlich seiner Gegenständigkeit. Was im Sinne des Aristoteles das Seiende hinsichtlich seines Seins bestimmt und wie das geschieht, ist anders erfahren als in der mittelalterlichen Lehre vom ens qua ens. Es wäre jedoch töricht zu sagen, die mittelalterlichen Theologen hätten den Aristoteles mißverstanden; vielmehr haben sie ihn anders

verstanden, entsprechend der anderen Weise, nach der Sein sich ihnen zuschickte. Wiederum anders ist das Geschick des Seins für Kant. Zu einem Mißverständnis wird das Andersverstehen erst dort, wo es sich zur einzig möglichen Wahrheit aufspreizt und zugleich unter den Rang des zu Verstehenden hinabfällt. Erst für Kant wird die Methode, in der das Denken dem Sein des Seienden nachgeht, die transzendente Methode. Das Auszeichnende der transzendentalen Bestimmung des Seienden als solchen erschöpft sich nämlich keineswegs darin, daß das Seiende jetzt als Gegenstand der ichhaften subjektiven Vernunft erfahren wird. Vielmehr beruht das Auszeichnende der transzendentalen Methode darin, daß sie als Bestimmung der Gegenständigkeit der Gegenstände zur Gegenständigkeit selbst gehört. Die Zustellung des zureichenden Grundes für die Gegenstände ist jenes Vorstellen, das allererst die Gegenständigkeit des Gegenstandes heraus- und sicherstellt und dadurch zur Gegenständigkeit, d. h. zum Sein des erfahrbaren Seienden selbst gehört. Die transzendente Methode entspricht dem Anspruch des Satzes vom Grund. Durch die transzendente Methode kommt das in der Ratio (Vernunft) waltende principium rationis sufficientis in das Freie und Helle seines Machdens.

Die neue Weise, wie Sein sich zuschickt, besteht nicht nur darin, daß das Sein jetzt als Gegenständigkeit zum Vorschein kommt, sondern daß dieses zum-Vorschein-Kommen eine Entschiedenheit zeigt, derzufolge Sein sich im Bereich der Subjektivität der Vernunft bestimmt und nur hier. Die Entschiedenheit dieses Geschickes von Sein besagt: Jede andere Gründung des Seins des Seienden außerhalb der Dimension der transzendentalen Vernunft ist ausgeschlossen; denn die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände, ihr zureichender Grund, ratio sufficiens, ist die Ratio, die Vernunft selbst. Formelhaft kann man auch sagen: Alle Gegenständigkeit der Gegenstände, d. h. alle Objektivität der Objekte beruht in der Subjektivität. Allein diese Formel spricht nur dann, wenn wir folgendes beachten:

Die Subjektivität ist nichts Subjektives in dem Sinne, daß damit nur das auf einen einzelnen Menschen Beschränkte, das Zufällige seiner Besonderheit und Beliebigkeit gemeint sein könnte. Die Subjektivität ist die wesenhafte Gesetzmäßigkeit der Gründe, welche die Möglichkeit eines Gegenstandes zureichen. Die Subjektivität meint nicht einen Subjektivismus, sondern jenes Zustellen des Anspruches des Satzes vom Grund, demzufolge es heute das Atomzeitalter gibt, in dem die Besonderheit, Vereinzelung und Geltung des Einzelnen zugunsten der totalen Uniformität in einem rasenden Tempo dahinschwinden. Dies alles beruht, wir mögen es heute schon einsehen und wahrhaben wollen oder nicht, im Geschick des Seins als Gegenständigkeit für die Subjektivität der Vernunft, für die durch das principium rationis bestimmte Ratio. Deren Machtanspruch entfesselt die universale und totale Verrechnung von allem zum Berechenbaren.

Dieser Hinweis möchte weder die vielberufene geistige Situation der Gegenwart vor Sie hinmalen, noch einer unvermeidlichen Ausweglosigkeit das Wort reden. Vielmehr ergibt sich dieser Hinweis auf dem Weg der Vorlesung, die zeigen möchte, was dazu gehört, um sich auf das zu besinnen, was ist. Was »ist«, das ist nämlich nicht das Aktuelle und nicht das Gegenwärtige. Was »ist«, ist das aus dem Gewesen und als dieses Ankommende. Dieses Ankommende, längst schon unterwegs, ist der unbedingte Anspruch des Satzes vom Grund in der Gestalt der vollständigen Rationalität. Es bedarf weder der Gabe noch der Geste des Propheten, um das zu sehen, wohl dagegen der Ausdauer des eigentlich geschichtlichen Denkens. Die zunehmende Flucht aus der geschichtlichen Überlieferung ist ihrerseits ein Zeichen des Anspruches, unter dem das Zeitalter steht. Bisweilen scheint es sogar, als sollte diese Flucht aus der Geschichte die letzten Schranken auf die Seite schaffen, die noch einer überall ungehemmten, vollständigen Technisierung der Welt und des Menschen entgegenstehen. Mit der genannten Flucht aus der Geschichte geht der Schwund des Vermögens der

geschichtlichen Unterscheidung zusammen. Dafür sei jetzt ein Beispiel angeführt, das zugleich zeigt, inwiefern wir mit den vorigen Bemerkungen durchaus auf dem Weg einer Besinnung über das bleiben, was die transzendente Methode ist, die Kants kritisches Denken auszeichnet.

Öfter erwähnten wir schon, das Zeitalter, das die »Neuzeit« heißt, empfange den Grundzug seiner Geschichte aus demjenigen Geschick des Seins, worin Sein sich als Gegenständigkeit zuschickt und so das Seiende als die Gegenstände einräumt. Aber ebensooft blieb vielleicht gegenüber dieser Erwähnung ein Bedenken zurück. Man kann es so aussprechen: Was soll denn Besonderes daran liegen, daß das Seiende zum Gegenstand wird? War das Seiende nicht immer schon Gegenstand und dies gerade dort, wo das Sein als $\phi\acute{\upsilon}\varsigma$, als reines Aufgehen, das Seiende von ihm selbst aus herkommen läßt? Kannte nicht schon das griechische Denken das Seiende als Gegenstand und sogar nur so? Achten wir doch z. B. nur auf die Standbilder ihrer Kunst.

Um in dieser Frage klar zu sehen, gilt es, geschichtlich zu unterscheiden. Wie bereits früher vermerkt, ist das Wort »Gegenstand« die Übersetzung des lateinischen *obiectum*. Kein Geringerer als Lessing wehrte sich seinerzeit gegen diese Übersetzung. Lessing übersetzte *obiectum* durch »Gegenwurf«. Diese Übersetzung ist in der Tat nicht nur wörtlicher sondern auch sprechender. Denn sie spricht davon, daß etwas entgegengeworfen wird, nämlich dem vorstellenden Subjekt und durch dieses. »Gegenwurf« trifft genau denjenigen Sinn von *obiectum*, den das Wort auch schon im Mittelalter hatte. Ein *obiectum* ist z. B. ein goldener Berg, gerade weil er, wie wir heute sagen, nicht objektiv existiert, sondern nur durch das einbildende Vorstellen dem vorstellenden Ich zugeworfen wird. In der neuzeitlichen Bedeutung von Objekt liegt aber zugleich, daß das Zugeworfene, durch das Trachten der forschenden Betrachtung Beigestellt, keine bloße Einbildung ist, sondern etwas von sich her Anwesendes dem vorstellenden Ich zustellt. Nun wird aber die

Weise des Anwesens durch das Zureichen des Grundes des Gegenstehenden, durch die Gegenständigkeit kantisch gedacht: durch die Grundsätze des Verstandes als Prinzipien der Vernunft bestimmt. Weil somit das Objekt keine bloße Vorstellung des Subjektes ist, weil vielmehr im Objekt dem vorstellenden Subjekt etwas entgegengeworfen und zugebracht wird, was zugleich in sich steht, hat auch die Übersetzung von *obiectum* durch »Gegenstand« ihr eigenes Recht. Gleichwohl dürfen wir diejenige Unterscheidung nicht preisgeben, die jetzt ans Licht kommt. Man könnte im Rückblick auf das soeben Vermerkte sich darauf versteifen, daß auch schon für die Griechen das Seiende sich im Charakter des Gegenstandes bekundete. Dies zu meinen, wäre irrig. Für die Griechen entbirgt sich das Anwesende zwar im Charakter des Gegenüber, aber niemals in dem des Gegenstandes, dies Wort jetzt in dem streng neuzeitlich begriffenen Sinne von Objekt genommen. Gegenüber und Gegenstand sind nicht das Gleiche. Im Gegenstand bestimmt sich das Gegen aus dem vorstellenden Entgegenwurf durch das Subjekt. Im Gegenüber enthüllt sich das Gegen in dem, was über den vernehmenden, blickend-hörenden Menschen kommt, was den Menschen überkommt, ihn, der sich niemals als Subjekt für Objekte begriffen hat. Demgemäß ist das Anwesende nicht das, was ein Subjekt sich als Objekt zuwirft, sondern was auf das Vernehmen zukommt und was das menschliche Blicken und Hören *als* über es Gekommenes hin- und darstellt. Das griechische Standbild ist der Anblick eines Stehenden, dessen Stand nichts mit einem Gegenstand im Sinne des Objektes zu tun hat. Das griechische *ἀνταίμακρον*, das Gegenüber, genauer das im Gegenüber Vorliegende ist etwas ganz anderes als der Gegenstand im Sinne des Objektes. Die Griechen erfuhren im hereinblickenden Anwesen der Götter das unheimlichste und bezauberndste Gegenüber: τὸ θεῖον. Sie kannten aber nicht die Gegenstände im Sinne von Objekten. Das Gegen und Begegnen hat hier einen anderen Sinn.

Wenn man also schon, wie das jetzt häufiger geschieht, dem

Phänomen der Begegnung nachsinnt, dann muß dabei eine Voraussetzung für die Sauberkeit dieses Vorhabens erfüllt sein. Es muß Klarheit darüber herrschen, ob das Phänomen der Begegnung im Bezirk der Subjekt-Objekt-Beziehung angesetzt und neuzeitlich vom Subjekt als Person her vorgestellt wird, oder ob die Begegnung im Bereich des Gegenüber gesucht wird. Das Gefüge dieses Bereiches denkend zu durchmessen, ist weit schwerer und kaum begonnen.

Goethe, der 1792 eine Abhandlung geschrieben hat mit dem Titel »Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt«, gebraucht das Wort »Gegenstand« häufig und gern; er kennt auch noch die alte Form des »Gegenüber«, die deutlicher spricht, z. B. in der Wendung: »wir setzten uns gegeneinander über«.

Im Goetheschen Gebrauch des Wortes »Gegenstand« schwingt beides: Gegenstand als Objekt für ein Subjekt und Gegenstand als »gegen einem über«. Schwer zu fassen ist hier der Sinn des »über«, das Mehrfältiges meint: »über« als darüber hin, als oberhalb und als jenseits. Deutlich wird das »über« im Zeitwort überraschen: rasch, unversehens, jäh über einen kommen. Nirgends spricht wohl das »über« und das »Überraschen« reicher und vielleicht auch griechischer als in der letzten Strophe von Hölderlins Hymne »Die Wanderung« vom Jahre 1801. Sie beginnt »Glückseelig Suevien, meine Mutter. . .«

»Wenn milder athmen die Lüfte,
Und liebende Pfeile der Morgen
Uns Allzugesdultigen schikt,
Und leichte Gewölke blühn
Uns über den schüchternen Augen,
Dann werden wir sagen, wie kommt
Ihr, Charitinnen, zu Wilden?
Die Dienerinnen des Himmels
Sind aber wunderbar,
Wie alles Göttlichgeborne.

Zum Traume wirds ihm, will es Einer
Beschleichen und straft den, der
Ihm gleichen will mit Gewalt;
Oft überraschet es einen,
Der eben kaum es gedacht hat.«

Statt »gedacht« hatte
Hölderlin zuerst geschrieben
»gehofft«.

ELFTE STUNDE

Wir versuchen, einen Blick in diejenige Epoche der Seinsgeschichte zu tun, die, historisch gerechnet, die »Neuzeit« heißt. Der Versuch dient der Absicht, deutlich zu machen, daß und in welcher Weise im Geschick zugleich der Entzug des Seins walte. Vom Sein her gesprochen, heißt dies: Sein währt als sich entziehendes Zuschicken des Zeit-Spiel-Raumes für das Erscheinen dessen, was, dem Geschick und seinem Geheiß entsprechend, jeweils das Seiende heißt. Was griechisch τὰ ὄντα, lateinisch ens, französisch l'être, deutsch »das Seiende« jeweils heißt, hat sich jedesmal schon aus der epochalen Lichtung von Sein entschieden. Beiläufig vermerkt, ist es kein Zufall, daß die griechische Sprache am deutlichsten und schärfsten spricht, wenn sie das von uns so genannte »Seiende« im Plural des Neutrums nennt. Denn das Seiende ist ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität.

Wir versuchen einen Blick in das Geschick des Seins auf dem Wege eines Durchblicks durch verschiedene Zeitalter der Geschichte des abendländischen Denkens. Ein solcher Weg hat es zum voraus angenommen, daß die Geschichte des abendländischen Denkens im Geschick des Seins beruht. Dasjenige aber, worin ein Anderes beruht, muß selber die Ruhe sein. Die Ruhe stellen wir gewöhnlich als das Aufhören der Bewegung vor. Mathematisch-physikalisch vorgestellt, ist Ruhe nur ein Grenzfall von Bewegung, die ihrerseits als Stellenwechsel, meßbar nach den Raum-Zeit-Koordinaten, vorbestimmt bleibt. Wird die Ruhe als Aufhören oder als Grenzfall der Bewegung vorgestellt, dann ergibt sich der Begriff der Ruhe aus der Verneinung.

Aber die Ruhe ist, eigentlich gedacht, nicht der Ausfall, sondern die Versammlung der Bewegung, jene Versammlung, die

erst aus sich Bewegung entschlüßelt und im Entschließen die Bewegung nicht bloß entläßt und wegschickt, sondern gerade einbehält. Demnach beruht die Bewegung in der Ruhe. Wenn wir es mithin annehmen, daß die Geschichte des abendländischen Denkens im Geschick des Seins beruhe, dann denken wir in dem, was Geschick des Seins heißt, eine Ruhe, eine Versammlung, in die auch alle Bewegung des Denkens gesammelt bleibt, mag das Denken unmittelbar davon eine Kenntnis haben oder nicht.

Wir nehmen ein solches Verhältnis zwischen Seinsgeschick und Geschichte des Denkens an. Die Rede vom Annehmen sagt hier: in Empfang nehmen, was das Denken überkommt; annehmen in dem Sinne, wie wir sagen: im Streit einen Gegner annehmen; nur ist hier das Annehmen kein feindseliges und der Streit nicht der des Hasses. Das Annehmen und Nehmen hat jetzt den Sinn des erhörenden und erblickenden Entsprechens.

Wenn wir es annehmen, daß die Geschichte des abendländischen Denkens im entzughaften Geschick des Seins beruht, dann ist dies keine nur von uns aus vorgebrachte Annahme im Sinne einer Meinung, die in eine Sache willkürlich einfällt und diese in die vorgefaßte Ansicht einfängt.

Daß die genannte Annahme, die Geschichte des Denkens beruhe im Geschick des Seins, kein Meinen von uns aus, sondern ein Empfangen vom Sein her ist, klärt sich in eine gewisse Helle auf, wenn wir uns kurz auf etwas besinnen, was wir zwar schon mitbedachten, auch bereits erwähnten, jedoch bisher nicht eigens erörterten. Von allem schwer Faßlichen dieser Welt ist es am schwersten zu fassen, weil es uns am nächsten liegt, insofern wir es selber sind.

Gleich zu Beginn der Vorlesung und dann des öfteren war die Rede vom Anspruch des Satzes vom Grund und davon, daß wir dem Anspruch ohne weiteres folgen; denn wir sind die in diesen Anspruch Genommenen. Nur als die so Genommenen vermögen wir es, solches anzunehmen, d. h. zu empfangen, was sich uns zuschickt. Im Geschick des Seins sind wir die von der Lich-

tung des Seins und die mit ihr Beschickten. Solchermaßen sind wir aber auch die Selben, die das Sein im Entzug angeht und durch ihn angeht, die Selben, denen das Sein, als solches Geschick, die Lichtung seiner Wesensherkunft weigert.

Dagegen scheint das Wort zu stehen, das Hegel am 22. Oktober 1818 bei der Eröffnung seiner Vorlesungen an der Universität Berlin sprach:

»Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken; das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auf tun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.«

Wir dächten weder groß noch sachlich genug, wollten wir dieses Wort als eine Anmaßung der Person des Denkers gegenüber dem Absoluten verstehen. Es ist genau das Gegenteil: die Bereitschaft, dem Anspruch zu entsprechen, als welcher sich das Sein im Sinne des absoluten Begriffes dem Denken zuschickt und die Epoche der Vollendung der abendländischen Metaphysik in der entscheidenden Weise vorprägt. Indem sich das Sein des Seienden in der Gestalt des absoluten Begriffes dem metaphysisch-ontologischen Denken absolut zu erkennen gibt, verbirgt sich in dieser Zuschickung des Seins der äußerste Entzug. Wieso das zutrifft, wird sich im folgenden bei der abschließenden Kennzeichnung der seinsgeschichtlichen Epoche der kantischen Philosophie verdeutlichen.

Der Satz vor der Zwischenbemerkung über Hegel sei wiederholt: Im Geschick des Seins sind wir die von der Lichtung des Seins und die mit ihr Beschickten und solchermaßen die Selben, die das Sein im Entzug und durch ihn angeht, die Selben, denen

das Sein, als solches Geschick, die Lichtung seiner Wesensherkunft weigert. Als die im Geschick des Seins vom Sein Beschickten stehen wir, und zwar unserem Wesen nach, in einer Lichtung des Seins. Aber wir stehen in dieser Lichtung keineswegs unangesprochen herum, sondern stehen in ihr als die vom Sein des Seienden in dessen Anspruch Genommenen. Wir sind als die in der Lichtung des Seins Stehenden die Beschickten, die in den Zeit-Spiel-Raum Eingeräumten. Dies sagt: Wir sind die in diesem Spielraum und für ihn Gebrauchten, gebraucht, an der Lichtung des Seins zu bauen und zu bilden, im weiten vielfältigen Sinne: sie zu verwahren.

In der noch unbeholfeneren und vorläufigeren Sprache der Abhandlung »Sein und Zeit« (1927) heißt dies: Der Grundzug des Daseins, das der Mensch ist, wird durch das Seinsverständnis bestimmt. Seinsverständnis meint hier niemals, der Mensch besitze als Subjekt eine subjektive Vorstellung vom Sein und dieses, das Sein, sei eine bloße Vorstellung. In diesem Sinne hat Nicolai Hartmann, haben viele Zeitgenossen sich den Ansatz von »Sein und Zeit« auf ihre Weise verständlich gemacht.

Seinsverständnis besagt, daß der Mensch seinem Wesen nach im Offenen des Entwurfes des Seins steht und dieses so gemeinte Verstehen aussteht. Durch das so erfahrene und gedachte Seinsverständnis ist die Vorstellung des Menschen als eines Subjektes, um mit Hegel zu sprechen, auf die Seite gebracht. Nur insofern der Mensch seinem Wesen nach in einer Lichtung des Seins steht, ist er ein denkendes Wesen. Denn von altersher besagt in unserer Geschichte Denken so viel wie: dem Geheiß des Seins entsprechen und aus dieser Entsprechung das Seiende in dessen Sein durchsprechen. Dieses Durchsprechen (*διαλέγεσθαι*) entfaltet sich in der Geschichte des abendländischen Denkens zur Dialektik.

Wozu diese auf den ersten Blick jetzt durchaus abwegigen Bemerkungen? Sie dienen dazu, unseren Blick dafür aufzuhellen, daß und wie die Geschichte des Denkens im Bezug zum Geschick des Seins verbleibt. Die Geschichte des Denkens ist

noch Anderes als nur die Historie wechselnder Meinungen und Lehren der Philosophen. Die Geschichte des Denkens ist die Beschickung des Wesens des Menschen aus dem Geschick des Seins. Beschickt ist das Wesen des Menschen mit dem Schicklichen, das Seiende in seinem Sein zur Sprache zu bringen. Im Grunde ist das soeben Gesagte nichts anderes als die von der Frage nach dem Sein her durchdachte Auslegung der alten Bestimmung des Wesens des Menschen: homo est animal rationale; der Mensch ist das mit Vernunft begabte Lebewesen.

Nur insofern der Mensch aus dem Geschick mit dem Schicklichen begabt ist, das Seiende als solches zu denken, ist das Geschickliche als Geschichte des *Denkens*. Innerhalb dieser Geschichte hat sich das Sein dem Denken Kants als die Gegenständigkeit des Gegenstandes der Erfahrung zugeschiedt. Zu dieser Gegenständigkeit gehört es, daß ihr ein Vorstellen entgegnet, in welcher Entgegnung die Gegenständigkeit erst ihre volle Bestimmtheit gewinnt. Dieses Entgegnen ist jene Art des Vorstellens, die Kant transzendente Methode nennt.

In der Einleitung zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« sagt Kant mit der deutlicheren Fassung desselben Satzes aus der ersten Auflage folgendes (B 25):

»Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«

Die transzendente Methode gehört zur Weise, wie Gegenstände für uns Gegenstände sein können. Als Gegenständigkeit geprägt, lichtet sich das Sein auf eine neuartige Weise. Für die griechischen Denker war das Seiende niemals Gegenstand, sondern das aus dem Gegenüber her An-währende. Das Seiende war seiender als unsere Gegenstände. Wir meinen zwar, wenn das Seiende als Gegenstand und d. h. objektiv sich zeige, dann erscheine es am reinsten als das von-sich-her-Anwesende. Diese Meinung ist irrig, gesetzt daß wir den Begriff des Gegenstandes sachgerecht denken.

das Sein, als solches Geschick, die Lichtung seiner Wesensherkunft weigert. Als die im Geschick des Seins vom Sein Beschickten stehen wir, und zwar unserem Wesen nach, in einer Lichtung des Seins. Aber wir stehen in dieser Lichtung keineswegs unangesprochen herum, sondern stehen in ihr als die vom Sein des Seienden in dessen Anspruch Genommenen. Wir sind als die in der Lichtung des Seins Stehenden die Beschickten, die in den Zeit-Spiel-Raum Eingeräumten. Dies sagt: Wir sind die in diesem Spielraum und für ihn Gebrauchten, gebraucht, an der Lichtung des Seins zu bauen und zu bilden, im weiten vielfältigen Sinne: sie zu verwahren.

In der noch unbeholfeneren und vorläufigeren Sprache der Abhandlung »Sein und Zeit« (1927) heißt dies: Der Grundzug des Daseins, das der Mensch ist, wird durch das Seinsverständnis bestimmt. Seinsverständnis meint hier niemals, der Mensch besitze als Subjekt eine subjektive Vorstellung vom Sein und dieses, das Sein, sei eine bloße Vorstellung. In diesem Sinne hat Nicolai Hartmann, haben viele Zeitgenossen sich den Ansatz von »Sein und Zeit« auf ihre Weise verständlich gemacht.

Seinsverständnis besagt, daß der Mensch seinem Wesen nach im Offenen des Entwurfes des Seins steht und dieses so gemeinte Verstehen aussteht. Durch das so erfahrene und gedachte Seinsverständnis ist die Vorstellung des Menschen als eines Subjektes, um mit Hegel zu sprechen, auf die Seite gebracht. Nur insofern der Mensch seinem Wesen nach in einer Lichtung des Seins steht, ist er ein denkendes Wesen. Denn von altersher besagt in unserer Geschichte Denken so viel wie: dem Geheiß des Seins entsprechen und aus dieser Entsprechung das Seiende in dessen Sein durchsprechen. Dieses Durchsprechen (*διαλέγεσθαι*) entfaltet sich in der Geschichte des abendländischen Denkens zur Dialektik.

Wozu diese auf den ersten Blick jetzt durchaus abwegigen Bemerkungen? Sie dienen dazu, unseren Blick dafür aufzuhehlen, daß und wie die Geschichte des Denkens im Bezug zum Geschick des Seins verbleibt. Die Geschichte des Denkens ist

noch Anderes als nur die Historie wechselnder Meinungen und Lehren der Philosophen. Die Geschichte des Denkens ist die Beschickung des Wesens des Menschen aus dem Geschick des Seins. Beschickt ist das Wesen des Menschen mit dem Schicklichen, das Seiende in seinem Sein zur Sprache zu bringen. Im Grunde ist das soeben Gesagte nichts anderes als die von der Frage nach dem Sein her durchdachte Auslegung der alten Bestimmung des Wesens des Menschen: *homo est animal rationale*; der Mensch ist das mit Vernunft begabte Lebewesen.

Nur insofern der Mensch aus dem Geschick mit dem Schicklichen begabt ist, das Seiende als solches zu denken, *ist* das Geschickliche als Geschichte des *Denkens*. Innerhalb dieser Geschichte hat sich das Sein dem Denken Kants als die Gegenständigkeit des Gegenstandes der Erfahrung zugeschickt. Zu dieser Gegenständigkeit gehört es, daß ihr ein Vorstellen entgegen, in welcher Entgegnung die Gegenständigkeit erst ihre volle Bestimmtheit gewinnt. Dieses Entgegen ist jene Art des Vorstellens, die Kant transzendente Methode nennt.

In der Einleitung zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« sagt Kant mit der deutlicheren Fassung desselben Satzes aus der ersten Auflage folgendes (B 25):

»Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«

Die transzendente Methode gehört zur Weise, wie Gegenstände für uns Gegenstände sein können. Als Gegenständigkeit geprägt, lichtet sich das Sein auf eine neuartige Weise. Für die griechischen Denker war das Seiende niemals Gegenstand, sondern das aus dem Gegenüber her An-währende. Das Seiende war seiender als unsere Gegenstände. Wir meinen zwar, wenn das Seiende als Gegenstand und d. h. objektiv sich zeige, dann erscheine es am reinsten als das von-sich-her-Anwesende. Diese Meinung ist irrig, gesetzt daß wir den Begriff des Gegenstandes sachgerecht denken.

Vom Anwesenden im Gegenüber ist seinsgeschichtlich scharf zu unterscheiden das Anwesende in der Gegenständigkeit. Die Ständigkeit des Gegenstandes bestimmt sich aus den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit für das Vorstellen und durch dieses. Das so bestimmte Vorstellen vollbringt die Zustellung des zureichenden Grundes für das Anwesen des Anwesenden als des Objektes in der Rückbeziehung auf ein Subjekt. Durch die Zustellung des zureichenden Grundes empfängt dieses Vorstellen jene Einzigartigkeit, die das neuzeitliche Verhältnis des Menschen zur Welt bestimmt, und d. h. die moderne Technik ermöglicht.

In der Lessingschen Übersetzung von *obiectum* durch »Gegenwurf« klingt das Zustellen des zureichenden Grundes deutlicher an als Zuwerfen, welchen Zuwurf sich das Subjekt zuwirft. In der Sprache der Kunst und der Künstler hat sich das Lessingsche Wort »Vorwurf« im Sinne von Thema eines Werkes noch erhalten. »Vorwurf« ist eigentlich die wörtliche Übersetzung des griechischen *πρόβλημα*. Heute gebraucht, um das beiher und für das Nachdenken zu erwähnen, jedermann in unserer vernutzten Sprache das Wort »Problem«, so z. B. wenn der Autoschlosser, ein ehrenwerter Mann, die verschmutzte Zündkerze reinigt und vermerkt: »Das ist kein Problem«. Es ist auch keines.

Dadurch, daß sich das Sein des Seienden als Gegenständigkeit der Gegenstände zuschickt, bringt sich das Geschick in eine vormals unerhörte Entschiedenheit und Ausschließlichkeit. Diesem Sichzuschicken entspricht aber auch die Entschiedenheit, mit der sich das Sein in seiner Wesensherkunft entzieht. Wenn nämlich die *ratio* als Vernunft, d. h. als Subjektivität, der Quellbereich der *ratio* im Sinne des Grundes und seines Anspruches auf Zustellung ist, dann kann innerhalb des Bereiches der *ratio* die Frage nach der Wesensherkunft des Seins als Gegenständigkeit keinen Ort finden. Weshalb nicht? Weil durch die *ratio* als Subjektivität ans Licht kommt, daß und wie die Vernunft die Fülle der möglichen *rationes*, der Gründe, in sich

schließt und so der Grund aller Begründung ist. Das Transzendente der transzendentalen Methode Kants ist ein Vorstellen, das der Zustellung des zureichenden Grundes entspricht, und d. h. im Anspruch auf diese Zustellung beruht. Das Transzendente ist keineswegs ein vom menschlichen Denken erfundenes Verfahren. Wie das Transzendente der Methode zurückwinkt bis in die φύσις der Griechen, so weist es vorwärts in die neueste Epoche des Seinsgeschickes. Denn in der zur Gegenständigkeit der Gegenstände, d. h. zum Sein des erfahrbaren Seienden gehörenden transzendentalen Methode, gründet das, was in der Metaphysik des deutschen Idealismus die Dialektik ist. Diese seinsgeschichtlich zu denkende Dialektik aber, gewandelt als historisch-dialektischer Materialismus, bestimmt vielfältig die heutige Menschheitsgeschichte. Die weltgeschichtliche Auseinandersetzung in unserem Zeitalter kommt weiter her, als uns die vordergründigen politischen und wirtschaftlichen Machtkämpfe einreden möchten.

Mit der Zuschickung des Seins als Gegenständigkeit beginnt der äußerste Entzug des Seins, insofern die Wesensherkunft des Seins nicht einmal als Frage und Fragwürdiges in den Blick gelangen kann. Weshalb nicht? Weil im vollständig durchmessenen Bereich der ratio als Vernunft und Subjektivität zugleich die vollständige Begründung des Seienden als solchen beschlossen und geschlossen ist.

[In der Rede vom Seinsgeschick besagt »Sein« nichts anderes als: Sichzuschicken der lichtenden Einräumung des Bereiches für ein Erscheinen des Seienden in je einer Prägung bei gleichzeitigem Entzug der Wesensherkunft des Seins als solchen. Das abendländische Denken im Zeitalter der Aufstellung des Satzes vom Grund als des obersten Grundsatzes spielt in einer Epoche des Seinsgeschickes, die auch unser heutiges geschichtliches Dasein noch beschickt, auch dann beschickt, wenn wir selbst von den Denkern dieser Epoche, von Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, nur noch die Namen kennen und von ihrer innersten Verwandtschaft und Sternenfreundschaft nichts mehr erfahren.]

Indes zeigt sich die Geschichte des abendländischen Denkens erst dann und nur dann als Geschick des Seins, wenn wir *aus dem Sprung her* auf das Ganze des abendländischen Denkens zurückblicken und es als das gewesene Geschick des Seins andenkend bewahren. Zugleich können wir den Sprung nur so vorbereiten, daß wir aus der schon geschichtlich erfahrenen Seinsgeschichte her sprechen. Der Sprung verläßt den Absprungbereich und gewinnt den verlassenen zugleich andenkend neu zurück, so daß das Gewesene jetzt erst unverlierbar wird. Wohin jedoch der Sprung vordenkend einspringt, ist kein geradezu betretbarer Bezirk des Vorhandenen, sondern der Bereich dessen, was als Denkwürdiges erst ankommt. Diese Ankunft aber ist durch die Züge des Gewesenen mitgeprägt und darin allein erkennbar. In die Seinsgeschichte müssen wir all das zurückdenken, was wir von den erinnerten fünf Hauptsachen als die ersten vier nannten. Die fünfte Hauptsache betrifft den Wechsel der Tonart im Satz vom Grund. Hinter dem Wechsel der Tonart desselben Satzes verbirgt sich der Sprung aus dem Satz des Grundes als einem Grundsatz über das Seiende in den Satz vom Grund als einem Sagen vom Sein. Der Satz ist so als andenkend-vordenkender ein »Satz« im Sinne des Sprunges. Denken wir vollends das vieldeutige Wort »Satz« nicht nur als Aussage, nicht nur als Sagen, nicht nur als Sprung, sondern zugleich noch im musikalischen Sinne, dann gewinnen wir erst den vollständigen Bezug zum Satz vom Grund. Verstehen wir das Wort »Satz« im musikalischen Sinne, so gilt von unserem Weg durch den Satz vom Grund, was einmal Bettina v. Arnim in ihrem Buch »Goethes Briefwechsel mit einem Kinde« schreibt:

»Wenn man von einem Satz in der Musik spricht und wie der durchgeführt ist, oder von der Begleitung eines Instruments und von dem Verstand, mit dem es behandelt ist, da meine ich grade das Gegenteil, nämlich, daß der Satz den Musiker durchführt, daß der Satz sich so oft aufstellt, sich entwickelt,

sich konzentriert, bis der Geist sich ganz in ihn gefügt hat.«
(Sämtliche Werke ed. Oehlke, Bd. III, S. 168).

In der zweiten, aber ungewohnten Tonart gesagt, lautet der Satz vom Grund: »Nichts *ist* ohne *Grund*«. Die jetzt betonten Worte »ist« und »Grund« lassen einen Einklang zwischen Sein und Grund anklingen. Der Satz sagt jetzt, was er sagt, aus diesem Einklang. Was sagt der Satz? Er sagt: Sein und Grund gehören zusammen. Dies meint: Sein und Grund »sind« im Wesen das Selbe. Wenn wir das Selbe, genauer die Selbigkeit als Zusammengehörigkeit im Wesen denken, dann behalten wir einen der frühesten Gedanken des abendländischen Denkens im Gedächtnis. Darnach meint das Selbe nicht das leere Einerlei von Einem und Anderem, auch nicht das Einerlei von etwas mit ihm selbst. Das Selbe im Sinne dieses Einerlei ist das Gleichgültige der leeren, endlos wiederholbaren Identität: A als A, B als B. Das Selbe, gedacht im Sinne des Zusammengehörens im Wesen, sprengt jedoch die Gleichgültigkeit dessen, was zusammengehört, hält es vielmehr in die äußerste Ungleichheit auseinander, hält es und läßt es gerade nicht auseinander- und so zer-fallen. Dieses Zusammenhalten im Auseinanderhalten ist ein Zug dessen, was wir das Selbe und seine Selbigkeit nennen. Dieses Halten gehört einem »Verhältnis« an, das zu denken dem Denken noch bevorsteht. Allein es kommt bereits durch das metaphysische Denken in einer besonderen Gestalt zum Vorschein, am reinsten in Hegels Logik.

Sagen wir: Sein und Grund: das Selbe, dann werden Sein und Grund nicht in das Graue eines leeren Einerlei zusammenge-
worfen, so daß man beliebig statt Sein auch Grund und statt Grund auch Sein sagen dürfte. Vielmehr geben uns beide Worte Verschiedenes zu denken, solches, was wir auf den ersten Blick auch nicht zusammenbringen, wenngleich der Satz vom Grund in der zweiten Tonart lautet: »Nichts *ist* ohne *Grund*«. Dies sagt: Im »ist« waltet Grund. Grund aber gründet so, daß sein Ge-
gründetes solches ist, das *ist*, d. h. Seiendes.

Je schärfer wir »Sein« und »Grund« auseinanderhalten, um so entschiedener sind wir daran gehalten, zu fragen: Wie kommen und gehören Sein und Grund zusammen? Inwiefern sagt der Satz vom Grund in der zweiten Tonart eine Wahrheit, deren Tragweite wir noch kaum ermessen?

Inzwischen reden wir schon seit einer Reihe von Stunden über »Sein« und über »Grund«, ohne daß wir die vordringlichste Forderung erfüllt haben, nämlich das, wovon fortwährend die Rede ist, »Sein« sowohl wie »Grund«, durch strenge Begriffe zu fassen und so dem Gang der Erörterung im voraus die nötige Verlässlichkeit zu sichern. Woher diese Unterlassung? Sie kommt aus dem, wovon bisher die Rede war, wenn wir an die Geschichte des Seins und an den Satz vom Grund als obersten Grundsatz erinnerten. Dabei wurde das Sein genannt im Sinne der φύσις, des Von-sich-her-Aufgehens; Sein wurde genannt im Sinne der Gegenständigkeit des Gegenstandes der Erfahrung. Vom Grund war die Rede als ratio und als causa, als Bedingung der Möglichkeit. Wovon freilich unmittelbar keine Rede war, davon sich jedoch einiges mittelbar auf dem bisherigen Weg zeigen konnte und sollte, ist folgendes: Was auf verschiedene Weise »Sein« und »Grund« genannt und in solchem Nennen an ein gewisses Licht gebracht wird, dies läßt von sich aus eine Definition im schulmäßigen Sinne der überlieferten Begriffsbildung nicht zu. Wenn wir daher etwas unterlassen, was in der Sache unzulässig bleibt, dann handelt es sich um eine Unterlassung, die streng gedacht keine ist. Sollen dann aber die Namen, die »Sein« und »Grund« auf verschiedene Weise zur Sprache bringen, soll das Gedachte, das wir in den geschichtlich verschiedenen Namen für Sein und Grund denken, in eine wirre Zerstreuung auseinanderfahren? Durchaus nicht; denn in dem, was sich, historisch aufgerafft und zusammengeschoben, wie eine wirre Mannigfaltigkeit von Vorstellungen ausnimmt, kommt eine Selbigkeit und Einfachheit des Seinsgeschickes und demgemäß eine gediegene Stetigkeit der Geschichte des Denkens und seines Gedachten zum Vorschein.

Nur erblicken wir dieses Selbe in seinem eigensten Zug schwer und selten in seiner Fülle. Sein schickt sich dem frühen griechischen Denken unter anderem als φύσις zu. Für Kant sagt Sein die Gegenständigkeit des Gegenstandes. Wenngleich nun für Kant dieser Gegenstand gerade die Natur ist und der griechische Name φύσις für Sein durch natura und Natur übersetzt wird, wenngleich also φύσις dort und Gegenständigkeit hier dem Anschein nach das Sein der Natur meinen, finden wir dennoch nicht sogleich das, was im frühen und im neuzeitlichen Geschick des Seins, in der φύσις und in der Gegenständigkeit, als das Selbe sich zuschickt. Es ist keineswegs das, was man »Natur« nennt. Indes lassen sich seinsgeschichtliche Züge anführen, an denen wir erkennen, inwiefern so weit auseinanderliegende Leitworte wie φύσις und Gegenständigkeit doch vom Selben sagen.

Vormals nämlich wie späterhin lichtet Sein sich, obzwar auf verschiedene Weise, im Charakter des Hervorscheinens, des verweilenden Scheinens, des Anwesens^a, des Gegenüber und Entgegen. Die Anführung dieser Momente bleibt ein bloß aufzählender Hinweis, weit entfernt von einem Einblick in die jeweiligen Epochen des vollen Seinsgeschickes und in die Art, nach der die Epochen jäh aufspringen wie Knospen. Die Epochen lassen sich nie auseinander ableiten und gar auf die Bahn eines durchlaufenden Prozesses schlagen. Gleichwohl gibt es eine Überlieferung von Epoche zu Epoche. Aber sie verläuft nicht zwischen den Epochen wie ein Band, das sie verknüpft, sondern die Überlieferung kommt jedesmal aus dem Verborgenen des Geschickes, so wie aus einem Quell verschiedene Rinnsale entspringen, die einen Strom nähren, der überall ist und nirgends.

Diese Bemerkung hat grundsätzliche Bedeutung für jede Rede vom Sein, mag sie in dieser Vorlesung vorkommen oder sonstwo im Denken und Nachdenken des Gedachten. Es ist kein

^a Vgl. W. h. Denken 144/5 *Anwesen von* / *nicht Anwesen-durchgängig*

leerer Schall, wenn wir sagen »Sein«, wenn wir sagen »ist«. Wir verstehen, was wir sagen, d. h. aussprechen. Zugleich sind wir ratlos, wenn wir sagen, d. h. jetzt vor den Blick bringen sollen, *was* wir denken. Ratlos bleiben wir, wenn wir darin übereinkommen sollen, daß wir trotz verschiedener Vorstellungs-, Erfahrungs- und Ausdrucksweisen geschichtlich das Selbe denken. Dieser Ratlosigkeit weichen wir gern aus und retten uns in das geläufige Meinen. Zur Ratlosigkeit gesellt sich das Ausbleiben einer Ahnung davon, daß jenes, was wir im Wort »Sein« ohne Gedanken denken, das Denkwürdigste ist. Die gewohnte und gewöhnliche Weise, in der wir »Sein« verstehen und sagen, läßt sich nun aber nicht als eine Nachlässigkeit bemängeln und abtun. Diese gewohnte Art unseres Bezuges zum »Sein« gehört notwendig zu der Weise, wie der Mensch zunächst und zumeist, innerhalb des Seienden sich aufhaltend, dem Geschick des Seins entspricht. Deshalb bleibt auch die denkende Frage nach dem Sein jederzeit befremdlich und bestürzend, am meisten für diejenigen, die versuchen, sie zu fragen. Dies weist auf einen Unterschied zwischen den Wissenschaften und der Philosophie. Dort das Anregende und Anreizende des immer Neuen und der Erfolge, hier das Bestürzende des einfach Selben, das keine Erfolge zuläßt, da nichts folgen kann, weil das Denken, insofern es dem Sein nachdenkt, in den Grund zurück, d. h. dessen Wesen als die Wahrheit des Seins denkt.

Was jedoch das Wort »Grund« und die entsprechenden Namen nennen, läßt sich noch schwerer darlegen, vor allem dann, wenn wir auch hier das Selbe zu erblicken suchen, was in den bisher gebrauchten Namen wie Grund, ratio, causa, Ursache, Bedingung der Möglichkeit zur Sprache kommt.

Um hier einen Weg zu bahnen, müssen wir uns damit abfinden, daß die Darstellung in einer grobschlächtigen Form steckenbleibt. Im Hinblick auf das durch das Wort »Grund« zu Denkende gilt das Gleiche, was über das Verstehen und Sagen des Wortes »Sein« vermerkt wurde. Auch das oft genannte Wort »Grund« haben wir alle in den bisherigen Stunden irgendwie

verstanden. Darum konnte auch das zurückgestellt werden, was wir jetzt nicht mehr länger übergehen können: die Erläuterung des Wortes »Grund« und der Namen, die in der Geschichte des Denkens das nennen, was in unserer Sprache allgemein durch das Wort »Grund« bezeichnet wird.

Damit wir bei diesen Erläuterungen nicht vom Weg abkommen, sei an das erinnert, bei dem wir ankommen möchten. Es ist ein Einblick in den Sachverhalt, daß und wie »Sein« und »Grund« das Selbe »sind«. Anders gewendet: Wir möchten hören, was der Satz vom Grund in der zweiten Tonart, als Sagen vom Sein, sagt. Solches Hören nimmt nicht bloß etwas zur Kenntnis, sondern das denkende Hören erfährt, wenn es recht geschieht, wohin wir immer schon, d. h. eigentlich gehören.

Fragen wir, was »Grund« heißt, dann meinen wir zunächst das, was das Wort bedeutet; das Wort bedeutet etwas; es gibt uns etwas zu verstehen und zwar deshalb, weil es von etwas her spricht. Ganz abgesehen vom geschichtlichen Charakter der Bedeutungsmanigfaltigkeit eines Wortes, ist jedoch schon dies ein wesenhaft geschichtlicher Charakter der Sprache, daß sie uns als Wortgefüge erscheint, dessen Wörter, wie man sagt, Bedeutungsträger sind und somit eine Bedeutung haben. Daß dem so ist, daß es Wortbedeutungen gibt, halten wir für so selbstverständlich wie dies, daß uns das Seiende als Objekt, als Gegenstand erscheint. Beide Vorstellungsweisen hängen denn auch in gewisser Weise zusammen. Gemäß dieser gewohnten Vorstellung vom Wort, daß es eine Bedeutung hat, finden wir verschiedene Bedeutungen des Wortes »Grund«. Fragen wir nach der Grundbedeutung des Wortes »Grund«, dann haben wir mit dieser Frage schon geantwortet, d. h. angeführt, was wir mit »Grund« meinen, nämlich die Basis, den Fundus, worauf etwas ruht, steht und liegt. Wir sprechen von Grundmauern, von einer Grundregel, vom Grundsatz.

ZWÖLFTE STUNDE

Auf dem Weg dieser Vorlesung gelangen wir in einen Aufenthalt, wo sich der Sprung aus dem Satz vom Grund als dem obersten Grundsatz über das Seiende in den Satz vom Grund als einem Sagen vom Sein ergibt. Der Übergang von der gewohnten Tonart des Satzes in die ungewöhnliche steht als Sprung unter keinem Zwang. Der Sprung bleibt eine freie Möglichkeit des Denkens; dies so entschieden, daß sich sogar erst mit dem Bereich des Sprunges die wesenhafte Gegend der Freiheit öffnet. Gerade deshalb sind wir daran gebunden, den Sprung vorzubereiten. Dafür mußten wir den Bereich des Absprunges sichtbar und das bleibende Verhältnis zu diesem Bereich deutlich machen. Der Absprungbereich ist die Geschichte des abendländischen Denkens, erfahren als Geschick des Seins. Insofern das Geschick des Seins das denkende Wesen des geschichtlichen Menschen in den geschickhaften Anspruch nimmt, beruht die Geschichte des Denkens im Geschick des Seins. Die Geschichte des Seins ist darum kein abrollender Verlauf von Verwandlungen eines losgelöst für sich bestehenden Seins. Die Geschichte des Seins ist kein gegenständlich vorstellbarer Prozeß, über den man »Seinsgeschichten« erzählen könnte. Das Geschick des Seins bleibt in sich die Wesensgeschichte des abendländischen Menschen, insofern der geschichtliche Mensch in das bauende Bewohnen der Lichtung des Seins gebraucht ist. Als geschickhafter Entzug ist das Sein in sich schon Bezug zum Wesen des Menschen. Durch diesen Bezug wird das Sein jedoch nicht vermenschlicht, sondern das Wesen des Menschen bleibt durch diesen Bezug in der Ortschaft des Seins beheimatet.

(Bei der Gelegenheit einer Auseinandersetzung mit Ernst Jünger habe ich die hier erläuterte Bestimmung des Seins im Hinblick auf den modernen Nihilismus verdeutlicht. Der Auf-

satz ist inzwischen als gesonderte Schrift unter dem Titel »Zur Seinsfrage« erschienen¹.)

Für unser fast völlig in das gegenständliche Vorstellen losgelassene Denken bleibt das, was die Wendung »Geschick des Seins« nennt, zunächst schwer zugänglich. Aber die Schwierigkeit liegt nicht in der Sache, sondern bei uns. Das Geschick des Seins ist nämlich nicht nur kein an sich ablaufender Prozeß, es ist auch nichts, was uns gegenüber liegt, vielmehr ist es eher *als* Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen das Geschick selber. Wir sagen mit Bedacht »eher«, weil auch so der Verdacht nicht beseitigt ist, Sein wese als etwas vom Menschen Abgetrenntes.

Das Geschick des Seins ist als Zuspruch und Anspruch der Spruch, aus dem alles menschliche Sprechen spricht. Spruch heißt lateinisch *fatum*. Aber das *Fatum* ist als der Spruch des Seins im Sinne des sich entziehenden Geschickes nichts Fatalistisches, aus dem einfachen Grunde, weil es dergleichen nie sein kann. Weshalb nicht? Weil Sein, indem es sich zuschickt, das Freie des Zeit-Spiel-Raumes erbringt und in einem damit den Menschen erst ins Freie seiner jeweils schicklichen Wesensmöglichkeiten befreit.

Der Sprung stößt im Absprung den Absprungbereich nicht von sich ab, sondern der Sprung wird im Springen zur andenkenden Aneignung des Seinsgeschickes. Für den Sprung selbst besagt dies: Er springt weder weg vom Absprungbereich noch fort in einen anderen für sich abgesonderten Bezirk. Der Sprung bleibt Sprung nur als andenkender. An-denken, nämlich das gewesene Geschick, besagt jedoch: bedenken, und zwar das im Gewesenen noch Ungedachte als das zu-Denkende. Diesem entspricht das Denken nur als vor-denkendes. An-denken das Gewesene ist Vor-denken in das zu-denkende Ungedachte. Denken ist andenkendes Vordenken. Es haftet weder historisch vorstellend am Gewesenen als einem Vergangenen, noch starrt

¹ Vgl. auch Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, S. 385 ff.

es vorstellend mit der Anmaßung des Prophetischen in eine vermeintlich gewußte Zukunft. Das andenkend-vordenkende Denken ist das Springen des Sprunges. Dieser Sprung ist ein Satz, in den sich das Denken fügt.

Darin liegt: Das Denken muß den Sprung immer neu und ursprünglicher springen. Bei diesem immer anfänglicheren Springen des Sprunges gibt es keine Wiederholung und keine Wiederkehr. Es bedarf des Sprunges, bis das andenkende Vordenken in das Sein als Sein sich selber aus der Wahrheit des Seins zu einem anderen Sagen verwandelt hat.

Auf dem Gang, der in die Geschichte des Denkens als Geschick des Seins weisen sollte, war ständig, weil unvermeidlich, die Rede vom Sein und Grund. Was die Worte sagen, läßt sich nie in eine Definition zusammenziehen und verpacken. Ein solches Vorhaben würde sich anmaßen, alle Wesensbestimmungen von Sein und Grund gleichgewichtig und gleichförmig fassen zu können, und dies in einer Vorstellung, die über den Zeiten schwebte. Das Zeitliche aber wäre, so vorgestellt, die jeweils beschränkte Verwirklichung des überzeitlichen Gehaltes der Definition. Man pflegt allerdings solche Verwirklichungen, auch diejenigen von Werten und Ideen, als das Kennzeichen des Geschichtlichen anzugeben. Die Vorstellung von der Geschichte als Verwirklichung von Ideen hat ihre eigene weitherkommende Geschichte. Die genannte Vorstellung von der Geschichte ist beinahe unausrottbar. Wenn wir ihr nachdenken, dann zeigt sich freilich dem unvoreingenommenen Blick, daß die Vorstellung von der Geschichte als der zeitlichen Verwirklichung überzeitlicher Ideen und Werte nicht aus der Erfahrung der Geschichte stammt. In der geläufigen Vorstellung von der Geschichte überträgt man ohne Bedenken und Nachdenken die platonistisch, nicht die platonisch gemeinte Aufspaltung der Welt in einen sinnlich veränderlichen und einen übersinnlich wandellosen Bezirk auf das, was zunächst als Ablauf menschlichen Tuns und Leidens erscheint und als so ablaufendes Geschehen Geschichte heißt.

Diese geläufige Vorstellung von der Geschichte läßt sich indes durch keinen Machtanspruch beseitigen, aber auch nicht durch andere Maßnahmen, die versuchen möchten, diese Vorstellung von der Geschichte unmittelbar in eine andere abzuändern. Es wäre Verblendung, dergleichen zu wollen. Denn diese Vorstellung von der Geschichte und ihr hartnäckiger Anspruch ist selber durch das Geschick des Seins, und d. h. durch die Herrschaft des metaphysischen Denkens bestimmt. Freilich erschwert die eingängige Vorstellung von der Geschichte als zeitlicher Verwirklichung des Überzeitlichen jedes Bemühen, das Einzigartige zu erblicken, das sich in der rätselhaften Stetigkeit verbirgt, die sich jeweils in das Jähe des eigentlich Geschicklichen bricht und versammelt. Das Jähe ist das Plötzliche, das nur dem Anschein nach dem Steten, d. h. Ausdauern den widerspricht. Ausgedauert wird das je schon Währende. Im Plötzlichen aber wird das schon Währende, bislang jedoch Verborgene erst gewährt und sichtbar. Doch gestehen wir es ruhig ein: Wir gelangen niemals in die Nähe der aus dem Blick auf das Seinsgeschick zu denkenden Geschichtlichkeit, solange wir im Netz von Vorstellungen hängen bleiben, die sich alle und unversehens auf die Unterscheidung des Absoluten und des Relativen zurückretten, ohne diese Unterscheidung jemals zureichend von dorthier zu bestimmen, von woher sie allein bestimmbar, und d. h. eingrenzbar bleibt. Welcher Ort ist dies? Derjenige, zu dem wir mit der Frage nach dem Satz vom Grund erst unterwegs sind, indem wir erörtern, was der Satz in der zweiten Tonart sagt. Dieses Unterwegs gibt uns eine Gelegenheit, wenigstens hie und da zu erblicken, in welchem Sinne das, was Sein und Grund nennen, das Selbe »ist«. Denn dieses Selbe ist zugleich das Stete, das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet.

Wir fragen jetzt: Was heißt Grund? Was ist das, was uns das Wort »Grund« zu denken heißt? Ein Wort, sagt man, bedeutet etwas. Durch seine Bedeutung hindurch bezieht sich ein Wort auf eine Sache. Die hiermit gestreifte Vorstellung vom Wort ist

uns zwar geläufig. Aber es bleibt fraglich, ob sie einem strengen Nachdenken über das Wesen der Sprache standhält. Doch selbst dann, wenn wir die Sprache nur noch für ein Instrument der Information halten, wird das Sprechen der Sprache nie zu einem Mechanismus, der irgendwo in einer Gleichförmigkeit abläuft.

Wenn wir uns auf die abendländischen Sprachen beschränken und diese Beschränkung zum voraus als eine Grenze anerkennen, dürfen wir sagen: Unsere Sprachen sprechen geschichtlich. Gesetzt, daß an dem Hinweis, die Sprache sei das Haus des Seins, etwas Wahres sein sollte, dann ist das geschichtliche Sprechen der Sprache beschickt und gefügt durch das jeweilige Geschick des Seins. Vom Wesen der Sprache her gedacht, sagt dies: Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschicklich der Sprache entspricht. Dieses Entsprechen aber ist die eigentliche Weise, nach der der Mensch in die Lichtung des Seins gehört. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen eines Wortes stammt deshalb nicht erst daher, daß wir Menschen im Reden und Schreiben zu Zeiten Verschiedenes mit einem Wort meinen. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen ist jeweils eine geschichtliche. Sie entspringt daraus, daß wir selbst im Sprechen der Sprache je nach dem Seinsgeschick vom Sein des Seienden jeweils anders gemeint, d. h. angesprochen sind.

Wir sprechen von Grundmauern, von einer Grundregel, von einem Grundsatz. Indes werden wir hier sogleich anmerken, daß diese Bedeutung von Grund uns zwar durchaus geläufig, aber zugleich doch abstrakt ist, d. h. weggezogen und losgelöst von dem Bereich, aus dem her das Wort die vorgenannte Bedeutung anfänglicher sagt. Grund nennt einmal die Tiefe, z. B. den Meeresgrund, den Talgrund, den Wiesengrund, eine Senke, tiefer liegendes Land und Boden; im weiteren Sinne meint es die Erde, den Erdboden. Noch ursprünglicher besagt Grund heute noch im alemannisch-schwäbischen Sprachbereich soviel wie Humus. Das ist der gewachsene Grund, der schwere, fruchtbare Erdboden. Ein Blumenbeet z. B. hat zu wenig Grund, der

erst für ein günstiges Wachstum beigebracht werden muß. Grund meint ins Ganze gedacht den tiefer gelegenen und zugleich tragenden Bereich. So sprechen wir vom Herzensgrund. Auf den Grund kommen, besagt im 16. Jahrhundert bereits: die Wahrheit, das, was eigentlich ist, ermitteln. Grund meint solches, wohin wir hinab-, worauf wir zurückgehen, insofern der Grund dasjenige ist, worauf etwas ruht, woran etwas liegt, woraus etwas folgt. Nach diesen Hinsichten spricht die Sprache des Denkens vom Wesensgrund, vom Entstehungsgrund, vom Beweggrund, vom Beweisgrund. Die Beziehung des Grundes auf Wesen, Entstehung, Bewegung, Beweis kommt schon früh in der Geschichte des Denkens, wenn auch noch eigentümlich verstreut, zum Vorschein. Allein es bleibt eine Frage, ob, wenn von Wesensgrund, Entstehungsgrund, Beweggrund, Beweisgrund die Rede ist, diese verschiedenen Hinsichten aus dem Hinblick auf den Grund stammen oder aus dem Hinblick auf das Sein. Wie aber, wenn Sein und Grund das Selbe »sind«?

Nach den genannten Hinsichten, sie aber radikaler verfolgend, gebraucht Hegel bei seiner ungewöhnlichen Hellhörigkeit für das innerste Denken der Sprache gern die Wendung: zum Grunde gehen. Was in Hegels, d. h. hier im wörtlichen Sinne auf den Grund zugeht, das verschwindet dabei nicht, sondern was zum Grunde geht, findet allererst den Grund und kommt aus diesem Fund zum Entstehen. Zum Grunde gehen, das heißt für Hegel: Zusammengehen der Bestimmungen einer Sache auf die alle Bestimmungen durchwaltende Einheit.

Doch mit solchen Bemerkungen, die sich leicht häufen ließen, bleiben wir in der Erläuterung des vereinzelt Wortes »Grund« hängen. Wir erblicken noch nichts von dem Ort, aus dem der Satz vom Grund spricht, sofern wir ihn nach der zweiten Tonart hören, die eine Zusammengehörigkeit von Grund und Sein anklingen läßt. Diesen Anklang hören wir, indem wir bedenken, daß der Satz vom Grund, genauer seine Aufstellung als eines obersten Grundsatzes durch Leibniz, jene seinsgeschichtliche Epoche vorbereitet, in der das Sein als die tran-

szendental geprägte Gegenständigkeit zum Vorschein kommt. Bedenken wir dies, dann beachten wir folgendes:

Was in unserer Sprache gesprochen »Grundsatz vom Grunde« heißt, ist die verkürzte Übersetzung des Titels *principium reddendae rationis sufficientis*. Grund ist die Übersetzung von *ratio*. Solches festzustellen, dürfte sich inzwischen erübrigt haben. Außerdem ist die Feststellung ein Gemeinplatz, und zwar so lange, als wir uns darüber keine Gedanken machen, was es im vorliegenden Fall und in ähnlichen Fällen mit der Übersetzung auf sich hat. Übersetzen und Übersetzen ist nicht das Gleiche, wenn es sich hier um einen Geschäftsbrief handelt und dort um ein Gedicht. Jener ist übersetzbar, dieses nicht. Inzwischen hat die moderne Technik, genauer gesagt, die ihr wahlverwandte moderne logistische Auslegung des Denkens und Sprechens, bereits Übersetzungsmaschinen in Gang gesetzt. Beim Übersetzen handelt es sich aber nicht nur darum, was jeweils, sondern aus welcher Sprache in welche Sprache übersetzt wird. Das jetzt Vermerkte betrifft indes Verhältnisse des Übersetzens, die sich bei einiger Kenntnis und geringem Nachdenken leicht überschauen lassen. Gleichwohl können wir dabei immer noch einen entscheidenden Zug verfehlen, der alle wesentlichen Übersetzungen durchzieht. Damit meinen wir solche Übersetzungen, die in Epochen, da es an der Zeit ist, ein Werk des Dichtens oder des Denkens übertragen. Der gedachte Zug besteht darin, daß die Übersetzung in solchen Fällen nicht nur Auslegung, sondern Überlieferung ist. Als Überlieferung gehört sie in die innerste Bewegung der Geschichte. Nach früher Bemerktem heißt dies: Eine wesentliche Übersetzung entspricht jeweils in einer Epoche des Seinsgeschickes der Weise, wie im Geschick des Seins eine Sprache spricht. Es wurde freilich nur andeutungsweise gezeigt, wie Kants Kritik der reinen Vernunft dem Anspruch des Satzes vom zureichenden Grunde entspricht und diese Entsprechung zur Sprache bringt. »Vernunft« aber, ebenso wie »Grund« sprechen als Übersetzungen des einen Wortes *ratio*. Geschichtlich gedacht, heißt dies: Aus jenem Denken,

das die Kritik der reinen Vernunft im Lichte des Satzes vom zureichenden Grund ist, spricht das Wort *ratio* mit seinem zwiefach einigen Sagen, das zusammengehörig die Vernunft nennt und den Grund. In solchem Sprechen überliefert sich die *ratio* und das in ihr Gedachte. Das hier gemeinte Überliefern bewegt die eigentliche Geschichte. Auf die Gefahr eines Anscheines von Übertreibung dürfen wir sogar sagen: Sprüche im neuzeitlichen Denken nicht die *ratio* in der Übersetzung doppelsinnig als Vernunft und als Grund, dann gäbe es nicht Kants Kritik der reinen Vernunft als Umgrenzung der Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung.

So dürfte denn die Feststellung, das Wort »Grund« sei die Übersetzung von *ratio*, ihr Gemeinplätziges eingebüßt haben. Nur im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, daß die klassische Quelle für die Einsicht in die geschickliche Überlieferung der *ratio* als Grund und als Vernunft an das neuzeitliche Denken die Paragraphen 29 bis 32 der »Monadologie« von Leibniz sind. »Monadologie« heißt eine der letzten Schriften von Leibniz. Sie handelt von den Prinzipien der Philosophie. Die 90 Paragraphen dieser Schrift lassen das Baugerüst der abendländischen, insbesondere der neuzeitlichen Metaphysik so klar erkennen wie kaum ein anderes Denkwerk vor dem Zeitalter Kants. Die genannte Schrift von Leibniz, entstanden im Jahre 1714, wurde erst 1840 im französischen Originaltext der Hannoverschen Bibliothek durch einen Schüler von Hegel, Joh. Ed. Erdmann, veröffentlicht.

»Grund« ist die Übersetzung von *ratio*. Das, was »Grund« nennt und wovon der Satz vom Grund sagt, überliefert somit jenes, was in dem zwiefach einigen Sagen der *ratio* erfahren und gedacht ist. Dem müssen wir nachfragen. Wir können es hier nur in einem groben Zug. Damit es nicht bei einer zufälligen Worterklärung bleibe, behalten wir die Wegrichtung im Blick; denn es gilt zu erblicken, daß und wie Sein und Grund das Selbe »sind«. Dies sagt jetzt: Es gilt ins echte Gedächtnis auf- und zurückzunehmen, inwiefern sich im Anfang der Seinsgeschich-

te die Selbigkeit von Sein und Grund ankündigt, und zwar ankündigt, um dann als diese Selbigkeit auf lange Zeit hinaus ungehört und ungedacht zu bleiben. Gleichwohl ist dieses Ungehörte das Unerhörte, nämlich Einzigartige der Seinsgeschichte und ihres Anfangs.

Im Wort »Grund« spricht die ratio und zwar aus dem Doppelsinn von Vernunft und Grund. Ein Grund zu sein, kennzeichnet auch das, was wir Ursache nennen, lateinisch *causa*; weshalb der Satz vom Grund, wie öfter erwähnt, auch lautet: *Nihil est sine causa*. Zufolge einer langen Überlieferung und Gewöhnung des Denkens und Sagens finden wir nichts Aufregendes mehr dabei, daß ratio zugleich Vernunft und Grund nennt. Sorgsam denkend, müssen wir jedoch eingestehen, daß jenes, was »Grund« besagt, nämlich Tiefe und Erde, Boden, zunächst schlechthin nichts mit Vernunft und Vernehmen zu tun hat. Indes bedeutet ratio unbestreitbar zugleich Vernunft und Grund. Woher stammt dieser Doppelsinn von ratio?

Das lateinische Wort ratio meint ursprünglich und eigentlich weder Vernunft noch Grund sondern Anderes. Dieses Andere ist gleichwohl nicht so ganz anders, daß es dem Wort ratio verwehrt bleiben konnte, späterhin im Doppelsinn von »Vernunft« und »Grund« zu sprechen. Damit wir für das lateinische Wort ratio sogleich den klassischen Bereich seines Sagens aufsuchen, sei eine Stelle aus Cicero angeführt. Sie wirft zugleich ein Licht auf den Sachzusammenhang, den wir bedenken möchten. Cicero sagt (Part. 110):

Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum.

Gewohnterweise übersetzt, heißt dies: »Als Ursache spreche ich an den Grund des Bewirkens, als Ausgang und Erfolg das, was das Bewirkte ist«.

Was sollen wir mit dieser Aussage des Cicero? Es scheint, als bringe sie mehr Schatten und Dunkel über die Sache als Licht in sie. So steht es allerdings und zum Glück, sobald wir die blinde Hast von uns werfen, mit der wir die lateinischen Worte durch

die uns geläufigen übersetzen: *causa* durch Ursache, *ratio* durch Grund, *efficere* durch bewirken, *effectus* durch Wirkung. Diese Übersetzungen sind durchaus richtig. Aber ihre Richtigkeit ist auch das Verfängliche; denn durch sie verfangen wir uns in geschichtlich späteren, neuzeitlichen und noch heute maßgebenden Vorstellungen. Wir hören, als so Verfangene, nichts mehr von dem, was im römischen Wort gesagt wird und wie es gesagt ist. Achten wir jedoch darauf, dann bleibt immer noch fraglich, ob wir weit genug zurückhören.

Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum: Wir finden hier *ratio* und *causa* im Zusammenhang mit *efficere* und *eventus* genannt. Das Wort *eventus* ist vielleicht der Schlüssel zu der Aussage Ciceros, die fast wie die Feststellung eines Schulmeisters klingt, ohne die Spur einer weltgeschichtlichen Tragweite. Dennoch liegt eine solche in den angeführten Worten. *Eventus* ist das, was herauskommt; *efficere* ist das Heraus- und Hervorbringen. Im Bereich des Hervorbringens und Herauskommens ist von der *ratio* die Rede, welches Wort wir jetzt nicht mehr durch »Grund« und »Vernunft« übersetzen dürfen; denn damit würden wir uns selbst den Weg innerhalb der Blickbahn verstellen, die es nunmehr einzuhalten gilt. Aber wie sollen wir dann *ratio efficiendi* übersetzen? *Ratio* ist *ratio* für das Hervorzubringende, ist dessen Ursache, *causa*. Der Bezug auf das *efficere* kennzeichnet die *ratio* als *causa*. Diese *causa* gehört in den Bereich des Hervorbringens, dabei etwas herauskommt. Inwiefern gehört die *causa* dahin? Insofern sie den Charakter der *ratio* hat. Was heißt hier *ratio*? Ist die *ratio* dem Bereich des *efficere* zugeordnet oder gar auf ihn eingeschränkt? Keineswegs. Das Umgekehrte gilt. Der Bereich von *efficere* und *eventus* gehört in denjenigen der *ratio*. Was dieses Wort nennt, erfahren wir nun aber durch diese Stelle gerade nicht, weil alles, was Cicero hier sagt, auf die *ratio* zurückgeführt wird. Gleichwohl bleibt die Aussage Ciceros aufschlußreich.

Ratio gehört zum Zeitwort *reor*, dessen leitender Sinn ist:

etwas für etwas halten; das, wofür etwas gehalten wird, wird unterstellt, supponiert. Bei solchem Unterstellen wird dasjenige, dem etwas unterstellt wird, auf das zugerichtet, was ihm unterstellt wird. Dieses: etwas nach etwas richten, ist der Sinn unseres Zeitwortes »rechnen«. Mit etwas rechnen, heißt: es im Auge behalten und sich darnach richten. Auf etwas rechnen, heißt: es erwarten und es dabei als solches zurechtrichten, worauf zu bauen ist. Der eigentliche Sinn von »rechnen« ist nicht notwendig auf Zahlen bezogen. Dies gilt auch von dem, was man Kalkül nennt. Calculus ist der Spielstein beim Brettspiel, dann auch der Rechenstein. Kalkulation ist Rechnen als Überlegen: eines wird dem anderen vergleichend, abschätzend gegenübergelegt. Somit ist das Rechnen im Sinne des Operierens mit Zahlen eine besondere, durch das Wesen der Quantität ausgezeichnete Art des Rechnens. Im Rechnen mit und auf etwas wird das also Be-rechnete für das Vorstellen hervorgebracht, nämlich ins Offenkundige. Durch solches Rechnen kommt etwas heraus; eventus und efficere gehören so in den Bereich der ratio. Der kurz erläuterte eigentliche und deshalb weite Sinn des Zeitwortes »rechnen« ist im lateinischen Verbum reor genannt.

Ratio heißt Rechnung. Wenn wir rechnen, stellen wir das vor, womit und worauf bei einer Sache gerechnet, was im Blick behalten werden muß. Das so Gerechnete und Errechnete gibt die Rechenschaft von dem, was es mit einer Sache auf sich hat, was an ihr ist als das sie Bestimmende. In der Rechenschaft kommt das zum Vorschein, woran es liegt, daß eine Sache so ist, wie sie ist. Ratio heißt Rechnung; aber Rechnung ist doppel-sinnig. Rechnung meint einmal das Rechnen als Tun; zum anderen, was in solchem Tun sich ergeben hat, das Gerechnete, die vorgelegte Rechnung, die Rechenschaft.

Wir sagen: eine Rechenschaft ablegen. Die Sprache der Römer sagt: rationem reddere. Insofern in der Rechnung und Rechenschaft das vorgelegt wird, womit und worauf bei einer Sache oder Handlung gerechnet wird, gehört das reddere not-

wendig zur ratio. Daß das principium rationis ein principium reddendae rationis ist, liegt im Wesen der ratio selbst. Als Rechenschaft ist sie in sich ein reddendum. Dieses wird der ratio nicht von irgendwoher angetragen und aufgezwungen. Das reddere ist im Wesen der ratio als Rechnung vorgebildet und vorverlangt. Das Rechnen auf... und Rechnen mit... ist ein überlegendes Darbieten.

Denken wir für einen Augenblick einen maßgebenden Zwischengedanken. Der Satz vom Grund sagt, in der zweiten Tonart gehört: Sein und Grund: das Selbe. Inzwischen hörten wir: Sein leuchtet sich je als ein Seinsgeschick. Damit geht als Selbes eine jeweilige geschickliche Prägung des Grundes, der ratio, der Rechnung, der Rechenschaft zusammen. Wenn nun das reddendum zum Wesen der ratio gehört, wandelt sich mit ihr auch Art und Sinn des rationem reddere. Die sprachliche Wendung ist zwar bei den alten Römern und bei Leibniz dieselbe, aber gerade dies Selbe hat sich seinsgeschichtlich auf eine Weise gewandelt, daß es die Prägung der neuzeitlichen Epoche einleitete und das vorbereitete, was durch Kants Denken unter dem Titel des »Transzendentalen« ans Licht gehoben wurde. Bei Leibniz ist das reddere bezogen auf und vollzogen durch das vorstellende Ich, das als das seiner selbst gewisse Subjekt bestimmt ist. Eine solche Auslegung des Wesens des Menschen und damit dessen, was das im reddendum Dargebotene empfängt, wäre dem Römertum befremdlich gewesen, obzwar nicht mehr so entschieden fremd wie für das griechische Denken. Das leibnizische Denken hört im reddendum einen geschicklich anderen Anspruchscharakter. Denn hier ist die ratio das principium, der für alles Seiende hinsichtlich seines Seins maßgebende und beherrschende Anspruch. Er verlangt die Zustellung der Rechenschaft für die Möglichkeit einer Durchrechnung, die alles, was ist, als Seiendes errechnet. Die ratio sufficiens, der eigentlich und einzig zureichende Grund, die summa ratio, die höchste Rechenschaft für die durchgängige Berechenbarkeit, für den Kalkül des Universums, ist Deus, Gott. Was sagt Leibniz

von Gott in bezug auf das Universum? Im Jahre 1677 (mit 31 Jahren) schreib Leibniz einen Dialog über die *Lingua rationalis*, d. h. den Kalkül, die Rechnungsart, die imstande sein soll, durchgängig für alles, was ist, die Beziehungen zwischen Wort, Zeichen und Sache durchzurechnen. Hier in diesem Dialog und in anderen Abhandlungen hat Leibniz die Fundamente für das vorausgedacht, was heute als Denkmaschine nicht nur benutzt wird, was vielmehr die Denkweise bestimmt. In einer handschriftlichen Randbemerkung zu diesem Dialog vermerkt Leibniz: *Cum Deus calculat fit mundus*. Wenn Gott rechnet, wird Welt.

Es bedarf nur eines bereitwilligen Blickes in unser Atomzeitalter, um zu sehen, daß, wenn nach Nietzsches Wort Gott tot ist, die gerechnete Welt noch bleibt und den Menschen überall in ihre Rechnung stellt, indem sie alles auf das *principium rationis* verrechnet.

DREIZEHENTE STUNDE

Der Satz vom Grund lautet: Nichts ist ohne Grund. Nihil est sine ratione. Grund ist die Übersetzung von ratio. Eine Übersetzung wird dort, wo das Sprechen der Grundworte von einer geschichtlichen Sprache in die andere *übersetzt*, zur Überlieferung. Eine Überlieferung kann, wenn sie erstarrt, zur Last und zum Hemmnis ausarten. Sie kann es, weil die Überlieferung eigentlich, was ihr Name sagt, ein Liefern im Sinne des liberare, der Befreiung ist. Als ein Befreien hebt die Überlieferung verborgene Schätze des Gewesenen ans Licht, sei dies Licht auch erst nur das einer zögernden Morgendämmerung. Daß »Grund« die Übersetzung von ratio sei, will sagen: Die ratio hat sich in den Grund überliefert, welche Überlieferung schon früh dopsinnig spricht. Die dopsinnige Überlieferung der ratio in Grund und Vernunft erlangt freilich erst dort ihr entscheidendes Gepräge, wo das Geschick des Seins jene Epoche bestimmt, die nach der historischen Zeitrechnung die »Neuzeit« heißt. Wenn anders Sein und Grund das Selbe »sind«, dann muß das neuzeitliche Seinsgeschick auch den alten römischen Doppelsinn der ratio verwandeln.

Soweit auch der Sinn vom Grund, nämlich Boden und Erde, dem Sinn von Vernunft, nämlich Vernehmen, Hören entfernt bleiben mag, im Doppelsinn der ratio sind beide Bedeutungen schon frühzeitig beisammen, wenngleich nicht eigens in ihrer Zusammengehörigkeit bedacht. Sachgemäßer müssen wir sagen: In dem, was die ratio nennt, sind beide Richtungen dieses Doppelsinnes, Vernunft und Grund, vorgezeichnet. Denn was heißt ratio? Wir antworten durch eine Übersetzung des Wortes ratio. Sie lautet: Rechnung. Aber Rechnung ist hier im Sinne des Zeitwortes reor zu denken, dem das Hauptwort ratio zugehört. Rechnen heißt: etwas nach etwas richten, etwas als etwas

vorstellen. Jenes, *als was* jeweils etwas vorgestellt wird, ist das Unterstellte. Dieses weitgedachte Rechnen bestimmt auch den Sinn des Wortes Kalkül. Man spricht vom mathematischen Kalkül. Aber es gibt auch einen anderen. Noch Hölderlin gebraucht das Wort Kalkül in den »Anmerkungen« zu seinen Übersetzungen des Oedipus Rex und der Antigonä des Sophokles in einem tieferen Sinne. In den »Anmerkungen zum Oedipus« (Stuttg. Ausgabe V, 196) heißt es:

»Auch andern Kunstwerken fehlt, mit den griechischen verglichen, die Zuverlässigkeit; wenigstens sind sie bis izt mehr nach Eindrücken beurteilt worden, die sie machen, als nach ihrem gesetzlichen Kalkul und sonstiger Verfahrensart, wodurch das Schöne hervorgebracht wird.«

Und weiter:

»Das Gesetz, der Kalkul, die Art, wie, ein Empfindungssystem, der ganze Mensch, als unter dem Einflusse des Elements sich entwickelt, und Vorstellung und Empfindung und Rasonnement, in verschiedenen Sukzessionen, aber immer nach einer sichern Regel nacheinander hervorgehen, ist im Tragischen mehr Gleichgewicht, als reine Aufeinanderfolge.«

Und die »Anmerkungen zur Antigonä« beginnen (a. a. O. S. 265): »Die Regel, das kalkulable Gesetz der Antigonä verhält sich zu dem des Oedipus, wie $\angle$ zu $\sphericalangle$, so daß sich das Gleichgewicht mehr vom Anfang gegen das Ende, als vom Ende gegen den Anfang zu neigt.«

Insofern beide Anmerkungen vom »Gleichgewicht« sprechen, scheint auch der hier genannte Kalkül quantitativ-mechanisch, mathematisch vorgestellt zu sein. Doch das von Hölderlin genannte Gleichgewicht gehört zur Waage und Ausgewogenheit

des Kunstwerkes, d. h. hier zur tragischen Darstellung im Trauer-Spiel.

Ratio ist Kalkül, Rechnung im weiten und hohen und gewöhnlichen Sinne. Rechnen als Richten von etwas nach etwas legt jeweils etwas vor und ist so in sich ein Hergeben, reddere. Zur ratio gehört das reddendum. Aber je nach dem seinsgeschichtlichen Zusammenhang, aus dem die ratio spricht, später als Vernunft und Grund, hat das reddendum einen anderen Sinn. Neuzeitlich liegt darin das Moment des unbedingten und durchgängigen Anspruches auf Zustellung der mathematisch-technisch errechenbaren Gründe, die totale »Rationalisierung«.

In der Rede vom principium reddendae rationis spricht Leibniz zwar in der lateinischen Sprache, aber er spricht dabei nicht aus der Sprache des alten Römertums. Gleichwohl hat sich, was römisch ratio heißt, in die Vorstellung dessen überliefert, was neuzeitlich »Vernunft« und »Grund« sagen.

Inwiefern konnte sich nun aber die ratio im alten Sinne auf die Weise gabeln, daß sie doppelsinnig spricht, als Grund sowohl wie als Vernunft? Inwiefern es dahin kommen konnte, müßte jetzt den genau Hinhörenden schon deutlich geworden sein. Es bedarf indes noch eines eigenen Hinweises auf dieses »inwiefern«; denn wir sprechen von einer Gabelung der ratio in die ratio als Vernunft und die ratio als Grund. Die Rede von der Gabelung möchte zu verstehen geben, daß beide Worte, »Vernunft« und »Grund« und ihr Gesagtes, auseinander streben, aber gleichwohl in einem selben Stamm und Schaft gehalten sind, weshalb sie auch in ihrem Auseinanderstreben noch und gerade darin zueinander sich verhalten. Das althochdeutsche Wort für den gegabelten Zweig, den gegabelten Baumstamm und den ganzen Baum dieses Wuchses lautet: die Zwiesel. Solche Zwiesel finden wir öfter unter den steilragenden, alten Tannen des Hochschwarzwaldes. Inwiefern ist die ratio eine Zwiesel? Ratio besagt Rechnung im weiten Sinne, demgemäß man bei etwas mit etwas auf etwas rechnet, wir sagen auch: zählt, ohne daß hierbei Zahlen vorkommen. In der Rechnung

wird etwas unterstellt, nicht willkürlich und nicht im Sinne eines Verdachtes; unterstellt wird das, woran es gerade schon liegt, daß es mit einer Sache so steht, wie es steht. Das so Unterstellte, Errechnete ist als das, woran es liegt, das Vorliegende, Tragende, das Gerechnete der Rechnung; die ratio ist somit die Basis, der Boden, d. h. der Grund. Das Rechnen stellt im Unterstellen etwas als etwas vor. Dieses Vorstellen von etwas als etwas ist ein Vor-sich-bringen, das jeweils ein Vorliegendes vornimmt und in solchem Vor-nehmen vernimmt, wie es mit dem, worauf und womit gerechnet wird, bestellt ist. Das Rechnen, die ratio, ist als solches Vernehmen die Vernunft. Ratio ist als Rechnung: Grund und Vernunft.

Wir versuchen, den Satz vom Grund als Sage vom Sein zu denken. Der Satz sagt: Sein und Grund: das Selbe. Um dem Gesagten nachzudenken, fragen wir: Was sagt Grund? Die Antwort lautet: Im Wort »Grund« spricht, sich überliefernd, die ratio, welches Wort zugleich Vernunft meint. Inwiefern die ratio eine Gabel, eine Zwiesel ist, wurde erläutert. Die zurückdenkende Frage nach dem, was der Satz vom Grund als Sage vom Sein sagt, hat sich damit gewandelt und lautet jetzt: Inwiefern »sind« ratio und Sein das Selbe? Weist das Zwieselwort ratio, das jetzt stellvertretend und zugleich doppelsinnig für das Wort »Grund« spricht, überhaupt in eine Zusammengehörigkeit, d. h. in die Selbigkeit mit dem Sein? Unmittelbar ist davon in dem Zwieselwort ratio nichts zu erblicken. Weder der eine Zinken noch der andere des gabelten Wortes »Rechnung«, »Reichenschaft«, weder »Grund« noch »Vernunft« nennen unmittelbar das Sein.

Die Frage, in die wir durch den Satz vom Grund gestellt sind, lautet: Inwiefern »sind« Sein und ratio das Selbe? Inwiefern gehören Grund und Vernunft (ratio) einerseits und Sein andererseits zusammen?

[Wenn wir es vermöchten, diese Frage in ihrer vollen Tragweite auszutragen, dann könnte uns zum erstenmal ein Schein dessen treffen, was als Geschick des Seins die abend-

ländische Geschichte, und d. h. heute und abgewandelt, die planetarische Weltgeschichte erleuchtet und zugleich beschattet.]

Wenn wir fragen, inwiefern Sein und die gegabelte ratio das Selbe »seien«, d. h. zusammengehören, dann scheint das Fragwürdige nur darin zu liegen, Sein von der einen Seite und die gegabelte ratio von der anderen Seite her in der behaupteten Zusammengehörigkeit unterzubringen. Für ein solches Vorhaben erscheint dann die genannte Zusammengehörigkeit wie etwas Drittes und wie ein Dach, ein Gewölbe, das gleichsam für die Unterbringung schon bereitsteht. Dies zu meinen, wäre jedoch irrig. Vielmehr muß die Zusammengehörigkeit gerade aus dem aufleuchten, was in ihr seine Unterkunft hat und was denn auch von sich aus schon spricht: Sein spricht zu uns, wenngleich auf verschiedene Weise, als $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, von-sich-her-Aufgehen, als $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, Anwesen, als Gegenständigkeit. Insgleichen spricht ratio als Grund sowohl wie als Vernunft. Das eigentlich Dunkle und Fragwürdige bleibt gerade das Zusammengehören. Dies Zusammengehören muß aus dem zum Vorschein kommen, was von sich aus in das Zusammen gehört, gesetzt daß hier das Zusammen mehr und anderes meint als das Aneinanderschweißen von zwei sonst getrennten Stücken. Sein muß demnach als Sein der ratio zugehören und umgekehrt: Die gegabelte ratio selbst spricht, wenn wir auf ihr Sagen sorgsam genug achten, von ihrer Zugehörigkeit zum Sein. Doch wenn wir uns auf das besinnen, was ratio sagt, nämlich Rechnung, dann finden wir darin nichts, was für eine Zugehörigkeit zum Sein sprechen könnte. Wie kommt es, daß das Wort ratio uns nicht antwortet, wenn wir fragen, inwiefern das in ihm Genannte eine Zugehörigkeit zum Sein enthalte? Dies kommt einmal daher, daß wir jetzt Gefahr laufen, das Wort ratio für sich und gleichsam losgelöst aus seinem Sagen zu nehmen, das stets ein geschichtliches ist. Zum anderen tapen wir hinsichtlich der Zugehörigkeit der ratio zum Sein deshalb im Dunkeln, weil wir es allzuleicht aus dem Sinn verlieren, daß auch das Wort »Sein« je nur geschichtlich

spricht. Hieraus ergibt sich für uns eine entscheidende Weisung. Die Frage, inwiefern Sein und ratio zusammengehören, läßt sich nur seinsgeschichtlich fragen und durch ein Zurückdenken in das Seinsgeschick beantworten. Nun erfahren wir aber das Geschick des Seins zunächst nur im Durchgang durch die Geschichte des abendländischen Denkens. Dieses beginnt mit dem Denken der Griechen. Der Anfang des Seinsgeschickes findet seine schickliche Entsprechung und Verwahrnis im Denken des Griechentums von Anaximander bis Aristoteles. Die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Sein und ratio fragen wir seinsgeschichtlich nur und anfänglich erst, wenn wir die Frage und ihr Gefragtes *griechisch* denken.

Der Weg unserer Frage ist durch das Hören auf den Satz vom Grund vorgezeichnet. Darum gingen wir vom Grund zurück zur ratio. Aber die ratio spricht lateinisch-römisch und nicht griechisch, d. h. nicht so, daß wir im Hören dieses Wortes schon imstande wären, unsere Frage seinsgeschichtlich-anfänglich zu fragen. Oder sollte das römische Wort ratio doch zugleich auch griechisch sprechen? So steht es in der Tat. Denn »ratio« ist innerhalb der Geschichte des Denkens seinerseits ein übersetzendes Wort und d. h. ein überlieferndes. So wie sich in die Grundworte des neuzeitlichen Denkens, Vernunft und Grund, die gegabelte ratio überliefert, so spricht im römischen Wort ratio ein griechisches Wort; es heißt λόγος. Demgemäß hören wir den Satz vom Grund in der zweiten Tonart erst dann seinsgeschichtlich und dies zugleich anfänglich, wenn wir das Thema des Satzes griechisch sagen: τὸ αὐτό (ἐστιν) εἶναι τε καὶ λόγος: Das Selbe (ist) εἶναι und λόγος. Zwar findet sich bei den griechischen Denkern nirgends ein Satz im angeführten Wortlaut. Gleichwohl nennt er den seinsgeschichtlichen Zug des griechischen Denkens und dies auf eine Weise, daß er in die späteren Epochen der Seinsgeschichte vordeutet.

Mit Rücksicht auf die vorhin genauer eingegrenzte Frage müssen wir jetzt bedenken: Inwiefern spricht im griechischen Wort λόγος eine Zugehörigkeit des im Wort Gesagten zum Sein,

d. h. zum εἶναι? Dieses griechische Wort für das lateinische esse und unser deutsches Hilfswort »sein« besagt: an-wesen. Im griechischen Sinne verdeutlicht, heißt »Sein«: ins Unverborgene herein- und herbei-scheinen und, also scheinend, wahren und weilen.

Inwiefern gehört dieses so zu denkende Sein mit dem Grund und der ratio zusammen? Solange wir die Frage noch in dieser Form belassen, bleibt sie verworren und versagt jeden Wink in die Antwort. Das Verworrene entwirrt sich, wenn wir fragen: Inwiefern gehört das griechisch als »anwesen« zu denkende »sein« mit dem λόγος zusammen? Anders gewendet: Inwiefern spricht in dem, was das Wort λόγος nennt, die Zusammengehörigkeit mit dem griechisch gedachten Sein? Inwiefern »sind« λόγος und »anwesen« das Selbe? Was heißt λόγος?

Für die sorgfältige Behandlung dieser entscheidenden, aber auch weitläufigen Frage ist schon viel gewonnen, wenn wir das nicht mehr aus dem Auge verlieren, was sich auf dem Weg der Vorlesung ergeben hat. Was ist dies? Eine recht einfache Einsicht, die wir, weil sie einfach ist, gern zu leicht nehmen. Was zeigt sie uns? Sie läßt uns folgendes wissen: Grund und Vernunft sind die Übersetzung, d. h. jetzt die geschichtliche Überlieferung der gegabelten ratio. Die ratio ist die Übersetzung, d. h. jetzt die geschichtliche Überlieferung des λόγος. Weil es so ist, deshalb dürfen wir λόγος weder aus unseren späteren Vorstellungen von »Grund« und »Vernunft« her, noch auch im Sinne der römischen ratio denken. Wie denn sonst? Antwort: auf griechische Weise, im Sinne des griechischen Denkens und Sagens. Das scheint eine billige Auskunft zu sein, eine solche nämlich, die keine ist; denn was heißt: griechisch denken und sagen? Es heißt: Das Griechische des jetzt gemeinten Denkens und Sagens wird gerade durch den λόγος und als λόγος bestimmt. Darum dürfen wir uns nicht einreden, es sei leicht, das griechische Wort λόγος und dessen Sagen griechisch, und d. h. jetzt unter Hintersetzung des uns geläufigen Vorstellens nachzudenken.

Aber so schwierig die Aufgabe zu sein scheint, so unumgäng-

lich bleibt ihre Erfüllung, gesetzt nämlich, daß wir es inzwischen für nötig finden, auf das zu hören, was der Satz vom Grund eigentlich, d. h. in der anderen Tonart sagt. Inzwischen nämlich haben wir erfahren, daß der Satz vom Grund uns den Anspruch zuspricht, unter dem unser Zeitalter weltgeschichtlich steht. Was heißt λόγος, griechisch gedacht? Die Antwort muß hier unvermeidlich grob ausfallen. Sie beschränkt sich auf solche Hinweise, die uns helfen, seinsgeschichtlich zu denken, was der Satz vom Grund in der zweiten Tonart sagt: Sein und Grund: das Selbe. Das griechische Hauptwort λόγος gehört zum Zeitwort λέγειν. Dies besagt: sammeln, eines zum anderen legen. Hierbei kann es geschehen, daß das eine so zum anderen gelegt wird, daß eines nach dem anderen sich richtet. Solches Richten ist jenes Rechnen, das durch das lateinische reor und ratio vorgestellt wird, weshalb das römische Wort ratio geeignet ist, das griechische Wort λόγος ins römische Denken überzusetzen. Auch im Griechischen kann λόγος so viel bedeuten wie Rechnung, eines zum anderen richten, welches Richten das ist, was wir noch allgemeiner das Beziehen von etwas auf etwas nennen. Λόγος kann das Gleiche bedeuten wie das lateinische relatio: Relation, Beziehung. Doch weshalb kann λόγος dies bedeuten? Weil λόγος und λέγειν Wesenhafteres nennen als das von uns obenhin gemeinte Sammeln und Rechnen; das Zeitwort λέγειν ist nämlich ein Wort für »sagen« und λόγος bedeutet Aussage und Sage. Jedes Wörterbuch gibt darüber Auskunft. Man nimmt es als selbstverständlich hin, daß für die Griechen »sagen« λέγειν heißt. Vollends gilt das, was die beiden im Wortlaut verschiedenen Wörter meinen, als selbstverständlich. Indes dürfte es an der Zeit sein zu fragen: Worin beruht für die Griechen das Wesen des Sagens?

Sagen heißt, griechisch gedacht: Zum Vorschein bringen, etwas erscheinen lassen in seinem Aussehen, zeigen in dem, wie es uns anblickt, weshalb das Sagen uns darüber ins Bild setzt. Doch weshalb ist dann für die Griechen das Sagen ein λέγειν, λόγος? Weil λέγειν heißt: sammeln, zueinander-legen. Solches Legen

aber ist, als sammelndes, aufhebendes, bewahrendes und verwahrendes, ein Vorliegenlassen, das zum Vorschein bringt: das Vorliegende. Das Vor-liegende aber ist das von-sich-her-Anwesende; das λέγειν und der λόγος sind das Vorliegenlassen des Anwesenden in seinem Anwesen. Λόγος als λεγόμενον meint zugleich das Gesagte, d. h. Gezeigte, d. h. Vorliegende als solches, das Anwesende in seinem Anwesen. Wir sagen: das Seiende in seinem Sein. Λόγος nennt das Sein. Aber λόγος ist als das Vorliegende, als die Vorlage zugleich das, worauf anderes liegt und beruht. Wir sagen: der Grund. Λόγος nennt den Grund. Λόγος ist Anwesen und Grund zumal. Sein und Grund gehören im λόγος zusammen. Der λόγος nennt diese Zusammengehörigkeit von Sein und Grund. Er nennt sie, insofern er in Einem zumal sagt: Vorliegenlassen als Aufgehenlassen, von-sich-her-Aufgehen: φύσις, Sein; und: Vorliegenlassen als Vorlegen, Boden bilden, Gründen: Grund. Der λόγος nennt zumal in Einem Sein und Grund.

Aber bei diesem Nennen bleibt die Unterscheidung in Sein und in Grund verborgen und mit der Unterschiedenheit verbirgt sich die Zusammengehörigkeit beider.

Nur für einen einzigen seinsgeschichtlich hohen und vielleicht höchsten Augenblick kommt die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund zu dem Wort, das λόγος heißt. Es wird in der Geschichte des frühen griechischen Denkens von Heraklit in dem erläuterten Sinne gesprochen. Aber das Wort λόγος ist zugleich ein verbergendes Wort. Es läßt die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund nicht *als solche* zum Vorschein kommen. Nun möchte man erwarten, daß in der Folge der Geschichte des Denkens die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund mehr und mehr ans Licht gelange. Gerade dies geschieht nicht sondern das Gegenteil. Offenkundig wird zuvor die Verschiedenheit von Sein und Grund, aber wiederum nicht als Unterschiedenheit, die als Beziehung zwischen Sein und Grund beide in eine Zusammengehörigkeit verweist. Sein und Grund zeigen sich nur als Verschiedenes im Sinne des Geschiedenen

und Getrennten. Weil jedoch im Verborgenen die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund waltet, fallen die Getrennten nicht in das Bezuglose auseinander. Vielmehr wird der Grund als etwas anderes vorgestellt, nicht als Sein, aber auf das bezogen, was das Sein von sich her bestimmt, nämlich auf das Seiende. Dergestalt waltet im Verborgenen die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund. Sie kommt weder vom Sein und seiner geschicklichen Prägung, noch vom Grund und dessen Formen her jemals ans Licht oder gar in den begreifenden Gedanken. Statt dessen macht sich in der Geschichte des Denkens etwas Selbstverständliches breit, nämlich jenes, was am Beginn der ersten Vorlesungsstunde erwähnt wurde: Jedes Seiende hat einen Grund. Dem Vorstellen ist dies geläufig. Inwiefern? Insofern das Vorstellen als Vorstellen des Seienden hinsichtlich dessen, daß es ist und so und so ist, das Sein in der Sicht hat und damit, obzwar ohne sein Wissen, dergleichen wie Grund. Darum ist es dem Vorstellen natürlich, nach Gründen zu fragen und auf Prinzipien zurückzugehen.

Wenn später der Satz vom Grund aufgestellt wird, dann spricht er zunächst nichts anderes als dieses Selbstverständliche aus. Der Satz selbst aber, der diese Selbstverständlichkeit gleichsam sanktioniert, nimmt sie auch für sich selbst in Anspruch. So gilt dann der Satz vom Grund als unmittelbar einsichtiges Denkgesetz. Woher kommt dies? Es kommt daher, daß Sein und Grund das Selbe »sind«, ihre Zusammengehörigkeit als solche jedoch vergessen bleibt, d. h. griechisch verstanden: verborgen. Aber dies läßt sich nicht denken, solange wir λόγος von der ratio und der Vernunft her verstehen. In diesem Fall gewahren wir auch nicht, inwiefern das römische rationem reddere nicht das Gleiche sagt wie das griechische λόγον δίδοναι. Man kann diese griechische Wendung richtig übersetzen durch: Rechenschaft ablegen, den Grund angeben; aber man denkt dabei nicht eigentlich griechisch. Griechisch gedacht, sagt λόγον δίδοναι: etwas Anwesendes in seinem so und so Anwesen und Vorliegen darbieten, nämlich dem versammelnden Vernehmen. Insofern jedes Seiende durch

das Sein, d. h. durch das Gründen bestimmt bleibt, ist das Seiende selbst jeweils ein begründetes und gegründetes und dies in den verschiedenen Weisen, deren Mannigfaltigkeit und Herkunft hier nicht verhandelt werden können.

[Nur nach zwei Hinsichten sei kurz gezeigt, wie von früh auf in der Geschichte des Denkens Sein und Grund zusammengehen, so zwar, daß ihre Zusammengehörigkeit und deren Herkunft verborgen bleiben. Das Zusammengehen ist jetzt ein Auseinanderfallen. Sobald wir freilich diese seltsame Zusammengehörigkeit einmal erblickt haben, ist es, wie stets in solchen Fällen, ein Leichtes, sie überall zu finden und nachzuweisen.

»Sein« besagt unter anderen Namen der Frühzeit abendländischen Denkens λόγος. Derselbe Denker Heraklit, der dieses Wort sagt, nennt Sein auch φύσις.

Sein ist als versammelnd-bergendes Aufgehenlassen jenes Erste, von woher Jegliches erst als das Jeweilige seines Versammelten aufgeht, hervorgeht ins aufgegangen-Unverborgene. Als λόγος ist das Sein das Erste, von woher Anwesendes anwest — griechisch^a τὸ πρῶτον ὄθεν. »Das Erste von woher« ist das, von wo aus Jegliches, was ist, anfängt, und von woher es als Angefangenes beherrscht bleibt; anfangen heißt griechisch ἀρχεῖν. Der λόγος entfaltet sich so zum πρῶτον ὄθεν, d. h. zur ἀρχή, lateinisch-römisch gesagt zum principium. Daß alles Sinnen und Trachten, Tun und Lassen vorstellend nach Prinzipien sucht und an solche sich hält, ergibt sich aus dem Wesen des Seins als λόγος und φύσις. Hier ist die Zusammengehörigkeit von Sein und Prinzip und ratio, von Sein und Grund als Vernunftgrund gestiftet. Allein dies alles ist in keiner Weise selbstverständlich, sondern ein einziges Geheimnis eines einzigartigen Geschickes.

Sein im Sinne des λόγος ist das versammelnde Vorliegen-

^a d. h. bei Aristoteles.

lassen. Darin kommt das Vorliegende ans Licht und zwar als solches, woran es jeweils liegt, daß es mit anderem jeweils so und nicht anders steht. Das, woran es liegt, daß etwas ist und so ist und nicht anders, zeigt sich als solches, was schuld ist an dem soeben Genannten. Das, woran es liegt als einem schon Vorliegenden, was schuld daran ist, heißt griechisch αἰτιον. Die Römer übersetzen es in das Wort *causa*, wir sagen: Ursache. Beides, Ursachen und Prinzipien haben den Charakter des Gründens, sie gehören, weil dem Wesen des Grundes entstammend, mit diesem zum Sein. Deshalb bestimmen sie – die Prinzipien und die Ursachen – künftighin das Seiende und lenken alles Vorstellen von Seiendem. Die Herrschaft und der Anspruch der Prinzipien und Ursachen wird alsbald so natürlich und ausgeprägt, daß es so aussieht, als bestimmten sie erst und sie allein – man weiß nicht weshalb und woher – das Seiende in dessen Sein.

Wenn neuzeitlich das Sein transzendental als Gegenständigkeit und diese als Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes bestimmt wird, dann verschwindet gleichsam das Sein zugunsten dessen, was Bedingung der Möglichkeit heißt und von der Art des rationalen Grundes und Gründens ist.]

Bei der Gelegenheit, die uns dazu führte, deutlicher zu sagen, was die Rede von der Geschichte des Seins als dem Seinsgeschick meine, wurde darauf hingewiesen, daß das Sein, indem es sich zuschickt und lichtet, zugleich sich entzieht. Die Rede vom Entzug blieb dunkel und klang für manches Ohr wie eine mystische, nirgends in der Sache gefestigte Behauptung. Jetzt können wir das Wort vom Entzug des Seins deutlicher hören. Das Wort sagt: Sein verbirgt sich als Sein, nämlich in^a seiner anfänglich geschicklichen Zusammengehörigkeit mit dem Grund als λόγος. Aber das Sichentziehen erschöpft sich nicht in

^a nicht: verbirgt sich . . . im sondern: nämlich *insofern* S[ein] zusammengehört.

dieser Verbergung. Vielmehr läßt das Sein, indem es sein Wesen verbirgt, anderes zum Vorschein kommen, nämlich den Grund in der Gestalt der ἀρχαί, αἰτίαι, der rationes, der causae, der Prinzipien, Ursachen und der Vernunftgründe. Im Entzug hinterläßt das Sein diese Gestalten des Grundes, die jedoch nach ihrer Herkunft unbekannt bleiben. Indes wird dieses Unbekannte nicht als ein solches erfahren; denn es ist jedermann bekannt, daß alles Seiende einen Grund hat. Man findet dabei nichts Ungewöhnliches.

So schickt sich denn das Sein im Entzug dem Menschen auf eine Weise zu, durch die es seine Wesensherkunft hinter dem dichten Schleier des rational verstandenen Grundes und der Ursachen und deren Gestalten verbirgt.

Der Satz vom Grund sagt, in der zweiten Tonart gehört: Sein und Grund: das Selbe. Dies Gesagte spricht deutlicher, sobald wir seinsgeschichtlich zurückdenken und hören, wie λόγος als Leitwort Heraklits spricht. Der Satz vom Grund ist in der zweiten Tonart kein metaphysischer, sondern ein seinsgeschichtlich gedachter Satz. Seine genauere Fassung muß deshalb lauten: Geschichtlich anfänglich spricht sich Sein als λόγος und d. h. im Wesen von Grund zu. Seinsgeschichtlich anfänglich »sind« Sein und Grund das Selbe, bleiben es auch, aber in einer Zusammengehörigkeit, die in eine geschichtlich wandelhafte Verschiedenheit auseinandergeht.

Indem wir der zweiten Tonart folgen, denken wir Sein nicht mehr vom Seienden her, sondern wir denken es als Sein, nämlich als Grund, d. h. nicht als ratio, nicht als Ursache, nicht als Vernunftgrund und Vernunft, sondern als versammelndes Vorliegenlassen. Sein und Grund sind aber nicht ein leeres Einerlei, sondern die verborgene Fülle dessen, was zunächst im Seinsgeschick als Geschichte des abendländischen Denkens zum Vorschein kommt.

Bei der ersten Erläuterung der zweiten Tonart des Satzes vom Grund hieß es: Sein und Grund: das Selbe. Zugleich hieß es: Sein: der Ab-Grund.

Sein »ist«, was sein anfänglicher Name λόγος sagt, geschicklich das Selbe mit dem Grund. Insofern Sein als Grund west, hat es selber keinen Grund. Dies jedoch nicht deshalb, weil es sich selbst begründet, sondern weil jede Begründung, auch und gerade diejenige durch sich selbst, dem Sein als Grund ungemäß bleibt. Jede Begründung und schon jeder Anschein von Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grund-los. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein: der Ab-Grund.

Steht nun dies Gesagte nur neben dem zuerst Gesagten: Sein und Grund: das Selbe? Oder schließt gar eines das andere aus? So scheint es in der Tat, wenn wir nach der Regel der gewöhnlichen Logik denken. Darnach besagt: »Sein und Grund: das Selbe« so viel wie: Sein = Grund. Wie soll dann noch das Andere gelten können: Sein: der Ab-Grund? Allein gerade dies zeigt sich als das jetzt zu-Denkende, nämlich: Sein »ist« der Ab-Grund insofern Sein und Grund: das Selbe. Insofern Sein gründen »ist«, und nur insofern, hat es keinen Grund.

Denken wir dem nach und bleiben wir in solchem Denken, dann merken wir, daß wir aus dem Bereich des bisherigen Denkens abgesprungen und im Sprung sind. Aber fallen wir mit diesem Sprung nicht ins Bodenlose? Ja und Nein. Ja – insofern jetzt das Sein nicht mehr auf einen Boden im Sinne des Seienden gebracht und aus diesem erklärt werden kann. Nein – insofern Sein jetzt erst als Sein zu denken ist. Als dieses zu-Denkende wird es aus seiner Wahrheit her das Maß-Gebende. Die Weise des Denkens muß sich dieser Maß-Gabe anmessen. Aber dieses Maß und seine Gabe können wir durch kein Errechnen und Ausmessen von uns aus an uns reißen. Sie bleiben das für uns Unermeßliche. Der Sprung läßt jedoch das Denken so wenig ins Bodenlose im Sinne des völlig Leeren fallen, daß er erst das Denken in die Entsprechung zum Sein als Sein, d. h. zur Wahrheit des Seins gelangen läßt.

Hören wir den Satz vom Grund in der anderen Tonart und

denken wir dem Gehörten nach, dann ist dies Nach-denken ein Sprung und zwar ein Weitsprung, der das Denken ins Spiel mit dem bringt, worin das Sein als Sein ruht, also nicht mit solchem, worauf es als seinem Grund beruht. Das Denken gelangt durch diesen Sprung in die Weite jenes Spiels, auf das unser Menschenwesen gesetzt ist. Nur insofern der Mensch in dieses Spiel gebracht und dabei aufs Spiel gesetzt ist, vermag er wahrhaft zu spielen und im Spiel zu bleiben. In welchem Spiel?

Wir haben dieses Spiel kaum erfahren und in seinem Wesen noch nicht bedacht, d. h. in dem, was es spielt und wer es spielt, und wie hier das Spielen zu denken ist. Wenn wir versichern, das hier gemeinte Spiel, worin das Sein als Sein ruht, sei ein hohes und gar das höchste Spiel und frei von jeder Willkür, dann wird damit wenig gesagt, solange dieses Hohe und sein Höchstes nicht aus dem Geheimnis des Spiels gedacht ist. Dies zu denken, reicht jedoch die bisherige Denkweise nicht aus; denn sobald sie das Spiel zu denken, d. h. nach ihrer Art vorzustellen sucht, nimmt sie es als etwas, das ist. Zum Sein eines Seienden, also auch zum Spiel, gehört dann der Grund. Das Wesen des Spiels wird sonach als Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit überall im Gesichtskreis des Grundes, der ratio, der Regel, der Spielregel, des Kalküls bestimmt. Vielleicht müßte man den leibnizischen Satz: *Cum Deus calculat fit mundus*, gemäßer übersetzen durch: Während Gott spielt, wird Welt.

Die Frage, zu der uns der Sprung in die andere Tonart des Satzes vom Grund anweist, lautet: Läßt sich das Wesen des Spiels sachgemäß vom Sein als Grund her bestimmen, oder müssen wir Sein und Grund, Sein als Ab-Grund aus dem Wesen des Spiels her denken und zwar des Spiels, in das wir Sterbliche gebracht sind, die wir nur sind, indem wir in der Nähe des Todes wohnen, der als äußerste Möglichkeit des Daseins das Höchste an Lichtung des Seins und seiner Wahrheit vermag? Der Tod ist die noch ungedachte Maßgabe des Unermeßlichen, d. h. des höchsten Spiels, in das der Mensch irdisch gebracht, auf das er gesetzt ist.

Doch ist es nicht ein bloß spielerisches Tun, wenn wir jetzt zum Schluß der Vorlesung über den Satz des Grundes den Gedanken an das Spiel und an die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund mit dem Spiel beinahe gewaltsam hereinzerren? So mag es scheinen, solange wir immer noch unterlassen, seinsgeschicklich zu denken, und d. h. uns an-denkend der lösenden Bindung in die Überlieferung des Denkens anzuvertrauen.

Der Denkweg der Vorlesung führte uns dahin, den Satz des Grundes in der anderen Tonart zu hören. Dies verlangte von uns, zu fragen: Inwiefern »sind« Sein und Grund das Selbe? Die Antwort ergab sich uns auf dem Weg eines Rückganges an den Anfang des Seinsgeschickes. Der Weg führte durch die Überlieferung, nach der in den Worten »Grund« und »Vernunft« die ratio im Doppelsinn der Rechnung spricht. In der ratio aber spricht der griechisch gedachte λόγος. Aber erst indem wir bedachten, was im frühgriechischen Denken für Heraklit λόγος sagt, wurde deutlich, daß dieses Wort zumal Sein und Grund nennt, beide aus ihrer Zusammengehörigkeit. Was Heraklit λόγος nennt, sagt er noch in anderen Namen, die Leitworte seines Denkens sind: φύσις, das von-sich-her-Aufgehen, das zugleich west als Sichverbergen; κόσμος, das griechisch zumal besagt Ordnung, Fügung und Schmuck, der als Glanz und Blitz zum Scheinen bringt; schließlich nennt Heraklit das, was sich ihm als λόγος, als das Selbe von Sein und Grund zuspricht: αἰών. Das Wort ist schwer zu übersetzen. Man sagt: Weltzeit. Es ist die Welt, die weltet und zeitigt, indem sie als κόσμος (Frg. 30) die Fügung des Seins zum erglühenden Erglänzen bringt. Wir dürfen nach dem Gesagten in den Namen λόγος, φύσις, κόσμος und αἰών jenes Ungesagte hören, das wir das Seinsgeschick nennen.

Was sagt Heraklit vom αἰών? Das Fragment 52 lautet: αἰών παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. Seinsgeschick, ein Kind ist es, spielend, spielend das Brettspiel; eines Kindes ist das Königtum — d. h. die ἀρχή, das stiftend verwaltende Gründen, das Sein dem Seienden. Das Seinsgeschick: ein Kind, das spielt.

Somit gibt es auch große Kinder. Das größte, durch das Sanfte

seines Spiels königliche Kind ist jenes Geheimnis des Spiels, in das der Mensch und seine Lebenszeit gebracht, auf das sein Wesen gesetzt wird.

Warum spielt das von Heraklit im αἰὼν erblickte große Kind des Weltspieles? Es spielet, weil es spielet.

Das »Weil« versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne »Warum«. Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste.

Aber dieses »nur« ist Alles, das Eine, Einzige.

Nichts *ist* ohne *Grund*. Sein und Grund: das Selbe. Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielet.

Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen.

VORTRAG

DER SATZ VOM GRUND

Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione*. Man übersetzt: *Nichts* ist *ohne* Grund. Was der Satz aussagt, läßt sich in die folgende Form umschreiben: Alles hat einen Grund, d. h. jegliches, was auf irgendeine Weise *ist*. *Omne ens habet rationem*. Das jeweils Wirkliche hat einen Grund seiner Wirklichkeit. Das jeweils Mögliche hat einen Grund seiner Möglichkeit. Das jeweils Notwendige hat einen Grund seiner Notwendigkeit. *Nichts* ist *ohne* Grund.

In allem, was uns umgibt, angeht und begegnet, schauen wir nach Gründen aus. Wir verlangen für unsere Aussagen die Angabe des Grundes. Wir bestehen auf der Begründung für jedes Verhalten. Oft begnügen wir uns mit den nächstliegenden Gründen; bisweilen forschen wir nach den weiter zurückliegenden Gründen; schließlich wagen wir uns an die ersten Gründe und fragen nach dem letzten Grund. Bei allem Begründen und Ergründen laufen wir schon auf dem Weg zu einem Grund. Was der Satz vom Grund aussagt, ist uns deshalb geläufig, und weil geläufig, auch unmittelbar einleuchtend. So kommt es, daß, was der Satz vom Grund sagt, zunächst auch nicht eigens als ein Satz gesetzt oder gar wie ein Gesetz vorge-
tragen wird.

Häufig ist der Inhalt des Satzes, der verkürzt lautet: Nichts ohne Grund, sogar nur in der folgenden Fassung bekannt: *Nihil fit sine causa*, Nichts geschieht ohne Ursache. Nun ist gewiß jede Ursache eine Art von Grund. Aber nicht jeder Grund bewirkt etwas im Sinne einer Verursachung. So enthält z. B. die allgemeingültige Aussage: »Alle Menschen sind sterblich« zwar den Grund dafür, daß wir einsehen: Sokrates ist sterblich. Aber jene

allgemeine Aussage bewirkt nicht, ist nicht Ursache dafür, daß Sokrates stirbt.

Nihil sine ratione, Nichts ohne Grund; so lautet die kaum ausgesprochene Formel für eine überall maßgebende Meinung, der wir unser Vorstellen anvertrauen. Dennoch braucht es in der Geschichte des abendländischen Denkens, das im 6. vorchristlichen Jahrhundert beginnt, zweitausend und dreihundert Jahre, bis die vertraute Vorstellung »Nichts ohne Grund« eigens als ein Satz gesetzt und als Gesetz bekannt, in seiner ganzen Tragweite anerkannt und wissentlich zur unbeschränkten Geltung gebracht wird. Während der genannten Zeit schläft gleichsam der Satz vom Grund. Wir haben bis zur Stunde noch kaum über diese seltsame Tatsache nachgedacht und auch nur gefragt, woran es wohl liegen möchte, daß der kleine Satz einer so unerhört langen Incubationszeit bedurfte. Denn erst im 17. Jahrhundert hat Leibniz die längst geläufige Vorstellung, daß nichts sei ohne Grund, als einen maßgebenden Satz erkannt und ihn als den Satz des Grundes dargestellt. Sollte gar durch den allgemeinen und kleinen Satz vom Grund etwas Einzigartiges und Großes zum Vorschein kommen? Bereitet sich in der ungewöhnlich langen Incubationszeit auch ein ungewöhnliches Aufwachen vor, ein Erwachen in eine Wachheit, die keinen Schlaf mehr zuläßt, am wenigsten eine Incubation, einen Tempelschlaf?

Zu welcher Art von Sätzen aber Leibniz den Satz vom Grund rechnet, verrät der lateinische Titel, den er dem Satz gibt. Nichts ohne Grund, nihil sine ratione heißt das principium rationis. Der Satz ist jetzt ein Prinzip. Der Satz vom Grund wird zu einem Grundsatz. Allein er ist nicht nur ein Grundsatz unter anderen. Für Leibniz ist er einer der obersten Grundsätze, wenn nicht gar der oberste. Darum zeichnet Leibniz den Grundsatz vom Grund durch Beiworte aus. Leibniz nennt ihn das principium magnum, grande et nobilissimum: das große, das gewaltige, das allbekannt-erhabenste Prinzip. Inwiefern verdient der Satz vom Grund diese Auszeichnung? Darüber kann uns der Inhalt des Grundsatzes belehren.

Leibniz erhebt das nihil sine ratione, Nichts ohne Grund, dadurch zum obersten Grundsatz, daß er zeigt, inwiefern der Satz vom Grund alle Sätze, d. h. jeden Satz allererst als einen Satz begründet. Dieser Charakter des Satzes vom Grund kommt in dem vollständigen lateinischen Titel, den Leibniz dem Prinzip gibt, ans Licht. Leibniz kennzeichnet den Satz vom Grund als das principium reddendae rationis sufficientis. Wir übersetzen diesen Titel, indem wir die einzelnen Bestimmungen erläutern. Das principium rationis ist principium *reddendae* rationis. Rationem reddere heißt: den Grund zurückgeben. Wir fragen dreierlei:

1. Wofür ist der zurückzugebende Grund jeweils der Grund?
2. Weshalb muß der Grund zurückgegeben, d. h. eigens beigebracht werden?
3. Wohin wird der Grund zurückgegeben?

Auf die erste Frage antwortet Leibniz durch eine kurze, aber weittragende Bemerkung. Der Grund ist ein zurückgebender, quod omnis veritatis reddi ratio potest (Gerh. Phil. VII, 309), »weil eine Wahrheit je nur Wahrheit ist, wenn ihr der Grund zurückgegeben werden kann«. Wahrheit ist für Leibniz stets – und dies bleibt entscheidend – propositio vera, ein wahrer Satz, d. h. ein richtiges Urteil. Das Urteil ist connexio praedicati cum subiecto, Verknüpfung des Ausgesagten mit dem, worüber ausgesagt wird. Das, was als die einigende Einheit von Subjekt und Prädikat deren Verknüpfung trägt, ist der Boden, der Grund des Urteils. Dieser gibt die Berechtigung für das Verknüpfen. Der Grund gibt die Rechenschaft für die Wahrheit des Urteils. Rechenschaft heißt lateinisch ratio. Der Grund der Wahrheit des Urteils wird als ratio vorgestellt.

Demgemäß schreibt Leibniz in einem Brief an Arnauld, »Hannovre ce 14 Juillet 1686: *il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leur notions*. C'est là mon grand principe, dont je croy que tous les philosophes doivent demeurer d'accord, et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive

sans raison, qu'on peut tousjours rendre pourquoy la chose est plustost allé ainsi qu'autrement . . . » In der Übersetzung: »*nötig ist immer, daß es eine Grundlage der Verknüpfung der Glieder des Urteils gibt, die sich in deren Begriffen finden muß.* Dieses eben ist mein großes Prinzip, von dem ich glaube, daß alle Philosophen es zugeben müssen, und davon dieses gewöhnliche Axiom, daß nichts ohne einen Grund geschieht, den man immer zurückgeben kann, warum die Sache viel eher so als anders verlaufen ist, einer der Folgesätze bleibt.« (Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels.¹ Herausgegeben von C. L. Grotefend, Hannover 1846, S. 49; vgl. dazu: Gerhardt, Phil. II, 62.)

Das große Prinzip ist das principium reddendae rationis, der Grundsatz vom zurückzugebenden Grund.

Wir fragen die zweite Frage: Weshalb muß der Grund als Grund eigens beigebracht werden? Weil der Grund ratio ist, d. h. Rechenschaft. Wenn sie nicht gegeben wird, bleibt das Urteil ohne Berechtigung. Es fehlt die ausgewiesene Richtigkeit. Das Urteil ist keine Wahrheit. Das Urteil ist nur dann eine Wahrheit, wenn der Grund der Verknüpfung angegeben, wenn die ratio, d. h. die Rechenschaft abgelegt wird. Solches Ablegen bedarf einer Stelle, wohin die Rechenschaft gelegt, vor der sie abgelegt wird.

Wir fragen die dritte Frage hinsichtlich der ratio reddenda: Wohin muß der Grund zurückgegeben werden? Antwort: Zurück auf den Menschen, der in der Weise des urteilenden Vorstellens die Gegenstände als Gegenstände bestimmt. Vorstellen aber ist: repraesentare – etwas auf den Menschen zu präsent, gegenwärtig machen. Nun wird aber seit Descartes, dem Leibniz und mit ihm das gesamte neuzeitliche Denken folgen, der Mensch als das Ich erfahren, das sich so auf die Welt bezieht, daß es diese in richtigen Stellungsverknüpfungen, d. h. Urteilen sich zu-stellt und so als Gegenstand sich entgegensetzt. Richtig,

¹ Aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover.

d. h. wahr, sind die Urteile und Aussagen nur dann, wenn der Grund der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat dem vorstellenden Ich zugestellt, auf dieses zurückgegeben wird. Der Grund ist nur solcher Grund als die ratio, d. h. als die Rechenschaft, die über etwas vor dem Menschen als dem urteilenden Ich und für dieses abgelegt wird. Die Rechenschaft ist nur Rechenschaft als abgelegte. Darum ist die ratio in sich ratio reddenda; der Grund ist als solcher der zurückzugebende Grund. Erst durch den auf das Ich zurück- und ihm eigens zugestellten Grund der Vorstellungsverknüpfung kommt das Vorgestellte so zum Stehen, daß es als Gegenstand, d. h. als Objekt für das vorstellende Subjekt sichergestellt ist.

Aber der zugestellte Grund leistet solches zum-Stehen-Bringen der Gegenstände nur dann, wenn er in zureichender Weise eine ausreichende Rechenschaft für die Sicherstellung der Gegenstände gibt. Der zuzustellende Grund muß eine ratio sufficiens sein.

Leibniz schreibt einmal über den Satz vom Grund folgendes: (principium rationis) quod dicere soleo nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sufficiens. Das Prinzip des Grundes, »das ich (in *der* Form) zu sagen pflege: nichts existiert, dafür der Grund seiner Existenz nicht als der zureichende zugestellt werden kann«. Der Grund, der in jedem Urteil über einen Gegenstand seine unerläßliche Zustellung beansprucht, verlangt zugleich, daß er als Grund zureiche, d. h. als Rechenschaft vollständig genüge. Wofür? Dafür, daß er einen Gegenstand im Ganzen seines Standes nach jeder Hinsicht für jedermann, d. h. voll zum Stehen bringe. Erst die Vollständigkeit der *zu*-zustellenden Gründe, die perfectio, gewährleistet, daß etwas für das menschliche Vorstellen als Gegenstand im wörtlichen Sinne »fest«-gestellt, in seinem Stand gesichert ist. Die Vollständigkeit der Rechenschaft, die Perfektion verbürgt erst, daß jedes Vorstellen jederzeit und überall auf den Gegenstand und mit ihm rechnen kann.

Nichts ist ohne Grund. Der Satz sagt jetzt: Jegliches gilt dann

und nur dann als seiend, wenn es für das Vorstellen als ein berechenbarer Gegenstand sichergestellt ist.

Worin besteht also das Große des Satzes vom Grund als des principium magnum, grande et nobilissimum, des großen, gewaltigen und allbekannt-erhabensten Prinzips? Antwort: Darin, daß dieses Prinzip darüber verfügt, was als Gegenstand des Vorstellens, allgemein, was als etwas Seiendes soll gelten dürfen. Im Satz vom Grund spricht dieser Anspruch auf die Verfügung darüber, was Sein eines Seienden heißt. Wenn Leibniz zum ersten Mal den Satz vom Grund eigens und vollständig als solches Prinzip aufstellt, dann spricht er damit aus, daß inzwischen das menschliche Vorstellen auf eine entschiedene und somit unausweichliche Weise in den Anspruch des principium rationis genommen und von seiner Gewalt durchwaltet ist. Das principium rationis, der Satz vom Grund wird zum Grundsatz alles Vorstellens. Dies besagt: Das Vorstellen wird, vom principium rationis durchherrscht, jetzt ausgesprochen rational, von der Vernunft verwaltet. Denn »ratio« bedeutet von alters her nicht nur Rechenschaft im Sinne dessen, was anderes rechtfertigt, d. h. begründet. Ratio bedeutet zugleich Rechenschaft im Sinne von rechtfertigen, etwas als zu Recht bestehend, als richtig errechnen und durch solche Rechnung sichern. Dieses weit gedachte Rechnen ist die Weise, wie der Mensch etwas aufnimmt, vornimmt und annimmt, d. h. überhaupt etwas vernimmt. Ratio ist die Weise des Vernehmens, d. h. die Vernunft. Das vernünftige, rationale Vorstellen folgt dem principium rationis. Der Satz vom Grund ist insofern der oberste Grundsatz der Vernunft, als durch ihn die Vernunft erst als Vernunft zur vollen Entfaltung ihres Wesens gelangt. Der Satz vom Grund ist der Grundsatz des vernünftigen Vorstellens im Sinne des sicherstellenden Rechnens. Man spricht von Vernunftgründen. Dadurch, daß Leibniz den kleinen, kaum eigens gedachten Satz: Nihil sine ratione, Nichts ohne Grund, in die vollständige und strenge Fassung des gewaltigen Grundsatzes brachte, wurde die Incubationszeit des Satzes vom Grund in einer Hinsicht beendet.

Seitdem entfaltet der im Grundsatz waltende Anspruch eine vormals nicht geahnte Herrschaft. Diese vollbringt nichts Geringeres als die innerste, zugleich aber verborgenste Prägung des Zeitalters der abendländischen Geschichte, das wir die »Neuzeit« nennen. Die Herrschaft des gewaltigen Grundsatzes wird in der Geschichte der Menschheit um so gewaltiger, je durchgängiger, je selbstverständlicher und demzufolge je unauffälliger der Satz vom Grund alles Vorstellen und Verhalten bestimmt. So steht es heute.

Darum müssen wir, die Heutigen, fragen, ob wir und wie wir den Anspruch, der aus dem großen Grundsatz alles Vorstellens spricht, hören. Spüren wir denn die Gewalt dieses Anspruches? Ja. Der neuzeitliche Mensch hört allerdings diesen Anspruch. Er hört ihn auf eine seltsam entschiedene Weise, nämlich so, daß er der Gewalt des Grundsatzes immer ausschließlicher, immer schneller hörig wird. Mehr noch: Der heutige Mensch läuft Gefahr, die Größe alles Großen nur noch am Ausmaß der Herrschaft des principium rationis zu messen. Wir wissen heute, ohne es schon recht zu verstehen, daß die moderne Technik unaufhaltsam dahin drängt, ihre Einrichtungen und Erzeugnisse in die allumfassende, größtmögliche Perfektion zu treiben. Diese Perfektion besteht in der Vollständigkeit der berechenbaren Sicherstellung der Gegenstände, des Rechnens mit ihnen und der Sicherung der Berechenbarkeit der Rechnungsmöglichkeiten.

Die Perfektion der Technik ist nur das Echo des Anspruches auf die perfectio, d. h. die Vollständigkeit der Begründung. Dieser Anspruch spricht aus dem principium reddendae rationis sufficientis, dem Grundsatz des zuzustellenden zureichenden Grundes. Die jetzt vollzogenen Denkschritte seien als Übergang zum folgenden kurz wiederholt:

Die moderne Technik treibt in die größtmögliche Perfektion. Die Perfektion beruht auf der durchgängigen Berechenbarkeit der Gegenstände. Die Berechenbarkeit der Gegenstände setzt die unbeschränkte Geltung des principium rationis voraus. So

bestimmt dann die gekennzeichnete Herrschaft des Satzes vom Grund das Wesen des modernen, technischen Zeitalters.

Und heute ist die Menschheit so weit, dem Fortriß in etwas zu folgen, was bisher in ihrer Geschichte nicht hervorkommen konnte. Die Menschheit tritt in das Zeitalter ein, dem sie den Namen »Atomzeitalter« gegeben hat. Ein kürzlich erschienenes, für die breite Öffentlichkeit berechnetes Buch trägt den Titel: »Wir werden durch Atome *leben*«. Das Buch ist mit einem Geleitwort des Nobelpreisträgers Otto Hahn und mit einem Vorwort des jetzigen Verteidigungsministers Franz Joseph Strauß versehen. Am Schluß der Einführung schreiben die Verfasser der Schrift:

»Das Atomzeitalter kann also ein hoffnungsvolles, blühendes, glückliches Zeitalter werden, ein Zeitalter, in dem wir durch Atome leben werden. Auf uns kommt es an!«

Allerdings – auf uns kommt es an; auf uns und einiges andere kommt es an, darauf nämlich, ob wir uns noch besinnen, ob wir uns überhaupt noch besinnen wollen und können. Sollen wir indes auf einen Weg der Besinnung gelangen, dann müssen wir allem zuvor uns erst in eine Unterscheidung finden, die uns den Unterschied zwischen dem bloß rechnenden Denken und dem besinnlichen Denken vor Augen hält. Damit wir diesen Unterschied sehen, versuchen wir jetzt im Hinblick auf den Satz vom Grund eine *Besinnung*.

Wir beginnen sie damit, daß wir erst einmal beachten, was sich denn in der anscheinend harmlosen Namengebung verbirgt, die ein Zeitalter das Atomzeitalter nennt. Was ist daran Besonderes? Zum ersten Mal in seiner Geschichte deutet der Mensch eine Epoche seines geschichtlichen Daseins aus dem Andrang und der Bereitstellung einer Energie der Natur. Und es sieht bereits so aus, als fehlten schon die Maßstäbe und die Kraft des Nachdenkens, um das Befremdende und Unheimliche einer solchen Auslegung des gegenwärtigen Zeitalters noch frei ge-

nug zu erfahren, damit wir unablässig und immer entschiedener davon betroffen werden.

Das Dasein des Menschen geprägt durch die Atomenergie! Ob die Atomenergie friedlich genutzt oder kriegerisch mobilisiert wird, ob das eine das andere stützt und herausfordert, dies bleiben Fragen zweiten Ranges. Denn allem zuvor und weit hinaus und noch weiter zurück müssen wir fragen: *Was heißt es denn, daß ein Zeitalter der Weltgeschichte durch die Atomenergie und deren Freisetzung geprägt wird?* Manch einer hat vielleicht schon die Antwort bereit, indem er urteilt: Atomzeitalter, das heißt Herrschaft des Materialismus, weshalb es gilt, entgegen dem Andrang des Materiellen die alten geistigen Werte zu retten. Diese Antwort wäre indes eine allzu billige Auskunft. Denn der Materialismus ist durchaus nichts Materiell. Er ist selbst eine Gestalt des Geistes. Er weht vom Westen her nicht weniger stark als vom Osten. In der amerikanischen Zeitschrift »Perspektiven«, deren deutsche Ausgabe durch den S. Fischer Verlag vertrieben wird, steht folgendes zu lesen (Max Lerner, *Universale Technologie und neutrale Techniker*, Heft 14, 1956, S. 145 f.):

»Der Verlust einiger alter Werte mag vielleicht den Bestand einer Kultur über längere Zeiträume hin beeinflussen; aber worauf es für ihr Zusammenhalten in den unmittelbar folgenden Generationen ankommt, ist, daß die Menschen das haben – oder zu haben glauben –, was ihnen als Wert vorgehalten worden ist. [...]

Die Werte von Einkommen, Konsumtion, sozialem Status und Massenkultur unterscheiden sich von den Werten, die durch Landbesitz, Handwerk und Fabrikbesitz kleineren Umfangs umschrieben sind, und in diesem Sinne hat sich der Grundklang der amerikanischen Kultur unter dem Einfluß der großen Technologie völlig verändert. Denn die Maschine selbst hat die amerikanischen Arbeiter, Angestellten und freiberuflich Tätigen von der Maschine weggenommen und

ihre Interessen und Energien von der Güterproduktion verschoben aufs Geldverdienen, um die Güter kaufen und sie genießen zu können.«

Aus diesen wenigen Sätzen wird deutlich: Der Materialismus ist die bedrohlichste Gestalt des Geistes, weil wir uns an der verfänglichen Art seiner Gewaltsamkeit am leichtesten und längsten versehen.

Darum fragen wir erneut: Was heißt es denn, daß ein Zeitalter der Weltgeschichte durch die Atomenergie und deren Freisetzung geprägt wird? Es heißt nichts anderes als dies: Das Atomzeitalter ist von der Gewalt des Anspruches beherrscht, die uns durch das Prinzip vom zuzustellenden zureichenden Grund zu überwältigen droht.

Wie sollen wir dies verstehen? Die Atomenergie ist durch die Atomkernspaltung in riesigen Mengen freigesetzt. Die Freisetzung dieser Naturenergie geschieht durch die Arbeit der modernsten Naturwissenschaft, die sich immer eindeutiger als eine maßgebende Funktion und Form des Wesens der modernen Technik herausstellt. Vor kurzem noch kannte die Wissenschaft vom Atom nur Proton und Neutron als dessen Teilchen. Heute sind es bereits deren mehr als zehn. Durch diese Tatsachen sieht sich die Forschung dahin fortgetrieben, die zerstreute Mannigfaltigkeit der Elementarteilchen auf eine neue Einheit zurückzuverlegen. Es gilt, Widersprüche zu beseitigen, die in den beobachteten Tatsachen und in den zu deren Erklärung aufgestellten Theorien fortgesetzt hervortreten. Dies geschieht dadurch, daß die einander widersprechenden Urteile zu einer Einstimmigkeit gebracht werden. Dazu bedarf es einer Einheit, die das Widersprechende verknüpft. Was jedoch die Verknüpfung der Vorstellungen in den Urteilen trägt und bestimmt, ist der jeweils zugestellte zureichende Grund. Hieraus wird deutlich: Der Antrieb zum Fragen nach der widerspruchsslosen Einheit der Urteile und der Fortriß zur entsprechenden Sicherstellung dieser Einheit kommen aus der Gewalt des Anspruches

auf Zustellung des zureichenden Grundes für alles Vorstellen. Die Herrschaft des gewaltigen Grundsatzes vom Grund ist das Element, darin sich die Wissenschaften bewegen wie der Fisch im Wasser und der Vogel in der Luft.

Dies alles sagt uns Goethe in den beiden letzten Versen eines späten Gedichtes auf das schönste (Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten X):

»Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie,
Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie.«

Goethe ahnte wohl, wie das Unermüdliche der Forschung, falls sie nur und blindlings ihrem Fortriß folgt, den Menschen und die Erde in ihrem innersten Wesen abmüdet. Indes konnte Goethe nicht voraussehen, wohin das Unermüdliche der neuzeitlichen Forschung führt, wenn sie sich der Herrschaft des gewaltigen Grundsatzes vom zuzustellenden zureichenden Grund als der alleinigen Maßgabe ohne Vorbehalt ausliefert. Wohin hat dies geführt? Zu einer Veränderung des wissenschaftlichen Vorstellens, durch welche Veränderung freilich nur das sich vollendet, was im Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft angelegt ist.

Durch die Freisetzung der riesenhaften Atomenergien wird jetzt die von der modernen Technik gesteuerte Wissenschaft davon entbunden, fernerhin nach neuen Energiequellen zu forschen. Aber diese Entbindung schlägt sogleich in eine noch gewaltigere Bindung an den Anspruch des Grundsatzes vom Grund um. Jetzt muß nämlich die Forschung ihr ganzes Absehen in einem neuen Stil darauf richten, die freigesetzten Naturenergien zu bändigen. Was heißt dies?

Es heißt: Die Nutzbarkeit der Atomenergie und dem zuvor ihre Berechenbarkeit auf eine Weise sicherstellen, daß diese Sicherstellung ihrerseits ständig das Einschalten neuer Sicherungen herausfordert. Dadurch steigert sich die Gewalt des Anspruches auf die Zustellung des zureichenden Grundes ins

Unabsehbare. Unter dieser Gewalt des Anspruches festigt sich der Grundzug des heutigen menschlichen Daseins, das überall auf Sicherheit arbeitet. (Beiläufig gesagt: Leibniz, der Entdecker des Grundsatzes vom zureichenden Grund, ist auch der Erfinder der »Lebensversicherung«). Die Arbeit an der Sicherstellung des Lebens muß jedoch selber ständig sich neu sichern. Das Leitwort für diese Grundhaltung des heutigen Daseins lautet: Information. Wir müssen das Wort in der amerikanisch-englischen Aussprache hören.

Information besagt einmal die Benachrichtigung, die den heutigen Menschen möglichst schnell, möglichst umfassend, möglichst eindeutig, möglichst ergiebig über die Sicherstellung seiner Bedürfnisse, ihres Bedarfes und dessen Deckung unterrichtet. Demgemäß gewinnt die Vorstellung von der Sprache des Menschen als einem Instrument der Information in steigendem Maße die Oberhand. Denn die Bestimmung der Sprache als Information verschafft allererst den zureichenden Grund für die Konstruktion der Denkmaschinen und für den Bau der Großrechenanlagen. Indem jedoch die Information informiert, d. h. benachrichtigt, formiert sie zugleich, d. h. sie richtet ein und aus. Die Information ist als Benachrichtigung auch schon die Einrichtung, die den Menschen, alle Gegenstände und Bestände in eine Form stellt, die zureicht, um die Herrschaft des Menschen über das Ganze der Erde und sogar über das Außerhalb dieses Planeten sicherzustellen.

In der Gestalt der Information durchwaltet das gewaltige Prinzip des zuzustellenden zureichenden Grundes alles Vorstellen und bestimmt so die gegenwärtige Weltepoche als eine solche, für die alles auf die Zustellung der Atomenergie ankommt. Wir fragen, um ein besinnliches Denken einzuleiten, ob der neuzeitliche und heutige Mensch den Anspruch höre, der aus dem gewaltigen Grundsatz alles Vorstellens spricht. Wir antworteten: ja, und zeigten: wie. Der heutige Mensch hört ständig auf den Grundsatz des Grundes, indem er dem Satz zunehmend höriger wird.

Gesetzt aber, daß die Hörigkeit nicht die einzige und nicht die eigentliche Weise des Hörens ist, dann müssen wir die Frage noch einmal fragen: Hören wir den Anspruch des Satzes vom Grund? Wir achten aber jetzt darauf, daß wir einen Anspruch erst dann wahrhaft hören, wenn wir dem entsprechen, was er uns eigentlich zuspricht. Spricht denn im Anspruch des Satzes vom Grund ein Zuspruch? Und hören wir dorthin, von woher der gewaltige Grundsatz spricht? Wir müssen gestehen: nein! Inwiefern nein? Insofern, als wir nicht deutlich und entschieden genug hören und bedenken, was der Satz vom Grund eigentlich sagt.

In der allbekannten Verlautbarung lautet der Satz vom Grund: *Nihil est sine ratione*, *Nichts ist ohne Grund*.

Wir achten gewöhnlich nicht darauf, daß wir in der gewohnten Aussage des Satzes das kleine Wörtchen »ist« wie etwas Selbstverständliches überhören. Weshalb sollen wir denn auf das »ist« hören? Der Grundsatz des Grundes sagt: Jedes Seiende hat einen Grund. Der Satz ist eine Aussage über das Seiende. Allein Seiendes erfahren wir als Seiendes nur, wenn wir darauf achten, daß es und wie es *ist*. Wir müssen daher, um den Satz über das Seiende eigentlich zu hören, unseren Sinn darauf richten, daß in dem Satz »Nichts ist ohne Grund« das »ist« den alles stimmenden Ton angibt. Hören wir darauf, d. h. geben wir uns frei für das, was im Satz eigentlich spricht, dann tönt der Satz plötzlich anders. Nicht mehr: *Nichts ist ohne Grund*, sondern: *Nichts ist ohne Grund*. Das Wörtchen »ist« nennt, jeweils vom Seienden gesagt, das *Sein* des Seienden. Während jetzt das »ist«, will sagen: »das Sein«, den Ton im Satz angibt, kommt mit ihm zugleich der Grund in die Betonung: *Nichts ist ohne Grund*. Sein und Grund klingen jetzt in einem Einklang. In diesem Klang erklingt, daß Sein und Grund in Einem zusammengehören. Der nunmehr anders klingende Satz vom Grund sagt jetzt: Zum Sein gehört der Grund. Der Satz vom Grund spricht nicht mehr als oberster Grundsatz alles Vorstellens vom Seienden, daß jegliches einen Grund habe. Der Satz vom Grund spricht jetzt

als ein Wort vom Sein. Das Wort ist eine Antwort auf die Frage: Was heißt denn Sein? Antwort: Sein heißt Grund. Indes kann der Satz vom Grund als Wort vom Sein nicht mehr sagen wollen: Sein hat einen Grund. Verstünden wir das Wort vom Sein in diesem Sinn, dann wäre das Sein als ein Seiendes vorgestellt. Nur Seiendes hat und zwar notwendig einen Grund. Es *ist* nur als gegründetes. Das Sein jedoch, weil selber der Grund, bleibt ohne Grund. Insofern das Sein, selbst der Grund, gründet, läßt es das Seiende jeweils ein Seiendes sein.

[Weil jedoch Leibniz und alle Metaphysik beim Satz vom Grund als einem Grundsatz über das Seiende stehenbleiben, verlangt das metaphysische Denken dem Grundsatz gemäß einen ersten Grund für das Sein: in einem Seienden, und zwar dem Seiendsten; vgl. Leibniz VII, 289 sqq.]

So hat denn jedes Seiende, weil vom Sein als dem Grund ins Sein gegeben, unausweichlich die Mitgift eines Grundes. Denn anders wäre es nicht seiend. Der Satz vom Grund, als Grundsatz vom zuzustellenden zureichenden Grund verstanden, ist somit nur deshalb wahr, weil in ihm ein Wort vom Sein spricht, das sagt: Sein und Grund: das Selbe.

Dieses Wort vom Sein soll nach der aufgestellten Behauptung antworten, nämlich auf die Frage: Was heißt denn Sein? Doch ist dies eine Antwort, wenn uns gesagt wird: Sein heißt Grund? Statt hierdurch eine Antwort zu empfangen, werden wir erneut in eine Frage gestoßen. Denn wir fragen sogleich: Was heißt denn Grund? Darauf gibt es jetzt nur die folgende Antwort: Grund heißt Sein. Sein heißt Grund – Grund heißt Sein: Hier dreht sich alles im Kreis. Uns faßt ein Schwindel. Das Denken stürzt ins Ratlose. Denn wir wissen weder recht, was »Sein« besagt, noch was »Grund«. Gesetzt aber, das Wort vom Sein als Grund antworte auf die Frage nach dem Sinn von Sein, so bleibt diese Antwort für uns zunächst verschlossen. Der Schlüssel fehlt, um sie aufzuschließen, damit uns durch sie ein Einblick werde in das, was das Wort vom Sein sagt. Nun ist es schon schwer und weitläufig genug, den fehlenden Schlüssel auch nur

zu suchen. Darum wählen wir in diesem Vortrag einen anderen Weg, um vielleicht und wenigstens eine Vortür aufzuschließen. Das Geleit für diesen Weg möge uns der Dichter geben, dessen Verse jenes Vorstellen umschreiben, das unter der Gewalt des Grundsatzes vom zuzustellenden zureichenden Grund steht.

Goethe sagt von der neuzeitlichen Wissenschaft:

»Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie,
Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie.«

Das »doch« am Beginn des ersten Verses setzt die Forschung ab gegen eine andere Haltung und Gebärde, die nicht mehr unermüdlich nach dem Grund strebt für das Seiende. Wann immer wir den Gründen des Seienden nachstellen, dann fragen wir: warum? Dieses Fragewort jagt das Vorstellen von einem Grund zum anderen. Das Warum läßt keine Ruhe, bietet keinen Einhalt, gibt keinen Anhalt. Das Warum ist das Wort für den Fortriß in ein unermüdliches Und-so-weiter, das die Forschung, falls sie nur und blindlings sich selber abmüdet, so weit treibt, daß es einmal mit ihr zu weit gehen könnte.

Das Wort vom Sein als Grund sagt: Das Sein – selber der Grund – bleibt ohne Grund, d. h. jetzt ohne Warum. Wenn wir versuchen, das Sein als Grund zu denken, dann müssen wir den Schritt zurückmachen, zurück aus der Frage: Warum?

Woran sollen wir uns aber dann noch halten?

In der »Spruchsammlung« aus dem Jahre 1815 sagt Goethe:

»Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm!
Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?«

Das Warum entfaltet sich in die Fragen: Wie? Wann? Wo? Es fragt nach dem Gesetz, nach der Zeit, nach dem Ort dessen, was geschieht. Das Fragen nach den raum-zeitlich-gesetzmäßig geregelten Bewegungsabläufen ist die Weise, in der die Forschung dem Warum des Seienden nachstellt. Goethe aber sagt:

»Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?«

Was sagt das Weil? Es wehrt ab, nach dem Warum, also nach Begründung zu forschen. Es verweigert das Begründen und Ergründen. Denn das Weil ist ohne Warum, hat keinen Grund, ist selber der Grund.

Das Wort »Grund« bedeutet das tiefer Liegende, z. B. den Meeresgrund, den Talgrund, den Herzensgrund. Vgl. Goethe, Sonette, »Mächtiges Überraschen«:

»Was auch sich spiegeln mag von Grund zu Gründen,
Er wandelt unaufhaltsam fort zu Tale.«

Grund ist das, worauf alles ruht, was für alles Seiende schon als das Tragende vorliegt. Das Weil nennt dieses tragende Vorliegen, vor dem wir einfach innehalten. Das Weil weist in das Wesen des Grundes. Ist jedoch das Wort vom Sein als dem Grund ein wahres Wort, dann weist das Weil zugleich in das Wesen des Seins.

Doch was heißt eigentlich »weil«? Es ist das verkürzte Wort für »dieweilen«. Eine ältere Redeweise lautet:

»Man muß das Eisen schmieden, weil es warm ist.«

»Weil« meint hier keineswegs: darum – weil, sondern »weil« besagt: dieweilen, d. h. so lange als – das Eisen warm ist – während. Weilen heißt: wahren, still bleiben, an sich und innehalten, nämlich in der Ruhe. Goethe sagt in einem schönen Vers:

»Die Fiedel stockt, der Tänzer weilt.«

Weilen, wahren, immerwähren ist jedoch der alte Sinn des Wortes »sein«. Das Weil, das alle Begründung und jedes Warum abwehrt, nennt das einfache, ohne Warum schlichte Vorliegen,

woran alles liegt, darauf alles ruht. Das Weil nennt den Grund. Aber zugleich nennt das Weil als das Dieweilen das Währen: das Sein. Das Weil nennt zumal: das Sein und den Grund, nennt das Währen, das Sein als den Grund. Sein und Grund – im Weil –: das Selbe. Beide gehören zusammen.

Der kleine Satz vom Grund: »Nichts ist ohne Grund« spricht zunächst als der große Grundsatz, das principium grande. Der Satz ist groß durch die Gewalt seines Anspruches an alles Vorstellen. Der kleine Satz vom Grund: »Nichts ist ohne Grund« spricht zugleich als Wort vom Sein und nennt dieses als den Grund.

Doch nur deshalb, weil das Wort vom Sein wahr ist, gilt auch der Grundsatz des Vorstellens. Der Satz vom Grund gibt als Wort vom Sein dem Grundsatz des Vorstellens erst den Grund.

Das Wort vom Sein als Grund vermag solches Gründen. Kraft dieses Vermögens ist es ein mächtiges Wort. Es ist groß, aber in einem ganz anderen Sinne als das Große der Gewalt des Grundsatzes. Der Satz vom Grund ist als Wort vom Sein groß im Sinne des Großvermögenden, Großmögenden, Großmächtigen. Es spricht nicht von der Gewalt des Anspruches auf das Warum. Das großmächtige Wort ist ein gewaltloses Wort, spricht uns nur einfach den Sinn von »Sein« zu.

Indessen müssen wir fragen: warum? Denn wir können aus dem gegenwärtigen Zeitalter nicht herausspringen, das vom Grundsatz des zuzustellenden zureichenden Grundes durchwaltet wird. Aber wir dürfen zugleich nicht davon ablassen, uns an das Weil zu halten, indem wir auf das Wort vom Sein als dem Grund hören. Wir müssen das eine tun: der Gewalt des Grundsatzes für alles Vorstellen folgen. Wir dürfen das andere nicht lassen: dem Großmächtigen des Wortes vom Sein nachsinnen.

Der Satz vom Grund sagt: Nichts ist ohne Grund. Nunmehr spricht jedes Wort des Satzes auf seine Weise.

Im Satz vom Grund spricht der Anspruch des Grundsatzes. Im Satz vom Grund spricht der Zuspruch des Wortes vom Sein. Der Zuspruch bleibt jedoch um vieles älter als der Anspruch. Denn

während der ungewöhnlich langen Incubationszeit des Satzes vom Grund spricht sich dem abendländischen Menschen immer schon das Wort vom Sein als dem Grund zu. Ohne diesen Zuspruch gäbe es nicht das Denken in der Gestalt der Philosophie. Ohne die Philosophie gäbe es aber auch keine abendländisch-europäische Wissenschaft, keine Freisetzung der Atomenergie. Allein der Zuspruch im Wort vom Sein als dem Grund bleibt lautlos im Unterschied zur Verlautbarung des Grundsatzes in der nunmehr lärmenden, alles alarmierenden Gewalt seines Anspruches.

Dieweilen dem so ist, überhört man im Lärm den Zuspruch, der durch den Satz vom Grund hindurchspricht, am meisten und am hartnäckigsten auch heute noch.

Auf uns kommt es an, so hieß es. Allein nicht darauf, ob wir durch Atome leben, sondern ob wir die Sterblichen sein können, die wir sind, nämlich die, die im Zuspruch des Seins stehen. Nur solche Wesen vermögen zu sterben, d. h. den Tod als Tod zu übernehmen.

Darauf kommt es an, ob wir Wärter sind und Wächter, die wachen, daß über dem Lauten im Anspruch des principium rationis als des Grundsatzes für alles Vorstellen die Stille des Zuspruches im Wort vom Sein obsiegt. Darauf kommt es an, daß die Gewalt des Anspruches auf das Warum sich dem großvermögenden Zuspruch des Weil fügt.

»Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?«

Goethes Wort ist ein Wink. Winke bleiben nur Winke, wenn das Denken sie nicht zu endgültigen Aussagen umdeutet und dabei stehenbleibt. Winke sind nur Winke, solange das Denken ihrer Weisung folgt, indem es ihr nachsinnt. So gelangt das Denken auf einen Weg, der zu dem führt, was sich in der Überlieferung unseres Denkens von alters her als das Denkwürdige zeigt und sich zugleich verschleiert.

Zu diesem Denkwürdigen gehört der einfache Sachverhalt,

der uns jetzt vielleicht um einiges nähergerückt ist. Wir nennen ihn, wenn wir sagen: Sein wird als Grund erfahren. Der Grund wird als ratio, als Rechenschaft gedeutet.

Demgemäß ist der Mensch das animal rationale, das Lebewesen, das Rechenschaft verlangt und Rechenschaft gibt. Der Mensch ist nach der genannten Bestimmung das rechnende Lebewesen, rechnen in dem weiten Sinne verstanden, den das Wort ratio, ursprünglich ein Wort der römischen Kaufmannssprache, bereits bei Cicero übernimmt zu der Zeit, als das griechische Denken in das römische Vorstellen umgesetzt wird.

Sein wird als der Grund erfahren. Der Grund wird als ratio, Rechenschaft gedeutet. Der Mensch ist das rechnende Lebewesen. Dies alles gilt in den verschiedensten Abwandlungen und doch einhellig durch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens hindurch. Dieses Denken hat als neuzeitlich-europäisches die Welt in das heutige Weltalter, das Atomzeitalter, gebracht. Angesichts dieses einfachen und für Europa zugleich unheimlichen Sachverhaltes fragen wir:

Erschöpft die genannte Bestimmung, daß der Mensch das animal rationale sei, das Wesen des Menschen? Lautet das letzte Wort, das vom Sein gesagt werden kann: Sein heißt Grund? Oder bleibt nicht das Wesen des Menschen, bleibt nicht seine Zugehörigkeit zum Sein, bleibt nicht das Wesen des Seins immer noch und immer bestürzender das Denkwürdige? Dürfen wir, wenn es so stehen sollte, dieses Denkwürdige preisgeben zugunsten der Raserei des ausschließlich rechnenden Denkens und seiner riesenhaften Erfolge? Oder sind wir daran gehalten, Wege zu finden, auf denen das Denken dem Denkwürdigen zu entsprechen vermag, statt, behext durch das rechnende Denken, am Denkwürdigen vorbeizudenken?

Das ist die Frage. Es ist die Weltfrage des Denkens. An ihrer Beantwortung entscheidet sich, was aus der Erde wird und was aus dem Dasein des Menschen auf dieser Erde.

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

»Die Vorlesung ›Der Satz vom Grund« wurde im Wintersemester 1955/56 von Martin Heidegger an der Freiburger Universität gehalten und 1957 im Verlag Günther Neske, Pfullingen, von ihm selbst veröffentlicht. Dem unveränderten Vorlesungstext fügte Martin Heidegger damals für das Buch den am 25. Mai 1956 im Club zu Bremen gehaltenen und am 24. Oktober 1956 an der Universität Wien wiederholten Vortrag gleichen Titels bei. Der durchgesehene Text der Neske-Ausgabe wird hier als Band 10 der Gesamtausgabe vorgelegt.

Auf dem ersten Blatt der Handschrift dieser einstündigen Vorlesung, die am 11. November 1955 begonnen hatte, schrieb Heidegger folgende Notiz:

»nicht abschreiben!!

Die Vorlesung ›Der Satz vom Grund« ist ein Versuch: ~~Sein~~ in das Ereignis zu erörtern.

Die Erörterung baut einen Weg durch die Ortschaft des Verhältnisses (Fgn).

~~Sein~~ wird erblickbar, sobald die Tonart des Satzes wechselt. Gründen (Vor-liegen-lassen-Lesende Lege) als Zug des ›Seins«.

Wenige Randbemerkungen von Heidegger aus seinem Handexemplar sind in dieser Ausgabe mit einem hochgestellten Kleinbuchstaben an der betreffenden Stelle gekennzeichnet und dann als Fußnote wiedergegeben. Eigenheiten der Heideggerschen Rechtschreibung und Zeichensetzung sind belassen worden; lediglich die Zitate wurden überprüft.

Für das Vertrauen, diesen Band herausgeben zu dürfen, danke ich herzlich Herrn Dr. Hermann Heidegger, der mir – wie bei der Arbeit an anderen Bänden – auch dieses Mal wieder mit Rat und Tat zur Seite gestanden hat. Mein Dank gilt der Hilfe beim

Überprüfen von Zitaten Frau Dr. Paola-Ludovica Coriando,
Frau Jutta Heidegger und meiner Schwester, Dr. Irmgard Jaeger,
die mich beim Korrekturlesen unterstützten.

Düsseldorf, im Februar 1997

Petra Jaeger

