MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 40

EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935
herausgegeben von Petra Jaeger

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar
© der Einzelausgabe von »Einführung in die Metaphysik«:
Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1953, 4. Auflage 1976

© der Gesamtausgabe:
Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1983
Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

ERSTES KAPITEL

Die Grundfrage der Metaphysik

§ 1. Die dem Range nach erste, weil weiteste, tiefste und ursprünglichste Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« 3

§ 2. Das Fragen der dem Range nach ersten Frage als Philosophie. Zwei Mißdeutungen des Wesens der Philosophie 10

§ 3. Der Anfang des Fragens nach dem Seienden als solchem im Ganzen bei den Griechen unter dem Grundwort φύσις . . . 14

§ 4. Die dem Range nach erste Frage als metaphysische Grundfrage. Einführung in die Metaphysik als Hineinführen in das Fragen der Grundfrage. Die bewußte Zweideutigkeit des Vorlesungs-Titels 19

§ 5. Die Entfaltung der Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« 22

a) Die Fragehaltung als ein Wissen-wollen 22

b) Die sprachliche Fassung des Fragesatzes. Der Schnitt in der Frage und der Verdacht gegen das »und nicht vielmehr Nichts« 24

c) Die sprachliche Fassung der Frage als Achtung vor der Überlieferung 26

§ 6. Die Seinsfrage und die »Logik«. Das wahre Reden vom Nichts in Denken und Dichten 27

§ 7. Die Erörterung der verkürzten Frage im Unterschied zur vollständigen. Das »und nicht vielmehr Nichts« bringt das Seiende in die Schwebe 30

§ 8. Das Fragen als Eröffnung des Bereichs der eigenen Fragwürdigkeit des Seienden: sein Schwanken zwischen Nichtsein und Sein 32

§ 9. Die zweifache Bedeutung des Wortes »das Seiende«. Die scheinbare Überflüssigkeit der Unterscheidung von Sein und Seiendem und die Zweideutigkeit der »Grundfrage« als Frage nach dem Grund des Seins 33

§ 10. Die Entfaltung der »Vor-frage«: »Wie steht es um das Sein und um unser Verständnis des Seins?« 36

§ 11. Die nähere Bestimmung der Frage: »Wie steht es um das Sein? Ist Sein nur ein Wortklang oder das Schicksal des Abendlandes?« 40

§ 12. Klärung der Tatsache: Sein ein Wortdunst! Das Fragen nach dem Sein und die »Ontologie« 42
§ 13. Verdeutlichung des Verhältnisses von Grundfrage der Metaphysik und Vor-frage: Der neue Begriff der Vor-frage – die vor-läufige und als solche durch und durch geschichtliche Frage 45
§ 14. Philosophie und »Geschichtswissenschaft« 46
§ 15. Die innere Zugehörigkeit des in sich geschichtlichen Fragens der Seinsfrage zur Weltgeschichte der Erde. Der Begriff des Geistes und seine Mißdeutungen 48
§ 16. Die Tatsächlichkeit der Tatsache der Seinsvergessenheit als der eigentliche Grund für unser Mißverhältnis zur Sprache . . . 53

ZWEITES KAPITEL

Zur Grammatik und Etymologie des Wortes »Sein«

§ 17. Die Aufhellung des Wesens des Seins hinsichtlich seiner wesensmäßigen Verschlungenheit mit dem Wesen der Sprache 56

A. Die Grammatik des Wortes »Sein«

§ 18. Die Wortform von »Sein«: Verbalsubstantiv und Infinitiv . . 58
§ 19. Der Infinitiv 60
a) Der Ursprung der abendländischen Grammatik aus der griechischen Besinnung auf die griechische Sprache: ὄνομα und ῥῆμα 60
b) Das griechische Verständnis von πτῶσις (casus) und ἔγκλισις (declinatio) 63
§ 20. Das griechische Seinsverständnis: Sein als Ständigkeit im Doppelsinne von φύσις und οὐσία 63
§ 21. Das griechische Verständnis von Sprache 68
a) Der Infinitiv als Nicht-mehr-zum-Vorschein-bringen dessen, was das Verbum sonst offenbar macht 69
b) Der Infinitiv des griechischen Wortes εἶναι 72
c) Die Verfestigung und Vergegenständlichung der allgemeinsten Leere 73

B. Die Etymologie des Wortes »Sein«

§ 22. Die Dreistämmigkeit des Verbum »sein« und die Frage nach der Einheit 75
§ 23. Das Ergebnis der zwiefachen Erörterung des Wortes »das Sein«: Die Leere des Wortes als Verwischung und Vermischung 78

DRITTES KAPITEL
Die Frage nach dem Wesen des Seins

§ 24. Die unabweisbare Tatsächlichkeit: Verstehen und doch nicht Verstehen des Seins 80
§ 25. Die Einzigartigkeit des »Seins«, vergleichbar nur dem Nichts 81
§ 26. Die »Allgemeinheit« des »Seins« und »das Seiende« als »Besonderes«. Die notwendige Vorgängigkeit des Seinsverständnisses 85
§ 27. Der Grundversuch: Die Unentbehrlichkeit des Seinsverständnisses: Ohne Seinsverständnis kein Sagen, ohne Sage kein Menschsein 87
§ 28. Das Seinsverständnis als »Grund« des menschlichen Daseins . 88
§ 29. Das Verstehen von Sein und das Sein selbst als das Fragwürdigste allen Fragens. Das Fragen nach dem Sinn von Sein . . 89
§ 30. Rückblick auf die vorausgegangene Überlegung: Der entscheidende Schritt von einer gleichgültigen Tatsache zum fragwürdigsten Geschehnis 91
§ 31. Die Auszeichnung des Wortes »Sein« gegenüber allen Worten vom »Seienden«: die wesentlichere Angewiesenheit von Sein und Wort aufeinander 92
§ 32. Die eigene Bestimmtheit und die vom Sein her gefügte Anweisung unseres Verstehens des Seins. Das »ist« – in verschiedenen Beispielen 95
§ 33. Die Bedeutungsmannigfaltigkeit des »ist«. Das Verstehen des Seins aus dem »ist« im Sinne der beständigen Anwesenheit (οὐσία) 97

VIERTES KAPITEL
Die Beschränkung des Seins

§ 34. Die formelhaft gewordenen Weisen des Sagens des Seins in Unterscheidungen (Sein und . . .) 100
§ 35. Die sieben Leitsätze bezüglich der Unterscheidungen des Seins gegen Anderes 101

A. Sein und Werden

§ 36. Sein im Gegenhalt zum Werden. Parmenides und Heraklit: Sein – die innere in sich gesammelte Gediegenheit des Ständigen 103

B. Sein und Schein

§ 37. Selbstverständlichkeit und Geläufigkeit dieser Unterscheidung – Nichtverstehen ihres ursprünglichen Auseinandertretens und ihrer Zusammengehörigkeit. Drei Weisen des Scheins . . . 105
§ 38. Der innere Zusammenhang von Sein und Schein. Das griechisch verstandene »Sein« als φύσις, das aufgehend-verweilende Walten und scheinende Erscheinen 108
§ 39. Der einzigartige Wesenszusammenhang zwischen φύσις und ἀλήθεια – die Wahrheit zum Wesen des Seins gehörig . . . 109
§ 40. Die Vieldeutigkeit der δόξα – der Kampf um das Sein gegen den Schein 110
§ 41. Die dichterische Prägung des Kampfes zwischen Sein und Schein bei den Griechen 113
§ 42. Die Zugehörigkeit des Scheins zum Sein als Erscheinen. Die Irre als die Verschränkung von Sein, Unverborgenheit und Schein 116
§ 43. Das Denken im Anfang der Philosophie (Parmenides) als das Eröffnen der drei Wege: zum Sein und in die Unverborgenheit, zum Nichtsein, zum Schein 117
§ 44. Die innere Zugehörigkeit der Scheidungen »Sein und Schein« – »Sein und Werden« 122

C. Sein und Denken

§ 45. Die Auszeichnung dieser Unterscheidung und ihre geschichtliche Bedeutung 123
§ 46. Die Umgrenzung des »Denkens«. Denken als Vor-stellen . . 126
§ 47. »Die Logik« und ihre Herkunft 127
§ 48. Die ursprüngliche Bedeutung von λόγος und λέγειν 131
§ 49. Der Nachweis des inneren Zusammenhangs zwischen λόγος und φύσις im Anfang der abendländischen Philosophie. Der Begriff des λόγος bei Heraklit 134
§ 50. Die innere Notwendigkeit und Möglichkeit der Scheidung von φύσις und λόγος aus ihrer ursprünglichen Einheit. Der λόγος bei Parmenides und der »Ursatz« 143
§ 51. Die Bestimmung des Menschseins aus dem Wesen des Seins selbst im Spruch des Parmenides: Das Geschehnis der Wesenszugehörigkeit von Sein und Vernehmung 148
§ 52. Das denkerische Dichten als Wesenseröffnung des Menschseins. Auslegung des ersten Chorliedes aus der »Antigone« des Sophokles in drei Gängen 153
a) Der erste Gang: Der innere Aufriß des Wesens des Un-

heimlichsten, die Bereiche und Erstreckungen seines Waltens und seines Geschickes 157
b) Der zweite Gang: Die Entfaltung des Seins des Menschen als des Unheimlichsten 162
c) Der dritte Gang: Die eigentliche Auslegung als Sagen des Ungesagten. Das Da-sein des geschichtlichen Menschen als die Bresche für die Eröffnung des Seins im Seienden – der Zwischen-fall 170

§ 53. Die erneute Auslegung des Spruches des Parmenides im Lichte von Sophokles' Chorlied: die Zusammengehörigkeit von νοεῖν und εἶναι als der Wechselbezug von τέχνη und δίκη. Die Unverborgenheit als Unheimlichkeit. Die Vernehmung als Entscheidung. Der λόγος als Not und als Grund der Sprache . . 174

§ 54. Die anfängliche Auslegung des Wesens des Menschen als φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων im Unterschied zur späteren Formel: ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον 183

§ 55. Das Auseinandertreten von λόγος und φύσις und der Vorrang des λόγος gegenüber dem Sein. Der λόγος wird zum Gerichtshof über das Sein, die φύσις wird zur οὐσία 187
a) Die φύσις wird zur ἰδέα: ἰδέα als Wesensfolge wird zum Wesen selbst. Wahrheit wird Richtigkeit. Der λόγος wird zur ἀπόφανσις und zum Ursprung der Kategorien 189
b) Der Grund für den Wandel von φύσις und λόγος zu Idee und Aussage: der Einsturz der Unverborgenheit – das Nichtgründenkönnen der ἀλήθεια in der Not des Seins . . 198

§ 56. Hinweis auf das Geschehnis des Einsturzes der Unverborgenheit in seinem geschichtlichen Verlauf: Die Umrichtung der Wahrheit zur »Richtigkeit« im Verfolg der Einrichtung der Wahrheit der οὐσία 200

D. Sein und Sollen

§ 57. Das Sollen als Gegensatz zum Sein, sobald das Sein sich als Idee bestimmt. Ausgestaltung und Vollendung des Gegensatzes. Die Wertphilosophie 205

§ 58. Zusammenfassung der vier Unterscheidungen im Hinblick auf die gegebenen sieben Richtpunkte 208
a) Der in den vier Scheidungen durchgängige Grundcharakter von Sein: ständige Anwesenheit, ὄν als οὐσία 210
b) Die Frage nach dem Sein aus dem Gegenhalt zum Nichts als der erste Schritt zur wahrhaften Überwindung des Nihilismus 211
c) Die Notwendigkeit eines neuen Erfahrens des Seins in der ganzen Weite seines möglichen Wesens. Verwandlung des durch die vier Scheidungen eingekreisten Seins zum um-

kreisenden Kreis und Grund alles Seienden: die Unterscheidung von Sein und Seiendem als *die* ursprüngliche Scheidung 212
§ 59. Das Wesen des Menschen (das Da-sein) als die Stätte des Seins. »Sein und Zeit«: die Zeit als Blickbahn für die Auslegung des Seins 214

ANHANG

Zur Kritik der Vorlesung 217
Erste Fassung der Handschriftseiten 31-36. (Vgl. die Seiten 78 bis 90 des vorliegenden Drucktextes) 219
Nachwort der Herausgeberin 231

Vorbemerkung

Die Schrift bringt den Text der vollständig ausgearbeiteten Vorlesung, die unter dem gleichen Titel im Sommersemester 1935 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurde.

Das Gesprochene spricht nicht mehr im Gedruckten.

Zur Aushilfe sind *ohne inhaltliche Änderung* längere Sätze aufgelöst, der fortlaufende Text ist reicher gegliedert, Wiederholungen sind gestrichen, Versehen beseitigt, Ungenaues ist verdeutlicht.

Was in runden Klammern steht, ist gleichzeitig mit der Ausarbeitung geschrieben. Das in eckige Klammern Gesetzte enthält Bemerkungen, die in den folgenden Jahren eingefügt wurden.[1]

Um recht zu bedenken, in welchem Sinne und aus welchem Grunde der Name »*Metaphysik*« im Titel der Vorlesung steht, muß der Leser zuvor ihren Gang mitvollzogen haben.

[1] Vgl. Nachwort

ERSTES KAPITEL

Die Grundfrage der Metaphysik

§ 1. Die dem Range nach erste, weil weiteste, tiefste und ursprünglichste Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«

Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Das 1
ist die Frage. Vermutlich ist dies keine beliebige Frage. »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« – das ist offensichtlich die erste aller Fragen. Die erste, freilich nicht in der Ordnung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Fragen. Der einzelne Mensch sowohl wie die Völker fragen auf ihrem geschichtlichen Gang durch die Zeit vieles. Sie erkunden und durchsuchen und prüfen Vielerlei, bevor sie auf die Frage stoßen: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Viele stoßen überhaupt nie auf diese Frage, wenn das heißen soll, nicht nur den Fragesatz als ausgesagten hören und lesen, sondern: die Frage fragen, d. h. sie zustandbringen, sie stellen, sich in den Zustand dieses Fragens nötigen.

Und dennoch! Jeder wird einmal, vielleicht sogar dann und wann, von der verborgenen Macht dieser Frage gestreift, ohne recht zu fassen, was ihm geschieht. In einer großen Verzweiflung z. B., wo alles Gewicht aus den Dingen schwinden will und jeder Sinn sich verdunkelt, steht die Frage auf. Vielleicht nur einmal angeschlagen wie ein dumpfer Glockenschlag, der in das Dasein hereintönt und mählich wieder verklingt. In einem Jubel des Herzens ist die Frage da, weil hier alle Dinge verwandelt und wie erstmalig um uns sind, gleich als könnten wir eher fassen, daß sie nicht sind, als daß sie sind und so sind, wie sie sind. In einer Langeweile ist die Frage da, wo wir von Verzweiflung und Jubel gleichweit entfernt sind, wo aber die hart-

näckige Gewöhnlichkeit des Seienden eine Öde ausbreitet, in der es uns gleichgültig erscheint, ob das Seiende ist oder ob es nicht ist, womit in eigenartiger Form wieder die Frage anklingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Allein, diese Frage mag nun eigens gefragt werden, oder sie mag, als Frage unerkannt, nur durch unser Dasein ziehen wie ein flüchtiger Windstoß, sie mag uns härter bedrängen oder
2 von uns mit irgendwelchen Vorwänden wieder abgeschoben und niedergehalten werden, gewiß ist es niemals die Frage, die wir zeitlich unter den Fragen zuerst fragen.

Aber sie ist die erste Frage in einem anderen Sinne – nämlich dem Range nach. Das läßt sich dreifach verdeutlichen. Die Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« heißt uns die dem Range nach erste einmal als die weiteste, sodann als die tiefste, schließlich als die ursprünglichste Frage.

Die Frage greift am weitesten aus. Sie macht bei keinem Seienden irgendwelcher Art halt. Die Frage umgreift alles Seiende und d. h. nicht nur das jetzt Vorhandene im weitesten Sinne, sondern auch das vormals Gewesene und künftig Seiende. Der Bereich dieser Frage hat seine Grenze nur am schlechthin nicht und nie Seienden, am Nichts. Alles was nicht Nichts ist, fällt in die Frage, am Ende sogar das Nichts selbst; nicht etwa deshalb, weil es Etwas, ein Seiendes, ist, da wir doch von ihm reden, sondern weil es das Nichts »ist«. Der Ausgriff unserer Frage ist *so* weit, daß wir ihn nie zu überholen vermögen. Wir befragen nicht dieses und nicht jenes, auch nicht, es der Reihe nach durchgehend, alles Seiende, sondern im vorhinein das ganze Seiende, oder wie wir aus später zu erörternden Gründen sagen: das Seiende im Ganzen als ein solches.

Als die solchergestalt weiteste ist die Frage sodann die tiefste: Warum ist überhaupt Seiendes . . .? Warum, d. h. welches ist der Grund? aus welchem Grunde kommt das Seiende? auf welchem Grunde steht das Seiende? zu welchem Grunde geht das

Seiende? Die Frage fragt nicht dieses oder jenes beim Seienden an, was es je, hier und dort, sei und wie beschaffen, wodurch zu verändern, wozu brauchbar und ähnliches. Das Fragen sucht den Grund für das Seiende, sofern es seiend ist. Den Grund suchen, das heißt: ergründen. Was in Frage gestellt wird, rückt in den Bezug zu Grund. Allein, weil gefragt wird, bleibt offen, ob der Grund ein wahrhaft gründender, Gründung erwirkender, Ur-grund ist; ob der Grund eine Gründung versagt, Ab-grund ist; ob der Grund weder das Eine noch das Andere ist, sondern nur einen vielleicht notwendigen Schein von Gründung vorgibt und so ein Un-grund ist. Wie auch immer, die Frage sucht die Entscheidung im Grund, der gründet, daß das Seiende seiend ist *als* ein solches, das es ist. Diese Warum-frage sucht für das Seiende nicht Ursachen, die von der gleichen Art und aus der gleichen Ebene sind wie es selbst. Diese Warumfrage bewegt sich nicht in irgendeiner Fläche und Oberfläche, sondern dringt in die »zu-grunde« liegenden Bereiche, und zwar bis ins Letzte, an die Grenze; sie ist aller Oberfläche und 3
Seichtigkeit abgekehrt, der Tiefe zustrebend; als die weiteste ist sie zugleich unter den tiefen Fragen die tiefste.

Als die weiteste und tiefste Frage ist sie schließlich die ursprünglichste. Was meinen wir damit? Wenn wir unsere Frage in der ganzen Weite dessen bedenken, was sie in Frage stellt, das Seiende als solches im Ganzen, dann begegnet uns allerdings leicht folgendes: Bei der Frage halten wir uns jedes besondere und einzelne Seiende als gerade dieses und jenes völlig fern. Wir meinen zwar das Seiende im Ganzen, aber ohne jede besondere Bevorzugung. Nur *ein* Seiendes drängt sich immer wieder merkwürdig vor bei diesem Fragen: die Menschen, die diese Frage stellen. Aber auf irgendein besonderes einzelnes Seiendes soll es doch nicht ankommen in der Frage. Im Sinne ihrer unbeschränkten Reichweite gilt jedes Seiende gleich viel. Irgendein Elefant in irgendeinem Urwald in Indien ist ebenso gut seiend wie irgendein chemischer Verbrennungsvorgang auf dem Planeten Mars und beliebig anderes.

Wenn wir daher die Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« in ihrem Fragesinn recht vollziehen, müssen wir die Hervorhebung von jeglichem besonderen, einzelnen Seienden unterlassen, auch den Hinweis auf den Menschen. Denn was ist dieses Seiende schon! Stellen wir uns die Erde innerhalb der dunklen Maßlosigkeit des Raumes im All vor. Vergleichsweise ist sie ein winziges Sandkorn, bis zum nächsten seiner Größe erstreckt sich ein Kilometer und mehr Leere; auf der Oberfläche dieses winzigen Sandkorns lebt ein durcheinander kriechender, betäubter Haufe angeblich kluger Tiere, die für einen Augenblick das Erkennen erfunden haben [vgl. *Nietzsche,* Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. 1873 Nachlaß]. Und was ist die zeitliche Erstreckung eines Menschenlebens in der Bahn der Zeit von Jahrmillionen? Kaum ein Ruck des Sekundenzeigers, ein Atemzug. Innerhalb des Seienden im Ganzen ist kein Rechtsgrund zu finden für die Hervorhebung gerade *des* Seienden, das man Mensch nennt und zu dem wir selbst zufällig gehören.

Aber insofern das Seiende im Ganzen jemals in die genannte Frage gerückt wird, tritt zu ihm das Fragen und es zu diesem Fragen doch in eine ausgezeichnete, weil einzigartige Beziehung. Denn durch dieses Fragen wird das Seiende im Ganzen allererst *als ein solches* und in der Richtung auf seinen möglichen Grund eröffnet und im Fragen offengehalten. Das Fragen dieser Frage ist in bezug auf das Seiende als solches im Ganzen nicht irgendein beliebiges Vorkommnis innerhalb des Seienden, wie z. B. das Fallen von Regentropfen. Die Warumfrage tritt dem Seienden im Ganzen gleichsam gegenüber, tritt
4 aus ihm heraus, wenngleich nie völlig. Aber gerade dadurch gewinnt das Fragen eine Auszeichnung. Indem es dem Seienden im Ganzen gegenübertritt, sich ihm aber doch nicht entwindet, schlägt das, was in dieser Frage gefragt wird, auf das Fragen selbst zurück. Warum das Warum? Worin gründet die Warumfrage selbst, die das Seiende im Ganzen in seinen Grund zu stellen sich anmaßt? Ist auch dieses Warum noch ein

Fragen nach dem Grund als Vordergrund, so daß immer noch *Seiendes* als gründendes gesucht wird? Ist diese »erste« Frage doch nicht die rangmäßig erste, gemessen an dem inneren Rang der Seinsfrage und ihrer Verwandlungen?

Zwar - ob die Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« gestellt wird oder nicht, das ficht das Seiende selbst gar nicht an. Die Planeten ziehen ihre Bahn ohne dies. Die Schwungkraft des Lebens strömt durch Pflanze und Tier ohne dies.

Aber *wenn* diese Frage gestellt wird, dann geschieht in diesem Fragen, falls es wirklich vollzogen wird, notwendig ein Rückstoß aus dem, was gefragt und befragt wird, auf das Fragen selbst. Dieses Fragen ist deshalb in sich kein beliebiger Vorgang, sondern ein ausgezeichnetes Vorkommnis, das wir ein *Geschehnis* nennen.

Diese Frage und alle in ihr unmittelbar verwurzelten Fragen, in denen diese eine sich entfaltet, diese Warumfrage ist gegenüber jeder anderen unvergleichlich. Sie stößt in das Suchen nach ihrem eigenen Warum. Die Frage: »Warum das Warum?« sieht äußerlich und zunächst aus wie eine spielerische und ins Endlose fortzusetzende Wiederholung desselben Fragewortes, sieht aus wie eine verstiegene und leere Grübelei über gehaltlose Wortbedeutungen. Gewiß, so sieht es aus. Die Frage ist nur, ob wir ein Opfer dieses recht billigen Augenscheines werden wollen und damit alles für erledigt halten oder ob wir imstande sind, in diesem Rückstoß der Warumfrage auf sich selbst ein erregendes erregendes erregendes erregendes erregendes erregendes

§ 13. Verdeutlichung des Verhältnisses von Grundfrage der Metaphysik und Vor-frage: Der neue Begriff der Vor-frage – die vor-läufige und als solche durch und durch geschichtliche Frage

Wir *fragen* die Frage: Wie steht es um das Sein? Welches 32
ist der Sinn von Sein? *nicht*, um eine Ontologie überlieferten Stils aufzustellen oder gar kritisch ihren früheren Versuchen die Fehler vorzurechnen. Es geht um ein ganz Anderes. Es gilt, das geschichtliche Dasein des Menschen und d. h. immer zugleich unser eigenstes künftiges, im Ganzen der uns bestimmten Geschichte in die Macht des ursprünglich zu eröffnenden Seins zurückzufügen; all das freilich nur in den Grenzen, innerhalb derer das Vermögen der Philosophie etwas vermag.

Aus der Grundfrage der Metaphysik: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« haben wir die *Vor-frage* herausgestellt: Wie steht es um das Sein? Das Verhältnis beider Fragen bedarf der Verdeutlichung, denn es ist von eigener Art. Gewöhnlich wird eine Vorfrage vorher und außerhalb der Hauptfrage, wenn auch im Hinblick auf sie erledigt. Philosophische Fragen aber werden grundsätzlich nie so erledigt, als könnte man sie eines Tages ablegen. Die Vorfrage steht hier überhaupt nicht außerhalb der Grundfrage, sondern sie ist das im Fragen der Grundfrage gleichsam glühende Herdfeuer, der Herd alles Fragens. Das will sagen: Für das erste Fragen der Grundfrage kommt alles darauf an, daß wir im Fragen ihrer *Vor*-frage die entscheidende Grundstellung beziehen und die hier wesentliche Haltung gewinnen und sichern. Deshalb brachten wir die Frage nach dem Sein in den Zusammenhang mit dem Schicksal Europas, worin das Schicksal der Erde entschieden wird, wobei für Europa selbst unser geschichtliches Dasein sich als die Mitte erweist.

Die Frage lautete:

Ist das Sein ein bloßes Wort und seine Bedeutung ein Dunst,

oder birgt das mit dem Wort »Sein« Genannte das geistige Schicksal des Abendlandes?

Die Frage mag für viele Ohren gewaltsam klingen und übertrieben; denn zur Not ließe sich zwar vorstellen, daß die Erörterung der Seinsfrage in ganz weiter Ferne und auf eine sehr mittelbare Weise schließlich auch eine Beziehung zur geschichtlichen Entscheidungsfrage der Erde haben dürfte; aber doch keinesfalls in der Weise, daß von der Geschichte des Geistes der Erde her Grundstellung und Haltung unseres Fragens unmittelbar bestimmt werden könnten. Und dennoch, dieser Zusammenhang besteht. Da unser Absehen darauf zielt, das Fragen der Vor-frage in Gang zu bringen, gilt es jetzt zu zeigen, daß und inwiefern das Fragen dieser Frage unmittelbar und von Grund aus sich in der geschichtlichen Entscheidungsfrage mitbewegt. Für diesen Nachweis ist es nötig, eine wesentliche Einsicht zunächst in der Form einer Behauptung vorauszunehmen.

33 Wir behaupten: Das Fragen dieser Vor-frage und damit das Fragen der Grundfrage der Metaphysik ist ein durch und durch geschichtliches Fragen.

§ 14. Philosophie und »Geschichtswissenschaft«

Aber wird damit die Metaphysik und die Philosophie überhaupt nicht zu einer Geschichtswissenschaft? Die Geschichtswissenschaft erforscht doch das Zeitliche, die Philosophie hingegen das Überzeitliche. Philosophie ist nur insofern geschichtlich, als sie wie jedes Werk des Geistes im Ablauf der Zeit sich verwirklicht. In diesem Sinne kann aber die Kennzeichnung des metaphysischen Fragens als eines geschichtlichen die Metaphysik nicht auszeichnen, sondern nur etwas Selbstverständliches anführen. Demnach ist die Behauptung entweder nichtssagend und überflüssig oder aber unmöglich, weil eine Vermischung grundverschiedener Arten von Wissenschaften: Philosophie und Geschichtswissenschaft.

Hierzu muß gesagt werden:

1. Metaphysik und Philosophie sind überhaupt keine Wissenschaft und können es auch nicht dadurch werden, daß ihr Fragen im Grunde ein geschichtliches ist.

2. Die Geschichtswissenschaft ihrerseits bestimmt als Wissenschaft überhaupt nicht das ursprüngliche Verhältnis zur Geschichte, sondern sie setzt ein solches Verhältnis immer schon voraus. Nur deshalb kann die Geschichtswissenschaft das Verhältnis zur Geschichte, das immer selbst ein geschichtliches ist, entweder verunstalten, mißdeuten und bis in die bloße Kenntnis des Antiquarischen abdrängen, oder aber sie kann dem schon gegründeten Bezug zur Geschichte wesentliche Sichtbereiche bereitstellen und Geschichte in ihrer Verbindlichkeit erfahren lassen. Ein geschichtlicher Bezug unseres geschichtlichen Daseins zur Geschichte kann Gegenstand und ausgebildeter Zustand eines Erkennens werden; aber er muß es nicht. Außerdem können nicht alle Bezüge zur Geschichte wissenschaftlich vergegenständlicht und wissenschaftlich zuständlich werden, und zwar gerade nicht die wesentlichen. Geschichtswissenschaft kann den geschichtlichen Bezug zur Geschichte *nie stiften*. Sie kann nur jeweils einen gestifteten Bezug durchleuchten, kenntnismäßig begründen, was freilich für das geschichtliche Dasein eines wissenden Volkes eine Wesensnotwendigkeit ist, also weder nur »Nutzen« noch nur »Nachteil«. Weil nur in der Philosophie – *im Unterschied zu jeder Wissenschaft* – immer wesentliche Bezüge zum Seienden sich ausgestalten, *kann*, ja *muß* für uns heute dieser Bezug ein ursprünglich geschichtlicher sein.

Zum Verständnis unserer Behauptung, das »metaphysische« Fragen der Vor-frage sei durch und durch geschichtlich, ist aber vor allem zu bedenken: Geschichte heißt uns da nicht soviel wie das Vergangene; denn dieses ist gerade das, was nicht mehr 34
geschieht. Geschichte ist aber auch und erst recht nicht das bloße Heutige, was auch nie geschieht, sondern immer nur »passiert«, eintritt und vorbeigeht. Geschichte als Geschehen ist das aus der Zukunft bestimmte, das Gewesene übernehmende Hin-

durchhandeln und Hindurchleiden durch die *Gegenwart*. Diese ist es gerade, die im Geschehen verschwindet.

Unser Fragen der metaphysischen Grundfrage ist geschichtlich, weil es das Geschehen des menschlichen Daseins in seinen wesentlichen Bezügen, d. h. zum Seienden als solchem im Ganzen, nach ungefragten Möglichkeiten, Zu-künften eröffnet und damit zugleich in seinen gewesenen Anfang zurückbindet und es so in seiner Gegenwart verschärft und erschwert. In diesem Fragen wird unser Dasein auf seine Geschichte im Vollsinn des Wortes hin angerufen und zu ihr und zur Entscheidung in ihr hingerufen. Und das nicht nachträglich im Sinne einer moralisch-weltanschaulichen Nutzanwendung, sondern: Die Grundstellung und Haltung des Fragens ist in sich geschichtlich, steht und hält sich im Geschehen, frägt aus diesem für dieses.

§ 15. Die innere Zugehörigkeit des in sich geschichtlichen Fragens der Seinsfrage zur Weltgeschichte der Erde. Der Begriff des Geistes und seine Mißdeutungen

Aber noch fehlt uns die wesentliche Einsicht, inwiefern dieses in sich geschichtliche Fragen der Seinsfrage eine innere Zugehörigkeit sogar zur Weltgeschichte der Erde hat. Wir sagten: Auf der Erde, um sie herum, geschieht eine Weltverdüsterung. Die wesentlichen Geschehnisse derselben sind: die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmäßigen.

Was heißt Welt, wenn wir von der Weltverdüsterung sprechen? Welt ist immer *geistige* Welt. Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt. Weltverdüsterung schließt eine *Entmachtung des Geistes* in sich, seine Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Mißdeutung. Wir versuchen, diese Entmachtung des Geistes in *einer* Hinsicht zu verdeutlichen, und zwar *der* der Mißdeutung des Geistes. Wir sagten: Europa liegt in der Zange zwischen Rußland und Amerika, die metaphysisch

dasselbe sind, nämlich in bezug auf ihren Weltcharakter und ihr Verhältnis zum Geist. Die Lage Europas ist um so verhängnisvoller, als die Entmachtung des Geistes aus ihm selbst herkommt und – wenn auch durch Früheres vorbereitet – sich endgültig aus seiner eigenen geistigen Lage in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmt. Bei uns geschah um jene Zeit, das, was man gern und kurz als den »Zusammenbruch des deutschen Idealismus« bezeichnet. Diese Formel ist gleichsam ein Schutzschild, hinter dem sich die schon anbrechende Geistlosigkeit, die Auflösung der geistigen Mächte, die Abwehr alles ursprünglichen Fragens nach Gründen und die Bindung an solche verstecken und decken. Denn nicht der deutsche Idealismus brach zusammen, sondern das Zeitalter war nicht mehr 35
stark genug, um der Größe, Weite und Ursprünglichkeit jener geistigen Welt gewachsen zu bleiben, d. h. sie wahrhaft zu verwirklichen, was immer ein Anderes bedeutet, als nur Sätze und Einsichten anzuwenden. Das Dasein begann in eine Welt hineinzugleiten, die ohne jene Tiefe war, aus der jeweils das Wesentliche auf den Menschen zu- und zurückkommt, ihn so zur Überlegenheit zwingt und aus einem Rang heraus handeln läßt. Alle Dinge gerieten auf dieselbe Ebene, auf eine Fläche, die einem blinden Spiegel gleicht, der nicht mehr spiegelt, nichts mehr zurückwirft. Die vorherrschende Dimension wurde die der Ausdehnung und der Zahl. Können bedeutet nicht mehr das Vermögen und Verschwenden aus hohem Überfluß und aus der Beherrschung der Kräfte, sondern nur das von jedermann anlernbare, immer mit einem gewissen Schwitzen und mit Aufwand verbundene Ausüben einer Routine. All dieses steigerte sich dann in Amerika und Rußland in das maßlose Und-so-weiter des Immergleichen und Gleichgültigen so weit, bis dieses Quantitative in eine eigene Qualität umschlug. Nunmehr ist dort die Vorherrschaft eines Durchschnitts des Gleichgültigen nicht mehr etwas Belangloses und lediglich Ödes, sondern das Andrängen von Solchem, was angreifend jeden Rang und jedes welthaft Geistige zerstört und als Lüge ausgibt. Das ist

der Andrang von Jenem, was wir das Dämonische [im Sinne des zerstörerisch Bösartigen] nennen. Für das Heraufkommen dieser Dämonie, in eins mit der wachsenden Ratlosigkeit und Unsicherheit Europas gegen sie und in sich selbst, gibt es mannigfache Kennzeichen. Eines davon ist die Entmachtung des Geistes im Sinne einer Mißdeutung desselben, ein Geschehen, in dem wir noch heute mitten innestehen. Diese Mißdeutung des Geistes sei kurz nach vier Hinsichten dargestellt.

1. Entscheidend ist die Umdeutung des Geistes zur *Intelligenz* als der bloßen Verständigkeit in der Überlegung, Berechnung und Betrachtung der vorgegebenen Dinge und ihrer möglichen Abänderung und ergänzenden Neuherstellung. Diese Verständigkeit ist Sache bloßer Begabung und Übung und massenhafter Verteilung. Die Verständigkeit unterliegt selbst der Möglichkeit der Organisation, was alles vom Geiste nie gilt. Alles Literaten- und Ästhetentum ist nur eine späte Folge und Abart des zur Intelligenz umgefälschten Geistes. Das *Nur*-Geistreiche ist der Anschein von Geist und die Verhüllung seines Mangels.

2. Der so zur Intelligenz umgefälschte Geist fällt damit herab in die Rolle eines Werkzeugs im Dienste von anderem, dessen Handhabung lehr- und lernbar wird. Ob dieser Dienst der In-
36 telligenz sich nun auf die Regelung und Beherrschung der materiellen Produktionsverhältnisse (wie im Marxismus) oder überhaupt auf die verständige Ordnung und Erklärung alles jeweils Vor-liegenden und schon Gesetzten (wie im Positivismus) bezieht oder ob er sich in der organisatorischen Lenkung der Lebensmasse und Rasse eines Volkes vollzieht, gleichviel, der Geist wird als Intelligenz der machtlose Überbau zu etwas Anderem, das, weil geist-los oder gar geist-widrig, für das eigentlich Wirkliche gilt. Versteht man, wie es der Marxismus in der extremsten Form getan, den Geist als Intelligenz, dann ist es, in der Gegenwehr zu ihm, völlig richtig zu sagen, daß der Geist, d. h. die Intelligenz, in der Ordnung der wirkenden Kräfte des menschlichen Daseins stets der gesunden leiblichen Tüchtigkeit

und dem Charakter nachgeordnet werden muß. Diese Ordnung wird aber unwahr, sobald man das Wesen des Geistes in seiner Wahrheit begreift. Denn alle wahre Kraft und Schönheit des Leibes, alle Sicherheit und Kühnheit des Schwertes, aber auch alle Echtheit und Findigkeit des Verstandes gründen im Geist und finden Erhöhung und Verfall nur in der jeweiligen Macht und Ohnmacht des Geistes. Er ist das Tragende und Herrschende, das Erste und Letzte, nicht ein nur unentbehrliches Drittes.

3. Sobald diese werkzeugliche Mißdeutung des Geistes einsetzt, rücken die Mächte des geistigen Geschehens, Dichtung und bildende Kunst, Staatsschaffung und Religion in den Umkreis einer möglichen *bewußten* Pflege und Planung. Sie werden zugleich in Gebiete aufgeteilt. Die geistige Welt wird zur Kultur, in deren Schaffung und Erhaltung zugleich der einzelne Mensch sich selbst eine Vollendung zu erwirken sucht. Jene Gebiete werden Felder freier Betätigung, die sich selbst in der Bedeutung, die sie gerade noch erreicht, ihre Maßstäbe setzt. Man nennt diese Maßstäbe einer Geltung für das Herstellen und Gebrauchen die Werte. Die Kultur-Werte sichern sich im Ganzen einer Kultur nur dadurch Bedeutung, daß sie sich auf ihre Selbstgeltung einschränken: Dichtung um der der Dichtung, Kunst um der Kunst, Wissenschaft um der Wissenschaft willen.

An der Wissenschaft, die uns hier in der Universität besonders angeht, läßt sich der Zustand der letzten Jahrzehnte, der heute trotz mancher Säuberung unverändert ist, leicht sehen. Wenn jetzt zwei scheinbar verschiedene Auffassungen der Wissenschaft sich scheinbar bekämpfen, Wissenschaft als technisch-praktisches Berufswissen und Wissenschaft als Kulturwert an sich, dann bewegen sich *beide in der gleichen* Verfallsbahn einer Mißdeutung und Entmachtung des Geistes. Nur darin unterscheiden sie sich, daß die technisch-praktische Auffassung 37
der Wissenschaft als Fachwissenschaft noch den Vorzug der offenen und klaren Folgerichtigkeit bei der heutigen Lage be-

anspruchen darf, während die jetzt wieder aufkommende reaktionäre Deutung der Wissenschaft als Kulturwert die Ohnmacht des Geistes durch eine unbewußte Verlogenheit zu verdecken sucht. Die Verwirrung der Geistlosigkeit kann sogar so weit gehen, daß die technisch-praktische Auslegung der Wissenschaft sich gleichzeitig zur Wissenschaft als einem Kulturwert bekennt, so daß beide in der gleichen Geistlosigkeit sich untereinander gut verstehen. Will man die Einrichtung des Zusammenschlusses der Fachwissenschaften nach Lehre und Forschung Universität nennen, so ist das nur noch ein Name, aber keine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht mehr. Es gilt auch heute noch von der deutschen Universität, was ich im Jahre 1929 in meiner hiesigen Antrittsrede sagte: »Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen- und durch die praktische Abzwekkung der Fächer in einer Bedeutung erhalten. Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrunde abgestorben.« (Was ist Metaphysik? 1929, S. 8).[2] Wissenschaft ist heute in all ihren Bezirken eine technische, praktische Sache der Kenntnisgewinnung und -vermittelung. Von ihr als Wissenschaft kann überhaupt keine Erweckung des Geistes ausgehen. Sie selbst bedarf einer solchen.

4. Die letzte Mißdeutung des Geistes beruht auf den vorgenannten Verfälschungen, die den Geist als Intelligenz, diese als zweckdienliches Werkzeug und dieses zusammen mit dem Herstellbaren als Bereich der Kultur vorstellen. Der Geist als zweckdienliche Intelligenz und der Geist als Kultur werden schließlich zu Prunk- und Ausstattungsstücken, die man neben vielem Anderen auch berücksichtigt, die man öffentlich herausstellt und vorführt zum Beweis, daß man die Kultur *nicht* ver-

[2] Vgl. Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, S. 104.

neinen und keine Barbarei will. Der russische Kommunismus ist nach einer anfänglich rein verneinenden Haltung alsbald zu solcher propagandistischen Taktik übergegangen.

Dieser mehrfachen Mißdeutung des Geistes gegenüber bestimmen wir das Wesen des Geistes kurz so (ich wähle die Fassung aus meiner Rektoratsrede, weil hier alles der Gelegenheit entsprechend knapp zusammengegriffen ist): »Geist ist weder leerer Scharfsinn, noch das unverbindliche Spiel des Witzes, noch das uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung, noch gar die Weltvernunft, sondern Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins.« 38
(Rektoratsrede S. 13). Geist ist die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen. Wo Geist herrscht, wird das Seiende als solches immer und jeweils seiender. Daher ist das Fragen nach dem Seienden als solchem im Ganzen, das Fragen der Seinsfrage, eine der wesentlichen Grundbedingungen für eine Erweckung des Geistes und damit für eine ursprüngliche Welt geschichtlichen Daseins und damit für eine Bändigung der Gefahr der Weltverdüsterung und damit für ein Übernehmen der geschichtlichen Sendung unseres Volkes der abendländischen Mitte. Nur in diesen großen Zügen können wir hier deutlich machen, daß und inwiefern das Fragen der Seinsfrage in sich durch und durch geschichtlich ist, daß demnach unsere Frage, ob uns das Sein ein bloßer Dunst bleibe oder ob es zum Schicksal des Abendlandes werde, alles andere denn eine Übertreibung und eine Redensart ist.

§ 16. Die Tatsächlichkeit der Tatsache der Seinsvergessenheit als der eigentliche Grund für unser Mißverhältnis zur Sprache

Hat aber unsere Frage nach dem Sein diesen wesentlichen Entscheidungscharakter, dann müssen wir vor allem anderen mit *dem* vollen Ernst machen, was der Frage ihre unmittelbare

Notwendigkeit gibt, mit der Tatsache, daß uns das Sein in der Tat fast nur noch ein Wort und dessen Bedeutung ein verschwebender Dunst ist. Diese Tatsache ist nicht nur solches, wovor wir stehen als einem fremden Anderen, was wir als Vorkommnis in seinem Vorhandensein nur feststellen dürfen. Sie ist solches, worin wir stehen. Es ist ein Zustand unseres Daseins; dies freilich nicht im Sinne einer Eigenschaft, die wir nur psychologisch aufweisen könnten. Zustand meint hier unsere ganze Verfassung, die Weise, wie wir selbst im Bezug auf das Sein gefaßt sind. Es handelt sich hier nicht um Psychologie, sondern um unsere Geschichte in einer wesentlichen Hinsicht. Wenn wir dieses, daß das Sein uns ein bloßes Wort und ein Dunst ist, eine »Tatsache« nennen, so liegt darin eine große Vorläufigkeit. Wir halten und stellen damit nur erst einmal fest, was noch gar nicht durchdacht ist, wofür wir noch keinen Ort haben, wenn es auch so aussieht, als sei es ein Vorkommnis bei uns, diesen Menschen, »in« uns, wie man gern sagt.

Die einzelne Tatsache, daß das Sein uns nur noch ein leeres Wort und ein verschwebender Dunst ist, möchte man in die allgemeinere einordnen, daß viele und gerade die wesentlichen Worte in dem gleichen Fall sind, daß überhaupt die Sprache verbraucht und vernutzt ist, ein unentbehrliches, aber herrenloses, beliebig verwendbares Mittel der Verständigung, so gleichgültig wie ein öffentliches Verkehrsmittel, wie die Stra-
39 ßenbahn, in der jedermann ein- und aussteigt. Jedermann redet und schreibt ungehindert und vor allem *ungefährdet* in der Sprache so daher. Das ist gewiß richtig. Auch sind nur die Wenigsten noch imstande, dies Miß- und Unverhältnis des heutigen Daseins zur Sprache in seiner ganzen Tragweite auszudenken.

Aber die Leere des Wortes »Sein«, der völlige Schwund seiner Nennkraft, ist nicht ein bloßer Einzelfall der allgemeinen Sprachvernutzung, sondern – der zerstörte Bezug zum Sein als solchem ist der eigentliche Grund für unser gesamtes Mißverhältnis zur Sprache.

Die Organisationen zur Reinigung der Sprache und zur Abwehr der fortschreitenden Sprachverhunzung verdienen Beachtung. Doch man beweist durch solche Einrichtungen schließlich nur noch deutlicher, daß man nicht mehr weiß, um was es bei der Sprache geht. Weil das Schicksal der Sprache in dem jeweiligen *Bezug* eines Volkes zum *Sein* gegründet ist, deshalb wird sich uns die Frage nach dem *Sein* zuinnerst mit der Frage nach der *Sprache* verschlingen. Es ist mehr als ein äußerlicher Zufall, daß wir jetzt, wo wir uns aufmachen, die genannte Tatsache der Verdunstung des Seins in ihrer Tragweite herauszustellen, uns gezwungen sehen, von sprachlichen Überlegungen auszugehen.

ZWEITES KAPITEL

Zur Grammatik und Etymologie des Wortes »Sein«

Wenn das Sein uns nur noch ein leeres Wort und eine verschwebende Bedeutung ist, dann müssen wir erst einmal versuchen, zum mindesten noch diesen verbliebenen Rest eines Bezugs ganz zu fassen. Wir fragen daher zunächst:

1. Was ist das überhaupt für ein Wort: »das Sein« – seiner Wortform nach?

2. Was sagt uns das Wissen von der Sprache über die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes?

Um es gelehrt auszudrücken: Wir fragen 1. nach der Grammatik und 2. nach der Etymologie des Wortes »Sein«.[1]

§ 17. Die Aufhellung des Wesens des Seins hinsichtlich seiner wesensmäßigen Verschlungenheit mit dem Wesen der Sprache

Die Grammatik der Wörter befaßt sich nicht nur und nicht in erster Linie mit ihrer buchstäblichen und lautlichen Gestalt. Sie nimmt die hier auftretenden Formelemente als Hinweise auf bestimmte Richtungen und Richtungsunterschiede des möglichen Bedeutens der Worte und der damit vorgezeichneten möglichen Einfügung in einen Satz, in ein weiteres Redegefüge. Die Wörter: er geht, wir gingen, sie sind gegangen, geh!, gehend, gehen – sind Abwandlungen desselben Wortes nach bestimmten Bedeutungsrichtungen. Wir kennen sie aus den

[1] Zu diesem Abschnitt vgl. jetzt: *Ernst Fraenkel*, Das Sein und seine Modalitäten, erschienen in *»Lexis«* (Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung) herausgeg. v. *Johannes Lohmann* Bd. II (1949) S. 149 ff.

Titeln der Sprachlehre: Indicativ Praesens – Conjunctiv Imperfect – Perfect – Imperativ – Particip – Infinitiv. Aber längst sind dies nur noch technische Mittel, nach deren Anweisung man mechanisch die Zerlegung der Sprache vornimmt und Regeln festlegt. Gerade dort, wo ein ursprünglicher Bezug zur Sprache sich regt, spürt man das Tote dieser grammatischen Formen als bloßer Mechanismen. Die Sprache und Sprachbetrachtung hat sich in diesen starren Formen wie in einem Stahlnetz festgefahren. Jene Formbegriffe und Titel der Grammatik werden uns schon in der geistlosen und öden Sprachlehre der 41
Schule zu leeren, völlig unverstandenen und unverständlichen Hülsen.

Es ist gewiß richtig, wenn die Schüler statt dessen von ihren Lehrern etwas über germanische Ur- und Frühgeschichte erfahren. Aber all dieses versinkt alsbald in dieselbe Öde, wenn es nicht gelingt, die geistige Welt für die Schule von innen her und aus dem Grunde umzubauen, d. h. der Schule eine geistige, nicht eine wissenschaftliche Atmosphäre zu verschaffen. Und hierbei ist das erste die wirkliche Revolution des Verhältnisses zur Sprache. Aber dazu müssen wir die Lehrer revolutionieren, und hierfür wiederum muß erst die Universität sich wandeln und ihre Aufgabe begreifen, statt mit Belanglosigkeiten sich aufzublähen. Wir kommen schon gar nicht mehr auf den Gedanken, daß all das, was wir alle längst und genug kennen, anders sein könnte, daß jene grammatischen Formen nicht seit Ewigkeit wie ein Absolutes die Sprache als solche zergliedern und regeln, daß sie vielmehr aus einer ganz bestimmten Auslegung der griechischen und lateinischen Sprache erwachsen sind. All dieses wiederum geschah aufgrund dessen, daß auch die Sprache etwas Seiendes ist, das wie anderes Seiendes in bestimmter Weise zugänglich gemacht und umgrenzt werden kann. Ein solches Unternehmen hängt offensichtlich in der Art seiner Durchführung und Geltung von der hierbei leitenden Grundauffassung des Seins ab.

Die Bestimmung des Wesens der Sprache, schon das Fragen

darnach, regelt sich jeweils nach der herrschend gewordenen Vormeinung über das Wesen des Seienden und die Wesenserfassung. Wesen und Sein aber sprechen in der Sprache. Der Hinweis auf diesen Zusammenhang ist jetzt wichtig, weil wir dem Wort »Sein« nachfragen. Wenn wir, was zunächst unvermeidlich ist, bei dieser grammatischen Kennzeichnung des Wortes von der überlieferten Grammatik und ihren Formen Gebrauch machen, dann muß das gerade in diesem Falle mit dem grundsätzlichen Vorbehalt geschehen, daß diese grammatischen Formen für das, was wir anstreben, nicht zureichen. Daß dem so ist, wird sich im Gang unserer Betrachtungen an einer wesentlichen grammatischen Form erweisen.

Dieser Nachweis aber wächst alsbald über den Anschein hinaus, als handle es sich noch um eine Verbesserung der Grammatik. Es handelt sich vielmehr um eine wesentliche Aufhellung des Wesens des Seins hinsichtlich seiner wesensmäßigen Verschlungenheit mit dem Wesen der Sprache. Dies ist im folgenden zu bedenken, damit wir die sprachlichen und grammatischen Betrachtungen nicht als eine öde und abseitige Spielerei mißdeuten. Wir fragen 1. nach der Grammatik, 2. nach der Etymologie des Wortes »Sein«.

42 ## A. Die Grammatik des Wortes »Sein«

§ 18. Die Wortform von »Sein«: Verbalsubstantiv und Infinitiv

Was ist das überhaupt für ein Wort, »das Sein«, seiner Wortform nach? »Das Sein« – dem entsprechen: das Gehen, das Fallen, das Träumen usw. Diese Sprachgebilde nehmen sich aus wie: das Brot, das Haus, das Gras, das Ding. Trotzdem beachten wir bei den erstgenannten sogleich den Unterschied, daß wir sie leicht auf die Zeitwörter (Verben) gehen, fallen ... zurückführen, was die an zweiter Stelle genannten nicht zu er-

lauben scheinen. Es gibt zwar zu »das Haus« die Form »das Hausen«: »er haust im Wald«. Allein, das bedeutungsmäßig grammatische Verhältnis zwischen, ›das Gehen‹ (der Gang) und ›gehen‹ ist verschieden von dem zwischen ›das Haus‹ und ›das Hausen‹. Andererseits gibt es Wortbildungen, die den erstgenannten (›das Gehen‹, ›das Fliegen‹) genau entsprechen und doch den Wortcharakter und die Bedeutung haben wie ›das Brot‹, ›das Haus‹, z. B. »Der Botschafter gab ein Essen«; »er starb an einem unheilbaren Leiden«. Hier achten wir gar nicht mehr auf die Zugehörigkeit zu einem Verbum. Aus diesem ist ein Substantivum, ein Name geworden und zwar auf dem Wege über eine bestimmte Form des Verbum (des Zeitwortes), die man lateinisch modus infinitivus nennt.

Dieselben Verhältnisse finden wir nun auch bei unserem Wort »das Sein«. Dieses Substantivum geht auf den Infinitiv »sein« zurück, der zu den Formen du bist, er ist, wir waren, ihr seid gewesen gehört. »Das Sein« ist als ein Substantivum aus dem Verbum hervorgegangen. Man sagt daher: das Wort »das Sein« ist ein »Verbalsubstantiv«. Mit der Angabe dieser grammatischen Form ist die sprachliche Kennzeichnung des Wortes »Sein« erledigt. Es sind bekannte und selbstverständliche Sachen, die wir hier umständlich erzählen. Doch sagen wir besser und vorsichtiger: Es sind abgegriffene und geläufige sprachlich-grammatische Unterscheidungen; denn »selbstverständlich« sind sie ganz und gar nicht. Darum müssen wir die hier in Frage kommenden grammatischen Formen ins Auge fassen (Verbum, Substantivum, Substantivierung des Verbum, Infinitiv, Participium).

Wir sehen leicht: Bei der Prägung der Wortform »das Sein« ist die entscheidende Vorform der Infinitiv »sein«. Diese Form des Verbum wird in diejenige eines Substantivum übergeführt. Verbum, Infinitiv, Substantiv sind demnach die drei grammatischen Formen, aus denen sich der Wortcharakter unseres Wortes »das Sein« bestimmt. Es gälte also zunächst, diese grammatischen Formen in ihrer Bedeutung zu verstehen. Unter den 43

drei genannten gehören das Verbum und Substantivum zu denjenigen, die bei der Entstehung der abendländischen Grammatik zuerst erkannt wurden, die aber auch heute noch als die Grundformen der Worte und der Sprache überhaupt gelten. Daher geraten wir mit der Frage nach dem Wesen des Substantivum und des Verbum mitten hinein in die Frage nach dem Wesen der Sprache. Denn die Frage, ob die Urform des Wortes das Nomen (Substantivum) sei oder das Verbum, deckt sich mit der Frage, welches überhaupt der ursprüngliche Charakter des Sagens und Sprechens sei. Diese Frage enthält zugleich jene nach dem Ursprung der Sprache. Hierauf können wir fürs erste nicht unmittelbar eingehen. Wir müssen einen Notweg einschlagen. Wir beschränken uns zunächst auf diejenige grammatische Form, die bei der Ausbildung des Verbalsubstantivs den Übergang bildet, auf den Infinitiv (gehen, kommen, fallen, singen, hoffen, sein u. s. f.).

§ 19. Der Infinitiv

a) Der Ursprung der abendländischen Grammatik aus der griechischen Besinnung auf die griechische Sprache: ὄνομα und ῥῆμα

Was heißt Infinitiv? Der Titel ist die Abkürzung des vollständigen: modus infinitivus, die Weise der Unbegrenztheit, Unbestimmtheit, nämlich in der Art, wie ein Verbum überhaupt seine Bedeutungsleistung und -richtung ausübt und anzeigt.

Dieser lateinische Titel stammt gleich allen anderen aus der Arbeit der griechischen Grammatiker. Auch hier stoßen wir wieder auf den gelegentlich der Erörterung des Wortes φύσις erwähnten Vorgang der Übersetzung. Auf das Einzelne der Entstehung der Grammatik bei den Griechen, der Übernahme durch die Römer, der Weitergabe an das Mittelalter und die Neuzeit ist hier nicht einzugehen. Wir kennen hinsichtlich die-

ser Vorgänge viele Einzelheiten. Eine wirkliche Durchdringung dieses für die Begründung und Prägung des gesamten abendländischen Geistes so grundlegenden Geschehens gibt es noch nicht. Es fehlt sogar an jeder zureichenden Fragestellung für diese Besinnung, die eines Tages nicht mehr zu umgehen ist, so abseitig dieser ganze Vorgang für heutige Interessen sich ausnehmen mag.

Daß die Ausbildung der abendländischen Grammatik aus der griechischen Besinnung auf die *griechische* Sprache entsprang, gibt diesem Vorgang seine ganze Bedeutung. Denn diese Sprache ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich.

Vor allem bleibt die Tatsache zu bedenken, daß die maßgebende Unterscheidung der Grundformen der Worte (Hauptwort und Zeitwort, Nomen und Verbum) in der griechischen Gestalt von ὄνομα und ῥῆμα im unmittelbarsten und innigsten Zusammenhang mit der für das gesamte Abendland dann gleichfalls maßgebend gewordenen Auffassung und Auslegung 44
des Seins herausgearbeitet und erstmals begründet wird. Die innere Verkoppelung dieser beiden Geschehnisse ist uns unversehrt und in voller Klarheit der Ausführung in *Platons* Dialog »Sophistes« zugänglich. Zwar sind die Titel ὄνομα und ῥῆμα schon vor *Platon* bekannt. Aber auch damals wie noch bei *Platon* werden sie als Titel für den gesamten Wortgebrauch verstanden. Ὄνομα meint die sprachliche Nennung im Unterschied zur genannten Person oder Sache und meint mit das Aussprechen eines Wortes, was später grammatisch als ῥῆμα gefaßt wird. Und ῥῆμα wiederum meint den Spruch, das Sagen; ῥήτωρ ist der Sprecher, der Redner, der nicht nur Verba, sondern auch ὀνόματα in der engeren Bedeutung des Substantivum gebraucht.

Die Tatsache des ursprünglich gleich weiten Herrschaftsbereichs beider Titel ist wichtig für unseren späteren Hinweis, daß die in der Sprachwissenschaft viel erörterte Frage, ob das Nomen oder das Verbum die Urform des Wortes darstelle,

keine echte Frage ist. Diese Scheinfrage ist erst im Gesichtskreis der ausgebildeten Grammatik erwachsen, nicht aus dem Blick auf das noch gar nicht grammatisch zerfaserte Wesen der Sprache selbst.

Die beiden anfänglich alles Sprechen bezeichnenden Titel ὄνομα und ῥῆμα verengen sich dann in ihrer Bedeutung und werden zu Titeln für die beiden Hauptklassen der Wörter. *Platon* gibt in dem genannten Dialog (261 e sqq) erstmals eine Auslegung und Begründung dieser Unterscheidung. *Platon* geht hierbei von der allgemeinen Kennzeichnung der Leistung des Wortes aus. Ὄνομα im weiteren Sinne ist δήλωμα τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν: Offenbarung in bezug und im Umkreis des Seins des Seienden auf dem Wege der Verlautbarung.

Im Umkreis des Seienden lassen sich πρᾶγμα und πρᾶξις unterscheiden. Jenes sind die Sachen, womit wir es zu tun haben, worum es sich jeweils handelt. Diese ist das Handeln und das Tun im weitesten Sinne, der auch die ποίησις einschließt. Die Wörter haben ein zwiefaches Geschlecht (διττὸν γένος). Sie sind δήλωμα πράγματος (ὄνομα), Eröffnung von Sachen, und δήλωμα πράξεως (ῥῆμα), Eröffnung eines Tuns. Wo ein πλέγμα, eine συμπλοκή (eine verflechtende Prägung beider) geschieht, ist der λόγος ἐλάχιστός τε καὶ πρῶτος, das kürzeste und (doch zugleich) erste (eigentliche) Sagen. Aber erst *Aristoteles* gibt die deutlichere metaphysische Auslegung des λόγος im Sinne des Aussagesatzes. Er unterscheidet ὄνομα als σημαντικὸν ἄνευ χρόνου und ῥῆμα als προσσημαῖνον χρόνον (de interpretatione c. 2-4). Diese Aufhellung des Wesens des λόγος wurde vorbildlich und maßgebend für die nachkommende Ausbildung der Logik und
45 Grammatik. Und so sehr diese alsbald ins Schulmäßige absank, der Gegenstand selbst wußte sich immer wieder in einer maßgebenden Bedeutung zu erhalten. Lehrbücher der griechischen und lateinischen Grammatiker waren im Abendland über ein Jahrtausend lang Schulbücher. Man weiß, diese Zeitalter waren alles andere als schwach und klein.

b) Das griechische Verständnis von πτώσις (casus) und εγκλισις (declinatio)

Wir fragen nach der Wortform, die bei den Lateinern infinitivus heißt. Schon der verneinende Ausdruck modus infinitivus verbi verweist auf einen modus finitus, eine Weise der Begrenztheit und Bestimmtheit des verbalen Bedeutens. Welches ist nun das griechische Vorbild zu dieser Unterscheidung? Was die römischen Grammatiker mit dem blassen Ausdruck modus bezeichnen, heißt bei den Griechen εγκλισις, Neigung nach der Seite. Dieses Wort bewegt sich mit einem anderen grammatischen Formwort der Griechen in derselben Bedeutungsrichtung. Es ist uns aus der lateinischen Übersetzung bekannter: πτώσις, casus, der Fall im Sinne der Abwandlung des Nomen. Anfänglich bezeichnet aber πτώσις jede Art von Abwandlung der Grundform (Abweichung, Declination) nicht nur bei Substantiven, sondern auch bei Verben. Erst nach der deutlicheren Herausarbeitung des Unterschiedes dieser Wortformen wurden auch ihre zugehörigen Abwandlungen mit gesonderten Titeln bezeichnet. Die Abwandlung des Nomen heißt πτώσις (casus); diejenige des Verbum heißt εγκλισις (declinatio).

§ 20. Das griechische Seinsverständnis: Sein als Ständigkeit im Doppelsinne von φύσις *und* οὐσία

Wie kommen nun gerade diese beiden Titel πτώσις und εγκλισις bei der Betrachtung der Sprache und ihrer Abwandlungen in den Gebrauch? Die Sprache gilt offenbar als etwas, was auch ist, als ein *Seiendes* unter anderem. In der Auffassung und Bestimmung der Sprache muß sich daher die Art, wie die Griechen überhaupt das Seiende in seinem Sein verstanden, geltend machen. Nur von hier aus können wir jene Titel, die für uns als modus und casus längst abgegriffen und nichtssagend geworden sind, begreifen.

sein. Wir wissen demnach eindeutig, was »Sein« heißt. Die Behauptung, dieses Wort sei leer und unbestimmt, wäre dann nur eine oberflächliche Redensart und ein Irrtum.

Wir geraten durch solche Überlegungen in eine höchst zwiespältige Lage. Anfangs haben wir festgestellt: das Wort »Sein« sagt uns nichts Bestimmtes. Wir haben uns dabei nichts vorgeredet, sondern wir fanden und finden es auch jetzt noch: »Sein« hat eine verschwebende, unbestimmte Bedeutung. Aber andererseits überzeugt uns die jetzt durchgeführte Betrachtung davon, daß wir »Sein« klar und sicher vom Nichtsein unterscheiden.

Damit wir uns hier zurecht finden, müssen wir folgendes beachten: Es kann zwar zweifelhaft werden, ob irgendwo und irgendwann ein einzelnes Seiendes ist oder ob es nicht ist. Wir können uns darüber täuschen, ob z. B. das Fenster dort, was doch ein Seiendes ist, geschlossen *ist* oder solches *nicht ist*. Allein, schon dazu, daß solches überhaupt nur zweifelhaft werden kann, muß der bestimmte Unterschied von Sein und Nichtsein vorschweben. Ob Sein vom Nichtsein verschieden sei, daran zweifeln wir in diesem Falle nicht.

Das Wort »Sein« ist somit in seiner Bedeutung unbestimmt und gleichwohl verstehen wir es bestimmt. »Sein« erweist sich als ein höchst bestimmtes völlig Unbestimmtes. Nach der gewöhnlichen Logik liegt hier ein offenkundiger Widerspruch vor. Etwas sich Widersprechendes kann aber nicht sein. Es gibt keinen viereckigen Kreis. Und doch gibt es jenen Widerspruch: das Sein als das bestimmte völlig Unbestimmte. Wir sehen uns, wenn wir uns nichts vormachen und bei den vielen Geschäften und Abhaltungen des Tages einen Augenblick dafür Zeit haben, mitten innestehen in diesem Widerspruch. Dieser unser Stand ist so wirklich wie kaum anderes, was wir sonst so nennen, wirklicher denn Hunde und Katzen, Automobile und Zeitungen. 60

Die Tatsache, daß Sein uns ein leeres Wort ist, bekommt plötzlich ein ganz anderes Gesicht. Wir werden gegen die be-

hauptete Leere des Wortes am Ende mißtrauisch. Wenn wir uns näher auf das Wort besinnen, dann stellt sich schließlich heraus: Bei aller Verwischung und Vermischung und Allgemeinheit seiner Bedeutung meinen wir dabei etwas Bestimmtes. Dieses Bestimmte ist so bestimmt und einzig in seiner Art, daß wir sogar sagen müssen:

Das Sein, was jedem beliebigen Seienden zukommt und sich so in das Geläufigste verstreut, ist das Einzigartigste, was es überhaupt gibt.

Alles Andere und Sonstige, alles und jegliches Seiende kann noch, auch wenn es einzig ist, mit anderem verglichen werden. Durch diese Vergleichsmöglichkeiten wächst seine Bestimmbarkeit. Es steht aufgrund dieser in einer vielfachen Unbestimmtheit. Das Sein dagegen kann mit nichts sonst verglichen werden. Das Andere zu ihm ist nur das Nichts. Und da gibt es nichts zu vergleichen. Wenn so das Sein das Einzigartigste und Bestimmteste darstellt, dann kann auch das Wort »sein« nicht leer bleiben. Es ist in Wahrheit auch nie leer. Wir überzeugen uns davon leicht durch einen Vergleich. Wenn wir das Wort »sein« vernehmen, indem wir es als Lautgebilde hören oder im Schriftbild sehen, dann gibt es sich doch sogleich anders als die Laut- und Buchstabenfolge »abrakadabra«. Dies ist zwar auch eine Folge von Lauten, aber, so sagen wir hier unvermittelt, sie ist sinnlos, mag sie als Zauberformel ihren Sinn haben. Dagegen ist »sein« in solcher Weise nicht sinnlos. Ebenso ist »sein«, geschrieben und gesehen, sogleich anderes als »kzomil«. Dieses Schriftgebilde ist zwar auch eine Abfolge von Buchstaben, aber eine solche, bei der wir uns nichts denken können. Ein leeres Wort gibt es gar nicht, sondern nur ein vernutztes, das ein erfülltes bleibt. Der Name »Sein« behält seine Nennkraft. Jene Anweisung: »weg von diesem leeren Wort ›Sein‹ und hin zum besonderen Seienden!« ist nicht nur eine übereilte, sondern eine höchst fragwürdige Anweisung. Überlegen wir alles noch einmal an einem Beispiel, das allerdings wie jedes Beispiel, das wir im Umkreis unserer Frage anführen, nie den

ganzen Tatbestand in seiner Tragweite verdeutlicht und daher mit Vorbehalten belastet bleibt.

§ 26. Die »Allgemeinheit« des »Seins« und »das Seiende« als »Besonderes«. Die notwendige Vorgängigkeit des Seinsverständnisses

Wir setzen statt des allgemeinen Begriffes »Sein« beispielshalber die allgemeine Vorstellung »Baum«. Wenn wir nun sagen und umgrenzen sollen, was das Wesen des Baumes sei, wenden wir uns von der allgemeinen Vorstellung weg und den besonderen Arten von Bäumen und einzelnen Exemplaren dieser Arten zu. Dieses Verfahren ist so selbstverständlich, daß wir uns 61
fast scheuen, es eigens zu erwähnen. Gleichwohl liegt die Sache *so* einfach doch nicht. Wie sollen wir überhaupt das viel berufene Besondere, die einzelnen Bäume als *solche, als* Bäume auffinden, wie sollen wir solches, als welches Bäume sind, überhaupt auch nur *suchen* können, es sei denn, daß uns schon die Vorstellung dessen, was ein Baum überhaupt ist, voranleuchtet? Wenn diese allgemeine Vorstellung »Baum« so gänzlich unbestimmt und verworren wäre, daß sie uns im Suchen und Finden keine sichere Anweisung gäbe, könnte es geschehen, daß wir statt dessen Automobile oder Kaninchen als das bestimmte Besondere, als Beispiele für Baum uns zuspielen. Wenn es auch richtig sein mag, daß wir zur näheren Bestimmung der Wesensmannigfaltigkeit des Wesens »Baum« einen Durchgang durch das Besondere vollziehen müssen, so bleibt doch zum mindesten ebenso richtig, daß die Aufhellung der Wesensmannigfaltigkeit und des Wesens sich nur ins Werk setzt und steigert, je ursprünglicher wir das allgemeine Wesen »Baum«, und d. h. hier das Wesen »Pflanze«, und dies sagt das Wesen »Lebendiges« und »Leben«, vorstellen und wissen. Wir mögen tausende und abertausende von Bäumen absuchen, wenn uns dabei das sich entfaltende Wissen vom *Baumhaften* nicht voranleuchtet und aus sich und seinem Wesensgrunde

sich nicht zusehends bestimmt, – bleibt alles ein eitles Unterfangen, bei dem wir vor lauter Bäumen den Baum nicht sehen.

Nun könnte man aber gerade mit Bezug auf die allgemeine Bedeutung »Sein« erwidern, daß von ihr aus, da sie doch die allgemeinste sei, das Vorstellen nicht mehr zu Höherem hinaufsteigen könne. Bei dem allerhöchsten und allgemeinsten Begriff ist die Anweisung an das, was »unter« ihm steht, nicht nur empfehlenswert, sondern der einzige Ausweg, wenn wir die Leere überwinden wollen.

So schlagend diese Überlegung sich ausnehmen mag, sie ist dennoch unwahr. Zwei Gründe seien genannt:

1. Es ist überhaupt fraglich, ob die Allgemeinheit des Seins eine solche der Gattung (genus) ist. Schon *Aristoteles* ahnte diese Fraglichkeit. Demzufolge bleibt fraglich, ob einzelnes Seiendes überhaupt je als Beispiel für das Sein gelten kann, so wie diese Eiche für »Baum überhaupt«. Es ist fraglich, ob die Weisen des Seins (Sein als Natur, Sein als Geschichte) »Arten« der Gattung »Sein« darstellen.

2. Das Wort »Sein« ist zwar ein allgemeiner Name und scheinbar ein Wort unter anderen. Aber dieser Schein trügt. Der Name und sein Genanntes ist einzigartig. Deshalb ist jede Veranschaulichung durch Beispiele im Grunde verkehrt; und zwar gerade in der Hinsicht, daß jedes Beispiel in diesem Falle
62 nicht etwa zu viel, sondern immer zu wenig beweist. Wenn oben auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht wurde, daß wir im voraus schon wissen müssen, was »Baum« heißt, um das Besondere der Baumarten und einzelner Bäume als solches suchen und finden zu können, dann gilt dies um so entschiedener vom Sein. Die Notwendigkeit, daß wir das Wort »Sein« schon verstehen, ist die höchste und unvergleichbare. Deshalb folgt aus der »Allgemeinheit« des »Seins« in bezug auf alles Seiende nicht, daß wir uns möglichst rasch von ihr abwenden und uns dem Besonderen zuwenden, vielmehr folgt das Gegenteil, daß wir dabei aushalten und die Einzigartigkeit dieses Namens und seiner Nennung ins Wissen heben.

Gegenüber der Tatsache, daß uns das Wort »Sein« bedeutungsmäßig ein unbestimmter Dunst bleibt, ist die Tatsache, daß wir andererseits Sein verstehen und es gegen Nichtsein sicher unterscheiden, nicht nur eine andere zweite Tatsache, sondern beide gehören in Eins zusammen. Dieses Eine hat für uns inzwischen überhaupt den Charakter einer Tatsache verloren. Wir finden es keinesfalls unter vielem anderen Vorhandenen als *auch* vorhanden vor. Statt dessen ahnen wir, daß in dem, was wir bisher nur wie eine Tatsache aufgegriffen haben, etwas vorsichgeht. Es geschieht in einer Weise, die aus der Reihe sonstiger »Vorkommnisse« herausfällt.

§ 27. Der Grundversuch: Die Unentbehrlichkeit des Seinsverständnisses: Ohne Seinsverständnis kein Sagen, ohne Sage kein Menschsein

Doch bevor wir uns weiterhin bemühen, das, was in der genannten Tatsache vorsichgeht, in seiner Wahrheit zu fassen, machen wir noch einmal und zum letzten Mal den Versuch, es als etwas Bekanntes und Beliebiges zu nehmen. Wir setzen den Fall, diese Tatsache bestehe überhaupt nicht. Angenommen, es gäbe die unbestimmte Bedeutung von Sein nicht und wir verstünden auch nicht, was diese Bedeutung meint. Was wäre dann? Nur ein Name und ein Zeitwort weniger in unserer Sprache? Nein. *Dann gäbe es überhaupt keine Sprache.* Es gäbe überhaupt nicht dieses, daß in Worten Seiendes *als ein solches* sich eröffnete, daß es angesprochen und besprochen werden könnte. Denn Seiendes als ein solches sagen, schließt in sich ein: Seiendes als Seiendes, d. h. dessen Sein im voraus verstehen. Gesetzt, wir würden das Sein überhaupt nicht verstehen, gesetzt, das Wort »Sein« hätte nicht einmal jene verschwebende Bedeutung, gerade dann gäbe es überhaupt kein einziges Wort. Wir selbst könnten überhaupt nie *Sagende* sein. Wir vermöchten überhaupt nicht die zu sein, als welche wir sind. Denn

Mensch-sein heißt: ein Sagender sein. Der Mensch ist nur deshalb ein Ja- und Neinsager, weil er im Grunde seines Wesens ein Sager, *der* Sager ist. Das ist seine Auszeichnung und zugleich seine Not. Sie unterscheidet ihn gegenüber Stein, Pflanze,
63 Tier, aber auch gegenüber den Göttern. Selbst wenn wir tausend Augen und tausend Ohren, tausend Hände und viele andere Sinne und Organe hätten, stünde unser Wesen nicht in der Macht der Sprache, dann bliebe uns alles Seiende verschlossen: das Seiende, das wir selbst sind, nicht minder als das Seiende, das wir selbst nicht sind.

§ 28. Das Seinsverständnis als »Grund« des menschlichen Daseins

So zeigt sich denn im Rückblick auf das Bisherige folgende Sachlage: Indem wir zunächst dieses [vorerst Namenlose], daß uns das Sein nur ein leeres Wort von verschwebender Bedeutung ist, als eine Tatsache ansetzten, haben wir es herabgesetzt und damit seines eigentlichen Ranges entsetzt. Für unser Dasein hat dagegen dieses, daß wir, wenn auch unbestimmt, das Sein verstehen, den höchsten Rang, sofern darin sich eine Macht bekundet, in der überhaupt die Wesensmöglichkeit unseres Daseins gründet. Nicht eine Tatsache unter anderen ist es, sondern solches, was gemäß seinem Rang die höchste Würdigung fordert, gesetzt, daß unser Dasein, das immer ein geschichtliches ist, uns nicht eine Gleichgültigkeit bleibt. Doch selbst dazu, daß uns das Dasein ein gleichgültiges Seiendes bleibe, müßten wir das Sein verstehen. Ohne dieses Verstehen könnten wir nicht einmal Nein zu unserem Dasein sagen.

Nur indem wir diesen Vorrang des Verstehens von Sein überhaupt in seinem Rang würdigen, bewahren wir ihn als Rang. In welcher Weise können wir diesen Rang würdigen, in seiner Würde erhalten? Das ist nicht in unser Belieben gestellt.

§ 29. Das Verstehen von Sein und das Sein selbst als das Fragwürdigste allen Fragens. Das Fragen nach dem Sinn von Sein

Weil das Verstehen des Seins zunächst und zumeist in einer unbestimmten Bedeutung verschwebt und dennoch wiederum in diesem Wissen sicher und bestimmt bleibt, weil demnach das Verstehen des Seins bei all seinem Rang dunkel, verworren, verdeckt und verborgen ist, muß es aufgehellt, entwirrt und der Verborgenheit entrissen werden. Das kann nur geschehen, indem wir diesem Verstehen des Seins, das wir erst nur wie eine Tatsache hinnahmen, *nach*fragen, um es in Frage zu stellen.

Das Fragen ist die echte und rechte und einzige Weise der Würdigung dessen, was aus höchstem Rang unser Dasein in der Macht hält. Dieses unser Verstehen von Sein und vollends das Sein selbst ist daher das Fragwürdigste alles Fragens. Wir fragen um so echter, je unmittelbarer und unentwegter wir beim Fragwürdigsten aushalten, dabei nämlich, daß das Sein uns das gänzlich unbestimmt und doch zuhöchst bestimmt Verstandene ist.

Wir verstehen das Wort »Sein« und damit alle seine Abwandlungen, wenngleich es so aussieht, als bliebe dieses Verstehen unbestimmt. Solches, was wir verstehen, was im Verstehen sich uns überhaupt irgendwie *eröffnet*, von dem sagen wir: es 64
hat einen Sinn. Das Sein hat, sofern es überhaupt verstanden wird, einen Sinn. Das Sein als das Fragwürdigste erfahren und begreifen, eigens dem Sein nachfragen, heißt dann nichts anderes als: nach dem Sinn von Sein fragen.

In der Abhandlung »Sein und Zeit« wird die Frage nach dem Sinn des Seins erstmals in der Geschichte der Philosophie *als Frage* eigens gestellt und entwickelt. Dort ist auch ausführlich gesagt und begründet, was mit Sinn gemeint ist [nämlich die Offenbarkeit des Seins, nicht nur des Seienden als solchen, vgl. Sein und Zeit §§ 32, 44, 65].

Warum dürfen wir das jetzt Genannte nicht mehr eine Tat-

sache nennen? Weshalb war diese Benennung von Anfang an irreführend? Weil dieses, daß wir das Sein verstehen, in unserem Dasein nicht nur auch vorkommt wie etwa dieses, daß wir so und so beschaffene Ohrläppchen besitzen. Statt solcher könnte irgendein anderes Gebilde das Hörorgan mitausmachen. Daß wir das Sein verstehen, ist nicht nur wirklich, sondern es ist notwendig. Ohne solche Eröffnung des Seins könnten wir überhaupt nicht »die Menschen« sein. Daß wir sind, ist freilich nicht unbedingt notwendig. Es besteht an sich die Möglichkeit, daß der Mensch überhaupt nicht ist. Es gab doch eine Zeit, da der Mensch nicht war. Aber streng genommen können wir nicht sagen: es gab eine Zeit, da der Mensch nicht *war*. Zu jeder *Zeit* war und ist und wird der Mensch sein, weil Zeit sich nur zeitigt, sofern der Mensch ist. Es gibt keine Zeit, da der Mensch nicht war, nicht weil der Mensch von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin ist, sondern weil Zeit nicht Ewigkeit ist und Zeit sich nur je zu einer Zeit als menschlich-geschichtliches Dasein zeitigt. Wenn aber der Mensch im Dasein steht, dann ist eine notwendige Bedingung dafür, daß er da-sein kann, dieses, daß er das Sein versteht. Sofern solches notwendig ist, ist der Mensch auch geschichtlich wirklich. Deshalb verstehen wir das Sein, und zwar nicht nur, wie es zunächst scheinen möchte, in der Weise der verschwebenden Wortbedeutung. Jene Bestimmtheit, in der wir die unbestimmte Bedeutung verstehen, läßt sich vielmehr eindeutig umgrenzen, und zwar nicht nachträglich, sondern als eine solche, die uns unwissentlich von Grund aus beherrscht. Um das zu zeigen, gehen wir wieder vom Wort »Sein« aus. Hier ist aber daran zu erinnern, daß wir das Wort gemäß der zu Beginn gestellten metaphysischen Leitfrage so weit gebrauchen, daß es seine Grenze nur am Nichts findet. Jegliches, was nicht schlechthin nichts ist, *ist*, und sogar das Nichts »gehört« uns zum »Sein«.

§ 30. Rückblick auf die vorausgegangene Überlegung: Der entscheidende Schritt von einer gleichgültigen Tatsache zum fragwürdigsten Geschehnis

Wir haben in der vorausgegangenen Überlegung einen entscheidenden Schritt vollzogen. Auf solche Schritte kommt in einer Vorlesung alles an. Gelegentliche Fragen, die mir zu der 65
Vorlesung vorgelegt werden, verraten immer wieder, daß man meist nach der verkehrten Richtung hört und an Einzelheiten haften bleibt. Zwar kommt es auch in den Vorlesungen der einzelnen Wissenschaften auf den Zusammenhang an. Aber für die Wissenschaften bestimmt sich dieser unmittelbar aus dem Gegenstand, der für die Wissenschaften immer irgendwie vorliegt. Für die Philosophie dagegen liegt der Gegenstand nicht nur nicht vor, sie hat überhaupt keinen Gegenstand. Sie ist ein Geschehnis, das sich jederzeit neu das Sein [in seiner ihm zugehörigen Offenbarkeit] erwirken muß. Nur in diesem Geschehen eröffnet sich die philosophische Wahrheit. Deshalb ist hier der Nach- und Mitvollzug der einzelnen Schritte im Geschehen entscheidend.

Welchen Schritt haben wir getan? Welchen Schritt gilt es für uns immer wieder zu tun?

Wir legten uns folgendes zunächst als eine Tatsache vor Augen: Das Wort »sein« hat eine verschwebende Bedeutung, ist beinahe wie ein leeres Wort. Die genauere Erörterung dieser Tatsache ergab: Das Verschweben der Wortbedeutung findet seine Erklärung 1. in der Verwischung, die dem Infinitiv eignet, 2. in der Vermischung, in die alle drei ursprünglichen Stammbedeutungen eingegangen sind.

Die so erklärte Tatsache kennzeichneten wir dann als den unerschütterten Ausgangspunkt für alles überlieferte Fragen der Metaphysik nach dem »Sein«. Sie geht vom *Seienden* aus und auf dieses zu. Sie geht *nicht* vom *Sein* aus in das Fragwürdige *seiner* Offenbarkeit. Weil Bedeutung und Begriff »Sein« die höchste Allgemeinheit haben, kann die Meta-physik als

»Physik« zu einer näheren Bestimmung nicht mehr höher steigen. So bleibt ihr nur der Weg: vom Allgemeinen weg zum besonderen Seienden. Dadurch wird auch die Leere des Seinsbegriffes aufgefüllt, nämlich vom Seienden her. Nun zeigt aber die Anweisung: »weg vom Sein und hin zum besonderen Seienden«, daß sie ihrer selbst spottet und nicht weiß wie.

Denn das viel berufene besondere Seiende kann sich *als ein solches* uns nur *eröffnen*, wenn wir und je nach dem wir schon im vorhinein das Sein in *seinem* Wesen verstehen.

Dieses Wesen hat sich schon gelichtet. Aber *noch* verbleibt es im Fraglosen.

Jetzt erinnern wir uns an die zu Beginn gestellte Frage: Ist das »Sein« nur ein leeres Wort? Oder ist das Sein und das Fragen der Seinsfrage das Schicksal der geistigen Geschichte des Abendlandes?

66 Ist das Sein nur ein letzter Rauch einer verdunstenden Realität, dergegenüber das einzige Verhalten bleibt, sie völlig in eine Gleichgültigkeit verdunsten zu lassen? Oder ist das Sein das Fragwürdigste?

So fragend, vollziehen wir den entscheidenden Schritt von einer gleichgültigen Tatsache und der vermeintlichen Bedeutungsleere des Wortes »Sein« zum fragwürdigsten Geschehnis, daß das Sein notwendig in unserem Verstehen sich eröffnet.

Die anscheinend unerschütterliche bloße Tatsache, auf die sich die Metaphysik blindlings beruft, ist erschüttert.

§ 31. Die Auszeichnung des Wortes »Sein« gegenüber allen Worten vom »Seienden«: die wesentlichere Angewiesenheit von Sein und Wort aufeinander

Bisher haben wir in der Frage nach dem Sein vornehmlich das Wort nach Wortform und Bedeutung zu fassen versucht. Nun hat sich gezeigt: Die Frage nach dem Sein ist keine Angelegenheit der Grammatik und Etymologie. Wenn wir jetzt gleich-

wohl wieder vom Wort ausgehen, dann muß es mit der Sprache hier und überhaupt eine eigene Bewandtnis haben.

Gemeinhin gilt die Sprache, das Wort, als nachträglicher und beiherlaufender Ausdruck der Erlebnisse. Sofern in diesen Erlebnissen Dinge und Vorgänge erlebt werden, ist die Sprache mittelbar auch Ausdruck, gleichsam eine Wiedergabe des erlebten Seienden. Das Wort »Uhr« z. B. erlaubt die bekannte dreifache Unterscheidung 1. hinsichtlich der hörbaren und sichtbaren Wortgestalt; 2. hinsichtlich der Bedeutung dessen, was man sich dabei überhaupt vorstellt; 3. hinsichtlich der Sache: eine, diese einzelne Uhr. Dabei ist (1) das Zeichen für (2) und (2) der Hinweis auf (3). So können wir vermutlich auch bei dem Wort »Sein« Wortgestalt, Wortbedeutung und die Sache unterscheiden. Und man sieht leicht: Solange wir uns nur bei der Wortform und ihrer Bedeutung aufhalten, sind wir mit unserer Frage nach dem Sein noch nicht zur Sache gekommen. Wenn wir gar meinen wollten, durch bloße Erörterungen des Wortes und der Wortbedeutung schon die Sache und das Wesen der Sache, also hier das Sein, zu erfassen, dann wäre dies ein offenkundiger Irrtum. Wir dürften ihm kaum verfallen; denn unser Vorgehen gliche dem Verfahren, die Bewegungsvorgänge des Äthers, der Materie, die atomaren Abläufe dadurch festzustellen und zu untersuchen, daß man über die Wörter »Atom« und »Äther« grammatische Erörterungen anstellt, statt die notwendigen physikalischen Experimente vorzunehmen.

Mag also das Wort »Sein« eine unbestimmte oder auch eine bestimmte Bedeutung oder, wie sich zeigte, beides zugleich haben, es gilt, über das Bedeutungsmäßige hinaus zur Sache zu kommen. Aber ist »Sein« eine Sache wie Uhren, Häuser und überhaupt irgendein Seiendes? Wir sind schon oft darauf gestoßen, wir haben uns genug daran gestoßen, daß das Sein nichts Seiendes ist und kein seiendes Bestandstück des Seienden. Das Sein des Gebäudes drüben ist nicht *auch* etwas und von *gleicher* Art wie Dach und Keller. Dem Wort und der Bedeutung »Sein« entspricht mithin keine Sache. 67

Aber daraus können wir nicht folgern, daß das Sein nur im Wort und seiner Bedeutung bestehe. Die Wortbedeutung macht doch nicht als Bedeutung das Wesen des Seins aus. Dies würde heißen, das Sein des Seienden, z. B. des genannten Gebäudes, bestehe in einer Wortbedeutung. Dies zu meinen, wäre offensichtlich ungereimt. Vielmehr meinen wir im Wort »Sein«, in dessen Bedeutung, durch sie hindurch, das Sein selbst, nur daß es keine Sache ist, wenn wir unter Sache ein irgendwie Seiendes verstehen.

Hieraus folgt: Am Ende sind beim Wort »Sein« und seinen Abwandlungen und bei allem, was in seinem Wortbereich liegt, Wort und Bedeutung ursprünglicher dem damit Gemeinten verhaftet, aber auch umgekehrt. Das Sein selbst ist in einem ganz anderen und wesentlicheren Sinne auf das Wort angewiesen als jegliches Seiende.

Das Wort »Sein« verhält sich in jeder seiner Abwandlungen wesenhaft anders zum gesagten Sein selbst als alle anderen Haupt- und Zeitwörter der Sprache zu dem in ihnen gesagten Seienden.

Daraus ergibt sich rückwirkend, daß die bereits vollzogenen Erörterungen über das Wort »Sein« von anderer Tragweite sind als sonstige Auslassungen über Wort und Sprachgebrauch bezüglich irgendwelcher Dinge. Wenn nun auch hier beim Wort »Sein« ein ureigener Zusammenhang zwischen Wort, Bedeutung und Sein selbst besteht und die Sache gleichsam fehlt, dürfen wir andererseits doch nicht meinen, es ließe sich aus der Kennzeichnung der Wortbedeutung schon das Wesen des Seins selbst gleichsam herausklauben.

§ 32. Die eigene Bestimmtheit und die vom Sein her gefügte Anweisung unseres Verstehens des Seins. Das »ist« – in verschiedenen Beispielen

Nach dieser Zwischenbetrachtung über die Eigentümlichkeit, daß die Seinsfrage dem Fragen nach dem Wort innig verhaftet bleibt, nehmen wir den Gang unseres Fragens wieder auf. Es gilt zu zeigen, daß und inwiefern unser Verstehen des Seins eine eigene Bestimmtheit und vom Sein her seine gefügte Anweisung hat. Wenn wir jetzt bei einem Sagen des Seins ansetzen, weil wir dazu in gewisser Weise immer und wesensmäßig genötigt sind, dann versuchen wir auf das darin gesagte Sein selbst zu achten. Wir wählen ein einfaches und geläufiges und beinahe lässiges Sagen, wobei das Sein in einer Wortform gesagt wird, deren Gebrauch so häufig ist, daß wir dies kaum noch bemerken.

Wir sagen: »Gott ist«. »Die Erde ist«. »Der Vortrag ist im 68
Hörsaal«. »Dieser Mann ist aus dem Schwäbischen«. »Der Becher ist aus Silber«. »Der Bauer ist aufs Feld«. »Das Buch ist mir«. »Er ist des Todes«. »Rot ist backbord«. »In Rußland ist Hungersnot«. »Der Feind ist auf dem Rückzug«. »In den Weinbergen ist die Reblaus«. »Der Hund ist im Garten«. »Über allen Gipfeln / ist Ruh«.

Jedesmal wird das »ist« anders gemeint. Wir können uns davon leicht überzeugen, zumal wenn wir dieses Sagen des »ist« so nehmen, wie es wirklich geschieht, d. h. als jeweils aus einer bestimmten Lage, Aufgabe und Stimmung gesprochen, nicht als bloße Sätze und abgestandene Satzbeispiele einer Grammatik.

»Gott ist«; d. h. *wirklich gegenwärtig*. »Die Erde ist«; d. h. wir erfahren und meinen sie als *ständig vorhanden*. »Der Vortrag ist im Hörsaal«; *er findet statt*. »Der Mann ist aus dem Schwäbischen«; d. h. *er stammt dort her*. »Der Becher ist aus Silber«; d. h. er *besteht aus* . . . »Der Bauer ist aufs Feld«; d. h. *er hat seinen Aufenthalt aufs Feld verlegt, er hält sich dort auf*.

»Das Buch ist mir«; d. h. es *gehört* mir. »Er ist des Todes«; d. h. dem Tod *verfallen*. »Rot ist backbord«; d. h. *es steht für*. »Der Hund ist im Garten«; d. h. er *treibt sich dort herum*. »Über allen Gipfeln / ist Ruh«; d. h. ??? Heißt das »ist« in den Versen: Ruhe befindet sich, ist vorhanden, findet statt, hält sich auf? All das will hier nicht passen. Und doch ist es dasselbe einfache »ist«. Oder meint der Vers: Über allen Gipfeln *herrscht Ruh*, so wie in einer Schulklasse Ruhe herrscht? Auch nicht! Oder vielleicht: Über allen Gipfeln liegt Ruh oder waltet Ruh? Solches schon eher, aber diese Umschreibung trifft auch nicht.

»Über allen Gipfeln / ist Ruh«; das »ist« läßt sich gar nicht umschreiben und ist doch nur dieses »ist«!, hingesagt in jene wenigen Verse, die Goethe mit Bleistift an den Fensterpfosten eines Bretterhäuschens auf dem Kickelhahn bei Ilmenau geschrieben (vgl. den Brief an Zelter vom 4. 9. 1831). Seltsam, daß wir hier mit der Umschreibung schwanken, zögern, um sie dann schließlich ganz zu lassen, nicht weil das Verstehen zu verwikkelt und zu schwierig wäre, sondern weil der Vers so einfach gesagt ist, noch einfacher und einziger als jedes sonst geläufige »ist«, das sich uns unbesehen fortgesetzt ins alltägliche Sagen und Reden einmischt.

Wie immer es mit der Auslegung der einzelnen Beispiele bestellt sein mag, das aufgeführte Sagen des »ist« zeigt klar das eine: In dem »ist« eröffnet sich uns das Sein in einer vielfältigen Weise. Die zunächst naheliegende Behauptung, das Sein sei ein leeres Wort, erweist sich erneut und noch eindringlicher als unwahr.

§ 33. Die Bedeutungsmannigfaltigkeit des »ist«. Das Verstehen des Seins aus dem »ist« im Sinne der beständigen Anwesenheit (οὐσία)

Aber – so möchte man dem jetzt entgegenhalten – das »ist« 69
wird allerdings in einer vielfältigen Weise gemeint. Das liegt jedoch keineswegs im »ist« selbst, sondern lediglich an dem mannigfaltigen Sachgehalt der Aussagen, die inhaltlich je verschiedenes Seiendes betreffen: Gott, Erde, Becher, Bauer, Buch, Hungersnot, Ruhe über den Gipfeln. Nur weil das »ist« an sich unbestimmt und in seiner Bedeutung leer bleibt, kann es zu so vielfältiger Verwendung bereitliegen und sich »je nach dem« erfüllen und bestimmen. Die angeführte Mannigfaltigkeit bestimmter Bedeutungen beweist daher das Gegenteil dessen, was gezeigt werden sollte. Sie gibt nur den deutlichsten Beweis dafür, daß das Sein unbestimmt sein muß, um bestimmbar zu sein.

Was ist darauf zu sagen? Wir gelangen hier in den Bereich einer entscheidenden Frage: Wird das »ist« zu einem Mannigfaltigen aufgrund des jeweils ihm zugetragenen Gehalts der Sätze, d. h. der Bereiche dessen, worüber sie aussagen, oder birgt das »ist«, d. h. das Sein, in sich selbst die Vielfalt, deren Faltung es ermöglicht, daß wir überhaupt mannigfaltiges Seiendes in dem, *wie* es jeweils ist, uns zugänglich machen? Diese Frage sei jetzt nur hingestellt. Wir sind noch nicht gerüstet genug, um sie weiter zu entwickeln. Was sich nicht wegleugnen läßt und worauf allein wir zunächst hinzeigen wollen, ist folgendes: Das »ist« bekundet im Sagen eine reiche Mannigfaltigkeit der Bedeutungen. Wir sagen das »ist« je in einer derselben, ohne daß wir dabei noch eigens, sei es vorher, sei es nachher, eine besondere Auslegung des »ist« vollziehen oder gar über das Sein nachsinnen. Das »ist« springt, bald so, bald so gemeint, uns im Sagen einfach zu. Gleichwohl ist die Mannigfaltigkeit seiner Bedeutungen keine beliebige. Davon wollen wir uns jetzt überzeugen.

Wir zählen der Reihe nach die durch eine Umschreibung ausgelegten verschiedenen Bedeutungen auf. Das im »ist« gesagte »sein« bedeutet: »wirklich gegenwärtig«, »ständig vorhanden«, »stattfinden«, »herstammen«, »bestehen«, »sich aufhalten«, »gehören«, »verfallen«, »stehen für«, »sich befinden«, »herrschen«, »angetreten haben«, »auftreten«. Es bleibt schwierig, vielleicht sogar unmöglich, weil wesenswidrig, eine gemeinsame Bedeutung als allgemeinen Gattungsbegriff herauszuheben, unter den sich die genannten Weisen des »ist« als Arten einordnen ließen. Dennoch geht ein einheitlich bestimmter Zug durch alle hindurch. Er weist das Verstehen von »sein« auf einen bestimmten Horizont, aus dem her sich das Verständnis erfüllt. Die Begrenzung des Sinnes von »Sein« hält sich im Umkreis von Gegenwärtigkeit und Anwesenheit, von Bestehen und Bestand, Aufenthalt und Vor-kommen.

70 Dies alles zeigt in die Richtung dessen, worauf wir bei der ersten Kennzeichnung der griechischen Erfahrung und Auslegung des Seins stießen. Wenn wir die übliche Deutung des Infinitivs festhalten, dann nimmt das Wort »sein« den Sinn aus der Einheitlichkeit und Bestimmtheit des Horizontes, der das Verständnis leitet. Kurz gesagt: Wir verstehen sonach das Verbalsubstantiv »Sein« aus dem Infinitiv, der seinerseits auf das »ist« und seine dargestellte Mannigfaltigkeit bezogen bleibt. Die bestimmte und einzelne Verbalform »ist«, die *dritte Person des Singular im Indicativ des Praesens*, hat hier einen Vorrang. Wir verstehen das »Sein« nicht im Hinblick auf das »du bist«, »ihr seid«, »ich bin«, oder »sie wären«, die alle doch auch und ebenso gut verbale Abwandlungen des »Seins« darstellen wie das »ist«. »Sein« gilt uns als Infinitiv des »ist«. Umgekehrt verdeutlichen wir uns unwillkürlich, fast als sei anderes nicht möglich, den Infinitiv »sein« vom »ist« her.

Demgemäß hat das »Sein« jene angezeigte, an die griechische Fassung des Wesens des Seins erinnernde Bedeutung, eine Bestimmtheit also, die uns nicht irgendwoher zugefallen ist, sondern unser geschichtliches Dasein von altersher beherrscht.

Mit einem Schlage wird so unser Suchen nach der Bestimmtheit der Wortbedeutung »Sein« ausdrücklich zu dem, was es ist, zu einer Besinnung auf die Herkunft unserer *verborgenen Geschichte*. Die Frage: Wie steht es um das Sein? muß sich selbst in der Geschichte des Seins halten, um ihrerseits die eigene geschichtliche Tragweite zu entfalten und zu bewahren. Wir halten uns dabei wiederum an das Sagen des Seins.

VIERTES KAPITEL

Die Beschränkung des Seins

§ 34. Die formelhaft gewordenen Weisen des Sagens des Seins in Unterscheidungen (Sein und . . .*)*

Gleich wie wir im »ist« eine durchaus geläufige Weise des Sein-Sagens antreffen, so stoßen wir bei der Nennung des Namens »Sein« auf ganz bestimmte, schon formelhaft gewordene Weisen des Sagens: Sein und Werden; Sein und Schein; Sein und Denken; Sein und Sollen.

Wenn wir »Sein« sagen, werden wir fast wie unter einem Zwang fortgetrieben zu sagen, Sein *und* . . . . Das »und« meint nicht nur, daß wir ein Weiteres beiläufig dazusetzen und anfügen, sondern wir sagen solches dazu, wogegen das »Sein« sich unterscheidet: Sein *und nicht* . . . . Aber zugleich meinen wir in diesen formelhaften Titeln solches mit, was doch wieder zum Sein als von *ihm* Unterschiedenes irgendwie eigens gehört, wenn auch nur als sein Anderes.

Der bisherige Gang unseres Fragens hat nicht nur seinen Bereich verdeutlicht. Die Frage selbst, die Grundfrage der Meta-Physik, haben wir allerdings zunächst nur vernommen wie etwas irgendwoher uns Zu- und Angetragenes. Allein, die Frage enthüllte sich uns zusehends in ihrer Frag-würdigkeit. Sie erweist sich jetzt mehr und mehr als ein verborgener Grund unseres geschichtlichen Daseins. Dies bleibt er auch dann und gerade dann, wenn wir über diesem Grund wie über einem leicht überdeckten Abgrund selbstzufrieden und vielerlei betreibend umherwandeln.

§ 35. Die sieben Leitsätze bezüglich der Unterscheidungen des Seins gegen Anderes

Wir verfolgen jetzt die Unterscheidungen des Seins gegen Anderes. Dabei sollen wir zwar erfahren, daß uns das Sein entgegen der landläufigen Meinung alles andere denn ein leeres Wort ist, vielmehr so vielseitig bestimmt, daß wir uns kaum zurecht finden, um die Bestimmtheit genügend zu bewahren. Allein, dies genügt nicht. Jene Erfahrung muß zu einer Grunderfahrung unseres künftigen geschichtlichen Daseins entwickelt werden. Damit wir den Vollzug der Unterscheidungen von Anfang an in der rechten Weise mitvollziehen, seien folgende Richtpunkte gegeben:

1. Das Sein wird eingegrenzt gegen Anderes und hat daher 72
in dieser Grenzsetzung schon eine Bestimmtheit.

2. Die Eingrenzung geschieht in *vier* unter sich aufeinander bezogenen Hinsichten. Demgemäß muß sich die Bestimmtheit des Seins entweder verzweigen und erhöhen oder absinken.

3. Diese Unterscheidungen sind keineswegs zufällig. Was durch sie in einer Geschiedenheit gehalten wird, drängt ursprünglich als zusammengehörig zusammen. Die Scheidungen haben deshalb eine eigene Notwendigkeit.

4. Die zunächst formelhaft anmutenden Entgegensetzungen sind daher auch nicht bei beliebigen Gelegenheiten aufgekommen und gleichsam als Redensarten in die Sprache geraten. Sie entstanden im engen Zusammenhang mit der Prägung des Seins, dessen Offenbarkeit für die Geschichte des Abendlandes maßgebend wurde. Sie haben mit dem Anfang des Fragens der Philosophie angefangen.

5. Die Unterscheidungen sind nicht nur innerhalb der abendländischen Philosophie herrschend geblieben. Sie durchdringen alles Wissen, Tun und Sagen auch da, wo sie nicht eigens oder nicht in diesen Worten ausgesprochen werden.

6. Die aufgezählte Reihenfolge der Titel gibt schon einen

Hinweis auf die Ordnung ihres wesentlichen Zusammenhangs und der geschichtlichen Abfolge ihrer Prägung.

Die beiden zuerst genannten Unterscheidungen (Sein und Werden, Sein und Schein) kommen bereits im Anfang der griechischen Philosophie zur Ausgestaltung. Als diese ältesten sind sie auch die geläufigsten.

Die dritte Unterscheidung (Sein und Denken), nicht minder anfänglich vorgezeichnet als die beiden ersten, wird zwar durch die Philosophie *Platons* und *Aristoteles'* maßgebend entfaltet, ihre eigentliche Gestalt gewinnt sie erst im Beginn der Neuzeit. Sie wirkt sogar an diesem Beginn wesentlich mit. Sie ist entsprechend ihrer Geschichte die verwickeltste und die ihrer Absicht nach fraglichste. [Darum bleibt sie für uns die fragwürdigste.]

Die vierte Unterscheidung (Sein und Sollen) gehört, nur entfernt durch die Kennzeichnung des ὄν als ἀγαθόν vorgebildet, durchaus der Neuzeit an. Sie bestimmt denn auch eine der vorherrschenden Stellungen des neuzeitlichen Geistes zum Seienden überhaupt seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

7. Ein ursprüngliches Fragen der Seinsfrage, das die Aufgabe einer Entfaltung der Wahrheit des Wesens von Sein begriffen hat, muß sich den in diesen Unterscheidungen verborge-
73 nen Mächten zur Entscheidung stellen und sie auf ihre eigene Wahrheit zurückbringen.

All dies im voraus Bemerkte sollte bei den folgenden Überlegungen ständig im Blick bleiben.

A. Sein und Werden

§ 36. Sein im Gegenhalt zum Werden. Parmenides und Heraklit: Sein — die innere in sich gesammelte Gediegenheit des Ständigen

Diese Scheidung und Entgegensetzung stehen am Anfang des Fragens nach dem Sein. Sie ist auch heute noch die geläufigste Beschränkung des Seins durch Anderes; denn sie leuchtet, von einer in das Selbstverständliche verhärteten Vorstellung des Seins her unmittelbar ein. Was wird, ist noch nicht. Was ist, braucht nicht mehr zu werden. Was »ist«, das Seiende, hat alles Werden hinter sich gelassen, wenn es überhaupt je geworden ist und werden konnte. Was »ist« im eigentlichen Sinne, widersteht auch allem Andrang des Werdens.

Weit schauend und der Aufgabe gemäß, hat *Parmenides,* dessen Zeit in den Übergang vom 6. ins 5. Jahrhundert fällt, denkend-dichtend das Sein des Seienden im Gegenhalt zum Werden herausgestellt. Sein »Lehrgedicht« ist nur in Bruchstücken, allerdings in großen und wesentlichen, überliefert. Hier seien jetzt nur wenige Verse (Fragm. VIII, 1-6) angeführt:

μόνος δ'ετι μθθος όδοΐο/λείπεται ώς εστινταύτηι δ'επί σήματ' εασι/ πολλά μάλ', ώς άγένητον έόν καί άνώλεθρόν εστιν, εστι γάρ ούλομελές τε καί άτρεμές ήδ' άτέλεστον οΰδέ ποτ' ήν ούδ' εσται, επεί νΰν εστιν όμοΰ πδν,/εν, συνεχές · /

»Einzig aber noch die Sage des Weges bleibt
(auf dem sich eröffnet), wie es um sein steht; auf diesem
(Weg) es Zeigendes gibt es gar Vieles;
wie Sein ohne Entstehen und ohne Verderben,
voll-ständig allein da sowohl
als auch in sich ohne Beben und gar nicht erst fertig zu stellen;
auch nicht ehemals war es, auch nicht dereinst wird es sein,
denn als Gegenwart ist es all-zumal, einzig einend einig
sich in sich aus sich sammelnd (zusammenhaltend voll von
Gegenwärtigkeit).«

als Abwesen, dann ist der wechselweise Bezug von Aufgehen 88
und Untergehen das Erscheinen, das Sein selbst. Wie das Werden der Schein des Seins, so ist der Schein als Erscheinen ein Werden des Seins.

Hieraus können wir schon ersehen, daß es nicht ohne weiteres angeht, die Scheidung Sein und Schein auf die von Sein und Werden oder umgekehrt diese auf jene zurückzuführen. Somit muß die Frage nach dem Verhältnis beider Scheidungen zunächst offen bleiben. Die Beantwortung wird von der Ursprünglichkeit, Weite und Gediegenheit der Begründung dessen abhängen, worin das Sein des Seienden west. So hat sich denn auch die Philosophie im Anfang nicht auf einzelne Sätze festgelegt. Zwar erwecken die nachfolgenden Darstellungen ihrer Geschichte diesen Anschein. Sie sind nämlich doxographisch, d. h. eine Beschreibung der Meinungen und Ansichten der großen Denker. Wer aber diese nach ihren Ansichten und Standpunkten abhört und absucht, kann sicher sein, schon fehlzugreifen und fehlzugehen, bevor er noch ein Ergebnis, d. h. die Formel oder das Aushängeschild für eine Philosophie sich beschafft hat. Um die Entscheidung zwischen den großen Mächten Sein und Werden und Sein und Schein kämpft das *Denken* und Dasein der Griechen. Diese Auseinander-setzung mußte das Verhältnis von Denken und Sein zu einer bestimmten Gestalt entwickeln. Darin liegt: Bei den Griechen bereitet sich auch schon die Ausgestaltung der dritten Scheidung vor.

C. Sein und Denken

§ 45. Die Auszeichnung dieser Unterscheidung und ihre geschichtliche Bedeutung

Schon mehrfach wurde auf die maßgebende Herrschaft der Scheidung »Sein und Denken« im abendländischen Dasein hingewiesen. Ihre Vorherrschaft muß im Wesen dieser Scheidung

den Grund haben, in dem, wodurch sie sich von den beiden vorgenannten, aber auch von der vierten abhebt. Wir möchten daher schon zu Beginn auf ihr Eigentümliches hinzeigen. Wir vergleichen die Scheidung zunächst mit den beiden zuvor besprochenen. Bei diesen kommt uns das gegen das Sein Unterschiedene aus dem Seienden selbst entgegen. Wir finden es im Bereich des Seienden vor. Nicht nur das Werden, sondern auch der Schein begegnen uns im Seienden als solchem (vgl. die auf- und untergehende Sonne, den oft genannten Stab, der, ins Wasser getaucht, gebrochen erscheint und vieles dieser Art). Werden und Schein liegen mit dem Sein des Seienden gleichsam in derselben Ebene.

Dagegen ist in der Scheidung *Sein und Denken* das, was jetzt gegen das Sein unterschieden wird, das Denken, nicht nur in-
89 haltlich ein Anderes als Werden und Schein, sondern auch die Richtung der Entgegensetzung ist eine wesentlich andere. Das Denken setzt sich dem Sein dergestalt gegenüber, daß dieses ihm vor-gestellt wird und demzufolge wie ein Gegen-stand entgegensteht. Solches ist bei den vorgenannten Scheidungen nicht der Fall. Daraus wird nun auch ersichtlich, warum diese Scheidung zu einer Vorherrschaft gelangen kann. Sie hat die Übermacht, insofern sie sich nicht zwischen und unter die anderen drei Scheidungen stellt, sondern sie alle sich vorstellt und also sie vor-sich-stellend, sie gleichsam umstellt. So kommt es denn, daß das Denken nicht allein das Gegenglied einer irgendwie andersgearteten Unterscheidung bleibt, sondern zum Boden und Fußpunkt wird, von wo aus über das Entgegenstehende entschieden wird und zwar so weitgehend, daß das Sein überhaupt vom Denken her seine Deutung empfängt.

Nach dieser Richtung muß die Bedeutung abgeschätzt werden, die gerade dieser Scheidung im Zusammenhang unserer Aufgabe zukommt. Denn wir fragen im Grunde, wie es mit dem Sein stehe, wie und von wo aus es in seinem Wesen zum Stehen gebracht, verstanden und begriffen und als maßgebend gesetzt werde.

Wir müssen in der scheinbar gleichgültigen Scheidung *Sein und Denken* jene Grundstellung des Geistes des Abendlandes erkennen, der unser eigentlicher Angriff gilt. Sie läßt sich nur *ursprünglich* überwinden, d. h. so, daß ihre anfängliche Wahrheit in ihre eigenen Grenzen gewiesen und damit neu begründet wird.

Wir können vom jetzigen Standort des Ganges unseres Fragens aus noch ein Anderes überschauen. Wir machten früher deutlich, daß das Wort »Sein« entgegen der landläufigen Meinung eine durchaus eingegrenzte Bedeutung hat. Darin liegt: Das Sein selbst wird in einer bestimmten Weise verstanden. Als so Verstandenes ist es uns offenbar. Jedes Verstehen muß aber als eine Grundart der Eröffnung sich in einer bestimmten Blickbahn bewegen. Dieses Ding, z. B. die Uhr, bleibt uns in dem, was es ist, solange verschlossen, als wir nicht zum voraus schon um so etwas wie Zeit, Rechnen mit der Zeit, Zeitmessung wissen. Die Blickbahn des Anblicks muß im voraus schon gebahnt sein. Wir nennen sie die Vor-blickbahn, die »Perspektive«. So wird sich zeigen: Das Sein ist nicht nur nicht in unbestimmter Weise verstanden, sondern das bestimmte Verstehen des Seins bewegt sich selbst in einer schon bestimmten Vorblickbahn.

Der Hin- und Hergang, das Gleiten und Ausgleiten auf dieser Bahn ist uns so in Fleisch und Blut übergegangen, daß wir sie weder überhaupt kennen, noch auch nur die *Frage* nach ihr beachten und verstehen. Die Versunkenheit [um nicht zu sagen 90
Verlorenheit] in den Vor- und Durchblick, der all unser Verstehen von Sein trägt und leitet, ist um so mächtiger und zugleich verborgener, als auch die Griechen diese Vorblickbahn als solche nicht mehr ans Licht stellten und aus Wesensgründen (nicht aus einem Versagen) heraus nicht stellen konnten. Aber an der Ausbildung und Verfestigung dieser Vorblickbahn, in der sich schon das griechische Seinsverständnis bewegt, ist die Entfaltung der Scheidung von Sein und Denken wesentlich beteiligt.

Trotzdem haben wir diese Scheidung nicht an die erste, son-

dern an die dritte Stelle gesetzt. Wir versuchen zunächst, auch sie auf dieselbe Weise wie die vorigen in ihrem Gehalt aufzuhellen.

§ 46. Die Umgrenzung des »Denkens«. Denken als Vor-stellen

Wir beginnen wieder mit einer allgemeinen Kennzeichnung dessen, was jetzt dem Sein entgegensteht.

Was heißt Denken? Man sagt: »Der Mensch denkt und Gott lenkt.« Denken meint hier: dies und jenes ersinnen, planen; auf dieses und jenes denken besagt: es darauf absehen. »Böses denken« meint: solches vorhaben; an etwas denken heißt: es nicht vergessen. Denken bedeutet hier das Andenken und das Gedenken. Wir gebrauchen die Redewendung: sich etwas nur denken, d. h. ausmalen, einbilden. Jemand sagt: ich denke, die Sache glückt, d. h. mich dünkt es so, ich bin der Ansicht und hege die Meinung. Denken in einem betonten Sinne heißt: nach-denken, etwas, eine Lage, einen Plan, ein Ereignis überlegen. »Denken« gilt auch als Titel für Arbeit und Werk dessen, den wir einen »Denker« nennen. Zwar denken alle Menschen im Unterschied zum Tier, aber nicht jeder ist ein Denker.

Was entnehmen wir aus diesem Sprachgebrauch? Das Denken bezieht sich auf Künftiges sowohl wie auf Gewesenes, aber auch auf das Gegenwärtige. Das Denken bringt etwas vor uns hin, *stellt es vor*. Dieses Vor-stellen geht jeweils von uns aus, ist ein freies Schalten und Walten, aber kein willkürliches, sondern ein gebundenes, dadurch nämlich, daß wir vor-stellend das Vorgestellte bedenken und durchdenken, indem wir es zergliedern, auseinander- und wieder zusammenlegen. Denkend stellen wir aber nicht nur von uns aus etwas vor uns hin, wir zergliedern es auch nicht nur, damit es zerlegt sei, sondern nachdenkend folgen wir dem Vorgestellten. Wir nehmen es nicht einfach hin, wie es uns gerade zufällt, sondern wir ma-

chen uns auf den Weg, um, wie wir sagen, hinter die Sache zu kommen. Dort erfahren wir, wie es mit der Sache überhaupt steht. Wir machen uns von ihr einen Begriff. Wir suchen das Allgemeine.

Aus den aufgezählten Charakteren dessen, was man »denken« zu nennen pflegt, heben wir zunächst drei hervor:

1. das »von uns aus« Vor-stellen als ein eigentümlich freies 91
Verhalten.

2. das Vor-stellen in der Weise des zergliedernden Verbindens.

3. das vorstellende Fassen des Allgemeinen.

Je nach dem Bezirk, innerhalb dessen dieses Vor-stellen sich bewegt, je nach dem Grade der Freiheit, je nach der Schärfe und Sicherheit des Zergliederns, je nach der Reichweite des Fassens ist das Denken oberflächlich oder tief, leer oder gehaltvoll, unverbindlich oder zwingend, spielerisch oder ernst.

Doch aus all dem können wir noch nicht ohne weiteres entnehmen, weshalb gerade das Denken in jene angedeutete Grundstellung zum Sein gelangen soll. Denken ist neben Begehren, Wollen und Fühlen eines unserer Vermögen. In allen Vermögen und Verhaltungsweisen sind wir auf das Seiende bezogen, nicht nur im Denken. Gewiß. Aber die Unterscheidung »Sein und Denken« meint Wesentlicheres als nur den Bezug zum Seienden. Die Unterscheidung entspringt aus einer anfänglichen inneren Zugehörigkeit des Unterschiedenen und Geschiedenen zum Sein selbst. Der Titel »Sein und Denken« nennt eine Unterscheidung, die vom Sein selbst gleichsam verlangt wird.

§ 47. »Die Logik« und ihre Herkunft

Eine so geartete innere Zugehörigkeit des Denkens zum Sein ist jedenfalls aus dem, was wir bisher zur Kennzeichnung des Denkens anführten, nicht zu ersehen. Weshalb nicht? Weil wir

noch keinen zureichenden Begriff vom Denken gewonnen haben. Doch woher können wir einen solchen nehmen?

Wenn wir dies fragen, tun wir so, als gäbe es seit Jahrhunderten keine »Logik«. Sie ist die Wissenschaft vom Denken, die Lehre von den Regeln des Denkens und den Formen des Gedachten.

Sie ist außerdem die Wissenschaft und das Lehrstück im Rahmen der Philosophie, worin die weltanschaulichen Standpunkte und Richtungen kaum eine oder gar keine Rolle spielen. Außerdem gilt die Logik als eine sichere und vertrauenswürdige Wissenschaft. Von altersher lehrt sie dasselbe. Der eine stellt zwar die einzelnen überlieferten Lehrstücke hinsichtlich ihres Aufbaues und der Reihenfolge um; der andere läßt dieses und jenes weg; ein anderer bringt Zusätze aus der Erkenntnistheorie an, ein anderer unterbaut alles durch Psychologie. Im ganzen herrscht eine erfreuliche Übereinstimmung. Die Logik enthebt uns aller Mühe, umständlich nach dem Wesen des Denkens zu fragen.

Indessen möchten wir doch noch eine Frage vorbringen. Was heißt »Logik«? Der Titel ist ein verkürzter Ausdruck für ἐπιστήμη λογική, Wissenschaft vom λόγος. Und λόγος meint hier
92 die Aussage. Die Logik soll aber doch die Lehre vom Denken sein. Warum ist die Logik die Wissenschaft von der Aussage?

Weshalb wird das Denken von der Aussage her bestimmt? Dies versteht sich ganz und gar nicht von selbst. Wir haben vorher das »Denken« ohne Bezugnahme auf Aussage und Rede erläutert. Die Besinnung auf das Wesen des Denkens ist demnach eine ganz eigenartige, wenn sie als Besinnung auf den λόγος ins Werk gesetzt und so zur Logik wird. »Die Logik« und »das Logische« sind durchaus nicht ohne weiteres und so, als wäre schlechterdings nichts anderes möglich, *die* Weisen einer Bestimmung des Denkens. Andererseits kam es auch nicht durch einen Zufall dahin, daß die Lehre vom Denken zur »Logik« wurde.

Wie immer es damit bestellt sein mag, die Berufung auf die

Logik zu Zwecken der Umgrenzung des Wesens des Denkens ist schon deshalb ein fragliches Unternehmen, weil die Logik als solche etwas Fragwürdiges bleibt, nicht nur einzelne ihrer Lehrstücke und Theorien. Deshalb muß »die Logik« in Anführungszeichen gesetzt werden. Dies geschieht nicht deshalb, weil wir »das Logische« (im Sinne des recht Gedachten) verleugnen wollen. Wir suchen im Dienste des Denkens gerade jenes zu gewinnen, von woher sich das Wesen des Denkens bestimmt, die ἀλήθεια und die φύσις, das Sein als Unverborgenheit, jenes, was durch die »Logik« gerade verloren ging.

Seit wann gibt es denn die Logik, die auch heute noch unser Denken und Sagen beherrscht und von früh an die grammatische Auffassung der Sprache und somit die abendländische Grundstellung zur Sprache überhaupt wesentlich mitbestimmt? Seit wann fängt die Ausbildung der Logik an? Seitdem es mit der griechischen Philosophie zu Ende geht und sie eine Angelegenheit der Schule, der Organisation und der Technik wird. Dies beginnt, seitdem das ἐόν, das Sein des Seienden, als ἰδέα erscheint und als diese zum »Gegen-stand« der ἐπιστήμη wird. Die Logik ist im Umkreis des Schulbetriebes der platonisch-aristotelischen Schulen entstanden. Die Logik ist eine Erfindung der Schullehrer, nicht der Philosophen. Und wo die Philosophen sich ihrer bemächtigen, geschah es stets aus ursprünglicheren Antrieben, nicht im Interesse der Logik. Es ist auch kein Zufall, daß die entscheidenden großen Anstrengungen zur Überwindung der überlieferten Logik von drei deutschen Denkern gemacht wurden und zwar von den größten, von *Leibniz, Kant* und *Hegel.*

Die Logik konnte als Herausstellung des Formenbaues des Denkens und als Aufstellung seiner Regeln erst entstehen, nachdem die Scheidung zwischen Sein und Denken bereits vollzogen war und zwar in einer bestimmten Weise und nach einer 93
besonderen Hinsicht. Daher kann die Logik selbst und ihre Geschichte über das Wesen dieser Scheidung von Sein und Denken und deren Ursprung niemals eine zureichende Aufklärung

beibringen. Die Logik ist ihrerseits, was den eigenen Ursprung und das Recht ihres Anspruchs auf die maßgebende Auslegung des Denkens betrifft, erklärungs- und begründungsbedürftig. Die geschichtliche Herkunft der Logik als Schuldisciplin und ihre Entwicklung im einzelnen beschäftigen uns hier nicht. Dagegen müssen wir folgende Fragen bedenken:

1. Warum konnte und mußte in der platonischen Schule so etwas wie »Logik« entstehen?

2. Warum war diese Lehre vom Denken eine Lehre vom λόγος im Sinne der Aussage?

3. Worauf gründet fortan die sich ständig steigernde Machtstellung des Logischen, die sich zuletzt im folgenden Satz *Hegels* ausspricht: »Das Logische (ist) die absolute Form der Wahrheit und, noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit selbst.« (Enzykl. § 19. WW Bd. VI, 29). Dieser Machtstellung des »Logischen« entspricht es, daß *Hegel* jene Lehre, die sonst allgemein »Metaphysik« heißt, bewußt »*Logik*« nennt. Seine »Wissenschaft der Logik« hat nichts zu tun mit einem Lehrbuch der Logik üblichen Stils.

Denken heißt lateinisch intelligere. Es ist die Sache des intellectus. Wenn wir den Intellektualismus bekämpfen, dann müssen wir, um wirklich zu kämpfen, den Gegner kennen, d. h. es gilt zu wissen, daß der Intellektualismus nur ein heutiger und recht dürftiger Ableger und Ausläufer einer lang vorbereiteten und mit den Mitteln der abendländischen Metaphysik ausgebauten Vorrangstellung des Denkens ist. Die Beschneidung der Auswüchse des heutigen Intellektualismus ist wichtig. Aber seine Stellung wird damit nicht im geringsten erschüttert, sie wird nicht einmal getroffen. Die Gefahr des Rückfalls in den Intellektualismus besteht gerade für diejenigen fort, die ihn bekämpfen wollen. Eine nur heutige Bekämpfung des heutigen Intellektualismus führt dazu, daß die Verteidiger eines rechten Gebrauches des überkommenen Intellekts mit dem Schein des Rechts auftreten. Sie sind zwar nicht Intellektualisten, aber mit diesen von der gleichen Herkunft. Diese Reaktion des Gei-

stes in das Bisherige aber, die teils aus natürlicher Trägheit, teils aus bewußter Betreibung stammt, wird jetzt der Nährboden für die politische. Die Mißdeutung des Denkens und der Mißbrauch des mißdeuteten Denkens können nur durch ein echtes und ursprüngliches Denken überwunden werden und *durch nichts anderes*. Die Neugründung eines solchen verlangt vor allem anderen den Rückgang auf die Frage nach dem We- 94
sensbezug des Denkens zum Sein, d. h. aber die Entfaltung der Frage nach dem Sein als solchem. Überwindung der überlieferten Logik heißt nicht Abschaffung des Denkens und Herrschaft bloßer Gefühle, sondern heißt ursprünglicheres, strengeres, dem Sein zugehöriges Denken.

§ 48. *Die ursprüngliche Bedeutung von* λόγος *und* λέγειν

Nach dieser allgemeinen Kennzeichnung der Scheidung von Sein und Denken fragen wir jetzt bestimmter:

1. Wie west die ursprüngliche Einheit von Sein und Denken als die von φύσις und λόγος?

2. Wie geschieht das ursprüngliche Auseinandertreten von λόγος und φύσις?

3. Wie kommt es zum Heraustreten und Auftreten des λόγος?

4. Wie wird der λόγος (das »Logische«) zum Wesen des Denkens?

5. Wie kommt dieser λόγος als Vernunft und Verstand zur Herrschaft über das Sein im Anfang der griechischen Philosophie?

Entsprechend den vorausgeschickten sieben Leitsätzen (vgl. ob. S. 101 f.) verfolgen wir diese Scheidung wieder in ihrem geschichtlichen, d. h. zugleich wesensmäßigen Ursprung. Dabei halten wir fest: Das Auseinandertreten von Sein und Denken muß, wenn es ein inneres, notwendiges ist, in einer ursprünglichen Zugehörigkeit des Geschiedenen gründen. Unsere Frage

nach dem Ursprung der Scheidung ist daher zugleich und zuvor die Frage nach der wesensmäßigen Zugehörigkeit des Denkens zum Sein.

Geschichtlich lautet die Frage: Wie steht es mit dieser Zugehörigkeit im entscheidenden Anfang der abendländischen Philosophie? Wie wird in ihrem Beginn das Denken verstanden? Daß die griechische Lehre vom Denken eine solche vom λόγος, »Logik« wird, kann uns einen Fingerzeig geben. Wir treffen in der Tat auf einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Sein, φύσις und λόγος. Wir müssen uns nur von der Meinung freimachen, λόγος und λέγειν heiße ursprünglich und eigentlich soviel wie Denken, Verstand und Vernunft. Solange wir dieser Meinung sind und gar die Auffassung vom λόγος im Sinne der späteren Logik als Richtmaß seiner Auslegung anlegen, solange kommen wir bei der Wiedererschließung des Anfangs der griechischen Philosophie nur zu Ungereimtheiten. Außerdem wird bei dieser Auffassung niemals einsichtig, 1. weshalb der λόγος überhaupt vom Sein des Seienden geschieden werden konnte; 2. warum dieser λόγος das Wesen des Denkens bestimmen und dieses in die Gegenüberstellung zum Sein bringen mußte.

95 Gehen wir sogleich auf das Entscheidende zu und fragen: Was heißt λόγος und λέγειν, wenn es nicht denken heißt? Λόγος bedeutet das Wort, die Rede, und λέγειν heißt reden. Dia-log ist Wechselrede, Mono-log ist Einzelgespräch. Aber λόγος heißt ursprünglich nicht Rede, Sagen. Das Wort hat in dem, was es meint, keinen unmittelbaren Bezug zur Sprache. Λέγω, λέγειν, lateinisch legere, ist dasselbe Wort wie unser »lesen«: Ähren lesen, Holz lesen, die Weinlese, die Auslese; »ein Buch lesen« ist nur eine Abart des »Lesens« im eigentlichen Sinne. Dies besagt: das eine zum anderen legen, in eines zusammenbringen, kurz: sammeln; dabei wird zugleich das eine gegen das andere abgehoben. So gebrauchen die griechischen Mathematiker das Wort. Eine Münzsammlung ist kein bloßes irgendwie zusammengeschobenes Gemenge. In dem Ausdruck »Analogie«

(Entsprechung) finden wir sogar beide Bedeutungen beieinander: die ursprüngliche von »Verhältnis«, »Beziehung« und die von »Sprache«, »Rede«, wobei wir im Wort »Entsprechung« kaum mehr an »Sprechen« denken, »entsprechend« wie umgekehrt die Griechen bei λόγος noch nicht und nicht notwendig an »Rede« und »sagen« dachten.

Als Beispiel für die ursprüngliche Bedeutung von λέγειν als »sammeln« diene eine Stelle aus *Homer*, Odyssee XXIV, 106. Hier handelt es sich um die Begegnung der erschlagenen Freier mit Agamemnon in der Unterwelt; dieser erkennt sie und spricht sie also an:

»Amphimedon, nach welcher Fährnis seid ihr hinab getaucht in das Dunkel der Erde, alle ausgezeichnet und gleichaltrig; und kaum anders könnte einer auf der Suche durch eine Polis hin so edle Männer zusammenbringen (λέξαιτο)«.

Aristoteles sagt Physik Θ 1, 252 a 13: τάξις δὲ πᾶσα λόγος, »jede Ordnung aber hat den Charakter des Zusammenbringens«.

Wir verfolgen jetzt noch nicht, wie das Wort von der ursprünglichen Bedeutung, die zunächst mit Sprache und Wort und Rede nichts zu tun hat, zur Bedeutung von sagen und Rede kommt. Wir erinnern hier nur daran, daß der Name λόγος auch dann noch, als er längst Rede und Aussage bedeutete, seine ursprüngliche Bedeutung behalten hat, indem er das »Verhältnis des einen zum anderen« bedeutet.

Wenn wir die Grundbedeutung von λόγος, Sammlung, sammeln bedenken, dann haben wir damit noch wenig für die Aufhellung der Frage gewonnen: Inwiefern sind für die Griechen Sein und Logos ursprünglich einig dasselbe, so daß sie in der Folge auseinander treten können und nach bestimmten Gründen dies müssen?

Der Hinweis auf die Grundbedeutung von λόγος kann uns nur dann einen Fingerzeig geben, wenn wir schon verstehen, was den Griechen »Sein« besagt: φύσις. Um das Verständnis des 96
griechisch gemeinten Seins haben wir uns nicht nur im allge-

meinen bemüht, sondern durch die unmittelbar vorausgegangenen Abhebungen des Seins gegen Werden und gegen Schein wurde die Bedeutung von Sein immer deutlicher eingekreist.

Unter der Voraussetzung, daß wir uns das Gesagte immer wieder unmittelbar im inneren Blick erhalten, sagen wir: Sein ist als φύσις das aufgehende Walten. In der Gegenstellung zum Werden zeigt es sich als die Ständigkeit, die ständige Anwesenheit. Diese bekundet sich in der Gegenstellung zum Schein als das Erscheinen, als die offenbare Anwesenheit.

Was hat der Logos (Sammlung) mit dem so ausgelegten Sein zu tun? Aber zunächst bleibt zu fragen: Ist überhaupt im Anfang der griechischen Philosophie ein solcher Zusammenhang zwischen Sein und Logos belegt? Allerdings. Wir halten uns wieder an die beiden maßgebenden Denker *Parmenides* und *Heraklit* und versuchen erneut den Eingang in die griechische Welt zu finden, deren Grundzüge, wenngleich verbogen und verschoben, verlagert und verdeckt, noch die unsrige tragen. Immer wieder muß eingeschärft werden: Gerade weil wir uns an die große und lange Aufgabe wagen, eine altgewordene Welt abzutragen und wahrhaft neu, d. h. geschichtlich zu bauen, müssen wir die Überlieferung wissen. Wir müssen mehr, d. h. der Art nach strenger und verbindlicher wissen als alle früheren Zeitalter und Umbrüche vor uns. Nur das radikalste geschichtliche Wissen stellt uns vor die Ungewöhnlichkeit unserer Aufgaben und bewahrt vor einem neuen Einbruch bloßer Wiederherstellung und unschöpferischer Nachahmung.

§ 49. Der Nachweis des inneren Zusammenhangs zwischen λόγος *und* φύσις *im Anfang der abendländischen Philosophie. Der Begriff des* λόγος *bei Heraklit*

Wir beginnen den Nachweis des inneren Zusammenhangs zwischen λόγος und φύσις im Anfang der abendländischen Philosophie mit einer Auslegung *Heraklits*.

Heraklit ist derjenige der ältesten griechischen Denker, der einerseits im Verlauf der abendländischen Geschichte am gründlichsten ins Ungriechische umgedeutet wurde, der andererseits in der neueren und neuesten Zeit die stärksten Anstöße zur Wiedererschließung des eigentlich Griechischen gab. So stehen die beiden Freunde *Hegel* und *Hölderlin* in ihrer Weise im großen und fruchtbaren Bann *Heraklits*, aber mit dem Unterschied, daß *Hegel* nach rückwärts blickt und abschließt, *Hölderlin* nach vorwärts schaut und aufschließt. Wiederum anders ist das Verhältnis *Nietzsches* zu *Heraklit*. Allerdings ist *Nietzsche* ein Opfer der landläufigen und unwahren Entgegensetzung von *Parmenides* und *Heraklit* geworden. Hier liegt einer der wesentlichen Gründe, warum seine Metaphysik über- 97
haupt nicht zur entscheidenden Frage hinfand, wenngleich *Nietzsche* andererseits wieder die große Anfangszeit des gesamten griechischen Daseins in einer Weise begriff, die nur noch durch *Hölderlin* übertroffen wird.

Die Umdeutung des *Heraklit* aber geschah durch das Christentum. Schon die Kirchenväter der alten Kirche begannen damit. Noch *Hegel* steht in dieser Linie. Die Lehre des *Heraklit* vom Logos gilt als Vorläufer des Logos, von dem das Neue Testament, der Prolog des Johannesevangeliums, handelt. Der Logos ist Christus. Weil nun auch *Heraklit* schon vom Logos spricht, sind die Griechen unmittelbar vor die Tore der absoluten Wahrheit, nämlich die geoffenbarte des Christentums gelangt. So ist in einer in diesen Tagen mir zugegangenen Schrift folgendes zu lesen: »Mit der wirklichen Erscheinung der Wahrheit in gottmenschlicher Gestalt wurde die philosophische Erkenntnis der griechischen Denker von der Herrschaft des Logos über alles Seiende besiegelt. Diese Bestätigung und Besiegelung begründet die Klassizität der griechischen Philosophie.«

Die Griechen sind nach dieser vielfach landesüblichen Geschichtsauffassung die Klassiker der Philosophie, weil sie noch nicht voll ausgewachsene christliche Theologen waren. Wie es aber mit *Heraklit* als einem Vorläufer des Evangelisten *Johan-*

nes steht, werden wir sehen, nachdem wir *Heraklit* selbst gehört haben.

Wir beginnen mit zwei Fragmenten, in denen *Heraklit* ausdrücklich vom λόγος handelt. Wir lassen das entscheidende Wort λόγος in der Übertragung mit Absicht unübersetzt, um erst aus dem Zusammenhang seine Bedeutung zu gewinnen.

Frg. 1: »Während aber der λόγος ständig dieser bleibt, gebärden sich die Menschen als die Nichtbegreifenden (ἀξύνετοι), sowohl ehe sie gehört haben, als auch nachdem sie erst gehört haben. Zu Seiendem wird nämlich alles κατὰ τὸν λόγον τόνδε, gemäß und zufolge diesem λόγος; indes gleichen sie (die Menschen) jenen, die nie erfahrend etwas gewagt haben, obzwar sie sich versuchen sowohl an solchen Worten als auch an solchen Werken, dergleichen ich durchführe, indem ich jegliches auseinanderlege κατὰ φύσιν, nach dem Sein, und erläutere, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber (die anderen Menschen, wie sie alle sind, οἱ πολλοί) bleibt verborgen, was sie eigentlich wachend tun, wie auch, was sie im Schlafe getan, nachher sich ihnen wieder verbirgt.«

Frg. 2: »Darum tut es not, zu folgen dem, d. h. sich zu halten an das Zusammen im Seienden; während aber der λόγος als dieses Zusammen im Seienden west, lebt die Menge dahin, als hätte je jeder seinen eigenen Verstand (Sinn).«

98 Was entnehmen wir aus diesen beiden Bruchstücken?

Vom Logos wird gesagt: 1. Ihm eignet die Ständigkeit, das Bleiben; 2. er west als das Zusammen im Seienden, das Zusammen des Seiend, das Sammelnde; 3. alles was geschieht, d. h. in das Sein kommt, steht da gemäß diesem ständigen Zusammen; dieses ist das Waltende.

Was hier vom λόγος gesagt wird, entspricht genau der eigentlichen Bedeutung des Wortes: Sammlung. Wie jedoch das deutsche Wort 1. das Sammeln und 2. die Gesammeltheit meint, so bedeutet hier λόγος die sammelnde Gesammeltheit, das ursprünglich Sammelnde. Λόγος heißt hier weder Sinn, noch Wort, noch Lehre, noch gar »einer Lehre Sinn«, sondern:

die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit.

Zwar scheint der Zusammenhang in Frg. 1 eine Auslegung von λόγος im Sinne von Wort und Rede nahezulegen und sogar als einzig mögliche zu fordern; denn vom »Hören« der Menschen ist die Rede. Es gibt ein Fragment, worin dieser Zusammenhang zwischen Logos und »Hören« unmittelbar ausgesprochen ist:

»Habt ihr nicht mich, sondern den λόγος gehört, dann ist es weise, demgemäß zu sagen: *Eines* ist alles« (Frg. 50).

Hier wird doch der λόγος als »Hörbares« gefaßt. Was soll dieser Name dann anderes bedeuten als Verlautbarung, Rede und Wort; zumal zur Zeit des *Heraklit* λέγειν in der Bedeutung von sagen und reden schon gebräuchlich ist?

So sagt *Heraklit* selbst (Frg. 73):

»nicht soll man wie im Schlaf tun und reden.«

Hier kann λέγειν im Gegensatz zu ποιεῖν offensichtlich nichts anderes bedeuten als reden, sprechen. Gleichwohl gilt: λόγος bedeutet an jenen entscheidenden Stellen (Frg. 1 und 2) nicht Rede und nicht Wort. Das Frg. 50, das besonders für λόγος als Rede zu sprechen scheint, gibt uns, recht ausgelegt, einen Fingerzeig zum Verständnis des λόγος nach einer ganz anderen Hinsicht.

Um klar zu sehen und zu verstehen, was λόγος im Sinne von »ständiger Sammlung« bedeutet, müssen wir den Zusammenhang der zuerst angeführten Fragmente schärfer fassen.

Dem Logos stehen die Menschen gegenüber, und zwar als die, die den Logos nicht be-greifen (ἀξύνετοι). *Heraklit* gebraucht dieses Wort öfters (vgl. vor allem Frg. 34). Es ist die Verneinung von συνίημι, das »zueinander bringen« bedeutet; ἀξύνετοι: die Menschen sind solche, die nicht zueinander bringen ... was denn? den λόγος, das, *was ständig zusammen ist*, die Gesammeltheit. Die Menschen bleiben die, die es nicht zusammenbringen, nicht be-greifen, nicht in Eins fassen, sie mögen noch nicht gehört oder schon gehört haben. Der nächste 99

Satz sagt, was gemeint ist. Die Menschen kommen zum Logos nicht durch, wenn sie es auch mit den Worten, ἔπεα versuchen. Hier sind allerdings Wort und Rede genannt, aber doch gerade im Unterschied, sogar im Gegensatz zum λόγος. *Heraklit* will sagen: Die Menschen hören zwar und hören Worte, aber in diesem Hören können sie nicht auf das »hören«, d. h. dem folgen, was nicht hörbar ist wie Wörter, was kein *Reden* ist, sondern der λόγος. Recht verstanden, beweist Frg. 50 genau das Gegenteil von dem, was man herausliest. Es sagt: Ihr sollt nicht an Worten hängen bleiben, sondern den Logos vernehmen. Weil λόγος und λέγειν schon Rede und Sagen bedeutet, dieses jedoch nicht das Wesen des λόγος ist, deshalb wird λόγος hier den ἔπεα, der Rede, entgegengesetzt. Entsprechend ist auch dem bloßen Hören und Herumhören das echte Hörig-sein entgegengehalten. Das bloße Hören verstreut und zerstreut sich in dem, was man gemeinhin meint und sagt, im Hörensagen, in der δόξα, im Schein. Das echte Hörigsein hat aber nichts mit Ohr und Mundwerk zu tun, sondern besagt: Folge leisten gegenüber dem, was der λόγος ist: *die Gesammeltheit des Seienden selbst.* Wahrhaft hören können wir nur, wenn wir schon Hörige sind. Hörigkeit aber hat mit den Ohrläppchen nichts zu tun. Wer *kein* Höriger ist, der ist im vorhinein immer gleich weit vom λόγος entfernt, ausgeschlossen, mag er mit den Ohren schon zuvor gehört haben oder mag er überhaupt noch nicht gehört haben. Diejenigen, die nur »hören«, indem sie überall ihre Ohren haben und Gehörtes herumtragen, sind und bleiben die ἀξύνετοι, die Nicht-be-greifenden. Welcher Art diese sind, sagt Frg. 34:

> »die, die das ständige Zusammen nicht zusammenbringen, sind Hörende, die den Tauben gleichen.«

Sie hören zwar Worte und Reden und sind doch dem, worauf sie hören sollten, verschlossen. Das Sprichwort bezeugt ihnen, was sie sind: Anwesende abwesend. Sie sind dabei und doch weg. Wobei sind die Menschen zumeist und wovon sind sie dabei doch weg? Das Frg. 72 gibt die Antwort:

»denn, womit sie am meisten fortwährend verkehren, dem λόγος, dem kehren sie den Rücken, und worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd.«

Der λόγος ist es, wobei die Menschen fortgesetzt sind und wovon sie gleichwohl weg sind, Anwesende abwesend und so die ἀξύνετοι, die Nicht-be-greifenden.

Worin besteht also das Nichtgreifen und Nicht-begreifenkönnen der Menschen, wenn sie wohl Worte hören, aber nicht den λόγος fassen? Wobei sind sie und wovon sind sie weg? 100
Fortgesetzt haben die Menschen es mit dem Sein zu tun und doch ist es ihnen fremd. Mit dem Sein haben sie zu tun, indem sie sich ständig zu Seiendem verhalten, fremd ist es ihnen, indem sie sich vom Sein abkehren, weil sie es gar nicht fassen, sondern meinen, Seiendes sei nur Seiendes und nichts weiter. Sie sind zwar wach (in bezug auf das Seiende) und doch bleibt ihnen das Sein verborgen. Sie schlafen, und selbst das, was sie da tun, geht ihnen wieder verloren. So treiben sie sich im Seienden umher und halten immer das Handgreiflichste für das Zu-begreifende; und so hat jeder je sein Nächstes und Greifbares. Der eine hält sich an dieses, der andere an jenes, der Sinn eines jeden steht je nach seinem Eigenen, ist Eigen-sinn. Dieser hindert sie am rechten Vorausgreifen auf das in sich Gesammelte, nimmt ihnen die Möglichkeit, Hörige zu sein und demgemäß zu hören.

Λόγος ist die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d. h. das Sein. Deshalb bedeutet in Frg. 1 κατὰ τὸν λόγον dasselbe wie κατὰ φύσιν. Φύσις und λόγος sind dasselbe. Λόγος kennzeichnet das Sein in einer neuen und doch alten Hinsicht: Was seiend ist, in sich gerade und ausgeprägt steht, das ist in sich von sich her gesammelt und hält sich in solcher Sammlung. Das ἐόν, das Seiend, ist seinem Wesen nach ξυνόν, gesammelt Anwesen; ξυνόν heißt nicht das »Allgemeine«, sondern das alles in sich Versammelnde und Zusammenhaltende. Ein solches ξυνόν ist z. B. nach Frg. 114 der νόμος für die πόλις, die Satzung [setzen als zusammenstellen], das

innere Gefüge der πόλις, nicht ein Allgemeines, nicht solches, was über allem schwebt und keinen faßt, sondern die ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden. Der Eigensinn, ἰδία φρόνησις, dem der λόγος verschlossen bleibt, hält sich je nur an die eine oder die andere Seite und meint, darin das Wahre zu haben. Frg. 103 sagt: »in sich gesammelt, dasselbe ist der Ausgang und das Ende auf der Kreislinie«. Es wäre sinnlos, ξυνόν hier als das »Allgemeine« fassen zu wollen.

Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben. Tod ist ihnen Tod und nur dieses. Aber das Sein des Lebens ist zugleich Tod. Jegliches, was ins Leben tritt, beginnt damit auch schon zu sterben, auf seinen Tod zuzugehen, und Tod ist zugleich Leben. *Heraklit* sagt Frg. 8: »Das Gegeneinanderstehende trägt sich, das eine zum anderen, hinüber und herüber, es sammelt sich aus sich.« Das Gegenstrebige ist sammelnde Gesammeltheit, λόγος. Das Sein alles Seienden ist das Scheinendste, d. h. das Schönste, das in sich Ständigste. Was die Griechen mit »Schönheit« meinten, ist Bändigung. Versammlung der höchsten Gegenstrebigkeit ist πόλεμος, Kampf im Sinne der besprochenen Aus-einander-setzung. Für uns Heutige ist das Schöne umgekehrt das Entspannende, Ausruhende und deshalb für den Genuß bestimmt. Kunst gehört dann in den Bereich des Zuckerbäckers. Ob der Kunstgenuß zur Befriedigung des Feinsinnes der Kenner und Aestheten dient oder zur moralischen Erhebung des Gemütes, macht im Wesen keinen Unterschied. Den Griechen sagen ὄν und καλόν dasselbe [Anwesen ist reines Scheinen]. Die Aesthetik meint es anders; sie ist so alt wie die Logik. Die Kunst ist ihr Darstellung des Schönen im Sinne dessen, was gefällt als das Gefällige. Doch Kunst ist Eröffnung des Seins des Seienden. Wir müssen dem Wort »Kunst« und dem, was es nennen will, aus einer ursprünglich wiedergewonnenen Grundstellung zum Sein einen neuen Gehalt verschaffen.

101

Wir schließen die Kennzeichnung des Wesens des Logos, das *Heraklit* denkt, indem wir noch eigens auf ein Zwiefaches hinweisen, was darin jetzt noch ungehoben beschlossen liegt.

1. Das Sagen und Hören ist nur ein rechtes, wenn es in sich zuvor schon auf das Sein, den Logos gerichtet ist. Nur wo dieser sich eröffnet, wird der Wortlaut zum Wort. Nur wo das sich eröffnende Sein des Seienden vernommen ist, wird das bloße Herumhorchen zum Hören. Diejenigen aber, die den λόγος nicht fassen, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, »sind zu hören nicht imstande und auch nicht zu sagen« (Frg. 19). Sie vermögen ihr Dasein nicht zum Stehen zu bringen im Sein des Seienden. Nur die, die es vermögen, beherrschen das Wort, die Dichter und Denker. Die Anderen taumeln nur im Umkreis ihres Eigensinnes und Unverstandes. Sie lassen nur das gelten, was ihnen gerade in den Weg läuft, was ihnen schmeichelt und ihnen bekannt ist. Sie sind wie die Hunde: κύνες γάρ καί βαῦζουσιν ὡν αν μή γινώσκωσι: »denn die Hunde bellen auch jeden an, den sie nicht kennen« (Frg. 97). Sie sind Esel: ονους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μδλλον ἡ χρυσόν, »Esel mögen Spreu lieber als Gold« (Frg. 9). Sie betreiben fortgesetzt überall das Seiende. Doch das Sein bleibt ihnen verborgen. Sein ist nicht greif- und tastbar, nicht mit Ohren zu hören, noch zu riechen. Sein ist alles andere denn nur Dunst und Rauch: εί πάντα τά ὄντα καπνός γένοιτο, ρῖνες αν διαγνοῖεν, »Wenn alles Seiende in Rauch aufginge, so wären die Nasen es, die es unterschieden und

Wesensfolge für den Charakter des λέγειν. Weil das λέγειν als so bestimmtes Sammeln auf die ursprüngliche Gesammeltheit des Seins bezogen ist, weil Sein aber heißt: In-die-Unverborgenheit-kommen, deshalb hat dieses Sammeln den Grundcharakter des Eröffnens, des Offenbarmachens. Λέγειν tritt so in einen klaren und scharfen Gegensatz zum Verdecken und Verbergen.

Dies wird unmittelbar und unzweideutig durch einen Spruch des *Heraklit* belegt. Das Frg. 93 sagt: »Der Herrscher, dessen Wahrsagung zu Delphi geschieht, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, er sammelt weder, noch verbirgt er, ἀλλὰ σημαίνει, sondern er gibt Winke.« Sammeln steht hier im Gegensatz zum Verbergen. Sammeln ist hier ent-bergen, offenbarmachen.

Hier darf wohl die einfache Frage gestellt werden: Woher kann das Wort λέγειν, sammeln, die Bedeutung von offenbarmachen (entbergen) im Gegensatz zu verbergen bekommen haben, wenn nicht aufgrund seines Wesensbezuges zum λόγος im Sinne der φύσις? Das aufgehend sich zeigende Walten ist die Unverborgenheit. Gemäß diesem Bezug bedeutet λέγειν: das Unverborgene als ein solches, das Seiende in seiner Unverborgenheit her-stellen. So hat der λόγος nicht nur bei *Heraklit*, sondern noch bei *Platon* den Charakter des δηλοῦν, des Offenbarmachens. *Aristoteles* kennzeichnet das λέγειν des λόγος als ἀποφαίνεσθαι, zum-sich-zeigen-bringen [vgl. Sein und Zeit § 7 und § 44]. Diese Kennzeichnung des λέγειν als entbergen und offenbarmachen zeugt umso stärker für die Ursprünglichkeit dieser Bestimmung, als gerade bei *Platon* und *Aristoteles* schon der Verfall der Bestimmung des λόγος einsetzt, wodurch die Logik möglich wird. Seitdem, und d. h. seit zwei Jahrtausenden, sind diese Bezüge zwischen λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν und ἰδέα im Unverständlichen versteckt und verdeckt.

Im Anfang aber geschieht dieses: Der λόγος wird als die offenbarmachende Sammlung, als welche das Sein der Fug ist im Sinne der φύσις zur Notwendigkeit des Wesens des geschichtlichen Menschen. Von hier ist nur ein Schritt, um zu begreifen, wie der so verstandene λόγος das Wesen der Sprache bestimmt

131 und λόγος zum Namen für die Rede wird. Das Menschsein ist nach seinem geschichtlichen, Geschichte eröffnenden Wesen *Logos*, Sammlung und Vernehmung des Seins des Seienden: das Geschehnis jenes Unheimlichsten, in dem durch die Gewalt--tätigkeit das Überwältigende zur Erscheinung kommt und zum Stand gebracht wird. Aus dem Chorlied der »Antigone« des *Sophokles* hörten wir aber: Zugleich mit dem Aufbruch in das Sein geschieht das Sich-finden in das Wort, die Sprache.

Bei der Frage nach dem Wesen der Sprache taucht immer wieder die Frage nach dem Ursprung der Sprache auf. Man sucht auf absonderlichen Wegen nach einer Antwort. Die erste, entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache ist auch hier: Dieser Ursprung bleibt Geheimnis; nicht weil die Menschen bisher nicht schlau genug waren, sondern weil alle Schläue und aller Scharfsinn fehlgegriffen haben, bevor sie sich ausbreiteten. Der Geheimnischarakter gehört zum Wesen des Ursprungs der Sprache. Darin liegt aber: Die Sprache kann nur aus dem Überwältigenden und Unheimlichen angefangen haben, im Aufbruch des Menschen in das Sein. In diesem Aufbruch war die Sprache als Wortwerden des Seins: Dichtung. Die Sprache ist die Urdichtung, in der ein Volk das Sein dichtet. Umgekehrt beginnt die große Dichtung, durch die ein Volk in die Geschichte tritt, die Gestaltung seiner Sprache. Die Griechen haben diese Dichtung durch Homer geschaffen und erfahren. Die Sprache war ihrem Dasein offenbar als Aufbruch in das Sein, als eröffnende Gestaltung des Seienden.

Daß die Sprache Logos, Sammlung sei, ist an sich ganz und gar nicht selbstverständlich. Aber wir verstehen diese Deutung der Sprache als Logos aus dem Anfang des geschichtlichen Daseins der Griechen, aus der Grundrichtung, in der sich ihnen das Sein überhaupt eröffnete und sie es im Seienden zum Stand brachten.

Das Wort, das Nennen, stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und

Ständigkeit. Das Nennen versieht nicht nachträglich ein sonst schon offenbares Seiendes mit einer Bezeichnung und einem Merkzeichen, genannt Wort, sondern umgekehrt: Das Wort sinkt aus der Höhe seiner ursprünglichen Gewalt-tat als Eröffnung des Seins zum bloßen Zeichen herab, so zwar, daß dieses selbst sich dann vor das Seiende schiebt. Im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammeltheit eröffnet. Diese Eröffnung wird gesammelt in dem zweiten Sinne, wonach das Wort das ursprünglich Gesammelte bewahrt und so das Waltende, die φύσις, verwaltet. Der Mensch ist als 132
der im Logos, in der Sammlung, Stehende und Tätige: der Sammler. Er übernimmt und vollbringt die Verwaltung des Waltens des Überwältigenden.

Wir wissen aber: Diese Gewalttätigkeit ist das Unheimlichste. Um der τόλμα, des Wagens willen kommt der Mensch notwendig zum Schlimmen wie zum Wackeren und Edlen. Wo Sprache als gewaltbrauchende Sammlung, als Bändigung des Überwältigenden und als Bewahrung spricht, da und nur da ist notwendig auch Ungebundenheit und Verlust. Deshalb ist die Sprache als Geschehen sogleich immer auch Gerede, statt Eröffnung des Seins dessen Verdeckung, statt Sammlung auf das Gefüge und den Fug die Zerstreuung in den Unfug. Der Logos macht sich als Sprache nicht von selbst. Das λέγειν ist *not:* χρὴ τὸ λέγειν, Not ist das sammelnde Vernehmen des Seins des Seiend. [Woher nötigt die Not?]

Zu 3. Weil das Wesen der Sprache in der Sammlung der Gesammeltheit des Seins gefunden wird, deshalb kommt die Sprache als alltägliche Rede nur dann zu ihrer Wahrheit, wenn das Sagen und Hören auf den Logos als die Gesammeltheit im Sinne des Seins bezogen ist. Denn im Sein und seinem Gefüge ist das Seiende ursprünglich und maßgebend gleichsam schon im voraus ein λεγόμενον, gesammelt, gesagt, vor- und hervorgesprochen. Jetzt begreifen wir erst den vollen Zusammenhang, in dem jener Spruch des *Parmenides* steht, wonach die Vernehmung umwillen des Seins geschieht.

Die Stelle lautet (VIII, 34-36):

»In sich zusammengehörig ist Vernehmung und das, worumwillen Vernehmung geschieht. Nicht nämlich ohne das Seiend, in welchem es (das Sein) schon gesprochen ist, wirst du finden (erreichen) die Vernehmung.« Der Bezug zum Logos als φύσις macht das λέγειν zur vernehmenden Sammlung, die Vernehmung aber zur versammelnden. Darum muß sich das λέγειν, um selbst gesammelt zu bleiben, von allem bloßen Hersagen, vom Mundwerk und der Zungenfertigkeit abkehren. So finden wir denn bei *Parmenides* die scharfe Entgegensetzung von λόγος und γλῶσσα (Frg. VII, v. 3 ff.). Die Stelle entspricht dem Beginn von Frg. 6, wo in bezug auf das Einschlagen des ersten unumgänglichen Weges zum Sein gesagt wird, not sei, sich zu sammeln auf das Sein des Seiend. Jetzt handelt es sich um die Anweisung für das Begehen des dritten Weges in den Schein. Er führt durch das immer auch im Anschein stehende Seiende. Er ist der gewöhnliche. Deshalb muß sich der wissende Mann ständig von diesem Weg in das λέγειν und νοεῖν des Seins des Seiend zurückreißen:

133 »und gar nicht soll dich die recht gerissene Gewohnheit in die Richtung dieses Weges zwingen,
daß du dich verlierst im nicht-sehenden Gaffen und im lärmvollen Hören
und in der Zungenfertigkeit, sondern entscheide scheidend, indem du in eins gesammelt vor dich hinstellst die Aufweisung des vielfachen Widerstreits,
die von mir gegeben.«

Λόγος steht hier im engsten Verband mit κρίνειν, dem Scheiden als Ent-scheiden im Vollzug der Sammlung auf die Gesammeltheit des Seins. Das *auslesende* »Lesen« begründet und trägt den Verfolg des Seins und die Abwehr des Scheins. In der Bedeutung des κρίνειν schwingt mit: auslesen, abheben, die rangbestimmende Maßgabe.

Durch diesen dreifachen Hinweis ist die Auslegung des Spruches so weit geführt, daß ersichtlich wird: Auch *Parmenides*

handelt in der Tat in wesentlichen Hinsichten vom Logos. Der Logos ist eine Not und braucht in sich Gewalt zur Abwehr des Mundwerks und der Zerstreuung. Der Logos tritt als λέγειν der φύσις gegenüber. In diesem Auseinandertreten wird der Logos als Geschehnis der Sammlung zum Grund, der das Menschsein begründet. Deshalb konnten wir sagen: In dem Spruch vollzieht sich allererst die entscheidende Bestimmung des Wesens des Menschen. Menschsein heißt: die Sammlung, das sammelnde Vernehmen des Seins des Seienden, das wissende Ins-Werk-setzen des Erscheinens *übernehmen* und so die Unverborgenheit *verwalten*, sie gegen Verborgenheit und Verdeckung *bewahren*.

So wird bereits am Anfang der abendländischen Philosophie sichtbar, wie die Frage nach dem Sein notwendig die Gründung des Daseins einschließt.

Dieser Zusammenhang von Sein und Dasein (und das entsprechende Fragen nach ihm) wird durch den Hinweis auf erkenntnistheoretische Fragestellungen überhaupt nicht getroffen, so wenig wie durch die äußerliche Feststellung, jede Auffassung des Seins sei von einer solchen des Daseins abhängig. [Wenn gar die Frage nach dem Sein nicht nur das Sein des Seienden sucht, sondern das Sein selbst in *dessen* Wesen, dann bedarf es vollends und ausdrücklich einer von dieser Frage aus geleiteten Gründung des Daseins, die sich darum und *nur* darum den Namen »*Fundamental*ontologie« gab. Vgl. Sein und Zeit, Einleitung.]

§ 54. Die anfängliche Auslegung des Wesens des Menschen als φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων im Unterschied zur späteren Formel: ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον

Diese anfängliche Eröffnung des Wesens des Menschseins nennen wir *entscheidend*. Allein, sie wurde als der große Anfang nicht bewahrt und festgehalten. Sie hatte etwas ganz anderes

134 zur Folge: jene dem Abendland nachher geläufige und auch heute in der herrschenden Meinung und Haltung nicht erschütterte Definition des Menschen als des vernünftigen Lebewesens. Um den Abstand dieser Definition von der anfänglichen Eröffnung des Wesens des Menschseins sichtbar zu machen, können wir den Anfang und das Ende formelhaft gegeneinanderstellen. Das Ende zeigt sich in der Formel: ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον: der Mensch, das Lebewesen, das die Vernunft als Ausstattung hat. Den Anfang fassen wir in eine frei gebildete Formel, die zugleich unsere bisherige Auslegung zusammenfaßt: φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων: das Sein, das überwältigende Erscheinen, ernötigt die Sammlung, die das Menschsein (acc.) innehat und gründet.

Dort, am Ende, ist zwar noch ein Rest des Zusammenhangs von Logos und Menschsein, aber der Logos ist längst in ein Vermögen des Verstandes und der Vernunft veräußerlicht. Das Vermögen selbst ist auf das Vorhandensein von Lebewesen besonderer Art gegründet, auf das ζῷον βέλτιστον, das bestgeratene Tier (Xenophon).

Hier, am Anfang, ist umgekehrt das Menschsein in die Eröffnung des Seins des Seienden gegründet.

Im Blickfeld der gewöhnlichen und herrschenden Definitionen, im Blickfeld der christlich bestimmten neuzeitlichen und heutigen Metaphysik, Erkenntnislehre, Anthropologie und Ethik muß unsere Auslegung des Spruches als eine willkürliche Umdeutung erscheinen, als ein Hineindeuten von solchem, was eine »exakte Interpretation« nie feststellen kann. Das ist richtig. Für das übliche und heutige Meinen ist das Gesagte in der Tat nur ein Ergebnis jener bereits schon sprichwörtlich gewordenen Gewaltsamkeit und Einseitigkeit des Heideggerschen Auslegungsverfahrens. Es darf und muß hier jedoch gefragt werden: Welche Auslegung ist die wahre, jene, die die Blickbahn ihres Verstehens einfach übernimmt, weil sie darein geraten ist und weil diese sich als geläufig und selbstverständlich anbietet; oder aber jene Auslegung, die die gewohnte Blick-

bahn von Grund aus in Frage stellt, weil es doch sein könnte und in der Tat so ist, daß diese Blickbahn gar nicht zu *dem* hinweist, was es zu sehen gilt?

Allerdings – das Aufgeben des Geläufigen und das Zurückgehen in die fragende Auslegung ist ein Sprung. Springen kann nur, wer den rechten Anlauf nimmt. An diesem Anlauf entscheidet sich alles; denn er bedeutet, daß wir selbst die Fragen wieder wirklich *fragen* und in diesen Fragen die Blickbahnen erst schaffen. Doch dieses geschieht nicht in schweifender Beliebigkeit und ebensowenig im Anhalt an ein zur Norm erklärtes System, sondern in und aus geschichtlicher Notwendigkeit, aus der Not des geschichtlichen Daseins.

Λέγειν und νοεῖν, Sammlung und Vernehmung, sind eine 135
Not und eine Gewalt-tat *gegen* das Überwältigende, dabei aber immer auch nur *für* dieses. So werden die Gewalttätigen vor diesem Gewalt-brauchen immer wieder zurückschrecken müssen und doch nicht zurückweichen können. In solchem Zurückschrecken und doch Bewältigenwollen muß für Augenblicke die Möglichkeit aufblitzen, daß die Bewältigung des Überwältigenden dann am sichersten und völlig erstritten wird, wenn dem Sein, dem aufgehenden Walten, das in sich als λόγος, als die Gesammeltheit des Widerwendigen west, schlechthin die Verborgenheit gewahrt und so in gewisser Weise jede Möglichkeit des Erscheinens versagt wird. Zur Gewalttätigkeit des Unheimlichsten gehört diese Vermessenheit [die in Wahrheit höchste Anerkennung ist]: in der Versagung jeglicher Offenheit gegenüber dem erscheinenden Walten dieses zu überwältigen, ihm dadurch gewachsen zu sein, daß seiner Allgewalt die Stätte des Erscheinens verschlossen bleibt.

Versagung solcher Offenheit gegenüber dem Sein heißt aber für das Dasein nichts anderes als: Aufgeben seines Wesens. Dies verlangt: aus dem Sein heraustreten oder aber nie in das Dasein eintreten. Solches ist wiederum bei *Sophokles* in einem Chorlied der Tragödie »Oedipus auf Colonos« 1224 f. ausgesprochen: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι/κᾷ λόγον: »niemals ins Dasein

getreten zu sein, obsiegt über die Gesammeltheit des Seienden im Ganzen.«

Niemals das Da-sein übernommen zu haben, μὴ φῦναι, ist vom Menschen gesagt, von ihm als dem, der *mit* der φύσις wesenhaft versammelt ist als *ihr* Sammler. Hier ist φύσις, φῦναι vom Sein des Menschen gebraucht, λόγος aber im Sinne *Heraklits* als der waltende Fug des Seienden im Ganzen. Dieses dichterische Wort spricht den innigsten Bezug des Daseins zum Sein und seiner Eröffnung aus, indem es die weiteste Ferne zum Sein, das Nichtdasein, nennt. Hier zeigt sich die unheimlichste Möglichkeit des Daseins: in der höchsten Gewalt-tat gegen sich selbst, die Übergewalt des Seins zu brechen. Das Dasein hat diese Möglichkeit nicht als leeren Ausweg, sondern es *ist* diese Möglichkeit, sofern es ist; denn als Dasein muß es in aller Gewalt-tat am Sein doch zerbrechen.

Das sieht wie Pessimismus aus. Aber es wäre verkehrt, das griechische Dasein mit diesem Titel zu versehen. Nicht etwa deshalb, weil die Griechen im Grunde doch Optimisten waren, sondern weil diese Schätzungen das griechische Dasein überhaupt nicht treffen. Die Griechen waren freilich pessimistischer, als das je ein Pessimist sein kann. Sie waren aber auch optimistischer als je ein Optimist. Ihr geschichtliches Dasein steht noch diesseits von Pessimismus und Optimismus.

136 Beide Schätzungen betrachten das Dasein auf gleiche Weise im vorhinein als ein Geschäft, entweder als ein schlechtes oder als ein gutgehendes. Dieses Weltanschauen kommt in *Schopenhauers* bekanntem Satz zum Ausdruck: »Das Leben ist ein Geschäft, das seine Kosten nicht deckt.« Der Satz ist nicht deshalb unwahr, weil »das Leben« am Ende doch die Kosten deckt, sondern weil das Leben (als Da-sein) überhaupt kein Geschäft ist. Zwar ist es seit Jahrhunderten dazu geworden. Deshalb bleibt das griechische Dasein uns auch so befremdlich.

Nicht-dasein ist der höchste Sieg über das Sein. Dasein ist die ständige Not der Niederlage und des Wiederaufspringens der Gewalt-tat gegen das Sein, und zwar so, daß die Allgewalt des

Seins das Dasein zur Stätte seines Erscheinens ver-gewaltigt (wörtlich genommen) und als diese Stätte umwaltet und durchwaltet und damit im Sein einbehält.

§ 55. *Das Auseinandertreten von* λόγος *und* φύσις *und der Vorrang des* λόγος *gegenüber dem Sein. Der* λόγος *wird zum Gerichtshof über das Sein, die* φύσις *wird zur* οὐσία

Ein Auseinandertreten von λόγος und φύσις geschieht. Aber dies ist noch kein Heraustreten des Logos. Das will sagen: Der Logos tritt dem Sein des Seienden noch nicht *so* gegenüber und tritt ihm »gegenüber« noch nicht *so* auf, daß er sich selbst [als Vernunft] zum Gerichtshof über das Sein macht und die Bestimmung des Seins des Seienden übernimmt und regelt.

Dahin kommt es erst und nur dadurch, daß der Logos sein anfängliches Wesen aufgibt, insofern das Sein als φύσις verdeckt und umgedeutet wird. Demzufolge wandelt sich das Dasein des Menschen. Das langsame Ende dieser Geschichte, in dem wir seit langem mitten innestehen, ist die Herrschaft des Denkens als ratio (als Verstand sowohl wie als Vernunft) über das *Sein* des Seienden. Von hier aus beginnt das Wechselspiel zwischen »Rationalismus und Irrationalismus«, das sich bis zur Stunde in allen möglichen Verkleidungen und unter den widersprechendsten Titeln abspielt. Der Irrationalismus ist nur die offenkundig gewordene Schwäche und das vollendete Versagen des Rationalismus und damit selbst ein solcher. Irrationalismus ist ein Ausweg aus dem Rationalismus, welcher Ausweg nicht ins Freie führt, sondern nur *noch* mehr in den Rationalismus verstrickt, weil dabei die Meinung erweckt wird, dieser sei durch bloßes Neinsagen überwunden, während er jetzt nur gefährlicher, weil verdeckt und ungestörter seine Spiele treibt.

Es gehört nicht in die Aufgabe dieser Vorlesung, die innere Geschichte darzustellen, in der sich die Ausbildung der Herr-

schaft des Denkens [als ratio der Logik] über das Sein des Seienden vollzog. Eine solche Darstellung bleibt, abgesehen von
137 ihren inneren Schwierigkeiten, ohne jede geschichtliche Wirkungskraft, solange wir selbst nicht die Kräfte eigenen Fragens aus unserer und für unsere Geschichte in ihrer jetzigen Weltstunde erweckt haben.

Wohl ist es dagegen notwendig, noch zu zeigen, wie es auf dem Grunde des anfänglichen Auseinandertretens von λόγος und φύσις zu jenem Heraustreten des Logos kommt, das dann zum Ausgang für die Aufrichtung der Herrschaft der Vernunft wird.

Dieses Heraustreten des Logos und die Vor-bereitung desselben zum Gerichtshof über das Sein geschieht noch innerhalb der griechischen Philosophie. Es bestimmt sogar das Ende derselben. Wir bewältigen die griechische Philosophie als den Anfang der abendländischen Philosophie erst dann, wenn wir diesen Anfang zugleich in seinem anfänglichen Ende begreifen; denn erst dieses und nur dieses wurde für die Folgezeit zum »Anfang«, und zwar derart, daß er den anfänglichen Anfang zugleich verdeckte. Aber dieses anfängliche Ende des großen Anfangs, die Philosophie *Platons* und die des *Aristoteles*, bleibt groß, auch wenn wir die Größe ihrer abendländischen Auswirkung noch ganz abrechnen.

Wir fragen jetzt: Wie kommt es zum Heraustreten und Vorrang des Logos gegenüber dem Sein? Wie geschieht die entscheidende Ausgestaltung der Scheidung von Sein und Denken? Auch diese Geschichte kann hier nur mit einigen groben Strichen gezeichnet werden. Wir gehen dabei vom Ende aus und fragen:

1. Wie sieht das Verhältnis von φύσις und λόγος am Ende der griechischen Philosophie, bei *Platon* und *Aristoteles* aus? Wie wird hier die φύσις verstanden? Welche Gestalt und Rolle hat der λόγος übernommen?

2. Wie kam es zu diesem Ende? Wo liegt der eigentliche Grund des Wandels?

a) Die φύσις wird zur ἰδέα: ἰδέα als Wesensfolge wird zum Wesen selbst. Wahrheit wird Richtigkeit. Der λόγος wird zur ἀπόφανσις und zum Ursprung der Kategorien

Zu 1. Für das Sein (φύσις) drängt sich am Ende als maßgebender und vorwaltender Name das Wort ἰδέα, εἶδος, »Idee« vor. Seitdem beherrscht die Auslegung des Seins als Idee alles abendländische Denken durch die Geschichte seiner Wandlungen hindurch bis auf den heutigen Tag. In dieser Herkunft liegt es auch begründet, daß im großen und endgültigen Abschluß des ersten Ganges des abendländischen Denkens, im System *Hegels,* die Wirklichkeit des Wirklichen, das Sein im absoluten Sinne, als »Idee« begriffen und ausdrücklich so genannt ist. Doch was bedeutet es, daß bei *Platon* die φύσις als ἰδέα ausgelegt wird?

Schon bei der ersten einführenden Kennzeichnung der griechischen Erfahrung des Seins wurden in der Aufzählung neben anderen Titeln ἰδέα, εἶδος genannt. Wenn wir unmittelbar auf 138
die Philosophie *Hegels* stoßen oder auch auf die irgendeines anderen neuzeitlichen Denkers oder auf die mittelalterliche Scholastik und überall den Gebrauch des Namens »Idee« für das *Sein* antreffen, dann ist dies, wenn wir uns nichts vormachen, aufgrund der *geläufigen* Vorstellungen *unverständlich.* Dagegen verstehen wir diesen Tatbestand, wenn wir vom Anfang der griechischen Philosophie herkommen. Wir können dann sogleich den Abstand zwischen der Auslegung des Seins als φύσις und derjenigen als ἰδέα ermessen.

Das Wort ἰδέα meint das Gesichtete am Sichtbaren, den Anblick, den etwas darbietet. Was dargeboten wird, ist das jeweilige Aussehen, εἶδος dessen, was begegnet. Das Aussehen eines Dinges ist das, worin es sich uns, wie wir sagen, präsentiert, sich vor-stellt und als solches vor uns steht, worin und als was es an-west, d. h. im griechischen Sinne *ist.* Dieses Stehen ist die Ständigkeit des von sich her Aufgegangenen, der φύσις. Dieses Da-stehen des Ständigen ist aber zugleich vom Menschen her

gesehen das Vordergründige dessen, was *von sich her* anwest, das Vernehmbare. Im Aussehen steht das Anwesende, das Seiende, in seinem Was und Wie an. Es ist ver-nommen und genommen, ist im Besitz eines Hinnehmens, ist dessen Habe, ist verfügbares Anwesen von Anwesendem: οὐσία. [So kann denn οὐσία beides bedeuten: Anwesen eines Anwesenden *und* dies Anwesende im Was seines Aussehens.

Hier verbirgt sich der Ursprung der nachfolgenden Unterscheidung von existentia und essentia. Greift man dagegen die geläufig gewordene Unterscheidung von existentia und essentia gleichsam blindlings aus der Überlieferung auf, dann sieht man niemals ein, inwiefern gerade existentia und essentia samt ihrem Unterschied sich aus dem *Sein* des Seienden abheben, um es zu kennzeichnen. Verstehen wir jedoch die ἰδέα (das Aussehen) als *Anwesen*, dann zeigt sich dieses in einem doppelten Sinne als Ständigkeit. Im Aussehen liegt einmal das Heraus-stehen-aus-der-Unverborgenheit, das einfache ἔστιν. Im Aussehen zeigt sich zum anderen das Aussehende, das, *was* ansteht, das τί ἐστιν.]

So macht die ἰδέα das Sein des Seienden aus. Ἰδέα und εἶδος werden aber hierbei in einem erweiterten Sinne gebraucht, nicht nur für das mit den leiblichen Augen Sichtbare, sondern für alles Vernehmbare. *Was* je ein Seiendes ist, das liegt in seinem Aussehen, dieses jedoch praesentiert (läßt *anwesen*) das Was.

Aber, so werden wir bereits gefragt haben, ist diese Auslegung des Seins als ἰδέα dann nicht echt griechisch? Sie erwächst doch mit unabwendbarer Notwendigkeit daraus, daß das Sein
139 als φύσις, als aufgehendes Walten, als Erscheinen, als Im-Licht--stehen erfahren wird. Was zeigt das Erscheinende im Erscheinen anderes als sein Aussehen, die ἰδέα? Inwiefern soll die Auslegung des Seins als ἰδέα sich von der φύσις entfernen? Ist die Überlieferung der griechischen Philosophie nicht ganz im Recht, wenn sie seit Jahrhunderten diese Philosophie im Lichte der platonischen sieht? Die Auslegung des Seins als ἰδέα durch

Platon ist so wenig ein Abstand und gar Abfall vom Anfang, daß sie diesen sogar entfalteter und schärfer begreift und durch die »Ideenlehre« begründet. *Platon* ist die Vollendung des Anfangs.

In der Tat kann nicht geleugnet werden, daß sich die Auslegung des Seins als ἰδέα aus der Grunderfahrung des Seins als φύσις ergibt. Sie ist, wie wir sagen, eine notwendige Folge aus dem Wesen des Seins als des *aufgehenden Scheinens*. Darin liegt aber nichts von einer Entfernung oder gar einem Abfall vom Anfang. Gewiß nicht.

Wenn aber das, was eine Wesens*folge* ist, zum Wesen selbst erhoben wird und so an die Stelle des Wesens rückt, wie steht es dann? Dann ist der Abfall da, und er muß seinerseits eigentümliche Folgen zeitigen. So ist es geschehen. Nicht daß überhaupt die φύσις als ἰδέα gekennzeichnet wurde, sondern daß die ἰδέα als die einzige und maßgebende Auslegung des Seins aufkommt, bleibt das Entscheidende.

Wir können den Abstand beider Auslegungen leicht abschätzen, wenn wir auf die Verschiedenheit der Blickbahnen achten, in denen diese Wesensbestimmungen des Seins, φύσις und ἰδέα, sich bewegen. Φύσις ist das aufgehende Walten, das In-sich-dastehen, ist Ständigkeit. Ἰδέα, Aussehen als das Gesichtete, ist eine Bestimmung des Ständigen, sofern es und nur sofern es einem Sehen entgegensteht. Aber φύσις als aufgehendes Walten ist doch auch schon ein Erscheinen. Allerdings. Nur ist das Erscheinen doppeldeutig. Erscheinen besagt einmal: das sich sammelnde, in der Gesammeltheit Sich-zum-Stand-bringen und so Stehen. Dann aber heißt Erscheinen: als schon Da-stehendes eine Vorderfläche, Oberfläche darbieten, ein Aussehen als Angebot für das Hinsehen.

Aus dem Wesen des Raumes her gesehen, ist der Unterschied zwischen Erscheinen und Erscheinen dieser: Das Erscheinen im ersten und eigentlichen Sinne nimmt als das gesammelte Sich-zum-Stand-bringen den Raum ein, erobert ihn erst, als so dastehend schafft es sich Raum, erwirkt es alles zu ihm Gehörige,

ohne selbst nachgebildet zu werden. Das Erscheinen im zweiten Sinne tritt nur aus einem schon fertigen Raum heraus und wird in den schon festen Erstreckungen dieses Raumes durch ein Hinsehen gesichtet. Das Gesicht, das die Sache macht, wird jetzt
140 entscheidend, nicht mehr sie selbst. Das Erscheinen im ersten Sinn reißt erst Raum auf. Das Erscheinen im zweiten Sinne bringt es nur noch zu einem *Aufriß* und zur Ausmessung des eröffneten Raumes.

Doch sagt nicht schon der Spruch des *Parmenides:* Sein und Vernehmung gehören zusammen, also das Gesichtete und das Sehen? Wohl gehört ein Gesichtetes zum Sehen, aber daraus folgt nicht, daß die Gesichtetheit als solche allein das Anwesen des Gesichteten bestimmen solle und könne. Der Spruch des *Parmenides* sagt gerade nicht, das Sein solle von der Vernehmung her, d. h. als nur Vernommenes begriffen werden, sondern Vernehmung sei um des Seins willen. Vernehmung soll das Seiende so eröffnen, daß es das Seiende in sein Sein zurückstellt, es hinsichtlich dessen nimmt, *daß* es und als *was* es sich vor-stellt. Doch in der Auslegung des Seins als ἰδέα wird nicht nur eine Wesensfolge zum Wesen selbst umgefälscht, sondern das so Verfälschte wird noch einmal mißdeutet, und zwar geschieht auch dieses wieder im Zuge des griechischen Erfahrens und Deutens.

Die Idee macht als Aussehen des Seienden das aus, *was* dieses ist. Das Wassein, das »Wesen« in dieser Bedeutung, d. h. der Begriff des Wesens, wird ebenfalls zweideutig:

a. Ein Seiendes west, es waltet, ruft und erwirkt das ihm Zugehörige, d. h. auch und gerade den Widerstreit.

b. Ein Seiendes west als dieses und jenes; es hat diese Wasbestimmtheit.

Wie im Wandel der φύσις zur ἰδέα das τί ἐστιν (Was-sein) hervortritt und wie sich dagegen das ὅτι ἔστιν (Daß-sein) unterscheidet, die Wesensherkunft der Unterscheidung von essentia und existentia, wurde angedeutet, ist jedoch hier nicht zu verfolgen. [Darüber handelte eine Vorlesung vom Sommersemester 1927, »Die Grundprobleme der Phänomenologie« GA Bd. 24, 1975.]

Sobald jedoch das Wesen des Seins im Wassein (Idee) liegt, ist das Wassein als *das* Sein des Seienden auch das Seiendste am Seienden. Es ist so seinerseits das eigentlich Seiende, ὄντως ὄν. Das Sein als ἰδέα wird jetzt zum eigentlich Seienden hinaufgesteigert, und das Seiende selbst, das vormals Waltende, sinkt herab zu dem, was von *Platon* μὴ ὄν genannt wird, was eigentlich nicht sein sollte und eigentlich auch nicht *ist*, weil es die Idee, das reine Aussehen, in der Verwirklichung doch immer verunstaltet, indem es dieses in den Stoff hineinbildet. Die ἰδέα ihrerseits wird zum παράδειγμα, zum Musterbild. Die Idee wird zugleich und notwendig zum Ideal. Das Nachgebildete »ist« eigentlich nicht, sondern hat nur Teil am Sein, μέθεξις. Der χωρισμός, die Kluft zwischen der Idee als dem eigentlich Seienden, dem Vor- und Urbild, und dem eigentlich Nichtseienden, 141
dem Nach- und Abbild, ist aufgerissen.

Das Erscheinen bekommt jetzt von der Idee her wieder einen anderen Sinn. Das Erscheinende, Erscheinung, ist nicht mehr die φύσις, das aufgehende Walten, auch nicht das Sichzeigen des Aussehens, sondern Erscheinung ist das Auftauchen des Abbildes. Sofern dieses sein Urbild nie erreicht, ist das Erscheinende *bloße* Erscheinung, eigentlich ein Schein, d. h. jetzt ein Mangel. Jetzt treten ὄν und φαινόμενον auseinander. Darin liegt noch eine weitere wesentliche Folge. Weil das eigentlich Seiende die ἰδέα und diese das Vorbild ist, muß alle Eröffnung des Seienden darauf gehen, dem Urbild gleichzukommen, dem Vorbild sich ánzugleichen, nach der Idee sich zu richten. Die Wahrheit der φύσις, die ἀλήθεια als die im aufgehenden Walten wesende Unverborgenheit, wird jetzt zur ὁμοίωσις und μίμησις, zur Angleichung, zum Sichrichten nach . . ., zur Richtigkeit des Sehens, des Vernehmens als Vorstellen.

Wir werden, wenn wir erst all dies recht begreifen, nicht mehr leugnen wollen, daß sich mit der Auslegung des Seins als ἰδέα ein Abstand gegenüber dem ursprünglichen Anfang auftut. Wenn wir hier von einem »Abfall« sprechen, dann ist festzuhalten, daß dieser Abfall trotz allem noch in der Höhe bleibt,

nicht in Niederes absinkt. Diese Höhe können wir aus folgendem ermessen. Die große Zeit des griechischen Daseins ist so groß, in sich die einzige Klassik, daß sie sogar die metaphysischen Bedingungen der Möglichkeit für allen Klassizismus schafft. In den Grundbegriffen ἰδέα, παράδειγμα, ὁμοίωσις und μίμησις liegt die Metaphysik des Klassizismus vorgezeichnet. *Platon* ist noch kein Klassizist, weil er es noch nicht sein kann, aber er ist der Klassiker des Klassizismus. Der Wandel des Seins von der φύσις zur ἰδέα erwirkt selbst eine der wesentlichen Bewegungsformen, in denen sich die Geschichte des Abendlandes, nicht nur die seiner Kunst, bewegt.

Es gilt jetzt zu verfolgen, was entsprechend der Umdeutung der φύσις aus dem Logos wird. Die Eröffnung des Seienden geschieht im Logos als Sammlung. Diese vollzieht sich ursprünglich in der Sprache. Darum wird der Logos die maßgebende Wesensbestimmung der Rede. Die Sprache verwahrt als das Ausgesprochene und Gesagte und wieder Sagbare jeweils das eröffnete Seiende. Das Gesagte kann nachgesagt und weitergesagt werden. Die darin verwahrte Wahrheit verbreitet sich, und zwar so, daß nicht jedesmal das in der Sammlung ursprünglich eröffnete Seiende selbst eigens erfahren wird. Im Weitergesagten löst sich die Wahrheit gleichsam vom Seienden
142 ab. Dies kann soweit gehen, daß das Nachsagen zu einem bloßen Hersagen, zur γλῶσσα wird. Alles Ausgesagte steht ständig in dieser Gefahr. [vgl. Sein und Zeit, § 44 b.]

Darin liegt: Die Entscheidung über das Wahre vollzieht sich jetzt als Auseinandersetzung zwischen dem rechten Sagen und dem bloßen Hersagen. Der Logos, im Sinne von Sagen und Aussagen, wird jetzt der Bereich und der Ort, in dem über Wahrheit, d. h. ursprünglich über die Unverborgenheit des Seienden und damit über das Sein des Seienden entschieden wird. Anfänglich *ist* der Logos als Sammlung das Geschehen der Unverborgenheit, in diese gegründet und ihr dienstbar. Jetzt wird der Logos als Aussage umgekehrt der Ort der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit. Es kommt zu dem Satz des *Aristoteles*,

wonach der Logos als Aussage das ist, was wahr oder falsch sein kann. Wahrheit, ursprünglich als Unverborgenheit ein Geschehnis des waltenden Seienden selbst und verwaltet durch die Sammlung, wird jetzt Eigenschaft des Logos. Indem die Wahrheit zur Eigenschaft der Aussage wird, verlagert sie nicht nur ihren Ort; sie wandelt ihr Wesen. Von der Aussage her gesehen, wird das Wahre erzielt, wenn das Sagen sich an das hält, worüber es aussagt, wenn die Aussage sich nach dem Seienden richtet. Die Wahrheit wird zur Richtigkeit des Logos. Damit ist der Logos aus dem ursprünglichen Einbehalt in das Geschehen der Unverborgenheit herausgetreten, und zwar so, daß jetzt von ihm aus und auf ihn zurück über die Wahrheit und damit über das Seiende entschieden wird; doch nicht nur über das Seiende, sondern sogar und zuvor über das Sein. Logos ist jetzt λέγειν τι κατά τινος, etwas über etwas sagen. Das, worüber gesagt wird, ist das jeweils der *Aussage* Zugrundeliegende, das ihr Vorliegende, ὑποκείμενον (subjectum). Vom Logos als dem zur Aussage Verselbständigten her gesehen, ergibt sich das Sein als *dieses* Vor-liegen. [Diese Bestimmung des Seins ist gleichwie die ἰδέα hinsichtlich ihrer Möglichkeit in der φύσις vorgebildet. Nur das von sich her aufgehende Walten kann als Anwesen sich zu Aussehen und Vor-liegen bestimmen.]

Im Aussagen läßt sich das Zugrundeliegende in verschiedener Weise darstellen: als so und so beschaffenes, als so und so großes, als so und so bezogenes. Beschaffensein, Großsein, Bezogensein sind Bestimmungen des Seins. Weil sie als Weisen des Gesagtseins aus dem Logos geschöpft sind – aussagen aber ist κατηγορεῖν – heißen die Bestimmungen des Seins des Seienden κατηγορίαι, Kategorien. Von hier aus wird die Lehre vom Sein und den Bestimmungen des Seienden als solchen zur Lehre, die nach den Kategorien und ihrer Ordnung forscht. Das Ziel aller Ontologie ist die Kategorienlehre. Daß die Wesens- 143
charaktere des Seins Kategorien sind, gilt heute und seit langem als selbstverständlich. Aber im Grunde ist es befremdlich. Verstehbar wird dies erst, wenn wir begreifen, daß und wie der

Logos als Aussage nicht nur in bezug auf die φύσις mit dieser auseinandertritt, sondern ihr *gegenüber-* und zugleich auftritt als *der* maßgebende Bereich, der zum Ursprungsort der Seinsbestimmungen wird.

Der Logos, φάσις, Spruch im Sinne der Aussage, entscheidet aber so ursprünglich über das Sein des Seienden, daß jedesmal dann, wenn ein Spruch *gegen* den anderen steht, wenn ein Wider-spruch, άντίφασις, besteht, das Widersprechende nicht *sein* kann. Umgekehrt ist das, was sich nicht widerspricht, zum mindesten seinsmöglich. Die alte Streitfrage, ob der Satz vom Widerspruch bei *Aristoteles* eine »ontologische« oder eine »logische« Bedeutung habe, ist falsch gestellt, weil es für *Aristoteles* weder »Ontologie« noch »Logik« gibt. Beides entsteht erst auf dem Boden der aristotelischen Philosophie. Der Satz vom Widerspruch hat vielmehr »ontologische« Bedeutung, weil er ein Grundgesetz des Logos, ein »logischer« Satz ist. Die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch in der Dialektik *Hegels* ist daher im Prinzip keine Uberwindung der Herrschaft des Logos, sondern nur die *höchste Steigerung.* [Daß *Hegel* die eigentliche Metaphysik, d. h. »Physik« mit dem Namen »Logik« betitelt, erinnert sowohl an den Logos im Sinne des Ortes der Kategorien, als auch an den Logos im Sinne der anfänglichen φύσις,]

In der Gestalt der Aussage ist der Logos selbst zu etwas Vorfindlichem geworden. Dieses Vorhandene ist deshalb etwas Handliches, was gehandhabt wird, um die Wahrheit als Richtigkeit zu gewinnen und sicherzustellen. Daher liegt es nahe, diese Handhabe der Wahrheitsgewinnung als Werkzeug, οργανον, zu fassen und das Werkzeug in der rechten Weise handlich zu machen. Das ist umso nötiger, je entschiedener mit dem Wandel der φύσις zum εϊδος und des λόγος zur κατηγορία die *ursprüngliche* Eröffnung des Seins des Seienden ausgesetzt hat, und das Wahre als das Richtige auf dem Wege der Diskussion, der Lehre und der Vorschriften nur noch verbreitet und verbreitert und so immer ebener wird. Hierfür muß der Logos als

ANHANG

Zur Kritik der Vorlesung

1. Der Ansatz mit der Frage: Was ist überhaupt Seiendes ... (vgl. dazu: Die Entmachtung der φύσις) nicht geschichtlich wesentlich genug: »Leibniz« – ens creatum – christlich-theologische Frage!

2. Desgleichen ist S. 15 [= S. 31/33] vor allem der Übergang zum »Sein« – auf das alles hinauswill – eine faule Stelle, zu dünn und zu künstlich; außerdem ist die dann folgende Seinsfrage keine Vor-frage.

Das Unmögliche liegt aber darin, daß durch diese Vorfrage doch das *Sein* für sich genommen wird, wenngleich in der Absicht dieses rückgängig zu machen.

All dieses, ohne zuvor die Wesung selbst ursprünglich zu sagen! Die Meinung, durch solches kritisches Vorgehen sei der Umschwung zu erzielen, ist irrig. Die Vorfrage als Kritik des Seinsverständnisses und der Unterschied: nur auf dem Grunde des anderen Anfangs – aber nicht als Hinführung dazu!

Wesentlich das *Schwanken* zwischen Sein und Nichtsein. Aber zuvor: wie das Schwanken erfahren, wie es uns trifft und schwanken läßt. Nicht das bloße »Werden« als Veränderung, sondern der Ausschlag zwischen Sein und Nichts.

Wie wir dabei aber im Entweder-Oder verhaftet bleiben und gerade nicht das Sein als solches – das Nichts als solches – diese in ihrem Bezug als *Ausschlagsbereich* – als *ausschließende Zuweisung*. Außerdem wissen wir nicht und fragen auch nicht wesentlich, ob das Seiende ins völlige Nichts versinkt oder nur verschwindet und sich wandelt.

Das Schwanken in den verschiedenen Stufen der Wahrheit.

3. Das Fragen könnte sogleich von S. 1 überspringen zu S. 16

[= S. 3-36] unten, wo vorgegeben ist – plötzlich –, daß nach dem Grund des Seins gefragt sei, bzw. daß wir Sein verstehen müßten.

Ist diese Forderung zwingend und inwiefern! eine ständige Forderung zur Stützung des Seinsverständnisses!?

4. *Die Vorfrage* (S. 17 ff.) [= S. 36 ff.]
   1. ist es die *eigentliche* Frage – die wahrhaft vor-läufige! vgl. S. 21 ff. [= S. 45 ff.]
   2. aber gerade nicht in dieser Form, denn hier wird auf dem zweifelhaften Boden der vorausgesetzten Unterscheidung – die eine Seite abgelöst – und gefragt, wie es mit *dem Sein selbst steht.*

Zuvor die Schwierigkeit, daß zunächst ein bloßer Wortklang – einzusehen! Und die Frage: Wie steht es mit dem Sein? *bezweifelt* doch gerade, daß Sein *eigens* und *unmittelbar zu fassen* sei (17) [= S. 36 ff.].

Diese Frage also im Ganzen der Versuch der Erschütterung der »Unterscheidung« und *nicht* der einfache *Fortgang auf ihre andere Seite!* Denn der Zug des Ganzen geht vom Seinsverständnis zu *Seinsgeschehnis* – also *Überwindung des Seinsverständnisses insofern entscheidend!*

Andererseits wird dadurch doch mit dem Vergessenen und Ungefragten der platonisch-aristotelisch-kantischen (P-A-K) Grundstellung ernst gemacht – das *Seinsverständnis* als *geschichtliche* Tatsache *festgestellt* und zugleich erschüttert.

5. Bis wohin gelangt die Vorlesung?

Vom Wort »Sein« zur »Bedeutung« – aber nur, daß sie bestimmte ist und diese Bestimmtheit herkünftig aus dem Verfall des Anfangs. Aber das *Sein selbst!*

Wie da fragen?

Erst vom Sein selbst aus (nicht vom Seinsverständnis), dieses als das Fragwürdigste *gründen!* vgl. zu S. 35 [= S. 88 ff.].

Vgl. zur Umarbeitung der Darstellung eingrenzende Unterscheidungen des Seins gegen Werden, Schein, Denken, Sollen – die Entmachtung der φύσις, bes. S. 5 ff. [= S. 8 ff.].

Die Vorlesung bleibt auf dem halben Wege stecken, nicht nur, weil sie in ihrer engen Fragestellung nicht zu Ende gebracht ist – vgl. Entwurf! *vom Seinsverständnis zu Seinsgeschehnis!* – sondern: weil sie im Grunde nicht aus der Fessel des Seinsverständnisses herauskommt. Und das gelingt nicht, weil die Frage – auch die Grundfrage nicht – keineswegs ins Wesentliche trägt, nämlich in die Wesung des Seins selbst.

Die Erörterung des Seins*begriffes* und seiner Geschichte ist wichtig – die Tatsache des Seinsverständnisses und seiner Tatsächlichkeit ist wichtig, aber alles nur, wenn die Seinsvergessenheit als eigentliches Geschehnis eröffnet wird und in *diese* Geschichte gestoßen, d. h. in die Entmachtung der φύσις, in das Ende der »Metaphysik«, in die Not der Notwendigkeit des anderen Anfangs als der Gründung des *Da-seins*.

Erste Fassung der Handschriftseiten 31-36
(Vgl. die Seiten 78 bis 90 des vorliegenden Drucktextes)

Wir entnehmen schon aus diesem Fragen mit Bezug auf den dreifachen Wortstamm des Wortes Seyn, daß die Redensart von der Leere des Wortes und seiner verdunstenden Bedeutung selbst reichlich leer und oberflächlich ist. Hinzu muß allerdings eigens vermerkt werden: Wir wollen nicht das Opfer einer falschen und spielerischen Überschätzung der Etymologie werden; wir sind nicht der Meinung, man könnte schnurstracks durch Rückgang auf die Grundbedeutung des Stammverbs nun das Wesen des Seyns im Ganzen hervorzaubern. Das ist auch dann unmöglich, wenn man die Feststellung der Urbedeutungen ganz nüchtern nimmt und bedenkt, daß ein ursprüngliches, anfängliches Sagen gleichsam in der Wortwerdung noch nicht notwendig das volle Wesen des Zum-Wort-Gebrachten erschöpfen muß und erschöpfen kann. Aber andererseits vermeiden wir auch jene ebenso übereilte Ablehnung der Etymologie, die mit dem Hinweis darauf arbeitet, daß ja doch die Grundbedeu-

tungen abgestorben seien. Damit ist das Überlebende noch nicht verständlich gemacht, denn durch bloßes Absterben entsteht nichts; und die Einheitlichkeit der verbalen Abwandlungen in der Konjugation des Zeitwortes »seyn« ist doch nicht nichts. Die Grundbedeutungen der Stammworte können aber wesentliche Anweisungen geben, gesetzt, daß wir zuvor eine zureichende Fragestellung haben und nicht vergessen, daß die Frage nach dem Ursprung der Sprache hier wesentlich hineinspielt, daß aber diese Frage ihrerseits eine metaphysische ist. Gerade die Sprachwissenschaft kann die Frage nach dem Ursprung der Sprache gar nicht stellen, geschweige denn beantworten; sie kann immer nur unter der Leitung einer schon mehr oder minder ausdrücklich gefaßten Ursprungsvorstellung die sogenannten sprachlichen Tatsachen aufsuchen, sammeln und auslegen.

Was ist nun das Ergebnis der etymologischen Betrachtung bezüglich des Wortes »Seyn«? Im Grunde doch dasselbe wie bei der Betrachtung der Wortform. Der substantivierte Infinitiv ist gleichsam die endgültige Fassung der allgemeinsten, abstrakten Bedeutung des Wortes, und die Etymologie zeigt, daß sich die anfänglich bestimmten Bedeutungen vermischt und in eben jene allgemeine Bedeutung verwischt haben, die der Infinitiv ausdrückt. So *kann* man die Sachlage sehen und man *kann* gemäß dieser Sicht die ganze Erörterung des Wortes Seyn jetzt erst recht als unergiebig zurückweisen. Aber wir *müssen nicht* so vorgehen. Die inzwischen schon aufgerollten Fragen haben uns stutzig gemacht. Und diese Fragen werden noch bedrängender, wenn wir festhalten, daß ja doch die ganze Grammatik fragwürdig ist hinsichtlich ihrer Eignung zu einer ursprünglichen Auslegung des Wesens der Sprache, im besonderen die Auffassung der sogenannten Infinitivform!

Am Ende ist die Betrachtung der Wortform ebenso wie dies Aufsuchen der Stammbedeutungen von entscheidender Wichtigkeit, nur daß die Art, *wie* das geschieht, unfruchtbar bleibt und alles Urteilen irreführt und das rechte Fragen verhindert.

Wir brechen daher die Erörterung des Wortes Seyn nicht ab als ein nutzloses Geschäft, sondern wir versuchen sie jetzt ursprünglicher anzusetzen und fortzuführen auf einem Weg, der uns erneut in das Fragen unserer Grundfrage zurückbringt.

Das Verbalsubstantivum »das Seyn« erweist sich nach der zweifachen, der grammatischen und etymologischen Betrachtung als eine Verfestigung und Aufbewahrung der abgezogensten und verwischtesten Bedeutung, die das Verbum in bezug auf alle seine verbalen Abwandlungen und seine mehrfältige Stammesherkunft überhaupt noch zuläßt. Diese verblasenste Bedeutung wird dann überdies noch logisch erklärt und gerechtfertigt, und als diese unbestimmte Bedeutung gilt sie für jede verbale Abwandlung und gilt sie erst recht wiederum für die endlose Mannigfaltigkeit des einzelnen Seienden, das jeweils in irgendeiner der verbalen Abwandlungen an- und ausgesprochen wird. So ist diese unbestimmte Bedeutung gleichwohl die geläufigste und bekannteste. Das im höchsten Maße Allgemeinste, das »Abstrakteste«, faßt nun die Logik als die oberste Gattung – genus. Sofern die Ontologie das Seyn in dieser allgemeinsten Bedeutung zum Thema macht, nämlich um festzustellen, daß davon nichts weiter mehr zu sagen sei, handelt sie, wie sie sagt, vom ens in genere. Das alles ist fast von unwiderstehlicher Klarheit: diese Lehre ein sogenanntes »Gemeingut«, aber für uns eben deshalb verdächtig.

Wir brauchen noch gar nicht weit auszugreifen, um die genannten Selbstverständlichkeiten über das Wort und den Begriff »Seyn« zu erschüttern. Wir müssen nur das wirklich fest greifen, was wir bisher »allein schon« durch die »sprachliche« Betrachtung gewonnen haben.

Wir sagen das Seyn in der alltäglich geschehenden Rede ständig in den verschiedensten seiner verbalen Abwandlungen: er war, ihr seid gewesen, wir wären, waren, . . . sei so freundlich und dgl., und wie oft und ständig gebrauchen wir das »ist«? Demnach verstehen wir eben doch mit diesen mannigfaltigen Abwandlungen das Seyn in einer je bestimmten und je erfüll-

ten Weise. Seine Bedeutung ist gar nicht unbestimmt und leer; das scheint nur so, wenn wir uns an den »Infinitiv« halten und ihn gar noch zum Substantiv erheben. Allein, ist der Infinitiv das Abstrakteste, logisch verstanden: die leere Allgemeinheit der umgreifenden Gattung? Können wir den Infinitiv »das Seyn« als Genus ansetzen und diesem die aufgeführten Abwandlungen als Arten und Besonderungen unterordnen – als einzelne »Fälle«? Wir sehen ohne große Anstrengung sogleich, daß das nicht geht. Die Logik versagt hier. Der Infinitiv und demzufolge das Verbalsubstantiv sind zwar *un*-bestimmt. Aber die Frage ist: in welchem Sinne? Die Grammatik gibt schon durch den Namen die Deutung, daß hier die einzelnen Abwandlungen *nicht* mehr zum Vorschein kommen. Man hat sich unter dem Einfluß der grammatischen Deutung der Sprache daran gewöhnt, den Infinitiv und seinen negativen Charakter zu verstehen im Sinne des *Nicht-mehr-Habens*. Wie aber, wenn man einmal versuchte, die Unbestimmtheit des Infinitivs zu verstehen nicht als ein Nicht-mehr, sondern ein Noch-nicht; die Unbestimmtheit nicht als die der Leere, wo alles fehlt, sondern der Fülle, die sich als solche nicht auf ein einzelnes beschränkt hat, aber als solche allein kann. Und so ist der »Infinitiv« – als grammatische Bezeichnung, und das heißt immer Sprachauslegung – wider den Willen der Grammatiker zweideutig. Wenn »das Seyn« als leeres Wort gilt, dann liegt das weder im Sinn des Seyns selbst noch am Charakter des Wortes, sondern nur an einer ganz bestimmten logischen Mißdeutung und damit einer Bezugslosigkeit zum Wesen der Sprache sowohl wie zum Wesen des Seyns.

So beginnt die für uns zur Erörterung stehende Tatsache immer merkwürdiger zu werden. Das Wort Seyn ist in Wahrheit gar nicht leer, aber tatsächlich doch als solches mißdeutet. Das kann nicht Zufall sein, sowenig wie die Verkennung des Wunders der Sprache durch die Grammatik und Logik als Belanglosigkeit gelten darf. Deshalb müssen wir diesen Doppelvorgang der Aushöhlung des Seyns und der Verkennung der

Sprache in seinen Hauptstadien bis in seinem letzten Grunde verfolgen.

Die Deutung des Infinitivs als abstrakt allgemeiner Bedeutung verfehlt das Wesen dieser Wortform und läßt außerdem die Beziehung zur Abwandlungsmannigfaltigkeit des Zeitwortes in völliger Unbestimmtheit. Wo sie eigens betont wird, geschieht das in einer merkwürdigen Beschränkung auf eine einzelne Verbalform des Verbums – auf das »ist«. Seyn gilt als Infinitiv zum »ist«; es ist zwar solches auch zum ich bin, du bist; gleichwohl hat das »ist« einen Vorrang. Wir fragen: 1. weshalb? 2. was besagt das wiederum rückwirkend für das Verständnis der Bedeutung von »Seyn«?

Der Vorrang des »ist« vor den übrigen Verbalformen scheint einfach in der besonderen Häufigkeit seines Gebrauchs in der Rede gegründet zu sein. Das wäre eine äußerliche Auffassung und Begründung des Tatbestandes. Zwar »ist« das »ist« sprachlich am weitesten verbreitet und allen germanischen Mundarten gemeinsam. Allein, diese weite Verbreitung ebenso wie die Häufigkeit des Gebrauchs haben in der Bedeutungsrichtung und in der Mehrdeutigkeit des »ist« ihren Grund, der noch weiter zurückreicht auf den eigenartigen Vorrang einer ganz bestimmten Weise des Sagens in der Sprache.

Wir gehen von der Mehrdeutigkeit des »ist« aus. Wenige Beispiele genügen: »Gott ist«, d. h. existiert. »Der Vortrag ist im Hörsaal 5«, d. h. findet dort statt. »Er ist aus dem Schwäbischen«, d. h. stammt daher. »Der Becher ist aus Silber«, d. h. besteht aus, ist hergestellt aus. »Der Bauer ist aufs Feld«, d. h. hinausgegangen. »Das Buch ist mir«, d. h. gehört mir. »Er ist des Todes«, d. h. dem Tod verfallen. »Rot ist backbord«, d. h. bedeutet, steht für. »Der Hund ist im Garten«, d. h. befindet sich dort. »Über allen Gipfeln ist Ruh«, heißt das: befindet sich?, herrscht?, existiert? Nein! »ist«; vielleicht noch »waltet« und doch »ist«!

Wir erfahren es schon aus dieser nackten Aufzählung, daß wir das »ist« in einem Reichtum seiner möglichen Bedeutung

verstehen (von einer Leere des Seinsbegriffs keine Spur), und wir merken auch, wenngleich noch unbestimmt, wie alle diese Bedeutungen in *einer* Richtung irgendwie zusammenlaufen, die wir zunächst freilich schwer aussprechen können. Für eine grobe und vorläufige Kennzeichnung soll das genügen, wenn wir sagen, daß hier das »ist« immer irgendwie bedeutet: Vorhandensein – In-sich-bestehen und dgl.

Der Infinitiv »Seyn« wird, von diesem »ist« her verstanden, zum Titel für ein in sich selbständiges Zeitwort so wie Fallen, Kommen, Singen, Leuchten u. s. f. Wenn wir aber etwa sagen: »er ist gewesen; wir sind gegangen; sie ist gestorben«, dann finden wir das »ist« im Zusammenhang mit einem anderen Zeitwort und dessen bestimmten Formen; das »ist« hilft für die Verbalform des Zeitwortes, das Perfekt von Gehen, Sterben und Seyn selbst zu bilden. Seyn fungiert hier, wie die Grammatik sagt, als »Hilfszeitwort«.

Wenn wir sagen »das Haus ist geräumig; der Fuchs ist schlau; die Buche ist ein Laubbaum; sein Vater ist Handwerker«, dann finden wir das »ist« in einer auffallenden Stellung im Satz, nämlich zwischen dem Satzsubjekt und dem Prädikat, so zwar, daß das »ist« zwischen beiden das Band schlingt: Das »ist« hat hier den Charakter der *Copula*.

So kann es nicht verwundern, daß das »ist« bei dieser dreifachen Bedeutungsleistung als selbständiges Zeitwort, als Hilfszeitwort, als Copula, sich einen eigentümlichen Vorrang sichert, und daß so sein zugehöriger Infinitiv – eben das »Seyn« – von daher sich bestimmte in seiner maßgebenden Bedeutung. Nun ist außerdem das Verhältnis dieser drei Bedeutungsrichtungen in keiner Weise aufgehellt; noch weniger ist gesagt, ob diese dreifache Kennzeichnung des Zeitwortes »Seyn« überhaupt eine echt begründbare ist. Bei dieser verworrenen und seit Jahrhunderten bestehenden Sachlage kommt es dann immer wieder dahin, daß, wo überhaupt eine Wesensbestimmung des Seyns versucht wird, entweder die erste oder die dritte Bedeutungsrichtung des »ist« eine Bevorzugung erfährt, während bezeich-

nenderweise die zweite und in gewissem Betracht wesentlichste überhaupt nicht erörtert wird.

Wenn wir die herkömmliche Auffassung des Infinitivs bedenken, dann scheint es ja auch vollkommen in Ordnung zu sein, daß sich der Infinitiv »seyn« als nachträgliche Abstraktion hinsichtlich seiner Bedeutung aus dem »Konkreten«, am unmittelbarsten und am häufigsten zugänglichen »ist« bestimmt, nämlich aus dem »ist« im Sinne von: die Erde ist (existiert), und dem »ist« im Sinne von: »die Erde ist ein Planet« (Copula): das Sein (Existieren) als Bestimmung des Seienden im Sinne des Vorhandenen und das Seyn als Bestimmungsmoment der Aussage. Man sieht leicht, daß beide aufeinander bezogen sind, sofern die Aussage über Seiendes (Vorhandenes) aussagt. Dieses Verhältnis von Aussage (Urteil) zum Gegenstand der Aussage ist die Beziehung der Übereinstimmung, d. h. der Wahrheit. Das beides führt bei *Aristoteles* schon dahin, daß das »ist« noch eine weitere Bedeutung empfängt. Sie tritt uns entgegen, wenn wir betonterweise sagen: die Erde *ist* ein Planet, d. h. in der Tat: in Wahrheit, es ist wahr, daß die Erde ein Planet ist. Seyn hat hier die Bedeutung von Wahrsein.

Je nach der Auffassung des Wesens der Wahrheit und damit je nach der Deutung des Satzes (Aussage – Urteil) ergibt sich eine verschiedene Auslegung des »ist« als Copula und des »ist« als »existieren« und »wahrsein«. All das wirkt sich wieder aus auf die Bestimmung des Wesens von Seyn überhaupt. So ist z. B. die Auffassung des »ist« als Copula bei *Aristoteles, Leibniz, Hobbes, Kant* und *Hegel* und *Schopenhauer* und *Nietzsche* ganz verschieden. Trotzdem bewegt sich diese Verschiedenheit in einem ganz bestimmten Umkreis von Möglichkeiten, welcher Kreis im voraus gezogen ist durch die im Verborgenen vorausherrschende, gar nicht als solche weiter beachtete und gar erörterte griechische Auffassung des Seyns.

So lehrreich es wäre, auf diese Zusammenhänge näher einzugehen, für uns ist jetzt nur das *Eine* wesentlich: zu sehen, wie sich die Bestimmung des Seyns vollzieht im Ausgang vom »ist«.

Aufgrund der uns weithin beherrschenden Entfremdung gegenüber dem Seyn und der Seynsfrage geraten wir freilich ständig in Gefahr, Erörterungen, wie wir sie jetzt pflegen, als bloße Angelegenheit von Wortbedeutungen, als Spiel mit Worten zu mißdeuten. Um dem erneut zu begegnen, sei jetzt nur ein Hinweis darauf gegeben, wie weit die Entfremdung zum Seyn gehen und wohin sie sich auswirken kann.

Als man um die Mitte des 19. Jahrhunderts der Philosophie des deutschen Idealismus nicht mehr gewachsen war, aber gleichwohl an dem französischen und englischen Positivismus nicht volles Genüge fand, gewann *Schopenhauer* einen wesentlichen Einfluß. Wie stark *Schopenhauer* positiv und negativ auf *Nietzsche* gewirkt hat, ist bekannt. *Schopenhauer* gibt im II. Band, 1. Buch, Kap. 9 von »Die Welt als Wille und Vorstellung« eine Auslegung des »ist« als Copula, und zwar eine rein »logische«. Ihre Bestimmung ist: das Vereint- und Getrenntsein zweier Begriffssphären auszudrücken. Und er sagt dazu: »Durch diese [die Copula] ist jedes Verbum mittelst seines Particips ausdrückbar. [Das Pferd läuft – ist laufend; der Vogel singt – ist singend.] Daher besteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach ist die Bedeutung der Copula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei – nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Copula, ›*Seyn*‹, hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professorenphilosophie gegenwärtiger Zeit.« Man weiß hier nicht, was oberflächlicher ist, die von *Schopenhauer* berufsmäßig verunglimpfte Professorenphilosophie, der gegenüber er im Recht sein mag, wenn er die Professoren *Kant, Fichte, Schelling, Hegel* ausnähme, oder *Schopenhauers* eigene Deutung des »Seyns« aus einer völligen Mißdeutung der Copula, welche Mißdeutung übrigens ganz in der Bahn der von *Schopenhauer* beschimpften Schulphilosophie geht.

Aber *Schopenhauers* Deutung des Seyns aus dem »ist« der Copula, d. h. des Satzes und des Denkens, hat bei *Nietzsche* Schule gemacht, und zwar nicht nur in dessen Jugend, sondern

in der Zeit, als er sein Hauptwerk »Wille zur Macht« vorbereitete und zum schärfsten Gegner *Schopenhauers* geworden war. *Nietzsche* sagt: »Urteil ist ein Glaube, daß etwas so und so *ist*, und *nicht* Erkenntnis« (n. 530). Im Urteilen wird etwas einem anderen etwas gleichgesetzt – dieses Gleichsetzen und Gleichmachen besagt: etwas Begegnendes einreihen in ein schon Vorhandenes, Festes. »Das Gleichmachen ist dasselbe, was die Einverleibung der angeeigneten Materie in die Amöbe ist« (n. 501). »Der Wille zur Gleichheit ist der Wille zur Macht. – Der Glaube, daß etwas so und so sei (das Wesen des Urteils) ist die Folge eines Willens, es *soll* soweit als möglich gleich sein.« Mit diesem Gleichsetzen bringen wir eine gewisse Stabilität in den ständigen Wechsel. »Daß wir in unserem Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die ›wahre‹ Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine ›seiende‹ ist« (n. 507). Seiend heißt für *Nietzsche* ebenso wie für die Griechen: beharrend-stehend; und das Seyn ist nur die Perspektive des »ist« im Urteil – des gleichsetzenden zum Stehen-bringens. »Das Seyn« stammt aus der Logik. »Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seinsschema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger: uns formulierbar, berechenbar zu machen« (n. 516). »›Das Seiende‹ gehört zu unserer Optik« (n. 517). Hier ist das Seyn nur noch ein biologisch notwendiges Schema zur Lebenserhaltung und Steigerung, entsprungen der gleichmachenden Funktion des logischen Satzes.

Noch weiter geht in der, in gewisser Weise seit *Aristoteles* vorgezeichneten Richtung, das »Seyn« aus dem »ist« des Satzes zu bestimmen und d. h. schließlich zu vernichten, eine Denkrichtung, die sich um die Zeitschrift »Erkenntnis« gesammelt hat. Hier soll die bisherige Logik mit den Mitteln der Mathematik und des mathematischen Calculs allererst streng wissenschaftlich begründet und ausgebaut werden, um so dann eine »logisch korrekte« Sprache aufzubauen, in der die Sätze der Metaphysik, die alle Scheinsätze sind, künftig unmöglich werden. So ist eine Abhandlung in dieser Zeitschrift II (1931 f.),

S. 219 ff. überschrieben: »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.« Hier vollzieht sich die äußerste Verflachung und Entwurzelung der überlieferten Urteilslehre unter dem Schein mathematischer Wissenschaftlichkeit. Hier werden die letzten Folgerungen eines Denkens zu Ende gebracht, das mit *Descartes* einsetzte, für den bereits Wahrheit nicht mehr Offenbarkeit des Seienden war und demzufolge Einfügung und Gründung des Daseins in das eröffnende Seiende, sondern Wahrheit umgeleitet zur *Gewißheit* – zur bloßen Sicherung des Denkens, und zwar des mathematischen gegen all das von diesem nicht Denkbare. Diese Auffassung der Wahrheit als Sicherung des Denkens führte zur endgültigen Entgötterung der Welt. Die gemeinte »philosophische« Richtung des heutigen mathematischen-physikalischen Positivismus will die Begründung dieser Position liefern. Es ist kein Zufall, daß diese Art von »Philosophie« die Grundlagen liefern will zur modernen Physik, in der ja alle Bezüge zur Natur zerstört sind. Kein Zufall ist auch, daß diese Art »Philosophie« im inneren und äußeren Zusammenhang steht mit dem russischen Kommunismus. Kein Zufall ist ferner, daß diese Art des Denkens in Amerika seine Triumphe feiert. Alles dies sind nur die letzten Folgen der scheinbar nur grammatischen Angelegenheit, daß das Seyn aus dem »ist« begriffen und das »ist« je nach der Auffassung vom Satz und vom Denken ausgelegt wird.

Bis hierher hat sich uns die »Tatsache«, daß uns das Seyn fast nur ein leeres Wort von verschwebender Bedeutung ist, in verschiedener Hinsicht aufgeklärt. Wir haben erfahren, was hinter ihr steht und vorgeht: eine Entfremdung gegenüber dem Seyn in zunehmender Veräußerlichung: das Seyn als Infinitiv, dieser als Allgemeinbegriff, dieser in seinem Allgemeinbezug gleichgültig und unbestimmt zur Mannigfaltigkeit der verbalen Abwandlungen. Unter diesen wird freilich *eine* besonders betont: das »ist«. Aber dieses »ist« wird verstanden entweder als »Vorhandensein« oder als bloße Copula, beides je nach der Auffassung der Wahrheit im Sinne einer Bestim-

mung des λόγος, der Aussage. So wie die Auslegung des λόγος maßgebend alle Grammatik und grammatischen Formen leitet, so gibt dieselbe Auslegung des λόγος die Vorzeichnung zur Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung der Aussage mit dem Gegenstand und damit sowohl der Deutung der Gegenständlichkeit als Seyn und als Copula. Daß für die gesamte abendländische Philosophie seit *Aristoteles* bis heute die Frage nach dem Seyn am λόγος ausgerichtet ist, verrät schon der Titel für die Bestimmungen des Seyns als »Kategorien«: Weisen des Sagens und der Gesagtheit. Seyn wird verstanden und in seiner Mannigfaltigkeit ausgelegt im Horizont des Denkens, das dabei selbst wieder verschiedene Deutungen erfährt. Der Titel »Sein und Denken« kann uns als verkürztes Merkwort für diesen Zusammenhang dienen. Zwar fragt die Philosophie immer wieder nach dem Seienden, aber sie bewegt sich dabei immer in ein und derselben immer mehr verblassenden Auffassung des Seyns, die im folgenden noch genauer umgrenzt werden soll. Immer mehr verstrickt sich die Philosophie in eine Mißdeutung des seit den Griechen vorgezeichneten Horizontes aller Seinsauffassung: Sein und Denken.

Die äußerste und äußerlichste Mißdeutung des Seyns sowohl wie des Denkens hat sich neuerdings breitgemacht in der mathematischen Logik, der logistischen Mißdeutung der Sprache, der Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit. Die Fragwürdigkeit dieses Vorhabens zeigt sich am schlagendsten in der Blindheit, in der diese angeblich klarste und wissenschaftlich strengste Philosophie sich bewegt. Sie sieht nicht den Widersinn, der darin liegt, daß ja das mathematische Denken nur eine ganz bestimmte und gegenständlich ganz leere Form des Denkens ist und als solche immer noch sowohl die Logik als die Gegenstandsbeziehung überhaupt voraussetzt, so daß mit der mathematischen Methode nie und nimmer das Denken als solches und gar das erfüllte und ursprüngliche Denken des Seyns erfaßt oder gar begriffen werden kann. Es ist nur eine notwendige Folge dieser widersinnigen Fragestellung, daß für sie alle

metaphysischen Sätze Scheinsätze sind und alle Metaphysik sinnlos wird.

Aber bis in diese Widersinnigkeit hinaus behält doch noch das Wort Seyn einen Sinn, wenn auch nur den der sogenannten logisch korrekten Gesetztheit von etwas Beliebigem als im bloßen Denken Gesetzten. Außerdem sahen wir, daß das Seyn in seinen verbalen Abwandlungen, in der Unterscheidung von Vorhandensein und Copula eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen bekundet; daß selbst bei der äußeren Entfremdung das Wort Seyn nicht leer ist und somit die Bedeutung nicht verschwebt, sondern nur nicht mehr gefaßt werden kann, bzw. nicht mehr gefaßt sein will.

Daher gilt es jetzt, die in Frage stehende Tatsache gleichsam von einer neuen Seite zu beleuchten, indem wir den Nachweis führen, daß bei aller vermeintlichen Leere und scheinbaren Verdunstung überall ein ganz bestimmter und durchgängig herrschender Sinn dem Seyn zugesprochen ist, freilich so, daß man diesen als solchen gar nicht mehr heraushebt; ja, die Entfremdung vom Seyn und vollends von der Seinsfrage ist trotz aller Ontologie auf allen Gassen so weit gediehen, daß man gar nicht mehr begreift, was das überhaupt noch heißen soll, das Seyn habe einen Sinn.

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

I.

Der hier vorgelegte Band 40 der Gesamtausgabe enthält den Text der von Martin Heidegger selbst für den Druck im Jahre 1953 durchgesehenen Vorlesung vom Sommersemester 1935. Hinzugekommen sind lediglich als Anhang seine »Kritik der Vorlesung« und eine erste Fassung der Handschriftseiten 31 bis 36. Diese weicht von der zweiten 1953 veröffentlichten Fassung im Wortlaut erheblich ab. Insbesondere fehlen in der veröffentlichten Fassung die Ausführungen über die Auslegung der Kopula bei Schopenhauer und Nietzsche.

Die Seitenzahlen der bei Max Niemeyer erstmals erschienenen Schrift sind durch Seitenmarginalien bezeichnet. Das handschriftliche Manuskript wurde mit der vom Bruder Fritz Heidegger erstellten Transkription verglichen. Das vorliegende handschriftliche Manuskript zählt nur noch 73 Seiten. Die Seiten 74–81 fehlen im Nachlaß. Der transkribierte Text umfaßt aber die vollständigen 81 Manuskriptseiten. Die von Heidegger in der Einzelausgabe gesetzten runden Klammern für Erläuterungen und Ergänzungen, die gleichzeitig mit dem Vorlesungstext entstanden sein sollen, stimmen nicht immer mit der Handschrift überein. In solchen Fällen wurden die runden Klammern in eckige Klammern abgewandelt.

Bei dieser Editionsarbeit wurde sehr deutlich, daß die von Heidegger erlassenen Richtlinien für die Herausgabe seiner Schriften sich ihm bei der eigenen Bearbeitung seiner für den Druck vorgesehenen Texte ergeben haben (z. B. Streichung des »und« am Satzanfang, Endstellung des Verbs). Sofern vom Autor selbst schon entschieden war, was im Drucktext zu erscheinen habe, sahen wir uns daran gebunden, mit einer Ausnahme: Martin Heidegger hatte für sich selbst eine Art In-

haltsübersicht der Vorlesung erstellt. In diesem »Gang der Vorlesung« sind stichwortartig die Gedankenschritte angegeben. Das von uns zusammengestellte Inhaltsverzeichnis richtet sich nach Heideggers »Gang der Vorlesung«. Zum Teil sind seine Charakterisierungen wörtlich übernommen; bei Stichworten sind sie gemäß Heideggers Weisungen ausformuliert und ergänzt um das tatsächlich inhaltlich Abgehandelte. Die Nietzsche-Zitate sind von Heidegger der Nietzsche-Großoktav-Ausgabe (Kröner) entnommen.

II.

Die Erstveröffentlichung dieser Vorlesung hat im Jahre 1953 zu einer lebhaften Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit geführt, zu der sich Martin Heidegger in einem Brief vom 15. September 1953 an den Redakteur Dr. Lewalter, abgedruckt in »Die Zeit« Jg. 8. Nr. 39 vom 24. 9. 1953, selbst äußerte:

»Die ›Einführung in die Metaphysik‹ aus dem Sommersemester 1935 wurde als erste unter den schon länger geplanten Vorlesungsveröffentlichungen ausgewählt, weil ich sie ihrer Thematik nach für besonders geeignet halte, eine Strecke des Weges von ›Sein und Zeit‹ (1927) bis zu den letzten Veröffentlichungen sichtbar zu machen. Darum enthält auch der gleichzeitig im selben Verlag erschienene Neudruck der siebten Auflage von ›Sein und Zeit‹ einen Hinweis auf diese ›Einführung‹.

Ihre Auslegung des Satzes (vgl. ›Die Zeit‹ vom 13. August), den man aus der Vorlesung (S. 152) aufgriff, ist nach jeder Hinsicht zutreffend, wie denn überhaupt seine Interpretation anderer Sätze meine politische Haltung seit 1934 richtig kennzeichnet. Es wäre ein leichtes gewesen, den herausgegriffenen Satz samt den übrigen, die Sie anführen, für das Druckmanuskript zu streichen. Ich habe das nicht getan und werde es auch künftig so halten. Denn einmal gehören die Sätze geschichtlich zur Vorlesung, zum anderen bin ich überzeugt, daß die Vorlesung die

erwähnten Sätze durchaus verträgt für einen Leser, der das Handwerk des Denkens gelernt hat.

Was damals in einer solchen Vorlesung zu sagen im äußersten möglich war und was nicht, können heute nur noch wenige ermessen. Ich aber weiß, daß die Hörenden unter den Hörern das Gesagte sehr genau verstanden haben.«

Die Kritik, vor allem an dem einen Satz auf Seite 152 der Niemeyer-Ausgabe, verstummte nicht, sie wurde auch im »Spiegel-Gespräch« am 23. September 1966 angesprochen (veröffentlicht in Nr. 23 des 30. Jg. am 31. Mai 1976).

Am 18. März 1968 schrieb Heidegger in einem Brief an Herrn S. Zemach in Jerusalem:

»Zu einer Stelle Ihres Textes muß ich freilich Stellung nehmen. Aus der 1935 gehaltenen und 1953 wörtlich genau veröffentlichten Vorlesung ›Einführung in die Metaphysik‹ wird immer wieder der eine Satz S. 152 herausgegriffen und das Ganze der Vorlesung übergangen, aus dem hervorgeht, daß meine Stellung zum Nationalsozialismus in jener Zeit bereits eindeutig gegnerisch war. Die verständigen Hörer dieser Vorlesung haben daher auch begriffen, wie der Satz zu verstehen sei. Nur die Spitzel der Partei, die – wie ich wußte – in meiner Vorlesung saßen, verstanden den Satz anders, sollten es auch. Man mußte diesen Leuten hie und da einen Brocken zuwerfen, um sich die Freiheit der Lehre und Rede zu bewahren.

Beiläufig sei angemerkt, daß es ein großer Irrtum ist, ich sei gegen die Technik (vergl. ›Die Frage nach der Technik‹, Vorträge und Aufsätze 1953).

Schließlich möchte ich auf meine Nietzsche-Vorlesung verweisen von 1936–1940, die jeder Hörer eindeutig als grundsätzliche kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus verstanden hat.«

Wie auch immer gegensätzliche Behauptungen zu bewerten sind, ob der Klammersatz auf Seite 152 der Niemeyer-Ausgabe bereits in der Handschrift Heideggers stand oder nicht – in der ersten Korrektur stand er nicht –, unbestritten dürfte das Recht

des Autors sein, bei der Edition einer Vorlesung im Manuskript Verbesserungen und Verdeutlichungen einzufügen. Die fraglichen Seiten der Handschrift fehlen im Nachlaß. Aufgrund einer Abschrift und eines noch vorhandenen Korrekturbogens von 1953 ist zu vermuten, daß Heidegger zunächst selbst noch den Satz: »Und wenn man jetzt noch jene komische Wissenschaft der Aporetik auf die Wertlehre anwendet, wird alles noch komischer und überschlägt sich in den Unsinn.« gestrichen, danach die Bezeichnung »des N. S.« durch »dieser Bewegung« ersetzt und den Klammersatz noch eingefügt hat.

III.

Für die Möglichkeit, diesen Band herauszugeben, möchte ich sehr herzlich Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Herrn Dr. Hermann Heidegger für zuteil gewordene Hilfe durch Rat und Tat bei der Textgestaltung danken. Herrn Prof. Dr. Walter Biemel und Herrn Dr. Hartmut Tietjen gebührt mein Dank aufgrund ihrer zuverlässigen Transkriptionshilfe, Herrn Dr. Hartmut Tietjen insbesondere für seine Unterstützung bei der Klärung letzter Schwierigkeiten beim Lesen der Korrekturen. Frau Dr. Luise Michaelsen danke ich für ihr sorgfältiges Mitlesen der Satzfahnen.

Petra Jaeger