

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 29/30

DIE GRUNDBEGRIFFE DER METAPHYSIK

Welt — Endlichkeit — Einsamkeit



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**DIE GRUNDBEGRIFFE DER
METAPHYSIK**

WELT – ENDLICHKEIT – EINSAMKEIT

✕



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30
Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann

EUGEN FINK
zum Gedächtnis

Er hat diese Vorlesung mit nachdenksamer
Zurückhaltung gehört und dabei schon eigenes
Ungedachtes erfahren, das seinen Weg
bestimmte.

Vermutlich ist hierin der Grund zu suchen,
weshalb er in den vergangenen Jahrzehnten
wiederholt den Wunsch äußerte, diese Vorlesung
möchte vor allen anderen veröffentlicht werden.

am 26. Juli 1975

Martin Heidegger

INHALT

VORBETRACHTUNG

*Die Aufgabe der Vorlesung und ihre Grundhaltung
im Ausgang einer allgemeinen Klärung des Vorlesungstitels*

Erstes Kapitel

*Die Umwege zur Bestimmung des Wesens der Philosophie
(Metaphysik) und die Unumgänglichkeit, der Metaphysik ins
Gesicht zu sehen*

§ 1. Die Unvergleichbarkeit der Philosophie	1
a) Philosophie weder Wissenschaft noch Weltanschauungsver- kündigung	1
b) Wesensbestimmung der Philosophie nicht auf dem Um- weg über den Vergleich mit der Kunst und der Religion .	3
c) Der Ausweg zur Wesensbestimmung der Philosophie über die historische Orientierung als Täuschung	4
§ 2. Die Bestimmung der Philosophie aus ihr selbst am Leitfaden eines Novalis-Wortes	5
a) Das Sichentziehen der Metaphysik (des Philosophierens) als des menschlichen Tuns in das Dunkel des Wesens des Menschen	5
b) Das Heimweh als die Grundstimmung des Philosophierens und die Fragen nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung .	7
§ 3. Metaphysisches Denken als unbegriffliches Denken: auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifend	10

Zweites Kapitel

Die Zweideutigkeit im Wesen der Philosophie (Metaphysik)

§ 4. Die Zweideutigkeit im Philosophieren überhaupt: die Un- sicherheit, ob Philosophie Wissenschaft und Weltanschauungs- verkündigung ist oder nicht ist	15
§ 5. Die Zweideutigkeit in unserem Philosophieren hier und jetzt im Verhalten der Hörer und des Lehrers	17
§ 6. Die Wahrheit der Philosophie und ihre Zweideutigkeit . . .	20
a) Das Sichgeben der Philosophie als etwas, was jedermann angeht und eingeht	22

b)	Das Sichgeben der Philosophie als ein Letztes und Höchstes	23
α)	Die philosophische Wahrheit im Scheine absolut gewisser Wahrheit	23
β)	Die Leere und Unverbindlichkeit des Arguments vom formalen Widerspruch. Die Verwurzelung der Wahrheit der Philosophie im Schicksal des Daseins . . .	26
γ)	Die Zweideutigkeit der kritischen Haltung bei Descartes und in der neuzeitlichen Philosophie	30
§ 7.	Der Kampf des Philosophierens gegen die unüberwindliche Zweideutigkeit ihres Wesens. Die Eigenständigkeit des Philosophierens als des Grundgeschehens im Dasein	31

Drittes Kapitel

*Rechtfertigung der Kennzeichnung des inbegrifflichen Fragens
nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung als Metaphysik.
Ursprung und Geschichte des Wortes »Metaphysik«*

§ 8.	Das Wort »Metaphysik«. Die Bedeutung von φυσικά	37
a)	Klärung des Wortes φυσικά. φύσις als das sich selbst bildende Walten des Seienden im Ganzen	38
b)	λόγος als das Entnehmen des Waltens des Seienden im Ganzen aus der Verborgenheit	39
c)	λόγος als Sagen des Unverborgenen (ἀληθέα). ἀλήθεια (Wahrheit) als Raub, der der Verborgenheit entrissen werden muß	41
d)	Die zwei Bedeutungen von φύσις	45
α)	Die Doppeldeutigkeit der Grundbedeutung von φύσις: das Waltende in seinem Walten. Die erste Bedeutung von φύσις: die φύσει ὄντα (in der Entgegensetzung zu den τέχνη ὄντα) als Gebietsbegriff	46
β)	Die zweite Bedeutung der φύσις: das Walten als solches als das Wesen und innere Gesetz der Sache . . .	47
§ 9.	Die zwei Bedeutungen von φύσις bei Aristoteles. Das Fragen nach dem Seienden im Ganzen und das Fragen nach der Wesenheit (dem Sein) des Seienden als die doppelte Fragerichtung der πρώτη φιλοσοφία	48
§ 10.	Die Bildung der Schuldisziplinen Logik, Physik, Ethik als Verfall des eigentlichen Philosophierens	52
§ 11.	Der Umschlag der technischen Bedeutung des μετά im Wort »Metaphysik« zur inhaltlichen Bedeutung	56

a) Die technische Bedeutung des μετά: nach (post). Metaphysik als technischer Titel für eine Verlegenheit gegenüber der πρώτη φιλοσοφία	56
b) Die inhaltliche Bedeutung des μετά: über hinaus (trans). Metaphysik als inhaltliche Bezeichnung und Deutung der πρώτη φιλοσοφία: Wissenschaft vom Übersinnlichen. Metaphysik als Schuldisziplin	58
§ 12. Die inneren Unzuträglichkeiten des überlieferten Begriffs der Metaphysik	61
a) Die Veräußerlichung des überlieferten Metaphysik-Begriffs: das Metaphysische (Gott, unsterbliche Seele) als ein vorhandenes, wenn auch höheres Seiendes	63
b) Die Verworrenheit des überlieferten Metaphysik-Begriffs: die Zusammenkoppelung der beiden geschiedenen Arten des Hinausliegens (μετά) des übersinnlichen Seienden und der unsinnlichen Seinscharaktere des Seienden	67
c) Die Problemlosigkeit des überlieferten Metaphysik-Begriffs	68
§ 13. Der Metaphysik-Begriff des Thomas v. Aquin als geschichtlicher Beleg für die drei Momente des überlieferten Metaphysik-Begriffs	69
§ 14. Der Metaphysik-Begriff des Franz Suarez und der Grundcharakter der neuzeitlichen Metaphysik	77
§ 15. Metaphysik als Titel für das Grundproblem der Metaphysik selbst. Das Ergebnis der Vorbetrachtung und die Forderung, aus der Ergriffenheit eines metaphysischen Fragens mit dem Handeln in der Metaphysik zu beginnen	85

ERSTER TEIL

*Die Weckung einer Grundstimmung unseres Philosophierens**Erstes Kapitel**Die Aufgabe der Weckung einer Grundstimmung und die Anzeige einer verborgenen Grundstimmung unseres heutigen Daseins*

§ 16. Vorverständigung über den Sinn der Weckung einer Grundstimmung	89
a) Weckung: kein Feststellen eines Vorhandenen, sondern ein Wachwerdenlassen des Schlafenden	89
b) Das Da-sein und Nicht-Da-sein der Stimmung nicht faßbar durch die Unterscheidung von Bewußthaben und Unbewußtsein	91

c) Das Da-sein und Nicht-Da-sein der Stimmung auf dem Grunde des Seins des Menschen als des Da-seins und Weg-seins (Abwesendseins)	94
§ 17. Vorläufige Kennzeichnung des Phänomens der Stimmung: Stimmung als Grundweise des Daseins, als das dem Dasein Bestand und Möglichkeit Gebende. Weckung der Stimmung als Ergreifen des Da-seins als Da-sein	99
§ 18. Die Versicherung unserer heutigen Lage und der sie durchherrschenden Grundstimmung als Voraussetzung für die Weckung dieser Grundstimmung	103
a) Vier Deutungen unserer heutigen Lage: der Gegensatz von Leben (Seele) und Geist bei Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler	103
b) Nietzsches Grundgegensatz zwischen dem Dionysischen und Apollinischen als Quelle der vier Deutungen unserer heutigen Lage	107
c) Die tiefe Langeweile als die verborgene Grundstimmung der kulturphilosophischen Deutungen unserer Lage	111

Zweites Kapitel

Die erste Form der Langeweile: das Gelangweiltwerden von etwas

§ 19. Die Fraglichkeit der Langeweile. Das Wecken dieser Grundstimmung als Wachseinlassen, als Behüten vor dem Einschlafen	117
§ 20. Die Grundstimmung der Langeweile, ihr Verhältnis zur Zeit und die drei metaphysischen Fragen nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung	120
§ 21. Interpretation der Langeweile im Ausgang vom Langweiligen. Das Langweilige als das Hinhaltende und Leerlassende. Fragwürdigkeit der drei gewöhnlichen Deutungsschemata: das Ursache-Wirkung-Verhältnis, das Innerseelische, die Übertragung	123
§ 22. Methodische Anweisung für die Interpretation des Gelangweiltwerdens: Vermeidung der bewußtseinsanalytischen Einstellung, Erhaltung der Unmittelbarkeit des alltäglichen Daseins; Auslegung der Langeweile aus dem Zeitvertreib als dem unmittelbaren Verhältnis zu ihr	132
§ 23. Das Gelangweiltwerden und der Zeitvertreib	139
a) Zeitvertreib als zeitantreibendes Wegtreiben der Langeweile	140

b) Der Zeitvertreib und das Auf-die-Uhr-sehen. Das Gelangweiltwerden als lähmende Betroffenheit vom zögernden Zeitverlauf	144
c) Die Hingehaltenheit durch die zögernde Zeit	149
d) Die Leergelassenheit von den sich versagenden Dingen und der Einblick in den möglichen Zusammenhang mit der Hingehaltenheit von der zögernden Zeit	152

Drittes Kapitel

Die zweite Form der Langeweile: das Sichlangweilen bei etwas und der ihr zugehörige Zeitvertreib

§ 24. Das Sichlangweilen bei etwas und die ihm zugeordnete Art des Zeitvertreibs	160
a) Die Forderung einer ursprünglicheren Fassung der Langeweile für das Verständnis der Fuge zwischen der Hingehaltenheit und der Leergelassenheit	160
b) Das Sichlangweilen bei etwas und die gewandelte Art des Zeitvertreibs: das Wobei des Sichlangweilens als der Zeitvertreib	163
§ 25. Abhebung der zweiten Form der Langeweile gegen die erste im Hinblick auf die Wesensmomente der Hingehaltenheit und Leergelassenheit	171
a) Allgemeine Abhebung der zwei Formen der Langeweile gegeneinander unter dem Gesichtspunkt des Langweiligen: das bestimmte und das unbestimmte Langweilige. Das scheinbare Fehlen der Hingehaltenheit und Leergelassenheit in der zweiten Form der Langeweile	172
b) Die unterbindende Lässigkeit als sich vertiefende Weise der Leergelassenheit vom Langweilenden. Die Leergelassenheit im Sichbilden einer Leere	175
c) Das Nichtentlassensein von unserer Zeit als Hingehaltenheit an die stehende Zeit	181
§ 26. Die strukturelle Einheit der beiden Strukturmomente des Sichlangweilens gegründet im gegenwärtigenden Zum-Stehenbringen der genommenen Zeit. Das Entspringen der Langeweile aus der sich zeitigenden Zeitlichkeit des Daseins	190
§ 27. Abschließende Charakteristik des Sichlangweilens bei etwas: Die Eigentümlichkeit des ihr zugehörigen Zeitvertreibs als das Aufsteigen des Langweilenden aus dem Dasein selbst	192
§ 28. Das Tieferwerden der zweiten Form der Langeweile gegenüber der ersten	194

Viertes Kapitel

*Die dritte Form der Langeweile: die tiefe Langeweile
als das es ist einem langweilig*

§ 29.	Voraussetzungen für das Eindringen in das Wesen der Langeweile und der Zeit: das In-Frage-stellen der Auffassung des Menschen als Bewußtsein, das Sichselbstöffnen der Tiefe des Wesens der Langeweile	199
§ 30.	Das Nichtmehr-zugelassensein des Zeitvertreibs als Verstehen der tiefen Langeweile in ihrer Übermächtigkeit. Das Gezwungensein zu einem Hören dessen, was die tiefe Langeweile zu verstehen gibt	202
§ 31.	Konkrete Interpretation der tiefen Langeweile am Leitfaden der Leergelassenheit und Hingehaltenheit	206
a)	Leergelassenheit als Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende	206
b)	Hingehaltenheit als Hingezwungenheit an die ursprüngliche Ermöglichung des Daseins als eines solchen. Die strukturelle Einheit von Leergelassenheit und Hingehaltenheit als Einheit der Weite des im Ganzen sich versagenden Seienden und der einzigen Spitze des Ermöglichenden des Daseins	211
§ 32.	Der Zeitcharakter der tiefen Langeweile	217
a)	Das Gebanntsein vom einen-dreifachen Horizont der Zeit als Zeitcharakter der Leergelassenheit	218
b)	Das Hingezwungensein durch die bannende Zeit an den Augenblick als der Zeitcharakter der Hingehaltenheit. Die zeithafte Einheit von Leergelassenheit und Hingehaltenheit	222
§ 33.	Die wesentliche Bedeutung des Wortes »Langeweile«: das Langwerden der Weile in der tiefen Langeweile als das Weitwerden des Zeithorizontes und das Entschwinden der Spitze eines Augenblicks	228
§ 34.	Zusammenfassende »Definition« der tiefen Langeweile als verschärfte Anweisung zur Interpretation der Langeweile und als Vorbereitung für die Frage nach einer bestimmten tiefen Langeweile unseres heutigen Daseins	230
§ 35.	Die Zeitlichkeit in einer bestimmten Weise ihrer Zeitigung als das eigentlich Langweilende der Langeweile	236
§ 36.	Die vulgäre Abschätzung der Langeweile und ihr Niederkhalten der tiefen Langeweile	237

Fünftes Kapitel

Die Frage nach einer bestimmten tiefen Langeweile als der Grundstimmung unseres heutigen Daseins

§ 37. Wiederaufnahme der Frage nach einer tiefen Langeweile als der Grundstimmung unseres Daseins	239
§ 38. Die Frage nach der bestimmten tiefen Langeweile in der Richtung der spezifischen Leergelassenheit und spezifischen Hingehaltenheit	242
a) Die wesentliche Not im Ganzen, das Ausbleiben (Sichver-sagen) der wesenhaften Bedrängnis unseres heutigen Daseins, als die Leergelassenheit der bestimmten tiefen Langeweile	243
b) Die im Ausbleiben der Bedrängnis mitangesagte äußerste Zumutung des Daseins als solchen (der mitangesagte Augenblick) als die Hingehaltenheit der bestimmten tiefen Langeweile	245

ZWEITER TEIL

*Das wirkliche Fragen der aus der Grundstimmung
der tiefen Langeweile zu entwickelnden metaphysischen Fragen.
Die Frage: Was ist Welt?*

Erstes Kapitel

*Die aus der Grundstimmung der tiefen Langeweile
zu entwickelnden metaphysischen Fragen*

§ 39. Die Fragen nach Welt, Vereinzelung und Endlichkeit als das, was die Grundstimmung der tiefen Langeweile unseres heutigen Daseins zu fragen gibt. Das Wesen der Zeit als die Wurzel der drei Fragen	251
§ 40. Die Weise, wie die drei Fragen zu fragen sind	256
§ 41. Die Umlagerung der drei Fragen durch den gesunden Menschenverstand und die Tradition	258

Zweites Kapitel

*Der Beginn des metaphysischen Fragens
mit der Frage nach der Welt.*

Der Weg der Untersuchung und seine Schwierigkeiten

- § 42. Der Weg der vergleichenden Betrachtung von drei leitenden Thesen: der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend 261
- § 43. Inhaltliche und methodische Grundschwierigkeit bezüglich der Bestimmung des Wesens und der Zugänglichkeit des Lebens 265
- § 44. Zusammenfassung und Wiedereinführung nach den Ferien: Metaphysik als unbegriffliches Fragen; Weckung der Grundstimmung der tiefen Langeweile; die aus der Grundstimmung zu entwickelnden metaphysischen Fragen. Richtlinien für das rechte Verständnis der Rede von der Grundstimmung des Philosophierens 268

Drittes Kapitel

*Der Beginn der vergleichenden Betrachtung
im Ausgang von der mittleren These: das Tier ist weltarm*

- § 45. Der Satzcharakter der These und das Verhältnis von Metaphysik und positiver Wissenschaft 274
- a) Die These ›das Tier ist weltarm‹ als Wesensaussage und Voraussetzung für die Zoologie. Die Kreisbewegung der Philosophie 274
- b) Das Verhältnis unseres philosophierenden Fragens zur Zoologie und Biologie 277
- § 46. Die These ›das Tier ist weltarm‹ im Verhältnis zur These ›der Mensch ist weltbildend‹. Das Verhältnis von Weltarmut und Weltbildung keine abschätzige Stufenordnung. Weltarmut als Entbehren von Welt 284
- § 47. Die These ›das Tier ist weltarm‹ im Verhältnis zur These ›der Stein ist weltlos‹. Weltlosigkeit als Zugangslosigkeit zum Seienden. Vorläufige Charakterisierung der Welt als Zugänglichkeit von Seiendem 289
- § 48. Das Tier in seinem Haben von Welt und Nichthaben von Welt: die Gewinnung der Einsatzstelle für die Klärung des Weltbegriffs 293

Viertes Kapitel

*Aufklärung des Wesens der Weltarmut des Tieres
auf dem Wege der Frage nach dem Wesen der Tierheit,
des Lebens überhaupt, des Organismus*

§ 49. Die methodische Frage nach dem Sichversetzenkönnen in ein anderes Seiendes (Tier, Stein, Mensch) als Sachfrage nach der Seinsart dieser Seienden	295
§ 50. Das Haben und Nichthaben von Welt als Gewährenkönnen der Versetztheit und Versagenmüssen eines Mitgehens. Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen	307
§ 51. Beginn einer Wesensaufklärung des Organismus	311
a) Fraglichkeit der Fassung des Organs als Werkzeug, des Organismus als Maschine. Rohe Klärung des Wesensunterschiedes von Zeug, Werkzeug, Maschine	311
b) Fraglichkeit der mechanischen Auffassung der Lebensbewegung	317
§ 52. Die Frage nach dem Wesen des Organs als Frage nach dem Möglichkeitscharakter des Könnens des Tieres. Die Dienlichkeit des Zeugs als Fertigkeit für etwas, des Organs als Fähigkeit zu etwas	319
§ 53. Der konkrete Zusammenhang zwischen dem Fähigsein und dem dazugehörigen Organ als Diensthaftigkeit im Unterschied zur Dienlichkeit des Zeugs	324
§ 54. Das Regelmitbringen des Fähigen im Unterschied zum Unterstehen des fertigen Zeugs unter einer Vorschrift. Das Sichvortreiben in sein Wozu als der Triebcharakter der Fähigkeit	333
§ 55. Die Befragung der Leistung des in den Dienst genommenen Organs aus der diensthaften Fähigkeit	335
§ 56. Eindringlichere Aufhellung des bisher geklärten Wesens der Fähigkeit für die Bestimmung des Wesens (des Ganzheitscharakters) des Organismus: Eigentum bzw. Eigentümlichkeit als Seinsart des Tieres in der Weise des Sich-zu-eigen-seins	338
§ 57. Der Organismus als das in Organ-schaffende Fähigkeiten sich gliedernde Befähigtsein — als die Seinsart der befähigten Organ-schaffenden Eigentümlichkeit	341
§ 58. Benehmen und Benommenheit des Tieres	344
a) Vordeutung auf das Benehmen als das Wozu des Fähigseins des Tieres. Das Sichbenehmen des Tieres als Treiben im Unterschied zum Sichverhalten des Menschen als Handeln	344

b) Eingenommenheit des Tieres in sich als Benommenheit. Benommenheit (das Wesen der Eigentümlichkeit des Organismus) als innere Möglichkeit des Benehmens . . .	347
§ 59. Aufhellung der Struktur des Benehmens auf einem konkreten Weg: die Bezogenheit-auf des tierischen Benehmens im Unterschied zur Bezogenheit-auf des menschlichen Handelns . .	349
a) Konkrete Beispiele des Benehmens aus Tierversuchen . .	350
b) Allgemeine Charakteristik des Benehmens: Benommenheit als Genommenheit jeglichen Vernehmens von etwas als etwas und als Hingenommenheit-durch. Ausgeschlossenheit des Tieres aus der Offenbarkeit von Seiendem . .	358
§ 60. Offenheit des Benehmens und der Benommenheit und das Worauf des tierischen Sichbeziehens	362
a) Der Beseitigungscharakter des Benehmens	362
b) Das Sichumringen des Benehmens des Tieres mit einem Enthemmungsring	369
§ 61. Abschließende Umgrenzung des Wesensbegriffes des Organismus	374
a) Der Organismus als Fähigsein zum Benehmen in der Einheit der Benommenheit. Die Verbundenheit mit der Umgebung (das den Enthemmungen geöffnete Sichumringen) als Wesensstruktur des Benehmens	374
b) Zwei wesentliche Schritte in der Biologie: Hans Driesch, Jakob Johann v. Uexküll	379
c) Die Unvollständigkeit der vorstehenden Wesensinterpretation des Organismus: das Fehlen der Wesensbestimmung der Bewegtheit des Lebendigen	385

Fünftes Kapitel

Entfaltung der leitenden These »das Tier ist weltarm« aus der gewonnenen Wesensinterpretation des Organismus

§ 62. Das Offensein in der Benommenheit als ein Nichthaben von Welt im Haben des Enthemmenden	389
§ 63. Selbsteinwand gegen die These vom Nichthaben der Welt als einem Entbehren und Armsein des Tieres und seine Entkräftung	392

Sechstes Kapitel

*Thematische Exposition des Weltproblems
auf dem Wege der Erörterung der These
»der Mensch ist weltbildend«*

§ 64.	Erste Charaktere des Weltphänomens: Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem und das »als«; die Beziehung zu Seiendem als Sein- und Nichtseinlassen (Verhalten-zu, Haltung, Selbstheit)	397
§ 65.	Die unterschiedslose Offenbarkeit des verschiedenartigen Seienden als des Vorhandenen und das Schlafen der Grundverhältnisse des Daseins zum Seienden in der Alltäglichkeit . .	398
§ 66.	Die eigene Offenbarkeit der lebendigen Natur und das Ver-setztsein des Daseins in den Umringzusammenhang des Lebendigen als das eigentümliche Grundverhältnis zu ihm. Die Mannigfaltigkeit der Seinsarten, ihre mögliche Einheit und das Problem der Welt.	401
§ 67.	Die Frage nach dem Geschehen der Offenbarkeit als Ausgang für die Frage nach der Welt. Rückgang der Frage nach der Weltbildung und der Welt in die von der Interpretation der tiefen Langeweile aufgeschlossene Richtung	404
§ 68.	Vorläufige Umgrenzung des Weltbegriffs: Welt als die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen; allgemeine Klärung der Weltbildung	409
§ 69.	Erste formale Interpretation des »als« als eines Strukturmomentes der Offenbarkeit	416
a)	Der Zusammenhang des »als« als des Gefüges der Beziehung und Beziehungsglieder mit dem Aussagesatz . . .	416
b)	Die Orientierung der Metaphysik am λόγος und an der Logik als Grund für ihre nichtursprüngliche Entfaltung des Weltproblems.	418
§ 70.	Grundsätzliche methodische Überlegung für das Verständnis aller metaphysischen Probleme und Begriffe. Zwei Grundformen ihrer Mißdeutung	421
a)	Erste Mißdeutung: Erörterung der philosophischen Probleme als etwas Vorhandenes im weiten Sinne. Formale Anzeige als Grundcharakter der philosophischen Begriffe	421
b)	Zweite Mißdeutung: Verkehrter Zusammenhang philosophischer Begriffe und ihre Isolierung	431
§ 71.	Die Aufgabe des Rückgangs in die Ursprungsdimension des »als« im Ausgang von einer Interpretation der Struktur des Aussagesatzes	435

§ 72. Die Charakteristik des Aussagesatzes (λόγος ἀποφαντικός) bei Aristoteles	441
a) Der λόγος in seiner allgemeinen Fassung: Rede als Bedeuten (σημαίνειν), Zuverstehengeben. Das Geschehen des zusammenhaltenden Übereinkommens (γίνεται σύμβολον - κατὰ συνθήκην) als Bedingung der Möglichkeit der Rede	442
b) Die aufzeigende Rede (λόγος ἀποφαντικός) in ihrer Möglichkeit des Entbergens-Verbergens (ἀληθεύειν-ψεύδεσθαι)	
c) Das Einheit-bildende Vernehmen von etwas als etwas (σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων), die ›als‹-Struktur, als Wesensgrund für die Möglichkeit des Entbergens-Verbergens des aufzeigenden λόγος	452
d) Das Einheit-bildende Vernehmen von etwas als etwas der bejahenden und verneinenden Aussage als ein auseinandernehmendes Zusammennehmen (σύνθεσις - διαίρεσις)	456
e) Die Aufweisung (ἀπόφανσις) der Aussage als Sehenlassen des Seienden als das, was es und wie es ist	460
f) Zusammenfassende Wesensbestimmung der einfachen Aussage und die Bestimmung ihrer einzelnen Bestandteile (ὄνομα, ῥῆμα)	464
g) Verbundenheit (σύνθεσις) als Bedeutung des ›ist‹ in der Aussage	466
h) Wassein, Daßsein und Wahrsein als mögliche Interpretationen der Kopula. Die ungeschiedene Mannigfaltigkeit dieser Bedeutungen als das primäre Wesen der Kopula	474
§ 73. Rückgang in den Grund der Möglichkeit des Ganzen der Aussage-Struktur	483
a) Anzeige des Zusammenhangs der Rückfrage mit dem leitenden Weltproblem	483
b) Ausgang der Rückfrage vom inneren Wesensbau der Aussage: das Vermögen des ›entweder-oder‹ des aufweisen- den, Sein-aussprechenden Entbergens und Verbergens im ›sowohl-als-auch‹ des Zu- und Absprechens	487
c) Das Freisein, das vorlogische Offensein für das Seiende als solches und Sichertgegenhalten von Verbindlichkeit, als Grund der Möglichkeit der Aussage	492
d) Das vorlogische Offensein für das Seiende als Ergänzen (als vorgängiges Bilden des ›im Ganzen‹) und als Enthüllung des Seins des Seienden. Das dreifach strukturierte Grundgeschehen im Dasein als Ursprungsdimension der Aussage	498
§ 74. Weltbildung als Grundgeschehen im Dasein. Das Wesen als das Walten der Welt	507

§ 75. Das ›im Ganzen‹ als die Welt und die Rätselhaftigkeit des Unterschieds von Sein und Seiendem	512
§ 76. Der Entwurf als Urstruktur des dreifach charakterisierten Grundgeschehens der Weltbildung. Das Walten der Welt als des Seins des Seienden im Ganzen im waltenlassenden Weltentwurf	524
 Anhang	
Für Eugen Fink zum sechzigsten Geburtstag	533
Nachwort des Herausgebers	537

VORBETRACHTUNG

Die Aufgabe der Vorlesung und ihre Grundhaltung
im Ausgang einer allgemeinen Klärung des Vorlesungstitels

ERSTES KAPITEL

Die Umwege zur Bestimmung des Wesens der
Philosophie (Metaphysik) und die Unumgänglichkeit,
der Metaphysik ins Gesicht zu sehen

§ 1. Die Unvergleichbarkeit der Philosophie

a) Philosophie weder Wissenschaft
noch Weltanschauungsverkundigung

Die Vorlesung ist angezeigt unter dem Titel »Die Grundbegriffe der Metaphysik«. Vermutlich können wir uns unter diesem Titel wenig denken, und doch ist er seiner Form nach völlig klar. Er gibt sich so wie etwa die Vorlesungstitel: Die Grundzüge der Zoologie; Die Grundlinien der Sprachwissenschaft; Der Abriß der Reformationsgeschichte und dergleichen. Das sagt: Wir stehen vor einer festen Disziplin, genannt »Metaphysik«. Es kommt nun darauf an, im Rahmen eines Semesters das Wichtigste daraus — unter Vermeidung weitläufiger Einzelheiten — darzustellen. Da nun die Metaphysik das zentrale Lehrstück der ganzen Philosophie ist, wird seine Behandlung in den Grundzügen zu einer gedrängten Vermittlung des Hauptinhaltes der Philosophie. Weil die Philosophie gegenüber den sogenannten Einzelwissenschaften die allgemeine Wissenschaft ist, erhält unser Studium durch sie die rechte Weite und Abrundung. Alles ist so in vollendeter Ordnung und — der Betrieb der Universität kann beginnen.

Er hat auch längst begonnen und ist so sehr im Gang, daß einige schon anfangen, etwas von der Öde und Verlorenheit dieses Treibens zu spüren. Ist etwa schon im Innersten des Getriebes etwas zerbrochen? Wird es nur noch durch die Aufdringlichkeit und Banalität der Organisation und des Herkommens zusammengehalten? Sitzt irgendwo in diesem ganzen Tun eine Verlogenheit und eine verborgene Verzweiflung? Wenn das mit der Metaphysik als einem festen und sicheren Lehrstück der Philosophie ein *Vorurteil* wäre und die Philosophie als eine lehr- und lernbare Wissenschaft ein *Schein*?

Warum dergleichen aber noch ausdrücklich feststellen? Weiß man doch schon längst, daß in der Philosophie, und gar in der Metaphysik, alles unsicher ist, daß unzählige verschiedene Auffassungen, Standpunkte und Schulen gegeneinander stehen und sich zerfasern — ein fragwürdiges Hin und Her von Meinungen gegenüber den eindeutigen Wahrheiten und Fortschritten, den sogenannten gesicherten Ergebnissen der Wissenschaften. Hier liegt die Quelle allen Unheils. Die Philosophie und erst gar als Metaphysik hat eben noch nicht die Reife der Wissenschaft erreicht. Sie bewegt sich auf einem zurückgebliebenen Stadium. Was sie seit *Descartes*, dem Beginn der Neuzeit, versucht, sich zum Range einer Wissenschaft, der absoluten Wissenschaft, zu erheben, ist ihr noch nicht gelungen. Also müssen wir einzig alle Anstrengung darein legen, daß ihr das eines Tages gelinge. Dereinst wird sie unerschütterlich stehen und den sicheren Gang einer Wissenschaft nehmen — zum Segen der Menschheit. Dann werden wir wissen, was Philosophie ist.

Oder ist das alles mit der Philosophie als der absoluten Wissenschaft ein Irrglaube? Nicht etwa nur deshalb, weil der Einzelne oder eine Schule dieses Ziel nie erreichen, sondern weil von Grund aus die Zielsetzung selbst ein Irrtum und eine Verkennung des innersten Wesens der Philosophie ist. Philosophie als absolute Wissenschaft — ein hohes, nicht überbietbares Ideal. So scheint es. Und doch ist vielleicht schon allein die

Abschätzung der Philosophie an der Idee der Wissenschaft die verhängnisvollste Herabsetzung ihres innersten Wesens.

Wenn aber die Philosophie überhaupt und von Grund aus *nicht* Wissenschaft ist, was soll sie dann, welches Recht hat sie dann noch im Kreise der Wissenschaften an der Universität? Wird dann nicht die Philosophie lediglich zur Verkündung einer *Weltanschauung*? Und diese? Was bleibt sie anderes als die persönliche Überzeugung eines einzelnen Denkers in ein System gebracht, das für einige Zeit einige Anhänger zusammenreibt, die alsbald schon wieder ihr eigenes System bauen? Ist das mit der Philosophie dann nicht wie auf einem großen Jahrmarkt?

Am Ende ist die Auslegung der Philosophie als Weltanschauungsverkündung nur dieselbe Verlogenheit wie die Kennzeichnung derselben als Wissenschaft. Philosophie (Metaphysik) — weder Wissenschaft noch Weltanschauungsverkündung. Was bleibt dann noch für sie? Zunächst ist nur negativ behauptet, daß sie sich nicht in solche Rahmen einfügen läßt. Vielleicht ist sie nicht als etwas anderes, sondern *nur aus ihr selbst und als sie selbst bestimmbar* — mit nichts vergleichbar, woraus sie positiv bestimmt werden könnte. Dann ist Philosophie etwas *Eigenständiges, Letztes*.

b) Wesensbestimmung der Philosophie nicht auf dem Umweg über den Vergleich mit der Kunst und der Religion

Die Philosophie ist überhaupt nicht vergleichbar mit anderem? Oder vielleicht doch, wenngleich nur negativ, mit der *Kunst* und mit der *Religion*, worunter wir nicht ein kirchliches System verstehen. Warum aber ist die Philosophie dann nicht ebenso gut mit der Wissenschaft vergleichbar? Allein, im vorigen haben wir die Philosophie nicht nur mit der Wissenschaft verglichen, sondern wir haben sie *als* Wissenschaft bestimmen wollen. Wir werden ebensowenig und noch weniger daran denken, Philosophie *als* Kunst oder *als* Religion zu bestimmen.

4 *Umwege zur Bestimmung des Wesens der Philosophie*

Der Vergleich der Philosophie aber mit der Wissenschaft ist eine unberechtigte Herabsetzung ihres Wesens. Ihr Vergleich mit Kunst und Religion ist dagegen eine berechtigte und notwendige Gleichstellung ihres Wesens. Gleichheit aber besagt hier nicht Einerleiheit.

Werden wir also auf dem Umweg über die Kunst und die Religion die Philosophie in ihrem Wesen fassen können? Allein, von allen Schwierigkeiten, die ein solcher Weg bietet, ganz abgesehen, wir fassen das Wesen der Philosophie — so sehr Kunst und Religion der Philosophie gleichgeordnet sind — auch durch diese Vergleiche nie, wenn wir es nicht zuvor schon zu Gesicht bekommen haben. Denn nur dann können wir dagegen Kunst und Religion abheben. So ist auch dieser Weg verschlossen, wenngleich wir auf unserem Wege beiden, Kunst und Religion, begegnen werden.

Immer wieder werden wir von allen diesen Versuchen, die Philosophie im Vergleich zu fassen, zurückgeworfen. Es zeigt sich: Alle diese Wege sind in sich selbst unmögliche Umwege. In diesem ständigen Zurückgeworfenwerden werden wir mit unserer Frage, was Philosophie, was Metaphysik selbst sei, in die Enge getrieben. Wie sollen wir erfahren, was Philosophie selbst sei, wenn wir auf jeden Umweg verzichten müssen?

c) Der Ausweg zur Wesensbestimmung der Philosophie über die historische Orientierung als Täuschung

Ein letzter Ausweg bleibt: Wir fragen in der Geschichte nach. Philosophie — wenn schon — gibt es doch nicht erst seit gestern. Wir wundern uns jetzt zugleich, warum wir diesen Weg über die Geschichte nicht sofort beschritten, statt uns mit fruchtlosen Fragen abzuquälen. Auf dem Wege der historischen Orientierung werden wir sogleich über die Metaphysik Aufschluß erhalten. Wir können ein Dreifaches fragen: 1. Woher kommt das Wort ›Metaphysik‹, und was ist seine nächste

Bedeutung? Eine merkwürdige Geschichte eines merkwürdigen Wortes treffen wir da an. 2. Wir können durch die bloße Wortbedeutung hindurch zu dem vordringen, was als Metaphysik definiert wird. Wir lernen eine Disziplin der Philosophie kennen. 3. Wir können schließlich durch diese Definition hindurchstoßen zu der darin *genannten Sache* selbst.

Das ist eine klare und belehrende Aufgabe. Nur erfahren wir mit all dem nicht, was Metaphysik selbst ist, wenn wir es nicht schon zuvor wissen. Ohne dieses Wissen aber bleiben alle Berichte der Geschichte der Philosophie stumm. Wir lernen Meinungen *über* die Metaphysik kennen, aber nicht sie selbst. So führt auch dieser zuletzt noch gebliebene Weg in eine Sackgasse. Ja, er birgt die größte Täuschung in sich, weil er immer vortäuscht, aufgrund des historischen Wissens wüßten wir, verständen wir, hätten wir, was wir suchen.

§ 2. Die Bestimmung der Philosophie aus ihr selbst
am Leitfaden eines Novalis-Wortes

- a) Das Sichentziehen der Metaphysik (des Philosophierens)
als des menschlichen Tuns in das Dunkel des Wesens des
Menschen

So sind wir zum letzten Mal in all diesen umwegigen Versuchen einer Kennzeichnung der Metaphysik gescheitert. Haben wir dabei nichts gewonnen? Nein und ja. Gewonnen haben wir nicht eine Definition oder dergleichen. Gewonnen haben wir wohl eine wichtige und vielleicht wesentliche Einsicht in das Eigentümliche der Metaphysik: daß wir selbst ihr gegenüber ausweichen, uns von ihr selbst fortschleichen und uns auf Umwege begeben; daß aber keine Wahl bleibt, als uns selbst aufzumachen und der *Metaphysik ins Gesicht zu sehen*, um sie nicht wieder aus den Augen zu verlieren.

Wie sollen wir aber etwas aus den Augen verlieren, was wir noch gar nicht ins Auge gefaßt haben? Wie soll sich die Metaphysik uns entziehen, wenn wir gar nicht imstande sind,

ihr zu folgen, dahin, wohin sie uns zieht? Können wir wirklich nicht sehen, wohin sie entweicht, oder schrecken wir nur vor der eigentümlichen Anstrengung zurück, die darin liegt, die Metaphysik direkt zu ergreifen?

Das negative Ergebnis lautet: Philosophie läßt sich nicht auf Umwegen und als etwas anderes denn sie selbst fassen und bestimmen. Sie verlangt, daß wir nicht von ihr *weg*sehen, sondern sie aus ihr selbst gewinnen. Sie selbst — was wissen wir denn von ihr, was und wie ist sie denn? Sie selbst *ist* nur, wenn wir philosophieren. *Philosophie ist Philosophieren*. Das scheint eine schlechte Auskunft zu sein. So sehr wir scheinbar nur dasselbe wiederholen, so Wesentliches ist damit ausgesprochen. Es ist die *Richtung* gewiesen, in der wir zu suchen haben, die Richtung auch, in der sich uns die Metaphysik entzieht. Metaphysik als Philosophieren, als unser eigenes, als menschliches Tun — wie und wohin soll sich die Metaphysik als Philosophieren, als unser eigenes, als menschliches Tun uns entziehen, wenn wir selbst doch die Menschen sind? Aber wissen wir denn, was wir selbst sind? Was ist der Mensch? Die Krone der Schöpfung oder ein Irrweg, ein großes Mißverständnis und ein Abgrund? Wenn wir so wenig vom Menschen wissen, wie soll uns da unser Wesen nicht fremd sein? Wie soll sich uns nicht das Philosophieren als ein menschliches Tun im Dunkel dieses Wesens verhüllen? Philosophie — so wissen wir wohl obenhin — ist keine beliebige Beschäftigung, mit der wir uns nach Laune die Zeit vertreiben, kein bloßes Sammeln von Kenntnissen, die wir uns jederzeit leicht aus Büchern beschaffen, sondern — wir wissen es nur dunkel — etwas im Ganzen und Äußersten, worin eine letzte Aussprache und Zwiesprache des Menschen geschieht. Denn wozu wären wir sonst hierher gekommen? Oder sind wir nur so hierher geraten, weil andere auch hingehen, oder weil wir gerade zwischen fünf und sechs eine freie Stunde haben, in der es sich nicht lohnt, nach Hause zu gehen? Warum sind wir da? Wissen wir, womit wir uns einlassen?

b) Das Heimweh als die Grundstimmung des Philosophierens
und die Fragen nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung

Philosophie — eine letzte Aussprache und Zwiesprache des Menschen, die ihn ganz und ständig durchgreift. Aber was ist der Mensch, daß er im Grunde seines Wesens philosophiert, und was ist dieses Philosophieren? Was sind wir dabei? Wohin wollen wir? Sind wir zufällig einmal in das Weltall hineingestolpert? *Novalis* sagt einmal in einem Fragment: »Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein«¹. Eine merkwürdige Definition, romantisch natürlich. Heimweh — gibt es dergleichen heute überhaupt noch? Ist das nicht ein unverständliches Wort geworden, selbst im alltäglichen Leben? Denn hat nicht der heutige städtische Mensch und Affe der Zivilisation das Heimweh längst abgeschafft? Und Heimweh gar als die Bestimmung der Philosophie! Vor allem aber, welchen Zeugen führen wir da über die Philosophie an? *Novalis* — doch nur ein Dichter und gar kein wissenschaftlicher Philosoph. Sagt aber nicht *Aristoteles* in seiner »Metaphysik«: πολλὰ ψεύδονται αὐτοὶ²: Vieles lügen die Dichter zusammen?

Doch ohne den Streit um das Recht und Gewicht dieses Zeugen zu entfachen, erinnern wir nur daran, daß die Kunst — dazu gehört auch die Dichtung — die Schwester der Philosophie und daß alle Wissenschaft in bezug auf die Philosophie vielleicht nur ein Dienstmann ist.

Wir bleiben dabei und fragen: Was ist damit — Philosophie ein Heimweh? *Novalis* erläutert selbst: »ein Trieb überall zu Hause zu sein«. Ein solcher Trieb kann Philosophie nur sein, wenn wir, die philosophieren, überall *nicht* zu Hause sind. Wonach steht das Verlangen dieses Triebes? Überall zu Hause zu sein — was heißt das? Nicht nur da und dort, auch nicht

¹ *Novalis*, Schriften. Hg. J. Minor. Jena 1923. Bd. 2, S. 179, Fragment 21.

² *Aristotelis Metaphysica*. Hg. W. Christ. Leipzig 1886. A 2, 983 a 3 f.

nur jeden Orts, an allen nacheinander zusammen, sondern überall zu Hause sein heißt: jederzeit und zumal im Ganzen sein. Dieses ›im Ganzen‹ und seine Gänze nennen wir die *Welt*. Wir sind, und sofern wir sind, warten wir immer auf etwas. Wir sind immer von Etwas als Ganzem angerufen. Dieses ›im Ganzen‹ ist die Welt.

Wir fragen: *Was ist das — Welt?*

Dahin, zum Sein im Ganzen sind wir in unserem Heimweh getrieben. Unser Sein ist diese Getriebenheit. Wir sind immer schon irgendwie zu diesem Ganzen fortgegangen oder besser unterwegs dazu. Aber wir sind angetrieben, d. h. wir sind zugleich irgendwie von etwas zurückgerissen, in einer abziehenden Schwere ruhend. Wir sind unterwegs zu diesem ›im Ganzen‹. Wir sind selbst dieses Unterwegs, dieser Übergang, dieses ›Weder das Eine noch das Andere‹. Was ist dieses Hin- und Herschwingen zwischen dem Weder-Noch? Nicht das Eine und ebenso nicht das Andere, dieses ›Doch und doch nicht und doch‹. Was ist diese Unruhe des Nicht? Wir nennen es die *Endlichkeit*.

Wir fragen: *Was ist das — Endlichkeit?*

Endlichkeit ist keine Eigenschaft, die uns nur anhängt, sondern die *Grundart unseres Seins*. Wenn wir werden wollen, was wir sind, können wir diese Endlichkeit nicht verlassen oder uns darüber täuschen, sondern wir müssen sie behüten. Dieses Bewahren ist der innerste Prozeß unseres Endlichseins, d. h. unsere innerste Verendlichung. Endlichkeit *ist* nur in der wahren Verendlichung. In dieser aber vollzieht sich letztlich eine *Vereinzelung* des Menschen auf sein Dasein. Vereinzelung — das meint nicht dieses, daß der Mensch sich auf sein schwächtiges und kleines Ich versteift, das sich aufspreizt an diesem oder jenem, was es für die Welt hält. Diese Vereinzelung ist vielmehr jene *Vereinsamung*, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt. Was ist diese *Einsamkeit*, wo der Mensch je wie ein Einziger sein wird?

Was ist das — die Vereinzelung?

Was ist das in Einem: Welt, Endlichkeit, Vereinzelung? Was geschieht da mit uns? Was ist der Mensch, daß mit ihm solches in seinem Grunde geschieht? Ist das, was wir vom Menschen kennen, das Tier, der Narr der Zivilisation, der Hüter der Kultur, ja sogar die Persönlichkeit, ist all das nur als Schatten an ihm eines ganz Anderen, dessen, was wir das *Dasein* nennen? Philosophie, Metaphysik ist ein Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein, ein Verlangen, nicht blind und richtungslos, sondern das in uns aufwacht zu solchen Fragen und ihrer Einheit, wie wir sie eben stellten: Was ist Welt, Endlichkeit, Vereinzelung? Jede dieser Fragen fragt in das Ganze. Es genügt nicht, daß wir solche Fragen kennen, sondern entscheidend wird, ob wir solche Fragen wirklich fragen, ob wir die Kraft haben, sie durch unsere ganze Existenz hindurch zu tragen. Es genügt nicht, daß wir solchen Fragen nur unbestimmt und schwankend nachhängen, sondern dieser Trieb, überall zu Hause zu sein, ist in sich zugleich das Suchen der Wege, die solchen Fragen die rechte Bahn öffnen. Hierzu wiederum bedarf es des Hammers des Begreifens, derjenigen Begriffe, die eine solche Bahn brechen können. Es ist ein Begreifen und es sind Begriffe *ureigener* Art. Die *metaphysischen Begriffe* bleiben dem in sich gleichgültigen und unverbindlichen wissenschaftlichen Scharfsinn ewig verschlossen. Die metaphysischen Begriffe sind nichts, was wir da lernen könnten und davon ein Lehrer oder einer, der sich Philosoph nennt, verlangen dürfte, daß sie ihm nachgesprochen und angewendet werden.

Vor allem aber, diese Begriffe und ihre begriffliche Strenge werden wir nie begriffen haben, wenn wir nicht zuvor *ergriffen* sind von dem, was sie begreifen sollen. Dieser Ergriffenheit, ihrer Weckung und Pflanzung, gilt das Grundbemühen des Philosophierens. Alle Ergriffenheit aber kommt aus einer und bleibt in einer *Stimmung*. Sofern das Begreifen und Philosophieren nicht eine beliebige Beschäftigung neben

anderen ist, sondern im *Grunde* des menschlichen Daseins geschieht, sind die Stimmungen, aus denen die philosophische Ergriffenheit und Begrifflichkeit sich erhebt, notwendig und immer *Grundstimmungen* des Daseins, solche, die den Menschen ständig und wesenhaft durchstimmen, ohne daß er sie auch immer schon notwendig als solche zu erkennen braucht. *Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung.* Philosophisches Begreifen gründet in einer Ergriffenheit und diese in einer Grundstimmung. Meint nicht *Novalis* am Ende so etwas, wenn er die Philosophie ein Heimweh nennt? So wäre dieses Wort eines Dichters ganz und gar nicht lügenhaft, wenn wir nur sein Wesentliches herausholen.

Aber wiederum, was wir mit all dem gewonnen haben, ist freilich keine Definition der Metaphysik, sondern ein Anderes. Wir sahen: Bei unseren anfänglichen Versuchen einer Kennzeichnung der Metaphysik wurden wir aus unseren Umwegen immer wieder zurückgeholt und darauf gedrängt, die Metaphysik aus ihr selbst zu fassen. Hierbei entzog sie sich uns. Aber wohin zog sie uns? Die Metaphysik zog sich und zieht sich in das Dunkel des menschlichen Wesens zurück. Unsere Frage: Was ist Metaphysik?, hat sich gewandelt zur Frage: Was ist der Mensch?

Darauf haben wir freilich ebensowenig eine Antwort erhalten. Im Gegenteil, der Mensch selbst wurde uns rätselhafter. Wir fragen erneut: Was ist der Mensch? Ein Übergang, eine Richtung, ein Sturm, der über unseren Planeten fegt, eine Wiederkehr oder ein Überdruß den Göttern? Wir wissen es nicht. Aber wir sahen, daß in diesem rätselhaften Wesen die Philosophie geschieht.

§ 3. Metaphysisches Denken als unbegriffliches Denken: auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifend

Wir stehen bei einer *Vorbetrachtung*. Sie soll uns die *Aufgabe* der Vorlesung näherbringen und zugleich die *Gesamt-*

haltung verdeutlichen. Gegenüber dem anfänglich klaren Titel »Grundbegriffe der Metaphysik« sahen wir alsbald, daß wir der Absicht im Grunde ratlos gegenüberstehen, sobald wir näher fragen, was das sei, Metaphysik, was wir doch im Umriß wissen müssen, um uns irgendwie zu dem, was wir verhandeln, stellen zu können. Wenn wir dieser Frage, was Metaphysik sei, auf *den* Wegen nachgehen, wie sie sich uns unmittelbar nahelegen und wie sie von altersher gegangen worden sind — wenn wir Philosophie bestimmen als Wissenschaft oder als Verkündigung von Weltanschauung, oder wenn wir versuchen, Philosophie mit Kunst und Religion zu vergleichen, oder wenn wir schließlich dazu übergehen, die Philosophie durch eine historische Orientierung zu bestimmen, dann ergibt sich, daß wir uns mit all dem auf Umwegen bewegen — auf Umwegen nicht nur so, daß sie weitläufiger wären, sondern so, daß wir nur um die Sache herumgehen. Diese Umwege sind eigentlich Holzwege, Wege, die plötzlich aufhören, in eine Sackgasse führen.

Aber diese Überlegungen und diese Versuche, die wir nur im rohen durchgenommen haben, zeigen uns etwas Wesentliches: daß wir uns gar nicht darum drücken dürfen, Philosophie und Metaphysik selbst unmittelbar, direkt zu fassen; daß gerade dieses das Schwierige ist, bei dem, wonach da gefragt ist, wirklich zu bleiben und sich nicht auf Umwegen wegzustehlen. Dieses Dabeibleiben ist die besondere Schwierigkeit, zumal deshalb, weil die Philosophie, sobald wir ihr selbst ernsthaft nachfragen, sich uns in ein eigentümliches Dunkel entzieht, dahin, wo sie eigentlich ist: als menschliches Tun im Grunde des Wesens des menschlichen Daseins.

So sind wir auf ein Wort von *Novalis* unmittelbar und scheinbar willkürlich zurückgegangen, wonach Philosophie ein Heimweh sei, ein Trieb, überall zu Hause zu sein. Wir haben dieses Wort auszulegen versucht. Wir haben versucht, etwas aus ihm *herauszuholen*. Es ergab sich dabei, daß dieses Verlangen, *überall* zu Hause zu sein, das heißt *im Ganzen*

des Seienden zu existieren, nichts anderes als ein eigentümliches Fragen nach dem ist, was dieses »im Ganzen«, das wir *Welt* nennen, besagt. Was da in diesem Fragen und Suchen, in diesem Hin-und-her geschieht, ist die *Endlichkeit* des Menschen. Was sich in dieser Verendlichkeit vollzieht, ist eine letzte *Vereinsamung* des Menschen, in der jeder für sich wie ein Einziger vor dem Ganzen steht. So ergab sich, daß dieses begreifende Fragen am Ende in einer *Ergriffenheit* gegründet ist, die uns bestimmen muß und aufgrund deren wir erst begreifen können und das zu greifen vermögen, wonach wir fragen. Alle *Ergriffenheit* wurzelt in einer Stimmung. Am Ende ist das, was Novalis das *Heimweh* nennt, die *Grundstimmung des Philosophierens*.

Wenn wir zum ersten Ausgang unserer Vorbetrachtung zurückgehen und erneut fragen: Was besagt der Titel »Die Grundbegriffe der Metaphysik«?, dann werden wir ihn jetzt schon nicht mehr einfach in der Entsprechung zu »Grundzüge der Zoologie«, »Grundlinien der Sprachwissenschaft« auffassen. Metaphysik ist kein Wissensfach, in dem wir mit Hilfe einer Denktechnik einem begrenzten Gebiet von Gegenständen etwas abfragen. Wir werden darauf verzichten, Metaphysik als wissenschaftliche Disziplin den übrigen einzuordnen. Wir müssen es zunächst offenlassen, was das überhaupt sei, Metaphysik. Wir sehen nur so viel: Metaphysik ist ein Grundgeschehen im menschlichen Dasein. Ihre Grundbegriffe sind Begriffe, diese aber — so sagt man in der Logik — sind Vorstellungen, in denen wir uns etwas Allgemeines oder etwas im Allgemeinen vorstellen, etwas hinsichtlich des Allgemeinen, was viele Dinge miteinander gemein haben. Aufgrund der Vorstellung dieses Allgemeinen sind wir imstande, von dorthier einzelnes Vorgegebenes, z. B. dieses Ding als Katheder, jenes als Haus zu bestimmen. Der Begriff ist so etwas wie ein bestimmendes Vorstellen. Allein, dergleichen werden offenbar die Grundbegriffe der Metaphysik und Begriffe der Philosophie überhaupt nicht sein, wenn wir uns

erinnern, daß sie selbst in einer Ergriffenheit verankert sind, in der wir das, was wir begreifen, nicht vorstellen, sondern uns in einem ganz anderen und ursprünglich von jeder wissenschaftlichen Art grundverschiedenen Verhalten bewegen.

Metaphysik ist ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden.

Entsprechend sind die Grundbegriffe nicht Allgemeinheiten, keine Formeln für allgemeine Eigenschaften eines Gegenstandsfeldes (Tier, Sprache), sondern sie sind Begriffe eigentümlicher Art. Sie begreifen je das Ganze in sich, sie sind *In-begriffe*. Aber sie sind Inbegriffe noch in einem zweiten, ebenso wesentlichen und mit dem ersten zusammenhängenden Sinne: Sie begreifen je immer den begreifenden Menschen und sein Dasein mit in sich — nicht nachträglich, sondern so, daß sie nicht jenes sind ohne dieses, und umgekehrt. Kein Begriff des Ganzen ohne Inbegriff der philosophierenden Existenz. Metaphysisches Denken ist unbegriffliches Denken in diesem doppelten Sinne: auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifend.

ZWEITES KAPITEL

Die Zweideutigkeit im Wesen der Philosophie (Metaphysik)

So hat sich das Verständnis des Titels der Vorlesung und die Bezeichnung unserer Aufgabe, aber auch das Grundverhalten, in dem wir uns bei allen Erörterungen halten sollen, gewandelt. Deutlicher gesagt: Während wir vordem überhaupt nichts von einem Grundverhalten des Philosophierens wußten, sondern uns nur in der indifferenten Erwartung einer Kenntnisnahme hielten, so ist jetzt überhaupt erst die Ahnung aufgebrochen, daß dergleichen wie ein Grundverhalten gefordert ist. Wir könnten zunächst denken: Grundbegriffe der Metaphysik, Grundzüge der Sprachwissenschaft, all das setzt Interesse voraus, aber im Grunde eben doch eine indifferente Erwartung von etwas, was man mehr oder minder eindringlich zur Kenntnis nimmt. Wir sagen: So ist es nicht. Es handelt sich wesentlich und notwendig um eine Bereitschaft. So wirr und tastend dieses Grundverhalten sein mag und zunächst bleiben muß — es hat in dieser Unsicherheit gerade seine spezifische Lebendigkeit und Kraft, die wir benötigen, um hier überhaupt etwas zu verstehen. Wenn wir nicht aufbringen: die Lust am Abenteuer der Existenz des Menschen, das Durchkosten der ganzen Rätselhaftigkeit und Fülle des Daseins und der Dinge, die Ungebundenheit an Schulen und Lehrmeinungen und doch bei all dem ein tiefes Lernen- und Hörenwollen, dann sind die Jahre an der Universität — wir mögen noch so viel Wissen zusammenschleppen — innerlich verloren. Nicht nur das, die kommenden Jahre und Zeiten nehmen dann einen verbogenen und schleppenden Gang, dessen Ende eine grinsende Behaglichkeit ist. Wir verstehen nur: Es ist hier ein anderes Aufhören gefordert, als wenn

wir Forschungsergebnisse oder eine Beweislegung in den Wissenschaften zur Kenntnis nehmen und uns einprägen, besser: nur ansammeln im großen Kasten des Gedächtnisses. Und doch ist alles in der äußeren Veranstaltung dasselbe: Hörsaal, Katheder, Dozent, Hörer, nur dort über Mathematik, dort über griechische Tragödie und hier über Philosophie. Wenn diese aber etwas total anderes als Wissenschaft ist, und doch jene äußere Form der Wissenschaft bleibt, dann versteckt sich die Philosophie gleichsam, sie kommt nicht geradewegs zum Vorschein. Noch mehr, sie gibt sich als etwas, was sie gar nicht ist. Das ist weder nur eine Laune von ihr noch ein Mangel, sondern das gehört zum positiven Wesen der Metaphysik. Was? Die *Zweideutigkeit*. Unsere Vorbetrachtung über die Philosophie ist erst abgeschlossen, wenn wir einen Hinweis auf diese Zweideutigkeit gegeben haben, die das Wesen der Metaphysik und Philosophie positiv charakterisiert.

Wir erörtern bezüglich der wesenhaften Zweideutigkeit der Metaphysik ein Dreifaches: 1. Die Zweideutigkeit im Philosophieren überhaupt; 2. Die Zweideutigkeit in unserem Philosophieren hier und jetzt im Verhalten der Hörer und im Verhalten des Dozenten; 3. Die Zweideutigkeit der philosophischen Wahrheit als solcher.

Wir erörtern diese Zweideutigkeit der Philosophie nicht, um eine Psychologie des Philosophierens zu entwickeln, sondern um die von uns geforderte Grundhaltung zu verdeutlichen, damit wir uns selbst in den kommenden Erörterungen hell-sichtiger führen lassen und falsche Erwartungen beiseitelassen, seien es zu hohe oder zu niedrige.

*§ 4. Die Zweideutigkeit im Philosophieren überhaupt:
die Unsicherheit, ob Philosophie Wissenschaft und
Weltanschauungsverkundigung ist oder nicht ist*

Wir kennen sie schon im rohen. Philosophie gibt sich und sieht so aus wie eine Wissenschaft und ist es doch nicht. Philo-

sophie gibt sich wie Verkündigung einer Weltanschauung und ist es gleichfalls nicht. Diese zwei Arten des Scheins, des So-aussiehens-wie, verbünden sich, und dadurch gewinnt das Zweideutige erst seine Aufdringlichkeit. Wenn die Philosophie im Schein der Wissenschaft steht, dann werden wir auch auf Weltanschauung verwiesen. Philosophie sieht so aus wie die wissenschaftliche Begründung und Darstellung einer Weltanschauung und ist doch etwas anderes.

Dieser doppelte Schein der Wissenschaft und der Weltanschauung erzeugt der Philosophie eine ständige *Unsicherheit*. Einmal sieht es so aus, als könnte man für sie nicht genug wissenschaftliche Kenntnisse und Erfahrung beibringen — und doch ist dieses ›Nie-genug‹ an wissenschaftlichen Kenntnissen im entscheidenden Moment immer zuviel. Andererseits fordert die Philosophie — so sieht es zunächst aus —, ihre Erkenntnisse gleichsam praktisch anzuwenden und ins faktische Leben zu verwandeln. Aber immer auch zeigt sich, daß dieses moralische Bemühen dem Philosophieren äußerlich bleibt. Es sieht so aus, als ließe sich schaffendes Denken und weltanschaulich-moralisches Bemühen zusammenschweißen, um die Philosophie zu ergeben. Weil man die Philosophie zumeist nur in diesem *zweideutigen Doppelgesicht als Wissenschaft und als Weltanschauungsverkündigung* kennt, versucht man, dieses Doppelgesicht nachzubilden, um ihr ganz gerecht zu werden. Das erzeugt dann jene Zwittergebilde, die ohne Mark, Knochen und Blut ein literarisches Dasein fristen. Es entsteht so eine wissenschaftliche Abhandlung mit angehängten oder dazwischengestreuten moralisierenden Anweisungen, oder es entsteht eine mehr oder minder gute Predigt unter Verwendung von wissenschaftlichen Ausdrücken und Denkformen. Beides kann so aussehen wie Philosophie und ist doch keine. Oder aber umgekehrt: Es kann sich etwas als streng wissenschaftliche Abhandlung geben, trocken, schwer, ohne jeden moralisierenden Nebenton und Hinweis auf Weltanschauliches, bloße Wissenschaft — und ist doch durch und

durch mit Philosophie geladen. Oder es kann ein Gespräch unter vier Augen geschehen ohne jede wissenschaftliche Terminologie und Aufmachung, eine gewöhnliche Aussprache — und ist doch durch und durch strengstes philosophisches Begreifen.

So geht die Philosophie in mannigfachen Scheingebilden oder auch Verkleidungen auf den Märkten umher. Bald sieht es so aus wie Philosophie und ist es ganz und gar nicht, bald sieht es so gar nicht aus wie Philosophie und ist es gerade doch. Sie ist nur für den zu erkennen, der zuinnerst mit ihr verwandt geworden ist, d. h. sich um sie bemüht. Das gilt in ganz besonderem Sinne von unserem eigenen Unterfangen in dieser Vorlesung.

*§ 5. Die Zweideutigkeit in unserem Philosophieren
hier und jetzt im Verhalten der Hörer und des Lehrers*

Die Zweideutigkeit der Philosophie verschärft sich aber immer — schwindet nicht etwa —, wo ausdrücklich um sie die Bemühung geht, so, wie in unserer Lage hier und jetzt. Philosophie als Lehrfach, Examensfach, eine Disziplin, in der wie in anderen Disziplinen promoviert wird. Für die Studierenden und Dozenten hat die Philosophie den Schein eines allgemeinen Faches, darüber Vorlesungen gehalten werden. Demgemäß ist unser Verhalten hierzu: Wir nehmen eine solche Vorlesung mit oder gehen daran vorbei. Damit geschieht gar nichts weiter, es unterbleibt einfach etwas. Wozu haben wir denn die akademische Freiheit? Wir gewinnen sogar noch dazu und sparen uns die zehn Mark Kolleggeld. Das reicht zwar nicht zu einem Paar Skier, aber das gibt gerade ein Paar ordentliche Skistöcke, und vielleicht sind diese in der Tat weit wesentlicher als die Philosophievorlesung. Sie könnte ja nur ein Schein sein — wer mag das wissen.

Vielleicht aber sind wir auch an einer wesentlichen Gelegenheit vorbeigegangen. Das Unheimliche ist, daß wir es gar nicht merken und vielleicht gar nie merken, daß uns gar nichts weiter geschieht, wenn wir vorbeigehen, daß wir hier in den Wandelgängen der Universität gleichwohl genau so wichtige Reden halten können wie die anderen, die da Philosophie hören und vielleicht noch Heidegger zitieren. Wenn wir nicht vorbeigegangen sind, sondern die Vorlesung besuchen, ist dann die Zweideutigkeit behoben? Hat sich für den Augenschein etwas geändert? Sitzen nicht alle gleich aufmerksam oder gleich gelangweilt da? Sind wir besser als der Nachbar, weil wir schneller begreifen, oder sind wir nur geschickter und redegewandter, vielleicht etwas mehr durch einige philosophische Seminare in einer philosophischen Terminologie eingefuchst als andere? Aber vielleicht — und trotz all dem — fehlt uns das Wesentliche, das ein anderer — und sei es auch nur eine Studentin — vielleicht gerade hat.

Wir sind — Sie als Hörer — unausgesetzt umlagert und belauert von einem zweideutigen Wesen: Philosophie. Und gar der Lehrer — was kann er nicht alles beweisen, in welchem Wald von Begriffen und Terminologien herumfahren und eine wissenschaftliche Apparatur spielen lassen, daß dem armen Hörer bange wird. Er kann auftreten so, als sei mit ihm die Philosophie als absolute Wissenschaft zum ersten Mal zur Welt gekommen. Was kann er nicht mit den modernsten Schlagworten über die Weltlage, den Geist und die Zukunft Europas, das kommende Weltalter und das neue Mittelalter berichten! Wie kann er nicht in einem unüberbietbaren Ernst über die Lage der Universität und ihren Betrieb reden, fragen, was der Mensch sei, ob ein Übergang oder ein Überdruß den Göttern. Ist er vielleicht ein Komödiant — wer kann das wissen? Wenn er das nicht wäre, was ist das doch für ein widersprechendes Beginnen, wenn Philosophieren eine letzte Aussprache, ein Äußerstes ist, darin der Mensch auf sein Dasein vereinzelt wird, während der Lehrer an die Massen

hinredet? Warum, wenn er ein Philosophierender ist, verläßt er die Einsamkeit und treibt sich als öffentlicher Professor auf dem Markt herum? Vor allem aber, welch gefährliches Beginnen ist diese zweideutige Haltung!

Reden wir nur an die Vielen hin oder — wenn wir schärfer zusehen — überreden wir sie nicht, überreden sie aufgrund einer Autorität, die wir gar nicht haben, die aber aus verschiedenen Ursachen meist irgendwie in verschiedenen Formen sich breitmacht, selbst wenn wir sie gar nicht wollen? Denn worauf gründet sich diese Autorität, mit der wir stillschweigend überreden? Nicht darauf, daß wir von einer höheren Macht beauftragt sind, auch nicht darauf, daß wir weiser und klüger sind als andere, sondern einzig darauf, daß wir nicht verstanden werden. Nur solange wir nicht verstanden werden, arbeitet diese zweifelhafte Autorität für uns. Werden wir aber verstanden, dann kommt es zum Vorschein, ob wir philosophieren oder nicht. Wenn wir nicht philosophieren, dann bricht diese Autorität von selbst in sich zusammen. Wenn wir aber philosophieren, dann war sie überhaupt nie da. Es wird dann erst deutlich, daß das Philosophieren jedem Menschen von Grund aus zu eigen ist, daß gewisse Menschen nur das merkwürdige Schicksal haben können oder müssen, für die anderen eine Veranlassung dafür zu sein, daß in diesen das Philosophieren erwacht. So ist der Lehrende nicht von der Zweideutigkeit ausgenommen, sondern dadurch schon, daß er auftritt wie ein Lehrender, trägt er einen Schein vor sich her. So ist jede philosophische Vorlesung — sei sie ein Philosophieren oder nicht — ein zweideutiges Beginnen, in einer Weise, wie es die Wissenschaften nicht kennen.

Auf all das über die Zweideutigkeit des Philosophierens überhaupt und des unsrigen im besonderen Gesagte möchte man entgegnen: Faktisch mag immer ein gewisser Schein, eine Unechtheit, eine unberechtigte autoritative Beeinflussung mit im Spiel sein, aber schließlich und erstlich entscheidet sich das alles auf dem rein sachlichen Boden des Beweises. Der Ein-

zelle hat nur soviel Gewicht, als er Beweisgründe beibringt und durch das Bewiesene die anderen zur Zustimmung nötigt. Was wurde in der Philosophie nicht schon alles bewiesen und als bewiesen ausgegeben — und doch! Wie steht es mit dem Beweisen? Was ist eigentlich beweisbar? Vielleicht ist beweisbar immer nur das wesenhaft Belanglose. Vielleicht ist das, was bewiesen werden kann und demzufolge bewiesen werden muß, im Grunde wenig wert. Wenn aber das Philosophieren etwas Wesentliches trifft, kann dieses dann und muß es demzufolge ein Unbeweisbares sein? Darf die Philosophie sich in willkürlichen Behauptungen bewegen? Oder — dürfen wir überhaupt nicht das Philosophieren auf das Entweder-Oder von ›beweisbar‹ oder ›unbeweisbar‹ festschreiben? Wie steht es dann überhaupt um die Wahrheit der Philosophie? Ist der Charakter der Wahrheit der Philosophie so etwas wie die Evidenz eines wissenschaftlichen Satzes, oder ist sie etwas von Grund aus anderes? Damit rühren wir an die Frage nach der innersten Zweideutigkeit der Philosophie.

§ 6. *Die Wahrheit der Philosophie und ihre Zweideutigkeit*

In der bisherigen Vorbetrachtung haben wir in einer vorläufigen Weise die Charakteristik der Metaphysik gewonnen, wonach sie ein unbegriffliches Denken ist, ein Fragen, das in jeder Frage und nicht erst in den Resultaten auf das Ganze fragt. Jede Frage auf das Ganze begreift in sich mit den Fragenden, stellt diesen von dem Ganzen her in Frage. Wir haben das Ganze nach einer Seite zu kennzeichnen gesucht, die sich wie etwas Psychologisches ausnimmt, nach dem, was wir die Zweideutigkeit des Philosophierens nannten. Diese Zweideutigkeit der Philosophie haben wir bisher nach zwei Richtungen betrachtet: erstens die Zweideutigkeit des Philosophierens *überhaupt* und zweitens die Zweideutigkeit *unseres* Philosophierens *hier und jetzt*. Die Zweideutigkeit der Philo-

sophie überhaupt besagt, daß sie sich als Wissenschaft und als Weltanschauung gibt und beides nicht ist. Sie bringt uns in die Unsicherheit, ob Philosophie Wissenschaft und Weltanschauung ist oder nicht ist.

Diese allgemeine Zweideutigkeit verschärft sich aber gerade dann, wenn man es wagt, etwas ausdrücklich als Philosophie vorzutragen. Damit ist der Schein nicht beseitigt, sondern verschärft. Es ist ein Schein in doppeltem Sinne, der Sie, die Hörer, und mich betrifft, ein Schein, der gar nie zu beseitigen ist aus Gründen, die wir noch einsehen werden. Dieser Schein ist für den Lehrer viel hartnäckiger und gefährlicher, weil für ihn immer eine gewisse ungewollte Autorität spricht, die sich in einer eigentümlichen, schwer faßlichen Überredung der anderen auswirkt, einer Überredung, die nur selten in ihrer Gefährlichkeit durchsichtig wird. Diese Überredung aber, die in allem Vortrag von Philosophie liegt, schwindet auch dann nicht, wenn man die Forderung aufstellen sollte, daß alles nur auf Beweisgründe zurückgebracht werden müsse und nur innerhalb der Ebene des Bewiesenen entschieden werden könne. Diese Voraussetzung, daß am Ende durch die Beschränkung auf Beweisbares die Zweideutigkeit grundsätzlich beseitigt werden könnte, geht auf eine tieferliegende zurück: daß überhaupt das Beweisbare das Wesentliche auch in der Philosophie sei. Aber vielleicht ist das ein Irrtum, vielleicht ist beweisbar nur, was im Wesentlichen belanglos ist, und vielleicht trägt all das, was erst bewiesen werden soll, kein inneres Gewicht in sich.

So führt uns dieser letzte Versuch, die Zweideutigkeit durch die Beschränkung auf das Beweisbare zu beseitigen, zur Frage, was denn überhaupt der Charakter der philosophischen Wahrheit und Erkenntnis sei, ob hier überhaupt von Beweisbarkeit geredet werden kann.

Wir lassen zunächst die eigentümliche Tatsache beiseite, daß die Frage nach der philosophischen Wahrheit selten und dann nur recht vorläufig gestellt wurde. Daß es so ist, beruht

nicht auf Zufall, sondern hat seinen Grund gerade in der Zweideutigkeit der Philosophie. Inwiefern? Die Zweideutigkeit der Philosophie verführt den Menschen dazu, der Philosophie den gesunden Menschenverstand zum Bundesgenossen und Führer zu geben, der ebenso zweideutig vorschreibt, was von ihr und ihrer Wahrheit zu halten sei.

Wir sagten: Philosophieren sei eine Aus- und Zwiesprache im Letzten und Äußersten. Daß die Philosophie so etwas ist, weiß auch das alltägliche Bewußtsein, wenn es dieses Wissen auch im Sinne von Weltanschauung und absoluter Wissenschaft mißdeutet. Zunächst gibt sich nun die Philosophie als etwas, das erstens jedermann angeht und eingeht, und zweitens ein Letztes und Höchstes ist.

a) Das Sichgeben der Philosophie als etwas,
was jedermann angeht und eingeht

Philosophie ist etwas, was jedermann angeht. Sie ist kein Vorrecht eines Menschen. Das ist vielleicht nicht zu bezweifeln. Daraus folgert aber das allgemeine Bewußtsein stillschweigend: Was jedermann *angeht*, muß jedermann *einge*hen. Es muß für jedermann *ohnehin* zugänglich sein. Dieses ›ohnehin‹ besagt: Es muß unmittelbar einleuchten. Unmittelbar — das heißt: so, wie jedermann gerade geht und steht, ohne weiteren Aufwand für den klaren und gesunden Verstand. Was aber so ohnehin jedermann eingeht, das sind — so weiß das jedermann — dergleichen Aussagen wie 2 mal 2 ist 4, was errechnet werden kann, was nicht außerhalb der Berechnung von jedermann liegt, nicht außerhalb dessen, womit jeder ohnehin rechnen kann. Das Rechnen ist das, was so eingeht wie 2 mal 2 ist 4. Um dergleichen zu fassen, bedarf es des geringsten oder gar keines Aufwandes an menschlicher Substanz. Dergleichen Wahrheiten für jedermann verstehen wir, ohne unser menschliches Wesen je aus seinem Grunde ins Spiel zu bringen. Das verstehe ich, das versteht der Mensch,

ob er ein Gelehrter ist oder ein Bauer, ob ein Ehrenmann oder Schuft, ob der Mensch sich selbst nahe ist und aufgewühlt oder verloren an Beliebigen und darin verstrickt. Philosophie geht jeden an. Also ist sie für jedermann, so wie jedermann sich ohnehin das denkt. Philosophische Wahrheit muß, gerade wenn sie jeden angeht, jedermann eingehen gemäß dem alltäglichen Kriterium. Darin liegt unmittelbar beschlossen: *Was* jedermann eingeht, enthält in sich die *Art* und *Weise*, in der es jedermann eingeht. Das jedermann Eingängliche schreibt vor, was überhaupt wahr sein kann, wie eine Wahrheit überhaupt und dann eine philosophische Wahrheit aussehen muß.

b) Das Sichgeben der Philosophie als ein Letztes und Höchstes

α) Die philosophische Wahrheit im Scheine
absolut gewisser Wahrheit

Philosophie ist ein Letztes, Äußerstes. Gerade dieses muß jeder *im festen Besitz* haben und haben können. Als das Höchste muß es doch auch das Sicherste sein — das ist für jedermann einleuchtend. Es muß das Gewisseste sein. Was jedermann so ohne menschliche Anstrengung eingeht, muß die *höchste Gewißheit* haben. Und siehe da — was für jedermann so ohnehin zugänglich ist wie 2 mal 2 ist 4, kennen wir in extremer Ausformung als mathematische Erkenntnis. Sie ist doch, wie ebenfalls jedermann weiß, die höchste und strengste und gewisseste Erkenntnis. Und so hätten wir die Idee und den Maßstab der philosophischen Wahrheit, erwachsen aus dem, was Philosophieren ist und sein soll. Zu allem Überfluß ist uns bewußt, daß *Platon*, dem wir doch nur schwer das Charisma des Philosophen werden absprechen wollen, über den Eingang zu seiner Akademie schreiben ließ: οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω: Keiner soll Zugang haben, der nicht in der Geometrie, in der mathematischen Erkenntnis, bewandert ist. *Descartes*, der die Grundhaltung der neuzeitlichen

Philosophie bestimmte, was wollte er anderes, als der philosophischen Wahrheit den Charakter der mathematischen zu verschaffen und die Menschheit dem Zweifel und der Unklarheit zu entreißen? Von *Leibniz* ist das Wort überliefert: »Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysique«: Ohne Mathematik kann man nicht in den Grund der Metaphysik eindringen. Das ist doch die tiefste und umfassendste Bestätigung dessen, was man ohnehin für jedermann als absolute Wahrheit in der Philosophie ansetzt.

Aber wenn es so sonnenklar ist, daß philosophische Wahrheit absolut gewisse Wahrheit ist, warum will gerade diese Bemühung der Philosophie nie gelingen? Sehen wir nicht stattdessen in der ganzen Geschichte der Philosophie mit Bezug auf dieses Bemühen um die absolute Wahrheit und Gewißheit ständig eine Katastrophe nach der anderen? Denker wie Aristoteles, Descartes, Leibniz und Hegel müssen es sich gefallen lassen, von einem Doktoranden widerlegt zu werden. So katastrophal sind diese Katastrophen, daß die, die es angeht, sie nicht einmal merken.

Müssen wir aus der bisherigen Erfahrung über das Geschick der Philosophie als absoluter Wissenschaft nicht folgern, daß dieses Ziel endgültig aufgegeben werden muß? Dieser Folgerung könnte man entgegenhalten: erstens, daß, wenn gleich zweieinhalb Jahrtausende Geschichte der abendländischen Philosophie eine erkleckliche Zeit darstellen, sie doch nicht zureichen, um für alle Zukunft diesen Schluß ziehen zu lassen. Zweitens: Es kann also grundsätzlich nicht aus dem Bisherigen auf das Kommende in dieser Weise geschlossen und darüber entschieden werden — die Möglichkeit, daß es der Philosophie doch noch einmal gelingt, muß grundsätzlich offen bleiben.

Auf diese beiden Einwände ist zu sagen: Wir sprechen der Philosophie nicht deshalb den Charakter der absoluten Wissenschaft ab, weil sie ihn bisher noch nicht erreicht hat, sondern weil diese Idee vom philosophischen Wesen der Philo-

sophie aufgrund ihrer Zweideutigkeit zugesprochen ist und weil diese Idee das Wesen der Philosophie im Innersten untergräbt. Daher haben wir auf die Herkunft dieser Idee roh hingewiesen. Was heißt das: der Philosophie die mathematische Erkenntnis als Erkenntnismaßstab und als Wahrheitsideal vorhalten? Es heißt nichts geringeres, als die schlechthin unverbindliche und ihrem Gehalt nach leerste Erkenntnis zum Maßstab für die verbindlichste und in sich vollste, d. h. auf das Ganze gehende Erkenntnis zu machen. So brauchen wir die Möglichkeit, daß der Philosophie ihr vermeintliches Anliegen, absolute Wissenschaft zu werden, am Ende doch einmal noch gelinge, gar nicht offen zu lassen, weil diese Möglichkeit überhaupt keine Möglichkeit der Philosophie ist.

Wenn wir diesen Zusammenhang zwischen mathematischer Erkenntnis und philosophischer Erkenntnis von vornherein grundsätzlich ablehnen, ist das Motiv für diese Ablehnung dieses: Die mathematische Erkenntnis ist in sich ihrem Gehalte nach, obwohl sie gegenständlich einen großen Reichtum einschließt, die leerste Erkenntnis, die sich denken läßt, und als diese zugleich für den Menschen die unverbindlichste. Daher stehen wir vor der merkwürdigen Tatsache, daß Mathematiker schon im Alter von 17 Jahren große Entdeckungen machen können. Mathematische Erkenntnisse müssen nicht notwendig von der inneren Substanz des Menschen getragen sein. Dergleichen ist für die Philosophie grundsätzlich unmöglich. Diese leerste und zugleich für die menschliche Substanz unverbindlichste Erkenntnis, die mathematische, kann nicht zum Maßstab für das vollste und verbindlichste Erkennen werden, das sich denken läßt: das philosophische. Das ist der eigentliche Grund — zunächst nur im rohen genannt —, weshalb mathematische Erkenntnis nicht als Ideal der philosophischen Erkenntnis vorgesetzt werden kann.

ß) Die Leere und Unverbindlichkeit des Arguments
vom formalen Widerspruch.

Die Verwurzelung der Wahrheit der Philosophie
im Schicksal des Daseins

Wenn wir so den Einwänden begegnen und den Satz aufrechterhalten, die philosophische Erkenntnis sei, kurz gesagt, keine mathematische im weiteren Sinne, sie habe nicht diesen Charakter der absoluten Gewißheit, droht uns da nicht ein anderer, viel *schärferer Einwand*, der alle bisherigen Erörterungen zunichtemacht? Kann nicht jedermann ohne Schwierigkeit uns entgegentreten und sagen: Halt — Ihr sagt da fortwährend in einem entschiedenen Ton, die Philosophie sei keine Wissenschaft, keine absolut gewisse Erkenntnis. Dieses aber, gerade dieses, daß sie keine absolut gewisse Erkenntnis sei, soll doch absolut gewiß sein, und diesen absolut gewissen Satz verkündet Ihr in einer philosophischen Vorlesung. Da haben wir doch die ganze Sophistik dieses unwissenschaftlichen Gebarens. Mit dem Anspruch auf absolute Gewißheit behaupten, es gebe keine absolute Gewißheit — das ist doch die hinterlistigste Methode, die ausgedacht werden kann, die aber doch recht kurzlebig ist. Denn wie soll sie dem eben vorgebrachten Einwand widerstehen?

Weil dieses Argument, das uns jetzt entgegengehalten wird, nicht erst von heute stammt, sondern immer wieder auftaucht, müssen wir es uns ganz gegenwärtig halten und in seiner formalen Durchsichtigkeit erfassen. Ist dieses Argument nicht schlagend? Das Argument: Es ist widersinnig, mit absoluter Gewißheit zu behaupten, es gebe keine absolute Gewißheit, widerlegt sich selbst. Denn es gibt dann zumindest *diese* Gewißheit, daß es keine gibt. Das aber heißt doch: Es gibt *eine* Gewißheit. Allerdings, es ist ebenso schlagend wie abgebraucht; es ist so abgebraucht, wie es jederzeit wirkungslos geblieben ist. Das kann kein Zufall sein, daß dieses scheinbar unerschütterliche Argument trotzdem

nichts verschlägt. Aber wir wollen uns nicht wieder auf die Wirkungslosigkeit dieses Arguments in der bisherigen Geschichte berufen, sondern ein Doppeltes zu bedenken geben.

Erstens: Gerade weil dieses Argument jederzeit so leicht vorzubringen ist, gerade deshalb hat es im Wesentlichen nichts zu sagen. Es ist völlig leer und unverbindlich. Es ist ein Argument, das seinem inneren Gehalt nach auf die Philosophie gar nicht bezogen ist, sondern eine formale Argumentation, die jeden Sprechenden auf den Selbstwiderspruch zurückstößt. Sollte dieses Argument die Schlagkraft und Tragweite haben können, die man ihm bei solchen Gelegenheiten zumutet, dann müßte doch — mindestens im Sinne derer, die alles auf solche Gewißheit und gewisse Beweise gestellt wissen wollen — zuvor bewiesen werden, daß dieser leere Trick mit dem formalen Selbstwiderspruch in sich die Eignung habe, die Philosophie in ihrem Wesen, in ihrem Äußersten und Ganzen zu tragen und zu bestimmen. Dieser Beweis ist bislang nicht nur nicht geliefert, seine Notwendigkeit ist bei denen, die mit diesem Argument argumentieren, nicht einmal erkannt oder gar begriffen.

Zweitens: Dieses Argument, das unseren Satz: Philosophie sei keine Wissenschaft und ihr eigne keine absolute Gewißheit, niederzuschlagen hofft, trifft gerade nicht. Wir behaupten ja nicht und werden nie behaupten, es sei absolut gewiß, daß Philosophie keine Wissenschaft sei. Warum lassen wir das ungewiß? Etwa weil wir doch noch die Möglichkeit offenhalten, daß sie dergleichen sei? Keineswegs, sondern weil wir dessen gar nicht absolut gewiß sind und gewiß sein können, ob wir mit all den Erörterungen überhaupt philosophieren. Wenn wir unseres Tuns in diesem Sinne nicht gewiß sind, wie wollen wir ihm eine absolute Gewißheit aufbürden?

Wir sind des Philosophierens ungewiß. Könnte sie, die Philosophie, da nicht gerade in sich selbst absolute Gewißheit haben? Nein, denn dieses, daß wir des Philosophierens un-

gewiß sind, ist keine zufällige Eigenschaft der Philosophie mit Bezug auf uns, sondern gehört zu ihr selbst, wenn anders sie menschliches Tun ist. Philosophie hat nur einen Sinn als menschliches Tun. *Ihre Wahrheit ist wesentlich die des menschlichen Daseins.* Die Wahrheit des Philosophierens ist im Schicksal des Daseins mitverwurzelt. Dieses Dasein aber geschieht in Freiheit. Möglichkeit, Wandel und Lage sind dunkel. Es steht vor Möglichkeiten, die es nicht voraussieht. Es ist einem Wandel unterworfen, den es nicht kennt. Es bewegt sich ständig in einer Lage, der es nicht mächtig ist. All das, was zur Existenz des Daseins gehört, gehört ebenso wesentlich zur Wahrheit der Philosophie. Wenn wir das so sagen, so wissen wir das nicht in absoluter Gewißheit, wir wissen es auch nicht in einer Wahrscheinlichkeit, die nur der Gegenbegriff zu einer vorausgesetzten absoluten Gewißheit ist. All dieses wissen wir in einem Wissen eigener Art, das durch ein Schweben zwischen Gewißheit und Ungewißheit ausgezeichnet ist — in einem Wissen, in das wir erst durch das Philosophieren hineinwachsen. Denn wenn wir das so hersagen, entsteht nur wieder der Schein apodiktischer Sätze, ohne daß man dabei beteiligt ist. Der Schein verschwindet, wenn wir den Gehalt verwandeln.

Aber wenn wir selbst nicht wissen, ob wir da philosophieren oder nicht, gerät da nicht erst alles ins Wanken? In der Tat. Es soll alles ins Wanken geraten. Wir können etwas anderes von uns aus gar nicht fordern. Das dürfte nur dann nicht geschehen, wenn uns versichert wäre, daß wir, daß jeder von uns ein Gott oder Gott selbst sei. Dann wäre auch schon die Philosophie schlechterdings überflüssig geworden und unsere Erörterung über sie erst recht. Denn Gott philosophiert nicht, wenn anders, wie es schon der Name sagt, Philosophie, diese Liebe zu . . . als Heimweh nach . . . in der Nichtigkeit, in der Endlichkeit sich halten muß. Philosophie ist das Gegenteil aller Beruhigung und Versicherung. Sie ist der Wirbel, in den der Mensch hereingewirbelt wird,

um so allein ohne Phantastik das Dasein zu begreifen. Gerade weil diese Wahrheit solchen Begreifens ein Letztes und Äußerstes ist, hat sie die höchste Ungewißheit zur ständigen und gefährlichen Nachbarschaft. Kein Erkennender steht jeden Augenblick notwendig so hart am Rande des Irrtums wie der Philosophierende. Wer das noch nicht begriffen hat, der hat noch nie geahnt, was Philosophieren heißt. Das Letzte und Äußerste ist das Gefährlichste und Unsicherste, und dieses verschärft sich nun dadurch, daß dieses Letzte und Äußerste eigentlich selbstverständlich das Gewisseste für jedermann sein müßte, in welchem Schein denn auch die Philosophie auftritt. Im Taumel der Idee der Philosophie als absoluten Wissens pflegt man diese gefährliche Nachbarschaft des Philosophierens zu vergessen. Vielleicht erinnert man sich nachträglich in einem Kater daran, ohne daß diese Erinnerung entscheidend für das Handeln würde. Daher wird auch selten die eigentliche Grundhaltung wach, die dieser innersten Zweideutigkeit der philosophischen Wahrheit gewachsen wäre. Wir kennen das noch gar nicht — diese elementare Bereitschaft für die Gefährlichkeit der Philosophie. Weil sie unbekannt ist und erst recht nicht wirklich, deshalb kommt es unter denen, die sich mit der Philosophie beschäftigen, aber nicht philosophieren, selten oder gar nie zu einem philosophierenden Gespräch. Solange diese elementare Bereitschaft für die innere Gefährlichkeit der Philosophie fehlt, so lange wird nie eine philosophierende Auseinandersetzung geschehen, wenn auch noch so viele Artikel in Zeitschriften gegeneinander losgelassen werden. Sie alle wollen sich gegenseitig Wahrheiten anbeweisen und vergessen dabei die eine wirkliche und schwerste Aufgabe, das eigene Dasein und das der anderen in eine fruchtbare Fraglichkeit hineinzutreiben.

γ) Die Zweideutigkeit der kritischen Haltung
bei Descartes und in der neuzeitlichen Philosophie

Es ist kein Zufall, daß mit dem Aufkommen der verstärkten und ausdrücklichen Tendenz, die Philosophie zum Range einer absoluten Wissenschaft zu erheben, bei *Descartes*, zugleich eine eigentümliche Zweideutigkeit der Philosophie sich besonders auswirkt. *Descartes* hatte die Grundtendenz, die Philosophie zu einer absoluten Erkenntnis zu machen. Gerade bei ihm sehen wir etwas Merkwürdiges. Hier beginnt das Philosophieren mit dem *Zweifel*, und es sieht so aus, als werde alles in Frage gestellt. Aber es sieht nur so aus. Das Dasein, das Ich (das ego) wird gar nicht in Frage gestellt. Dieser Schein und diese Zweideutigkeit einer kritischen Haltung zieht sich durch die ganze neuzeitliche Philosophie hindurch bis in die nächste Gegenwart hinein. Es ist, wenn es hoch kommt, eine wissenschaftlich-kritische, aber keine philosophisch kritische Haltung. Es wird in Frage gestellt — oder noch weniger, es bleibt dahingestellt und nicht mitgemacht — nur immer das Wissen, das Bewußtsein von den Dingen, von den Objekten oder weiter von den Subjekten, und das nur, um die schön vorweggenommene Sicherheit eindringlicher zu machen — *in Frage gestellt wird aber nie das Dasein selbst*. Eine cartesianische Grundhaltung in der Philosophie kann überhaupt grundsätzlich nicht das Dasein des Menschen in Frage stellen; sie würde sich damit von vornherein selbst in ihrem eigensten Sinne umbringen. Sie und mit ihr alles Philosophieren der Neuzeit seit *Descartes* setzen überhaupt nichts aufs Spiel. Im Gegenteil, die cartesianische Grundhaltung weiß im vorhinein schon bzw. glaubt es zu wissen, daß alles absolut streng und rein erwiesen und begründet werden kann. Um das zu erweisen, ist sie in einer unverbindlichen und ungefährlichen Weise kritisch — so kritisch, daß sie dabei im vorhinein gesichert ist, daß ihr vermeintlicherweise nichts passiert. Warum das so ist, werden wir im weiteren verstehen lernen. Solange

wir so zu uns und zu den Dingen stehen, stehen wir außerhalb der Philosophie.

§ 7. Der Kampf des Philosophierens
gegen die unüberwindliche Zweideutigkeit ihres Wesens.
*Die Eigenständigkeit des Philosophierens
als des Grundgeschehens im Dasein*

Der Einblick in die mehrfache Zweideutigkeit des Philosophierens wirkt abschreckend und verrät am Ende die ganze Fruchtlosigkeit solchen Tuns. Es wäre ein Mißverständnis, wollten wir diesen Eindruck der Hoffnungslosigkeit des Philosophierens im geringsten abschwächen oder nachträglich vermitteln, indem wir darauf hinweisen, daß es am Ende so schlimm doch nicht steht, daß die Philosophie in der Geschichte der Menschheit mancherlei geleistet hat und dergleichen. Das ist aber nur Gerede, das von der Philosophie wegredet. Vielmehr muß dieser Schrecken erhalten und durchgehalten werden. In ihm offenbart sich gerade ein Wesentliches alles philosophischen Begreifens, daß der philosophische Begriff ein *Angriff* ist auf den Menschen und gar auf den Menschen im Ganzen — aufgejagt aus der Alltäglichkeit und zurückgejagt in den Grund der Dinge. Der Angreifer aber ist nicht der Mensch, das zweifelhafte Subjekt des Alltags und der Wissensseligkeit, sondern *das Da-sein im Menschen richtet im Philosophieren den Angriff auf den Menschen*. So ist der Mensch im Grunde seines Wesens ein Angegriffener und Ergriffener, von dem ›daß er ist, was er ist‹ angegriffen und in alles begreifende Fragen miteingegriffen. Aber dieses Inbegriffensein ist keine beseligte Scheu, sondern der Kampf mit der unüberwindlichen Zweideutigkeit alles Fragens und Seins. Ebenso verkehrt wäre es, im Philosophieren ein verzweifeltes Tun zu sehen, das sich vielleicht selbst aufreibt, etwas

Fünsteres, Mißmutiges, »Pessimistisches«, allem Dunklen und Negativen Zugewandtes. Es wäre verkehrt, das Philosophieren so zu nehmen — nicht etwa deshalb, weil es auch neben diesen vermeintlichen Schatten seine Lichtseiten hat, sondern weil diese Abschätzung des Philosophierens überhaupt nicht aus ihm selbst geschöpft ist. In dieser Beurteilung des Philosophierens — und gerade auch unserer eigenen Versuche — finden sich heute die Schriftsteller der verschiedensten Weltanschauungen und Richtungen und deren Anhang zusammen.

Aber diese Beurteilung des Philosophierens, die keineswegs neu ist, entstammt dem in sich wiederum recht durchsichtigen Dunstkreis des Normalmenschen und der für diesen leitenden Überzeugungen, das Normale sei das Wesentliche, das Durchschnittliche und daher Allgemeingültige sei das Wahre (der ewige Durchschnitt). Dieser Normalmensch nimmt seine kleinen Vergnüglichkeiten zum Maßstab dessen, was als Freude gelten soll. Dieser Normalmensch nimmt seine dünnen Furchtsamkeiten zum Maßstab dessen, was als Schrecken und Angst gelten darf. Dieser Normalmensch nimmt seine satten Behäbigkeiten zum Maßstab dessen, was als Sicherheit bzw. als Unsicherheit gelten kann. Es dürfte zum mindesten jetzt fraglich geworden sein, ob das Philosophieren als die Aus- und Zwiesprache im Letzten und Äußersten vor diesen Richter gezerrt werden darf, und ob wir unsere Stellungnahme zur Philosophie von diesem Richter uns diktieren lassen wollen; oder ob wir zu Anderem entschlossen sind, d. h. ob wir es mit uns selbst, mit unserem Menschsein, darauf ankommen lassen wollen. Ist es denn so sicher, daß die Interpretation des menschlichen Daseins, in der wir uns heute bewegen — gemäß der z. B. die Philosophie ein sogenanntes Kulturgut neben anderen ist und vielleicht eine Wissenschaft, solches, was der Pflege bedarf —, daß diese Interpretation des Daseins die höchste ist? Wer verbürgt uns, daß der Mensch in dieser seiner heutigen Selbstauffassung nicht eine Mittelmäßigkeit seiner selbst zum Gott erhoben hat?

Wir versuchten bisher, entgegen den anfänglichen Umwegen, das Philosophieren selbst — wenngleich nur vorläufig — zu fassen. Es geschah auf doppeltem Wege. Erstens: Wir verdeutlichten das philosophische Fragen auf dem Wege einer Auslegung des Novaliswortes: Philosophieren ist Heimweh, der Trieb, überall zu Hause zu sein. Zweitens: Wir kennzeichneten die eigene Zweideutigkeit des Philosophierens. Aus all dem entnehmen wir so viel, daß die Philosophie etwas Eigenständiges ist. Wir können sie weder als eine Wissenschaft unter anderen nehmen, noch aber als etwas, was wir nur finden, wenn wir etwa die Wissenschaften auf ihre Grundlagen befragen. Es gibt nicht Philosophie, weil es Wissenschaften gibt, sondern umgekehrt, es *kann* Wissenschaften geben, nur weil und nur wenn es Philosophie gibt. Aber die Begründung dieser, d. h. die Aufgabe, ihren Grund abzugeben, ist weder die einzige noch die vornehmlichste Aufgabe der Philosophie. Sie durchgreift vielmehr das Ganze des menschlichen Lebens (Da-seins) auch dann, wenn es keine Wissenschaften gibt, und nicht nur so, daß sie das Leben (Dasein) als vorhandenes nachträglich lediglich begaffte und nach allgemeinen Begriffen ordnete und bestimmte. Vielmehr ist Philosophieren selbst eine Grundart des Da-seins. Die Philosophie ist es, die im Verborgenen zumeist das Da-sein erst zu dem werden läßt, was es sein kann. Was aber das Da-sein des Menschen in den einzelnen Epochen sein *kann*, weiß das betreffende Dasein nie, sondern seine Möglichkeiten bilden sich gerade erst und nur im Da-sein. Aber diese Möglichkeiten sind solche des faktischen Daseins, d. h. seiner zu leistenden Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen.

Philosophieren ist ebensowenig ein nachträgliches Reflektieren über die vorhandene Natur und Kultur, ebensowenig ein Ausdenken von Möglichkeiten und Gesetzen, die nachher auf das Vorhandene angewandt werden.

All das sind Auffassungen, die aus der Philosophie eine Beschäftigung und einen Betrieb machen, wenn auch in noch

so sublimierter Form. Demgegenüber ist Philosophieren etwas, was vor allem Sichbeschäftigen liegt und das Grundgeschehen des Daseins ausmacht, was eigenständig und total andersartig gegenüber den Verhaltungen ist, in denen wir uns gemeinhin bewegen.

Das wußten schon und mußten wissen die alten Philosophen in den ersten entscheidenden Anfängen. So ist uns von *Heraklit* ein Wort überliefert $\delta\kappa\omicron\sigma\omega\upsilon\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \eta\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha,\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\phi\iota\kappa\upsilon\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \epsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron,\ \acute{\omega}\sigma\tau\epsilon\ \gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \sigma\omicron\phi\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\ \kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$.¹ »Wie vieler Menschen Aussprüche ich auch hörte, keiner ist zu dem gelangt, zu erkennen, daß das Weisesein, das $\sigma\omicron\phi\acute{\omicron}\nu$ [die Philosophie] etwas ist, was von allem abgetrennt ist.« Lateinisch heißt das Abgetrennte absolutum, etwas, was an seinem eigenen Ort ist, genauer, was erst selbst sich seinen eigenen Ort bildet. — *Platon* sagt einmal in einem seiner großen Dialoge², der Unterschied zwischen dem philosophierenden Menschen und dem nichtphilosophierenden ist der zwischen Wachen ($\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho$) und Schlafen ($\acute{\omicron}\nu\alpha\rho$). Der nichtphilosophierende Mensch, auch der wissenschaftliche Mensch, existiert wohl, aber er schläft, und nur das Philosophieren ist das wache Dasein, ist gegenüber allem anderen etwas total anderes, unvergleichlich eigenständig. — *Hegel* — um einen Philosophen aus der neueren Zeit zu nennen — bezeichnet die Philosophie als die verkehrte Welt. Er will sagen, daß sie gegenüber dem, was für den normalen Menschen normal ist, sich wie das Verkehrte ausnimmt, aber im Grunde das eigentliche Zurechtrücken des Daseins selbst ist. Das mag Ihnen nicht als autoritativer Beweis, sondern nur als Hinweis genügen, daß ich hier nicht einen Begriff der Philosophie erfinde und Ihnen nicht eine Privatmeinung willkürlich vorsetze.

¹ H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. W. Kranz. Berlin 1934 ff. 5. Aufl. Bd. 1, Fragment 108.

² Platon, Res Publica. Platonis Opera. Hg. I. Burnet. Oxford 1902 ff. Bd. IV, 476 c f., 520 c, 533 c.

Philosophie ist etwas Urtümlich-Eigenständiges, aber gerade deshalb nichts Isoliertes, sondern als dieses Äußerste und Erste hat es alles schon inbegriffen, so daß jede Anwendung zu spät kommt und ein Mißverständnis ist.

Um nichts Geringeres geht es, als diese ursprüngliche Dimension des Geschehens im philosophierenden Dasein wieder zu gewinnen, um alle Dinge erst wieder einfacher, stärker und nachhaltiger zu ›sehen‹.

DRITTES KAPITEL

Rechtfertigung der Kennzeichnung des inbegrifflichen
Fragens nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung als
Metaphysik.

Ursprung und Geschichte des Wortes ›Metaphysik‹

Die philosophischen Begriffe, Grundbegriffe der Metaphysik, ergaben sich als Inbegriffe — Inbegriffe, in denen immer das Ganze gefragt ist, und Inbegriffe, die immer den Begreifenden mit in das Fragen einbegreifen. Wir bestimmen deshalb das metaphysische Fragen als inbegriffliches Fragen. Wir haben dabei ständig — was aufgefallen sein mag — Philosophie und Metaphysik gleichgesetzt, philosophisches und metaphysisches Denken. Aber in der Philosophie gibt es doch neben der ›Metaphysik‹ auch ›Logik‹ und ›Ethik‹ und ›Ästhetik‹ und ›Natur-‹ und ›Geschichtsphilosophie‹. Mit welchem Recht fassen wir das Philosophieren schlechthin als metaphysisches Denken? Warum geben wir der Disziplin der Metaphysik einen solchen Vorzug vor allen anderen?

Diese Disziplinen der Philosophie, die man so kennt, deren faktischer Bestand für das Schicksal des Philosophierens keineswegs so harmlos ist, wie es scheinen möchte — diese Disziplinen sind einem Schulbetrieb der Philosophie entwachsen. Aber wir kommen gar nicht in die Gefahr, willkürlich eine Disziplin der Philosophie, Metaphysik, den übrigen vorzuziehen, weil wir jetzt überhaupt nicht von Disziplinen handeln. Die Absicht der Vorbetrachtung ist gerade, diese Vorstellung der Metaphysik als einer festen Disziplin zu zerstören.

Metaphysik ist inbegriffliches Fragen. Solches inbegriffliche Fragen sind die Fragen: Was ist Welt, Endlichkeit, Vereinzelung?

Mit welchem Recht nehmen wir aber dann noch für dieses charakterisierte inbegriffliche Fragen den Titel ›Metaphysik‹ in Anspruch? Diese in der Tat berechnigte Frage läßt sich nur beantworten durch eine kurze Erörterung der Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung. Jetzt haben wir auch schon ein gewisses Vor-verständnis des Philosophierens gewonnen, aufgrund dessen wir das zum Sprechen bringen können, was uns als Bedeutung des Wortes ›Metaphysik‹ überliefert ist. Wir *entnehmen* aber dabei das Wesen der Philosophie *nicht* diesem Wort ›Metaphysik‹, sondern umgekehrt, *wir geben diesem Wort erst seine Bedeutung aufgrund des Verstehens der Philosophie.*

Warum gebrauchen wir noch das Wort ›Metaphysik‹ und ›metaphysisch‹ zur Bezeichnung des Philosophierens als des inbegrifflichen Fragens? Woher kommt dieses Wort, und was bedeutet es ursprünglich?

Es läge nahe und wäre verlockend, in der Einleitung zu einer Vorlesung ›über‹ Metaphysik ausführlicher auf die Geschichte des Wortes und des von ihm Bezeichneten, auf den Wandel seiner Bedeutungen und der Auffassungen der Metaphysik einzugehen. Wir verzichten darauf, aus Gründen, die schon genugsam besprochen sind. Allerdings ist ein knapper Hinweis auf die Wortgeschichte jetzt nicht nur möglich, sondern auch unentbehrlich. Mit dieser Erörterung des Begriffes und des Wortes ›Metaphysik‹ schließen wir die Vorbetrachtungen ab. Wir haben dann eine allgemeine Klärung des Titels unserer Vorlesung und unserer Absicht gewonnen.

§ 8. Das Wort ›Metaphysik‹. Die Bedeutung von φυσικά

Das Wort ›Metaphysik‹ ist, um es zunächst negativ zu sagen, kein Urwort. Unter einem Urwort verstehen wir ein solches, das aus einer wesentlichen und ursprünglichen menschheitlichen Erfahrung als deren *Ausspruch* sich gebildet hat. Dabei

ist es nicht notwendig, daß dieses Urwort auch in einer Urzeit entstanden ist; es kann relativ spät sein. Der relativ späte Charakter eines Urwortes spricht nicht gegen diesen Charakter. Der Ausdruck »Metaphysik« aber, obwohl wir mit ihm etwas Eigentliches bezeichnen wollen, ist kein Urwort. Er geht auf die griechische Wortfolge zurück, die aufgelöst so lautet. μετὰ τὰ φυσικά, oder ganz vollständig gesprochen: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Wir lassen diese Wortfolge, die sich später zum Ausdruck »Metaphysik« zusammengeschlossen hat, zunächst unübersetzt. Wir halten nur fest: Er dient zur Bezeichnung von Philosophie.

a) Klärung des Wortes φυσικά.
φύσις als das sich selbst bildende Walten
des Seienden im Ganzen

Wir beginnen die Klärung des Wortzusammenhanges mit dem zuletzt genannten Wort: φυσικά. Darin steckt φύσις, was wir gewöhnlich mit *Natur* übersetzen. Dieses Wort selbst kommt aus dem lateinischen natura — nasci: geboren werden, entstehen, wachsen. Das ist zugleich die Grundbedeutung von griechisch φύσις, φύν. Φύσις bedeutet das Wachsende, das Wachstum, das in solchem Wachstum Gewachsene selbst. Wachstum und Wachsen aber nehmen wir hier in dem ganz elementaren und weiten Sinne, wie er in der Urerfahrung des Menschen aufbricht: Wachstum nicht nur der Pflanzen und Tiere, deren Entstehen und Vergehen, als bloßer isolierter Vorgang, sondern Wachstum als dieses Geschehen inmitten von und durchherrscht von dem Wandel der Jahreszeiten, inmitten des Wechsels von Tag und Nacht, inmitten des Wanderns der Gestirne, von Sturm und Wetter und dem Toben der Elemente. All dieses in einem zusammen ist das Wachsen.

Wir übersetzen jetzt deutlicher und dem ursprünglich gemeinten Sinn näherkommend φύσις nicht so sehr mit Wachstum als mit dem »sich selbst bildenden Walten des Seienden im

Ganzen«. Natur wird nicht etwa nur in dem engen heutigen Sinne als Gegenstand der Naturwissenschaft, aber auch nicht im weiten vorwissenschaftlichen Sinn genommen, auch nicht im Goetheschen Sinne, sondern diese φύσις, dieses Walten des Seienden im Ganzen, wird vom Menschen ebenso unmittelbar und verschlungen mit den Dingen an ihm selbst und seinesgleichen, denen, die mit ihm so sind, erfahren. Die Geschehnisse, die der Mensch an sich erfährt, Zeugung, Geburt, Kindheit, Reifen, Altern, Tod, sind keine Geschehnisse in einem heutigen und engen Sinne des spezifisch biologischen Naturvorganges, sondern gehören in das allgemeine Walten des Seienden, das das menschliche Schicksal und seine Geschichte mit in sich begreift. Diesen ganz weiten Begriff von φύσις müssen wir uns näher bringen, um dieses Wort in der Bedeutung zu verstehen, in der die antiken Philosophen, die man fälschlicherweise ›Naturphilosophen‹ nennt, es gebraucht haben. Φύσις meint dieses ganze Walten, von dem der Mensch selbst durchwaltet und dessen er nicht mächtig ist, das aber gerade ihn durch- und umwaltet, ihn, den Menschen, der sich darüber immer schon ausgesprochen hat. Was er versteht — so rätselhaft und dunkel es im einzelnen sein mag —, er versteht es, es naht ihm, trägt und erdrückt ihn als das, was ist: φύσις, das Waltende, das Seiende, das ganze Seiende. Ich betone noch einmal: φύσις als dieses Seiende im Ganzen ist nicht im neuzeitlichen, späten Sinne von Natur, etwa als Gegenbegriff zu Geschichte, gemeint, sondern ursprünglicher als beide Begriffe, in einer ursprünglichen Bedeutung, die vor Natur und Geschichte beide umgreift und auch in gewisser Weise das göttliche Seiende insichschließt.

- b) λόγος als das Entnehmen des Waltens des Seienden im Ganzen aus der Verborgenheit

Der Mensch hat sich, sofern er als Mensch existiert, immer schon über die φύσις, über das waltende Ganze, dazu er selbst

gehört, ausgesprochen, und zwar nicht erst dadurch und darum, daß er eigens *über* die Dinge redet, sondern Existieren als Mensch heißt schon: das Waltende zum Ausspruch bringen. Zum Ausspruch wird gebracht das Walten des waltenden Seienden, d. h. seine Ordnung und Satzung, das Gesetz des Seienden selbst. Das Ausgesprochene ist das im Sprechen offenbar Gewordene. Das Sprechen heißt im Griechischen λέγειν; das ausgesprochene Walten ist der λόγος. Es gehört also — das von vornherein zu beachten ist hier wichtig, was aus Belegen noch genauer zu sehen sein wird — zum Wesen des waltenden Seienden, sofern der Mensch in ihm existiert, daß es in irgendeiner Weise ausgesprochen ist. In der elementaren und ursprünglichen Auffassung dieses Verhältnisses ist das Ausgesprochene schon notwendig in der φύσις darinnen; sonst könnte es nicht aus ihr heraus ausgesprochen werden. Zur φύσις, zum Walten des Seienden im Ganzen, gehört dieser λόγος.

Für uns ist die Frage: Was leistet dieses λέγειν, dieses Ausprechen? Was geschieht im λόγος? Handelt es sich nur darum, daß das, was das Seiende im Ganzen ist, auf ein Wort gebracht, formuliert wird, zu Worte kommt? Zu Wort kommen — was heißt das? Was die Griechen früh, und nicht erst in der späteren Philosophie, sondern sobald sie philosophierten, d. h. aus dem Grunde ihres Daseinsverständnisses heraus, als Grundfunktion dem λέγειν, dem »zum Worte bringen«, zugewiesen haben, entnehmen wir mit unwiderlegbarer Deutlichkeit aus dem Gegenbegriff, den schon die ältesten Philosophen dem λέγειν entgegensetzten. Was ist das Gegenteil des λέγειν? Das »nicht zu Wort kommen lassen«? Wie verstehen das die Griechen, eben die, die das erläuterte Wort φύσις gebrauchen? Wir bekommen darüber Aufschluß aus einem Wort des schon genannten *Heraklit*: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.¹ »Der Herr, dessen das Orakel zu Delphi ist, spricht weder aus, noch verbirgt er, son-

¹ H. Diels, a.a.O., Frgm. 93.

dem gibt ein Zeichen [be-deutet]«. Hier wird klar: Der Gegenbegriff des λέγειν, des ›zum Worte bringens‹, ist das κρύπτειν, das Verborgen- und in der Verborgenheit Halten. Daraus ergibt sich notwendig: Die Grundfunktion des λέγειν ist, daß das Waltende der Verborgenheit entnommen wird. Der Gegenbegriff des λέγειν ist das Verbergen; der Grundbegriff und die Grundbedeutung des λέγειν ist ›das aus der Verborgenheit Nehmen‹, das *Entbergen*. Das Entbergen, das ›der Verborgenheit Entnehmen‹, ist das Geschehen, das im λόγος geschieht. Im λόγος wird das Walten des Seienden entborgen, offenbar.

Für diese elementar ursprünglichen Stufen des Denkens ist es der λόγος selbst, was offenbar wird; er ist im Walten selbst. Wenn dieses aber im λόγος der Verborgenheit entrissen wird, dann muß es selbst gleichsam sich zu verbergen suchen. Eben derselbe *Heraklit* sagt uns noch weiter, ohne diesen Zusammenhang ausdrücklich darzustellen, wie es aus einem anderen Fragment heraustritt, warum denn die φύσις ausdrücklich im λέγειν entborgen und der Verborgenheit entrissen wurde. In der Sammlung der Fragmente steht ein nackter Satz, den man bis heute nie verstanden und in seiner Tiefe begriffen hat: φύσις . . . κρύπτεσθαι φιλεῖ². »Das Walten der Dinge hat in sich selbst das Streben, sich zu verbergen«. Sie sehen den innersten Zusammenhang zwischen Verborgenheit und φύσις und zugleich den Zusammenhang zwischen φύσις und λόγος als dem Entbergen.

c) λόγος als Sagen des Unverborgenen (ἀληθία).
ἀλήθεια (Wahrheit) als Raub, der der Verborgenheit
entrissen werden muß

Was das eigentlich heißt, daß der λόγος entbergend ist, entnehmen wir einem weiteren Wort des *Heraklit*. σωφρονεῖν ἀρετή

² a.a.O., Frgm. 123.

μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας³. »Das Höchste, dessen der Mensch mächtig ist, ist das Sichbesinnen [auf das Ganze], und die Weisheit [Besonnenheit] ist, das Unverborgene als Unverborgenes zu sagen und zu tun gemäß dem Walten der Dinge, auf sie hinhorchend«. So sehen Sie deutlich den inneren Bezug vom Gegenbegriff κρύπτειν und dem, was der λόγος sagt, ἀληθέα, das Unverborgene. Wir übersetzen gewöhnlich dieses Wort mit unserem blassen Ausdruck »das Wahre«. Das Höchste, dessen der Mensch mächtig ist, ist das Sagen des Unverborgenen und in eins damit das Handeln κατὰ φύσιν, d. h. das Sicheinfügen und Sicheinstellen in das ganze Walten und Schicksal der Welt überhaupt. Das Handeln κατὰ φύσιν vollzieht sich in der Weise, daß der, der sich so ausspricht, auf die Dinge hinhört. Jetzt erst haben wir den innersten Zusammenhang gewonnen, in dem in der antiken Philosophie das Urwort φύσις steht: φύσις, das Walten des Waltenden; λόγος, das Wort, das dieses Walten der Verborgenheit entnimmt. All das, was in diesem Wort geschieht, ist Sache der σοφία, d. h. der Philosophen. Mit anderen Worten, Philosophie ist die Besinnung auf das Walten des Seienden, auf die φύσις, um sie im λόγος auszusprechen.

Wir müssen uns diesen Zusammenhang, den ich jetzt deutlich gemacht habe, vor allem den zwischen φύσις und λόγος, gegenwärtig halten, um zu verstehen, warum in einer späteren Zeit *Aristoteles* da, wo er über die ältesten Philosophen der Griechen berichtet und von ihnen als seinen Ahnen spricht, sie die φυσιολόγοι nennt. Die φυσιολόγοι aber sind weder »Physiologen« im heutigen Sinne der Physiologie als einer Spezialwissenschaft der allgemeinen Biologie, die gegenüber der Morphologie den Lebensprozeß behandelt, noch sind sie Natur-Philosophen. Vielmehr sind die φυσιολόγοι der echte urtümliche Titel für das Fragen nach dem Seienden im Ganzen, der Titel für die, die sich über die φύσις, über das Walten des Sei-

³ a.a.O., Frgm. 112.

enden im Ganzen aussprechen, es zum Ausspruch, zur Entborgenheit (Wahrheit) bringen.

So sehen wir das eine, was φύσις zunächst mit Bezug auf den merkwürdigen und noch problematischen Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά besagt, ohne daß wir jetzt schon vorbereitet genug wären, genau zu umgrenzen, was in dem genannten Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά liegt. Aber die Bedeutung von φύσις ist jetzt geklärt. Zugleich haben wir eine Einsicht gewonnen, die für alles Folgende nicht minder entscheidend ist, die Einsicht, in welchem Zusammenhang für die Griechen selbst φύσις steht.

Doch zunächst könnte man meinen, es sei selbstverständlich, daß das Sichaussprechen über das Seiende wahr sein und das Sichbesinnen sich in der Wahrheit halten soll. Aber darum handelt es sich keineswegs, daß dieses Sichaussprechen wahr, daß Aussagen über die φύσις wahr und nicht falsch sein sollen. Vielmehr gilt es zu begreifen, was hier Wahrheit besagt und wie die Wahrheit der φύσις anfänglich von den Griechen verstanden wird. Das verstehen wir nur, wenn wir uns das griechische Wort ἀλήθεια nahebringen, was wir in der Entsprechung zu unserem deutschen Ausdruck gar nicht können. Unser deutsches Wort ›Wahrheit‹ hat denselben Charakter wie die Worte ›Schönheit‹, ›Vollkommenheit‹ und dergleichen. Das griechische Wort ἀ-λήθεια, Un-verborgenheit, aber entspricht dem deutschen Wort Un-schuld, Un-endlichkeit: was nicht schuldig, nicht endlich ist. Entsprechend meint ἀληθία das, was nicht verborgen ist. Die Griechen verstehen demnach im innersten Wesen der Wahrheit etwas Negatives mit, das dem deutschen ›un-‹ entspricht. Das α- wird in der Sprachwissenschaft α-privativum genannt. Es drückt aus, daß dem Wort, dem es vorgesetzt ist, etwas fehlt. In der Wahrheit wird das Seiende der Verborgenheit entrissen. Die Wahrheit wird von den Griechen als ein Raub verstanden, der der Verborgenheit entrissen werden muß in einer Auseinandersetzung, in der gerade die φύσις danach strebt, sich zu verbergen. Wahrheit ist innerste Auseinandersetzung des Menschenwesens mit

dem Ganzen des Seienden selbst. Das hat nichts zu tun mit dem Geschäft des Beweisens von Sätzen, das man am Schreibtisch vollzieht.

Die φύσις ist dem λόγος und der ἀλήθεια, der Wahrheit im Sinne der Entborgenheit, für die σοφία zugeordnet. Diese Urbedeutung des griechischen Ausdrucks für Wahrheit ist nicht so harmlos, wie man sie bisher genommen hat und weiterhin nehmen zu dürfen glaubt. Wahrheit selbst ist ein Raub, sie ist nicht einfach da, sondern als Entbergen verlangt sie am Ende den Einsatz des ganzen Menschen. Wahrheit ist mit im Schicksal des menschlichen Daseins verwurzelt. Sie ist selbst etwas Verborgenes und als dieses das Höhere. Daher sagt *Heraklit*: ἀρμονίᾳ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων⁴. »Höher und mächtiger als die offen zu Tage liegende ist die sich nicht zeigende (verborgene) Harmonie«. Damit ist gesagt: Was die φύσις verbirgt, ist gerade ihr Eigentliches, was nicht am Tage liegt. Dem entspricht es nur, daß sich in der späteren Zeit bis zu *Aristoteles* die Funktion des λόγος immer deutlicher als diejenige des ἀποφαίνεσθαι herausstellt. Das besagt: Der λόγος hat die Aufgabe, das ἀφανές, das, was sich verbirgt und nicht zeigt, das sich Nichtzeigende, zum Sichzeigen zu zwingen und zum Offenbaren zu bringen.

Der vorstehende griechische Wahrheitsbegriff offenbart uns einen innersten Zusammenhang zwischen dem Walten des Seienden, seiner Verborgenheit und dem Menschen, der als solcher, sofern er existiert, im λόγος die φύσις, die sich zu verbergen strebt, der Verborgenheit entreißt und so das Seiende zu seiner Wahrheit bringt.

Wenn ich in »Sein und Zeit« auf diese Urbedeutung des griechischen Wahrheitsbegriffs mit allem Nachdruck hingewiesen habe, so geschah das nicht, um das griechische Wort nur besser und wörtlicher zu übersetzen. Noch weniger handelt es sich um eine künstliche Spielerei mit Etymologien und

⁴ a.a.O., Frgm. 54.

um eine Konstruktion auf dem Boden solcher Etymologien. Vielmehr handelt es sich um nichts Geringeres, als durch die elementare Interpretation des antiken Wahrheitsbegriffs erst einmal die Grundstellung des antiken Menschen zum Walten des Seienden (φύσις) und dessen Wahrheit sichtbar zu machen (und damit einen Einblick in das Wesen der philosophischen Wahrheit zu gewinnen).

Dieses antike Wort für Wahrheit ist gerade wegen seiner ›Negativität‹ ein Urwort. Es bekundet, daß Wahrheit ein Schicksal der Endlichkeit des Menschen ist und für die antike Philosophie nichts zu tun hat mit der Harmlosigkeit und Gleichgültigkeit bewiesener Sätze. Dieses antike Wort für Wahrheit aber ist so alt wie die Philosophie selbst. Es braucht nicht und kann nicht älter sein, aber auch nicht jünger, weil erst mit dem Philosophieren das Verständnis der Wahrheit wächst, das sich in diesem philosophischen Urwort ausspricht. Das vermutlich späte Aufkommen des Wortes ist kein Einwand gegen seine Grundbedeutung, sondern umgekehrt: seine innerste Zusammengehörigkeit mit der Grunderfahrung der φύσις als solcher.

d) Die zwei Bedeutungen von φύσις

Halten wir uns diese Urbedeutung von Wahrheit (Entborgenheit des waltenden Seienden, φύσις) gegenwärtig und versuchen wir jetzt, die Bedeutung von φύσις noch schärfer zu fassen. Wir verfolgen die Geschichte der Grundbedeutung dieses Wortes, um dann zu verstehen, was zunächst φυσικά in dem Titel μετὰ τὰ φυσικά besagt.

- α) Die Doppeldeutigkeit der Grundbedeutung von φύσις:
das Waltende in seinem Walten.

Die erste Bedeutung von φύσις: die φύσει ὄντα
(in der Entgegensetzung zu den τέχνη ὄντα) als
Gebietsbegriff

Die Grundbedeutung von φύσις ist in sich schon doppeldeutig, ohne daß diese Doppeldeutigkeit zunächst klar heraustritt. Aber sie macht sich bald bemerklich. Φύσις, das Waltende, besagt nicht nur das *Waltende* selbst, sondern das Waltende in seinem Walten oder das *Walten* des Waltenden. Und doch — zufolge der eindringlichen Auseinandersetzung mit dem Waltenden offenbart sich dieses in seiner Unentschiedenheit. Gerade das, was für die unmittelbare Erfahrung das übermächtig Waltende ist, nimmt für sich den Namen φύσις in Anspruch. Das ist aber das Himmelsgewölbe, sind die Gestirne, ist das Meer, die Erde, das, was den Menschen ständig bedroht, zugleich aber auch wieder schützt, fördert, trägt und nährt, was so bedrohend und tragend von sich aus waltet ohne das Zutun des Menschen. Φύσις, die Natur, ist jetzt schon in einem engeren Sinne verstanden, aber doch noch weiter und ursprünglicher als etwa der Begriff der Natur in der modernen Naturwissenschaft. Φύσις meint jetzt das, was von sich her immer schon vorhanden und immer sich von selbst bildend und vergehend ist, im Unterschied von dem, was menschliches Gemächte ist, was der τέχνη, der Fertigkeit, Erfindung und Herstellung entspringt. Φύσις, das Waltende, bezeichnet jetzt in dieser betonten und zugleich verengten Bedeutung einen ausgezeichneten Bezirk des Seienden, Seiendes unter anderem. Die φύσει ὄντα werden dem entgegengesetzt, was τέχνη ist, was aufgrund einer Verfertigung und Herstellung und eigenen Besinnung des Menschen entsteht. Φύσις wird jetzt zu einem Gebietsbegriff. Die Natur aber in diesem engeren Sinne, der dennoch weit genug ist, ist dasjenige, was für den Griechen weder entsteht noch ver-

geht. Und wiederum sagt *Heraklit*: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.⁵ »Dieser Kosmos [ich lasse das Wort absichtlich unübersetzt] ist immer derselbe durch alles hindurch und weder hat ihn geschaffen ein Gott noch einer der Menschen, sondern diese φύσις war immer, ist immer und wird immer sein ein immerflammendes Feuer, aufflammend nach Maß und verlöschend nach Maß«.

β) Die zweite Bedeutung der φύσις: das Walten als solches
als das Wesen und innere Gesetz der Sache

Im Ausdruck φύσις ist aber gleichursprünglich und ebenso wesentlich mitverstanden das Walten als solches, das jedes Waltende als das sein läßt, was es ist. Φύσις meint jetzt nicht mehr einen Bezirk unter anderen, ja überhaupt keinen Bezirk des Seienden, sondern die *Natur des Seienden*. Natur hat jetzt die Bedeutung des *innersten Wesens*, so, wenn wir sagen: die Natur der Dinge, und dabei nicht nur die Natur der Naturdinge, sondern die Natur alles und jedes Seienden meinen. Wir sprechen von der Natur des Geistes, der Seele, von der Natur des Kunstwerkes, von der Natur der Sache. Hier bedeutet φύσις nicht das Waltende selbst, sondern dessen *Walten* als solches, das Wesen, das innere Gesetz einer Sache.

Das Entscheidende ist nun, daß nicht etwa der eine dieser beiden Begriffe von φύσις den anderen verdrängt, sondern daß sich beide nebeneinander erhalten. Ja, es besteht nicht nur ein Nebeneinander, sondern es erwacht immer mehr die Einsicht, daß *beide Bedeutungen*, die in der φύσις von Anfang an, wenngleich unabgehoben, sich vordrängen, etwas Gleichwesentliches zum Ausdruck bringen und sich deshalb in *dem* Fragen durchhalten, das grundsätzlich nach dem Walten des Seienden im Ganzen fragt: in der Philosophie.

⁵ a.a.O., Frgm. 30.

Wir können hier den geschichtlichen Prozeß nicht näher verfolgen, der in der antiken Philosophie zur immer schärferen Herausstellung dieser beiden Grundbedeutungen führt, um so zwei in sich zusammengehörige und sich jederzeit fordernde Richtungen des Fragens festzulegen. Ich weise nur darauf hin, daß es zur Herausbildung dieser beiden Begriffe von φύσις Jahrhunderte bedurfte, und das bei einem Volk, dem die Leidenschaft des Philosophierens ins Herz gelegt war. Wir Barbaren dagegen meinen, solche Dinge kämen über Nacht.

§ 9. *Die zwei Bedeutungen von φύσις bei Aristoteles.
Das Fragen nach dem Seienden im Ganzen und das Fragen
nach der Wesenheit (dem Sein) des Seienden
als die doppelte Fragerichtung der πρώτη φιλοσοφία*

Wir werfen nur einen kurzen Blick auf dasjenige Stadium des antiken Philosophierens, in dem dieses seinen Höhepunkt erreicht: auf die Lage des Problems bei *Aristoteles*. Die Wandlungen und Schicksale des griechischen Menschen sind die Anfänge der Philosophie bis zu *Aristoteles*. All das im Hintergrund lassend blicken wir nur auf den nackten Bestand des Problems.

Ich habe bereits angedeutet: Das Walten des Waltenden und dieses selbst offenbart sich, sobald es der Verborgenheit entnommen wird, als das Seiende. Dieses drängt sich auf in seiner ganzen Mannigfaltigkeit und Fülle und zieht die Forschung auf sich, die sich auf bestimmte Bezirke und Gebiete des Seienden einläßt. Das heißt: In eins mit dem Fragen nach der φύσις im Ganzen erwachen schon bestimmte Fragerichtungen; es werden bestimmte Wege des Wissens gegangen; aus dem Philosophieren erwachsen einzelne Philosophien, die wir später Wissenschaften nennen. Wissenschaften sind Arten und Weisen des Philosophierens, nicht ist umgekehrt Philosophie

eine Wissenschaft. Das griechische Wort für Wissenschaft ist ἐπιστήμη. ἐπίστασθαι heißt: einer Sache vorstehen, sich in ihr auskennen. ἐπιστήμη bedeutet dann das Herantreten an eine Sache, in ihr sich auskennen, sie beherrschen, den Sachgehalt durchdringen. Erst bei *Aristoteles* hat dieses Wort die entschiedene Bedeutung von ›Wissenschaft‹ in einem weiten Sinne, d. h. die spezifische Bedeutung für das theoretische Forschen in den Wissenschaften. Es entstehen Wissenschaften, die sich auf verschiedene Gebiete beziehen, auf das Himmelsgewölbe, auf die Pflanzen und Tiere und dergleichen. Die ἐπιστήμη, die sich in irgendeinem Sinne auf die φύσις bezieht, ist die ἐπιστήμη φυσική — Physik, aber noch nicht in der engen Bedeutung der heutigen modernen Physik, sondern Physik, die auch das Ganze der biologischen Disziplinen umgreift. Die ἐπιστήμη φυσική ist nicht nur ein Aufsammeln von Tatsachen in den verschiedenen Gebieten, sondern ebenso sehr und ursprünglich ist sie ein Sichbesinnen auf die innere Gesetzlichkeit dieses ganzen Gebietes selbst. Es wird gefragt, was das Leben selbst sei, was die Seele, das Entstehen und Vergehen (γένεσις und φθορά), was das Geschehen als solches sei, was Bewegung, was Ort, was Zeit, was das Leere sei, in dem das Bewegte sich bewegt, was dieses Sichbewegende im Ganzen und was der Erste Beweger sei. All das fällt in die ἐπιστήμη φυσική, d. h. es gibt noch keine scharfe Gliederung von irgendwelchen Einzelwissenschaften und einer darangehängten Naturphilosophie. Diese ἐπιστήμη φυσική hat all das zum Gegenstand, was in diesem Sinne zur φύσις gehört und was die Griechen als τὰ φυσικά bezeichnen. Das eigentliche Fragen in diesen Wissenschaften von der φύσις ist die höchste Frage nach dem Ersten Beweger, nach dem, was dieses Ganze der φύσις in sich selbst als dieses Ganze sei. Dieses Letztbestimmende in den φύσει ὄντα bezeichnet *Aristoteles*, noch ohn damit eine bestimmte religiöse Auffassung zu verbinden, als das θεῖον, als das Göttliche. Es wird also gefragt nach dem Seienden im Ganzen und zuletzt nach dem Göttlichen. Dieser Fragestellung

zugeordnet ist die ἐπιστήμη φύσικῃ. Wir haben von *Aristoteles* selbst eine Vorlesung über diese Physik überliefert, *Φυσικὴ ἀκρόασις* oder, wie wir heute, wenn auch ungenau, sagen würden, die Philosophie der Natur.

Wie steht es nun um die zweite Bedeutung von φύσις im Sinne des Wesens? Das Walten dieses Waltenden kann als dasjenige gefaßt werden, was dieses Waltende als das Seiende bestimmt, was das Seiende zum Seienden macht. Das Seiende heißt im Griechischen das ὄν, und dasjenige, was das Seiende zum Seienden macht, ist das Wesen des Seienden und sein Sein. Dieses bezeichnen die Griechen als οὐσία. So heißt für *Aristoteles* noch οὐσία, das Wesen des Seienden: φύσις. Damit haben wir zwei Bedeutungen von φύσις, wie sie sich in der Aristotelischen Philosophie zusammenfinden: einmal φύσις als das Seiende im Ganzen, zweitens φύσις im Sinne der οὐσία, der Wesenheit des Seienden als solchen. Das Entscheidende ist: Diese beiden Richtungen des Fragens, beschlossen in der einheitlichen Bedeutung von φύσις, werden von *Aristoteles* ausdrücklich zusammengeschlossen. Es gibt nicht zwei verschiedene Disziplinen, sondern das Fragen nach dem Seienden im Ganzen und das Fragen nach dem, was das Sein des Seienden, sein Wesen, seine Natur sei, bezeichnet er als πρώτη φιλοσοφία, als Erste Philosophie. Dieses Fragen ist das Philosophieren in erster Linie, das eigentliche Philosophieren. Eigentliches Philosophieren ist das Fragen nach der φύσις in dieser doppelten Bedeutung: das Fragen nach dem Seienden im Ganzen und in eins damit das Fragen nach dem Sein. So stehen die Dinge für *Aristoteles*. Zugleich aber sagt *Aristoteles* nichts darüber, bzw. uns ist nichts darüber überliefert, wie er sich diese beiden Richtungen des Fragens in ihrer Einheit denkt, inwiefern gerade dieses doppeltgerichtete Fragen einheitlich das eigentliche Philosophieren ausmacht. Diese Frage ist offen und ist offen bis heute oder ist heute noch nicht einmal wieder gestellt.

Rückblickend fassen wir zusammen. Wir stehen bei der Frage, mit welchem Recht wir den Titel ›Metaphysik‹ als eigentliche Bezeichnung für das Philosophieren in Anspruch nehmen, wo wir doch zugleich die Metaphysik im überlieferten Sinne als Disziplin der Philosophie ablehnen. Wir versuchen, die Rechtmäßigkeit und die Art des Gebrauchs des Titels ›Metaphysik‹ für unsere Betrachtungen zunächst durch eine kurze Orientierung über die Geschichte des Ausdrucks zu rechtfertigen. Diese Orientierung leitet uns in die antike Philosophie zurück und gibt uns zugleich Aufschluß über die Anfänge der abendländischen Philosophie selbst in der Tradition, in der wir stehen. Im Zusammenhang der Klärung des Hauptausdrucks des Titels τὰ μετὰ τὰ φυσικά haben wir die φύσις im Zusammenhang mit dem λόγος gesehen. Das Walten des Seienden im Ganzen hat in sich selbst das Streben, sich zu verbergen. Dementsprechend ist ihm eine eigentümliche Auseinandersetzung mit ihm zugeordnet, in der die φύσις entborgen wird. Diesen Zusammenhang zwischen φύσις und Wahrheit, d. h. Unverborgenheit, wie sie sich im λόγος ausspricht, lassen wir jetzt vorläufig beiseite. Später werden wir wieder hierauf zurückgreifen müssen. Jetzt interessiert uns nur die Entwicklung der zwei Grundbedeutungen von φύσις, des Waltenden in seinem Walten. Darin liegt einmal das Waltende selbst, das Seiende, und zweitens dieses in seinem Walten genommen, d. h. in seinem Sein. In bezug auf diese beiden Grundrichtungen entwickelt sich der Ausdruck φύσις in die zwei Grundbedeutungen: φύσις als φύσει ὄντα, das Seiende so, wie es in der Physik, in der Erforschung der Natur im engeren Sinne zugänglich wird, und φύσις in der zweiten Bedeutung als Natur, so, wie wir heute noch den Ausdruck gebrauchen, wenn wir von der Natur der Sache, vom Wesen der Sache sprechen. Φύσις im Sinne von dem, was das Sein und Wesen eines Seienden ausmacht, ist οὐσία. Die Scheidung dieser beiden Bedeutungen von φύσις: das Seiende selbst und das Sein des Seienden, und die Geschichte derselben und

ihre Entwicklung erreichen ihren Höhepunkt bei *Aristoteles*, der gerade das Fragen nach den φύσει ὄντα im Ganzen (φύσις im ersten Sinne) und die Frage nach der οὐσία, dem Sein des Seienden (φύσις im zweiten Sinne) in eins faßt und dieses Fragen als πρώτη φιλοσοφία, prima philosophia, Erste Philosophie, Philosophie im eigentlichen Sinne bezeichnet. Das eigentliche Philosophieren fragt nach der φύσις in dieser doppelten Bedeutung, nach dem Seienden selbst und nach dem Sein. Sofern die Philosophie nach dem Seienden selbst fragt, macht sie nicht irgendein beliebiges Ding zum Gegenstand, sondern richtet ihr Fragen auf dieses Seiende im Ganzen. Sofern der Grundcharakter dieses Seienden und seines Seins die Bewegung ist, geht die ursprüngliche Frage danach auf den ersten Bewegter zurück, den letzten und äußersten, der zugleich als das θεῖον bezeichnet wird, als das Göttliche, ohne daß dabei eine bestimmte religiöse Bedeutung mitschwingt. So ist die Sachlage in der Aristotelischen Philosophie. Das eigentliche Philosophieren ist für *Aristoteles* dieses doppelte Fragen: nach dem ὄν καθόλου und nach dem τιμωτάτον γένος, nach dem Seienden überhaupt, dem Sein, und nach dem eigentlichen Seienden. Dieses wurde aber von ihm in seinem inneren Zusammenhang nicht weiter erörtert, bzw. wir finden in seinen Überlieferungen nichts, was uns darüber Aufschluß gäbe, wie die *einheitliche* Problematik, die die φύσις in diesem doppelten Sinne zum Gegenstand macht, aussieht und wie sie aus dem Wesen der Philosophie selbst ausdrücklich begründet ist.

§ 10. Die Bildung der Schuldisziplinen Logik, Physik, Ethik als Verfall des eigentlichen Philosophierens

Was *Aristoteles* in der Richtung der eigentlichen Philosophie geleistet hat, ist uns in einzelnen Vorlesungen und Abhandlungen überliefert. Darin finden wir immer neue Ansätze

und Anläufe des eigentlichen Philosophierens, aber nichts von einem System des *Aristoteles*, wie es erst später erfunden wurde, ebensowenig wie es in den Dialogen *Platons* ein System der Platonischen Philosophie gibt.

Aristoteles starb 322/21 v. Chr. Inzwischen aber ist die Philosophie längst schon das Opfer der Zweideutigkeit geworden. Mit *Aristoteles* hat die antike Philosophie ihren Höhepunkt erreicht, mit ihm beginnt ihr Abstieg und eigentlicher Verfall. Bei *Platon* und *Aristoteles* wird die Schulbildung unvermeidlich. Wie wirkt sie sich aus? Das lebendige Fragen stirbt ab. Die eigentliche Ergriffenheit des philosophischen Fragens bleibt aus. All das um so mehr, als die gewesene Ergriffenheit zur Erkenntnis gelangt ist und sich ausgesprochen hat. Dieses Ausgesprochene wird allein genommen und zum handlichen Resultat und zur Verwendbarkeit umgebildet, für jedermann zu lernen und nachzusprechen. Das besagt, daß all das, was an Platonischer und Aristotelischer Philosophie überliefert ist, der Reichtum an Abhandlungen und Dialogen, entwurzelt ist und nicht mehr wurzelnhaft begriffen wird, gleichwohl nun ein reicher Bestand von Philosophie vorliegt, mit dem sich die Nachkommen und Epigonen in irgendeiner Weise abfinden müssen. Die Platonische und Aristotelische Philosophie verfällt dem Schicksal, dem keine Philosophie entgeht: sie wird zur Schulphilosophie. Es besteht aber für die Schule, die Nachkommen, die Aufgabe, weil das Wurzelhafte dieses Philosophierens verloren ist, das auseinanderklaffende und -springende Material in irgendeiner Weise zusammenzufügen, so daß die Philosophie für jedermann zugänglich wird und von jedermann nachgesprochen werden kann. All das, was je aus den verschiedensten Fragen — äußerlich unverbunden, aber um so mehr innerlich verwurzelt — erwachsen war, wird jetzt wurzellos, zusammengetragen nach lehr- und lernbaren Gesichtspunkten in Fächern. Der wurzelnhafte Zusammenhang wird ersetzt durch die Ordnung innerhalb von Fächern und Schuldisziplinen.

Die Frage ist, nach welchen Gesichtspunkten nun dieses reiche, in sich und in seinem Kern und seiner Lebendigkeit nicht mehr ergriffene Material geordnet wird.

Der Gesichtspunkt dieser schulmäßigen Ordnung ergab sich ohne weiteres aus den Hauptthemata, die wir schon kennenlernten. Wir sahen, daß sich einmal die Philosophie mit der φύσις beschäftigt. Bei der Klärung des Ausdrucks φύσις im Sinne des Für-sich-selbst-bestehenden und Aus-sich-selbst-wachsenden und -waltenden haben wir sie abgehoben gegenüber dem Seienden, das aufgrund der Herstellung durch den Menschen ist. Von hier aus gewinnen wir den Gegenbegriff zur φύσις, der all das umfaßt, was das menschliche Tun und Lassen meint, den Menschen in seinem Tun, in seinem Gehabe, in seiner Haltung, in dem, was die Griechen als als ἦθος bezeichnen, woher unser Ausdruck Ethik kommt. ἦθος meint die Haltung des Menschen, den Menschen in seiner Haltung, in seinem Sichgehaben als ein von der Natur im engeren Sinne, von der φύσις unterschiedenes Seiendes. Somit haben wir zwei Grundbezirke, die sich als Hauptthemata für unsere Betrachtung ergeben. Sofern nun φύσις und ἦθος in der Philosophie behandelt werden, werden sie im λόγος ausdrücklich ausgesprochen und erörtert. Sofern der λόγος, das Sprechen über die Dinge, für alles Lehrhafte das Erste ist, rückt die Betrachtung des λόγος selbst an die erste Stelle.

Wenn versucht wird, den Gesamtbestand des antiken Philosophierens in Schuldisziplinen einzufächern, ist damit zugleich gesagt, daß die Art des Erkennens nicht mehr ein lebendiges Philosophieren aus den Problemen selbst heraus ist, sondern dergestalt, wie sonst Wissensgebiete in den Wissenschaften behandelt werden. Die Behandlungsart dieser Gebiete der Philosophie wird jetzt zu einer Wissenschaft, zur ἐπιστήμη im Aristotelischen Sinne. Es entsteht die ἐπιστήμη λογική, ihr folgt die ἐπιστήμη φυσική, und den Abschluß bildet die ἐπιστήμη ἠθική. Damit ergeben sich drei Schuldisziplinen

der schulmäßig gefaßten Philosophie: Logik, Physik, Ethik. Dieser Prozeß der schulmäßigen Ausbildung und damit des Verfalls des eigentlichen Philosophierens setzt schon ein zur Zeit *Platons* in seiner eigenen Schulakademie. In der antiken Überlieferung selbst wird aus der hellenistischen Zeit berichtet, daß diese Scheidung der Disziplinen durch *Platon* selbst möglich wurde und von einem seiner Schüler und Leiter der Akademie, *Xenokrates*, zum ersten Mal begründet wurde. Diese Einteilung hat sich nicht nur in der Platonischen Akademie durch die Jahrhunderte hindurch gehalten, sondern ist auch in die Schule des *Aristoteles*, in die Peripatetische Philosophie, übergegangen und wurde dann von beiden durch die Stoiker übernommen. Den Beleg dafür finden wir bei *Sextus Empirikus*: πλὴν οὗτοι μὲν ἑλλιπῶς ἀνεστράφηαι δοκοῦσιν, ἐντελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μὲν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἡθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἡθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθεῖς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.¹ In einer vollendeteren Weise haben die Philosophen eingeteilt diejenigen, die sagen, daß es Aufgabe der Philosophie sei, von dem zu handeln, was die Physik, Ethik, Logik betreffe; eine Unterscheidung, die vorgebildet ist bei *Platon*, der als Führer, als erster sehr vieles über die φυσικά wie ἡθικά und nicht weniger über die λογικά gehandelt hat; ausdrücklich haben diese Unterscheidung erst eingeführt die um den *Xenokrates* und die Schüler des *Aristoteles* im Peripatos, und ferner die Stoiker.

Aber für uns genügt es nicht, diese Tatsache einfach zur Kenntnis zu nehmen, sondern das Entscheidende ist, daß diese schulmäßige Gliederung von Anfang an für die Folgezeit die Auffassung von Philosophie und philosophischem Fragen vorzeichnet, so daß die Philosophie in der nacharistotelischen

¹ Sextus Empirikus, Adversus mathematicos. Hg. I. Bekker. Berlin 1842. Buch VII, Abschnitt 16.

Zeit — von wenigen Ausnahmen abgesehen — zu einer Schul- und Lernangelegenheit wird. Was an philosophischen Fragen auftaucht oder von früher her bekannt ist, wird zwangsläufig in einer dieser Disziplinen untergebracht und nach dem Schema der Frage- und Beweismethoden abgehandelt.

*§ 11. Der Umschlag der technischen Bedeutung des μετά
im Wort »Metaphysik« zur inhaltlichen Bedeutung*

- a) Die technische Bedeutung des μετά: nach (post).
Metaphysik als technischer Titel für eine Verlegenheit
gegenüber der πρώτη φιλοσοφία

In diesen Jahrhunderten des Verfalls der antiken Philosophie, in der Zeit von 300 v. Chr. bis in das erste vorchristliche Jahrhundert, waren die Schriften des *Aristoteles* fast verschollen. Nur wenig war von ihm selbst überhaupt veröffentlicht, das andere war nur in Manuskripten, Vorlesungsentwürfen und Vorlesungsnachschriften aufbewahrt, so, wie es entstanden war. Als man sich im ersten vorchristlichen Jahrhundert um dieses gesamte Material der Aristotelischen Philosophie bemühte und es für die Schule zugänglich machen wollte, sah man sich vor die Aufgabe gestellt, den Gesamtbestand der Aristotelischen Abhandlungen zu sammeln und zu ordnen. Da war es selbstverständlich, daß das gesamte Material unter dem Horizont gesehen wurde, den man zur Verfügung hatte, d. h. am Leitfaden der drei Disziplinen Logik, Physik, Ethik. Für die Sammler der Aristotelischen Schriften entstand die Aufgabe, den Gesamtbestand des überlieferten Materials in diese drei Disziplinen, die ihrerseits nicht fraglich waren, aufzuteilen.

Versetzen wir uns in die Lage dieser Sammler, so haben wir vor uns das Material der Aristotelischen Philosophie und die drei Disziplinen. Nun fanden sich aber unter den Ab-

handlungen des *Aristoteles* auch jene, in denen er selbst zuweilen sagt, daß sie die πρώτη φιλοσοφία, das eigentliche Philosophieren darstellen, jene, die nach dem Seienden überhaupt und nach dem eigentlichen Seienden fragen. Diese Abhandlungen konnten die Ordner der Aristotelischen Schriften nicht in einer der drei Disziplinen, in die sich die Schulphilosophie aufteilte, unterbringen. Aufgrund dieses festen Bestandes der drei Disziplinen der Philosophie war man außerstande, das, was *Aristoteles* als eigentliche Philosophie bezeichnet, aufzunehmen. Gegenüber der eigentlichen Philosophie des *Aristoteles* entstand die *Verlegenheit*, daß sie in keine der Disziplinen gehörte. Andererseits konnte man gerade dieses, was von *Aristoteles* als das eigentliche Philosophieren bezeichnet wird, am wenigsten beiseitelassen. Somit entstand die Frage: Wohin mit der eigentlichen Philosophie im Schema der drei Disziplinen, die zu erweitern oder zu ändern die Schule außerstande war? Wir müssen uns diese Lage ganz klar machen: Das Wesentliche der Philosophie ließ sich nicht unterbringen. Die Schulphilosophie geriet gegenüber dem Philosophieren in eine Verlegenheit.

Es bleibt nur ein Ausweg aus dieser Verlegenheit. Man sieht nach, ob die eigentliche Philosophie nicht irgendeine Beziehung zu dem schulmäßig Bekannten hat. In der Tat. In diesen Abhandlungen finden sich z. T. solche Fragen wie in der Vorlesung, die die Grundlegung der »Physik« bildet. Es zeigt sich, daß eine gewisse Verwandtschaft besteht zwischen den Fragen, die *Aristoteles* in der Ersten Philosophie behandelt, und den Fragen, die die Schulphilosophie in der Physik erörtert, aber doch so, daß das, was *Aristoteles* in der Ersten Philosophie behandelt, viel weiter und sehr viel grundsätzlicher ist. Es besteht also keine Möglichkeit, sie ohne weiteres in die Physik einzuordnen, sondern nur, sie *daneben*, *hinter* die Physik zu stellen, sie der Physik *nachzuordnen*. Hinter, hintennach heißt im Griechischen μετά, so daß man die eigentliche Philosophie hinter die Physik stellte: μετά τὰ

φυσικά. Die eigentliche Philosophie rangiert nunmehr unter dem Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Das Wesentliche ist hier, daß wir vor der fatalen Situation stehen: Man kennzeichnet die eigentliche Philosophie durch diese Bezeichnung nicht inhaltlich, nicht nach ihrer besonderen Problematik, sondern durch einen Titel, der ihre Stelle in der äußerlichen Ordnung der Schriften anzeigen sollte: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Was wir »Metaphysik« nennen, ist ein Ausdruck, der einer Ratlosigkeit entsprang, ein Titel für eine Verlegenheit, ein rein technischer Titel, der inhaltlich noch gar nichts sagt. Die πρώτη φιλοσοφία sind τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Diese Ordnung der Aristotelischen Schriften hat sich durch die ganze Tradition durchgehalten und ist übergegangen in die große Ausgabe der Aristotelischen Schriften, in die Ausgabe der Berliner Akademie, in der auf die Schriften zur Logik die der Physik, sodann die der Metaphysik und darauf die ethischen und politischen Schriften folgen.

- b) Die inhaltliche Bedeutung des μετά: über hinaus (trans).
 Metaphysik als inhaltliche Bezeichnung und Deutung
 der πρώτη φιλοσοφία: Wissenschaft vom Übersinnlichen.
 Metaphysik als Schuldisziplin

Ein solcher technischer Titel ist τὰ μετὰ τὰ φυσικά durch lange Zeit geblieben, bis einmal — wir wissen nicht, wann und wie und durch wen — dieser technische Titel eine inhaltliche Bedeutung zugesprochen erhielt und die Wörterfolge in ein Wort, in den lateinischen Ausdruck *Metaphysica* zusammengezogen wurde. μετά heißt im Griechischen nach, hinterher, wie in den Worten μετέναι (nachgehen), μετακλαίειν (hinterher weinen), μέθοδος, Methode, d. h. der Weg, auf dem ich einer Sache nachgehe.

μετά hat aber im Griechischen noch eine andere Bedeutung, die mit der ersten zusammenhängt. Wenn ich hinter einer Sache her und ihr nachgehe, bewege ich mich dabei von einer

Sache weg und zu einer anderen hin, d. h. ich wende mich gewissermaßen »um«. Diese Bedeutung von μετά im Sinne des »von etwas weg zu etwas anderem« haben wir im griechischen Wort μεταβολή (Umschlag). Bei der Zusammenschließung des griechischen Titels τὰ μετὰ τὰ φυσικά zu dem lateinischen Ausdruck Metaphysica hat das μετά seine Bedeutung geändert. Aus der rein örtlichen Bedeutung wurde die Bedeutung des Umschlags, des »sich von einer Sache weg zu einer anderen Wendens«, des »von einem zu einem anderen Hinausgehens«. τὰ μετὰ τὰ φυσικά meint jetzt nicht mehr das, was den Lehren über die Physik nachfolgt, sondern was von dem handelt, das sich von den φυσικά *wegwendet* und sich zu anderem Seienden, zum Seienden überhaupt und eigentlichen Seienden *hinwendet*. Diese *Umwendung* geschieht in der eigentlichen Philosophie. Die πρώτη φιλοσοφία ist Metaphysik in diesem Sinne. Dieses Sichwegwenden der eigentlichen Philosophie von der Natur als einzelнем Bezirk, überhaupt von jedem solchen Bezirk, ist ein *Hinausgehen über* das einzelne Seiende, ein *Hinüber* zu diesem Anderen.

Metaphysik wird zum Titel für die Erkenntnis des über das Sinnliche Hinausliegenden, für die *Wissenschaft und Erkenntnis des Übersinnlichen*. Das läßt sich an der lateinischen Bedeutung deutlich machen. Die erste Bedeutung von μετά, hinterher, heißt im Lateinischen *post*, die zweite Bedeutung *trans*. Der technische Titel »Metaphysik« wird jetzt zu einer inhaltlichen Bezeichnung der πρώτη φιλοσοφία. Metaphysik in dieser inhaltlichen Bedeutung übernimmt jetzt eine bestimmte Deutung und Auffassung der πρώτη φιλοσοφία. Das Geschäft des Ordners in der Schulphilosophie — und vor allem ihre Verlegenheit — ist die Ursache für eine ganz bestimmte Deutung, der künftig das eigentliche Philosophieren als Metaphysik unterliegt. Man hat bisher — abgesehen von der mangelhaften Klärung der Entwicklungsgeschichte des Wortes — zu wenig beachtet, daß dieser Umschlag längst nicht so belanglos und harmlos ist, wie er aussehen mag. Dieser Umschlag des Titels

ist durchaus nichts Beiläufiges. Es entscheidet sich damit etwas Wesentliches — *das Schicksal der eigentlichen Philosophie im Abendland*. Das Fragen der eigentlichen Philosophie wird im vorhinein als Metaphysik in der zweiten, der inhaltlichen Bedeutung aufgefaßt, in eine bestimmte Richtung und zu bestimmten Ansätzen gedrängt. Der Titel ›Metaphysik‹ hat so dann Anlaß zu Analogiebildungen gegeben, die entsprechend inhaltlich gedacht sind: Meta-logik, Meta-geometrie, die sich über die Euklidische Geometrie hinausschwingt; der Freiherr v. Stein hat Leute, die praktische Politik auf philosophische Systeme aufbauen, Metapolitiker genannt. Man spricht sogar von einem métaspirine, das in der Wirkung über das gewöhnliche Aspirin hinausgeht.¹ Roux spricht von der Metastruktur des Eiweiß. Die Metaphysik selbst aber rückt ein als Titel einer Disziplin neben die anderen. Die anfängliche technische Bedeutung, die die Stelle der unverstandenen πρώτη φιλοσοφία anzeigen sollte, schlug um zu einer inhaltlichen Charakteristik des eigentlichen Philosophierens. In dieser Bedeutung ist sie der Titel einer philosophischen Disziplin, die den übrigen beigeordnet wird.

Der Ursprung des Wortes ›Metaphysik‹ und seine Geschichte ist für uns zunächst nur in diesem ganz Wesentlichen wichtig, daß wir den Umschlag von der technischen Bedeutung zur inhaltlichen festhalten und die damit verbundene These der Einordnung der so gefaßten Metaphysik in die Reihe der Schuldisziplinen im Gedächtnis behalten. Die Geschichte dieser Disziplin selbst können wir im einzelnen nicht darstellen. Darüber wäre vielerlei zu berichten. Und doch — dergleichen bleibt im Grunde unergiebig, solange wir es nicht aus einer lebendigen Problematik der Metaphysik verstehen.

¹ Vgl. J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch. Zweite Auflage. Basel 1928. Zweite Reihe, S. 248.

§ 12. Die inneren Unzuträglichkeiten des überlieferten
Begriffs der Metaphysik

Uns beschäftigt eine andere Frage, mit welchem Recht, und das sagt zugleich, in welcher Bedeutung wir den Titel ›Metaphysik‹ festhalten, wenn wir gleichwohl diese als Schuldisziplin ablehnen. Wir wollten die Antwort auf diese Frage durch die Geschichte des Wortes gewinnen. Was ergab diese? Sie machte uns mit zwei Bedeutungen vertraut: die anfängliche technische und die nachträgliche inhaltliche. Offenbar kann uns die erste nicht weiter beschäftigen. Wir nehmen ›Metaphysik‹ in der zweiten, inhaltlichen Bedeutung, wenn wir sagen: Philosophie ist metaphysisches Fragen. Wir nehmen also Metaphysik als Titel für die πρώτη φιλοσοφία, nicht nur als bloßen Titel, sondern so, daß dieses Wort ausdrückt, was das eigentliche Philosophieren ist. So wäre alles in bester Ordnung: Wir halten uns an die Tradition. Und doch — in diesem Anschließen an die Tradition liegt die eigentliche Schwierigkeit. Ist denn die inhaltliche Bedeutung von Metaphysik aus einem wirklichen Verständnis der πρώτη φιλοσοφία geschöpft und als Interpretation dieser gewonnen? Oder ist nicht *umgekehrt* die πρώτη φιλοσοφία gemäß einer relativ zufälligen Deutung von Metaphysik aufgefaßt worden? So ist es in der Tat. Die Entwicklung der zweiten Bedeutung von Metaphysik zeigte uns, daß der Ausdruck ›Metaphysik‹ inhaltlich als die Erkenntnis des Übersinnlichen genommen wurde. In diesem Sinne hat sich der Titel ›Metaphysik‹ in der Tradition erhalten, und gerade in dieser Bedeutung werden wir ihn *nicht* aufnehmen dürfen. Vielmehr erwächst für uns umgekehrt die Aufgabe, *aus einem ursprünglichen Verständnis der πρώτη φιλοσοφία dem nun einmal vorhandenen Titel erst die Bedeutung zu verschaffen*. Kurz gesagt: Wir dürfen nicht die πρώτη φιλοσοφία aus der Metaphysik her deuten, sondern müssen umgekehrt *den Ausdruck ›Metaphysik‹ durch*

eine ursprüngliche Interpretation dessen rechtfertigen, was in der πρώτη φιλοσοφία des Aristoteles vorsieht.

Wenn wir diese Forderung stellen, dann liegt ihr die Überzeugung zugrunde, daß der traditionelle inhaltliche Titel »Metaphysik« als Erkenntnis des Übersinnlichen nicht aus dem ursprünglichen Verständnis der πρώτη φιλοσοφία geschöpft ist. Um diese Überzeugung zu begründen, müßten wir jetzt ein Doppeltes zeigen: *erstens*, in welcher Weise ein ursprüngliches Verständnis der πρώτη φιλοσοφία bei Aristoteles zu gewinnen ist, und *zweitens*, daß diesem gegenüber der traditionelle Metaphysik-Begriff versagt.

Aber das erste können wir nur zeigen, wenn wir selbst schon eine radikalere Problematik der eigentlichen Philosophie entwickelt haben. Nur dann haben wir die Fackel, mit der wir in die verborgenen und ungehobenen Fundamente der πρώτη φιλοσοφία und damit der antiken Philosophie hereinleuchten, um zu entscheiden, was da im Grunde geschieht. In solches eigentliches Philosophieren sollen wir aber gerade erst durch die Vorlesung hineinkommen. Auf das erste müssen wir demnach verzichten. Dann können wir aber auch nicht die Unangemessenheit der traditionellen Bedeutung von Metaphysik gegenüber der πρώτη φιλοσοφία ans Licht bringen — und die Zurückweisung dieses traditionellen Titels bleibt eine bloße Willkür.

Um jedoch im rohen zu zeigen, daß letzteres nicht der Fall ist, soll auf die inneren Unzuträglichkeiten dieses überlieferten Begriffes hingewiesen werden. Diese aber leiten sich nirgends anders her als aus der Tatsache, daß der Begriff nicht aus einer ursprünglich verstandenen πρώτη φιλοσοφία gewonnen wurde. Vielmehr gab der Zufall der Wortbildung einen Hinweis auf die Deutung der πρώτη φιλοσοφία.

Wir behaupten bezüglich des überlieferten Begriffs der Metaphysik ein Dreifaches: 1. Er ist *veräußerlicht*; 2. Er ist in sich *verworren*; 3. Er ist um das eigentliche Problem dessen, was er bezeichnen soll, *unbekümmert*. Dieser Titel

›Metaphysik‹ wird in seiner inhaltlichen Bedeutung vielmehr durch die Geschichte der Philosophie hindurchgeschleppt, zuweilen einmal etwas modifiziert, aber nie so verstanden, daß er selbst mit Bezug auf das, was er bezeichnen will, ein Problem würde.

- a) Die Veräußerlichung des überlieferten Metaphysik-Begriffs:
 das Metaphysische (Gott, unsterbliche Seele)
 als ein vorhandenes, wenn auch höheres Seiendes

Der überlieferte Begriff der Metaphysik ist *veräußert*. Um das zu sehen, gehen wir vom populären Begriff der Metaphysik aus, verfolgen seinen Ursprung und zeigen, inwiefern er aus der Philosophie herausführt und das heißt äußerlich ist. (Freilich ist zu beachten, daß Metaphysik als Titel gerade zunächst für die gesamte ›Ontologie‹ vorbehalten ist, die aber eben zugleich Theologie ist.)

Wenn man heute in der gewöhnlichen Schriftstellerei das Wort ›Metaphysik‹ und ›metaphysisch‹ gebraucht, dann will dieser Wortgebrauch zugleich den Eindruck des Tiefen, Geheimnisvollen, nicht ohne weiteres Zugänglichen um sich haben, dessen, was hinter den Dingen des Alltags, im eigenen Bereich des letzten Wirklichen liegt. Was über die gewöhnliche Erfahrung der Sinne, über das Sinnliche hinausliegt, ist das Übersinnliche. Leicht verknüpfen sich damit Absichten, wie sie durch Namen wie Theosophie, Okkultismus bezeichnet sind. Alle diese Tendenzen — heute besonders stark empor-schießend und sich gern als Metaphysik gebend, weshalb Literaten von einer Auferstehung der Metaphysik herumreden — sind nur mehr oder minder ernst genommene Ersatzgebilde für die Grundstellung zu dem und für die Aufstellung des Übersinnlichen, wie es durch das Christentum, die christliche Dogmatik, im Abendland sich zunächst durchsetzt. Die

christliche Dogmatik selbst hat eine bestimmte Form dadurch gewonnen, daß sie in einer bestimmten Richtung die antike Philosophie, besonders des *Aristoteles*, übernommen hat, um den Gehalt des christlichen Glaubens zu systematisieren. Die Systematisierung ist keine äußere Ordnung, sondern sie bringt eine *inhaltliche Deutung* mit sich. Die christliche Theologie und Dogmatik bemächtigte sich der antiken Philosophie und deutete sie in einer ganz bestimmten (christlichen) Weise um. Durch die christliche Dogmatik wurde die antike Philosophie in eine ganz bestimmte Auffassung gedrängt, die sich durch die Renaissance, den Humanismus und den Deutschen Idealismus hindurchgehalten hat und deren Unwahrheit wir erst heute langsam zu begreifen beginnen. Der erste vielleicht war *Nietzsche*. In der christlichen Dogmatik als einer Festlegung von Sätzen einer bestimmten religiösen Form muß es sich im ausgezeichneten Sinne um Gott und den Menschen handeln, so daß diese beiden, Gott und Mensch, die primären Objekte nicht nur des Glaubens, sondern auch der theologischen Systematik werden: Gott als das Übersinnliche schlechthin, der Mensch nicht nur und gerade einzig und vorwiegend als dieses Erdenwesen, sondern hinsichtlich seines ewigen Schicksals, seiner Unsterblichkeit. Gott und die Unsterblichkeit sind die beiden Titel für das Jenseitige, um das es wesentlich in diesem Glauben geht. Dieses Jenseitige wird das eigentlich Metaphysische, bzw. es nimmt für sich eine bestimmte Philosophie in Anspruch. Noch zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie, bei ihrem Begründer, *Descartes*, sehen wir, wie dieser in seinem Hauptwerk »*Meditationes de prima philosophia*«, Meditationen über die eigentliche Philosophie, ausdrücklich sagt, daß die Erste Philosophie den Beweis der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele zum Gegenstand hat. Zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie, die man gern als Bruch mit der alten Philosophie ausgibt, finden wir gerade das betont und festgehalten, was das *eigentliche Anliegen der mittelalterlichen Metaphysik* gewesen ist.

Die Übernahme der Aristotelischen Ersten Philosophie in den Aufbau und Ausbau der theologischen Dogmatik des Mittelalters wurde in gewissem Sinne rein äußerlich dadurch erleichtert, daß *Aristoteles* selbst im VI. Buch der »Metaphysik«, dort, wo er von der Ersten Philosophie spricht, diese — wie wir schon hörten — in die zwei Grundrichtungen des Fragens gliedert, ohne deren Einheit selbst zum Problem zu machen. Nach dieser Gliederung wird einmal vom *Seienden als solchem* gehandelt, d. h. von dem, was jedem Seienden als Seiendem zukommt, jedem ὄν, sofern es ὄν ist. Es wird gefragt: Was gehört zu einem Seienden, sofern es ein Seiendes ist, ganz abgesehen davon, ob es dieses oder jenes ist? Was gehört zu ihm, sofern es überhaupt so etwas wie ein Seiendes ist? Diese Frage nach dem *Wesen* und der *Natur* des Seienden stellt die Erste Philosophie. *Zugleich* aber stellt sie *auch* die Frage nach dem *Seienden im Ganzen*, indem sie zurückfragt nach dem *Höchsten* und *Letzten*, das *Aristoteles* auch als τιμιώτατον γένος bezeichnet, als das ursprünglichste Seiende, das er auch das θεῖον nennt. Mit Bezug auf dieses Göttliche nennt er auch die Erste Philosophie θεολογική, theologische Erkenntnis: der λόγος, der auf θεός, nicht im Sinne eines Schöpfergottes und eines persönlichen Gottes, sondern einfach auf das θεῖον geht. Wir finden somit bei *Aristoteles* diesen *eigentümlichen Zusammenhang* zwischen der *prima philosophia* und der *Theologie* vorgebildet. Aufgrund dieses Zusammenhangs, vermittelt durch eine bestimmte Interpretation der arabischen Philosophie, wurde nun im Mittelalter, als dieses mit *Aristoteles*, vor allem mit seinen metaphysischen Schriften, bekannt wurde, die Angleichung des christlichen Glaubensgehaltes an den philosophischen Gehalt der Schriften des *Aristoteles* erleichtert. So kommt es, daß das Übersinnliche, das Metaphysische im *gewöhnlichen* Begriff, zugleich das ist, was in der *theologischen* Erkenntnis erkannt wird, einer theologischen Erkenntnis, die nicht Theologie des *Glaubens* ist, sondern Theologie der *Verunft*, rationale Theologie.

Wesentlich ist, daß der Gegenstand der *Ersten Philosophie* (Metaphysik) jetzt ein *bestimmtes*, obzwar *übersinnliches Seiendes* ist. Bei unserer Frage nach dem mittelalterlichen Verständnis der Metaphysik handelt es sich jetzt nicht um die Frage nach dem Recht einer Erkenntnis dieses Übersinnlichen, auch nicht um die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis der Existenz Gottes oder der Unsterblichkeit der Seele. Alles das sind nachträgliche Fragen. Vielmehr handelt es sich um das *Grundsätzliche*, daß das Übersinnliche, Metaphysische ein Gebiet des *Seienden* unter anderen ist. Die Metaphysik rückt damit in die *gleiche Ebene* mit anderen Erkenntnissen von *Seiendem* in Wissenschaften oder praktisch-technischen Erkenntnissen, nur mit dem Unterschied, daß dieses Seiende ein höheres ist. Es liegt *über . . .*, jenseits, *trans . . .*, was die lateinische Übersetzung des $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ ist. Das $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ zeigt *nicht* mehr eine bestimmte *Haltung* des Denkens und Erkennens an, eine eigentümliche *Umwendung* gegenüber dem alltäglichen Denken und Fragen, sondern ist nur das Zeichen für den *Ort* und die *Ordnung des Seienden*, das *hinter* und *über* dem anderen Seienden liegt. Das Ganze aber — dieses Übersinnliche und das Sinnliche — ist in gewisser Weise *gleichmäßig vorhanden*. Das Erkennen beider bewegt sich — unbeschadet relativer Unterschiede — in *derselben alltäglichen Haltung* des Erkennens und des Beweisens von Dingen. Schon allein die Tatsache der Gottesbeweise — ganz abgesehen von ihrer Beweiskraft — dokumentiert diese Haltung solcher Metaphysik. Es verschwindet hier völlig, daß das Philosophieren eine *eigenständige Grundhaltung* ist. Metaphysik ist nivelliert und veräußerlicht in die alltägliche Erkenntnis, nur daß es sich dabei um das Übersinnliche handelt, das überdies durch die Offenbarung und Lehre der Kirche erwiesen ist. Das $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$, als Anzeige eines Ortes des Übersinnlichen, enthüllt gerade nichts von der eigentümlichen *Umwendung*, die am Ende das Philosophieren in sich schließt. Damit ist gesagt, daß das Metaphysische selbst ein Seiendes unter anderen ist, daß dasjenige, wozu ich hin-

ausgehe, vom Physischen weg, sich grundsätzlich von diesem nicht unterscheidet, außer durch den Unterschied, der zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen besteht. Das aber ist eine vollkommene Mißdeutung dessen, was bei *Aristoteles* als θεῖον mindestens als Problem stengelassen wird. Darin, daß das Metaphysische ein vorhandenes, wenngleich höheres Seiendes unter anderen ist, liegt die *Veräußerlichung* und *Äußerlichkeit* des Begriffes der Metaphysik.

- b) Die Verworrenheit des überlieferten Metaphysik-Begriffs:
 die Zusammenkoppelung der beiden geschiedenen Arten des
 Hinausliegens (μετά) des *übersinnlichen* Seienden
 und der *unsinnlichen* Seinscharaktere des Seienden

Der überlieferte Begriff der Metaphysik ist in sich *verworren*. Wir sahen, daß es bei *Aristoteles* neben der Theologie, der vermeintlichen Erkenntnis des Übersinnlichen, noch eine andere Fragerichtung gab. Zur πρώτη φιλοσοφία gehörte ebenso ursprünglich die Frage nach dem ὅν ἢ ὅν, die Erkenntnis des Seienden als solchen. Auch diese zweite Fragerichtung hat *Thomas v. Aquin* ohne weiteres von *Aristoteles* übernommen. Wenn das geschah, mußte er natürlich versuchen, seine Fragestellung mit derjenigen des *Aristoteles* in irgendeinen Zusammenhang zu bringen. In der Fragerichtung nach dem ὅν ἢ ὅν wird gefragt, was jedem Seienden als solchem zukommt, was das Seiende sei und was es gewissermaßen an Eigenschaften hergäbe, wenn ich es im allgemeinen betrachte: ens communiter consideratum oder das ens in communi. Das *Seiende im allgemeinen* wird gleichfalls Gegenstand der prima philosophia. Hier zeigt sich nun: Wenn ich nach dem frage, was jedem Seienden als solchem zukommt, gehe ich notwendig *über* das einzelne Seiende *hinaus*. Ich gehe hinaus zu den allgemeinsten Bestimmungen des Seienden: daß jedes Seiende ein Etwas, ein Eines und nicht das Andere ist, daß es unterschieden ist, entgegengesetzt und dergleichen. All diese Be-

stimmungen: Etwas, Einheit, Andersheit, Verschiedenheit, Gegensatz, sind solche, die über jedes Einzelne hinausliegen, aber in *ihrem* Hinausliegen gänzlich verschieden sind vom Hinausliegen Gottes in bezug auf irgendein Ding. Diese *beiden grundverschiedenen Arten des Hinausliegens* werden in *einen* Begriff zusammengekoppelt. Es wird gar nicht gefragt, was *hier* das *μετά* heißt, sondern es wird unbestimmt gelassen. Wir können allgemeiner sagen: Im ersten Fall, bei der theologischen Erkenntnis, handelt es sich um die Erkenntnis des Nichtsinnlichen im Sinne dessen, was über den Sinnen als eigenes Seiendes liegt, im zweiten Fall, wenn ich so etwas herausstelle wie Einheit, Vielheit, Andersheit, was ich nicht schmecken und wiegen kann, handelt es sich um ein Nichtsinnliches, aber nicht um ein *Übersinnliches*, sondern um ein *Unsinnliches*, das nicht durch die Sinne zugänglich ist. Von einer Unterscheidung und einem Problem zwischen Übersinnlichem und Unsinnlichem im beiderseitigen und gegenseitigen Verhältnis zum Sinnlichen ist gar nicht die Rede. So gesehen ist der innere Begriff der Metaphysik, sofern einfach der Problemstand des *Aristoteles*, der Aristotelischen Philosophie, mit übernommen wird, *in sich selbst verworren*.

c) Die Problemlosigkeit des überlieferten Metaphysik-Begriffs

Weil so der überlieferte Begriff der Metaphysik veräußerlicht und in sich selbst verworren ist, kann es gar nicht dazu kommen, daß die Metaphysik in sich oder daß das *μετά* im eigentlichen Sinne zum Problem gemacht wird. Umgekehrt gesagt: Weil das eigentliche Philosophieren als das vollkommen freie Fragen des Menschen für das Mittelalter nicht möglich ist, sondern in ihm ganz andere Haltungen wesentlich sind, weil es im Grunde keine Philosophie des Mittelalters gibt, deshalb ist die Übernahme der Aristotelischen Metaphysik nach den beiden gekennzeichneten Richtungen von vornherein so gestaltet, daß eine Dogmatik nicht nur des Glaubens, sondern

auch der Ersten Philosophie selbst entsteht. In diesem eigentümlichen Prozeß der Übernahme der antiken Philosophie in den christlichen Glaubensgehalt und dadurch, wie wir bei *Descartes* gesehen haben, in die neuzeitliche Philosophie ist zum ersten Mal ein Stillstand und ein eigentliches Fragen durch *Kant* gekommen. *Kant* hat zum ersten Mal wirklich zugegriffen und in einem Anlauf in einer bestimmten Richtung versucht, die *Metaphysik selbst zum Problem* zu machen. Im einzelnen können wir auf diese eigentliche Tendenz des Kantischen Philosophierens nicht eingehen. Um dies zu verstehen, muß man sich vollkommen freimachen von der Interpretation *Kants*, wie sie im 19. Jahrhundert, z. T. durch den Deutschen Idealismus veranlaßt, üblich geworden ist. Wer sich mit diesen Dingen näher beschäftigen will, kann meine Schrift »Kant und das Problem der Metaphysik« nachsehen.

§ 13. *Der Metaphysik-Begriff des Thomas v. Aquin als geschichtlicher Beleg für die drei Momente des überlieferten Metaphysik-Begriffs*

Was ich Ihnen so ganz allgemein dargestellt habe, die drei Momente des überlieferten Metaphysik-Begriffs: seine Veräußerlichung, seine Verworrenheit und seine Problemlosigkeit, möchte ich Ihnen kurz noch belegen, damit Sie nicht glauben, daß es nur eine Auffassung der Geschichte der Metaphysik von irgendeinem bestimmten Standpunkt aus sei. Der Beleg soll durch einen kurzen Hinweis auf den Begriff der Metaphysik bei *Thomas von Aquin* erfolgen. Dieser hat sich mehrfach, zwar nicht systematisch, aber bei verschiedenen Gelegenheiten, über den Begriff der Metaphysik ausgesprochen, insbesondere in seinem Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik. In verschiedenen Büchern dieses Kommentars wird über den Begriff der Metaphysik gehandelt, am eindeutigsten und charakteristischsten aber in der Einleitung zum Ganzen,

im *Prooemium*.¹ Hier finden wir von vornherein einen merkwürdigen Sachverhalt, nämlich daß *Thomas v. Aquin* ohne weiteres die *prima philosophia*, die *metaphysica* und die *theologia* oder *scientia divina*, wie er auch oft sagt, die Erkenntnis des Göttlichen, gleichsetzt. Die *scientia divina* im Sinne dieser Theologie ist zu scheiden von der *scientia sacra*, derjenigen Erkenntnis, die aus der Offenbarung entspringt und mit dem Glauben des Menschen in ausgezeichnetem Sinne zusammenhängt. Inwiefern ist diese Gleichsetzung von *prima philosophia*, *metaphysica* und *theologia* verwunderlich? Man wird doch gerade sagen: das ist ja die Meinung des *Aristoteles*, und damit ist belegt, daß *Thomas v. Aquin* der reinste Aristoteliker war, den es gegeben hat, wenn wir davon absehen, daß *Aristoteles* den Ausdruck ›Metaphysik‹ noch nicht kannte.

Es sieht so aus — und trotzdem ist alles ganz anders. Das werden wir sehen, wenn wir fragen, wie *Thomas* diese Gleichsetzung von Erster Philosophie, Metaphysik und Theologie begründet. Diese Begründung ist in der Tat von ihm aus gesehen eine glänzende und ein Musterbeispiel für die Art und Weise, wie er und die mittelalterlichen Denker sich überkommenes Gut in durchsichtiger und scheinbar überhaupt nicht diskutierbarer Form zurechtgelegt haben. Für *Thomas v. Aquin* handelt es sich darum, zu begründen, warum eine und dieselbe Wissenschaft Erste Philosophie, Metaphysik und Theologie genannt werden muß.

Er geht davon aus, daß die höchste Erkenntnis, die wir jetzt immer kurz die metaphysische nennen — die höchste Erkenntnis im Sinne der natürlichen Erkenntnis, zu der der Mensch von sich aus gelangen soll — die *scientia regulatrix* ist, die alle anderen Erkenntnisse regelt.² Deshalb mußte später

¹ *Thomas v. Aquin*, In XII. Libros *Metaphysicorum* (*Aristoteles Commentarium*). *Prooemium* S. *Thomae*. *Opera Omnia*. Parma 1652 ff. Bd. XX, S. 245 f.

² a. a. O., S. 245.

Descartes, weil er darauf ausging, die Gesamtheit der Wissenschaften zu begründen, in der gleichen Haltung auf die *scientia regulatrix*, auf die *prima philosophia*, die alles regelt, zurückgehen. Eine *scientia regulatrix*, eine allesregelnde Wissenschaft — denken wir an das Gleiche in der Fichteschen Wissenschaftslehre — ist eine solche, quae maxime intellectualis est³, die offenbar am meisten intellektuell ist. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur⁴: Am meisten intellektuell ist eine solche Erkenntnis, die sich mit dem beschäftigt, was am meisten erkennbar ist. Das im höchsten Sinne Erkennbare ist nichts anderes als der mundus intelligibilis, von dem der frühe *Kant* in seiner Schrift »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« (1770) spricht. *Thomas v. Aquin* sagt: Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus⁵: Das am meisten Erkennbare können wir dreifach unterscheiden. Mit Bezug auf diese dreifache Unterscheidbarkeit des maxime intelligibilia unterscheidet er einen dreifachen Charakter dieser Wissenschaft. Etwas ist am meisten und höchsten erkennbar, was zugleich heißt, am meisten übersinnlich 1. ex ordine intelligendi, aus der Ordnung und Stufenfolge des Erkennens, 2. ex comparatione intellectus ad sensum, aus der Vergleichung des Verstandes, der intellektuellen Erkenntnis, mit der sinnlichen, und 3. ex ipsa cognitione intellectus, aus der Art des Erkennens des Intellekts selbst.⁶ Was heißt das?

1. Etwas ist im höchsten Sinne erkennbar ex ordine intelligendi, aus der Ordnung und Stufenfolge des Erkennens. Für das Mittelalter ist Erkennen ganz allgemein das Erfassen der Dinge aus ihren Ursachen. Im höchsten Sinne ist etwas erkannt, wenn ich auf die *letzte Ursache* zurückgehe, auf die *causa prima*. Diese aber ist, wie durch den Glauben gesagt wird, Gott als Schöpfer der Welt. So ist etwas

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

dann maxime intelligibile, wenn es in sich die prima causa, die höchste Ursache, darstellt. Diese höchsten Ursachen sind der Gegenstand des eigentlichen Erkennens, das Thema der prima philosophia: Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat.⁷ Also ist die prima philosophia Erkenntnis der höchsten Ursache, Gottes als des Schöpfers — ein Gedankengang, der *Aristoteles* in dieser Form vollkommen fernlag.

2. Etwas ist maxime intelligibile ex comparatione intellectus ad sensum, aus dem Vergleich der Verstandeserkenntnis mit der sinnlichen Erkenntnis. *Thomas* sagt: sensus sit cognitio particularium⁸, durch die Sinne erkennen wir das Vereinzelte, Zerstreute und in diesem Sinne nicht vollkommen Bestimmte. Intellectus... universalia comprehendit⁹, der Intellekt erfaßt dagegen das, was nicht dieses oder jenes ist, diese oder jene bestimmte Eigenschaft hat, hier und jetzt ist, sondern das, was allen gemeinsam zukommt. Die scientia maxime intellectualis ist also diejenige, quae circa principia maxime universalia versatur¹⁰, die sich auf dasjenige bezieht, was universal durchgängig allem Seienden zukommt. Dies aber ist das, was *Aristoteles* in der Erkenntnis des $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ herausgestellt wissen will und was danach *Thomas* als ens qua ens charakterisiert, als dasjenige, was zum Seienden als solchem gehört: die Bestimmungen, die in ihm als solchem immer schon und notwendig mitgegeben sind, wie z. B. unum, multa, potentia, actus und dergleichen. (Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus¹¹). Kurz gesagt, dasjenige ist maxime intelligibile in diesem zweiten Sinne, was wir als *Kategorien* bezeichnen, das kategoriale Erkennen, das Erkennen der allgemeinsten Bestimmungen der Begriffe, das als das rein rationale Er-

⁷ a. a. O., S. 246.

⁸ a. a. O., S. 245.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

kennen des Kategorialen in die neuzeitliche Metaphysik übergegangen ist. Das Merkwürdige ist nun: Diese Bestimmungen, die dem Seienden als solchem zukommen, nennt *Thomas* die *transphysica*. *Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia.*¹² Das sind diejenigen Bestimmungen, die über das Physische, über das Sinnliche hinausliegen. Diese allgemeinsten Bestimmungen des Seienden als solchen werden auf dem Wege der zurückgehenden Auflösung des weniger Allgemeinen in das Allgemeine gefunden. Diese Art der Erkenntnis weist *Thomas* dem Begriff *Metaphysica* zu: *Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum.*¹³ Wir sehen hier das Merkwürdige — ich betone den Zusammenhang —, daß Metaphysik letztlich mit der Ersten Philosophie und Theologie gleichbedeutend ist, aber die spezifische Bedeutung von Metaphysik durch *Thomas* in dem Sinne interpretiert wird, wonach Metaphysik mit dem erst später gebildeten Ausdruck der *Ontologie* gleichbedeutend ist — *Ontologie*, die das *ὄν ἢ ὅν* betrachtet und später *metaphysica generalis* genannt wird. Für *Thomas* ist in diesem Sinne Metaphysik gleich *Ontologie*.

3. Etwas ist am meisten erkennbar *ex ipsa cognitione intellectus*, aus der Art des Erkennens des Intellekts selbst. *Thomas* sagt: *maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata*¹⁴: am meisten erkennbar ist das, was frei ist von der Materie, d. h. was seinem eigenen Gehalt und seiner eigenen Seinsart nach am wenigsten durch dasjenige bestimmt ist, was die Vereinzelung, Partikularität des Seienden ausmacht. *Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, »sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis,« sed omnino a materia sensibili. Et non solum*

¹² a. a. O., S. 246.

¹³ Ebd.

¹⁴ a. a. O., S. 245.

secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae.¹⁵ Frei von der Materie ist auch der reine Raum und die reine Zahl. Aber diese Freiheit beruht auf der ratio der Abstraktion. Diese Freiheit ist nichts für sich Bestehendes, Unsinnliches, Geistiges, wie es bei Gott und den Engeln der Fall ist. Diese geistigen Wesen sind das Höchste in der Art ihres Seins und demgemäß auch das am höchsten Erkennbare. Es sind diejenigen seienden Dinge — wenn wir den Titel ›Ding‹ im weitesten Sinne so verwenden dürfen —, die für sich selbst eigenständig existieren. Die Erkenntnis dieses im höchsten Sinne Jenseitigen und Geistigen ist die Erkenntnis Gottes selbst, die scientia divina, und als solche die Theologie: Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat.¹⁶

So sehen wir, wie *Thomas* versucht, in der einheitlichen Orientierung am Begriff des maxime intelligibile und in einer geschickten Interpretation einer dreifachen Bedeutung die überlieferten Begriffe, die von der Metaphysik gelten, zusammenzubringen, so daß die *Erste Philosophie* über die *ersten Ursachen* (de primis causis), die *Metaphysik* über das *Seiende im allgemeinen* (de ente) und die *Theologie* über *Gott* (de Deo) handelt. Alles drei zusammen ist eine einheitliche Wissenschaft, die scientia regulatrix. Ich brauche nicht mehr darauf zurückzukommen, daß die innere Problematik dieser scientia regulatrix in der Tat hier in keiner Weise ergriffen oder auch nur im rohen gesehen wäre, sondern daß durch eine Systematik auf ganz anderem Wege, wesentlich bestimmt durch den Glauben, diese drei Fragerichtungen zusammengehalten werden. Anders gesprochen, der Begriff des Philosophierens oder der Metaphysik in dieser mannigfaltigen Vieldeutigkeit ist nicht an der inneren Problematik selbst orientiert, sondern hier sind *disparate Bestimmungen des Hinübergehens* zusammengeschlossen.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ a. a. O., S. 246.

Bevor ich in der Thematik fortfahre, fasse ich das Gesagte noch einmal zusammen. Ich versuchte Ihnen deutlich zu machen, warum wir zwar den Ausdruck ›Metaphysik‹ gebrauchen, ihn aber dennoch in der überlieferten Bedeutung nicht annehmen können. Warum das nicht der Fall ist, hat seinen Grund in der inneren Unzuträglichkeit, die in dem traditionellen Begriff der Metaphysik beschlossen ist. Eine Mehrdeutigkeit ist schon im Begriff der Ersten Philosophie angelegt, der sich in der Antike bei *Platon* und *Aristoteles* herausarbeitet. Wir sahen, daß *Aristoteles* das eigentliche Philosophieren nach zwei Richtungen orientiert: als Frage nach dem Sein, daß jedes Ding, das ist, sofern es ist, Etwas ist, daß es das Eine ist und nicht das Andere und dergleichen. Einheit, Vielheit, Gegensatz, Mannigfaltigkeit und dergleichen sind Bestimmungen, die jedem Seienden als solchem zukommen. Die Herausarbeitung dieser Bestimmungen ist eine Aufgabe des Herausarbeitens des eigentlichen Philosophierens. Hiermit aber entsteht zugleich die Frage nach dem eigentlichen Seienden, das *Aristoteles* als das $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ bezeichnet. Noch deutlicher charakterisiert er es im Zusammenhang der $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta\ \theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$. Die Unausgeglichenheit bzw. das Problem, das in dieser doppelten Richtung des Philosophierens liegt, ist *Aristoteles* nicht zum Bewußtsein gekommen, bzw. wir wissen nichts darüber. Sie liegt darin, daß das Fragen nach dem, was Gleichheit, Verschiedenheit, Gegensatz sei, wie sie sich zueinander verhalten und wie sie zum Wesen des Seienden gehören, etwas total anderes ist als die Frage nach dem letzten Grund des Seienden.

An der im Mittelalter auf die christliche Offenbarung orientierten Theologie sieht man die Unzuträglichkeit bzw. das Problem noch stärker. Das Fragen nach den formalen Kategorien ist etwas anderes als die Frage nach Gott. Eine gewisse Gleichförmigkeit und Zusammengehörigkeit dieser beiden Fragerichtungen ist nur dadurch gewonnen, daß von beiden gesagt wird, es handele sich um die Erkenntnis von

solchem, was von der Materie, dem Sinnlichen, in irgendeiner Weise frei ist. Der formale Begriff von Gleichheit ist abstrakt, in ihm wird abgesehen vom Sinnlichen; Gott ist zwar nicht abstrakt, sondern das gerade Gegenteil davon, das Konkreteste, das es gibt, aber auch er ist frei von der Materie, er ist der reine Geist. Diese innere Unausgeglichenheit in beiden Fragerichtungen des eigentlichen Philosophierens verstärkt sich im Mittelalter dadurch, daß der Aristotelische Begriff der Theologie gefaßt wurde im Sinne einer ganz bestimmten Auffassung Gottes als der absoluten Person, orientiert an der christlichen Offenbarung. Im Mittelalter wurde das, was bei *Aristoteles* als unausgesprochenes Problem vorlag, als feste Wahrheit vorgetragen, so daß die Problemlosigkeit, die bei *Aristoteles* in gewissem Sinne vorliegt, nunmehr zum Prinzip erhoben wird. So kommt es, daß von da an der gesamte Bestand der Metaphysik von vornherein durch die Orientierung an der Theologie im christlichen Sinne bestimmt wird. Hier ist nicht mehr wie bei *Aristoteles* die Theologie nebengeordnet und im Zusammenhang mit den erstgenannten Fragen nach den Bestimmungen des Seins überhaupt, sondern es wird die ganze Metaphysik ausdrücklich der Erkenntnis Gottes zugeordnet. Von da aus bekommt die Theologie ihr eigentliches Gewicht, was sich später darin ausdrückt, daß die eigentliche Metaphysik bei *Kant* als die Theologie gefaßt wird. Im Mittelalter und späterhin wird an diesem Aristotelischen Begriff des eigentlichen Philosophierens kein eigentliches Problem gesehen, sondern nur dasjenige, die verschiedenen Bezeichnungen gleichzeitig auf eine Wissenschaft zu orientieren. Das versucht *Thomas* im Prooemium zu seinem Kommentar zur »Metaphysik« des *Aristoteles*. Wie er das im einzelnen begründet, darauf gehe ich nicht mehr ein.

Ich betone nur die Unzuträglichkeit und Schwierigkeit, die darin liegt, daß *Thomas* sagt: Diese Wissenschaft, die die höchste ist und die wir Metaphysik nennen unter Gleichsetzung jener drei Ausdrücke, handelt einmal von der letzten Ursache,

von Gott, der die Welt und alles, was ist, geschaffen hat, zugleich aber auch von denjenigen Bestimmungen, die jedem Seienden zukommen, den *universalia*, den abstrakten Kategorien, und zugleich von demjenigen Seienden, das das Höchste seiner Seinsart nach ist, nämlich reiner absoluter Geist. Wir sehen in der Deutung der drei Ausdrücke: Erkenntnis des *Letzten* (im Sinne der Verursachung), des *Allgemeinsten* (im Sinne der Abstraktion) und des *obersten bzw. höchsten Seienden* (im Sinne der Seinsart), daß diese Grenzbegriffe in dem vagen Begriff des Allgemeinen zusammengeschlossen werden. Daher kann *Thomas* in gewisser Weise richtig, aber das Problem völlig verdeckend sagen, daß die Metaphysik handeln kann 1. de ente, ut communiter consideratum, d. h. vom Seienden, sofern es im allgemeinen betrachtet wird, d. h. mit Bezug auf dasjenige, was jedem Seienden gemeinsam ist; 2. de ente, ut principaliter intentum, vom Seienden als demjenigen, das im ursprünglichsten Sinne intendiert, ins Auge gefaßt, verstanden wird, nämlich in bezug auf Gott. Das sind Bestimmungen, die beide den Charakter des Höchsten, Letzten haben, aber in ihrer inneren Struktur vollkommen verschieden sind, so daß gar nicht der Versuch gemacht wird, sie in ihrer möglichen Einheit zu begreifen.

§ 14. Der Metaphysik-Begriff des Franz Suarez
und der Grundcharakter der neuzeitlichen Metaphysik

Dieser Zusammenhang des mittelalterlichen Begriffes der Metaphysik mit der Antike und die vollkommene Verdeckung des eigentlichen Problems, das bei *Aristoteles* auch nur latent da ist, müssen uns gegenwärtig sein, wenn wir überhaupt etwas von der neuzeitlichen Metaphysik, von ihrer Entwicklung, von der Stellung *Kants* und von der Entwicklung des Deutschen Idealismus begreifen wollen. Es gilt aber auch zu beachten, daß für die Entwicklung der neuzeitlichen Meta-

physik, durch die auch unsere Problemlage mitbestimmt ist, nur zum geringen Teil *Thomas* und die mittelalterliche Philosophie im Sinne der Hochscholastik in Betracht kommt. Unmittelbaren Einfluß auf die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik hat ein Theologe und Philosoph ausgeübt, der sich im 16. Jahrhundert unter ganz bestimmten theologischen Absichten die Aufgabe stellte, die Aristotelische Metaphysik neu zu interpretieren: der spanische Jesuit *Franz Suarez*. Die Bedeutung dieses Theologen und Philosophen ist noch längst nicht in dem Maße gewürdigt, wie es dieser Denker verdient, der an Scharfsinn und Selbständigkeit des Fragens noch über *Thomas* gestellt werden muß. Seine Bedeutung für die Entwicklung und Gestaltung der neuzeitlichen Metaphysik ist nicht nur formell in dem Sinn, daß sich unter diesem Einfluß die Disziplin der Metaphysik in einer bestimmten Form ausgestaltet, sondern ebenso wichtig ist seine Prägung der inhaltlichen Probleme, wie sie dann in der neuzeitlichen Philosophie wiederum wachgeworden sind. Er lebte von 1548 bis 1617 und arbeitete an einer Erneuerung der Scholastik, wie sie im 16. Jahrhundert in Spanien lebendig wurde, z. T. unter dem Einfluß des Humanismus. Für diese Bestrebungen war die Jesuitenschule in Salamanca die maßgebende. *Suarez* veröffentlichte im Jahre 1597 ein großes Werk: »Disputationes metaphysicae«. 2 Bände, Salamanca. Der Untertitel dieses Werkes ist charakteristisch: in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur. Das Werk hat also eine doppelte Abzweckung: *einmal* die gesamte natürliche Theologie, also diejenige, die vor der Offenbarung liegt, in ihrem inneren Aufbau zu behandeln, und *zugleich* alle Fragen angemessen zu erörtern, die den zwölf Büchern der Aristotelischen »Metaphysik« zugehören. *Suarez* sah nämlich entgegen der früheren Scholastik, daß die zwölf Bücher des *Aristoteles* ein in sich ungeordnetes Ganzes bilden, obwohl er nicht zu der Einsicht kam, daß dieses kein von *Aristoteles* verfaßtes Buch ist, sondern eine Zu-

sammenstellung von Abhandlungen durch seine Schüler. Er suchte diese Unordnung dadurch zu überwinden, daß er die Hauptprobleme systematisch ordnete. Auf ihn geht die selbständige Erörterung des ganzen Problembezirks mit Bezug auf die natürliche Theologie zurück, während bei *Thomas* nur eine Verwendung metaphysischer Gedanken vorlag und zugleich die Kommentierung der Aristotelischen Metaphysik. Eine selbständige Entwicklung des metaphysischen Problems ist dagegen zuerst von *Suarez* geschaffen, die vor allem für den Beginn der neuzeitlichen Philosophie, für *Descartes*, von besonderem Einfluß gewesen ist. *Descartes*, der auf der Jesuitenschule von La Flèche studierte und dort die metaphysischen, logischen und ethischen Vorlesungen hörte, wurde mit *Suarez* in ausgezeichnetem Sinne bekannt, der auch in der späteren Zeit immer wieder von ihm herangezogen wurde.

Wir wollen uns eine Absicht des bedeutenden und noch gar nicht ausgeschöpften Werkes verdeutlichen. *Suarez* sagt in der Vorrede, dem Prooemium, zu seinen »*Disputationes metaphysicae*«: Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit.¹ Er will damit sagen: Die metaphysischen Wahrheiten sind so notwendig für die eigentliche theologische Erkenntnis, daß, wenn sie außer acht gelassen werden, die eigentliche Theologie im Sinne der Offenbarungstheologie allzusehr ins Wanken gerät. *Suarez* betont ausdrücklich, daß er hier alle die Fragen ausscheidet, die lediglich mit logischen Problemen zusammenhängen: quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixè immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, rescabimus.²

¹ Suarez, *Disputationes Metaphysicae*. Prooemium. Opera Omnia. Hg. C. Berton. Paris 1856 ff. Bd. XXV, S. 1.

² Ebd.

Die erste Disputatio handelt: De natura primae philosophiae seu metaphysicae, über das Wesen der Ersten Philosophie bzw. Metaphysik. *Suarez* beginnt in der Einleitung³ damit, die verschiedenen Bezeichnungen der Metaphysik (varia metaphysicae nomina) zu erörtern, und zwar unter selbständigem Rückgang auf *Aristoteles*. Er findet da, daß die Metaphysik bezeichnet wird als sapientia (σοφία), als prudentia (φρόνησις), dann als prima philosophia (πρώτη φιλοσοφία), dann als naturalis theologia (θεολογική), die *Suarez* hier schon ganz unantik interpretiert (quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest⁴), und zuletzt als metaphysica. *Suarez* sagt, diese natürliche Theologie oder Erste Philosophie werde Metaphysik genannt, weil sie von Gott handle (ex quo etiam metaphysica nominata est⁵). Er gibt damit dem Ausdruck eine andere Bedeutung als *Thomas*. Dieser verwendet den Ausdruck metaphysica, sofern sie de ente in communi handelt. *Suarez* dagegen sagt, sie heiße Metaphysik, weil sie Theologie ist. Er bemerkt, daß dieser Titel ›Metaphysik‹ nicht von *Aristoteles* selbst her stammt, sondern von seinen Auslegern (quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit⁶). Er ist aber der Meinung, daß *Aristoteles* schon diese Sammlung zusammengestellt hat.

Er erklärt den Ausdruck ›Metaphysik‹ in einem Sinne, der von der Erklärung des *Thomas* abweicht und einen anderen Gesichtspunkt nahebringt, der in der Geschichte der Metaphysik von Bedeutung ist: de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur⁷. Die Metaphysik handelt von solchem, was den natürlichen Dingen nachfolgt, et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte objecti

³ *Suarez*, Disputationes Metaphysicae. Disp. I. a. a. O., S. 1 ff.

⁴ a. a. O., S. 2.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

illud intelligamus, res, de quibus haec scientia tractat, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt.⁸ Die »Metaphysik« betrifft also nicht etwa solche Bücher, die denen über die Physik nachstehen, sondern das Nachstehen wird jetzt in einem *inhaltlichen* Sinne genommen: die Erkenntnis des Übersinnlichen ist später als die des Sinnlichen. In der Ordnung der Aneignung, in der Ordnung des Entstehens der Erkenntnis des Übersinnlichen, in der Abfolge der Untersuchung ist die metaphysische Erkenntnis der Erkenntnis der Physik nachgeordnet. Das *μετά* hält Suarez im Sinne des post fest und versteht dieses post im Sinne der Stufenfolge der Erkenntnis vom Sinnlichen ausgehend zum Übersinnlichen. Zugleich aber zieht er die Deutung im inhaltlichen Sinne heran: *μετά*, nachher, das Nachherige, was das Sinnliche überragt.

Auf den näheren Aufbau der »Disputationes metaphysicae« kann ich hier nicht eingehen. Es gilt aber festzuhalten, daß sich wesentlich unter dem Einfluß des Suarez die Metaphysik sowohl in ihrer Problemstellung als auch in ihrem spezifischen Charakter als Schuldisziplin ausgebildet hat. Dabei ist zu beachten, daß sich Suarez sehr positiv an *Thomas v. Aquin* anschließt und ihm eine besondere Autorität in allen diesen Fragen zuweist.

Aus dem, was ich über die Geschichte des Wortes Metaphysik sagte, ergab sich, daß die mittelalterliche Philosophie, verstärkt durch die Bedeutung von Suarez, auf die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie einen bestimmenden Einfluß gewonnen hat, woraus aber nicht folgt, daß die Problematik der neuzeitlichen Philosophie vollkommen identisch wäre mit dem, was vorher in der Metaphysik behandelt wurde. Man weist darauf hin, daß die neuzeitliche Philosophie mit der Kritik einsetze, mit der kritischen Begründung der Philosophie, und daß gerade *Kant* derjenige sei, der die Möglichkeit der Meta-

⁸ Ebd.

physik in Zweifel gezogen habe. Gewiß — und doch ist die neuzeitliche Philosophie aufs innerste mit der Scholastik und den Motiven ihrer Probleme verwachsen. Der Hinweis auf jenen besagten Charakter der neuzeitlichen Metaphysik hilft nicht viel, solange nicht aus der Metaphysik das Problem selbst begriffen wird. Mit diesen richtigen Hinweisen auf den Einsatz der neuzeitlichen Metaphysik mit der Kritik hat es seine eigene Bewandtnis. Damit liegt noch kein Verständnis von dem vor, was von *Descartes* bis *Hegel* vorsichgegangen ist.

Um Mißdeutungen fernzuhalten und um zugleich auf Späteres vorzubereiten, erörtere ich kurz den *Grundcharakter der neuzeitlichen Metaphysik*. Wenn wir versuchen, die neuzeitliche Philosophie entsprechend zu kennzeichnen, wie es mit der Antike und dem Mittelalter geschehen ist, so stehen wir vor der Tatsache, daß der Begriff der Metaphysik sich verfestigt hat, daß aber gleichwohl etwas in der Tat Neues sich vollzieht. Wenn dieses Neue etwas ist, was zur Metaphysik und nicht zur sogenannten Erkenntnistheorie gehört, dann ist zu fragen: Welchen metaphysischen Charakter hat das Neue, das mit der neuzeitlichen Philosophie einsetzt, für die Metaphysik überhaupt? Aus dieser Frage sehen Sie, daß wir die Problematik der Metaphysik schon lebendig im Besitz haben sollten, während wir vorerst nur in Form einer Behauptung sagen können: Metaphysisches Denken ist inbegriffliches Fragen in doppeltem Sinne, weil nach dem Seienden im Ganzen gefragt wird und weil in diesem Seienden immer der Fragende selbst mit einbegriffen ist. Daß in der Antike wie in der mittelalterlichen Philosophie nach dem Seienden im Ganzen gefragt wird, möchte ungefähr deutlich geworden sein. Viel unsicherer, ja fast unfafßbar dagegen ist das zweite Moment, wie in der antiken Philosophie der metaphysisch Fragende selbst durch dieses Fragen in Frage gestellt wird. Aber gerade dieses Moment, daß das inbegriffliche Fragen den Fragenden miteinbegriff, ist es, was uns die Möglichkeit gibt, das Neue in der neuzeitlichen Metaphysik in seinem metaphysischen Gehalt zu verstehen.

Was ist der Grundzug der neuzeitlichen Metaphysik? Die neuzeitliche Metaphysik ist dadurch bestimmt, daß der Gesamtbestand der überlieferten Problematik unter den Aspekt einer neuen Wissenschaft rückt, die durch die *mathematische Naturwissenschaft* repräsentiert wird. Der mehr unausgesprochene Gedankengang ist der: Wenn die Metaphysik nach den ersten Ursachen fragt, nach dem allgemeinsten und nach dem höchsten Sinn des Seienden, kurz nach dem Höchsten, Letzten und Obersten, dann muß diese Art des Wissens dem entsprechend sein, wonach gefragt wird. Das aber heißt: Sie muß selbst *absolut gewiß* sein. So rückt am Leitfaden der mathematischen Idee von Erkenntnis die Gesamtproblematik der überlieferten Metaphysik unter die Aufgabe, dies in strengem Sinne durchzuführen und damit Metaphysik in der inhaltlichen Bedeutung auch auf die *formale Stufe einer absoluten Wissenschaft* zu heben. Das Problem der absoluten Gewißheit ist vor allem das Grundproblem der neuzeitlichen Philosophie, nicht im Sinne einer Erkenntnistheorie, sondern getragen und geführt durch das inhaltliche Problem der Metaphysik selbst. Am deutlichsten sehen wir das dort, wo die neuzeitliche Philosophie ausdrücklich einsetzt, bei *Descartes*, insbesondere aber bei *Fichte*. Das Fichtesche Hauptwerk hat den Titel »Wissenschaftslehre«. Es ist die Wissenschaft, die die Wissenschaft im absoluten Sinne zum Gegenstand hat und damit die Metaphysik begründet. Von diesem Vorrang des Problems der Gewißheit in Absicht auf die metaphysische Erkenntnis ist die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik getragen. Von da aus vollzieht sich die Modifizierung des Bestandes der Probleme und Disziplinen.

Wenn wir aber die Dinge so nehmen, haben wir noch nicht das eigentliche Verständnis von dem, was beim Bemühen um die absolute Gewißheit der Metaphysik vorsichgeht. Was das Letzte ist, muß in letztem Sinne auch erkannt werden können. Aber wie steht es um die Bemühungen der Metaphysik um eine letzte Gewißheit? Man pflegt immer als besonderes Cha-

rakteristikum zu nennen, daß die Neuzeit seit *Descartes* nicht mehr von der Existenz Gottes und den Gottesbeweisen ausgeht, sondern vom Bewußtsein, vom Ich. Wir sehen, daß in der Tat das Ich, das Bewußtsein, die Vernunft, die Person, der Geist im Zentrum der Problematik steht. Wenn wir diese Tatsache beachten und fragen, ob am Ende in dieser zentralen Stellung des Ich, des Selbstbewußtseins zum Ausdruck kommt, daß in der neuzeitlichen Philosophie das fragende Ich mit in Frage gestellt wird, dann müssen wir sagen: Es ist in der Tat so, aber in einer eigentümlichen Weise. Denn das Ich, das Bewußtsein, die Person wird so in die Metaphysik hineingenommen, daß *dieses Ich gerade nicht in Frage gestellt wird*. Das bedeutet nicht ein einfaches Unterlassen des Infragestellens, sondern das Ich und das Bewußtsein wird gerade als das *sicherste und fraglose Fundament* dieser Metaphysik zugrundegelegt, so daß in der neuzeitlichen Metaphysik ein *ganz bestimmtes* inbegriffliches Fragen sich zeigt, ein Miteinbegreifen des Fragenden im *negativen* Sinne, so, daß das Ich selbst das Fundament für alles weitere Fragen wird. Das ist der innerste Zusammenhang, in dem der Vorrang des Subjektpblems und der Gewißheitsfrage mit der inhaltlichen Frage der überlieferten Metaphysik steht. Das mag genügen, um einmal die Andersartigkeit der neuzeitlichen Metaphysik zu zeigen und um zum anderen deutlich zu machen, daß diese Bemühung um letzte Gewißheit und die Orientierung auf das Ich und Bewußtsein nur einen Sinn hat, wenn die *alte Problematik restlos festgehalten* wird. Soviel zur geschichtlichen Orientierung.

§ 15. Metaphysik als Titel für das Grundproblem der Metaphysik selbst. Das Ergebnis der Vorbetrachtung und die Forderung, aus der Ergriffenheit eines metaphysischen Fragens mit dem Handeln in der Metaphysik zu beginnen

Wenn wir das Ganze unserer Erörterung des Begriffs der Metaphysik überschauen, sehen wir zwar, daß dieser Titel eine Erkenntnis ausdrückt, die auf das *Seiende im Ganzen* geht. Wir sehen zugleich, daß dieser Ausdruck ›im Ganzen‹ ein Titel ist, der das *eigentliche Problem* enthält — das Problem, das überhaupt erst gestellt werden muß und nicht so aus der Welt geschaffen werden kann, daß man verschiedene Meinungen aus der Tradition übernimmt. Somit ist klar: Wir können den Titel ›Metaphysik‹ nicht einfach in der überlieferten Bedeutung nehmen. Wir übernehmen den Ausdruck ›Metaphysik‹ als Titel für ein Problem, besser gesagt, als *Titel* für das *Grundproblem der Metaphysik selbst*, das in der Frage liegt, was sie selbst, die Metaphysik, sei. Diese Frage: *Was ist die Metaphysik, was ist das Philosophieren*, bleibt von der Philosophie unablösbar, ist ihre ständige Begleiterin. Sie stellt sich um so schärfer, je *eigentlicher Philosophie* geschieht. Wir werden noch mehrfach sehen, daß diese Frage, was die Philosophie selbst sei, diese nicht als etwas Nachträgliches begleitet, sondern mit zu ihr selbst gehört, während die Frage, was Mathematik, Physik, Philologie sei, im Grunde von diesen Wissenschaften weder gestellt noch gelöst werden kann.

Wenn wir diese Erörterung des Begriffes der Metaphysik und unserer Stellung zu ihm zugleich mit Rücksicht darauf überschauen, was wir in unserer *Vorbetrachtung* wollen, dann ist zu sagen: All diese Erörterungen sind in keiner Weise zur Klarheit darüber gekommen, was Metaphysik selbst sei. Wir enden auch in der Erörterung des Wortes ›Metaphysik‹ bei einer Frage: Was ist das, was wir ›Philosophieren‹ nennen? Das Ergebnis unserer Vorbetrachtung ist in dieser Hinsicht

ganz und gar negativ, obwohl wir uns entschlossen hatten, auf den üblichen Weg der Kennzeichnung der Philosophie zu verzichten und in dem Sinne nach der Philosophie zu fragen, wie sie es als etwas Letztes und Eigenständiges von uns verlangt. Wir haben jetzt Metaphysik und Philosophie nicht mehr aus den Wissenschaften gedeutet, sie auch nicht mit Kunst und Religion verglichen, sondern wir haben dem Rechnung getragen, daß sie etwas Eigenständiges sei und aus ihr selbst begriffen werden müsse. Die Forderung war demnach, nicht vor der Philosophie auszuweichen, sondern nach ihr selbst zu fragen. Und so sind wir auf sie selbst losgegangen. Oder sind wir doch noch vor ihr ausgewichen? Wir müssen es gestehen: Obwohl wir direkt von der Philosophie selbst handelten, ja gerade deshalb, sind wir vor ihr ausgewichen. Nur geschah dies in einer versteckten, zweideutigen Weise. Wir haben zwar nicht von anderem, von Wissenschaft, Kunst und Religion, sondern von der Philosophie gesprochen — aber nicht unmittelbar und konkret *aus ihr*, sondern *über* sie. *Aus* ihr sprechen wir nur, wenn wir uns zuvor in einem *metaphysischen Fragen* bewegen. Das aber geschah gerade nicht. Wir sagten nur *über* dieses Fragen, es sei inbegrifflich, d. h. ein solches Fragen, das je das Ganze des Seienden in jeder Frage einbegreift und den Fragenden selbst mit in die Frage hineinnimmt, ihn in Frage stellt. Aber daß das metaphysische Fragen inbegriffliches Fragen sei, haben wir solange nicht verstanden, als wir uns nicht durch ein wirkliches Fragen ins Ganze wirklich in Frage stellen lassen. Wir mögen noch so weitläufig *darüber* handeln, es bleibt alles ein Mißverständnis, wenn wir von solchem Fragen nicht *ergriffen* sind. Bei dem Versuch, von der Philosophie selbst zu handeln, sind wir Opfer einer Zweideutigkeit geworden. Obwohl wir *von* der Philosophie gesprochen haben, haben wir doch noch nicht *aus ihr* gesprochen. Wir haben zwar über die Philosophie *verhandelt*, aber nicht in ihr selbst gehandelt. Das Entscheidende ist aber, daß wir aus diesem Verhandeln über . . . herauskommen und *mit dem Handeln in der Meta-*

physik selbst beginnen. Das besagt nichts anderes, als nun eigentlich und wirklich zu fragen.

Wir haben bereits angedeutet, welche Fragen wir stellen: Was ist Welt? Was ist Endlichkeit? Was ist Vereinzelung? Aber diese Fragen wurden fast zufällig aufgestellt; sie erscheinen willkürlich. Das ist unbestreitbar. Zunächst erscheint es willkürlich und unverständlich, warum gerade diese Fragen gestellt werden. Aber wenn schon, wenn wir diese Fragen als metaphysische zugeben wollen, sind sie nicht recht leer und allgemein, so unbestimmt, daß sie *uns* gleichgültig lassen, *uns* im Grunde nicht berühren, geschweige denn ergreifen? Oder müssen wir zuerst diese Fragen entwickeln, damit sie uns dann ergreifen, damit so die geforderte Ergriffenheit sich danach einstellt? Sollen wir also die Fragen stellen und uns eine rechte Stimmung dazu verschaffen? Wenn wir so verfahren wollten, würden wir nur wieder in die Ebene zurückfallen, die wir verlassen wollen und müssen. Wir hätten theoretische Erörterungen (Wissenschaft), die wir dann nachträglich ›weltanschaulich‹ fruchtbar machten. Damit wäre die ganze Äußerlichkeit des Philosophierens wieder hergestellt. Es gilt nicht, diese Fragen als theoretische zu entwickeln und eine Stimmung *dazu* und *daneben* hervorzubringen, sondern umgekehrt, wir müssen diese Fragen allererst *aus einer Grundstimmung heraus* in ihrer Notwendigkeit und Möglichkeit entstehen lassen und in ihrer Eigenständigkeit und Unzweideutigkeit zu bewahren suchen. Wir vollziehen demnach dieses Fragen eigentlich, wenn wir uns daran machen, eine Grundstimmung unseres Philosophierens zu wecken. Das ist die erste und eigentliche Grundaufgabe unserer Vorlesung und der Beginn eines wirklichen lebendigen Philosophierens.

ERSTER TEIL

DIE WECKUNG EINER GRUNDSTIMMUNG
UNSERES PHILOSOPHIERENS

ERSTES KAPITEL

Die Aufgabe der Weckung einer Grundstimmung und
die Anzeige einer verborgenen Grundstimmung unseres
heutigen Daseins

§ 16. *Vorverständigung über den Sinn der Weckung
einer Grundstimmung*

- a) Weckung: kein Feststellen eines Vorhandenen,
sondern ein Wachwerdenlassen des Schlafenden

Die Grundaufgabe besteht jetzt in der Weckung einer Grundstimmung unseres Philosophierens. Ich sage mit Absicht: *unseres* Philosophierens, nicht eines beliebigen Philosophierens oder gar der Philosophie an sich, die es nie gibt. *Eine* Grundstimmung, die unser Philosophieren tragen soll, gilt es zu wecken, und nicht *die* Grundstimmung. Demnach gibt es nicht nur eine einzige, sondern mehrere. Um welche handelt es sich für uns? Woher sollen wir eine solche Stimmung nehmen? Wir stehen vor einer Wahl, welche Grundstimmung wir hier zu wecken haben. Aber wir stehen nicht nur vor dieser Wahl, sondern vor der noch viel schwierigeren Frage, auf welchem Wege wir denn diese oder jene Grundstimmung unseres Philosophierens zu wecken haben.

Stimmungen — ist das nicht gerade das, was sich am wenigsten erfinden läßt, sondern was über einen kommt, was wir

nicht aufreden können, sondern was sich von selbst bildet, was sich nicht erzwingen läßt, sondern wohin wir geraten? Demnach können wir und dürfen wir eine solche Stimmung, wenn wir sie Stimmung sein lassen, nicht künstlich und willkürlich erzwingen. Sie muß schon da sein. Was wir tun können, ist nur, sie *festzustellen*. Aber wie sollen wir eine Grundstimmung des Philosophierens feststellen? Läßt sich eine Stimmung als durchgängig vorhanden feststellen, als allgemein zugestandene Tatsache erweisen? Ist Stimmung überhaupt so etwas, das wir als vorhanden konstatieren, wie etwa, daß die einen blond, die andern schwarz sind? Ist Stimmung etwas, was man eben gerade hat oder nicht hat? Gewiß, wird man sagen, die Stimmung ist vielleicht etwas anderes als die Haar- und Hautfarbe am Menschen, aber doch etwas, was an ihm festgestellt werden kann. Wie sollen wir anders davon wissen? Also muß uns eine Umfrage die gesuchte Grundstimmung verschaffen. Angenommen, sie ließe sich durchführen, selbst nur im Umkreis der hier jetzt Anwesenden — sind wir denn so sicher, daß die Gefragten jeweils imstande sind, über das Dasein dieser Grundstimmung ›in ihnen‹ Auskunft zu geben? Vielleicht ist dergleichen wie die gesuchte Grundstimmung gerade etwas, was so auf eine Anfrage hin nicht feststellbar ist. Es könnte sein, daß es zur Feststellung einer Stimmung nicht nur gehört, daß man sie hat, sondern daß man ihr entsprechend gestimmt ist.

Wir sehen schon, eine sogenannte objektive Feststellung einer Grundstimmung ist ein zweifelhaftes, ja unmögliches Unterfangen. Demgemäß hat es auch keinen Sinn, überhaupt nach der Durchgängigkeit und Allgemeinheit der Stimmung zu fragen und sich um die Allgemeingültigkeit einer solchen Feststellung lange zu kümmern. Anders gesprochen: Es ist nicht ohne weiteres ein Einwand gegen unsere Behauptung vom Dasein einer Grundstimmung, wenn jemand unter Ihnen oder viele oder alle versichern, daß Sie dergleichen bei sich nicht festzustellen vermögen, sobald Sie sich beobachten. Denn

am Ende ist durch Beobachtung — und sei sie noch so scharf und selbst wenn sie die Psychoanalyse zu Hilfe nähme — gar nichts zu finden.

Daher sprechen wir überhaupt nicht von der ›Feststellung‹ einer Grundstimmung unseres Philosophierens, sondern von ihrer *Weckung*. Weckung ist ein Wach-machen, ein *Wach-werdenlassen* dessen, was schläft.

- b) Das Da-sein und Nicht-Da-sein der Stimmung nicht faßbar durch die Unterscheidung von Bewußthaben und Unbewußtsein

›Was schläft‹, das ist in eigentümlicher Weise abwesend und doch da. Wenn wir eine Stimmung wecken, dann sagt das, daß sie schon da ist. Es drückt zugleich aus, daß sie in gewisser Weise *nicht* da ist. Merkwürdig, die Stimmung ist etwas, was da und zugleich nicht da ist. Wenn wir hier im üblichen Sinne formal weiterphilosophieren wollten, könnten wir sofort sagen: Etwas, was zugleich da ist und nicht da ist, das hat ein solches Sein, das sich innerlich widerspricht. Denn Da-sein und Nicht-Da-sein ist ein glatter Widerspruch. Widersprechen-des aber kann nicht sein. Solches ist in sich selbst — das ist ein alter Satz der überlieferten Metaphysik — unmöglich, genauso wie ein rundes Viereck nicht sein kann. Wir werden sehen, daß wir dieses Prinzip der alten Metaphysik, dem eine ganz bestimmte Auffassung des Seins zugrunde liegt, nicht nur in Frage stellen, sondern von Grund aus erschüttern müssen.

Was wir sonst an Dingen kennen, steht doch unter dem eindeutigen Entweder-Oder. Es ist entweder vorhanden oder nicht vorhanden. Gilt das nicht auch vom Menschen? Gewiß — entweder ist einer da oder nicht da. Aber zugleich wird man daran erinnern, daß hier die Sachlage doch anders ist als bei einem Stein. Denn wir wissen doch aus der Erfahrung an uns selbst als Menschen, daß an uns etwas vorhanden sein kann und doch nicht ist, daß es Vorgänge gibt, die zu uns selbst

gehören, die aber nicht in unser Bewußtsein treten. Der Mensch hat ein Bewußtsein, und es kann im Menschen etwas vorhanden sein, wovon er nichts weiß. Es ist dann wohl an ihm vorhanden, aber doch nicht in seinem Bewußtsein vorhanden. Ein Stein hat eine Eigenschaft, oder er hat sie nicht. Wir dagegen können etwas haben und zugleich nicht haben, nämlich darum nicht wissen. Man spricht doch vom Unbewußten. Das ist in einer Hinsicht vorhanden und doch in der anderen nicht vorhanden, nämlich sofern es nicht bewußt ist. Dieses merkwürdige ›vorhanden und zugleich doch nicht‹ kommt von der möglichen Bewußtheit eines Unbewußten. Dieser Unterschied des Nicht-Daseins im Sinne des Unbewußten und des Daseins im Sinne des Bewußten scheint es auch zu sein, der sich mit dem deckt, was wir mit der Weckung im Auge haben, mit der Weckung dessen nämlich, was schläft. Aber können wir denn den Schlaf ohne weiteres mit der Abwesenheit des Bewußtseins gleichsetzen? Abwesenheit des Bewußtseins gibt es doch auch in der Ohnmacht, die nicht mit dem Schlaf identifiziert werden darf, und erst recht im Tod. Also ist dieser Begriff des Nichtbewußten viel zu weit, abgesehen von der Frage, ob er überhaupt angemessen ist. Andererseits ist der Schlaf nicht nur nicht einfach eine Abwesenheit des Bewußtseins, sondern im Gegenteil, wir wissen, daß gerade dem Schlaf ein eigentümliches und in vielen Fällen höchst lebendiges Bewußtsein zugehört, nämlich der Traum, so daß hier erst recht die Möglichkeit versagt, mit dem Unterschied von ›bewußt-unbewußt‹ etwas zu kennzeichnen. Wachen und Schlafen decken sich nicht mit Bewußtsein und Unbewußtsein.

So zeigt sich schon, daß wir mit der Unterscheidung von ›unbewußt‹ und ›bewußt‹ nicht durchkommen. Eine Stimmung wecken kann nicht einfach heißen, sie, die vordem unbewußte, bewußt machen. Eine Stimmung wecken, das sagt doch, sie *wachwerden* lassen und als solche gerade *sein* lassen. Wenn wir aber eine Stimmung bewußt machen, um sie wissen und sie eigens zum Gegenstand des Wissens machen, dann

erreichen wir das Gegenteil einer Weckung. Sie wird dann gerade zerstört oder zumindesten nicht verstärkt, sondern abgeschwächt und verändert.

◦ Gleichwohl bleibt bestehen: Wenn wir eine Stimmung wecken, dann liegt darin, daß sie schon da war und doch nicht. Negativ sahen wir: Der Unterschied von Dasein und Nicht-dasein deckt sich nicht mit dem von Bewußthaben und Unbewußtsein. Wir entnehmen aber hieraus noch mehr: Wenn Stimmung etwas ist, das zum Menschen gehört, ›in ihm‹ ist, wie wir sagen, oder der Mensch sie hat, und wenn dieses nicht mit Hilfe von Bewußtheit und Unbewußtsein aufzuhellen ist, dann werden wir dem überhaupt nicht nahekommen, solange wir den Menschen als etwas nehmen, was sich vom materiellen Ding dadurch unterscheidet, daß es Bewußtsein hat, daß es ein Tier, mit Vernunft begabt, ein animal rationale ist oder ein Ich mit reinen Erlebnissen, das an einen Leib gebunden ist. Diese Auffassung des Menschen als Lebewesen, das dann noch Vernunft hat, hat zur gänzlichen Verkennung des Wesens der Stimmung geführt. Das Wecken der Stimmung und der Versuch, sich an dieses Merkwürdige heranzuarbeiten, fällt am Ende zusammen mit der Forderung einer völligen Umstellung unserer Auffassung vom Menschen.

Um das Problem jetzt zu Anfang nicht allzu sehr zu verwickeln, will ich nicht auf die Frage eingehen, was eigentlich der Schlaf ist. Denn man könnte in methodischer Hinsicht sagen: Über das Wesen des Weckens werden wir nur dann Aufschluß bekommen, wenn wir klären, was Schlafen bzw. Wachen heißt. Ich erwähne nur, daß die Aufgabe, ein solches Phänomen wie Schlafen und Wachen aufzuhellen, nicht von außen her in Angriff genommen werden kann, nicht als eine besondere Frage. Vielmehr kann eine solche Aufhellung nur unter der Voraussetzung geschehen, daß wir eine Grundauffassung davon haben, wie ein Seiendes in seiner Struktur bestimmt sein muß, damit es schlafen oder wachen kann. Wir sagen nicht: der Stein schläft oder wacht. Wie ist es aber mit

der Pflanze? Hier sind wir schon unsicher. Es ist höchst fraglich, ob die Pflanze schläft, nämlich deshalb, weil es fraglich ist, ob sie wacht. Vom Tier wissen wir, daß es schläft. Aber die Frage ist immer noch, ob dieser Schlaf derselbe ist wie der Schlaf des Menschen, und was denn der Schlaf überhaupt ist. Dieses Problem hängt zuinnerst zusammen mit der Frage nach der Seinsstruktur dieser verschiedenen Arten von Seiendem: Stein, Pflanze, Tier, Mensch.

Gegenüber vielfachen Mißdeutungen des Schlafes durch die neuere Zeit sehen wir schon bei den alten Philosophen, daß sich hier in sehr viel elementarerer und unmittelbarer Erfassungsart der Grundcharakter des Schlafes zeigt. *Aristoteles*, der eine besondere Abhandlung über das Wachen und Schlafen geschrieben hat (*Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρεως*), die einen eigentümlichen Charakter besitzt, hat etwas Merkwürdiges gesehen, wenn er sagt, daß der Schlaf eine *ἀκνῆσις* ist. Er bringt den Schlaf nicht mit dem Bewußtsein oder dem Unbewußtsein in Zusammenhang. Vielmehr sagt er: der Schlaf ist ein *δεσμός*, eine Gebundenheit, eine eigentümliche Gebundenheit der *αἴσθησις*, nicht nur der Wahrnehmung, sondern eine Gebundenheit des Wesens in der Hinsicht, daß es anderes Seiendes, das es nicht selbst ist, nicht hinnehmen kann. Diese Charakteristik des Schlafes ist mehr als ein Bild und eröffnet eine große Perspektive, die in metaphysischer Absicht keineswegs ergriffen ist. Wir müssen aus grundsätzlichen metaphysischen Gründen darauf verzichten, auf das Problem des Schlafes einzugehen, und versuchen, auf einem *anderen Wege* zu klären, was es heißt: eine Stimmung wecken.

- c) Das Da-sein und Nicht-Da-sein der Stimmung
auf dem Grunde des Seins des Menschen
als des Da-seins und Weg-seins (Abwesendseins)

Daß es sich hier beim Menschen, wenn wir von diesem gleichzeitigen Da-sein und Nicht-Da-sein sprechen, keineswegs um

den Unterschied von Bewußtheit und Unbewußtheit handelt, das wird klar an einem Geschehnis, das ganz im Zustand des Wachens geschieht, wenn wir dieses einmal als das bewußte Leben gegenüber dem unbewußten (Schlaf) ansetzen. Wie oft sind wir bei einem Gespräch in einer Gesellschaft »nicht da«, wie oft finden wir, daß wir *abwesend* waren, ohne daß wir dabei eingeschlafen wären. Dieses Nicht-Da-sein, Weg-sein, hat mit Bewußtheit und Unbewußtheit in dem üblichen Sinne gar nichts zu tun. Im Gegenteil, dieses Nicht-Da-sein kann sehr bewußt sein. Bei solchem Abwesendsein sind wir gerade mit uns selbst, wenn nicht mit anderem, beschäftigt. Aber dieses Nicht-Da-sein ist dennoch ein *Weg-sein*. Denken wir an den extremen Fall des Wahnsinns, wo die höchste Bewußtheit herrschen kann und wir doch sagen: der Mensch ist ver-rückt, verschoben, weg und doch da. Da- und Weg-sein ist auch nicht gleich Wachen und Schlafen. Warum wir es dennoch mit Recht von daher fassen, wird sich später zeigen.

Wir sehen: Am Ende gehört zur Weise, wie der Mensch überhaupt ist, dieses *Wegseinkönnen*. Aber er *kann* nur weg-sein in dieser Weise, wenn sein Sein den Charakter des *Da-seins* hat. *Wir nennen das Sein des Menschen Da-sein* in einem noch zu bestimmenden Sinne im Unterschied zum Vorhandensein des Steines. Zum Wesen des Daseins gehört am Ende dieses Weg-sein. Das ist nicht ein beliebiges Vorkommnis, das zuweilen eintritt, sondern ist ein wesenhafter Charakter des menschlichen Seins selbst, ein *Wie*, gemäß dem er ist, so daß ein Mensch, sofern er existiert, in seinem Dasein immer auch schon und notwendig in irgendeiner Weise weg ist. All das verhält sich so, daß der Unterschied von »bewußt und unbewußt« kein primärer ist, sondern sowohl im Dasein wie im Wegsein festgestellt werden kann.

Eine Stimmung soll geweckt werden. Das aber heißt: sie ist da und nicht da. Wenn die Stimmung so etwas ist, was den Charakter des Da und Nicht-da hat, dann hat sie selbst mit dem innersten Wesen des Seins des Menschen, seinem Da-

sein, zu tun. *Die Stimmung gehört zum Sein des Menschen.* Jetzt ist uns die Möglichkeit und Art dieses Da und Nicht-da schon näher gerückt, obwohl wir es längst noch nicht recht sehen. Denn solange wir so sprechen: daß die Stimmung da und nicht da ist, nehmen wir sie als etwas, was am Menschen vorkommt und nicht vorkommt. Aber das Da- und Weg-sein des Menschen ist etwas total anderes als das Vorhandensein und Nichtvorhandensein. Von einem Vorhandensein und Nichtvorhandensein sprechen wir z. B. bezüglich eines Steines (z. B. ist an diesem Findling Rauigkeit nicht vorhanden) oder in bestimmter Auffassung bezüglich eines physikalischen Vorgangs, ja sogar eines sogenannten seelischen Erlebnisses. Das Vorhanden- und Nichtvorhandensein entscheidet über das Sein und Nichtsein. Was wir aber als Dasein und Wegsein bezeichnet haben, ist etwas im Sein des Menschen. Es ist gerade nur dann möglich, wenn und solange er ist. *Das Wegsein ist selbst eine Art seines Seins.* Wegsein heißt nicht: überhaupt nicht sein, vielmehr ist es eine *Weise* des Da-seins. Der Stein ist in seinem Wegsein gerade *nicht* da. Der Mensch aber muß *da*-sein, um weg-sein zu können, und nur solange er da ist, hat er überhaupt die Möglichkeit des Weg.

Wir dürfen demnach von der Stimmung, wenn anders sie zum Sein des Menschen gehört, nicht so sprechen und sie nicht so nehmen, als sei sie vorhanden und nicht vorhanden. Aber man wird sagen: Wer will uns das verwehren? Stimmungen — Freude, Zufriedenheit, Seligkeit, Traurigkeit, Schwermut, Zorn —, das ist doch etwas Psychologisches, besser Psychisches; das sind doch seelische Zustände. Dergleichen können wir doch in uns und an anderen feststellen. Wir können sogar registrieren, wie lange sie dauern, wie sie an- und abschwelen, durch welche Ursachen sie hervorgerufen und verhindert werden. Stimmungen, oder wie man auch sagt, »Gefühle«, das sind Vorkommnisse im Subjekt. Die Psychologie hat doch immer schon unterschieden zwischen Denken, Wollen, Fühlen. Nicht zufällig wird sie das Fühlen an dritter, nachgeordneter

Stelle nennen. Gefühle sind die dritte Klasse der Erlebnisse. Denn natürlich ist der Mensch zunächst das vernünftige Lebewesen. Zunächst und zuerst denkt und will es. Gefühle sind gewiß auch vorhanden. Aber sind sie nicht gleichsam nur die Verschönerung unseres Denkens und Wollens oder deren Verfinsterung und Hemmung? Gefühle und Stimmungen wechseln doch ständig. Sie haben keinen festen Bestand, sie sind das Unbeständigste. Sie sind nur der Glanz und Schimmer oder aber das Düstere, das über den seelischen Vorkommnissen liegt. Stimmungen — ist das nicht wie die unbeständigen und unfäßlichen Wolkenschatten, die über die Landschaft ziehen?

Gewiß, so kann man die Stimmungen nehmen: als Tönungen, Begleiterscheinungen der übrigen seelischen Vorkommnisse. Man hat sie auch bisher im Grunde immer so genommen. Diese Charakteristik ist unbestreitbar richtig. Aber ebensowenig wird man behaupten wollen, diese vulgäre Auffassung sei die einzig mögliche oder gar die entscheidende, etwa deshalb, weil sie am nächsten liegt und sich der alten Auffassung des Menschen am leichtesten einfügt. Stimmungen sind somit kein bloßes seelisches Vorkommnis oder ein Zustand, so, wie ein Metall flüssig oder fest ist, wenn anders sie zum Sein des Menschen gehören. Darum muß jetzt gefragt werden: Wie sollen wir denn *positiv* die Stimmung als zum Wesen des Menschen gehörig fassen, und wie soll unser Verhalten zum Menschen selbst sein, wenn wir die Stimmung wecken wollen?

Bevor wir diesen Fragen nachgehen, blicken wir auf das bisher über die Aufgabe unserer Vorlesung Gesagte zurück. Wir stehen bei der Aufgabe, eine Grundstimmung unseres Philosophierens zu wecken. Stimmungen sind etwas, was sich nicht ohne weiteres in allgemeingültiger Weise feststellen läßt, so, wie eine Tatsache, vor die wir jedermann hinführen können. Eine Stimmung läßt sich nicht nur nicht feststellen, sie soll auch nicht festgestellt werden, wenn sie sich auch feststellen ließe. Denn alles Feststellen ist ein Zum-Bewußtsein-bringen.

Alles Bewußtmachen bedeutet hinsichtlich der Stimmung ein Zerstören, in jedem Falle ein Verändern, während es für uns bei der Weckung einer Stimmung darauf ankommt, diese Stimmung so sein zu lassen, wie sie als diese Stimmung sein soll. Das Wecken ist ein Seinlassen der Stimmung, die vormem offenbar schläft, wenn wir dieses Bild zunächst in Korrelation zum Sprachgebrauch verwenden dürfen. Die Stimmung ist in gewisser Weise da und ist nicht da. Wir sahen, daß dieser Unterschied des Da- und Nicht-Da-seins einen eigentümlichen Charakter hat und sich keineswegs mit dem Unterschied des Vorhandenseins eines Steines und seines Nichtvorhandenseins deckt. Das Nichtvorhandensein des Steines ist nicht eine bestimmte Art seines Vorhandenseins, sondern das schlechthinige Gegenteil dazu. Dagegen ist das Wegsein, die Abwesenheit in den verschiedenen Formen, nicht etwa das ausschließende Gegenteil des Daseins, sondern umgekehrt: Alles Wegsein setzt das Dasein voraus. Wir müssen da-sein, um wegsein zu können. Nur solange wir da-sind, können wir überhaupt weg-sein und umgekehrt. So ist das Weg-sein bzw. dieses Da und Nicht-da etwas Eigentümliches, und die Stimmung hängt in irgendeiner noch dunklen Weise mit dieser eigentümlichen Art zu sein zusammen.

Wir berührten noch den Tatbestand, daß es grundsätzlich mißverständlich ist, wenn wir sagen, eine Stimmung sei da, weil wir in solchem Falle Stimmung als etwas nehmen, was wie eine seiende Eigenschaft auch unter anderen vorkommt. Gegenüber dieser Fassung, die leugnet, daß die Stimmungen ein seiendes Etwas sind, haben wir die vulgäre Meinung ins Feld geführt, die sich in der Psychologie und der traditionellen Auffassung bekundet. Stimmungen sind Gefühle. Das Fühlen ist neben Denken und Wollen die dritte Klasse der Erlebnisse. Diese Klassifizierung der Erlebnisse ist unter Zugrundelegung der Auffassung des Menschen als eines vernünftigen Lebewesens durchgeführt. Zunächst läßt sich diese Charakteristik der Gefühle nicht bestreiten. Aber wir schlossen mit der Frage,

ob diese in gewissen Grenzen richtige Charakteristik der Stimmungen die entscheidende und ob sie die wesentliche ist. Wir sahen demgegenüber: Die Stimmungen sind erstens kein Seiendes, kein Etwas, das irgendwie in der Seele nur vorkommt; Stimmungen sind zweitens ebensowenig das Unbeständigste und Flüchtigste, wie man meint. Es gilt zu zeigen, was gegenüber der negativen These das *Positive* ist. Wir müssen einige Schritte weit die Stimmungen und ihr Wesen uns näherbringen, um die positive These den beiden negativen entgegenzusetzen.

§ 17. *Vorläufige Kennzeichnung des Phänomens der Stimmung: Stimmung als Grundweise des Daseins, als das dem Dasein Bestand und Möglichkeit Gebende. Weckung der Stimmung als Ergreifen des Da-seins als Da-sein*

Es befällt einen Menschen, mit dem wir zusammen sind, eine Traurigkeit. Ist es denn nur so, daß dieser Mensch einen Erlebniszustand hat, den wir nicht haben — und sonst bleibt alles beim Alten? Oder was geschieht hier? Der traurig gewordene Mensch verschließt sich, er wird unzugänglich, ohne dabei gegen uns eine Härte zu zeigen; nur dieses: er wird unzugänglich. Gleichwohl sind wir mit ihm zusammen wie sonst, vielleicht noch häufiger und ihm gegenüber noch entgegenkommender; auch er verändert nichts an seinem Verhalten zu den Dingen und zu uns. Es ist alles wie sonst und doch anders, und nicht etwa nur in dieser und jener Hinsicht, sondern, unbeschadet der Selbigkeit dessen, *was* wir tun und *wofür* wir uns einsetzen, das *Wie*, in dem wir zusammen sind, ist anders. Das aber ist nicht eine Folgeerscheinung der in ihm vorhandenen Stimmung der Traurigkeit, sondern das gehört mit zu seinem Traurigsein.

Was heißt: Er ist, so gestimmt, unzugänglich? Die Art und Weise, wie wir mit ihm sein können und er mit uns ist, ist eine

andere. Diese Traurigkeit ist es, die dieses Wie (wie wir zusammen sind) ausmacht. Er nimmt uns in die Art, in der er ist, mit hinein, ohne daß wir selbst notwendig schon traurig sein müßten. Das Miteinandersein, unser Da-sein, ist ein anderes, ist umgestimmt. Aus der näheren Betrachtung dieses Zusammenhangs, dem wir jetzt nicht weiter nachgehen, zeigt sich schon: Die Stimmung ist sowenig darinnen in irgendeiner Seele des anderen und sowenig auch daneben in der unsrigen, daß wir viel eher sagen müssen und sagen: Diese Stimmung legt sich nun über alles, sie ist gar *nicht* ›darinnen‹ in einer Innerlichkeit und erscheint dann nur im Blick des Auges; aber deshalb ist sie auch *ebensowenig draußen*. Wo und wie ist sie dann? Ist diese Stimmung, die Traurigkeit, etwas, bezüglich dessen wir fragen dürfen, wo diese ist und wie? Die Stimmung ist nicht ein Seiendes, das in der Seele als Erlebnis vorkommt, sondern das Wie unseres Miteinander-Daseins.

Oder nehmen wir andere Möglichkeiten. Ein — wie wir sagen — gut aufgelegter Mensch bringt Stimmung in eine Gesellschaft. Erzeugt er da bei sich ein seelisches Erlebnis, um es dann auf die anderen zu übertragen, so, wie Infektionskeime von einem Organismus in den anderen hinüber und herüber wandern? Wir sagen zwar: Die Stimmung steckt an. Oder ein anderer Mensch ist in einer Gesellschaft, der durch seine Art zu sein alles dämpft und niederdrückt; keiner geht aus sich heraus. Was entnehmen wir hieraus? Die Stimmungen sind *keine Begleiterscheinungen*, sondern solches, was im vorhinein gerade das Miteinandersein bestimmt. Es scheint so, als sei gleichsam je eine Stimmung schon da, wie eine Atmosphäre, in die wir je erst eintauchten und von der wir dann durchstimmt würden. Es sieht nicht nur so aus, als ob es so sei, sondern es ist so, und es gilt, angesichts dieses Tatbestandes die Psychologie der Gefühle und der Erlebnisse und des Bewußtseins zu verabschieden. Es gilt, zu *sehen* und zu *sagen*, was da geschieht. Es zeigt sich: Stimmungen sind nicht etwas, das nur vorhanden ist, sondern sie selbst sind gerade eine Grundart

und Grundweise des Seins, und zwar des Da-seins, und darin liegt unmittelbar immer: des Miteinanderseins. Sie sind Weisen des Da-seins und damit solche des Weg-seins. Eine Stimmung ist eine Weise, nicht bloß eine Form oder ein Modus, sondern eine Weise im Sinne einer Melodie, die nicht über dem sogenannten eigentlichen Vorhandensein des Menschen schwebt, sondern für dieses Sein den Ton angibt, d. h. die Art und das Wie seines Seins stimmt und bestimmt.

So haben wir das Positive zur ersten negativen These, daß die Stimmung kein Seiendes ist: Sie ist positiv eine Grundart, die *Grundweise, wie das Dasein als Dasein ist*. Wir haben jetzt auch schon die Gegenthese zur zweiten negativen These, daß die Stimmung nicht das Unbeständige, Flüchtige, bloß Subjektive ist: Weil die Stimmung das ursprüngliche Wie ist, in dem jedes Dasein ist, wie es ist, ist sie nicht das Unbeständigste, sondern das, was dem Dasein von Grund auf *Bestand und Möglichkeit* gibt.

Aus all dem müssen wir verstehen lernen, was es heißt, die sogenannten ›Stimmungen‹ in der rechten Weise zu nehmen. Es geht nicht darum, in der Gegenstellung zur Psychologie eine Art seelischer Erlebnisse richtiger zu umgrenzen und damit die Psychologie zu verbessern, sondern überhaupt erst den Blick zu öffnen für das *Dasein* des Menschen. Stimmungen sind die Grundweisen, in denen wir uns so und so *befinden*. Stimmungen sind das *Wie*, gemäß dem einem so und so ist. Dieses ›es ist einem so und so‹ nehmen wir freilich — aus Gründen, die jetzt nicht zu erörtern sind — oft als etwas Gleichgültiges gegenüber dem, *was* wir vorhaben, gegenüber dem, *womit* wir beschäftigt sind, *was* mit uns wird. Und doch: Dieses ›es ist einem so und so‹ ist nicht und nie erst die Folge und, Begleiterscheinung unseres Denkens, Tuns und Lassens, sondern — grob gesprochen — die Voraussetzung dafür, das ›Medium‹, darin erst jenes geschieht. Und gerade *die* Stimmungen, die wir gar nicht beachten und noch weniger beobachten, jene Stimmungen, die uns so stimmen, daß es uns ist,

als sei überhaupt keine Stimmung da, als seien wir überhaupt nicht gestimmt, diese Stimmungen sind die mächtigsten.

Zunächst und zumeist treffen uns nur besondere Stimmungen, die nach ›Extremen‹ ausschlagen: Freude, Trauer. Schon weniger merklich sind eine leise Bangigkeit oder eine hingleitende Zufriedenheit. Scheinbar überhaupt nicht da und doch da ist aber gerade jene *Ungestimmtheit*, in der wir weder mißgestimmt noch ›gut‹ gestimmt sind. Aber in diesem ›weder-noch‹ sind wir gleichwohl nie nicht gestimmt. Warum wir aber die Ungestimmtheit für ein Überhaupt-nicht-gestimmtsein halten, hat Gründe, die ganz wesentlicher Art sind. Wenn wir sagen, daß ein gut aufgelegter Mensch in eine Gesellschaft Stimmung bringt, so heißt das nur, daß eine gehobene oder ausgelassene Stimmung erzeugt wird. Es heißt aber nicht, daß vorher keine Stimmung da war. Es war eine Ungestimmtheit da, die scheinbar schwer zu fassen ist und etwas gleichgültig Indifferentes zu sein scheint, es aber in keiner Weise ist. Wir sehen erneut: Stimmungen tauchen nicht immer im leeren Raum der Seele auf und verschwinden wieder, sondern das Dasein als Dasein ist immer schon von Grund aus gestimmt. Es geschieht nur immer ein Wandel der Stimmungen.

Wir sagten vorläufig und roh: Die Stimmungen sind die ›Voraussetzung‹ und das ›Medium‹ des Denkens und Handelns. Das sagt soviel wie: Sie reichen ursprünglicher in unser Wesen zurück, in ihnen treffen wir erst uns selbst — als ein Da-sein. Gerade weil das Wesen der Stimmung darin besteht, keine Begleiterscheinung zu sein, sondern in den Grund des Daseins zurückleitet, bleibt uns das Wesen der Stimmung verborgen bzw. verstellt; deshalb fassen wir das Wesen der Stimmung zunächst aus dem hier, was uns zunächst entgegenschlägt, nämlich von den extremen Ausschlägen der Stimmung, von dem, was aufbricht und sich verzieht. Weil wir die Stimmungen von den Ausschlägen her nehmen, scheinen sie Vorkommnisse unter anderem zu sein, und wir übersehen das

eigentümliche Gestimmtheit, die ursprüngliche Durchstimmung des ganzen Daseins als solchen.

Hieraus wird deutlich: Stimmungen wecken ist eine Art und Weise, das Da-sein hinsichtlich seiner jeweiligen ›Weise‹, in der es ist, das Da-sein als Da-sein zu ergreifen, besser, das Da-sein sein zu lassen, wie es ist oder sein kann als Da-sein. Vielleicht mag dieses Wecken ein merkwürdiges Tun sein, schwierig und wenig durchsichtig. Wenn wir unsere Aufgabe begriffen haben, dann müssen wir gerade darauf halten, daß wir jetzt nicht wieder unversehens *über* die Stimmung und gar *über* das Wecken verhandeln, sondern in der Weise dieses Weckens als Handlung *handeln*.

§ 18. Die Versicherung unserer heutigen Lage
und der sie durchherrschenden Grundstimmung
als Voraussetzung für die Weckung dieser Grundstimmung

Aber auch wenn wir uns daran halten, begegnen wir doch noch Schwierigkeiten, die notwendig sind und die uns im Durchlaufen derselben nur deutlich machen, daß dieses Wecken einer Grundstimmung nichts ist, was man so ohnehin unternehmen kann, wie etwa das Pflücken einer Blume.

a) Vier Deutungen unserer heutigen Lage:
der Gegensatz von Leben (Seele) und Geist
bei Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler,
Leopold Ziegler

Also eine Grundstimmung wecken! Sogleich erwächst die Frage: *Welche* Stimmung sollen wir wecken bzw. in uns wachwerden lassen? Eine Stimmung, die *uns* von Grund aus durchstimmt? Wer sind *wir* denn? Wie meinen wir uns, wenn wir jetzt ›uns‹ sagen? Wir, diese Anzahl von Menschenindividuen, die hier in diesem Raum zusammengekommen sind? Oder

›uns‹, sofern wir hier an der Universität vor bestimmten Aufgaben des Studiums der Wissenschaften stehen? Oder ›uns‹, sofern wir, als der Universität zugehörig, zugleich in den Prozeß der Bildung des Geistes einbezogen sind? Und diese Geschichte des Geistes — ist sie nur als deutsche oder als ein abendländisches und weiterhin europäisches Geschehen? Oder sollen wir den Kreis dessen, worin wir stehen, noch weiter ziehen? ›Uns‹ meinen wir, aber in welcher Lage, in welcher Aus- und Abgrenzung dieser Lage?

Je weiter wir für diese Lage die Perspektive nehmen, um so verblaßter wird der Horizont, um so unbestimmter die Aufgabe. Und doch — wir spüren, je weiter wir die Perspektive nehmen, um so brennender und entscheidender faßt sie uns — jeden von uns — an.

Damit drängt sich uns aber auch eine klare Aufgabe näher, der wir offenbar nicht mehr ausweichen können. Wenn wir in uns eine Grundstimmung wecken sollen und wollen, dann müssen wir uns hierzu *unserer Lage versichern*. Welche Stimmung aber ist für *uns heute* zu wecken? Diese Frage können wir nur beantworten, wenn wir *unsere* Lage selbst hinreichend kennen, um daraus zu entnehmen, von welcher Grundstimmung wir durchherrscht sind. Da es sich doch offenbar bei der Weckung der Grundstimmung und deren Absicht um etwas Wesentliches und Letztes handelt, muß diese unsere Lage in der größtmöglichen Weite gesehen werden. Wie sollen wir dieser Forderung genügen? Wenn wir näher zusehen, dann erweist sich die Forderung der Kennzeichnung unserer Lage nicht nur nicht neu — diese Aufgabe ist auch in mannigfacher Weise schon erfüllt. Für uns wird es sich nur darum handeln, die Kennzeichnung unserer Lage auf ihren *einheitlichen Charakter* zu bringen und ihren *durchgehenden Grundzug* festzuhalten.

Wenn wir uns nach den in Frage kommenden ausdrücklichen Kennzeichnungen (Deutungen, Darstellungen) unserer heutigen Lage umsehen, dann können wir deren *vier* heraus-

heben und in aller Kürze kenntlich machen. Die Auswahl bleibt in solchen Fällen nie frei von Willkür. Diese wird jedoch unschädlich durch den Gewinn.

Die bekannteste und kurze Zeit erregende Deutung unserer Lage ist diejenige geworden, die sich ausdrückt in dem Schlagwort »Untergang des Abendlandes«¹. Das Wesentliche ist für uns das, was als Grundthese dieser »Prophezeiung« zugrunde liegt. Es ist — auf eine Formel gebracht — dieses: Untergang des Lebens am und durch den Geist. Was der Geist, zumal als Vernunft (ratio), sich bildet und geschaffen hat in der Technik, Wirtschaft, im Weltverkehr, in der ganzen Umbildung des Daseins, symbolisiert durch die Großstadt, das wendet sich gegen die Seele, gegen das Leben und erdrückt sie und zwingt die Kultur zu Niedergang und Verfall.

Die *zweite* Deutung bewegt sich in derselben Dimension, nur ist das Verhältnis von Seele (Leben) und Geist anders gesehen. Dieser anderen Sicht entsprechend bleibt es nicht bei einer Voraussage des Untergangs der Kultur durch den Geist, sondern es kommt zur Absage an den Geist. Der Geist gilt als der Widersacher der Seele². Der Geist ist eine Krankheit, die es auszutreiben gilt, um die Seele freizumachen. Befreiung vom Geist heißt hier: Zurück zum Leben! Leben wird aber hier genommen im Sinne des dunkelnden Brodelns der Triebe, was zugleich als der Nährboden des Mythischen gefaßt wird. Diese Meinung wird durch die Popularphilosophie von *Ludwig Klages* gegeben. Sie ist wesentlich bestimmt durch *Bachofen* und vor allem durch *Nietzsche*.

Eine *dritte* Deutung hält gleichfalls die Dimension der beiden ersten fest, sieht aber weder einen Prozeß des Unterganges des Geistes am Leben, noch will sie einen Kampf des Lebens gegen den Geist. Sie versucht und macht sich vielmehr zur

¹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Bd. 1. Wien und Leipzig 1918. Bd. 2. München 1922.

² L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*. Band 1 und 2. Leipzig 1929.

Aufgabe einen Ausgleich zwischen Leben und Geist. Das ist die Auffassung *Max Schelers* in der letzten Periode seines Philosophierens. Am deutlichsten kommt sie zum Ausdruck in seinem Vortrag an der Lessing-Hochschule »Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs«³. Scheler sieht den Menschen im Weltalter des Ausgleichs von Leben und Geist.

Eine *vierte* Deutung bewegt sich im Grunde in der Bahn der dritten und nimmt zugleich die erste und zweite in sich auf. Sie ist die relativ unselbständigste und philosophisch brüchigste. Sie sei nur erwähnt, weil sie eine historische Kategorie zur Kennzeichnung unserer heutigen Lage einführt und auf ein neues Mittelalter hinausblickt. Mittelalter soll hier nicht heißen: Renaissance der bestimmten geschichtlichen Epoche, die wir kennen und freilich recht verschieden auffassen, sondern der Titel geht in der Richtung der dritten Deutung. Gemeint ist ein mittleres-vermittelndes Weltalter, das es zu einer neuen Aufhebung des Gegensatzes von »Leben und Geist« bringen soll. Vertreter dieser vierten Deutung ist *Leopold Ziegler* mit seinem Buch »Der europäische Geist«⁴.

Dies ist nur ein summarischer und formelhafter Hinweis auf solches, was man heute so kennt, wovon man spricht, was man z. T. schon wieder vergessen hat, Deutungen, die z. T. aus zweiter und dritter Hand entlehnt und zu einem Gesamtbild gestaltet sind, solches, was im weiteren die höhere Journalistik unseres Zeitalters durchdrängt und den geistigen Raum schafft — wenn man so sagen darf —, in dem wir uns bewegen. Wollte man diesen Hinweis auf die vier Deutungen unserer Lage als mehr nehmen, denn was er ist, eben nur ein Hinweis, dann wäre er notwendig ungerecht, weil zu allgemein. Und doch, das Wesentliche, worauf es für uns ankommt, ist der Grundzug dieser Deutungen, besser, die Perspektive, in der sie alle unsere heutige Lage sehen. Das ist, wiederum for-

³ M. Scheler, Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In: Ders., Philosophische Weltanschauung. Bonn 1929. S. 47 ff.

⁴ L. Ziegler, Der europäische Geist, Darmstadt 1929.

melhaft gesprochen, das Verhältnis von Leben und Geist. Es ist kein Zufall, daß wir diesen Grundzug der Deutungen unserer Lage in seinem so formelhaften Unterschied und Gegensatz antreffen.

Angesichts dieses Unterschiedes und der beiden Schlagworte wird man zunächst sagen: damit ist doch ein Altbekanntes aufgeführt; wie soll damit das Eigentümliche der heutigen und künftigen Lage des Menschen gefaßt werden? Aber es wäre ein Mißverständnis, wollte man diese beiden Titel nur in dem Sinne nehmen, als bezeichneten sie gleichsam zwei Bestandstücke des Menschen: Seele (Leben) und Geist, zwei Bestandstücke, die man ihm von jeher zugesprochen hat und über deren Verhältnisse von jeher Streit war. Diese Titel denken vielmehr aus bestimmten Grundhaltungen des Menschen. Wenn wir die Ausdrücke so nehmen, dann zeigt sich in der Tat leicht, daß es sich hier nicht um eine theoretische Klärung des Verhältnisses von Geist und Seele handelt, sondern um das, was *Nietzsche* unter dem Titel des *Dionysischen und Apollinischen* meint. So gehen denn auch alle vier Deutungen auf diese gemeinsame Quelle, auf *Nietzsche* und eine bestimmte Nietzsche-Auffassung zurück. Alle vier Deutungen sind nur möglich unter einer bestimmten Aufnahme der Nietzscheschen Philosophie. Dieser Hinweis soll nicht die Originalität der Deutungen in Frage stellen, sondern er hat nur die Absicht, die Stelle und Quelle zu zeigen, an der die eigentliche Auseinandersetzung zu geschehen hat.

- b) Nietzsches Grundgegensatz zwischen dem Dionysischen und Apollinischen als Quelle der vier Deutungen unserer heutigen Lage

Wir können uns hier im Konkreten nicht auf *Nietzsches* Auffassung dieses Grundgegensatzes einlassen. Er mag nur soweit charakterisiert sein, daß wir sehen, worum es sich handelt. Inwiefern wir uns dieser Aufgabe der Interpretation der vier

Deutungen unserer Lage und ihrer Quelle ent schlagen können, werden wir später deutlicher sehen.

Dieser Gegensatz Dionysos-Apollo trägt und führt von früh an *Nietzsches* Philosophieren. Er selbst wußte das. Dieser Gegensatz, aus der Antike entnommen, mußte sich dem jungen klassischen Philologen, der mit seiner Wissenschaft brechen wollte, auftun. Er wußte aber auch, daß dieser Gegensatz, so sehr er sich in seinem Philosophieren durchhält, für ihn mit seinem Philosophieren sich gewandelt hat. Er selbst wußte: »Nur wer sich wandelt, ist mit mir verwandt.« Ich möchte mit Absicht die letzte Deutung heranziehen, die er in seinem großen und entscheidenden Werk gegeben hat, in jenem Werk, das er nicht vollenden durfte, wie er es in sich trug: »Der Wille zur Macht«. Die Überschrift des zweiten Abschnittes des IV. Buches lautet: »Dionysos«⁵. Es finden sich hier eigentümliche Aphorismen, wie überhaupt das ganze Werk mehr ein Zusammenschieben wesentlicher Gedanken, Forderungen, Wertungen ist. Zunächst gebe ich einen Beleg dafür, wie klar *Nietzsche* um diese Zeit, kurz vor seinem Zusammenbruch, sah, daß dieser Gegensatz ihn von früh an bestimmte. *Nietzsche* wurde schon vor seiner Promotion als Extraordinarius 1869 nach Basel berufen.

»Gegen 1876 hatte ich den Schrecken, mein ganzes bisheriges Wollen *compromittirt* zu sehen, als ich begriff, wohin es jetzt mit Wagner hinauswollte: und ich war sehr fest an ihn gebunden, durch alle Bande der tiefen Einheit der Bedürfnisse, durch Dankbarkeit, durch die Ersatzlosigkeit und absolute Entbehrung, die ich vor mir sah.

Um dieselbe Zeit schien ich mir wie unauflösbar *eingekerkert* in meine Philologie und Lehrtätigkeit — in einen Zufall und Nothbehelf meines Lebens — : ich wusste nicht mehr, wie herauskommen, und war müde, verbraucht, vernutzt.

⁵ Nietzsche, Der Wille zur Macht. Gesammelte Werke (Müsarionausgabe). München 1920 ff. Bd. XIX, S. 336 ff.

Um dieselbe Zeit begriff ich, dass mein Instinkt auf das Gegenteil hinauswollte als der Schopenhauer's: auf eine *Rechtfertigung des Lebens*, selbst in seinem Furchtbarsten, Zweideutigsten und Lügenhaftesten: — dafür hatte ich die Formel »*dionysisch*« in den Händen⁶.

Später heißt es dann: »Die Täuschung Apollo's: die *Ewigkeit* der schönen Form; die aristokratische Gesetzgebung »*so soll es immer sein!*«

Dionysos: Sinnlichkeit und Grausamkeit. Die Vergänglichkeit könnte ausgelegt werden als Genuss der zeugenden und zerstörenden Kraft, als *beständige Schöpfung*⁷.

Es folgt ein Absatz, in dem Nietzsche nun wohl in der schönsten und entscheidenden Form diesen Gegensatz auslegt und ihn mit der Quelle in Zusammenhang bringt: »Mit dem Wort »*dionysisch*« ist ausgedrückt: ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens: das leidenschaftlich-schmerzliche Ueberschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände; ein verzücktes Jasagen zum Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen; die grosse pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheisst und heiligt; der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Wiederkehr; das Einheitsgefühl der Nothwendigkeit des Schaffens und Vernichtens.

Mit dem Wort »*apollinisch*« ist ausgedrückt: der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein, zum typischen »Individuum«, zu Allem was vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht: die Freiheit unter dem Gesetz.

An den Antagonismus dieser beiden Natur-Kunstgewalten ist die Fortentwicklung der Kunst ebenso nothwendig geknüpft, als die Fortentwicklung der Menschheit an den An-

⁶ a. a. O., S. 337, n. 1005.

⁷ a. a. O., S. 359 f., n. 1049.

tagonismus der Geschlechter. Die Fülle der Macht und die Mässigung, die höchste Form der Selbstbejahung in einer kühlen, vornehmen, spröden Schönheit: der Apollinismus des hellenischen Willens«⁸.

Nun folgt seine Kennzeichnung des Ursprungs dieser Deutung und die tiefste Ausdeutung des Griechentums durch ihn: »Diese Gegensätzlichkeit des Dionysischen und Apollinischen innerhalb der griechischen Seele ist eines der grossen Räthsel, von dem ich mich angesichts des griechischen Wesens angezogen fühlte. Ich bemühte mich im Grunde um nichts als um zu errathen, warum gerade der griechische Apollinismus aus einem dionysischen Untergrund herauswachsen musste: der dionysische Grieche nöthig hatte, apollinisch zu werden: das heisst, seinen Willen zum Ungeheuren, Vielfachen, Ungewissen, Entsetzlichen zu brechen an einem Willen zum Maass, zur Einfachheit, zur Einordnung in Regel und Begriff. Das Maasslose, Wüste, Asiatische liegt auf seinem Grunde: die Tapferkeit des Griechen besteht im Kampfe mit seinem Asiatismus: die Schönheit ist ihm nicht geschenkt, so wenig als die Logik, als die Natürlichkeit der Sitte, — sie ist erobert, gewollt, erkämpft — sie ist sein Sieg«⁹.

Nun noch ein Letztes, um anzudeuten, wie dieser Gegensatz sich entscheidend gewandelt hat in »*Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte*«. »[...] Hierher stelle ich den *Dionysos* der Griechen: die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbirtten Lebens; (typisch — dass der Geschlechtsakt Tiefe, Geheimniss, Ehrfurcht erweckt).

Dionysos gegen den »Gekreuzigten«: da habt ihr den Gegensatz. [...] Der Gott am Kreuze ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen; — der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine *Verheissung* des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen«¹⁰. Es

⁸ a. a. O., S. 360 f., n. 1050.

⁹ Ebd.

¹⁰ a. a. O., S. 364 f., n. 1052.

bedarf nicht vieler Worte, um zu sehen, daß hier in *Nietzsche* ein Gegensatz lebendig war, wie er in keiner Weise in den charakterisierten vier Deutungen unserer Lage aufdämmerte, sondern nur als übernommenes Gut, als literarische Form weitergewirkt hat.

Welche von den vier Deutungen die im Sinne *Nietzsches* richtigere ist, soll hier nicht entschieden werden. Noch weniger können wir hier zeigen, daß keine die richtige ist, weil keine richtig sein kann, sofern sie das Wesen der Philosophie *Nietzsches* verfehlen, die ihrerseits freilich auf merkwürdigen Fundamenten ruht, von denen sich zeigt, daß ihnen in der Tat eine recht vulgäre und metaphysisch höchst fragwürdige ›Psychologie‹ zugrunde liegt. Aber *Nietzsche* kann sich das leisten. Und doch ist das kein Freibrief.

Wir wissen nur, daß *Nietzsche* die Quelle für die genannten Deutungen ist. Das wird von uns nicht gesagt, um den Deutungen eine Abhängigkeit vorzurechnen und etwas von ihrer Originalität abzustreichen, sondern um die Richtung zu nennen, aus der her das Verständnis zu gewinnen ist, und zu zeigen, wo die Stelle der eigentlichen Auseinandersetzung liegt (vgl. George-Kreis, Psychoanalyse).

c) Die tiefe Langeweile als die verborgene Grundstimmung
der kulturphilosophischen Deutungen unserer Lage

Alle diese Fragen sind für uns sekundär. Wir fragen nicht einmal, ob all diese Deutungen unserer Lage richtig sind oder nicht. In solchen Fällen ist immer das meiste richtig. Und doch ist der Hinweis auf sie wesentlich. Denn was geht in diesen Deutungen vor sich? Wir sagen: eine *Diagnose* der Kultur, bei der an Hand der genannten Kategorien Leben-Geist in einem Zug durch die Weltgeschichte hindurch und über sie weg gefahren wird. Zwar soll dadurch das Heutige seine *Stelle* angewiesen bekommen, seine *Lage* soll bestimmt werden. Wir selbst aber sind durch diese weltgeschichtliche Ortsbestim-

mung, durch die Aus- und Abrechnung, wie es mit unserer Kultur steht, gar nicht berührt, geschweige denn angegriffen. Im Gegenteil, das Ganze ist eine Sensation, und das heißt immer eine uneingestandene und doch wieder scheinbare Beruhigung, wenn auch nur literarischer Art und von charakteristischer Kurzlebigkeit. Diese ganze Haltung der unverbindlichen und deshalb gerade interessanten Kulturdiagnostik wird nun noch aufregender dadurch, daß sie sich, ausdrücklich oder nicht, zur *Prognose* aus- und umbildet. Wer von den Menschen wüßte nicht gern, was kommt, damit man sich darauf einrichten kann, um für die Gegenwart noch weniger belastet und in Anspruch und Angriff genommen zu sein! Diese weltgeschichtlichen Diagnosen und Prognosen der Kultur treffen nicht uns, sie sind *kein Angriff auf uns*. Im Gegenteil, sie entbinden uns von uns selbst und führen uns uns selbst in einer weltgeschichtlichen Lage und Rolle vor. Diese Kulturdiagnosen und -prognosen sind die typischen Ausprägungen dessen, was man »Kulturphilosophie« nennt und was sich nun in mancherlei schwächeren oder phantastischeren Abarten geltend macht. Diese Kulturphilosophie faßt nicht uns in unserer heutigen Lage, sondern sie sieht allenfalls nur das Heutige, aber ganz ohne uns, das Heutige, was nichts ist als das Ewig-Gestrige. Diese Deutungen unserer Lage haben wir absichtlich durch Fremdworte: Diagnose, Prognose gekennzeichnet, weil sie ihr Wesen nicht in einem ursprünglichen Wachstum haben, sondern eine — wenngleich ganz und gar nicht zufällige — literarische Existenz führen.

Wenn aber so die Kulturphilosophie in der Deutung unserer heutigen Lage gerade *uns* nicht *greift* oder gar *ergreift*, dann war es eine Irrmeinung, wenn wir in den vorigen Überlegungen meinten, wir müßten, um unsere Grundstimmung zu fassen, zuvor unserer Lage in dieser Weise gewiß werden.

Aber — könnte man sagen — vielleicht ist nur diese besondere Art der Deutung unserer Lage nicht zureichend — was

zudem erst noch des Beweises bedürfte, was wir doch bisher nicht eigens gezeigt haben. In jedem Falle werden wir doch irgendwelche Anzeichen brauchen, daran wir sehen, *wo* wir jetzt stehen. Die *Kultur* ist doch gerade der Ausdruck unserer Seele — ja, es ist eine heute verbreitete Meinung, daß gerade am Leitfaden der Idee des Ausdrucks, Symbols sowohl die Kultur als der Mensch in ihr eigentlich und einzig philosophisch begriffen werden können. Wir haben heute eine Kulturphilosophie des Ausdrucks, des Symbols, der symbolischen Formen. Der Mensch als Seele und Geist, was sich ausdrückt, niederschlägt in Gestalten, die in sich eine Bedeutung tragen und aufgrund dieser Bedeutung dem sich ausdrückenden Dasein einen Sinn geben. Das ist, roh gesprochen, das Schema für die heutige Kulturphilosophie. Auch hier ist wiederum nahezu alles richtig bis auf das Wesentliche. Nur müssen wir wieder fragen: Ist diese Betrachtung des Menschen eine wesentliche? Was geschieht, ganz abgesehen von der kulturphilosophischen Einordnung des Menschen in die Kultur, in diesen Deutungen? Der Mensch und vielleicht auch der heutige wird so vom Ausdruck seiner Leistungen her dargestellt. Und doch bleibt die Frage, ob diese Darstellung des Menschen *sein Da-sein trifft und ergreift*, ja zum Sein bringt, ob diese Darstellung, die am Ausdruck orientiert ist, das Wesen des Menschen nicht nur faktisch verfehlt, sondern es notwendig verfehlen muß, ganz abgesehen von der Ästhetik. Mit anderen Worten: Diese Philosophie gelangt nur zur *Darstellung* des Menschen, aber nie zu seinem *Da-sein*. Sie gelangt nicht nur faktisch nicht dazu, sondern kann notwendig nicht dahin gelangen, weil sie sich selbst den Weg dazu verbaut.

Vielleicht müssen wir zwar — gerade wenn und weil wir die Weckung einer Grundstimmung erstreben — von einem ›Ausdruck‹ ausgehen, worin wir nur dargestellt sind. Vielleicht sieht diese Weckung der Grundstimmung in der Tat so aus wie eine Feststellung und ist doch etwas anderes als Darstellung und Feststellung. Wenn wir demnach nicht davon loskom-

men, daß alles, was wir sagen, so aussieht wie eine Darstellung unserer Lage und sich ausnimmt wie die Feststellung einer dieser Lage zugrundeliegenden Stimmung, die sich in der Lage ausdrückt, wenn wir diesen Schein nicht ableugnen und noch weniger abwerfen können, dann sagt das nur: Die *Zweideutigkeit* stellt sich gerade jetzt erst ein. Ist das zu verwundern? Wenn unsere einleitende Charakteristik der wesenhaften Zweideutigkeit des Philosophierens, *unseres* Philosophierens, keine Phrase war, die lediglich etwas Absonderliches über die Philosophie sagen sollte, dann muß jetzt am *Beginn* die *Zweideutigkeit* zur Macht kommen. Wir werden nicht glauben wollen, sie sei dadurch im mindesten zu beheben, daß wir zuvor erklären und behaupten: Es besteht ein theoretischer Unterschied zwischen der Darstellung der geistigen Lage und der Weckung einer Grundstimmung. Dadurch ist uns gar nichts abgenommen. Je eigentlicher wir beginnen, um so mehr lassen wir die Zweideutigkeit spielen, um so härter wird für jeden Einzelnen die Aufgabe, vor sich zu entscheiden, ob er wirklich versteht oder nicht.

Wenn die kulturphilosophische Art der Deutung unserer Lage ein Irrweg ist, dann dürfen wir nicht fragen: *wo stehen wir?*, sondern müssen fragen: *wie steht es mit uns?* Aber wenn es mit uns irgendwie — so oder so — steht, dann doch nicht im Leeren, wir stehen dabei doch auch irgendwo. Wir werden gut tun, aus dem, *wo* wir stehen, zu entnehmen, *wie* es mit uns steht. Also müssen wir doch zuvor unsere eigene Lage darstellen, nur daß wir sie vielleicht anders charakterisieren müssen, als es in den genannten Deutungen geschah. Aber das ist gar nicht notwendig. Wir wissen über unsere Lage schon genug, ohne daß wir auf jene Deutungen näher eingehen oder eine andere dazusetzen. Wir haben sie auch nicht als unrichtig abzuweisen. Wir wissen schon genug über unsere Lage einzig durch das Feststellen, *daß es diese Deutungen* — die Herrschaft der Philosophie der Kultur — *gibt*, daß sie vielfältig — wenn gleich nicht nachprüfbar — das Dasein bestimmen.

Jetzt fragen wir erneut: Was geschieht dabei und darin, daß diese Kulturdiagnosen, wenn auch in ganz verschiedener Weise, bei uns Gehör finden? Was geschieht darin, daß diese höhere Journalistik unseren ›geistigen‹ Raum ausfüllt oder gar überhaupt umgrenzt? Ist das nur eine Mode? Ist etwas überwunden, wenn man es als ›Modephilosophie‹ zu kennzeichnen und damit zu verkleinern sucht? Wir dürfen und wollen nicht zu so billigen Mitteln greifen.

Wir sagten: Diese Kulturphilosophie stellt allenfalls das Heutige unserer Lage dar, aber greift *uns* nicht. Mehr noch, sie bekommt uns nicht nur nicht zu fassen, sondern entbindet uns von uns selbst, indem sie uns eine Rolle in der Weltgeschichte zuerteilt. Sie entbindet uns von uns selbst und ist doch gerade zugleich Anthropologie. Die Flucht und die Verkehrung und der Schein und die Verlorenheit werden noch verschärft. Nun ist die *entscheidende Frage*: Was liegt darin, daß wir uns diese Rolle geben und gar geben *müssen*? Sind wir uns selbst zu *unbedeutend* geworden, daß wir einer Rolle bedürfen? Warum finden wir für uns keine Bedeutung, d. h. keine wesentliche Möglichkeit des Seins mehr? Weil uns gar aus allen Dingen eine *Gleichgültigkeit* angähnt, deren Grund wir nicht wissen? Aber wer will so sprechen, wo der Weltverkehr, die Technik, die Wirtschaft den Menschen an sich reißen und in Bewegung halten? Und trotzdem suchen *wir für uns* nach einer *Rolle*. Was geschieht darin?, so fragen wir erneut. Müssen wir uns uns selbst erst wieder interessant machen? Warum *müssen* wir das? Etwa weil wir selbst uns, uns selbst, *langweilig* geworden sind? Der Mensch selbst sollte sich selbst langweilig geworden sein? Warum das? *Ist es am Ende so mit uns, daß eine tiefe Langeweile in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herzieht?*

So bedarf es am Ende gar nicht der Kulturdiagnosen und -prognosen, um uns unserer Lage zu versichern, weil sie uns nur eine Rolle geben und uns von uns selbst entbinden, statt uns dazu zu verhelfen, daß wir uns selbst finden wollen. Aber

wie sollen wir uns selbst finden — in einer eitlen Selbstbespiegelung, in jener widerwärtigen Beschnüfflung des Seelischen, die heute alles Maß überstiegen hat? Oder sollen wir uns so finden, daß wir uns dabei selbst *zurückgegeben* werden, und zwar *uns* zurückgegeben, so daß wir uns selbst *aufgegeben* werden, aufgegeben, das zu werden, was wir sind?

Somit dürfen wir nicht in einem weitläufigen Kulturgerede von uns fortlaufen, aber ebensowenig in einer neugierigen Psychologie uns selbst nachlaufen, sondern wir müssen uns finden, so, daß wir uns an unser Dasein binden und dieses, das *Da-sein*, für uns das *einzig* Verbindliche wird.

Aber werden wir uns finden durch den Hinweis auf jene *tiefe Langeweile*, die vielleicht zunächst niemand von uns kennt? Soll gar diese fragwürdige tiefe Langeweile die *gesuchte Grundstimmung* sein, die es zu *wecken* gilt?

ZWEITES KAPITEL

Die erste Form der Langeweile:
das Gelangweiltwerden von etwas

§ 19. *Die Fraglichkeit der Langeweile.*
Das Wecken dieser Grundstimmung als Wachseinlassen,
als Behüten vor dem Einschlafen

Durch diesen Hinweis auf diese tiefe Langeweile scheint es nun, als hätten wir doch gerade das vollzogen, was wir von Anfang an zu vermeiden versuchten, nämlich eine Grundstimmung festzustellen. Aber haben wir eine Grundstimmung festgestellt? Keineswegs. Wir können sie gar nicht feststellen, so wenig, daß höchstens jeder leugnen wird, daß dergleichen da ist. Wir haben sie sowenig festgestellt, daß jeder sagen wird, wir hätten ihr Vorhandensein willkürlich behauptet. Doch ob wir sie leugnen oder behaupten — darum geht es nicht. Aber erinnern wir uns recht: Wir haben nur gefragt: Ist es am Ende so mit uns, daß eine tiefe Langeweile in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herzieht?

Allein, solange diese Langeweile fraglich bleibt, solange können wir sie nicht wecken. Oder vielleicht doch? Was heißt: die Langeweile ist für uns fraglich? Zunächst sagt das formal soviel: Wir wissen nicht, ob sie uns durchstimmt oder nicht. Wer ›wir‹? *Wir* wissen das nicht. Dieses Nichtwissen und Nichtkennen dieser Langeweile — gehört es nicht gerade mit zu dem, wie wir sind, zu *unserer* Lage? Warum wissen wir nicht um sie? Etwa weil sie gar nicht da ist? Oder — weil wir von ihr *nicht* wissen *wollen*? Oder wissen wir doch von ihr? Fehlt uns ›nur‹ der Mut zu dem, was wir wissen? Wir wollen

am Ende nicht von ihr wissen, sondern suchen ihr ständig zu *entgehen*. Wenn wir ihr so ständig zu entgehen suchen, haben wir dabei am Ende ein schlechtes Gewissen, klammern wir uns an die Ausflüchte desselben und beruhigen uns, indem wir uns einreden und uns beweisen: Wir wissen nicht von ihr — also ist sie nicht da.

Wie entgehen wir der Langeweile, in der uns, wie wir selbst sagen, die *Zeit* lang wird? Einfach so, daß wir jederzeit, ob bewußt oder unbewußt, bemüht sind, uns die Zeit zu vertreiben, daß wir wichtigste und wesentlichste Beschäftigungen begrüßen, schon allein, damit sie uns die Zeit ausfüllen. Wer will das leugnen? Bedarf es dann aber erst noch der Feststellung, daß diese Langeweile da ist?

Was heißt das aber: wir *vertreiben* und *verscheuchen* die Langeweile? Wir bringen sie ständig zum *Einschlafen*. Denn offenbar können wir sie durch noch so großen Zeitvertreib nicht vernichten. Wir ›wissen‹ — in einem merkwürdigen Wissen —, daß sie doch jederzeit wiederkommen kann. Also ist sie schon da. Wir verscheuchen sie. Wir bringen sie zum Einschlafen. Wir wollen von ihr nichts wissen. Das heißt ja gar nicht: wir wollen kein Bewußtsein von ihr haben, sondern es heißt: wir wollen sie nicht wach sein lassen — sie, die am Ende doch schon wach ist und mit offenem Auge — wenn auch ganz aus der Ferne — in unser Da-sein hereinblickt und mit diesem Blick uns schon durchdringt und durchstimmt.

Aber wenn sie schon wach ist, dann braucht sie doch auch nicht geweckt zu werden. In der Tat nicht. Das Wecken dieser Grundstimmung heißt nicht, sie erst wachmachen, sondern *wachsein lassen, vor dem Einschlafen behüten*. Wir entnehmen hieraus leicht: Die Aufgabe ist nicht leichter geworden. Vielleicht ist diese Aufgabe wesentlich schwieriger, ähnlich wie wir jederzeit erfahren, daß es leichter ist, jemanden durch einen Schock aufzuwecken, als ihn vor dem Einschlafen zu behüten. Doch ob sie schwer oder leicht ist, das ist hier unwesentlich.

Wir stehen bereits vor einer weit wesentlicheren Schwierigkeit. Die Langeweile nicht einschlafen zu lassen — das ist eine merkwürdige oder fast irrsinnige Zumutung. Ist sie nicht ganz und gar dem entgegen, was alles natürliche und gesunde menschliche Verhalten täglich und stündlich betreibt: daß es sich gerade die Zeit vertreibt und die Langeweile gerade nicht aufkommen läßt, das heißt, wenn sie kommt, sie verscheucht, sie zum Einschlafen bringt? *Wir* sollen sie wachsein lassen! Die Langeweile — wer kennt sie nicht, wie sie in den verschiedensten Gestalten und Verschleierungen auftaucht, uns oft nur für Augenblicke befällt, oft auch längere Zeit quält und bedrückt. Wer weiß nicht, daß wir, sobald sie kommt, uns auch schon daran gemacht haben, sie wegzudrücken, und bemüht sind, sie zu vertreiben; daß es nicht immer gelingt, ja, daß sie oft gerade dann, wenn wir ihr mit allen möglichen Mitteln zu Leibe gehen, hartnäckig wird, aufsässig, daß sie erst recht bleibt und erst recht und häufiger wiederkehrt und uns dann langsam an die Grenze der Schwermut drängt? Selbst wenn es gelingt, sie zu verscheuchen — wissen wir dann nicht auch zugleich und gerade dann, daß sie doch wiederkommen kann, sehen wir der glücklich Vertriebenen und Entschwundenen nicht nach mit dem merkwürdigen Wissen, sie könne jederzeit wieder da sein? Gehört das zu ihr, wenn sie sich uns so zeigt?

Wohin aber entschwindet sie, und von wo kommt sie wieder, dieses schleichende Wesen, das in unserem Dasein sein Unwesen treibt? Wer kennt sie nicht — und doch, wer vermöchte so frei weg zu sagen, was dieses Allbekannte eigentlich sei? Was ist sie, daß wir ihr gegenüber an uns die Zumutung stellen, *sie*, gerade sie wachsein zu lassen? Oder ist diese Langeweile, die wir da so kennen und von der wir jetzt so unbestimmt sprechen, nur ein Schatten der wirklichen? Wir fragten ja und fragen immer wieder: Ist es am Ende so weit mit uns, daß eine *tiefe* Langeweile in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herzieht?

§ 20. Die Grundstimmung der Langeweile,
ihr Verhältnis zur Zeit und die drei metaphysischen Fragen
nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung

Diese tiefe Langeweile ist die Grundstimmung. Wir vertreiben uns, um ihrer Herr zu werden, die Zeit, sofern diese uns in der Langeweile lang wird. Die Zeit wird uns lang. Soll sie denn etwa kurz sein? Wünschen wir uns nicht, jeder von uns, eine recht lange Zeit? Und wenn sie uns lang wird, vertreiben wir sie und dieses Langwerden! Wir wollen keine lange Zeit haben und haben sie doch. Langeweile, lange Zeit — im alemannischen Sprachgebrauch besonders — bedeutet ›lange Zeit haben‹ nicht zufällig soviel wie ›Heimweh haben‹. Jemand hat Lange-Zeit nach = er hat Heimweh nach. Ist das Zufall? Oder vermögen wir die Weisheit der Sprache nur schwer zu fassen und auszuschöpfen? Tiefe Langeweile — ein Heimweh. Heimweh, ein Heimweh — hörten wir irgendwo — sei das Philosophieren. Langeweile — eine Grundstimmung des Philosophierens. *Langeweile — was ist sie?*

Langeweile — was immer ihr letztes Wesen sein mag — zeigt fast handgreiflich, und besonders in unserem deutschen Wort, ein *Verhältnis zur Zeit*, eine Art, wie wir zur Zeit stehen, ein Zeitgefühl. Also führt uns die Langeweile und die Frage nach ihr zum Zeitproblem. Wir müssen uns zuvor auf das Problem der Zeit einlassen, um die Langeweile als ein bestimmtes Verhältnis zu ihr zu bestimmen. Oder ist es umgekehrt, führt uns die Langeweile erst zur Zeit, zum Verstehen dessen, *wie die Zeit im Grunde des Da-seins schwingt* und wir deshalb in unserer gewohnten Oberflächlichkeit allein ›handeln‹ und ›lavieren‹ können? Oder ist gar weder das eine — von der Langeweile zur Zeit — noch das andere — von der Zeit zur Langeweile — richtig gefragt?

Aber wir stellen ja doch nicht das Zeitproblem, die Frage, was die Zeit sei, sondern drei ganz andere Fragen: was *Welt*, *Endlichkeit*, *Vereinzelung* sei. In der Richtung und Bahn die-

ser drei Fragen soll sich unser Philosophieren bewegen und halten. Mehr noch, diese drei Fragen sollen uns *aus einer Grundstimmung* entspringen. Diese, die tiefe Langeweile – wenn wir nur schon wüßten, was dies ist, oder gar von ihr durchstimmt wären! Aber angenommen, es sei so, wir seien von dieser Grundstimmung durchstimmt, was hat die Langeweile in aller Welt mit der Frage nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung zu tun? Daß diese Grundstimmung der Langeweile mit der Zeit und dem Zeitproblem zusammenhängt, das läßt sich einsehen. *Oder hängen diese Fragen am Ende mit der Frage nach der Zeit zusammen?* Gibt es nicht die uralte Überzeugung, daß die Welt entstand und in eins mit ihr erst die Zeit, daß beide gleich alt, gleich ursprünglich und verwandt sind? Gibt es nicht die minder ehrwürdige und selbstverständliche Meinung, wonach das Endliche das Zeitliche ist? Also wäre die Endlichkeit ebenso verwachsen mit der Zeit wie die Welt. Kennen wir nicht die alte Lehre der Metaphysik, wonach ein Einzelnes zu diesem Einzelnen, das es ist, wird durch seine jeweilige Zeitstelle, so daß wie die beiden erstgenannten Fragen nach der Welt und der Endlichkeit so auch das Problem der Vereinzelung ein Zeitproblem wäre. Die Zeit ihrerseits steht zu uns in einem Verhältnis der Langeweile. Diese ist demnach die Grundstimmung unseres Philosophierens, in dem wir die drei Fragen nach der Welt, der Endlichkeit und der Vereinzelung entwickeln. Die Zeit ist dabei selbst irgend etwas, was uns in der Ausarbeitung dieser drei leitenden Fragen bestimmt. Wenn die Zeit mit der Langeweile zusammenhängt und andererseits irgendwie der Boden für die drei Fragen ist, dann macht die Grundstimmung der Langeweile ein ausgezeichnetes Zeitverhältnis im menschlichen Dasein und damit eine ausgezeichnete Möglichkeit aus, die drei Fragen zu beantworten. Vielleicht ist all das in der Tat so. Aber wenn schon, dann bleibt das Gesagte doch nur erst ein vorläufiges Aufbrechen einer weiten und noch dunklen Perspektive. All das soll nur dazu dienen, uns die Ratlosigkeit verständlicher

zu machen, in die wir geraten, *wenn wir uns jetzt in der Absicht auf die Auseinanderlegung der genannten drei metaphysischen Fragen auf die Langeweile einlassen sollen.*

Denn gerade dies bleibt uns dunkel, inwiefern die Langeweile unsere Grundstimmung und offenbar eine wesentliche Grundstimmung sein soll. Vielleicht klingt bei uns gar nichts an und schwingt nichts mit. Worin mag das seinen Grund haben? Vielleicht kennen wir *diese* Langeweile nicht, weil wir die Langeweile überhaupt nicht *in ihrem Wesen* verstehen. Vielleicht verstehen wir ihr Wesen nicht, weil sie uns *noch nie wesentlich geworden ist.* Und am Ende kann sie uns nicht wesentlich werden, weil sie zunächst und zumeist zu jenen Stimmungen gehört, die wir nicht nur alltäglich verschrecken, sondern die wir auch, selbst wenn sie da sind, oft nicht als Stimmung uns stimmen lassen. Vielleicht ist gerade jene Langeweile, die oft nur gleichsam an uns vorbeihuscht, wesentlicher als *die*, mit der wir uns gerade ausdrücklich abmühen, wenn uns dieses oder jenes Bestimmte langweilt, sofern sie uns in ein Unbehagen versetzt. Vielleicht ist jene Langeweile wesentlicher, die uns weder gut stimmt noch mißstimmt und doch stimmt, aber so, als seien wir überhaupt nicht gestimmt.

Diese *oberflächige Langeweile* soll uns gar in die *tiefe* Langeweile bringen, bzw., angemessener gesprochen, die oberflächige soll sich als die tiefe Langeweile offenbaren, uns im Grunde des Daseins durchstimmen. Diese flüchtige, bei-läufige, *unwesentliche* Langeweile soll *wesentlich* werden. Wie sollen wir das anstellen? Sollen wir die Langeweile ausdrücklich und absichtlich in uns erzeugen? Keineswegs. Wir brauchen in dieser Hinsicht gar nichts zu unternehmen. Im Gegenteil, wir unternehmen gerade immer schon zuviel. Diese Langeweile wird von selbst wesentlich, dann nämlich, wenn wir ihr nur nicht entgegen sind, wenn wir nicht immer gleich reagieren, um uns in Schutz zu bringen, wenn wir ihr vielmehr Raum geben. Dies ist es, was wir erst lernen müssen, dieses *Nicht-alsogleich-Widerstehen*, sondern *Ausschwingenlassen*. Aber wie

sollen wir dieser zunächst unwesentlichen, unfäßlichen Langeweile Raum geben? Nur so, daß wir nicht gegen sie sind, sondern ihr uns nähern und uns sagen lassen, was sie denn wolle, was denn mit ihr sei. Aber selbst dazu wieder ist notwendig, daß wir das, was wir so Langeweile nennen und scheinbar kennen, überhaupt erst einmal aus der Unbestimmtheit herausnehmen. All das aber nicht im Sinne einer Zergliederung eines seelischen Erlebnisses, sondern so, daß wir damit uns nähern. Wem? Uns selbst — *uns selbst als einem Da-sein.* (Zweideutigkeit!)

§ 21. Interpretation der Langeweile im Ausgang
vom Langweiligen.

*Das Langweilige als das Hinhaltende und Leerlassende.
Fragwürdigkeit der drei gewöhnlichen Deutungsschemata:
das Ursache-Wirkung-Verhältnis, das Innerseelische,
die Übertragung*

Langeweile — wenn wir alles Bisherige zusammennehmen, so haben wir jetzt schon mancherlei von ihr gesagt, und doch sind wir dessen gewiß: Wir haben sie noch nicht als *Stimmung* verstanden. Wir wissen bereits und wollen es jetzt nicht vergessen: Es handelt sich nicht erst darum, diese oder jene Stimmung zu interpretieren, sondern das Verstehen der Stimmung verlangt von uns am Ende einen Wandel der Grundauffassung des Menschen. Die rechtverstandene Stimmung gibt uns erst die Möglichkeit, das Da-sein des Menschen als solches zu fassen. Stimmungen sind nicht eine Klasse von Erlebnissen, so daß der Bereich der Erlebnisse selbst und ihre Ordnung unangetastet bliebe. So gehen wir schon zu Beginn absichtlich nicht von der Langeweile aus, schon deshalb nicht, weil es dann allzusehr danach aussieht, als wollten wir ein seelisches Erlebnis in unserem Bewußtsein der Analyse unterwerfen. Wir gehen nicht eigentlich von der Langeweile aus, sondern von

der *Langweiligkeit*. Formal gesprochen ist die Langweiligkeit das, was etwas *Langweiliges* zu dem macht, was es ist, wenn es *langweilend* ist.

Etwas *Langweiliges* — ein Ding, ein Buch, ein Schauspiel, ein Festakt, aber auch ein Mensch, eine Gesellschaft, aber auch eine Umgebung oder eine Gegend — solch *Langweiliges*, das ist nicht die Langeweile selbst. Oder kann am Ende sogar die Langeweile langweilig sein? Wir lassen diese Fragen offen und stellen sie zurück, bis wir selbst darauf geführt werden. Langweiliges kennen wir so, weil es in und durch seine Langweiligkeit in uns Langeweile verursacht. Von Langweiligem werden wir gelangweilt, so daß wir uns dabei langweilen. So ergibt sich schon ein Mehrfaches: 1. das *Langweilige in seiner Langweiligkeit*; 2. das *Gelangweiltwerden durch ein solches Langweiliges* und das *Sichlangweilen bei einem solchen*; 3. die *Langeweile selbst*. Sind das drei Stücke, die zusammengehören? Oder gehören nur 1. und 2. zusammen? Oder sind sie überhaupt nur Eines, je von verschiedener Seite? Vermutlich handelt es sich um kein Nebeneinander. Wie aber stehen sie zueinander? Ist das an dritter Stelle Genannte nur die Zusammenfassung? Dies alles bleibt fraglich. Jedenfalls sehen wir schon das Eine: Die Langeweile ist nicht einfach ein seelisches Erlebnis im Inneren, sondern etwas von ihr, das *Langweilende*, was das *Sichlangweilen* entspringen läßt, kommt uns gerade *aus den Dingen selbst* entgegen. Die Langeweile ist viel eher draußen, sitzt im Langweiligen, und von draußen schleicht sie sich in uns ein. Merkwürdig — so unfäßlich das zunächst ist, wir müssen dem folgen, was das *alltägliche* Sprechen und Verhalten und Urteilen zum Ausdruck bringt: daß Dinge selbst, Menschen selbst, Veranstaltungen, Gegenden selbst *langweilig* sind.

Aber — wird man sogleich entgegenen — was hilft das, daß wir versuchen, die Interpretation der Langeweile mit einer Charakteristik des Langweiligen zu beginnen? Denn wir werden, sobald wir bei diesem ansetzen, dahin geführt zu sagen:

es ist das, was uns langweilt, also Langeweile verursacht. Was das Langweilige in seiner Langweiligkeit ist, können wir doch nur aus der Langeweile verstehen, und nicht umgekehrt. Also müssen wir doch mit der Langeweile selbst beginnen. Das ist eine einleuchtende Überlegung. Und doch beruht sie auf einer Täuschung, die das ganze Problem verdeckt. Denn was heißt es, gewisse Dinge und Menschen verursachen in uns Langeweile? Warum gerade diese Dinge und jener Mensch, diese Gegend und nicht eine andere? Ferner, warum dieses Ding jetzt und ein andermal gerade nicht, und was früher langweilte, plötzlich gar nicht mehr? Es muß doch an all dem etwas sein, was uns langweilt. Was ist es? Woher kommt es? Was uns langweilt, sagen wir, verursacht Langeweile. Was ist dieses *Verursachen*? Ist das so ein entsprechender Vorgang, wie wenn eintretende Kälte das Sinken der Quecksilbersäule im Thermometer verursacht? Ursache – Wirkung! Herrlich! Ist das etwa ein Vorgang, wie wenn eine Billardkugel an die andere stößt und dadurch die Bewegung der zweiten verursacht?

Wir werden in keiner Weise auf diesem Wege durchkommen, ganz abgesehen davon, daß allein schon dieses Ursache-Wirkung-Verhältnis, wie wir es mit Bezug auf zwei sich berührende und sich stoßende Körper aussprechen, vollkommen problematisch ist. Wie langweilt das Langweilige – wie ist dergleichen möglich? Immer wieder betone ich, wir dürfen uns nicht vor dem Tatbestand drücken, daß wir die *Dinge selbst* langweilig finden und von ihnen sagen, daß *sie selbst* langweilig seien. Wir können uns der Aufgabe gar nicht entziehen, erstmals, wenngleich nicht endgültig, zu sagen, was das Langweilige in seiner Langweiligkeit ist, das uns da beeinflusst. Also fragen wir nach der Langweiligkeit des Langweiligen, was ist das? Wir fragen: Was heißt langweilig, und fragen zugleich: Was ist das für eine Eigenschaft?

Wir finden etwas langweilig. Wir finden es so und sagen: es ist langweilig. Doch – wenn wir sagen und meinen, dieses oder jenes ›ist langweilig‹, so denken wir zunächst gar nicht

mehr sofort daran, daß es Langeweile verursacht bzw. in uns verursacht hat, uns langweilt. Der Ausdruck ›langweilig‹ ist ein *objektiver* Charakter. Ein Buch z. B. ist schlecht geschrieben, geschmacklos gedruckt und ausgestattet; es ist *langweilig*. Das Buch selbst — in sich — ist langweilig, nicht nur langweilig für uns, zum Lesen und beim Lesen, sondern es selbst, der innere Bau des Buches ist langweilig. Es ist vielleicht gar nicht notwendig, daß wir uns beim Lesen dieses langweiligen Buches langweilen, wie es umgekehrt sein kann, daß wir uns bei der Lektüre eines interessanten Buches gleichwohl langweilen. Wir sagen das in einer Reihe.

Langweilig — wir meinen damit: schleppend, öd; es regt nicht an und regt nicht auf, es gibt nichts her, hat uns nichts zu sagen, geht uns nichts an. Das ist jedoch noch keine Wesensbestimmung, sondern nur eine Erläuterung, wie sie sich zunächst nahelegt. Aber wenn wir so das Langweilige erläutern, sind wir doch unversehens dazu übergegangen, den zunächst objektiven Charakter der Langweiligkeit des Buches als etwas auszulegen, was uns *so und so angeht* und also zu uns als Subjekten, zu unserer Subjektivität, in der und der Beziehung steht, uns so und so beeinflußt, be-stimmt. Die Langweiligkeit ist dann doch keine ausschließlich objektive Eigenschaft des Buches, wie etwa sein schlechter Einband. Der Charakter ›langweilig‹ ist somit *objektzugehörig* und zugleich *subjektbezogen*.

Doch wenn wir näher zusehen, gilt das nur von der Langweiligkeit und nicht von der Eigenschaft des Buches, daß es schlecht eingebunden ist. ›Schlecht‹ kann hier besagen: geschmacklos, und da zeigt sich schon, daß auch dieser objektive Charakter subjektbezogen ist. Geschmacklos ist das, was in uns kein Wohlgefallen hervorruft, sondern eher das Gegenteil. Aber ›schlechter Einband‹ kann freilich auch besagen: aus unedlem, unechtem, vor allem nicht haltbarem Stoff verfertigt. Aber selbst hier, wo ein Charakter des Stoffes selbst gemeint ist, fehlt nicht die Subjektbezogenheit. Denn was heißt ›un-

haltbar, ›nicht dauerhaft‹ — nämlich in und während des vielleicht langen und als lang von uns beanspruchten, durch uns vollzogenen Gebrauches? Also ist auch dieser Charakter auf unseren Umgang mit dem Buch und seinem Einband bezogen. Also sind auch die scheinbar objektivsten Eigenschaften der Dinge subjektbezogen. Es ist somit gar nichts Auszeichnendes für die Eigenschaft ›langweilig‹, objektzugehörig und subjektbezogen zu sein, sondern so verhält es sich mit jeder Eigenschaft. Dennoch spüren wir irgendwie, daß der Charakter der Langweiligkeit eines Buches etwas ganz anderes ist als das Moment, daß es schlecht geschrieben ist und dergleichen.

Natürlich — wird man entgegenen — das ist doch eine alte Wahrheit, die alle idealistische Philosophie von jeher vertreten hat, daß die Eigenschaften den Dingen nicht an sich zukommen, sondern daß es Vorstellungen, Ideen sind, die wir als Subjekte auf die Objekte übertragen. Das ist doch gerade in unserem Falle, beim Charakter der Langweiligkeit, ganz offensichtlich. Der Fall ist nur ein Beispiel einer allgemein bestimmten Tatsache. Alle dergleichen Eigenschaften — langweilig, heiter, traurig (Ereignis), lustig (Spiel) — diese stimmungsmäßigen Eigenschaften, sie sind im besonderen Sinne subjektbezogen; nicht nur das, sie stammen direkt aus dem Subjekt und seinen Zuständen. Stimmungen, die die Dinge in uns verursachen, *übertragen* wir hinterher auf die Dinge selbst. Es gibt dafür schon seit der Poetik des *Aristoteles* den Ausdruck ›Metapher‹ (μεταφορά). Schon bei *Aristoteles* ist in seiner Poetik gesehen, daß es in der Sprache und dichterischen Darstellung bestimmte Aussagen und Prägungen gibt, in denen wir diese Stimmungen, die die Dinge bei uns verursachen, Traurigkeit, Heiterkeit, Langweiligkeit, aus uns selbst auf die Dinge übertragen (μεταφέρειν). Das wissen wir doch aus der Schule, daß die Sprache der Dichter und der alltägliche Sprachgebrauch von solchen Metaphern durchsetzt sind. Wir sprechen von einer ›lachenden Wiese‹ und meinen doch nicht, daß die Wiese selbst lacht, von einem ›heiteren Zimmer‹, einer

›schweremütigen Landschaft‹. Die Landschaft ist doch nicht selbst schwermütig, sondern sie stimmt uns nur so, verursacht in uns diese Stimmung. Entsprechend ist es mit dem ›langweiligen Buch‹.

Gewiß, das ist die allgemeine Auffassung und bündige Erklärung. Allein, ist damit etwas erklärt? Wenn wir schon einmal zugeben, daß wir die Wirkung einer in uns verursachten Stimmung auf die Dinge übertragen, *warum* übertragen wir solche Stimmungscharaktere auf die Dinge? Das geschieht doch nicht zufällig und willkürlich, sondern offenbar deshalb, weil wir *an den Dingen* etwas finden, was gleichsam von sich aus fordert, daß wir sie so ansprechen und benennen und nicht anders. Diese Tatsache dürfen wir nicht leichter Hand erklären, bevor wir überhaupt uns darüber klar geworden sind, was darin liegt, daß wir die Landschaft schwermütig, das Zimmer heiter, das Buch langweilig finden. Wenn wir schon einmal zugeben, daß wir da etwas ›übertragen‹, dann geschieht das doch in der Meinung, daß das Übertragene dem Ding irgendwie selbst zukommt. Es darf doch zum mindesten und muß sogar gefragt werden: Was ist das denn, *was* da die Stimmung verursacht bzw. die *Übertragung herausfordert*? Wenn es aber in den Dingen selbst schon liegt, können wir dann einfach von einer Übertragung sprechen? Das alles ist doch nicht so selbstverständlich. Dann übertragen wir etwas nicht mehr, sondern *vernehmen* das in irgendeiner Weise *von den Dingen selbst*.

Was haben wir mit dieser Überlegung gewonnen? Gar nichts — in bezug auf eine Definition des Langweiligen als solchen. Wir sind vielleicht unversehens auf ein allgemeineres Problem gestoßen — was das überhaupt für eine Eigenschaft sei. Wir sehen jetzt nur soviel — zunächst in der rohen und von außen angesetzten Charakteristik: Diese Charaktere sind einerseits objektive und den Objekten selbst, aus ihnen entnommene, zugleich aber subjektive und nach der landläufigen Erklärung aus den Subjekten her auf die Objekte übertragene.

Charaktere wie ›langweilig‹ sind also *objektzugehörig* und doch *subjektentnommen*. Dies sind aber widersprechende, unverträgliche Bestimmungen. Jedenfalls sehen wir nicht, wie sie in ihrer Einheit möglich sind. Es ist auch nicht entschieden, ob diese Doppelcharakteristik überhaupt den Tatbestand wirklich trifft oder nicht schon von vornherein verunstaltet, so selbstverständlich sie aussehen mag. Wenn wir aber so über den allgemeinen Eigenschaftscharakter der Langweiligkeit eines Dinges im unklaren sind, dürfen wir dann hoffen, diese besondere Eigenschaft in der rechten Weise zu erläutern? Fehlen uns dann nicht einfach alle Handhaben? Allerdings. Daraus ergibt sich nur das Eine: Wenn wir so von Schwierigkeiten umlagert sind, dann gilt es um so mehr, die Augen offenzuhalten. Wir wollen darum nicht mit vorschnellen Theorien — und seien sie noch so landläufig und anerkannt — die Tatbestände erklären.

Kehren wir zur ersten Charakteristik der Langweiligkeit und des Langweiligen zurück. Wiederholen wir, was wir damit meinen, wie wir uns diesen Charakter in seinem Bedeutungszusammenhang zurechtlegen. Wir entnehmen hieraus ein Doppeltes:

1. Wir sagen: das Buch ist ›schleppend‹, ›öd‹. Was wir als *langweilig* ansprechen, schöpfen wir *aus dem Ding selbst* und meinen es auch als ihm, dem Ding, zugehörig.

2. Zugleich sagen wir: das Buch ist nicht an- und aufregend, es gibt nichts her, geht uns nicht an. Wenn wir ganz spontan umschreiben und erläutern, sprechen wir doch unversehens von einem Charakter, der nicht einen eigenen Gehalt hat, sondern sein Wesentliches liegt gerade *im Bezug zu uns*, in der Art, wie wir *angegangen* bzw. nicht *angegangen* werden.

Bisher haben wir nur den Bezug zum Subjekt betont, waren davon überrascht und vielleicht auch schon irregeleitet. Wir haben aber völlig die Art übersehen, wie wir da unmittelbar umschreibend diesen Charakter der Langweiligkeit erläutern.

Gerade das ist wichtig. Wir sagten gar nicht: das Langweilige ist das, was in uns Langeweile *verursacht*. Wir *sagten* nicht nur nicht so, um etwa zu vermeiden, dasselbe durch dasselbe zu erklären (Tautologie); denn das liegt nicht vor. Wir *dachten* auch gar nicht daran, daß die *Langweiligkeit* des Langweiligen darin bestehe, Langeweile zu *verursachen*. Wir dachten nicht hieran — an diese Auslegung —, weil wir gar nichts davon erfahren haben. Denn es ist, wie schon erwähnt, sehr wohl möglich, daß wir uns beim Lesen gar nicht gelangweilt haben, nicht das ›Gefühl hatten‹, daß in uns Langeweile bewirkt werde. Und doch nennen wir das Buch langweilig, und das, ohne etwas Falsches zu sagen oder gar zu lügen. Wir nennen das Buch ohne weiteres so, weil wir *ohne weiteres* gar nicht das ›langweilig‹ so verstehen, als sei es gleichbedeutend mit: Langeweile bewirkend. Ohne weiteres nehmen wir ›langweilig‹ in der Bedeutung von *schleppend*, *öde*, was nicht heißt: gleichgültig. Denn wenn etwas schleppend und öde ist, dann liegt darin, daß es uns nicht völlig gleichgültig gelassen hat, sondern *umgekehrt*: wir sind im Lesen dabei, hingegeben, aber nicht hingenommen. Schleppend besagt: es fesselt nicht; wir sind hingegeben, aber nicht hingenommen, sondern eben nur *hingehalten*. Öde besagt: es füllt uns nicht aus, wir sind *leer gelassen*. Wenn wir diese Momente etwas deutlicher zusammen in ihrer Einheit sehen, dann haben wir vielleicht ein *Erstes* gewonnen oder bewegen uns — vorsichtiger gesprochen — in der Nähe einer eigentlichen Interpretation: das Langweilende, Langweilige ist das *Hinhaltende und doch Leerlassende*.

Beachten wir wohl, diese ganze Einstellung, daß etwas in uns bewirkt wird, daß der Zustand der Langeweile hervorgerufen wird, ist jetzt nicht mehr da. Wir sprechen nicht davon, daß Langeweile in uns bewirkt worden sei. Mag sein — aber wir umschreiben das nur und meinen doch, daß Langeweile verursacht sei. Keineswegs, sondern wir wollen sagen, daß wir so und so angegangen wurden und uns dabei so und so befinden. Ebensowenig; denn wir wollen nicht nur und in

erster Linie sagen, wie das Buch auf uns gewirkt hat, sondern welchen Charakter das Buch selbst hat. Darum bedeutet unsere Rede: das Buch ist so, daß es einen so und so angehen kann und einen dabei sich so und so befinden lassen kann. Aber selbst das wollen wir nicht zum Ausdruck bringen, sondern: das Buch ist so, daß es in eine Stimmung bringt, die wir nun niedergehalten wissen wollen.

Wir sprechen *aus* einer Stimmung, die faktisch gar nicht ›hervorgerufen‹ ist, nicht im Bezug auf eine mögliche in uns verursachbare Wirkung; deshalb können wir sie auch nicht auf das verursachende Ding übertragen. Wir sprechen auch nicht aus einer Stimmung, die nur in reiner Möglichkeit hervorgerufen werden konnte, sondern aus einer Stimmung, von der wir dabei wissen, daß sie *jederzeit aufsteigen könnte*, die wir aber niederhalten, nicht aufkommen lassen wollen. Ist da ein Unterschied? Wir sagen: aus einer Stimmung, aber *nicht* einer *verursachten Wirkung*; aus einer möglichen, uns möglicherweise befallenden Stimmung. Aus einer Stimmung her finden wir etwas so und so und sprechen es so an. Das heißt *nicht*: eine *Wirkung* und ihren Charakter *auf die bewirkende Ursache übertragen*.

Aber sind wir mit all diesen Erörterungen auch nur um einen Schritt vorwärts gekommen? Überhaupt nicht! Im Gegenteil, nun ist erst recht alles in Verwirrung geraten. Die einfache Sachlage — ein Buch nennen wir langweilig, d. h. es verursacht in uns Langeweile — ist völlig verworren und in einer verkünstelten und unverständlichen Weise ausgelegt. Und doch — wir wollen ja nicht in einem Anlauf eine blanke Definition der Langweiligkeit und Langeweile erzwingen, sondern das Problem verstehen. So wenig tröstlich das Ergebnis auf den ersten Blick sein mag, wir haben doch Wesentliches erfahren: 1. Das Langweilige heißt nicht so, weil es einfach in uns Langeweile erwirkt. Das Buch ist nicht die Ursache draußen und die Langeweile als Ergebnis die Wirkung drinnen. 2. Daher müssen wir bei der Aufhellung des Tatbestandes von

dem Ursache-Wirkung-Verhältnis absehen. 3. Das Buch muß aber gleichwohl sich geltend machen, wenngleich nicht als bewirkende Ursache, sondern als das, was uns *stimmt*. Hier liegt die Frage. 4. Wenn das Buch langweilig ist, so hat dieses Ding außerhalb der Seele etwas an sich von der möglichen, ja sogar niedergehaltenen Stimmung in uns. *Die Stimmung umspielt* also, obzwar sie drinnen ist, zugleich das Ding draußen, und zwar ohne daß wir eine bewirkte Stimmung aus dem Inneren auf das Ding heraus- und übertragen. 5. Am Ende kann das Ding nur deshalb, weil die Stimmung es schon umspielt, langweilig sein. Es verursacht nicht die Langeweile, erhält sie aber ebensowenig vom Subjekt nur zugesprochen. Kurz: Die Langeweile — und so am Ende jede Stimmung — ist ein Zwitterwesen, teils objektiv, teils subjektiv.

§ 22. *Methodische Anweisung für die Interpretation
des Gelaugweiltwerdens:*

*Vermeidung der bewußtseinsanalytischen Einstellung,
Erhaltung der Unmittelbarkeit des alltäglichen Daseins:*

*Auslegung der Langeweile aus dem Zeitvertreib
als dem unmittelbaren Verhältnis zu ihr*

Aber nicht dieses Resultat interessiert uns, sondern die Frage: *Warum* ist die Stimmung ein solches Zwitterwesen? Liegt das an ihr selbst, oder an der Art, wie wir sie erklären und zu erklären versuchen? Ist sie am Ende etwas total anderes und frei von allem Zwitterhaften?

Man kann uns diese Fragen zugeben, aber uns gerade dann daran erinnern, was wir eigentlich wollten und jetzt erreichten. Wir wollten doch von der Langweiligkeit des Langweiligen handeln und ausdrücklich nicht von der Langeweile und sind nun doch darauf geführt worden. Gewiß, wir sehen, daß das Langweilige mit dem Gelaugweiltwerden und dem Sichlangweilen zusammenhängt. Aber wir sehen ebenso klar, daß

wir, wenn wir jetzt vom Gelangweiltwerden und Sichlangweilen handeln, nicht mehr davon als einem in einem Subjekt vorkommenden subjektiven Zustand handeln dürfen, sondern daß wir jetzt von vornherein und grundsätzlich gerade das Langweilige — je bestimmte Ding — mit in Rechnung setzen müssen.

Was sagt uns das alles? Wir können das Langweilige als solches gar nicht kennzeichnen, solange wir nicht klar sehen, was es überhaupt ist, nämlich etwas, was uns so und so stimmt. Das heißt, wir stehen bereits bei einer wesentlichen Frage: *Was heißt Stimmen?* Wir können nicht einfach sagen, Stimmen heißt eine Stimmung verursachen. Somit haben wir diese Frage gefunden — ein mögliches und unumgängliches Problem, das weit wesentlicher ist als irgendeine scheinbar einleuchtende Erklärung des fraglichen Charakters ›langweilig‹.

Wir sind so mit viel Umständlichkeit lediglich zu einem negativen Ergebnis gekommen. Aber bedarf es, um dieses einzusehen, solcher Umstände? Können wir dieses Ergebnis nicht viel unmittelbarer gewinnen, und zwar zugleich mit einem positiven Gehalt? Gelangweiltwerden — das ist selbstverständlich ein Gelangweiltwerden *von* etwas, Sichlangweilen ist selbstverständlich ein Sichlangweilen *an* und *bei* etwas. Umgekehrt ist ein Langweiliges auf ein Gelangweiltwerden, zumindest ein Gelangweiltwerdenkönnen ›bezogen‹. Das ist klar. Wenn wir so sagen, so sieht es aus, als hätten wir eine neue Basis gewonnen. Und doch wird diese Klarheit zum Schein, sobald wir daran erinnern, daß dieses Sichbeziehen eines subjektiven Stimmungszustandes auf ein objektives Ding und umgekehrt völlig fragwürdig ist. Das hat uns gerade zu einer verkehrten Richtung des Fragens verleitet.

Wenn wir jetzt das Gelangweiltwerden und Sichlangweilen untersuchen, dann hilft es zunächst wenig, zu sagen: Sichlangweilen ist Sichlangweilen *an* . . . und *bei* . . . Es hilft zumal dann nicht, wenn wir so verfahren, daß wir das Langweilige als einen Gegenstand verstehen, auf den wir uns be-

ziehen, wenn auch freilich anders als im Erkennen oder Wollen. Denn das *Problem* ist gerade diese *Bezogenheit*, ihr *Grundcharakter*. Allgemein gesprochen: Dieses Be-stimmen ist zu fassen als ein uns so und so Stimmen und dieses *Gestimmtsein* als die *Grundart unseres Daseins*. Und wieder konkret gefragt: Wenn wir etwas, ein Ding oder gar einen Menschen, lieben, ist das Geliebte nur die irgendwo vorkommende Ursache für einen bei uns vorkommenden Zustand, den wir auf das sogenannte Geliebte übertragen? Natürlich nicht, wird man sagen, sondern das Geliebte ist der Gegenstand unseres Liebens. Aber was heißt hier ›Gegenstand‹? Etwas, worauf unsere Liebe stößt und woran sie haften bleibt? Oder ist das alles nicht nur äußerlich gesprochen, sondern grundverkehrt? Ist es nicht so, daß wir in der Liebe überhaupt nicht auf einen Gegenstand stoßen und gleichwohl etwas lieben? Dies stehe nur als Hinweis darauf, daß wir, wenn wir das Ursache-Wirkung-Verhältnis beiseitelassen, um keinen Schritt positiv weiter sind, sondern das Problem sich verschärft hat.

Andererseits erscheint es jetzt doch schon aussichtsreicher, hinter das Rätsel der Langeweile zu kommen, wenn wir den Zustand des Gelangweiltwerdens, das Sichlangweilen ins Auge fassen. Aber wir sind gewarnt. Nicht nur, daß wir dabei das Langweilige und Langweilende selbst nicht außer acht lassen sollen, sondern daß dieses Gelangweiltwerden und Sichlangweilen kein bloß vorkommender Zustand ist, den wir gleichsam wie ein Präparat uns zur Untersuchung vorlegen. Aber wie denn sonst? Wir müssen uns doch zu diesem Zustand in ein *Verhältnis* bringen, wenn wir darüber aussagen wollen. Welches ist das angemessene? Es gilt doch die allgemeine Regel, ein Objekt unter die besten Bedingungen seiner Beobachtbarkeit zu bringen. Diese Regel gilt in den Wissenschaften. Also auch in der Philosophie. Nein — umgekehrt: Diese Regel gilt nicht deshalb für uns, weil sie in den Wissenschaften gilt, sondern sie gilt in den Wissenschaften, weil diese Regel sich auf einen ursprünglichen Wesenszusammenhang

gründet. Darnach *schreibt* der *Sachgehalt* und die *Seinsart* eines *Seienden* die ihm *zugehörige mögliche Offenbarkeit* (Wahrheit) vor. Die verschiedenen Gebiete des Seienden und die einzelnen seienden Dinge sind je nach Sachgehalt und Seinsart angewiesen auf eine bestimmte Art von Wahrheit, Unverborgenheit. Diese Offenheit, die jedem Seienden gemäß seinem Sachgehalt und gemäß seiner Seinsweise zukommt, *zeichnet* wiederum die je bestimmten, möglichen angemessenen *Weisen des Zugangs zu dem zu erfassenden Seienden selbst* vor. Durch die jeweilige, mit dem Sein verflochtene Wahrheitsart sind vorgezeichnet der Weg, die Möglichkeit und die Mittel der Aneignung des Seienden bzw. seiner Abwehr, des Besitzes des Seienden bzw. seines Verlierens. Daß dieser Zugang ein solcher der theoretischen Befragung und Beobachtung sei — im Sinne der Wissenschaften —, ist damit in keiner Weise gesagt, sondern gesagt ist nur: Wenn wissenschaftliche Erkenntnis gewonnen werden soll, dann muß sie gemäß ihrer Absicht und ihren Möglichkeiten jenem Wesenszusammenhang zwischen Sein und Wahrheit genügen. Deshalb wird für die Wissenschaften die ausgesprochene Regel notwendig. Die Notwendigkeit, methodisch vorgehen zu müssen, d. h. einem Seienden nach seiner Art nachzugehen, besteht nicht, weil die Wissenschaft solches verlangt, sondern ist von der Wissenschaft *gefordert* aufgrund der Wesenszugehörigkeit von Sein und Wahrheit.

Aber *wir* wollen ja die Langeweile nicht beobachten. Vielleicht ist das überhaupt unmöglich. Allein, wir wollen doch über die Langeweile, über ihr Wesen, etwas in Erfahrung bringen, darüber, wie sie west. Geht das anders, als daß wir uns in eine Stimmung der Langeweile *versetzen* und sie dann beobachten, oder daß wir uns eine Langeweile *einbilden* und dann fragen, was zu ihr gehört? Denn es ist ja *gleichgültig*, ob wir eine wirkliche Langeweile untersuchen oder eine *eingebildete*, d. h. nur mögliche. Denn uns interessiert ja nicht diese bestimmte Langeweile, die wir jetzt gerade haben, son-

dem sie, die Langeweile als solche, was zu ihr, d. h. zu jeder *möglichen* gehört. So leistet uns eine eingebildete Langeweile dieselben Dienste.

So scheint es in der Tat zu sein. Wenn wir uns in eine Langeweile versetzen bzw. eingebildeterweise versetzen und sie dann vornehmen und beobachten, genügen wir der Grundregel der Untersuchung. Und doch, so exakt diese Aufgabenstellung aussieht, sie verfehlt die Aufgabe. Sie macht die Stimmung als Erlebnis zu einem im Bewußtseinsstrom schwimmenden Objekt, dem wir als Beobachter nachsehen. In dieser Weise kommen wir *gerade nicht in das ursprüngliche Verhältnis zur Langeweile* bzw. sie zu uns. Wenn wir sie so zum Objekt machen, dann versagen wir ihr gerade das, was sie in der eigensten Absicht unseres Fragens soll. Wir versagen ihr, als die Langeweile, als welche wir uns langweilen, als solche zu wesen, damit wir so ihr Wesen erfahren.

Wenn das Langweilige und Langweilende und in eins damit die Langeweile etwas ist, was uns unbehaglich ist, was wir *nicht* aufkommen lassen wollen, was wir, wenn es heraufkommt, alsbald zu vertreiben suchen — wenn die Langeweile etwas ist, *wogegen* wir im Grunde und von Hause aus sind, dann wird sie sich als solches, wogegen wir sind, *da* ursprünglich offenbaren, *wo* wir gegen sie sind, *wo* wir sie — ob bewußt oder unbewußt — vertreiben. Das geschieht da, wo wir uns entgegen der Langeweile eine Kurzweil verschaffen, wo wir uns in dieser Absicht je so und so die *Zeit vertreiben*. Gerade wo wir *ihr*, der Langeweile, entgegen sind, da muß *sie* sich gerade behaupten wollen, und da, wo sie sich dergestalt selbst vordrängt, sich in ihrem Wesen *uns aufdrängen*.

So gewinnen wir im *Zeitvertreib* gerade erst die rechte *Haltung*, in der uns die Langeweile *unverstellt entgegenkommt*. Mithin dürfen wir die Langeweile nicht als für sich vorkommenden Zustand zum Objekt der Betrachtung machen, sondern wir müssen sie so nehmen, wie wir uns in ihr bewegen, d. h. zugleich sie zu vertreiben suchen.

Aber — wird man einwenden — gewiß ist jetzt die Langeweile nicht isoliert als Erlebnis, freischwebend, ein rohes Objekt einer Beobachtung, gewiß lassen wir sie jetzt auftauchen; wir haben sie erst, indem wir gerade im Vertreiben derselben uns bewegen. Allein, die Sachlage hat sich nicht wesentlich geändert. Wie steht es mit diesem Zeitvertreib? Machen wir jetzt nicht diesen statt der Langeweile zum Gegenstand einer Beobachtung — nur so, daß zugleich im Zeitvertreib als das darin Vertriebene die Langeweile gleichsam mit darin steckt? Dann haben wir nicht eine reine, isolierte Aktion der Langeweile, sondern die Reaktion gegen sie, die Reaktion *und* ihr Wogegen, nicht *ein* Erlebnis, sondern zwei in der Verkopplung. So sieht es in der Tat aus, und doch ist es anders. Wir haben nicht nur ein zweites Erlebnis davor geschaltet — schon allein deshalb nicht, weil wir den Zeitvertreib nicht erst als besonderes Erlebnis gleichsam präparieren müssen, sondern uns ständig darin halten, und zwar so, daß wir dabei streng genommen von seelischen Erlebnissen und Seele und dergleichen nichts wissen.

Jetzt sehen wir erst das Entscheidende unserer ganzen methodischen Überlegung. Es kommt gerade nicht darauf an, eine Region von Erlebnissen zurechtzupräparieren, uns in eine Schicht von Bewußtseinszusammenhängen hineinzuarbeiten. Wir müssen gerade vermeiden, uns in eine künstlich zurechtgelegte oder aus fest verhärteten überlieferten Blickrichtungen aufgezwungene besondere Sphäre zu verlieren, statt die Unmittelbarkeit des alltäglichen Daseins zu erhalten und festzuhalten. Es gilt nicht die Anstrengung, uns in eine besondere Einstellung hineinzuarbeiten, sondern umgekehrt, es gilt die *Gelassenheit des alltäglichen freien Blickes* — frei von psychologischen und sonstigen Theorien von Bewußtsein, Erlebnisstrom und dergleichen. Weil wir aber durchsetzt sind von solchen — oft schon in dem nächstliegenden Verständnis und in der Erläuterung der Wortbedeutungen —, ist es freilich weit schwieriger, diese Gelassenheit in sich zu pflanzen, als eine oder

mehrere Theorien sich anzulernen und einzuprägen. Von daher müssen wir die scheinbare Umständlichkeit begreifen, mit der wir uns an ein so triviales Phänomen wie die Langeweile heranzuarbeiten versuchen. Dieses Heranarbeiten hat den Sinn des Wegschiebens von all dem, was sich an Einstellungen herandrängt.

Aufgabe ist jetzt nicht die Interpretation des Langweiligen als solchen, sondern das Gelangweiltwerden von einem solchen, das Sichlangweilen bei . . . Hier ist zu beachten, daß das Gelangweiltwerden von . . . und das Sichlangweilen bei . . . nicht ohne weiteres zusammenfallen. Zwar scheint es, daß sie beide verursacht sind von einem Langweiligen und nicht etwa zwei verschiedene Stimmungsweisen darstellen, sondern eine und dieselbe: einmal, sofern die Stimmung von der Ursache her gesehen wird, vom aktiv Einwirkenden, und so passiv als Gelangweiltwerden gekennzeichnet wird; das andere Mal aber dieselbe Stimmung, sofern wir sie in uns haben, sofern sie das ist, was jeder in sich findet — als das Sichlangweilen. Und doch ist ein Unterschied zwischen beiden, auf den jetzt schon hingedeutet werden muß und der seiner ganzen Art nach für den weiteren Gang unserer Betrachtung wichtig ist.

Im Gelangweiltwerden von etwas sind wir gerade noch festgehalten von dem Langweiligen, wir lassen es selbst noch nicht los oder sind an es aus irgendwelchen Gründen gezwungen, gebunden, wenn wir uns auch zuvor frei ihm hingegeben haben. Dagegen hat sich im Sichlangweilen bei . . . schon eine gewisse Ablösung vom Langweiligen vollzogen. Das Langweilige ist zwar vorhanden, aber wir sind gelangweilt, ohne daß uns das Langweilige besonders und ausdrücklich langweilt; wir sind gelangweilt — fast so, wie wenn die Langeweile von uns aus käme und wie wenn die Langeweile sich selbst fortspinnt, ohne noch der Verursachung durch und des Gebundenseins an das Langweilige zu bedürfen. Im Gelangweiltwerden von diesem Buch sind wir gleichwohl noch auf das betreffende Ding und gerade dieses konzentriert. Im Sich-

langweilen bei . . . ist die Langeweile nicht mehr festgenagelt auf . . . , sondern sie beginnt bereits eine Ausweitung. Die Langeweile ist dann nicht von diesem bestimmten langweiligen Ding her erwachsen, sondern sie strahlt umgekehrt über die anderen Dinge aus. Sie, die Langeweile selbst, gibt jetzt unserem Dasein über das besondere Langweilige hinaus einen merkwürdigen Horizont. Sie bezieht sich nicht nur auf das bestimmte Langweilende, sondern legt sich über mehreres, anderes: alles wird langweilig.

Was dieser Unterschied in der Stimmung eigentlich ist und was ihm zugrunde liegt, können wir jetzt noch nicht einmal fragen, geschweige denn beantworten, jetzt, wo wir noch nicht einmal ernsthaft geklärt haben, was überhaupt im Gelangweiltwerden und Sichlangweilen als einer Stimmung liegt.

Zu Zwecken dieses Aufweises wollen wir daher zunächst auch den jetzt angedeuteten Unterschied wieder fallenlassen, um die Frage nach ihm später in verschärfter Form aufzunehmen. Das Gemeinsame beider ist, daß wir uns an und bei etwas Bestimmtem, wenngleich in verschiedener Weise, langweilen.

§ 23. *Das Gelangweiltwerden und der Zeitvertreib*

Wir betrachten das *Gelangweiltwerden* und das *Sichlangweilen* nicht an sich, sondern diese Langeweile als die, die wir vertreiben, zu vertreiben suchen, und zwar durch einen *Zeitvertreib*, auf den wir nicht so fast von selbst verfallen, ohne daß eine Langeweile sich eingestellt hätte, sondern einen *Zeitvertreib*, der uns eigens aus und gegen eine bestimmte Langeweile in Anspruch nimmt.

a) Zeitvertreib als zeitantreibendes Wegtreiben
der Langeweile

Wir sitzen z. B. auf einem geschmacklosen Bahnhof einer verlorenen Kleinbahn. Der nächste Zug kommt erst in vier Stunden. Die Gegend ist reizlos. Wir haben zwar ein Buch im Rucksack — also lesen? Nein. Oder eine Frage, ein Problem durchdenken? Es geht nicht. Wir lesen die Fahrpläne oder studieren das Verzeichnis der verschiedenen Entfernungen dieser Station zu anderen Orten, die uns gar nicht weiter bekannt sind. Wir sehen auf die Uhr — gerade erst eine Viertelstunde vorbei. Also hinaus auf die Landstraße. Wir laufen hin und her, nur um etwas zu treiben. Aber es hilft nichts. Nun zählen wir die Bäume an der Landstraße, sehen wieder auf die Uhr — gerade fünf Minuten, seit wir sie befragten. Des Hin- und Hergehens überdrüssig, setzen wir uns auf einen Stein, zeichnen allerlei Figuren in den Sand und ertappen uns dabei, daß wir schon wieder nach der Uhr gesehen haben — eine halbe Stunde — und so fort.

Eine alltägliche Situation mit den bekannten banalen, aber ganz spontanen Formen des Zeitvertreibs. Was vertreiben wir uns da eigentlich? Diese Frage ist merkwürdig doppelsinnig. Wie das Wort sagt: Wir vertreiben uns die Zeit. Aber was heißt hier: die Zeit vertreiben? Wir verscheuchen doch nicht die Zeit. Vertreiben heißt hier, sie herumtreiben, sie dazu treiben, antreiben, daß sie herumgeht. Dieses Vertreiben der Zeit ist aber in sich eigentlich ein Vertreiben der Langeweile, wobei Vertreiben jetzt heißt: Weg-treiben, Verscheuchen. Zeitvertreib ist *ein Zeit antreibendes Wegtreiben der Langeweile*.

Was suchen wir da zu verjagen, indem wir die Zeit herumbringen wollen — d. h. *was ist die Zeit*? Im Zeitvertreib verjagen wir nicht die Zeit. Nicht nur deshalb nicht, weil das am Ende überhaupt unmöglich ist, sondern weil die ganze Haltung des Zeitvertreibs — wie wir noch sehen werden — *nicht* eigentlich auf die *Zeit* gerichtet ist, obwohl wir dabei ständig

auf die Uhr sehen. Was wollen wir eigentlich beim ständigen Auf-die-Uhr-Sehen? Wir wollen die Zeit nur vorbei haben. Welche Zeit? Die Zeit bis zur Ankunft des Zuges. Wir sehen ständig auf die Uhr, weil wir auf jenen Zeitpunkt warten. Wir sind des Wartens überdrüssig, wir wollen dieses Wartens ledig sein. Wir verscheuchen die Langeweile. Mithin ist die Langeweile, der dieses Auf-die-Uhr-Sehen entspringt, ein Warten? Keineswegs. Das Sichlangweilen bei etwas ist doch kein Warten auf etwas. In unserem Beispiel ist höchstens das Warten selbst das Langweilige und Langweilende, aber die Langeweile ist nicht selbst ein Warten. Ferner ist nicht jedes Warten notwendig langweilig. Im Gegenteil, ein Warten kann voller Spannung sein. Es hat dann für die Langeweile gar keinen Platz. Schon glaubten wir, der Langeweile im Zeitvertreib auf der Spur zu sein, und wiederum ist sie verschwunden.

Inwiefern ist nun aber in unserem Beispiel das *Warten langweilig*? Was macht seine Langweiligkeit aus? Vielleicht, weil es ein Wartenmüssen ist, d. h. weil wir in eine bestimmte Lage gezwungen, eingezwängt sind. Deshalb werden wir ungeduldig. So ist das, was uns eigentlich bedrängt, mehr diese Ungeduld. Wir wollen aus der Ungeduld heraus. Also ist die Langeweile diese Ungeduld? Ist somit die Langeweile kein Warten, aber dieses Ungeduldigsein, nicht Wartenwollen und -können und daher ein Mißgelauntsein? Aber ist die Langeweile wirklich eine Mißstimmung oder gar eine Ungeduld? Gewiß kann Ungeduld im Zusammenhang der Langeweile entstehen. Doch ist sie weder identisch mit dieser noch auch eine Eigenschaft dieser. Es gibt weder eine geduldige noch eine ungeduldige Langeweile. Die Ungeduld betrifft vielmehr die Art und Weise, wie wir der Langeweile Herr werden wollen und oft nicht Herr werden können. Der Zeitvertreib hat diesen eigentümlichen Charakter einer flatternden Unruhe, die diese Ungeduld mit sich bringt. Denn beim Gelangweiltwerden ist es so, daß die Unruhe uns während des Wartenmüs-

sens nichts finden läßt, was uns fesseln, ausfüllen und zur Geduld bringen könnte.

Das Sichlangweilen ist weder ein Warten noch ein Ungeduldigsein. Dieses Wartenmüssen und die Ungeduld können dabei vorkommen und die Langeweile umlagern, aber sie sind niemals diese selbst.

Bevor wir in unserer Auslegung der Langeweile fortfahren, vergegenwärtigen wir uns noch einmal die bisher vollzogenen Schritte. Wir haben eine vorläufige Betrachtung der Langeweile von verschiedenen Seiten her durchgeführt. Diese Überlegungen haben uns dazu gebracht, zu sehen: 1. daß eine Auslegung der Langeweile offenbar notwendig ist; denn die Langeweile ist uns zwar bekannt, aber doch nicht eigentlich vertraut. Ja, das Wesen dieser Stimmung ist uns bei näherem Zusehen ganz unfäßlich, es verschwindet. 2. ergab sich, daß, wenn wir eine solche Auslegung der Langeweile versuchen, es zunächst gar nicht klar ist, *wo* wir ansetzen sollen, in welcher Richtung wir fragen und die Interpretation führen sollen, *wie* wir dieses Bekannte zum Thema machen sollen. Zwar könnte uns eine allgemeine methodische Maxime den Leitfaden geben, wonach alle Untersuchung darauf zu sehen hat, den Gegenstand unter die besten Bedingungen der Beobachtbarkeit zu bringen. Wir sahen aber bald, daß diese scheinbar ganz allgemeine und selbstverständliche Maxime nur eine bestimmte Anwendung innerhalb der Wissenschaft ist, eine Anwendung, die auf ein Grundverhältnis zwischen Sein und Wahrheit zurückgeht, und daß deshalb diese allgemeine Anweisung uns solange nichts zu sagen hat, als nicht klar ist, in welcher Art das ist, was wir untersuchen, diese Stimmung, und welche Wahrheit ihr zugehört; ob dieses Verhältnis und die Art, wie die Stimmung ist, je diesen Charakter hat, daß derselbe zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung gemacht werden kann. Es ergab sich dann auch bald, daß diese Maxime uns nicht nur nichts sagt, sondern uns im Grunde irreleitet, daß sie uns, wenn wir ihr folgen, dazu verführt, in

einer scheinbar berechtigten, aber im Grunde übertriebenen und verfehlten Exaktheit ein solches Erlebnis, genannt *Langeweile*, vor uns zu bringen als beobachtbares Objekt. Vielmehr kommt es darauf an, die *Langeweile* darin zu sehen, *wie sie langweilt*, und in dem, wie sie uns beschäftigt, zu fassen. Sie *zeigt sich* immer so, daß wir uns auch schon *gegen* sie wenden. Wir müssen von vornherein die *Langeweile*, wenn wir sie zum Gegenstand machen — falls wir so sagen dürfen —, als etwas aufkommen lassen, wogegen wir uns wenden, nicht in einer beliebigen Art, sondern in dieser eigentümlichen — roh gesprochen — Reaktion, die durch die aufkommende *Langeweile* von selbst hervorgerufen wird und die wir *Zeitvertreib* nennen. Wir müssen uns diese eigentümliche *Einheit* einer *Langeweile* und eines *Zeitvertreibes*, in dem sich eine Auseinandersetzung mit der *Langeweile* irgendwie vollzieht, nahebringen. Zuletzt ergab es sich, daß wir damit das Feld der Betrachtung über ein isoliertes Erlebnis hinaus erweitert haben zur Einheit mit dem *Zeitvertreib*. Wir sahen aber — was sich später noch deutlicher herausstellen wird — daß, obwohl wir uns auch einen *Zeitvertreib* exemplarisch vergegenwärtigen, dieser uns unmittelbar näher ist und wir uns in ihm ständig aufhalten, und daß es gerade darauf ankommt, uns in diese Unmittelbarkeit des alltäglichen Verhaltens zurückzusetzen, heraus aus allen Theorien und methodischen Anstrengungen, die notwendig erscheinen. Daß wir damit gleichwohl nicht willkürlich verfahren können, muß die Betrachtung zeigen. In den *Zeitvertreib* retten wir uns gegen die *Langeweile*. Zu diesem Zwecke haben wir uns eine beliebige langweilige Situation durch eine einfache Schilderung gegeben. Wir setzen beim *Zeitvertreib* an und fragen zunächst, was da eigentlich vertrieben wird. Vertrieben wird nicht die Zeit, obwohl das auch einen gewissen Sinn hat, wie wir sehen werden. Die *Langeweile* wird vertrieben oder getrieben in der Weise, daß wir die Zeit in gewissem Sinne antreiben. Wenn wir sagen, der *Zeitvertreib* ist *zeitantreibendes Wegtreiben der Langeweile*,

so scheint das eine sehr exakte Definition des *Zeitvertreibes* zu sein. Aber bei näherer Betrachtung sehen wir, daß diese Definition nicht richtig ist. Denn in diesem Zeitantreiben und Wegtreiben der Langeweile ist schon etwas über die *Langeweile* gesagt, nämlich dieses Moment des Zeitantreibens, Herumtreibens. Wir können schon nicht mehr sagen, daß wir darin die Langeweile wegtreiben. Mit anderen Worten, wir dürfen bei dieser Definition, wenn wir sie so formal nehmen, nicht mehr von der Langeweile selbst sprechen. Das nur nebenbei, damit Sie sich nicht auf diese Definition versteifen. Wichtiger ist die konkrete Frage: Was heißt das alles? Ich habe zuletzt darauf hingewiesen, was uns in dieser langweiligen Situation *bedrängt*. Es ist das eigentümliche *Warten*, über das wir hinwegkommen wollen, so daß sich nahelegt, ob vielleicht dieses Warten die Langeweile sei. Es ergab sich zuletzt: Warten und Langeweile sind nicht identisch, sondern das Warten kann selbst den Charakter der Langweiligkeit haben, muß es aber nicht.

b) Der Zeitvertreib und das Auf-die-Uhr-sehen.
 Das Gelangweiltwerden als lähmende Betroffenheit
 vom zögernden Zeitverlauf

Merkwürdig: Wir erfahren so vielerlei, und gerade sie, die Langeweile selbst, bekommen wir nicht zu fassen — fast als suchten wir noch nach etwas, was es gar nicht gibt. Sie ist all das Vermeinte *nicht*. Sie entschwindet und zerflattert. Und doch — dieses ungeduldige Warten, das Hin- und Herlaufen, Bäume Zählen und alle sonstigen ausgefallenen Beschäftigungen bezeugen gerade, daß sie da ist. Wir bestätigen und bekräftigen dieses Zeugnis und sagen, daß wir *fast umkommen vor Langeweile*. Vielleicht gegen unsere Absicht und gegen unseren Willen verraten wir mit dieser Rede ein Geheimnis: daß am Ende die Langeweile *an die Wurzeln des Daseins*

greift, d. h. in seinem eigensten Grunde west. Oder ist das mehr nur eine übertriebene und übertreibende Phrase, wenn wir von einer verzehrenden, tödlichen Langeweile reden? Wieviel in solchen Reden bei bestimmten Gelegenheiten Phrase und Gewohnheit sein mag, bleibt dahingestellt. Jedenfalls sind diese Ausdrücke nicht zufällig. Die Langeweile ist da, ist etwas Eigenes und ist gleichwohl immer umlagert mit diesen Außenwerken, an denen wir bei unseren ständigen Betrachtungen immer wieder hängen bleiben.

So hilft es uns am Ende auch nicht weiter, wenn wir vom Zeitvertreib aus auf die Langeweile zugehen, um zu sehen, wogegen wir im Zeitvertreib ankämpfen. Oder vielleicht haben wir uns noch nicht genug in diesen versetzt und uns immer wieder vorschnell ablenken lassen durch solches, was die Langeweile am Ende sein könnte — Ungeduld, Warten, was uns suggeriert, als sei es vielleicht das Gesuchte. Warum das? Das Phänomen ist vielfältig. Was brauchen wir? Wir brauchen einen sicheren Leitfaden, ein *festes Richtmaß*. Wenn wir wieder von der allgemeinen Charakteristik ausgehen, Langeweile, und gegen sie dieser Zeitvertreib, wird uns jetzt noch deutlicher: In der Langeweile handelt es sich um eine Weile, ein Verweilen, um ein eigentümliches Bleiben, Dauern. Also doch um die Zeit. Und dagegen Zeitvertreib. Bei diesem selbst sehen wir das eigentümliche Verhalten, daß wir fortgesetzt die Uhr herausziehen, die Uhr, mit der wir die Zeit messen. So ist das Entscheidende im Zeitvertreib ebenso wie in dem, *was* er verscheucht, der Langeweile, doch die *Zeit*. Der Zeitvertreib ist also ein zeitantreibendes Verkürzen der Zeit, die lang werden will, mithin ein Eingriff in die Zeit als *Auseinandersetzung mit der Zeit*. Wir müssen daher hier einsetzen und fragen, was da mit der Zeit vor sich geht, wie wir uns zur Zeit verhalten und dergleichen.

Wenn wir schon durch den Zeitvertreib hindurch das in ihm Verscheuchte, die Langeweile, zu Gesicht bekommen wollen. werden wir gut tun, innerhalb des Zeitvertreibs jenes Gesche-

hen ins Auge zu fassen, das wir schon mehrfach erwähnten: dieses fortgesetzte *Auf-die-Uhr-Sehen*.

Dabei bleibt aber wohl zu beachten: Dieses Auf-die-Uhr-Sehen ist selbst nicht der Zeitvertreib. Es steht nicht auf derselben Linie mit dem Abzählen der Bäume oder dem Hin- und Herlaufen. Es ist nicht ein Mittel und Weg des Zeitvertreibs, sondern nur das Zeichen dafür, daß wir uns die Zeit vertreiben wollen, genauer, daß dieser Zeitvertreib uns nicht recht gelingen will, daß uns die Langeweile immer noch und immer mehr quält. Das Auf-die-Uhr-Sehen ist die selbst hilflose Bekundung des Mißlingens des Zeitvertreibens und damit des *wachsenden Gelangweiltwerdens*. Deshalb sehen wir immer wieder auf die Uhr — was aber doch keine rein mechanische Bewegung ist. Um *was* festzustellen? Nur, wieviel Uhr es überhaupt ist? Nein, das interessiert uns gar nicht an sich, sondern wir wollen feststellen, wie lang noch die Zeit ist bis zum Abgang des Zuges, ob die Zeit bis zur Ankunft des Zuges bald um ist, d. h. ob wir immer noch und weiterhin gegen die aufkommende Langeweile durch dieses merkwürdig zielarme und erfolglose Herumbringen der Zeit ankämpfen müssen. Nicht darum geht es, die Zeit einfach zu verbringen, sondern sie herumzubringen, sie dazu zu bringen, daß sie *schneller* vergeht. Also geht sie *langsam*. Demnach ist das Sichlangweilen ein Erfassen, daß die Zeit langsam geht? Doch in der Langeweile stellen wir nichts fest, erfassen auch nichts, machen nicht die Zeit zum Gegenstand der Betrachtung. Im Gegenteil, in ihr *fesselt* uns gerade — nichts. Auch nicht die Zeit, die Langsamkeit der Zeit. Und woher stammt diese? Worin besteht diese Langsamkeit? Weil die Zeit *zu lang* ist? Kommt diese Langeweile darum, weil wir vier Stunden warten müssen? Aber langweilen wir uns nicht auch bei etwas, was vielleicht nur eine Viertelstunde dauert? Wir langweilen uns vielleicht gar nicht bei einem Fest, das eine ganze Nacht sich hindurchzieht. Also spielt die Länge der Zeit keine Rolle, nicht, weil die Zeit zu lang, d. h. die meßbare Zeitstrecke, die wir mit

der Uhr objektiv abstecken, zu groß ist, — nicht, weil der Gang der Zeit langsam, sondern weil er zu langsam ist. Wir wehren uns *gegen* den sich verlangsamenden und uns zu langsamen Gang der Zeit, der uns in der Langeweile *hinhält*, gegen dieses eigentümliche Zaudern und Zögern der Zeit. Dieses Zaudern und Zögern der Zeit hat dieses Lastende und Lähmende.

Aber soll sie denn schneller gehen? Und wie schnell? Welche Geschwindigkeit soll denn die Zeit haben? Hat sie denn überhaupt eine Geschwindigkeit? Die Zeit geht offenbar ihren gleichmäßigen Gang, rollt ab fast wie ein gleichmäßiger Pulsschlag eines unantastbaren Ungeheuers: in jeder Minute ihre sechzig Sekunden und in jeder Stunde deren sechzig Minuten. Aber besteht die Zeit aus Stunden, Minuten und Sekunden? Oder sind das nicht nur Maße, in denen *wir* sie einfangen, wir, weil wir uns als Erdbewohner auf diesem Planeten in bestimmter Beziehung zur Sonne bewegen? Brauchen wir nur zum Zwecke des Messens der Zeit diese Maße und eine dazu gehörige Gleichmäßigkeit? Können wir denn sagen, wie schnell bzw. langsam die Zeit selbst geht, ob sie überhaupt eine Geschwindigkeit hat und einen Wechsel derselben zuläßt? Hat die Zeit wirklich ihren unbeirrbaren, gleichmäßigen Gang? Oder ist sie nicht eher ein höchst launisches Wesen? Gibt es nicht Stunden, die sind wie ein Augenblick? Gibt es nicht Minuten, die sind wie eine Ewigkeit? Kommt uns das nur so vor, oder ist es wirklich so, daß die Zeit bald kurz, bald lang ist, bald flüchtig, bald schleichend und nie gleichmäßig? Ist es wirklich so? Oder ist es wirklich so, wie die Uhr die Zeit uns zeigt, täglich und stündlich uns aufdrängt? Oder wird uns da nur von einem vielleicht unentbehrlichen Meßinstrument etwas vorgetäuscht, eingeredet: die berechenbare Zeit, gegenüber der jene unberechenbare zu einem Schein herabsinkt, bloß subjektiv ist, wie die banale Klugheit zu berichten weiß? Bloß subjektive und nicht eigentliche wirkliche Zeit ist gerade jene, die in der höchsten Seligkeit so flüchtig wie ein Aufblick

eines tiefen Auges ist, in der tiefsten Not so lastend-beharrend wie ein träg sich hinschleppender, fast zum Stehen gekommener Strom. Was ist hier Wirklichkeit, und wo beginnt der Schein? Oder dürfen wir überhaupt nicht so fragen? Wir sehen schon, mit dieser scheinbar trivialen Feststellung, daß in der Langeweile die Zeit zu langsam geht, sind wir schon in die größte Dunkelheit und Schwierigkeit hineingeraten.

Wie immer es damit stehen mag, vom Zeitvertreib aus gesehen und dessen eigenster Absicht zufolge können wir sagen: Im Zeitvertreib handelt es sich um ein *Herumbringenwollen des Zauderns der Zeit*. Langsamsein und Zögern ist nicht dasselbe; was zögert, ist zwar notwendig in gewissem Sinne langsam — aber nicht jedes Langsame braucht zu zögern. Die zögernde Zeit soll angetrieben werden, schneller zu gehen, damit sie uns nicht mit ihrer Lahmheit selbst lähmt, damit die Langeweile verschwindet. Für unser *leitendes Problem*, was das *Gelangweiltwerden* eigentlich sei, ergibt sich dann: Das *Gelangweiltwerden* ist eine eigentümliche *lähmende Betroffenheit vom zögernden Zeitverlauf und der Zeit überhaupt*, eine Betroffenheit, die uns in ihrer Weise bedrängt. So müssen wir weiter erkunden, *wie* uns da im *Gelangweiltwerden* die Zeit bedrängt. Die Zeit — aber wir sahen gerade beim Versuch, die Langsamkeit, das Zögern der Zeit zu fassen, daß uns überhaupt die Zeit rätselhaft geworden ist. Dunkel ist jetzt nicht nur *das Verhältnis zur Zeit im Gelangweiltwerden*, sondern *die Zeit selbst*. Was soll das heißen: Das *Gelangweiltwerden* ist eine lähmende Betroffenheit von der Zeit, vom zögernden Zeitverlauf? Sind wir denn nur in der Langeweile von der Zeit betroffen? Sind wir denn nicht ständig an die Zeit gebunden, von der Zeit gedrängt und bedrängt, auch dann, wenn wir glauben und sagen, wir verfügten ganz über unsere Zeit? Diese Zeitbetroffenheit in der Langeweile ist aber offensichtlich ein *eigentümliches Andrängen der Macht der Zeit*, an die wir gebunden sind. Darin liegt: Die Zeit kann uns bald so, bald so bedrängen bzw. in Ruhe lassen. Am Ende

hängt das mit ihrer eigenen Wandlungsfähigkeit zusammen. Das *Gelangweiltwerden* und die *Langeweile* überhaupt ist dann offenbar ganz *in diesem rätselhaften Wesen der Zeit verwurzelt*. Mehr noch – wenn die *Langeweile* eine Stimmung ist, dann hat die Zeit und die Art, wie sie als Zeit ist, d. h. *sich zeitigt*, einen eigentümlichen Anteil an der Gestimmtheit des Da-seins überhaupt.

Immer mehr sind wir versucht, das ganze Problem der *Langeweile* einfach auf das Zeitproblem zu stellen. Und doch dürfen wir dieser Versuchung nicht nachgeben, wenngleich eine gewisse Vereinfachung der Betrachtung dadurch zu erzielen wäre. Wir müssen dabeibleiben bei der *Langeweile*, um gerade *durch ihr Wesen hindurch einen Blick in das verborgene Wesen der Zeit* und damit in den Zusammenhang beider zu tun.

c) Die Hingehaltenheit durch die zögernde Zeit

Demnach kehren wir erneut zu unserer Fragestellung und Fragehaltung zurück. Wir versuchen, *das Gelangweiltwerden vom Zeitvertreib her, als dessen Wogegen, sehen zu lassen*. Der Zeitvertreib ist ein Angehen gegen das Zögern der Zeit, das uns bedrängt. Doch ebenso klar ist, daß wir beim Antreiben der Zeit, damit sie herumgeht, *nicht auf die Zeit gerichtet* sind. Im Zeitvertreib sind wir nicht eigens mit der Zeit beschäftigt. Wir sehen auch gar nicht, wie das möglich sein sollte. Wir starren doch nicht auf die fließenden Sekunden, um sie anzutreiben. Im Gegenteil, wenngleich wir oft auf die Uhr sehen, so sehen wir doch gerade ebenso schnell wieder weg. Wohin? Auf nichts Bestimmtes. Doch wie das? Wir sehen auf nichts Bestimmtes, weil sich ein solches nicht bietet. Die innere Not des Gelangweiltwerdens ist es ja gerade, daß wir solch Bestimmtes nicht finden. Wir suchen es gerade. Aber wir suchen solches, was uns irgendwie ab-lenkt. Ablenkt wovon? Von der Bedrängnis durch die zögernde Zeit. Wir suchen

einen Zeitvertreib, d. h. nicht und gerade nicht eine Beschäftigung mit der Zeit, ein Nachhängen der Zeit, ein ihr Nachsinnen. Zeitvertreib — das sagt merkwürdigerweise: eine Beschäftigung, die uns von der zögernden Zeit und ihrem Bedrängnis ablenkt.

Was ist dieses Bedrängen? Es ist nicht ein Eindringen der Zeit auf uns, nicht ein plötzliches Rasen der Zeit, sondern ein *Bedrängen eigener Art* — das Zögern des Zeitverlaufs. Aber etwas Zögerndes hält sich doch gerade fern und zurück und bedrängt doch nicht. Wie soll es das? Wir sprechen daher von einem Bedrängen eigener Art. Wir fanden es doch auch schon auf dem ersten Weg. Wir kennen es schon. Wir haben es gefunden am Langweiligen selbst, das uns langweilt: das *Hinhaltende*. Aber wie soll ein Hinhalten bedrängen? Wenn wir hingehalten werden, dann bekommen wir doch gerade Spielraum; es öffnet sich vor uns etwas; es ist gar nichts da, was bedrängen könnte. Aber gerade dies ist es: Im Gelangweiltwerden sind wir hingehalten, und zwar durch die zögernde Zeit. Wohin sind wir denn gehalten? Wo hält die Zeit uns hin und wobei sind wir aufgehalten? Wir gewinnen die Antwort auf diese Frage, wenn wir darauf achten, *wohin* wir durch den Zeitvertreib kommen wollen. Denn dieser verrät uns, von wo wir weg wollen, und das ist gerade das, wohin uns die langsame Zeit hinhält. Im Zeitvertreib suchen wir eine Beschäftigung, etwas, wobei wir uns aufhalten können. Was geschieht dabei? Geht dann die Zeit schneller, wenn wir solches gefunden haben? Inwiefern geht sie dann schneller? Beobachten wir denn bei der Beschäftigung, die wir als Zeitvertreib gefunden haben, den Gang der Zeit? Stellen wir fest, daß sie schneller geht? Nein. Wir sind ja gar nicht — das ist das Charakteristische — auf die Zeit bezogen. Die Zeit geht schneller, weil ihr Zögern nicht mehr da ist. Dieses ist geschwunden, weil wir in gewisser Weise überhaupt die Zeit vergessen. Die Zeit kann jetzt gar nicht zu lang verweilen, weil sie überhaupt nicht verweilen kann. Wohin haben wir die Zeit vertrieben,

wenn wir sie vergessen haben? Darauf haben wir noch keine Antwort. Warum finden wir auf diese Frage keine Antwort? Wir haben nicht gesagt, *welche* Zeit wir da vertreiben. Wir vertreiben nicht einfach die Zeit überhaupt. Ferner sahen wir, daß es in gewissen Grenzen belanglos bleibt, wie groß die Zeitstrecke ist. Aber doch handelt es sich um eine *bestimmte* Zeit, und zwar um diese Zwischenzeit bis zum Abgang des Zuges. Die *Hingehaltenheit* geschieht nicht durch irgendeinen Zeitverlauf, sondern durch diese bestimmte zögernde Zwischenzeit zwischen unserer Ankunft und dem Abgang des Zuges. Sie hält uns hin, und dabei hält sie uns auf. Aber *wohin* hält sie uns, und *wobei* hält sie uns auf? Sie fesselt uns doch nicht an sich. Wir sind hingehalten von der faktischen Zeit und doch nicht auf sie bezogen. Könnten wir nicht froh sein, daß sie uns ›aufhält‹? Wir suchen doch gerade etwas, womit wir beschäftigt sein können.

Wir sind oben zur Einsicht gekommen, daß die *Langeweile* sowohl – *Weilen, Dauern, Zögern* – als auch der auf sie bezogene *Zeitvertreib* mit der *Zeit* zu tun haben. Demzufolge haben wir mit Absicht jetzt den Zeitvertreib in *der* Richtung verfolgt, daß wir sehen, wie wir in ihm versuchen, die Zeit umzutreiben, d. h. den uns bedrängenden *zögernden* Zeitverlauf einer Zwischenzeit zu beseitigen. Der zögernde Zeitverlauf ergab sich als das Hinhaltende. Gelangweiltwerden ist demnach eine *Hingehaltenheit durch den zögernden zwischenzeitigen Zeitverlauf*. Doch sehen wir noch gar nicht durch, was da eigentlich geschieht, wie die Zeit überhaupt sich zu uns verhält, daß sie als zögernde uns so hinhalten kann; und weiter, wie die Zeit überhaupt uns zu Gebote steht, daß wir versuchen können, ihr Zögern zu beschleunigen bzw. zu beseitigen. Denn offenbar handelt es sich nicht um eine bloße Zeitschätzung, die rein subjektiv wäre.

Es fragt sich nun, ob wir durch eine weiterdringende Interpretation des Hingehaltenseins von der zögernden Zeit den vollen Wesensbestand dieser bestimmten Form der Langeweile

in den Blick bekommen können. Wir lassen dabei mit Rücksicht auf das allgemein über die Zeit Gesagte noch ganz offen, wie weit es uns gelingt, dieses eigentliche und merkwürdige Rätsel über die Zeit, ihre Geschwindigkeit und dergleichen zu lösen, sondern bleiben jetzt innerhalb dieser bestimmten Form der Langeweile: des Gelangweiltwerdens von ... Wir versuchen deutlicher zu machen, *wie* dieses Zögern der Zeit uns *hinhält*, bzw. wie dadurch dieses Gelangweiltwerden möglich wird.

- d) Die Leergelassenheit von den sich versagenden Dingen
und der Einblick in den möglichen Zusammenhang
mit der Hingehaltenheit von der zögernden Zeit

So wenig wir vollends bestreiten werden, daß diese Hingehaltenheit zum Gelangweiltwerden gehört, so gewiß werden wir darauf bestehen, daß die Hingehaltenheit nicht allein die Langeweile ausmacht. Denn im Zeitvertreib suchen wir uns zugleich in eine Beschäftigung zu bringen. Aber wie das? Etwa so, wie wenn wir uns trotz eines schönen Pulverschnees auf dem Feldberg an unsere Arbeit zwingen? Nein, im Zeitvertreib *suchen* wir die Beschäftigung; freilich auch wieder nicht so, wie wenn in einem Hüttenbetrieb der eine Holz hackt und der andere die Milch holt und wir dann, um auch etwas mitzuhelfen, Wasser schleppen. An der im Zeitvertreib gesuchten Beschäftigung interessiert uns nicht das, womit wir beschäftigt sind, noch gar, daß dabei etwas herauskommt und daß wir damit anderen nützen. Uns interessiert weder der Gegenstand noch das Ergebnis der Beschäftigung, sondern das *Beschäftigtsein als solches* und nur dieses. Wir suchen irgendein Beschäftigtsein. Warum? Nur, um nicht in die mit der Langeweile aufkommende *Leergelassenheit* zu fallen. Also wollen wir *dieser* entgehen und nicht der Hingehaltenheit? Also ist die *Leergelassenheit* das Wesentliche in der Langeweile? Das ist doch etwas anderes als die Hingehaltenheit und gehört doch wie diese zum Gelangweiltwerden.

Aber was ist diese Leergelassenheit? *Was* ist da leer gelassen? In welchem Sinne? Wir suchen die Leergelassenheit durch ein Beschäftigtsein mit etwas zu beseitigen. Solches Beschäftigtsein mit etwas ist eine bestimmte Art und Weise, wie wir mit den Dingen z. B. *umgehen*. Hier ist Verschiedenes möglich: Wir lassen sie liegen wie sie sind oder bearbeiten sie, stellen sie zurecht oder schreiben damit. Das Beschäftigtsein bringt in unseren Umgang mit den Dingen eine gewisse Mannigfaltigkeit, Richtung, Fülle. Aber nicht nur das, wir sind von den Dingen *hingenommen*, wenn nicht gar an sie *verloren*, oft sogar durch sie *benommen*. Unser Tun und Lassen *geht in etwas auf*. Wenn wir uns solches beschaffen, was uns beschäftigt, dann haben wir kaum mehr Zeit für anderes. Wir sind ganz bei diesem und so, daß selbst und gerade die Zeit, die wir darauf verwenden und daran verschwenden, gar nicht mehr da ist, sondern allein nur das vorhanden ist, was uns ausfüllt. *Leergelassenheit* bzw. *Ausgefülltheit* betrifft den *Umgang* mit Dingen. Die Leergelassenheit ist beseitigt, wenn Dinge zur Verfügung, vorhanden sind.

Aber erinnern wir uns doch an die beispielsweise geschilderte langweilige Situation. Sind da nicht etwa Dinge vorhanden — der Bahnhof, der Fahrplan, die Landstraße, die Bäume und zuvor und überhaupt die ganze Gegend, worin wir nur wenig kennen, innerhalb derer wir tagelang Dinge feststellen können? Gleichwohl langweilen wir uns, d. h. wir sind leergelassen. Dieses Leergelassensein kann demnach nicht heißen, daß wir in der Langeweile so verwandelt sind, daß gleichsam alle Dinge schlechthin verschwinden, so daß wir nichts mehr vor uns und um uns haben. Das ist gar nicht möglich. Sofern wir eben faktisch existieren, *da sind*, sind wir inmitten von anderem Seienden versetzt. Diese seienden Dinge sind für uns — in welchem Umfang und in welcher Durchsichtigkeit auch immer — doch jederzeit vorhanden. Daß nichts mehr vorhanden ist und alle Dinge uns entgleiten, wie soll das zugehen? Doch vielleicht gibt es Weisen unseres Daseins, in denen dergleichen

möglich ist. Aber in der Langeweile trifft das nicht zu. Es kann nicht zutreffen. Denn wie sollen wir von *etwas* gelangweilt werden, d. h. leergelassen sein von *etwas*, wenn gar nichts vorhanden ist? Das Langweilige muß doch gerade vorhanden sein, um uns zu langweilen, d. h. leerzulassen. Im Leergelassenwerden werden uns die Dinge doch nicht weggetragen oder vernichtet. Wer soll dieses Geschäft auch besorgen? Wir gewiß nicht, die wir in der Langeweile und vor lauter Langeweile gerade erst nach einem Beschäftigtsein suchen. Obgleich die Dinge vorhanden sind, lassen sie uns leer. Wir müssen sogar sagen, gerade weil sie vorhanden sind, lassen sie uns leer.

Doch — langweilen wir uns deshalb, weil da ein Bahnhof mit Fahrplänen vorhanden ist und davor entlanglaufend eine Straße und zu deren beiden Seiten Baumreihen? Offenbar nicht, denn dann müßten wir überall und ständig gelangweilt werden, weil überall und ständig uns Dinge begegnen. Also nicht, weil diese Dinge überhaupt vorhanden sind, sondern weil sie gerade *so und so* vorhanden sind, langweilen sie uns. Wie denn? Was ist denn mit ihnen? Sie tun uns doch gar nichts an, *lassen uns völlig in Ruhe*. Allerdings — und gerade das ist es, weshalb sie uns langweilen.

Doch was sollen diese Dinge denn anderes, als in Ruhe dem zu genügen, was sie selbst sind? Wir verlangen doch auch nichts anderes von ihnen, weder sonst noch in der Langeweile. Können die Bäume draußen, die wir in der Langeweile durchzählen, anderes als an der Straße stehen und in den Himmel wachsen? *Was geschieht* denn plötzlich, daß all diese Dinge uns langweilen, daß *aus ihnen her* uns eine Langeweile befällt? Wir können jetzt nicht wieder sagen: sie langweilen uns, weil sie uns leerlassen, sondern die Frage ist: *Was heißt Leerlassen, Leergelassenwerden?* Leerlassen heißt keineswegs: Abwesend-, Nichtvorhandensein, sondern die Dinge müssen vorhanden sein, um uns leer zu lassen. Also Vorhandensein? Aber das Vorhandensein ist auch nicht leerlassend. Nicht das Vorhandene überhaupt, sondern dieses. Welches dieses? Die Din-

ge, die zur Umwelt der geschilderten *langweiligen Situation* gehören. Langweilig ist ein Ding, das zu einer langweiligen Situation gehört. Eine musterhafte Erklärung! Wir sagten, die Dinge ließen uns in Ruhe, und dieses uns In-Ruhe-Lassen ist das Leerlassen, das von den Dingen ausgeht. Mithin ist das Gelangweiltwerden dieses In-Ruhe-gelassen-werden. Aber wenn wir von etwas in Ruhe gelassen werden, werden wir dann durch dieses ohne weiteres auch schon gelangweilt? Ist es nicht umgekehrt, daß jemand, der uns gar nicht in Ruhe läßt und uns ständig nachläuft, uns schließlich langweilig und überdrüssig wird? Die Dinge lassen uns in Ruhe, stören uns nicht. Aber sie helfen uns auch nicht, sie ziehen unser Verhalten nicht auf sich. Sie *überlassen uns uns selbst*. Deshalb, weil sie nichts zu bieten haben, lassen sie uns leer. Leerlassen heißt, als Vorhandenes *nichts bieten*. Leergelassenheit meint: vom Vorhandenen nichts geboten bekommen.

Aber was soll der kümmerliche und verlassene Bahnhof uns bieten, mehr bieten als das, was er als dieses öffentliche Gebäude soll — Fahrkarten zugänglich machen und Unterstand und Aufenthalt gewähren? Gerade das bietet er doch. Gerade das verlangen wir ja auch von ihm, da wir auf einer Wanderung oder Reise begriffen sind. Das ist der einzig rechtmäßige Gebrauch, den wir von ihm machen können — der Anspruch, den er von uns selbst verlangt. Wie können wir sagen, er bietet nichts? Wie soll er uns da leerlassen, d. h. langweilen? Oder langweilt uns der Bahnhof, gerade weil er uns das bietet, was wir von ihm erwarten, und dabei doch nicht bietet, so daß wir auf die Straße hinaus flüchten? Denn was erwarten wir vom Bahnhof? Daß er überhaupt ein Bahnhof sei? Nein — sondern daß wir ihn als Bahnhof benützen können, d. h. daß wir auf diesem Bahnhof sofort einsteigen und möglichst schnell wegfahren können. Er ist gerade ein rechter Bahnhof, wenn er uns zu keinem Aufenthalt zwingt. Der vorhandene Bahnhof versagt sich uns als Bahnhof und läßt uns leer, weil der ihm zugehörige Zug noch nicht kommt, so daß die Zeit bis dahin so

lang, so zögernd ist. Er bietet also noch nicht das, was er eigentlich soll. Dazu muß er aber gerade ein Bahnhof sein und als solcher vorhanden sein, um uns warten lassen zu können. Denn wozu hat er einen Wartesaal?

Allein — so möchte man einwenden — daß der Bahnhof das nicht bietet, nämlich die sofortige aufenthaltslose Möglichkeit des Wegfahrens, daß er sich uns in dieser Weise versagt, daran ist doch nicht der arme Bahnhof schuld, sondern nur wir selbst, die wir zu früh angekommen sind, weil wir uns im Fahrplan versehen haben. Das mag richtig sein. Aber wir fragen ja nicht danach, was die Langeweile verursacht und verschuldet, sondern worin das Wesen des Langweilenden als solchen und des Gelangweiltwerdens von etwas besteht, ganz abgesehen davon, wie es jeweils faktisch verursacht sein mag. Mögen wir schuld daran sein, daß wir zu früh kamen, und mag die Reichsbahn es verursacht haben, daß da so wenig Züge verkehren, das gibt uns keinen Aufschluß darüber, (was es heißt, der Bahnhof langweilt uns. Wir fragen nur: Was ist das an ihm als Langweiligem, wodurch er uns langweilt? Wir fragen nicht: Aus welchen Ursachen ist gerade diese Langeweile entstanden?

Auf unsere Frage haben wir nun doch eine Antwort bekommen, und zwar durch die nähere Charakteristik der Leergelassenheit. Das Vorhandene (der Bahnhof) bietet nicht das, was wir von ihm in der bestimmten Situation erwarten. Der Bahnhof erfüllt demnach nicht die an ihn gestellte Erwartung. Wir nennen das: er enttäuscht uns. Aber Enttäuschtwerden heißt doch nicht Gelangweiltwerden. Das leerlassende Nichts-Bieten ist kein Enttäuschen. Wo wir enttäuscht werden, da haben wir nichts mehr zu suchen und ziehen uns zurück. Aber hier bleiben wir ja gerade, nicht nur das, sondern wir sind *hingehalten*. Gleichwohl versagt sich uns jetzt nicht nur der Bahnhof, sondern erst recht auch seine *Umgebung*, und mit dieser *im Ganzen* zeigt sich nun vollends der Bahnhof als dieser sich versagende.

Zwar sehen wir noch nicht klar, was da eigentlich geschieht, wenn der langweilende Bahnhof seine Umgebung mit dazu bringt, daß sie uns langweilt. In jedem Falle ergibt sich: Das Leerlassen als Sichversagen setzt zwar *Vorhandenes* voraus, aber dieses muß gerade ein *bestimmtes* und auf eine bestimmte Situation *erwartetes* sein, damit wir *von etwas leergelassen werden können*, im Sinne des *Gelangweiltwerdens* von ...

Der Bahnhof an sich ist nicht langweilig. Aber was heißt das: an sich? So gibt es also nichts an sich Langweiliges? Oder doch — gibt es nicht an sich Langweiliges, dazu gerade die Bahnhöfe gehören? Ist nicht jeder Bahnhof langweilig, obwohl ständig Züge ein- und ausfahren und die Menschenmenge sich drängt? Vielleicht sind nicht nur alle Bahnhöfe langweilig für uns, obwohl ständig Züge ein- und ausgehen, die Menschen mit sich bringen, es ist noch ein eigentümliches Mehr in diesen Bahnhöfen, das jeder erfährt, der in Großstädten an Hinterhäusern vorbeifährt. Man könnte sagen, das ist für uns so, ein Bauer vom Schwarzwald wird sein größtes Vergnügen dabei haben, also ist das mit der Langeweile Geschmacksache. Ob wir das auf den Geschmack abwälzen können, ist eine andere Frage. Gewiß — hier liegt wiederum etwas vor, was wir nicht durchschauen und was zunächst über unser Problem hinausgeht. Aber gerade bei dieser Interpretation der Leergelassenheit mußten wir es erfahren, daß sie für sich die Langeweile nie und nimmer verständlich macht. Aber unversehens sind wir auf das erstgenannte Moment zurückverwiesen. Das drückt sich jetzt konkret zunächst so aus: Daß der Bahnhof uns leerläßt, sein Sichversagen, hängt irgendwie mit der zögernden Zeit zusammen. Am Ende ist die zögernde bedrängende haltende Zeit das, was den Bahnhof nicht bieten läßt, was er sollte.

Was wir suchten, ist erreicht: 1. eine Klärung des Leergelassenwerdens von den Dingen; 2. ein Einblick in den möglichen Zusammenhang dieses zweiten Charakters der Langeweile mit dem ersten, der Hingehaltenheit von der zögernden Zeit.

Zwar sehen wir mehr nur, daß da ein Zusammenhang besteht. Vielleicht wurde auch schon deutlich, daß diese beiden Momente nicht einfach aneinandergestückt, sondern ineinandergefügt sind. Mehr noch: Es sieht in unserem Falle so aus, als sei sogar das erstgenannte Moment, die Hingehaltenheit, das umgreifende und in erster Linie bestimmende. Denn die hinhaltende zögernde Zeit läßt den Bahnhof noch nicht zu seinem Recht kommen. Er kann solange nicht eigentlich sein, was er für uns sein soll, wie der Zeitpunkt der Ankunft des Zuges nicht da ist. Die zögernde Zeit versagt ihm gleichsam, uns etwas zu bieten. Sie zwingt ihn dazu, uns leerzulassen. Er versagt *sich*, weil die Zeit *ihm* etwas versagt. Sie schaltet ihn aus und kann ihn aber doch nicht beseitigen, so daß er nun gerade in diesem Noch-nichts-bieten, diesem Sichversagen, in dem, daß er uns warten läßt — daß er gerade dadurch in seinem Leerlassen aufdringlicher, langweiliger wird.

Was vermag da alles die Zeit! Sie hat Macht über Bahnhöfe und läßt es geschehen, daß diese langweilen. Andererseits zeigt sich: Die Zeit für sich, der bloße Ablauf, ist auch nicht langweilend, sondern das Gelangweiltwerden ist dieses *wesentliche Hingehaltensein im Leergelassenwerden* — mithin dieses, daß bestimmte Dinge in dem, was sie uns und wie sie es uns bieten bzw. nicht bieten, jeweils *mitbestimmt* sind durch eine *bestimmte Zeit*, jeweils *ihre* bestimmte Zeit haben. Die Dinge können nur leerlassen in eins mit dem Hinhalten, das von der Zeit ausgeht. Andererseits kann diese zögernde Zeit uns nur hinhalten, wenn ihr Dinge mit der charakterisierten Möglichkeit des Sichversagens der Zeit zu Gebote stehen, der Zeit verhaftet sind. Grob gesprochen: Es handelt sich da bei der Möglichkeit der Langeweile um ein noch dunkles Verhältnis des zögernden Zeitverlaufes zu den sich versagenden Dingen, d. h. aber um die Frage, *was die Zeit selbst sei*, daß sie dieses Verhältnis zu den Dingen haben kann, und weiterhin, daß aus einem solchen Verhältnis dergleichen wie die Langeweile als eine *Stimmung*, die *uns* durchstimmt, möglich ist.

Wir sahen zugleich an dem konkreten Beispiel, daß der Bahnhof an sich uns nicht langweilt, stehen läßt, sondern nur, sofern der Zug noch nicht da ist; daß ihm also ein bestimmter Zusammenhang mit einem bestimmten Zeitpunkt fehlt. Positiv gesprochen: Damit der Bahnhof uns in dieser bestimmten Form der Langeweile nicht langweilt, dazu ist notwendig, daß wir ihn in seiner *spezifischen* Zeit antreffen, die in gewisser Weise die Idealzeit eines Bahnhofes ist: nämlich vor Abgang des Zuges. Wenn die Dinge offenbar jeweils *ihre* Zeit haben und wir die Dinge jeweils in *ihrer* Zeit gerade antreffen, dann bleibt vielleicht die Langeweile aus. Umgekehrt: Die Langeweile ist überhaupt nur möglich, weil jedes Ding, wie wir sagen, *seine* Zeit hat. Hätte nicht jedes Ding *seine* Zeit, dann gäbe es keine Langeweile.

Diese These muß aufgeklärt werden, aber nicht im Sinne einer Erörterung dieses Satzes, sondern jetzt in der entscheidenden und immer mehr und mehr sich konzentrierenden Weiterführung der Interpretation dieser eigentümlich ineinandergefügtten Grundmomente des Gelangweiltwerdens: der Hin gehaltenheit und des Leergelassenseins. Doch all dies ist weder als Psychologie noch als Antwort und Lösung zu nehmen.

DRITTES KAPITEL

Die zweite Form der Langeweile:
das Sichlangweilen bei etwas und der ihr
zugehörige Zeitvertreib

§ 24. *Das Sichlangweilen bei etwas
und die ihm zugeordnete Art des Zeitvertreibs*

a) Die Forderung einer ursprünglicheren Fassung der
Langeweile für das Verständnis der Fuge
zwischen der Hingehaltenheit und der Leergelassenheit

Wir stehen bei der Erörterung der Langeweile, und zwar einer bestimmten Form der Langeweile, die wir terminologisch/als das Gelangweiltwerden von etwas fassen. Wir haben versucht, an dieser Form *zwei Strukturmomente* herauszuholen und sie näher zu interpretieren: einmal die *Hingehaltenheit* durch den zögernden Zeitverlauf, dann zugleich dieses *Leergelassenwerden* von den Dingen und überhaupt von dem einzelnen Seienden, das uns in dieser betreffenden langweiligen Situation umgibt. Wir haben gefragt, worin dieses Leerlassen besteht, und haben dabei gesehen: Damit das Seiende uns in dieser charakteristischen Weise im Sinne des uns Langweilens leerlassen kann, muß es selbst vorhanden sein. Das Leerlassen heißt nicht: abwesend sein von etwas, sondern ist eine bestimmte Art des Vorhandenseins, gemäß der die Dinge uns etwas versagen, nicht überhaupt und allgemein und unbestimmt, sondern etwas versagen, was wir innerhalb dieser bestimmten Situation unter den betreffenden Umständen spontan *erwarten*. Daraus erwächst die Charakteristik des Leerlassenden, gemäß der es nun selbst in irgendeinem Zusammenhang steht mit dem ersten Moment: mit dem Hinhaltenden. Denn dieser langweilige Bahnhof, in dessen Umgebung wir uns langweilen beim War-

ten auf den Zug, langweilt ja nicht als Bahnhof überhaupt, sondern als Bahnhof nur unter diesen *bestimmten* Umständen, wo der Zeitpunkt der Ankunft des Zuges noch nicht da ist. Es zeigt sich hier, wenngleich noch ganz roh und unbestimmt, ein eigentümlicher *Zusammenhang* zwischen dem Leerlassen und dem Hinhalten. Daraus ergibt sich, daß das *Hinhalten selbst das Leerlassen bestimmt und trägt*. Sofern das Hinhaltende die Zeit in irgendeiner bestimmten Form ist, ist offenbar auch die Zeit an diesem eigentümlichen Leerlassen, an diesem Stehenlassen, das von den Dingen ausgeht, beteiligt. Wir sehen damit erneut die merkwürdige und rätselhafte Macht der Zeit, die offenbar jetzt nicht auf das eine Strukturmoment des Gelangweiltwerdens: die Hingehaltenheit, beschränkt ist, sondern sich nun auch in das zweite Moment: das Leerlassen, die Leergelassenheit, hinein erstreckt. Jetzt, wo wir die beiden Strukturmomente bis zu diesem Grade geklärt haben, drängt sich die entscheidende Frage auf nach dem *inneren Zusammenhang* dieser beiden Momente. Dieser Zusammenhang kann offenbar nicht äußerlich geknüpft sein. Wenn das Hinhalten und das Leerlassen Strukturmomente der Langeweile und des Gelangweiltwerdens sind, müssen diese beiden Strukturmomente in sich aus dem Wesen der Langeweile heraus aufeinander zugeschnitten sein. Es muß sich zwischen ihnen eine eigentümliche *Fuge* zeigen, die aus dem ganzen und ursprünglichen Wesen der Langeweile vorherbestimmt ist. Daraus entnehmen wir die *methodische Anweisung*, daß wir jetzt die *innere Einheit* dieser beiden Strukturmomente und damit die *ganze Struktur* des Gelangweiltwerdens nur fassen, wenn es uns gelingt, diese ursprüngliche Fuge dieser beiden Momente zu sehen.

Wir müssen demnach, wenn wir der Langeweile noch näher kommen wollen, versuchen, diese *Fuge zwischen der Hingehaltenheit und der Leergelassenheit* im Gelangweiltwerden noch deutlicher werden zu lassen. Fuge sagt hier zunächst: nicht einfach zusammengeklebt, sondern aufeinander zuge-

schnitten, ineinander gefügt. Aber wodurch? Woher dieser Zugschnitt aufeinander? Offenbar aus dem Wesen der Langeweile, des Gelangweiltwerdens. Beide können nicht zufällig zusammengehören, sondern beide gemeinsam sind — aufeinander zu — *entsprungen* aus dem Wesen der Langeweile. Also verstehen wir die Einheit beider, die Art der Fügung, nur so, daß wir die *Langeweile ursprünglicher* als bisher fassen. Aber wie sollen wir das Gelangweiltwerden ursprünglicher fassen?

Bisher haben wir die Langeweile betrachtet im Hinblick auf dieses Gelangweiltwerden von etwas in einer bestimmten Situation. Aber diese Art der Langeweile ist nicht die einzige. Wenn wir nach einer ursprünglichen Erfassung der Langeweile suchen, müssen wir uns darum bemühen, auch entsprechend eine *ursprünglichere Form* der Langeweile uns zu vergegenwärtigen, also vermutlich eine Langeweile, in der wir *mehr* gelangweilt werden als in dieser gekennzeichneten Situation. Mehr gelangweilt, in der die Langeweile anwächst? Also länger dauert? Aber wir wissen ja schon aus Früherem, daß die Dauer der Langeweile nichts entscheidet über ihren Grad; daß wir uns vielmehr während fünf Minuten in einer Gesellschaft mehr langweilen können, als in diesen ganzen vier Stunden, während deren wir auf dem Bahnhof warten. Die objektive Zeitspanne ist nicht entscheidend für die Größe und den Grad oder, wie wir auch deutlicher und bestimmter sagen müssen, für die *Tiefe* der Langeweile. Wenn wir eine *ursprünglichere* Langeweile uns zu vergegenwärtigen suchen, müssen wir in der Richtung fragen, daß sich uns eine Langeweile zeigt, die — wie wir schon einmal sagten — tödlicher ist, mehr an die Wurzel unseres Daseins greift: eine *tiefer* Langeweile. Dabei wissen wir noch nicht, was diese eigentümliche Dimension der Tiefe hier besagen soll. In jedem Falle weist sie in die Richtung unseres eigenen Wesens, unserer selbst, das gelangweilt wird, in die Richtung auf den Grund unseres Wesens, aus dem offenbar die Möglichkeit jeder Form der Langeweile in irgendeinem Sinne entspringen wird. Wir werden die

ursprünglichere Einheit der beiden Strukturmomente der Langeweile, der Hingehaltenheit und der Leergelassenheit, finden durch die Auslegung einer tieferen Langeweile.

Gibt es eine solche? Wir erinnern uns daran, daß wir zu Beginn unserer eigentlichen Analyse einen Unterschied festlegten, der zunächst nur so aussah wie ein sprachlicher Unterschied. Wir schieden zwischen Gelangweiltwerden von etwas und Sichlangweilen bei etwas. Wir haben bei der Einführung dieses Unterschiedes auch schon gezeigt — wenn gleich nur roh —, wie er näher zu bestimmen ist. Vielleicht liegt der Unterschied zwischen diesen beiden Formen der Langeweile gerade in diesem Tieferwerden der Langeweile, in dieser zweitgenannten Form, bei dem Sichlangweilen bei . . . Wenn es uns gelingen soll, durch die Interpretation des Sichlangweilens bei . . . diese Form der Langeweile als eine tiefere zu erweisen, dann haben wir damit nicht etwa nur einen Typus von Langeweile gefunden, den wir zum erstgenannten hinstellen, so daß wir zwei Typen hätten — das interessiert uns nicht —, sondern wir haben mit einer tiefer werdenden Langeweile zugleich im Rückblick auf die erste Form die eigentümliche *Richtung* des Tieferwerdens und damit die *Verweisung in die eigentliche Tiefe* der Langeweile als solche. So ist demnach jetzt die Interpretation einer zweiten Form der Langeweile: des Sichlangweilens bei . . ., im Hinblick auf die erste von entscheidender methodischer Bedeutung innerhalb unserer gesamten Aufgabe.

b) Das Sichlangweilen bei etwas
und die gewandelte Art des Zeitvertreibs:
das Wobei des Sichlangweilens als der Zeitvertreib

Wir müssen nun, um nachher die zweite Form der Langeweile gegenüber der ersten abzuheben, uns die erste selbst noch einmal in bestimmter Hinsicht deutlicher vergegenwärtigen. In der *ersten Form* der Langeweile, des Gelangweiltwerdens von

... in der gekennzeichneten Situation, sind wir in einer eigentümlichen Form festgebunden an die betreffende Umgebung des betreffenden Bahnhofs, auf dem wir warten. Aber diese Gebundenheit an die Situation ist nur *ein* Moment der charakteristischen Bestimmtheit dieser Langeweile. *Innerhalb* dieser Situation, an die wir gebunden sind, ist es ein *ganz Bestimmtes*, der Bahnhof, die Straße, die Gegend, was uns langweilt. Das Langweilende und Langweilige ist eindeutig, ist uns bekannt. Wir wissen: das und das langweilt uns. Es ist uns bekannt, ohne daß wir imstande wären, innerhalb der Langeweile zu sagen, was das eigentlich ist. Das Langweilige hat innerhalb dieser festgebundenen Situation eine charakteristische *Eindeutigkeit*.

Aber damit ist die Bestimmtheit dieser Situation noch nicht genügend gefaßt. Ein wesentliches und charakteristisches Moment besteht nun darin, daß wir in diesem Gelangweiltwerden von ... innerhalb dieser Situation gleichsam festgesaugt werden. Wir kommen nicht los von dieser Umgebung, nicht etwa nur deshalb, weil wir daran gebunden und gehalten sind, warten zu müssen, sondern innerhalb dieses Wartenmüssens werden wir immer mehr festgesaugt an dieses, das uns immer weniger interessiert, immer lästiger wird. Dieses eigentümliche *Festgesaugtwerden in die Situation* selbst gehört mit zu diesem eindeutigen und bestimmten Gelangweiltwerden durch bestimmte Dinge innerhalb dieser bestimmten Situation. Dabei ist nun charakteristisch, daß der entsprechende Zeitvertreib einen eigentümlichen Spielraum hat. Wir können da allerlei unternehmen und versuchen, uns in eine bestimmte Beschäftigung zu bringen, bei der uns weder der Gegenstand noch der Erfolg in irgendeiner Weise angeht.

Wie steht es nun all dem gegenüber in der *zweiten Form der Langeweile*, die wir terminologisch fassen als das *Sichlangweilen bei* ... ? Zunächst wird es notwendig sein, daß wir uns wieder ein *Beispiel* vergegenwärtigen. Allein, hier fällt zugleich auf: Wenn wir versuchen, uns ein Beispiel für diese

zweite Form der Langeweile zu vergegenwärtigen, so ist das nicht so leicht und eindeutig, und zwar deshalb, weil die Grenze dieser zweiten Form gegenüber der ersten im Grunde gar nicht scharf gezogen werden kann, weil die Grenzen ineinanderlaufen. Das ist nicht zufällig, sondern hängt mit dem inneren Wesen der Langeweile überhaupt zusammen. Um aber überhaupt einen Unterschied zu sehen, müssen wir einen betonten und extremen, relativ extremen, Gegenfall zur ersten Form der Langeweile uns vergegenwärtigen. Wir versuchen einen solchen Fall zu treffen, und zwar wieder, wie beim ersten, einen recht alltäglichen und jedem zugänglichen und fast unauffälligen.

Wir sind irgendwo abends eingeladen. Wir brauchen nicht hinzugehen. Aber wir waren den ganzen Tag angespannt, und für den Abend haben wir Zeit. Also gehen wir hin. Es gibt da das übliche Essen mit der üblichen Tischunterhaltung, alles ist nicht nur recht schmackhaft, sondern auch geschmackvoll. Man sitzt nachher, wie man sagt, angeregt beisammen, hört vielleicht Musik, man plaudert, es ist witzig und amüsant. Schon ist es Zeit wegzugehen. Die Damen versichern, und zwar nicht nur beim Abschiednehmen, sondern auch unten und draußen, wo man schon wieder unter sich ist: Es war wirklich sehr nett, oder: Es war furchtbar reizend. In der Tat. Es findet sich schlechthin nichts, was an diesem Abend langweilig gewesen wäre, weder die Unterhaltung noch die Menschen, noch die Räume. Man kommt also ganz befriedigt nach Hause. Sieht noch mit einem kurzen Blick seine abgebrochene Arbeit am Abend, macht einen Überschlagn und Vorblick für den Morgen — und da kommt es: Ich habe mich eigentlich doch gelangweilt, an dem Abend, bei dieser Einladung.

Aber wieso denn? Wir können beim besten Willen nichts finden, was uns da gelangweilt hätte. Und doch habe ich mich gelangweilt. Wobei denn? Ich *mich*, habe ich mich etwa *selbst* gelangweilt? Bin *ich mir selbst* das *Langweilige* gewesen? Aber wir erinnern uns ganz deutlich, es gab nicht nur nichts

Langweiliges, sondern ich habe mich auch gar nicht, keinen Augenblick, mit mir selbst beschäftigt, in irgendeiner personenen Reflexion, mit mir selbst, was dafür Voraussetzung gewesen wäre. Im Gegenteil, ich war ganz dabei, im Gespräch und allem. Aber wir sagen ja auch nicht, ich habe mich bei *mir* gelangweilt, sondern bei der Einladung. Oder ist vielleicht diese ganze Rede hinterher, daß ich mich eigentlich doch gelangweilt habe, nur eine Täuschung, die aus einer nachträglichen Verstimmung darüber erwächst, daß ich nun doch diesen Abend darangegeben und verloren habe? Nein, es ist ganz deutlich, wir haben uns gelangweilt, obwohl es so nett war. Oder vielleicht war es gerade diese Nettigkeit des Abends, bei der wir uns langweilten?

Doch wenn wir so reden, haben wir dann nicht unrecht geurteilt, ist das nicht ein Verhalten schließlich, auf das nur ein recht blasierter Mensch fallen kann, der alles im vorhinein in diesem eigentümlichen Licht eines grundsätzlichen Gelangweiltseins zu sehen pflegt, der sich aus diesem eigentümlichen Gelangweiltsein allem gegenüber im vorhinein zu allem überall unbefriedigt, ablehnend verhält? Allein, wir fragen ja jetzt nicht, ob es berechtigt oder unberechtigt war, daß wir uns langweilten, auch nicht, ob diese Langeweile, um die es sich jetzt handelt, ihre faktische Entstehung und Veranlassung zurückführt auf eine müde Blasiertheit oder irgend etwas anderes, sondern wir fragen, was zu diesem gekennzeichneten *Sichgelangweilthaben bei der Einladung* eigentlich gehört, und wie sich diese Form des Sichlangweilens bei . . . *unterscheidet* von der erstgenannten des Gelangweiltwerdens von . . . in der betreffenden Situation vom Bahnhof.

Es gilt, diese zweite Form der Langeweile in sich selbst und aus sich selbst auszulegen und sie dabei uns selbst noch näherzubringen. Wenn wir das versuchen, erinnern wir uns an den allgemein festgelegten *Leitfaden* unseres Vorgehens, wonach wir die Langeweile nicht an sich freischwebend untersuchen, sondern immer innerhalb der dieser Langeweile zugeordneten

Art des *Zeitvertreibes*, in welchem die jeweilige Langeweile abgewehrt bzw. niedergehalten wird.

Wir blicken in die genannte Situation des Sichlangweilens bei . . . , jeder für sich. Die Situationen sind im einzelnen verschieden. Als gemeinsamen Anhalt nehmen wir den skizzierten Abend der Einladung. Es ist uns — wenngleich hinterher — jetzt ganz klar geworden: Wir haben uns dort bei der Einladung doch gelangweilt. Wir erinnern uns jetzt ganz eindeutig an ein wiederholtes, wenn auch unterdrücktes Gähnen. Das war keine Reaktionserscheinung einer Ermüdung oder Abspannung. Wir haben uns gelangweilt. Und der Zeitvertreib? Wir suchen vergebens. So deutlich der ganze Abend und sein Verlauf vor uns steht, wir können nichts von einem Zeitvertreib feststellen. Also haben wir der Langeweile ihren Lauf gelassen, so daß sie uns ganz beherrschte? Das war doch offenbar auch nicht der Fall. Denn sonst wäre sie deutlicher über uns gekommen. War dieses Sichlangweilen bei der Einladung erst so im Anklingen, so daß wir ihm nicht weiter unser Augenmerk schenkten? Oder beweist nicht dieses Fehlen des Zeitvertreibs das Fehlen dieses Sichgelangweilthabens, das wir uns nachträglich nur einreden?

Aber angenommen, wir hätten uns nicht getäuscht. Wir haben uns gelangweilt bei der Einladung. Ist es denn so verwunderlich, daß wir auf den ersten Blick nichts von einem Zeitvertreib finden? Wir werden uns sogar vernünftigerweise sagen müssen, daß wir in dieser Hinsicht vergeblich suchen, wenn anders wir uns in der Gesellschaft korrekt benommen haben. Selbst das Gähnen mußten wir verstecken; und das Trommeln mit den Fingern auf der Tischplatte, wozu wir einen Augenblick versucht waren, ging schon gar nicht. Also bestand doch eine Langeweile und nur kein Zeitvertreib gegen sie. An sich — möchte man denken — muß das doch möglich sein. Zwar ist ein Zeitvertreib seinem Wesen nach immer bezogen auf Langeweile, aber nicht umgekehrt. Die Langeweile braucht nicht gleich auf Widerstand zu stoßen. Am Ende ist es

gerade das Charakteristikum dieser zweiten Form der Langeweile, des Sichlangweilens bei . . . im Unterschied vom Gelangweiltwerden, daß bei ihr der Zeitvertreib ausbleibt. Wir hätten hier eine gleichsam freihinschwebende, ungehinderte Langeweile. Doch selbst wenn das zuträfe, dann hätten wir jetzt nur ausgemacht, was diese Langeweile gemäß ihrem Eigenwesen zur Folge hat: das Ausbleiben des Zeitvertreibs, aber nichts wäre geklärt über dieses Eigenwesen selbst. Ihr Eigenwesen aber wollten wir doch ans Licht bringen.

Allein, wir entschließen uns schwer, zu sagen, hier sei kein Zeitvertreib im Spiel. Einmal aufgrund unserer allgemeinen Kenntnis der Langeweile, die immer irgendwie lähmt und deshalb eine Gegenbewegung hervorruft. Sodann aber in Erinnerung an das Gähnen und das versuchte Trommeln mit den Fingern. Hieraus ergibt sich nur so viel, daß offenbar die Art des Zeitvertreibs hier nicht jenen Charakter hat wie im ersten Fall, wo wir uns frei bewegen und ungehindert allerlei versuchen und ›anstellen‹ konnten. Dort konnten wir uns der flatternden Unruhe des Zeitvertreibs, der nach einer Beschäftigung sucht, überlassen. Demnach wäre im zweiten Falle der Zeitvertreib ›verdrängt‹, und der Grund der Verdrängung wäre die notwendige Wahrung der Anstandsregeln. Dem wäre zu entgegen, daß doch dieses Sichlangweilen bei . . . nicht nur nicht immer bei Einladungen vorkommt, mit solchen gleichsam nicht wesensmäßig verknüpft ist. All das sind Ausflüchte, daraus hergeleitet, daß wir hier nicht ohne weiteres dieselbe Form des Zeitvertreibs auftreiben können — was wir nun zu erklären suchen, statt schärfer zuzusehen und aus der Situation heraus zu interpretieren.

Der Zeitvertreib fehlt auch bei dieser Langeweile nicht. Er ist auch nicht versteckt oder verdrängt, wohl aber in bestimmter Weise *gewandelt*. Wie können wir das zu Gesicht bekommen, ohne diese Situation in irgendeiner Weise zu verunstalten? Jenes Gähnen und Trommelnwollen waren gleichsam ein Aufflackern des Zeitvertreibs nach Art des bekannten, darin

wir irgendwie eine Beschäftigung suchen. Es gilt, nur dieses Aufflackern des Zeitvertreibs recht zu überschauen — *nicht* als isolierte Vorkommnisse zu betrachten, sondern im Zuge der ganzen Situation der Einladung, des Zusammensitzens, des Sichunterhaltens zu verstehen. Zuweilen greifen wir zu diesen Versuchen. Wie wir drauf und dran sind, mit der Uhrkette oder einem Knopf zu spielen, werden wieder Zigarren herumgereicht. Wir ließen sie schon einmal passieren, und jetzt nehmen wir eine Zigarre. Wir werden nicht schläfrig, und doch — wir rauchen, nicht um schläfriger zu werden, auch nicht, um durch das Nikotin angeregt zu werden, sondern weil das Rauchen selbst ein gesellschaftlich idealer Zeitvertreib ist, womit nicht gesagt ist, daß jeder, der raucht, sich dabei die Zeit vertreibt, d. h. sich langweilt. Gesellschaftlich ideal — das soll heißen, das Rauchen gehört dazu, man wird dazu aufgefordert und bekommt so — ohne daß wir es wissen — eine unauffällige Möglichkeit des Zeitvertreibs in die Hand gespielt. Der Zeitvertreib ist also auch in dieser Situation da, freilich nur schwer aufzufinden, und das gerade deshalb, weil er sich so öffentlich präsentiert.

Allein, wir sagten, in dieser zweiten Form der Langeweile sei der Zeitvertreib gegenüber der ersten gewandelt. Das ist doch etwas anderes als nur schwer auffindbar. Aber was soll in dieser Beschäftigung gewandelt sein — statt Bäume zählen und Figuren in den Sand zeichnen eine Zigarre zwischen den Fingern drehen, ziehen, den Rauchbildungen nachsehen, so nebenbei verfolgen, wie lange die Asche hält und dergleichen mehr. Überdies hörten wir doch, daß für das Beschäftigtsein im Zeitvertreib der Gegenstand und das Ergebnis völlig belanglos sei. So sind wir mit dieser Interpretation auf einem Irrweg, vom rechten Weg abgekommen, den wir so anzeigten: Es gilt, diese aufflackernden Möglichkeiten des Zeitvertreibs im Zuge der Situation zu sehen — also auch dieses Rauchen, und es nicht zu vergleichen mit früheren Formen des Zeitvertreibs und der Beschäftigungen. Da ergibt sich, daß wir nun nicht in uns ver-

sonnen und versenkt dasitzen und mit der Zigarre uns beschäftigen, sondern daß wir während des Rauchens gerade an der Unterhaltung teilnehmen, den ganzen Abend merkwürdig aufgedreht sind. Das Rauchen selbst kommt gar nicht eigens als betonte Beschäftigung, als Zeitvertreib gegen die Langeweile zum Vorschein. Die Langeweile — ist sie vertrieben, mit dem Rauch der Zigarre weggeblasen? Oder ist sie gerade da, während wir rauchen und uns unterhalten — da ja die Langeweile offenbar nichts dergleichen ist wie eine Fliege, die wir wegzagen oder totschiessen? Der Zeitvertreib ist überhaupt nichts dergleichen wie ein Apparat, der angesetzt wird, um die Langeweile wegzutreiben, sondern so sehr er seinem Sinne nach gegen die Langeweile kämpft, bannt er sie zugleich fest. Dieses Sichlangweilen ist gerade da während des Rauchens, das selbst als Beschäftigung ganz in der Unterhaltung und dem sonstigen Benehmen aufgeht. Damit kommt erst eine Helligkeit über die Situation. Nicht das Rauchen als isolierte Beschäftigung, sondern das *ganze Verhalten und Benehmen* ist der *Zeitvertreib* — der ganze Abend, die Einladung selbst. Daher war der Zeitvertreib so schwer zu finden.

Aber wenn die Einladung selbst der Zeitvertreib geworden sein soll, was ist dann das Langweilige, wovon wir gelangweilt werden? Wir konstatierten doch, daß die ganze Einladung nichts Langweiliges hatte. In der Tat. Wir sprechen ja auch von vornherein nicht über die Langeweile im Sinne eines Gelangweiltwerdens von . . ., sondern es handelt sich um das *Sichlangweilen bei der Einladung*. Dann ist aber jedenfalls soviel festzuhalten: Die *Einladung* ist das, wobei wir uns *langweilen*, und dieses *Wobei* ist zugleich der *Zeitvertreib*. In dieser langweiligen Situation *verschlingen sich die Langeweile und der Zeitvertreib* in eigentümlicher Weise. Der Zeitvertreib schleicht sich in das Gelangweiltwerden hinein und bekommt, durch die ganze Situation hindurchgebreitet, ein eigentümliches Ausmaß, wie er es in der ersten Form mit den abgehackten und unruhigen Versuchen nie haben kann. Wir finden nichts Lang-

weiliges, und doch nimmt der Zeitvertreib ein Ausmaß an, daß er die ganze Situation für sich in Anspruch nimmt. Merkwürdig! Worauf deutet das alles — nichts Langweiliges, nicht dieses oder jenes, in der ganzen Situation, und doch wird diese gegen die Langeweile aufgeboten? Diese merkwürdige Verschlingung des Zeitvertreibs mit dem Gelangweiltwerden selbst — deutet das darauf hin, daß diese Langeweile ›tiefer‹ ist? Aber was heißt das? Was entnehmen wir aus den genannten Anzeichen? Die Langeweile konzentriert sich mehr und mehr auf uns, auf unsere Situation als solche, wobei das Einzelne der Situation nicht ins Gewicht fällt; es ist nur das beiläufig, *bei dem wir uns langweilen*, nicht *das, was uns langweilt*.

§ 25. Abhebung der zweiten Form der Langeweile
gegen die erste im Hinblick auf die Wesensmomente
der Hingehaltenheit und Leergelassenheit

Sichlangweilen bei... Vielleicht haben wir durch das Bisherige die zweite Form der Langeweile so weit uns näher gebracht, daß wir jetzt versuchen dürfen, sie gegen die erste abzuheben, die Unterschiede herauszuheben und so die *Richtung des Tieferwerdens* zu fassen und damit den Weg zur *ursprünglichen Langeweile*.

Die Abhebung der zwei Formen der Langeweile gegeneinander hat natürlich nur Sinn und Recht, wenn sie nicht in ein wahlloses Vergleichen ausartet. Sie muß sich vielmehr an die Wesensmomente halten, die bisher, wenngleich nur in einer bestimmten Abwandlung, herausgearbeitet wurden: *Hingehaltenheit* und *Leergelassenheit*. Zwar kam hierbei unsere Betrachtung gerade am entscheidenden Punkt ins Stocken — bei der Frage nach der *Fuge* und *Einheit* beider. Aber auch ohne diese Frage entschieden zu haben, können wir noch fragen, ob und in welcher Abwandlung sich diese beiden Momente auch

in der zweiten Form der Langeweile finden. Doch bevor wir die vergleichende Interpretation im Hinblick auf diese beiden Strukturmomente vornehmen, versuchen wir eine allgemeine Abhebung der zwei Formen der Langeweile gegeneinander. Der Gesichtspunkt des Vergleichs ist dabei das Moment, das uns von Anfang an und ständig beschäftigt und immer wieder beunruhigt: *das Langweilige*.

- a) Allgemeine Abhebung der zwei Formen der Langeweile gegeneinander unter dem Gesichtspunkt des Langweiligen:

das bestimmte und das unbestimmte Langweilige.

Das scheinbare Fehlen der Hingehaltenheit und Leergelassenheit in der zweiten Form der Langeweile

Beim *ersten Fall* der Langeweile ist das Langweilige offensichtlich *dieses und jenes*, dieser Bahnhof, die Straße, die Gegend. Daß dies das Langweilige ist in jener Langeweile, läßt sich nicht bestreiten, wenngleich wir immer noch nicht recht verstehen, wie das möglich sein soll. Gelangweilt von . . . : Stehengelassen und Hingehalten von . . .

Im *zweiten Fall* finden wir *nichts Langweiliges*. Was heißt das? Wir sagen nicht, daß wir von diesem oder jenem gelangweilt werden; im Gegenteil, wir finden sogar, daß eigentlich nichts Langweiliges um uns ist. Genauer, wir können *nicht* sagen, *was* uns langweilt. Demnach gibt es im zweiten Fall *nicht* etwa *überhaupt* nichts Langweilendes, sondern das Langweilende hat diesen Charakter des *»ich weiß nicht was«*. Wir haben es in dieser Langeweile auch ganz eindeutig vor uns, ohne daß wir ausdrücklich reflektieren und suchen: das Langweilende als dieses *»ich weiß nicht was«*. Weil wir dessen sicher sind, können wir mit derselben Sicherheit auf eine Anfrage hin, was uns da langweilt, antworten: *nicht dieser* Raum, *nicht diese* Menschen, *dieses* alles *nicht*. Aber in der Situation werden wir ja gar nicht darnach gefragt, weder von Anderen noch von uns selbst, sondern in der genannten Situation langweilen

wir uns. Wir lassen uns in diese merkwürdige *Lässigkeit* gegenüber diesem *ich weiß nicht was* hineingleiten.

Wenn wir also sagen: Im zweiten Fall findet sich nichts Langweiliges, dann heißt das jetzt: *Kein bestimmt angebbares Seiendes* bzw. kein bestimmter Zusammenhang von solchem ist das, was uns direkt langweilt. Es heißt dagegen keineswegs, es fände sich hier überhaupt nichts Langweilendes. Der Vergleich der beiden Formen der Langeweile ergibt: In der ersten Form haben wir ein *bestimmtes Langweiliges*, in der zweiten Form ein *unbestimmtes Langweilendes*.

Mit der Bestimmtheit des Langweiligen in der ersten Form hängt *jene* Bestimmtheit der ganzen Situation zusammen, gemäß der wir in sie eigentümlich eingezwängt sind. Dieses wiederum geht zusammen mit dem Charakter der betreffenden Zeit; sie ist eine Zwischenzeit, während der wir zu einem Warten genötigt sind. Doch in den letztgenannten Hinsichten besteht nun offenbar doch Gleichheit bzw. Ähnlichkeit zwischen den beiden Situationen. Denn auch bei der Einladung sind wir festgehalten, ja fast noch mehr innerhalb der ganzen Situation durch gesellschaftliche Regeln und Umstände gezwungen. Desgleichen hat eine solche Einladung doch auch ihre normale Zeitspanne. Und doch ist diese Ähnlichkeit zwischen beiden Situationen nur eine äußerliche. Angenommen, die Einladung dauere nur zwei Stunden, sie sei also um die Hälfte kürzer als der Aufenthalt an jenem Bahnhof, so ist deshalb die Langeweile im zweiten Fall nicht geringer als im ersten. Im Gegenteil. Wir sehen auch schon, daß solche Zeitunterschiede relativ keine Rolle spielen.

Wesentlich dagegen ist ein anderes. Im zweiten Fall haben wir uns bei der Annahme der Einladung *selbst die Zeit gegeben*; wir *haben* Zeit dafür und *lassen* uns Zeit dazu, während wir im ersten Fall keine Zeit *verlieren* wollen und aufgrund des zu langsamen Gehens der Zeit unruhig sind. So hat denn auch diese Langeweile gar nicht die Art, daß wir in ihr — bei der Einladung — ungeduldig auf den Aufbruch warten. Wir

sehen nicht — auch nicht verstohlen — auf die Uhr, wir kommen gar nicht darauf, und doch langweilen wir uns bei der Einladung. Wir finden hier demnach eine Langeweile, bei der die Zeit nicht drängt, bei der die Zeit überhaupt nicht die Rolle spielt wie bei der ersten. Wir müssen schließlich sagen, daß die zuvor gewonnene Auslegung der Langeweile, wonach zu ihr die *Hingehaltenheit* durch den zögernden Zeitverlauf gehört, nur auf die erste Form paßt. Allein, sagten wir bezüglich dieser, daß hier die Zeit drängt? Das gerade Gegenteil haben wir gefunden: Sie zögert, und dieses Zögern war nicht das Drängende, sondern das Bedrängende. Im zweiten Fall dagegen drängt die Zeit weder, noch zögert sie; wir sind also von ihr auch nicht bedrängt. Und doch langweilen wir uns. *Es langweilt uns*, wir wissen nicht was. Im zweiten Fall haben wir offenbar kein Hingehaltensein durch den zögernden Zeitverlauf.

Wie steht es mit dem zweiten der herausgestellten Strukturmomente des Gelangweiltwerdens von . . . , mit der *Leergelassenheit* von dem in bestimmter Weise sich versagenden Seienden? Die Dinge und Menschen in der Einladung lassen uns doch nicht stehen, wir sind von allem recht angetan, und der Abend ist ausgefüllt. Und doch bewegen wir uns und halten uns in einem Zeitvertreib, der alles, die ganze Einladung, in sich einbegreift, so daß die Einladung uns ausfüllt und gleichsam die Beschäftigung ausmacht, und das um so mehr, als wir von ihr ja auch kein Ergebnis und keinen Nutzen erwarten und verlangen. Aber *wogegen* ist denn dieser Zeitvertreib aufgeboten? Was soll er ausfüllen? Welche Leere? Das *Leerlassende* ist das *Langweilende*. Wir sahen: Hier ist das Langweilende jenes ›ich weiß nicht was‹, jenes Unbekannte in der ganzen Situation, gegen das die Einladung selbst, die die Situation ausmacht, aufgeboten wird. Die Leere ist — roh gesprochen — zumindest so groß wie die Fülle. Aber dann ist sie ausgefüllt und nicht mehr da. Es fehlt dann in dieser zweiten Form der Langeweile ebenso wie die Hingehaltenheit durch den zögernden Zeitverlauf auch die Leergelassenheit von dem

in der Situation uns umgebenden Seienden, das sich versagen sollte, in dieser Situation aber gar nicht daran denkt.

- b) Die unterbindende Lässigkeit als sich vertiefende Weise der Leergelassenheit vom Langweilenden.

Die Leergelassenheit im Sichbilden einer Leere

Was ist nun das Ergebnis der Abhebung der zwei Formen der Langeweile gegeneinander? Offenbar dieses, daß wir mit Hilfe der Struktur, die wir an der ersten Form gefunden hatten, die zweite gar nicht zu fassen vermögen. So wird überhaupt ein Vergleich hinfällig. Positiv besagt das: Wir müssen die zweite Form der Langeweile rein von sich aus ohne Seitenblick auf die Struktur der ersten interpretieren, und das wiederum an Hand des gewählten Leitfadens — des Bezugs des zugehörigen Zeitvertreibs auf die in ihm zu vertreibende Langeweile. Denn dieses Ergebnis hat die Gegenüberstellung doch: Wenn es anfänglich schien, es gebe bei der zweiten Form der Langeweile keinen Zeitvertreib, so hat sich dieser wider Erwarten in einem merkwürdigen Ausmaß gezeigt: nicht eine bestimmte Beschäftigung innerhalb der Situation, sondern diese selbst als ganze fungiert als die Beschäftigung. Mit dieser *Ausbreitung* des Zeitvertreibs hängt nun ein weiterer Charakter desselben zusammen, den wir jetzt ausdrücklich hervorheben müssen: die *Unauffälligkeit* des Zeitvertreibs als eines solchen — Unauffälligkeit nicht etwa nur und in erster Linie für die Anderen, sondern auch uns selbst beschäftigt der Zeitvertreib nicht eigens als ein solcher. Wir lassen uns in ihn hineingleiten, gleich als läge er schon bereit. Daher fehlt diesem Zeitvertreib auch die flatternde Unruhe des Suchens nach irgendwelcher Beschäftigung. Er ist eigentümlich lässig und sicher.

All diese Momente des Zeitvertreibs im zweiten Fall könnten uns leicht dazu verleiten zu *schließen*: Wenn der Zeitvertreib hier so unauffällig ist, dann ist die ihm zugehörige zweite Form der Langeweile nur eine ganz leicht aufdämmernde, die

nicht zur Entfaltung kommt, und nicht — wie wir meinten — gar eine tiefere.

Das wäre vielleicht sehr scharfsinnig, aber damit ist für die Aufklärung des *Phänomens* nichts gewonnen. Wir dürfen nicht etwa von der äußerlich gesehenen Beschaffenheit des Zeitvertreibs auf die vermutliche Beschaffenheit der ihm zugehörigen Langeweile »schließen«, sondern wir haben die Aufgabe herauszustellen, wie sich *in* diesem Zeitvertreib und *für* ihn die ihn betreffende Langeweile *bekundet*. Wir müssen fragen: Wie sieht das aus, *wogegen* dieser Zeitvertreib sich richtet, wie sieht das aus, was gegen ihn aufkommen will? Doch haben wir uns die Antwort auf diese Frage nicht schon selbst abgeschnitten? Wir fanden doch, das Langweilende in dieser Langeweile ist jenes ›ich weiß nicht was‹, jenes unbestimmt Unbekannte. Gut — wird man sagen — so gilt es jetzt, die Unbestimmtheit zu beseitigen und die Unbekanntheit zu beheben. Dann werden wir dahinter kommen, wogegen jener Zeitvertreib sich wendet. Werden wir dahinter kommen? Nein; was wir erreichen, ist höchstens, daß wir uns selbst um das erste Ergebnis unserer bisherigen Interpretation des zweiten Falles bringen; denn dieses ›ich weiß nicht was‹, die unbestimmte Unbekanntheit, ist der Charakter des Langweiligen. Wir dürfen ihn nicht beseitigen, sondern müssen gerade dieses Unbestimmte und Unbekannte in seiner Unbestimmtheit und Unbekanntheit festhalten, es nicht durch eine Bestimmtheit und Bekanntheit ersetzen. Es gilt zu sehen, wie *dieses* Langweilende uns langweilt, bzw. was dieses *Sichlangweilen bei* . . . denn nun ist.

Das Langweilende — nicht dieses und nicht jenes, sondern ein ›ich weiß nicht was‹. Dieses unbestimmte Unbekannte könnte aber doch gerade das sein, was uns leerlassen müßte. Also hätten wir gerade mit Bezug auf dieses eine *Leergelassenheit* in dieser Langeweile. Doch sehen wir zu: Sind wir denn so gestimmt, fühlen wir uns stehengelassen von dem Seienden innerhalb der Situation? Eigentlich nicht. Damit das einträfe und möglich wäre, müßten wir uns doch gerade aufmachen

und suchen, von den Dingen in dem besagten Sinne ausgefüllt zu werden. Aber hier fehlt gerade die Unruhe des Ausschauhaltens nach . . . Aber dennoch suchen wir gar nicht, wir sind ja gerade im Gegenteil bei allem, was vor sich geht, dabei und plätschern mit. Aber dieses ist doch ein eigentümliches Verhalten und vielleicht charakteristisch für die ganze Situation der Einladung: dieses *mitplätschernde Dabeisein*, ein Sichmitnehmenlassen von dem, was da gerade sich abspielt. Was ist mit dieser *Lässigkeit*? Wie verhält sie sich zur Leergelassenheit im ersten Fall? Dürfen wir sagen, die Lässigkeit des Mittuns sei gegenüber der Leergelassenheit eine Ausgefülltheit, weil ein Sichmitnehmenlassen? Oder müssen wir sagen, diese Lässigkeit sei eine *sich vertiefende* Leergelassenheit? Inwiefern? Weil — wie schon die Bezeichnung andeuten soll — wir in dieser Lässigkeit uns dem Dabeisein bei der Einladung überlassen. Darin liegt: Das Suchen nach einem Ausgefülltsein von Seiendem unterbleibt im vorhinein. Die Leergelassenheit erfolgt jetzt nicht erst in und durch das Ausbleiben der Fülle, das Sichversagen dieses oder jenes Seienden, sondern sie *wächst aus der Tiefe*, weil ihre eigene Voraussetzung, das Suchen nach einem Ausgefülltsein von Seiendem, in dieser Lässigkeit schon unterbunden ist. Es kommt jetzt nicht einmal mehr dazu. Das Langweilende hat auch hier den Charakter des Leerlassens, aber eines solchen, das tiefer angreift; es ist ein Unterbinden jenes Suchens, das Sichausbreiten der Lässigkeit. Daher bekundet sich, wenngleich nur dämmerig und unbestimmt, die Ausgefülltheit im Dabeisein als Schein (eine eigentümliche Unbefriedigung!) — als Zeitvertreib, der weniger die Langeweile vertreibt, als daß er sie gerade *bezeugt* und *da-sein* läßt.

Hier zeigt sich auch schon, daß das Langweilende langweilen kann, ohne direkt von bestimmten langweiligen Dingen her auf uns zuzukommen. Das Langweilende als das Unterbindende und diese eigentümliche Lässigkeit Ausbreitende — woher kommt es? In dieser Lässigkeit dämmert ein *Entgleiten* auf, *weg von uns selbst*, an das, was sich abspielt. Was das be-

sagt, werden wir später sehen. Wenn das Langweilende unser Verhalten unterbindet, in die Lässigkeit bringt, ist es dann schon in uns? Aber wir wissen: ›in uns‹, das Innere, all dergleichen ist fraglich, und wir wollen ja gerade umgekehrt durch die Interpretation der Stimmung uns selbst im Grunde des Wesens zu fassen suchen. Die *unterbindende Lässigkeit* als vertiefte Weise des Leerlassens ist ein Moment *der* Langeweile, die wir mit Recht ein *Sichlangweilen bei* nennen. Wir langweilen uns bei . . . Das deutet darauf hin, daß die Langeweile in diesem Dabeisein bei Seiendem einer Situation *aus uns* kommt. Doch dieses ›kommt aus uns‹ ist noch dunkel und muß es sein, vor allem solange, als wir nicht entschieden haben, wie es um das erste Strukturmoment der Hingehaltenheit steht.

Bevor wir nach dem zweiten Wesensmoment des *Sichlangweilens bei*, der Hingehaltenheit, fragen, fassen wir den bisherigen Vergleich der zweiten Form der Langeweile mit der ersten in verschärfter Weise zusammen. Wir stehen bei der Interpretation der zweiten Form der Langeweile, des *Sichlangweilens bei* . . . Wichtig ist, daß wir den einheitlichen Zug der Betrachtung gegenwärtig haben, um dann schon indirekt, ohne daß wir ausführlich darüber handeln, den Unterschied gegenüber der ersten Form der Langeweile zu Gesicht zu bekommen. In dieser Situation des *Sichlangweilens bei* findet sich nichts Langweiliges unter dem Seienden, das uns umgibt. Daher sprechen wir von einem *Sichlangweilen bei* . . . Wir finden in dieser Situation auch zunächst keinen Zeitvertreib, sondern eine eigentümliche Unruhe, in der wir uns um einen solchen bemühen. Daraus scheint zunächst das Fehlen der Langeweile zu folgen. Dieses Fehlen der Langeweile scheint weiterhin vollends bestätigt zu werden durch die Unmöglichkeit, jene bestimmten Strukturmomente der Langeweile, die Leergelassenheit und die Hingehaltenheit, bei dieser zweiten Form unmittelbar zu finden. Denn wie sollen wir hier von einem Leergelassensein sprechen, wo wir doch ganz in der Unterhaltung dabei sind? Wir sind auch nicht aufgehalten, denn wir sind

ja von uns aus dabei. So fehlt auch dieses in dieser Situation: das Hingehaltensein durch den zögernden Zeitverlauf. Wir spannen nicht auf das Ende, sehen nicht auf die Uhr, die Zeit geht uns weder zu langsam noch zu schnell, wir haben uns ja die Zeit gelassen für den Abend. Und doch diese Langeweile.

Was wir so bisher über die Situation gesagt haben, ist gewiß völlig zutreffend. Wir finden alle diese genannten Momente nicht, nämlich *nicht so*, wie in der vorher gedeuteten Form der Langeweile. Daraus folgt nur, daß vielleicht diese Strukturmomente des Leergelassenseins und der Hingehaltenheit sich *gewandelt* haben. Die Form der Langeweile in diesem zweiten Fall ist nicht zufällig, sondern ihrem Wesen nach vielleicht unauffälliger, verborgener. Gerade hieraus dürfen wir nicht — was sehr nahe liegt — schließen: Weil die Langeweile unauffälliger ist, ist sie vielleicht schwächlich, oberflächlich, flüchtig. Ganz im Gegenteil. Die Frage ist: Was langweilt uns in diesem Sichlangweilen bei . . ., wo wir doch nichts bestimmtes Langweiliges finden? Wir wissen es nicht, was uns langweilt. Oder schärfer gesprochen: Wir wissen es ganz deutlich, nämlich was uns langweilt, ist eben dieses »ich weiß nicht was«, dieses unbestimmte Unbekannte. Die Frage ist: Was heißt es, daß dieses unbestimmte Unbekannte uns langweilt?

Im *vorigen* Fall ergab sich ganz deutlich: Das Langweilige, die bestimmten Dinge, mit denen wir uns gleichsam zu beschäftigen versuchen, lassen uns irgendwie leer. *Hier* aber sind wir angetan nicht von diesem oder jenem, sondern von allem, also ausgefüllt. Sind wir wirklich ausgefüllt? Was hieße denn das? Das hieße, daß unser ganzes Tun und Lassen erfüllt wäre von dieser Einladung. Aber das ist offenbar nicht der Fall. Es kann auch billigerweise nicht verlangt werden, auch von der glänzendsten Veranstaltung nicht, daß sie imstande wäre, die *Entschlossenheit unseres ganzen Daseins* auszufüllen derart, daß wir unsere Existenz auf eine solche Gelegenheit stellen können. Es kann keine Rede davon sein, daß dergleichen, so sehr es uns ausfüllt, uns so bestimmt, daß unser Sein und

Nichtsein davon abhängt. Die Einladung entspricht nicht dem, was wir, ohne es deutlich zu wissen, für unser eigenes Selbst eigentlich suchen. Genauer gesprochen, wir suchen bei der Einladung weiter gar nichts. Wir sind eben hingegangen, um den Abend zu verbringen. Wir können und wollen gar nicht eigentlich ausgefüllt sein, aber auch nicht leergelassen. Wir tun so mit, wir *plätschern* mit, vielleicht in der Weise einer erholenden Entspannung. Aber gerade dieses Nichts-weiter-Suchen bei der Einladung ist das Entscheidende in unserem Verhalten. Mit diesem Nichts-weiter-Suchen ist in uns etwas *unterbunden*. In diesem Mitplätschern mit dem, was da vor sich geht, haben wir, nicht etwa zu Unrecht oder zu unserem Schaden, berechtigterweise unser eigentliches Selbst in gewisser Weise zurückgelassen. In diesem nichts weiter dabei Suchen, das für uns selbstverständlich ist, *entgleiten* wir uns in gewisser Weise selbst.

Es liegt darin eine eigentümliche *Lässigkeit*, und zwar in doppeltem Sinne: *erstens* im Sinne des Sichüberlassens an das, was sich da abspielt; *zweitens* im Sinne des Sichzurücklassens, nämlich sich, das eigentliche Selbst. In dieser Lässigkeit des *sich zurücklassenden Überlassens* an das, was sich da abspielt, kann *sich eine Leere bilden*. Das Gelangweiltwerden oder Sichlangweilen ist bestimmt durch dieses Sichbilden einer Leere im scheinbar ausgefüllten Mitmachen mit dem, was sich da abspielt. Auch hier also, in dieser Form der Langeweile, finden wir eine Leergelassenheit, und zwar eine wesentlich *tiefer* Form derselben gegenüber dem vorigen Fall. Dort bestand die Leergelassenheit lediglich im Ausbleiben der Fülle. Sie bestand darin, daß bestimmte Dinge, mit denen wir eine Unterhaltung und Beschäftigung suchten, sich uns versagten. Hier aber bleibt nicht einfach nur eine Leere unausgefüllt, sondern es *bildet* sich gerade erst eine Leere. Diese Leere ist die Zurückgelassenheit unseres eigentlichen Selbst. Diese sich bildende Leere ist dieses ›ich weiß nicht was‹ — das, was uns mehr oder minder bedrückt.

c) Das Nichtentlassensein von unserer Zeit
als Hingehaltensein an die stehende Zeit

So aussichtslos es auf den ersten Blick schien, bei der zweiten Form gerade die Leergelassenheit zu finden, so deutlich sprang sie heraus, in dem Moment nämlich, wo wir sie nicht als starre Struktur aus der ersten Form übernahmen und als Maßstab an die zweite Form anlegten, sondern aus der Situation zu verstehen suchten, was dieses Sichlangweilen bei . . . eigentlich langweilt. Wir fanden eine ursprünglichere Weise der Leergelassenheit — und müssen nun dasselbe bezüglich der *Hingehaltenheit* erwarten. Wir müssen uns auch hier hüten, einfach zu fragen: Findet sich dieses Moment so, wie wir es in der ersten Form antreffen, auch in der zweiten? Vielmehr ist das Problem so zu stellen: Was *entspricht* jenem *ersten Modus* der Hingehaltenheit bei der ersten Form in der zweiten Form der Langeweile? Zeigt sich auch hier die Abwandlung im Sinne einer Vertiefung?

Wir sprachen bei der *ersten Form* von der Hingehaltenheit durch den zögernden Zeitverlauf. Das wurde relativ deutlich, obwohl wir alsbald ins Dunkle stießen, sobald wir fragten, wohin wir denn in dieser Hingehaltenheit gehalten seien. Denn es genügt nicht zu sagen: Wir sind aufgehalten bei dem Seienden, das sich bei der betreffenden Situation darbietet, wir müssen dort wartend aushalten. Denn gerade dieses Aufgehalten-sein bei dem sich versagenden bestimmten Seienden hat nur daher seine Schärfe, daß wir dabei von der zögernden Zeit hingehalten werden, die wir hier umsonst, fruchtlos wartend, verschleudern müssen.

In der *zweiten Form* dagegen haben wir uns im vorhinein die Zeit des Abends *gelassen*. Wir *haben* Zeit. Sie drängt nicht, und sie kann uns daher auch nicht zu langsam gehen, d. h. nicht als zögernde Zeit hinhalten. Dem entspricht, daß wir bei diesem Sichlangweilen gar nicht auf die Uhr sehen, an das Ende der Einladung gar nicht denken. Was heißt das aber?

Wie steht es in *dieser Form der Langeweile um unser Verhältnis zur Zeit?*

Die Antwort muß auf dem vorgezeichneten Wege gefunden werden, vom *Zeitvertreib* her. Wir haben diesen bereits in seiner gewandelten Form gekennzeichnet. Keine bestimmte vereinzelte Beschäftigung innerhalb der Situation, sondern diese selbst, hindurchgebreitet, unauffällig, ist der Zeitvertreib. Er vollzieht sich in diesem lässigen Dabeisein bei dem, was sich abspielt. Dieses gründet in der Lässigkeit als der ursprünglichen Weise der Leergelassenheit. Der Zeitvertreib hält sich in dem auf, was zum Sichlangweilen bei . . . selbst gehört. Wir langweilen uns bei der Einladung. Diese selbst ist der Zeitvertreib.

Was geschieht hier mit der Zeit? Wir haben uns ja schon im voraus die Zeit dazu *gelassen* — wir *haben* Zeit. Wir brauchen mit ihr nicht zu rechnen, können sie gleichsam, ohne uns umzublicken, *ausgeben* und *verlieren* während des Abends. Wir haben so sehr Zeit, daß uns während des Abends sogar dieses *Während* nicht in den Sinn kommt. Wir achten nicht auf das *Währen*, d. h. das dauernde Abfließen und Verfließen der Zeit. Wir sind demnach hier so wenig von der Zeit *hingehalten*, daß vielmehr umgekehrt die Zeit uns nicht an sich bindet. Sie *überläßt uns ganz uns selbst*, d. h. sie läßt uns los und läßt uns ganz dabei sein bei . . .

Doch, wenn so die Zeit gleichgültig geworden, ja geradezu verschwunden ist, können wir dann noch von einer Langeweile oder gar einer vermeintlich tieferen Langeweile sprechen? Offenbar nicht. Daß die Zeit hier doch irgendwie beteiligt ist, zeigt sich darin an, daß die Situation im vorhinein so bestimmt ist, daß sie und wir in ihr gerade *Zeit haben*. Was heißt das: wir *lassen* uns Zeit, die Zeit bindet uns nicht an sich? *Wir lassen uns* Zeit, und die so gelassene Zeit läßt *uns* los in das *Dabeisein*. Wir haben Zeit für die Einladung; aber bei der Einladung langweilen wir uns. Wir nehmen uns gar nicht die Zeit *eigens* für die Langeweile, sondern umgekehrt. In diesem

Zeithaben für . . . liegt die Möglichkeit des Ausgefülltseins der Zeit, die wir uns dazu nehmen; und gerade dabei kommt dieses Sichlangweilen. Es ist also in der Langeweile nichts damit getan, daß wir uns die Zeit genommen haben, sondern dieses ist es am Ende gerade, was der Zeit die Möglichkeit gibt, *uns hinzuhalten*, und zwar *in einer vertieften Weise*.

Wir sehen in der Situation nichts bestimmtes Langweiliges, und doch langweilt uns dieses ›ich weiß nicht was‹, das unbestimmte Unbekannte. Obzwar wir dabei sind und ausgefüllt, besteht doch eine *Leere*. Das sagt, daß uns all das, wobei wir jetzt mitplätschern, *eigentlich doch nicht ausfüllt*. Eigentlich nicht — warum nicht?

Denken wir da an diesen Abend. Obzwar ganz darin aufgehend, haben wir uns nur diese Zeit, nicht die ganze gegeben. Welche ganze? Der wir selbst anheimgegeben sind und die uns beschieden ist. Wir nehmen uns Zeit. Aber damit haben wir nicht ein Stück aus diesem Ganzen herausgeschnitten wie ein Stück Kuchen. Wir nehmen uns vielmehr diese Zeit. Was geschieht dabei? Wie *wandelt sich* durch dieses Zeitnehmen *unsere ganze Zeit*? Wir bringen sie zum *Stehen* — aber nicht zum Verschwinden. Im Gegenteil. Wir lassen uns Zeit. Aber die Zeit läßt uns nicht. Sie entläßt uns nicht — so wenig, daß sie nun als stehende eine *Stille* in das Dasein breitet, eine Stille, in der sich dieses, das Dasein, ausbreitet, aber zugleich als solches verdeckt wird, eben durch das Mitmachen während der Zeit, die wir uns genommen haben. Es ist ja nur und gerade dieser Abend, für den wir uns Zeit gelassen haben — eben nur gerade für diese Zeit. Die Zeit, die wir uns lassen, meldet sich unauffällig genug in ihrem Fristcharakter. Die Zeit bindet uns nicht, zieht sich gleichsam zurück, und doch — indem sie uns nur fristweise unserem *Dabeisein überläßt*, *entläßt sie uns nicht* völlig. Im Gegenteil, sie offenbart so gerade unsere Gebundenheit an sie. Aber in welcher Weise geschieht das? Was treibt die Zeit, indem sie diese Frist gewährt? Sie zögert nicht. Sie bekundet sich auch nicht so, daß sie sich in ihrem Verflie-

Ben auf- und dazwischendrängt. Denn gerade diese Aufdringlichkeit würde uns stören in unserem Dabeisein bei dem Abend. Sie kann sich also in ihrem Vergehen und Eilen nicht aufdrängen. Also versteckt sie sich? Das ist auch nicht möglich, denn sonst könnte sie sich überhaupt nicht — wenngleich unauffällig — in ihrem Sichgewähren als Befristetes zeigen. Sie zeigt sich nicht als verfließend und drängend und zeigt sich doch — wie denn? So, daß es scheint, sie sei nicht da. Sie zeigt sich und fließt nicht — sie *steht*. Das heißt aber ganz und gar nicht: sie ist verschwunden, sondern dieses *Stehen der Zeit* ist das *ursprünglichere Hinhalten* und das heißt *Bedrängen*.

Gemeinhin bekannt und bestimmt ist uns fast ständig die vergehende Zeit, unbestimmt und unbekannt die stehende. Die stehende Zeit steht in dieser unbestimmten Unbekanntheit in die Situation herein, und gerade dieses bestimmte mitplätschernde Zeithaben für das, was sich abspielt, läßt die Zeit stehen und als stehende. Sie verweilt nicht zu lange in ihrem Verlauf, sie zögert nicht, sondern sie *weilt* und *währt* einfach. Während dieses Währens überläßt sie uns nur diesem Dabeisein — überläßt, aber entläßt uns nicht. Dieses *Nichtentlassen* aber bekundet sich als eine *ursprünglichere Hingehaltenheit* als die des weiterziehenden Aufgehaltenseins durch das bloße Zögern, das mit dem Eintritt des Zeitpunktes sein Ende findet. Jetzt aber offenbart sich etwas von der Macht der Zeit, die nur dabei steht, um uns *ursprünglicher zu binden*. Das geschieht gerade da, wo wir Zeit zu haben glauben, während dort, wo wir glauben, keine Zeit zu haben und sie unnötig zu verlieren, die Hingehaltenheit nur eine weiterziehende ist.

Unser eigenes Selbst ist uns aber doch bekannt. Wir können es fraglos jederzeit so oder so bestimmen. Was könnte uns näher sein als unser eigenes Selbst? Inwiefern ist unser Selbst im Sichlangweilen-bei *zurück-* und *stehengelassen* und als solches *stehendes unbestimmt* und *unbekannt*, so daß es als dieses merkwürdige Unfaßliche uns bedrängt? Bisher ergab sich uns nur dies: Auch die zweite Form der Langeweile hat

das Strukturmoment der *Leergelassenheit*, wenngleich in *gewandelter* Form und nicht so auffällig wie die erste. So ist zu erwarten, daß auch das zweite Strukturmoment, die *Hingehaltenheit*, nicht fehlt, freilich eben auch *gewandelt* und auch schwer sichtbar zu machen.

Hier ist daran zu erinnern: Was für die Auslegung der Langeweile schwer sichtbar zu machen ist, das *Wesen* des Langweilenden, das ist für die Langeweile im Sichlangweilen, in seiner Weise als Langweilendes, unmittelbar und fraglos da. Aber dieses Unmittelbare ausdrücklich ins Wesen zu nehmen, ist gerade die Schwierigkeit. Hier genüge nur dieser Hinweis, um eine Verwechslung zwischen beidem zu verhüten.

Eine Hingehaltenheit vom zögernden Zeitverlauf findet sich offenbar in dem zweiten Falle der Langeweile nicht. Ja, es sieht hier so aus, als sei die Zeit in der ganzen Situation überhaupt nicht wesentlich. Es kann auch gar nicht anders sein, wenn wir uns daran erinnern, wie die ganze Situation im voraus bestimmt ist. Wir haben uns für die Einladung *Zeit gelassen*. Wir haben uns für den Abend die *Zeit genommen*. Was heißt: sich Zeit nehmen? *Welche* Zeit haben wir uns da genommen? Irgendeine Zeitspanne, die frei herumliegt und niemandem gehört? Oder *gehört* die Zeit, die wir uns nehmen, jemandem? *Uns gehört sie*. Von *der* Zeit, die uns beschieden ist, nehmen wir uns Zeit; von der Zeit, der unser ganzes Dasein anheimgegeben ist; von der Zeit, über deren Ausmaß wir überdies gar nicht gewiß sind. Von dieser Zeit nehmen wir uns einfach Zeit. Wie das? Schneiden wir ein Stück heraus wie ein Stück aus dem Kuchen bei der Einladung? Offenbar nicht. Doch wie immer das zugehen mag — merkwürdig ist schon, daß wir uns Zeit nehmen von unserer Zeit, die uns gehört. Dergleichen brauchen wir uns doch nicht erst zu nehmen. Und weiter — wozu nehmen wir uns diese Zeit? Um sie uns zu *lassen*. Wo lassen wir sie? Wohin bringen wir diese genommene Zeit? Wir verbringen sie, bringen sie durch, *vertun sie*. Wir nehmen uns die Zeit so, daß wir mit ihr nicht rechnen müs-

sen. Wir nehmen also etwas mit unserer Zeit vor. Wir verwandeln die Zeit in gewisser Weise. Wir verbringen sie — d. h. in und während des Verbringens bringen wir sie ständig weg, aber so, daß sie in und während dieses Wegbringens gerade nicht zum Vorschein kommt. Die Zeit *während* des Verbringens derselben, d. h. gerade dieses *Während*, innerhalb dessen der Abend und die Einladung währt, dieses Während in seinem Währen bringen wir weg. Das Währen — das heißt das Dauern, und zwar das Dauern im Sinne des ständigen Abfließens der Zeit, das heißt das Jetzt und Jetzt und Jetzt. Wir verschließen uns diesem beunruhigend-lähmenden Gepolter der abrollenden Abfolge der Jetzt, die dabei mehr oder minder gedehnt sein können. Wir nehmen uns diese Zeit, um sie uns zu lassen, d. h. sie *als die verfließende aufzugeben*.

Aber was geschieht in diesem Aufgeben der Zeit, in diesem Sichverschließen vor dem Fluß des Währens? Wir können doch nicht aus der Zeit heraustreten. Wir wollen das auch gar nicht, sondern wir wollen diese Zeit für uns haben. Wenn wir sie verbringen und aufgeben, dann kann das nur heißen, daß *wir* uns zu ihr in bestimmter Weise stellen. Wie? Wir bringen die Zeit zum *Stehen*. Wir lassen die genommene Zeit des Abends — darin liegt eben das Nehmen — so während des Abends währen, daß wir im Dabeisein bei dem, was vor sich geht, nicht dessen Ablauf und seine Zeitpunkte beachten. Das Währen des Während verschluckt gleichsam die abfließende Jetztfolge und wird ein *einziges gedehntes Jetzt*, das selbst nicht fließt, sondern steht. Das Jetzt ist so gedehnt und zum Stehen gebracht und in diesem gedehnten Stehen gehalten, daß wir ganz dabei sind bei dem, was um uns vor sich geht, d. h. daß wir *ganz Gegenwart* sind für das Anwesende. Ganz gegenwärtig der Situation bringen wir unsere Zeit zum Stehen.

Was liegt darin? Was hat das *Stehen der Zeit* mit dem *Sich-langweilen* zu tun und gar mit dem unbestimmten Unbekannten, das uns da langweilt? Zunächst nichts — so wenig es notwendig ist, daß wir in jeder Situation, für die wir uns Zeit

gelassen haben, uns langweilen. Es ist nur *möglich*, daß wir uns in einer solchen Situation langweilen. Wenn dieses Sichlangweilen wirklich geschieht — wie wir annehmen —, in welchem Zusammenhang steht dann mit diesem Sichlangweilen das genannte Stehen der Zeit? Hängt mit diesem Stehen der Zeit das spezifische Moment der Langeweile, das wir jetzt suchen, die *Hingehaltenheit*, zusammen, nur daß die Hingehaltenheit jetzt keine solche durch die zögernde Zeit, sondern *durch die stehende Zeit* wäre?

Wir bringen die Zeit zum Stehen, aber — und das ist wohl zu beachten — nicht zum Verschwinden. Im Gegenteil, es gilt gerade zu sehen, was das heißt, daß die stehende Zeit während der Situation als stehende in unser Dasein hereinsteht. Das Stehenlassen der Zeit geschieht in unserem Dabeisein bei dem, was sich gerade umtut und was vor sich geht. Dieses mitplätschernde Sichloslassen an das, was passiert, ist nur so möglich, daß wir von vornherein und ständig das Vorsichgehende gerade so, wie es sich gerade gibt, an uns heran, *gegen uns* her kommen lassen, daß wir demgegenüber, was *um uns* los ist, *ganz Gegenwart sind*, oder, wie wir sagen, schlechthin nur *gegenwärtigen* — dieses hier verstanden im transitiven Sinne —, das uns Umgebende als solches eigens und nur anwesend sein lassen, um jederzeit mitzugehen.

Was heißt das aber: wir sind in dieser Situation ganz Gegenwart? Darin liegt: Wir kehren uns nicht an das, was und wie und wo wir gewesen, wir haben es vergessen. Ganz Gegenwart, haben wir auch keine Zeit für das, was wir uns vielleicht mit dem morgigen Tag oder sonst vorgenommen haben, wozu wir entschlossen bzw. unentschlossen sind, wofür wir uns verwenden, was uns bevorsteht, wovor wir uns drücken. Ganz Gegenwart für das, was passiert, sind wir von unserer Gewesenheit und Zukunft abgeschnitten. Dieses *Beschnittensein* um die *eigene Gewesenheit* und die *eigene Zukunft* besagt nicht ein faktisches Weg- und Herausnehmen derselben, sondern ein eigentümliches Auflösen der Zukunft und Gewesen-

heit in die bloße Gegenwart, eine *Modifikation* von Gewesenheit und Zukunft. Gewesenheit und Zukunft gehen nicht verloren, sind nicht überhaupt nicht da, sondern modifizieren sich in der eigentümlichen Weise des Sichverkettens in der bloßen Gegenwart, d. h. im bloßen gegenwärtigenden Mittun. Dadurch gerade kommt die Zeit, während der wir so Gegenwart sind, zum Stehen — nicht irgendeine Zeit überhaupt, sondern die *während* während der Gegenwart des Abends. Das Währen des Jetzt ist nunmehr gegen die Vergangenheit abgeriegelt. Das Jetzt kann sich nicht mehr als das Frühere zeigen; mit der vergessenen Gewesenheit ist der mögliche *Horizont für jedes Früher* verschlossen. Das Jetzt kann nur Jetzt bleiben. Das Jetzt kann sich aber auch nicht als das Spätere zeigen, als solches, was noch kommt. Es kann nichts kommen, weil der *Horizont der Zukunft* abgebunden ist. *Abriegelung* der Vergangenheit und *Abbindung* der Zukunft beseitigen nicht das Jetzt, aber sie nehmen ihm die Möglichkeit des Überganges vom Noch-nicht zum Nicht-mehr, das Fließen. Abgeriegelt und abgebunden an beiden Seiten, staut es sich in seinem bleibenden Stehen, und in seinem Stauen *dehnt es sich*. Ohne die Möglichkeit des Übergangs bleibt ihm nur das Bestehen — es muß *stehen* bleiben.

Durch die doppelseitige Beschnittenheit nach Gewesenheit und Zukunft wird die Gegenwart in sich selbst gedrängt und dehnt sich die eigentümliche Zeit gleichsam selbst, die in der Gegenwart da ist, nämlich das Jetzt. Das Jetzt bekommt dadurch, daß ihm der Horizont nach der Vergangenheit und Zukunft verschlossen bleibt, gar nicht mehr die Möglichkeit, sich als das Frühere und als das Spätere zu zeigen. Das Jetzt hat keine Möglichkeit als die, das derzeitige Jetzt der Jetzt zu sein. Durch dieses Gedrängtwerden des Jetzt, im Jetzt zu sein, dehnt sich das Jetzt. Es werden nicht einzelne Jetztpunkte aneinandergehäuft, sondern in diesem, daß das Jetzt das Jetzige wird und als das Jetzige sich ausgibt, dehnt sich das Jetzt selbst. Es gibt nicht mehrere Jetzt, sondern immer weniger, nur noch

eines, ein gedehntes, das in dieser eigentümlichen Gedehntheit steht. Dieses Stehen des Jetzt und des Währens ist kein bloßes Stehengebliebensein, als würde nun nichts weiter mehr geschehen, als würde dieses gedehnte Jetzt gleichsam verlassen irgendwo herumstehen, sondern dieses gedehnte Jetzt steht in unser Dasein hinein.

Diese stehende Zeit während der Einladung ist es, die wir uns genommen haben und die wir uns nehmen durch das ganz Gegenwartsein. Die Zeit, die wir uns nehmen, sagten wir, sei *unsere* Zeit. Diese stehende Zeit — das ist unsere abgeriegelte Gewesenheit und unsere abgebundene Zukunft, d. h. unsere ganze Zeit unseres Daseins in einer eigentümlichen Verwandlung. Unsere ganze Zeit ist in dieser verwandelten Form in dieses *stehende Jetzt* des Während des Abends gedrängt. Diese stehende Zeit — das sind *wir selbst*, aber *unser Selbst* als das *Zurückgelassene* seiner *Herkunft* und *Zukunft*. Dieses stehende Jetzt kann uns in seinem Stehen gerade sagen, daß wir es stehengelassen haben, d. h. aber, daß es uns gerade nicht entläßt, sondern uns die Gebundenheit an es aufdrängt. Das stehende Jetzt, das ›Während‹ des Abends, in dem die Einladung währt, kann uns gerade diese Hingehaltenheit, Gebundenheit an unsere Zeit als solche offenbaren. Dieses *Nichtentlassensein* von unserer Zeit, die von dem stehenden Jetzt her sich uns aufdrängt, ist die *Hingehaltenheit an die stehende Zeit*, also das gesuchte Strukturmoment des Sichlangweilens bei . . . Die stehende Zeit entläßt uns nicht nur nicht, sondern sie zitiert uns gerade, sie stellt uns. Wenn wir so, losgelassen in das Dabeisein, gestellt werden von dem stehenden Jetzt, das unser eigenes, aber aufgegebenes und leeres Selbst ist, langweilen wir uns.

§ 26. *Die strukturelle Einheit der beiden Strukturmomente
des Sichlangweilens gegründet im gegenwärtigen
Zum-Stehen-bringen der genommenen Zeit.
Das Entspringen der Langeweile
aus der sich zeitigenden Zeitlichkeit des Daseins*

Dieses stehende und uns so stellende (zitierende) Jetzt ist das Langweilende. Wir sagten aber doch, das Langweilende in dieser Langeweile sei das ›ich weiß nicht was‹, das unbestimmte Unbekannte. Ist diese stehende Zeit unbestimmt und unbekannt? Allerdings. Denn die Zeit kennen wir alltäglich gerade als das, was vergeht, fließt. Sie ist geradezu das Urbeispiel des Vergehens und Nichtstehenbleibens. Das Bekannte ist die fließende Zeit. Dieses Bekannte ist für uns auch immer bestimmt und bestimmbar, entweder mit der Uhr oder aber jederzeit durch irgendein Vorkommnis: jetzt, da dieser Wagen vorbeifährt, da ich hier spreche. Das *stehende Jetzt* aber, in der genannten Situation, ist das *Unbekannte*, und es ist zugleich *unbestimmt*, und das in einem betonten Sinne. Wir wollen es gar nicht bestimmt haben. Im Dabeisein bei . . . achten wir gerade nicht auf die jeweiligen Jetzt während des Abends. Dieses unbestimmte, unbekannte stehende Jetzt kann uns bedrücken in der Weise, daß es uns im Entgleiten zugleich vor sich zitiert, uns *stellt*, wenngleich nur so, daß sein Stehen gleichsam stehender, ständiger wird.

Mit Bezug auf das erste Strukturmoment, die Leergelassenheit, ergab sich: Sie besteht in einem Sichbilden der *Leere*; diese sich bildende Leere ist das *Langweilende*. Also muß sie identisch sein mit dem jetzt gefundenen unbestimmten Unbekannten, dem *stehenden Jetzt*. Indem wir uns die Zeit für den Abend lassen, kann sie sich als dieses stehende Jetzt bilden und in ihrer sich bildenden Unbestimmtheit und sich bildenden Unbekanntheit, d. h. in ihrer sich bildenden Leere, uns *leerlassen* und zugleich im Leerlassen *hinhalten*.

Damit haben wir aber eine entscheidende Einsicht, die wir bisher suchten, ausgesprochen: die Einsicht in die *Einheit der beiden Strukturmomente* der Leergelassenheit und der Hingehaltenheit. Diese sind nicht zwei Stücke, zufällig aneinandergeschoben, sondern das Losgelassensein in diesem eigentümlichen Mitplätschern ist ein Gegenwärtigen dessen, was vor sich geht. Ganz Gegenwart, bringen wir die Zeit zum Stehen. Die zum Stehen gekommene Zeit bildet eine Leere, die aufbricht gerade auf dem Hintergrund dessen, was alles passiert. Diese sich bildende Leere aber ist es zugleich, die uns stellt, an sich bindet, in dieser Weise uns hinhält, als das von uns selbst stehengelassene eigene Selbst, dem wir entgleiten.

Die *strukturelle Einheit der beiden Strukturmomente gründet in dem gegenwärtigenden Zum-Stehen-bringen der genommenen Zeit*. Das einheitliche Wesen der Langeweile im Sinne der einheitlichen Struktur der beiden Momente haben wir also doch in der Zeit zu suchen. Allein, in der Zeit nicht nur so überhaupt und im allgemeinen, nicht nur, wie wir sie kennen, sondern in der Art und Weise, wie wir zu der bekannten Zeit stehen, wie diese Zeit in unser Dasein steht, wie dieses selbst zeitlich ist. *Die Langeweile entspringt aus der Zeitlichkeit des Daseins*. Die Langeweile also, können wir vorgreifend sagen, entsteigt einer ganz bestimmten Art und Weise, wie unsere eigene Zeitlichkeit *sich zeitigt*. Das trifft mit der These zusammen, die wir früher aussprachen, daß Langeweile nur deshalb möglich ist, weil jedes Ding und grundsätzlicher jedes Dasein als solches seine Zeit hat.

§ 27. *Abschließende Charakteristik des Sichlangweilens bei etwas:*

Die Eigentümlichkeit des ihr zugehörigen Zeitvertreibs als das Aufsteigen des Langweilenden aus dem Dasein selbst

Doch wir wollen an unserem *Weg* festhalten und durch die *wachsend vertiefte Auslegung der Langeweile* gerade erst die Zeitlichkeit des Daseins und damit dieses selbst in seinem Grunde aufhellen.

Die jetzige Interpretation ist möglich geworden durch eine vergleichende Abhebung zweier Formen der Langeweile, des Gelangweiltwerdens von . . . und des Sichlangweilens bei . . . Von der letzteren sagten wir, sie sei die *tiefer*e. Es ergab sich auch eine gewandelte Form der beiden Strukturmomente, der Leergelassenheit und der Hingehaltenheit.

Aufgrund der jetzt gegebenen Auslegung des Sichlangweilens bei . . . verstehen wir nun auch erst recht die Eigentümlichkeit des zugehörigen Zeitvertreibs, der dieser Langeweile zugeordnet ist. Wir sagten, der Zeitvertreib in dem Sichlangweilen bei . . . hat nicht diesen abgehackten und unruhigen Charakter der ersten Form, sondern er ist mit dem ganzen Mitmachen der Einladung identisch und ist demgemäß eigentümlich unauffällig. Der Zeitvertreib geht als solcher gegen die Langeweile an. Diese Langeweile aber breitet sich aus von dem gekennzeichneten Langweilenden her. Das ist das stehende und uns stellende und zugleich loslassende Jetzt. Dieses stehende Jetzt steht während der Einladung, ist dieses Während selbst. Das Langweilende als solches ist demnach in dieser merkwürdigen Unfaßlichkeit hindurchgebreitet durch das ganze Währen der Einladung. Der Zeitvertreib muß dem entsprechen. Er vertreibt in der Tat die Zeit, das stehende Jetzt. Er treibt es an — nicht das zögernde, damit es schneller geht, sondern das stehende, vertreibt es, diese stehende Zeit, das *Während*, in dem wir in diesem Abend aufgehen. Der Zeitvertreib treibt das Langweilende weg. Weil das Langweilende das

Während ist, muß die ganze Einladung als Zeitvertreib angeboten sein. Weil aber das Langweilende hier durch die ganze bestimmte Situation hindurchgebreitet ist, bedrängt es — unbeschadet seiner Unfaßlichkeit — weit mehr. Es bedrängt gerade in und während des unauffälligen Ferngehaltenseins im Zeitvertreib.

Wenn wir so die Charakteristik der zweiten Form der Langeweile zusammenfassen, dann sehen wir, daß im ersten Fall das Langweilende gleichsam von außen kommt, wir werden gelangweilt von . . . Eine *bestimmte* Situation mit *ihren* Umständen *versetzt uns* in die Langeweile. Hier dagegen, im zweiten Fall, kommt das Langweilende nicht von außen, *es steigt aus dem Dasein selbst auf*. Das sagt: Gerade weil die Langeweile durch die ganze Situation in dieser schleichenden Weise hindurchgebreitet ist, kann sie nicht an diese Situation als solche gebunden sein. Die zweite Form der Langeweile ist situationsungebundener als die erste. Was in der zweiten Situation uns umgibt, das Seiende, das uns gefangen hält, ist, obgleich wir uns dahin loslassen und ganz dabei sind, für die Langeweile selbst und ihr Aufsteigen gerade nur das Beiläufige, nur die Gelegenheit, an der sie zum Steigen kommt. Die Langeweile ist hier ein *Sichlangweilen* — allerdings bei . . . In dieser zweiten Langeweile sind wir *mehr auf uns selbst* zugehalten, irgendwie in die eigene Schwere des Daseins zurückgelockt, obwohl wir dabei, ja gerade weil wir unser eigenes Selbst unbekannt stehen lassen. In der ersten Form dagegen sind wir zwar auch — denn sonst wäre es überhaupt keine Langeweile als Stimmung — bei uns selbst irgendwie bedrängt, aber gleichwohl ist jene erste Form ein unruhiges Gezappel nach außen.

§ 28. *Das Tieferwerden der zweiten Form der Langeweile gegenüber der ersten*

Damit ist schon angedeutet, in welchem Sinne wir die zweite Form der Langeweile als die tiefere Langeweile gegenüber der ersten ansprechen müssen. Wir fragen aber nach diesem Tieferwerden der Langeweile, um aus der *Richtung* des Tieferwerdens für die *ursprüngliche Tiefe des vollen Wesens der Langeweile* eine Vorweisung und Vorzeichnung zu entnehmen. Es gilt jetzt, um diese Richtung zu verdeutlichen, das *Tieferwerden der zweiten Form der Langeweile* gegenüber der ersten ausdrücklich zusammenfassend zu kennzeichnen.

Bei der vorläufigen Abhebung der beiden Formen der Langeweile gegeneinander haben wir mehrfach auf einen Unterschied hingewiesen, der auf den ersten Blick handgreiflich ist, nämlich auf das *unterschiedliche Verhältnis zur Zeit*. In der zweiten Form lassen wir uns Zeit. Die ganze Situation ist dadurch bestimmt. In der ersten dagegen sind wir bedrängt durch die zögernde Zeit, d. h. hier haben wir gerade keine Zeit, wir wollen die Zeit nicht unnötig verlieren. Hieraus ergibt sich zunächst, daß diese erste Situation doch im Grunde die ernsthaftere ist; wir wollen keine Zeit verlieren, d. h. nichts von der unseren. Die langweilige Situation wird mit dadurch hervorgerufen, daß wir um unsere Zeit und damit um uns selbst bemüht und bekümmert sind. Dagegen in der zweiten Form verschwenden wir am Ende die Zeit und lassen unser Selbst stehen. Die erste Situation ist also die höhere und ernstere gegenüber der zweiten, unernsten, spielerischen. Der höheren Situation muß demnach die tiefere Langeweile entsprechen. Denn nur, wo Höhe ist, da ist Tiefe, und umgekehrt. Es geht also nicht an, die zweite Form der Langeweile ohne weiteres als die tiefere zu nehmen — zumal der jetzt markierte Unterschied ein solcher ist mit Rücksicht auf das Zeitverhältnis und die Zeit selbst irgendwie das verborgene Wesen der Langeweile ausmacht.

Dieser Schwierigkeit gegenüber, die sich von selbst aufdrängt, muß doch zunächst daran festgehalten werden, daß der früher herausgestellte Unterschied der beiden Formen der Langeweile hinsichtlich der wesentlichen Verhaftung der zweiten Form der Langeweile im Dasein als solchem sich aus der Langeweile und ihrer Struktur ergeben hat. Gegen diesen in der Sache selbst liegenden Unterschied kann nicht ins Gewicht fallen, daß vielleicht die Situation der ersten Form als Situation eine höhere ist als die der zweiten Form. Freilich — in beiden Fällen ist die Art der Situation nicht zufällig für den Charakter der Langeweile. So kommen wir an der ausdrücklichen Frage und Entscheidung nicht vorbei: Wie steht es um die beiden Situationen und ihr Zeitverhältnis? Weist das Keine-Zeit-haben und Keine-Zeit-nehmen-wollen in der ersten Form auf eine ernstere und höhere Situation hin gegenüber dem Zeithaben und Zeitverschenden in der zweiten? Die Frage ist doch bezüglich der ersten Form: Warum haben wir keine Zeit? Inwiefern wollen wir keine Zeit verlieren? Weil wir sie brauchen und verwenden wollen. Wofür? Für unsere alltäglichen Beschäftigungen, deren Sklaven wir längst geworden sind. Wir haben keine Zeit, weil wir selbst nicht lassen können von dem Mittun bei allem, was gerade los ist. Am Ende ist dieses *Keine-Zeit-haben* eine *größere Verlorenheit des Selbst* als jenes sich Zeit lassende Zeitverschenden. Vielleicht liegt in diesem Zeithaben eine weit größere Ausgeglichenheit und damit Sicherheit des Daseins — ein Bei-sich-selbst, das zum mindesten *ahnt*, daß das Wesentliche im Dasein durch keine Betriebsamkeit und Hetze erzwungen werden kann, was freilich nicht ausschließt, sondern vielleicht gerade bedingt, daß wir uns gerade in dieser Situation, wo wir uns Zeit lassen, gleichwohl langweilen bei... Dieses Zeithaben und Keine-Zeit-haben ist wesentlich zweideutig. Das ›keine Zeit haben‹, das so aussieht wie der strengste Ernst, ist vielleicht die größte Verlorenheit an die Banalitäten des Daseins.

Damit zeigt sich, daß es mit der Gegeneinanderabhebung der Formen der Langeweile gar nicht so einfach ist, daß hier merkwürdig verschlungene Perspektiven sich auftun, die wir hier nicht weiter verfolgen. Für uns ist nur soviel deutlich: Es ist unmöglich, ohne weiteres aus dem Nicht-Zeit-haben auf ein ernsteres, tieferes Dasein und aus dem Sich-Zeit-las-sen auf ein unernsteres, oberflächliches Dasein zu schließen. Es bleibt dabei, daß das Tieferwerden der Langeweile nur aus der jeweiligen Verfassung der Langeweile selbst abgelesen werden kann.

Wir versuchen jetzt, vorläufig die Momente des *Unterschiedes der Tiefe* in einzelnen Punkten festzuhalten; vorläufig deshalb, weil wir noch gar nicht sicher sind, ob wir durch das Bisherige schon das volle Wesen der Langeweile durchsichtig gemacht haben.

Aus der bisherigen Betrachtung ergaben sich für die vergleichende Charakteristik des Unterschiedes der Tiefe sieben Punkte, in denen wir zugleich eine Zusammenfassung der bisherigen Interpretation geben. (Es werden im folgenden die beiden Formen der Langeweile, das Gelangweiltwerden von . . . und das Sichlangweilen bei . . ., in der Charakteristik der 7 Punkte je mit I. und II. bezeichnet).

1. Im Hinblick auf das Strukturmoment der *Leergelassenheit*:

In I. lediglich das Ausbleiben der Fülle für eine vorhandene Leere,
in II. das Sich-allererst-bilden der Leere.

2. Im Hinblick auf das Strukturmoment der *Hingehaltenheit*:

In I. das Aufgehaltensein durch das Zögernde einer irgendwie benötigten Zeit,
in II. das Nicht-entlassen- und Gestellt-sein von der stehenden Zeit als dem zurückgelassenen Selbst.

3. Bezüglich der *Situationsbezogenheit* der Langeweile:

In I. die Gebundenheit und das Festgeklemtsein auf die bestimmte, von äußeren Umständen begrenzte Situation,

in II. die Ungebundenheit an das bestimmte, in der Situation Vorsichgehende.

Dieser allgemeine dritte Unterschied wird näher erläutert durch die beiden folgenden Punkte 4. und 5.

4. In I. das im Gelangweilten selbst auffällige Betreiben des Zeitvertreibes im Suchen einer bestimmten Beschäftigung mit etwas Beliebigem,

in II. das unauffällige, dem sichlangweilenden Selbst verdeckte Sichabspielen des Zeitvertreibes im ganzen Verhalten während der Situation.

5. In I. die flatternde *Unruhe* des Zeitvertreibes, ein irgendwie leicht verwirrtes Anrennen gegen die Langeweile und demgemäß ein *Umgetriebenwerden* in der Langeweile selbst. (Denn die Unruhe des Zeitvertreibes macht gerade die Langeweile selbst gewissermaßen drängender und unruhiger.)

In II. der Zeitvertreib mehr nur ein *Ausweichen* vor der Langeweile, die Langeweile selbst mehr ein *Sichlangweilenlassen*.

6. Der Unterschied bezüglich der *Schwingungsweite* der Langeweile:

In I. das Eingezwängtsein *zwischen* bestimmtes Langweiliges, und dementsprechend ein Festkleben daran,

in II. das schwebende Hindurchgebreitetsein der Langeweile *durch* die ganze Situation.

Und schließlich im Rückblick auf die sechs vorausgenannten Punkte alles noch einmal zusammengefaßt:

7. In I. das gleichsam *äußere* Eintreffen und Ankommen der Langeweile *aus* der bestimmten Umgebung,

in II. das Aufsteigen der Langeweile *im* und *aus* dem Dasein gelegentlich der betreffenden Situation.

Demgemäß in I. das Herausappeln in die Zufälligkeit der Langeweile,

in II. das Hereingezogenwerden in die eigene Schwere der Langeweile.

Aus dieser Zusammenfassung sind jetzt auch die *Benennungen*, die wir den beiden Formen der Langeweile gegeben haben: das Gelangweiltwerden von . . . und das Sichlangweilen bei . . ., deutlich geworden und auch in ihrer Angemessenheit und ihrem Recht erwiesen.

Es wäre jedoch ein *Mißverständnis*, wenn wir das in den sieben Punkten Zusammengefaßte nur als Resultat nähmen, statt daß wir uns all das lebendig ausweisen im Durchlaufen der verschiedenen und verschlungenen Pfade, die die bisherige Untersuchung absichtlich eingeschlagen hat. Denn um auch das noch zu sagen, falls Sie es noch nicht bemerkt haben: Es handelt sich nicht darum, daß Sie eine Definition der Langeweile nach Hause tragen, sondern daß Sie verstehen lernen, sich in der Tiefe des Daseins zu bewegen.

VIERTES KAPITEL

Die dritte Form der Langeweile:
die tiefe Langeweile als das >es ist einem langweilig<

§ 29. Voraussetzungen für das Eindringen in das Wesen der Langeweile und der Zeit:

*das In-Frage-stellen der Auffassung des Menschen als
Bewußtsein, das Sichselbstöffnen der Tiefe des Wesens der
Langeweile*

Wir versuchen, nach der Unterbrechung in Kürze den Gesamtzusammenhang der Überlegung wiederzugeben. Wir wollen uns in ein bestimmtes, in wesentlichen, das heißt für uns heute notwendigen Fragen sich bewegendes Philosophieren hineinarbeiten. Das Philosophieren bestimmten wir als begreifendes Fragen aus einer wesenhaften Ergriffenheit des Daseins. Eine solche Ergriffenheit aber ist nur möglich aus und in einer Grundstimmung des Daseins. Diese Grundstimmung selbst kann keine beliebige sein, sondern sie muß unser Dasein im Grunde seines Wesens durchstimmen. Eine solche Grundstimmung ist nicht feststellbar als etwas, worauf wir uns als ein Vorhandenes berufen und worauf wir uns als ein Festes nur stellen, sondern zu wecken, wecken im Sinne des Wachseinlassens. Diese Grundstimmung stimmt nur dann, wenn wir ihr nicht entgegen sind, sondern ihr Raum und Freiheit geben. Freiheit geben wir ihr, wenn wir auf sie im rechten Sinne warten, indem wir gleichsam diese Stimmung kommen und sich uns nähern lassen, wie jedes eigentliche Warten, etwa als menschliches Verhältnis zwischen einem und dem anderen, nicht ein entferntes ist, sondern eine Möglichkeit, in der der eine dem anderen, der auf ihn wartet, näher sein kann, als wenn er unmittelbar in seiner Nähe wäre. Im Sinne dieses

Wartens muß eine Grundstimmung unseres Daseins näherkommen. Wir können deshalb einer solchen Grundstimmung unseres Daseins immer nur in einer Frage, einer fragenden Haltung begegnen. Deshalb fragten wir, ob etwa der Mensch heute sich selbst langweilig geworden sei, und ob eine *tiefe Langeweile* eine Grundstimmung des heutigen Daseins sei. Um uns in dieser Frage durchsichtig halten und in ihr auf die Grundstimmung warten zu können, die nicht erst erzeugt zu sein braucht, müssen wir für dieses Offensein den entsprechenden Horizont haben, d. h. das Wesen der Langeweile muß uns in einer Klarheit stehen.

Zu diesem Zwecke versuchten wir, das Wesen der Langeweile durch eine Auslegung von zwei Formen derselben uns näherzubringen, die in sich wiederum das Verhältnis des Tieferwerdens und Tieferseins haben. Wir haben mit Rücksicht darauf zuletzt die Unterschiede dieser beiden Formen der Langeweile festgehalten und in sieben Punkten uns faßlich gemacht. In einem ersten und zweiten Punkt kennzeichneten wir die Strukturmomente der Langeweile: die Leergelassenheit und Hingehaltenheit. In einem dritten bestimmten wir die jeweilige Situationsbezogenheit der Langeweile. In einem vierten und fünften charakterisierten wir das Verhältnis und die Art des der Langeweile jeweilig zugehörigen Zeitvertreibes. Im sechsten Punkt suchten wir den Unterschied der Schwingungsweite in beiden Formen der Langeweile zu fixieren. Zuletzt fixierten wir die Herkunft und jeweilige Nähe der Langeweile zum Grunde des Daseins. In dieser letzten entscheidenden, alles zusammenfassenden Hinsicht ergab sich: Die *erste* Form des Gelangweiltwerdens von etwas trifft gleichsam von außen auf uns ein, die *zweite* deutet darauf hin, daß die Langeweile aus dem Dasein selbst aufsteigt.

Mit der Herausstellung des Unterschiedes der Tiefe haben wir auch schon die *Richtung des Tieferwerdens* kenntlich gemacht, aber auch nur das. Die Tiefe des Wesens selbst haben wir eigens noch nicht erreicht.

Muß es bei dieser bloßen *Vorweisung* auf die Tiefe des Wesens bleiben? Mit anderen Worten, können wir jetzt lediglich noch indirekt folgern und weiterschließen darauf, wie die *verborgene Tiefe der Langeweile* aussehen mag? Wir haben offenbar gewisse Möglichkeiten dazu. Denn wir sehen, die Langeweile ist, je tiefer sie wird, um so völliger in der Zeit verwurzelt — in der Zeit, die wir selbst sind. Demnach müssen wir aus dem tiefer gefaßten Wesen der Zeit uns gleichsam die tiefe Langeweile konstruieren können. Das ist eine klare Aufgabe und durchführbar — unter der Voraussetzung, daß wir die Zeit selbst in ihrer Wesenstiefe verstehen. Doch davon wissen wir gerade nichts. Wir wollen ja umgekehrt — wie schon wiederholt betont — *durch die Auslegung des Wesens der Langeweile zum Wesen der Zeit vordringen*. Wir wollen das nicht nur aus irgendeinem Eigensinn heraus, sondern weil das Wesen der Zeit *auf einem anderen Wege gar nicht aufzuhellen ist*, d. h. nicht so, daß wir einfach über die Zeit spekulieren und einen anderen Zeitbegriff uns ausdenken. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Auslegung der Langeweile der *einzig*e Weg sei zum Verständnis der ursprünglichen Zeitlichkeit. Wohl aber ist sie *ein* Weg, wie er sein muß, das sagt: *ein solcher*, der nicht die Zeit als einen Befund in unserem Bewußtsein oder eine Form des Subjekts nimmt, sondern ein Weg, auf dem schon *vor* dem Einschlagen und Begehen desselben begriffen ist, daß gerade das *Wesen* des Bewußtseins und das *Wesen* der Subjektivität *zuvor* in Frage gestellt sein muß, um das Haupthindernis wegzuräumen, das den Zugang zur ursprünglichen Zeit versperrt. Es ist also wohl zu beachten, daß die Auffassung des Menschen als Bewußtsein, als Subjekt, als Person, als Vernunftwesen und der *Begriff* von all dem: von Bewußtsein, Subjekt, Ich, Person in Frage gestellt werden muß, *nicht* etwa nur der *Zugang* zum Bewußtsein im Descartesschen Sinne der *Methode* der Bewußtseinerfassung, sondern die *Ansetzung* des Menschen als Bewußtsein überhaupt oder als Erlebnis-zusammenhang oder dergleichen — all das muß in Frage ge-

stellt werden, wenn der Weg frei sein soll für das Eindringen in das Wesen der Langeweile bzw. in eins damit der Zeit.

Wenn wir den Weg durch die Langeweile wählen, dann muß es ein Weg in die Tiefe der Langeweile selbst sein. Es hilft nichts, daß wir uns indirekt diese Tiefe schlußweise errechnen. Können wir aber diese *verschlossene Tiefe* der Langeweile der Verborgenheit entreißen? Wenn das soll geschehen können, dann nur so, daß sich *diese Tiefe des Wesens der Langeweile selbst öffnet*. Das wiederum ist nur so möglich, daß die tiefe Langeweile *als solche langweilt*, daß diese tiefe Langeweile als Stimmung uns durchstimmt und uns so in die Lage bringt, sie selbst in ihrer Tiefe auszumessen.

§ 30. *Das Nichtmehr-zugelassensein des Zeitvertreibs als Verstehen der tiefen Langeweile in ihrer Übermächtigkeit. Das Gezwungensein zu einem Hören dessen, was die tiefe Langeweile zu verstehen gibt*

Kennen wir diese tiefe Langeweile? Vielleicht kennen wir sie. Doch wir wissen jetzt aus dem Bisherigen: Je tiefer die Langeweile, um so stiller, unöffentlicher, ruhiger, unauffälliger und weiter ist sie. Entsprechend ist der zugehörige Zeitvertreib als solcher um so unkenntlicher. Ja vielleicht gibt es für diese tiefe Langeweile überhaupt keinen Zeitvertreib. Vielleicht ist für sie dieses Fehlen des Zeitvertreibes eine Auszeichnung.

Die bisher besprochenen Formen der Langeweile haben wir uns schon durch die Benennungen charakterisiert: Gelangweiltwerden von etwas in einer bestimmten Situation, Sichlangweilen bei etwas gelegentlich einer bestimmten Situation. Und die tiefe Langeweile? Wie sollen wir sie benennen? Wir wollen es versuchen und sagen: Die tiefe Langeweile langweilt dann, wenn wir sagen, oder besser, wenn wir es schweigend wissen: *es ist einem langweilig*.

Es ist einem langweilig. Was ›es‹? Jenes ›es‹, das wir mei-

nen, wenn wir sagen: es blitzt, es donnert, es regnet. Es — das ist der Titel für das Unbestimmte, Unbekannte. Aber das kennen wir doch und kennen es als zugehörig der tieferen Form der Langeweile: *das Langweilende*. Es — das eigene stehen gelassene Selbst, das jeder selbst ist und je mit dieser bestimmten Geschichte, in diesem bestimmten Stand und Alter, mit diesem Namen und Beruf und Schicksal, das Selbst, das eigene liebe Ich, von dem wir sagen, daß *ich mich*, du dich, wir uns langweilen. Aber wir sprechen jetzt nicht mehr von diesem *Sichlangweilen* bei . . ., sondern sagen: es ist einem langweilig. Es — einem — nicht mir als mir, nicht dir als dir, nicht uns als uns, sondern *einem*. Name, Stand, Beruf, Rolle, Alter und Geschick als das Meinige und Deinige fällt von uns ab. Deutlicher, gerade dieses »es ist einem langweilig« läßt all das abfallen. Was bleibt? Ein allgemeines Ich überhaupt? Ganz und gar nicht. Denn dieses »es ist einem langweilig«, diese Langeweile vollzieht ja keine *Abstraktion* und Verallgemeinerung, in der ein allgemeiner Begriff »Ich überhaupt« gedacht würde, sondern *es langweilt*. Das ist nun das Entscheidende, daß wir dabei zu einem indifferenten Niemand werden. Die Frage ist: Was geschieht darin, was geschieht in diesem »es ist einem langweilig«?

Suchen wir jedoch entsprechend unserem früheren Vorgehen nach einem Beispiel, so zeigt sich: Es ist keines zu finden. Nicht etwa, weil diese Langeweile nicht vorkommt, sondern weil sie, wenn sie vorkommt, gar nicht auf eine bestimmte Situation und bestimmte Veranlassung und dergleichen bezogen ist, wie in der ersten und zweiten Form der Langeweile. Es ist einem langweilig, das kann unverhofft und gerade dann eintreten, wenn wir es schlechthin nicht erwarten; es kann freilich auch Situationen geben, wo diese Grundstimmung aufbricht, Situationen, die persönlich nach der persönlichen Erfahrung, Veranlassung, Schicksal ganz verschieden sind. Um eine mögliche, aber gänzlich unverbindliche Veranlassung zu nennen, die vielleicht dem einen oder anderen

schon begegnet ist, ohne daß er ausdrücklich auf das Aufkommen dieser Langeweile eingesprungen, von sich aus eingeschnappt ist: »es ist einem langweilig«, wenn man an einem Sonntagnachmittag durch die Straßen einer Großstadt geht.

Offenbar muß sich diese tiefe Langeweile, wenn wir unserem *methodischen Prinzip* folgen, wiederum vom *Zeitvertreib* her als das, *wogegen* er sich wenden kann, zeitigen. Allein, schon in der tieferen Form der Langeweile, bei dem Sichlangweilen bei, trafen wir ein Verhältnis von Zeitvertreib und Langeweile, in dem sich dieser, der Zeitvertreib, auf ein Ausweichen vor . . . beschränkt und das Angehen gegen . . . aufgegeben ist. In der zweiten Form ist demnach die Langeweile das, wovor wir ausweichen. Jetzt aber, bei diesem »es ist einem langweilig«, kommt es nicht einmal mehr zu diesem Ausweichen vor der Langeweile. Für diese Langeweile *fehlt* der Zeitvertreib. Doch in welchem Sinne fehlt er? Was besagt hier dieses Fehlen? In dem Sinne, daß er sich einfach nicht einstellt, daß wir ihn gleichsam vergessen, nicht daran denken, ihn gegen die aufkommende Langeweile ins Feld zu führen? Nichts von all dem. Wenn hier mit Bezug auf diese Langeweile kein Zeitvertreib aufkommt, dann muß das mit dem Charakter *dieser* Langeweile zusammenhängen. Das Fehlen des Zeitvertreibes muß von der Langeweile selbst her mitbestimmt sein. Der Zeitvertreib fehlt, und doch denken wir sehr wohl an ihn, aber so, daß wir schon verstanden haben, daß jeder Zeitvertreib gegenüber dieser Langeweile, gegenüber diesem »es ist einem langweilig«, machtlos ist. Wir verstehen das aus der Langeweile heraus. In diesem »es ist einem langweilig« liegt es, daß diese Langeweile uns etwas sagen will, und zwar nichts Beliebigen und Zufälliges. Diese Stimmung, der wir Ausdruck geben in dem »es ist einem langweilig«, hat das *Dasein* schon so *gewandelt*, daß wir in diesem Gewandeltsein auch schon verstehen: es wäre nicht nur ausichtslos, gegen diese Stimmung mit irgendeinem Zeitvertreib anrennen zu wollen, sondern es wäre fast so etwas wie eine

Vermessenheit, uns zu verschließen gegen das, was diese Stimmung uns sagen will. Der dieser Langeweile entsprechenden Zeitvertreib fehlt nicht einfach, sondern er wird von uns *gar nicht mehr zugelassen* mit Rücksicht auf diese Langeweile, in der wir schon gestimmt sind. Dieses Nichtmehr-zugelassensein des Zeitvertreibes überhaupt ist von der bestimmten Langeweile selbst gefordert. So bekundet auch hier, und gerade hier, die Art und Weise, wie der Zeitvertreib auf die Langeweile *antwortet*, den Charakter der Langeweile selbst. Den Zeitvertreib nicht mehr zulassen sagt, dieser Langeweile die Übermacht lassen. Darin liegt, diese Langeweile schon in ihrer *Übermächtigkeit* verstehen. Dieses Verstehen der Langeweile hängt ihr aber nicht von außen her an, als würden wir sie — vor dem Abstellen des Zeitvertreibs — psychologisch beobachten, sondern das ›es ist einem langweilig‹ — dieses ›es ist einem so‹ — hat gerade in sich selbst *den* Charakter, daß es *offenbart, wie es um uns steht*. Diese Stimmung bringt uns selbst in die Möglichkeit eines *ausgezeichneten Verstehens*. Das Stimmen und Gestimmtsein hat in sich den Charakter eines Offenbarmachens; womit aber das Wesen der Stimmung nicht erschöpft ist. Meist sind wir nicht imstande, dieser Langeweile Gehör zu geben, und zwar deshalb, weil wir sie zwar als Langeweile kennen, aber sie in irgendeiner Form zumeist mit der üblichen oberflächigen identifizieren. Genauer, in dieser Stimmung ist einem so, daß wir wissen, es soll einem in und durch dieses Gestimmtsein etwas ›gesagt‹ werden.

Während im ersten Fall der Langeweile das Bemühen darauf geht, die Langeweile durch den Zeitvertreib zu überschreien, damit man *nicht auf sie zu hören braucht*, während im zweiten Fall das Auszeichnende ein *Nichthörenwollen* ist, haben wir jetzt das *Gezwungensein zu einem Hören*, ein Gezwungenwerden im Sinne des Zwanges, den alles *Eigentliche* im Dasein hat, das demnach auf die *innerste Freiheit* Bezug hat. Das ›es ist einem langweilig‹ hat uns schon in einen

Machtbereich versetzt, dessen die einzelne Person, das öffentliche individuelle Subjekt, nicht mehr mächtig ist.

§ 31. *Konkrete Interpretation der tiefen Langeweile
am Leitfaden der Leergelassenheit und Hingehaltenheit*

So wird auch hier, wo der Zeitvertreib — roh gesehen — faktisch ganz fehlt, von ihm her schon ein Blick in das Wesen dieser Form der Langeweile möglich. Aber das ist jetzt nur als Vorbereitung zu nehmen für die konkrete Interpretation dieser dritten Form der Langeweile am Leitfaden der beiden Strukturmomente und ihrer Einheit: der *Leergelassenheit* und der *Hingehaltenheit*. Wir wissen jetzt aus der Auslegung der ersten und der zweiten Form der Langeweile, daß diese Strukturmomente jeweils gewandelt, daß sie nicht starre Maßstäbe, nicht ein festes Gerippe sind, das wir jeder Form der Langeweile zugrunde legen, sondern nur Anweisungen, um je das eigene Wesen zu erblicken und aus sich selbst heraus zu bestimmen, auf die Gefahr hin, daß nun die Form der Leergelassenheit und Hingehaltenheit in diesem dritten Fall sich erneut verwandelt.

a) *Leergelassenheit als Ausgeliefertheit des Daseins
an das sich im Ganzen versagende Seiende*

In diesem ›es ist einem langweilig‹ suchen wir nicht das Ausgefülltwerden einer bestimmten, durch eine bestimmte Situation entstandenen und vorhandenen Leere durch ein bestimmtes, in einer bestimmten Situation gerade zugängliches Seiendes. Wir bemühen uns nicht um das Ausfüllen einer bestimmten Leere, die uns aus bestimmten Umständen erwächst, wie etwa aus diesem Zufrühkommen an den Bahnhof. Die Leere ist hier kein Ausbleiben solcher bestimmten Erfüllung. Aber ebensowenig ist sie hier ein Sichbilden jener

Leere, im Sinne des Stehenlassens des eigenen eigentlichen Selbst, welches Zurücklassen ja zusammengeht mit dem Sichloslassen, ja in sich selbst ein Sichloslassen an das gerade Sichbietende ist. Bei diesem »es ist einem langweilig« findet sich kein solches Sichloslassen an das bestimmte Seiende einer bestimmten Situation, und doch ist in diesem »es ist einem langweilig« gerade die *Leere* und *Leergelassenheit* ganz eindeutig und einfach. Aber *welche Leere*, wo wir keine bestimmte Erfüllung ausdrücklich suchen und auch unser eigenes Selbst nicht in diesem Leergelassensein zurücklassen? Welche Leere, wo wir weder von bestimmten Seienden gelangweilt werden, noch uns, als je diese bestimmte Person, langweilen? Eine Leere, gerade da, wo wir als je diese von dem bestimmten Seienden der zufälligen Situation als gerade diesem nichts wollen. Aber daß wir gerade da nichts wollen, das liegt schon an der Langeweile. Denn mit diesem »es ist einem langweilig« sind wir nicht bloß der *alltäglichen Personalität enthoben*, ihr irgendwie fern und fremd, sondern in eins damit *hinausgehoben* auch über die jeweilige bestimmte Situation und das *betreffende Seiende*, das uns da umgibt. Die ganze Situation und wir selbst als dieses individuelle Subjekt sind dabei gleichgültig, ja diese Langeweile läßt es gerade nicht erst dazu kommen, daß dergleichen uns etwas Besonderes gilt, sie macht vielmehr, daß *alles gleich viel und gleich wenig gilt*. Was alles und wieviel gleich? Diese Langeweile *nimmt uns gerade darauf zurück*, daß wir nicht erst dieses und jenes Seiende und für uns in dieser bestimmten Situation suchen; sie nimmt uns darauf zurück, wo uns jedes mit jedem gleichgültig erscheint.

Das geschieht aber nicht so, daß wir zuvor erst die einzelnen Dinge und uns selbst durchlaufen und daraufhin abschätzen, ob sie uns noch etwas gelten. Das ist schlechterdings unmöglich. Das ist an sich schon, ganz abgesehen, daß es faktisch nicht zutrifft, in der Durchführung unmöglich. Diese *Gleichgültigkeit der Dinge und unserer selbst mit ihnen* ist nicht das Resultat einer Summe von Abschätzungen, sondern mit einem

Schlag wird alles und jedes gleichgültig, alles und jedes rückt in einem zumal in eine Gleichgültigkeit zusammen. Diese Gleichgültigkeit springt nicht erst von einem Ding auf das andere über wie ein Feuer, um es zu verzehren, sondern mit einem Mal ist alles von dieser Gleichgültigkeit umfassen und umfassen. Das Seiende ist — wie wir sagen — *im Ganzen* gleichgültig geworden, wir selbst als diese Personen nicht ausgenommen. Wir stehen nicht mehr als Subjekte und dergleichen ausgenommen von diesem Seienden diesem gegenüber, sondern finden uns inmitten des Seienden im Ganzen, d. h. im Ganzen dieser Gleichgültigkeit. Das Seiende im Ganzen verschwindet aber nicht, sondern *zeigt sich gerade als solches* in seiner Gleichgültigkeit. Die *Leere* besteht hier demgemäß in der *Gleichgültigkeit*, die *im Ganzen* das Seiende umfängt.

Bevor wir fragen, wie wir diese Leere näher zu fassen haben und wie dementsprechend die Leergelassenheit zu bestimmen ist, fassen wir die bisherige Interpretation der tiefen Langeweile zusammen. Wir betrachten eine *dritte* Langeweile, die uns der Tiefe ihres Wesens näherbringen soll, und zwar nicht auf dem Wege, der grundsätzlich möglich sein muß, auf dem einer Konstruktion der Langeweile aus der Zeit, sondern in derselben Weise wie die bisherigen Formen. Von außen nimmt sich das so aus wie ein beliebiges Nebeneinander aufgeraffter Abwandlungen der Langeweile überhaupt. Und doch ergab sich uns schon ein gewisser Index für einen Zusammenhang dieser Formen: ihr Tieferwerden. Wir versuchen nun, gleichsam in derselben Richtung fortschreitend, eine dritte Form zu betrachten, die wir uns festhalten mit der Benennung: »es ist einem langweilig«. Es, einem — damit ist schon ausgedrückt, daß hier nicht etwas bestimmtes Langweiliges da ist, aber auch nicht wir selbst in einer bestimmten Verhaltung, wie wir sie in der Alltäglichkeit kennen, in Frage kommen, sondern daß gerade das bekannte Einzelne an uns selbst abfällt, durch die Langeweile selbst zu diesem Abfall gebracht wird. Damit ist schon gesagt, daß wir in dieser Langeweile nicht etwa eine

Abstraktion vollziehen, aufgrund derer wir von einem bestimmten individuellen Ich zu einem allgemeinen Ich überhaupt uns verallgemeinern. Die Langeweile in der Form »es ist einem langweilig« tritt uns schon näher, wenn wir beachten, daß ihr der Zeitvertreib fehlt. Dieses Fehlen ist kein bloßes Ausbleiben, Vergessen desselben, sondern geht von der Langeweile selbst aus, indem wir in ihr einen Zeitvertreib überhaupt nicht mehr zulassen. Das besagt, daß wir uns dieser Langeweile als etwas überlassen, was in uns eine Übermacht bekommt und was wir in dieser Übermacht in gewisser Weise verstehen, ohne es in der Langeweile erklären zu können oder auch nur erklären zu wollen. Dementsprechend sind wir dieser Langeweile nicht entgegen in einem Zeitvertreib, der sie weg-treiben will, noch weichen wir ihr eigentlich aus, sondern wir erfahren ein eigentümliches Gezwungensein in sie, Gezwungensein zum Hören dessen, was sie uns zu sagen hat, ein Gezwungensein in die eigentümliche Wahrheit, Offenbarkeit, die in dieser Stimmung wie in jeder überhaupt liegt. Aber aus dieser Zuordnung von Zeitvertreib und Langeweile, so wichtig sie in jedem Falle sein mag, dringen wir doch nicht in das innere Wesen der dritten Form ein. Das gelingt nur durch eine Betrachtung der Strukturmomente der Leergelassenheit und der Hingehaltenheit. Freilich, im Ansatz der Untersuchung müssen diese Momente in voller Unverbindlichkeit genommen werden auf die Gefahr hin, daß sie sich wandeln. Die Leergelassenheit ist hier nicht mehr das Ausbleiben eines bestimmten Ausgefülltwerdens durch irgendeine Beschäftigung mit etwas — dergleichen wird gar nicht gesucht. Sie ist auch nicht das Stehenlassen des eigenen Selbst, demgegenüber wir uns loslassen an irgendetwas, worin wir aufgehen. Und doch, alles Seiende, nicht dieses und jenes, steht in einer merkwürdigen Gleichgültigkeit, alles Seiende nicht in einem Nacheinander, sondern alles mit einem Schlage.

Können wir aber dann noch von einer *Leergelassenheit* reden, wo wir selbst doch zu diesem Gleichgültig gewordenen

gehören? Wenn wir selbst zu diesem Gleichgültiggewordenen mitgehören, dann ist es doch gerade gleichgültig, ob wir ausgefüllt oder leergelassen sind. Leergelassenheit ist doch immer nur da möglich, wo ein Anspruch auf Erfüllung, wo die Notwendigkeit einer Fülle besteht, und ist nicht Gleichgültigkeit der Leere. Wenn aber das Seiende im Ganzen in der Gleichgültigkeit steht, dann ist eben *alles*, auch dieses Leergelassen-sein, gleichgültig, d. h. unmöglich. Gewiß, und gerade deshalb sagen wir auch: es ist *einem* langweilig; nicht mir als mir, aber doch einem, und d. h. einem als diesem bestimmten Da-sein. Aber diese Bestimmtheit des Daseins hängt nicht zusammen mit der Ichlichkeit, die wir so kennen. Die Gleichgültigkeit des Seienden im Ganzen offenbart sich für das Da-sein, aber für es als solches. Das sagt: Das Dasein findet sich durch diese Langeweile gerade vor das Seiende im Ganzen gestellt, sofern in dieser Langeweile das Seiende, das uns umgibt, keine Möglichkeit des Tuns und keine Möglichkeit des Lassens mehr bietet. Es versagt sich im Ganzen hinsichtlich dieser Möglichkeiten. Es versagt sich so einem Dasein, das als solches inmitten dieses Seienden im Ganzen zu ihm sich verhält — zu ihm, zum Seienden im Ganzen, das sich jetzt versagt — sich verhalten muß, wenn anders es sein soll als das, was es ist. Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende.

Die *Leergelassenheit* in dieser *dritten Form* der Langeweile ist die *Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende*. In diesem »es ist einem langweilig« finden wir uns — als Dasein — irgendwie ganz im Stich gelassen, nicht nur von diesem oder jenem Seienden nicht beschäftigt, nicht nur von uns selbst in dieser oder jener Hinsicht stehengelassen, sondern im Ganzen. Das Dasein hängt nur noch zwischen dem im Ganzen sich versagenden Seienden. Die Leere ist nicht ein Loch zwischen Ausgefülltem, sondern betrifft das ganze Seiende und ist gleichwohl *nicht* das *Nichts*.

b) Hingehaltenheit als Hingezwungenheit
 an die ursprüngliche Ermöglichung des Daseins als eines
 solchen. Die strukturelle Einheit von Leergelassenheit und
 Hingehaltenheit als Einheit der Weite des im Ganzen sich
 versagenden Seienden und der einzigen Spitze des Ermög-
 lichenden des Daseins

Und doch, dieses ›es ist einem langweilig‹ — so tief es aufstei-
 gen mag — hat nicht den Charakter der Verzweiflung. Diese
 Leergelassenheit als Ausgeliefertsein an das sich im Ganzen
 versagende Seiende beherrscht ja nicht einzig das Dasein, sie
 macht nicht allein die Langeweile aus, sondern sie ist in sich
zugeordnet zu einem anderen, wie wir formal wissen, zu einer
Hingehaltenheit, mit der in eins sie erst die Langeweile aus-
 macht. Diese tiefe Langeweile führt nie ohne eine wesentliche
 Verwandlung ihrer selbst, in der sie in eine andere Stimmung
 überspringt, zur Verzweiflung.

Es gilt nun, diese Zuordnung der Leergelassenheit in der
 Langeweile zu dem anderen Strukturmoment zu sehen. Aber
 diese Zuordnung dürfen wir wiederum nicht einfach aufgrund
 des Bisherigen voraussetzen, sondern es gilt, diese Zuordnung
 von Leergelassenheit und Hingehaltenheit aus dem Wesen
 dieser Langeweile selbst und neu zu sehen. Wir müssen daher
 — gleich als wüßten wir gar nichts von dem zweiten Struktur-
 moment — fragen: Inwiefern ist die spezifische Leergelassen-
 heit dieser dritten Form der Langeweile überhaupt in sich
 zugeordnet auf ein anderes? Die Langeweile und ihre Leer-
 gelassenheit besteht hier in der Ausgeliefertheit an das sich im
 Ganzen versagende Seiende. Was liegt darin, daß das Seiende
 im Ganzen die Möglichkeiten des Tuns und Lassens für ein
 Da-sein inmitten seiner versagt? Alles *Versagen* ist in sich ein
Sagen, d. h. Offenbarmachen. Was sagt das sich im Ganzen
 versagende Seiende in diesem Sichversagen? Wovon sagt es
 ein Versagen? Von dem, was dem Dasein irgendwie beschieden
 sein könnte und sollte. Und was ist das? Eben die *Möglichkei-*

ten seines Tuns und Lassens. Von diesen Möglichkeiten des Daseins sagt das Versagen. Das Versagen spricht nicht darüber, eröffnet darüber nicht eine Verhandlung, sondern versagend *weist es auf sie* und macht sie kund, indem es sie versagt. Demnach werden durch dieses sich im Ganzen Versagen des Seienden die Möglichkeiten des Daseins, seines Tuns und Lassens, nur unbestimmt angedeutet, nur so überhaupt mitgesagt. Dem entspricht doch jenes Unbestimmte, das uns bewegt, wenn wir wissen: es ist einem langweilig. Das Seiende im Ganzen ist gleichgültig geworden. Aber nicht nur das, in eins damit zeigt sich noch irgendetwas, geschieht das Aufdämmern der Möglichkeiten, die das Dasein haben könnte, die aber gerade in diesem »es ist einem langweilig« brachliegen, als brachliegende uns im Stich lassen. Wir sehen jedenfalls: Im Versagen liegt eine Verweisung auf anderes. Diese Verweisung ist das *Ansagen der brachliegenden Möglichkeiten*. Wenn die Leere dieser dritten Form der Langeweile in diesem Sichversagen des Seienden im Ganzen besteht und dementsprechend die Leergelassenheit im Ausgeliefertsein daran, dann hat gleichwohl die Leergelassenheit aufgrund der im Versagen liegenden Verweisung in sich einen strukturierten Bezug auf anderes. Nach allem Bisherigen vermuten wir dabei: Dieses im Versagen selbst liegende *Sagen, Hinweisen auf die brachliegenden Möglichkeiten*, ist am Ende die zu dieser Leergelassenheit gehörige *Hingehaltenheit*.

Doch, was hat das im Sichversagen liegende *Ansagen* der brachliegenden Möglichkeiten des Daseins mit der Hingehaltenheit zu schaffen? Vor allem aber erinnern wir uns, daß wir bei der Auslegung der *beiden* zuvor erörterten Formen der Langeweile jedesmal im Strukturmoment der Hingehaltenheit eine spezifische *Zeitbezogenheit* antrafen; nicht nur das, sondern gerade das Moment der Hingehaltenheit öffnete jeweils den Blick für das zeithafte Wesen der Langeweile. In der ersten Form war es die Aufgehaltenheit durch den zögernden Zeitverlauf, in der zweiten die Gestelltheit durch die stehende

Zeit. Aber jetzt in der dritten Form? Wenn schon das Ansagen der versagten Möglichkeiten mit der spezifischen Hingehaltenheit dieser dritten Form zu tun hat, von der Zeit ist hier nichts zu finden. Wie denn überhaupt diese dritte Form der Langeweile nichts von einer ausgesprochenen Zeitbezogenheit an sich hat — weder ein Zögern der Zeit noch das Verbringen einer bestimmten Zeit, die wir uns lassen. Man ist fast eher versucht zu sagen: Bei diesem »es ist einem langweilig« ist einem zeitlos zumute, man fühlt sich herausgehoben aus dem Fluß der Zeit.

So sieht es in der Tat aus, und es wäre verkehrt, diesen Aspekt der Zeitferne in dieser Langeweile irgendwie zu verwischen und vorschnell einer bestimmten Theorie zuliebe zu mißdeuten. Wohl aber müssen wir uns an das Bisherige wirklich erinnern, und dabei erst muß sich die Bedeutung der bisherigen Erörterungen auswirken.

Wir erinnern uns, daß wir jedesmal, wenn wir in die Zeitstruktur der Langeweile einzudringen versuchten, erfahren mußten, daß wir mit der vulgären Auffassung der Zeit als eines Abfließens der Jetztpunkte nicht durchkommen. Zugleich aber ergab sich: Je näher wir dem Wesen der Langeweile kommen, um so aufdringlicher wird ihre Verwurzelung in der Zeit, was uns in der Überzeugung bestärken mußte, daß die Langeweile nur aus der ursprünglichen Zeitlichkeit begriffen werden kann. Nun, wo wir uns in die Wesenstiefe der Langeweile vorzuarbeiten versuchen, zeigt sich überhaupt nichts von der Zeit — gleich als seien wir von der Nähe des Wesens der Langeweile geblendet. So ist es in der Tat, und nicht etwa nur hier bei dieser bestimmten Stimmung der Langeweile. Bei aller Interpretation des Wesenhaften in jeglichem Gebiet und Feld des Daseins kommt die Stelle, an der alle Kenntnisse und insbesondere alles literarische Wissen nichts mehr hilft. Wir mögen noch so fleißig zusammenscharren, was Frühere schon gesagt haben, es hilft uns nicht, wenn wir nicht die Kraft der Einfachheit des Wesensblickes aufbringen — gerade da, wo es so aussieht, als gäbe es nichts mehr zu sehen und zu fassen. So

jetzt. Auf der einen Seite ein gewisser Einblick in den Charakter der tiefen Langeweile und dabei nichts von Zeit und Zeitstruktur derselben. Auf der anderen Seite das Wissen um das zeitliche Wesen der Langeweile als solcher und somit gerade die Erwartung eines massiven Entgegenspringens des Zeitcharakters gerade dieser tiefen Langeweile.

Bei dieser Sachlage bleibt uns nur das Eine: Ohne Rücksicht auf das zunächst noch verborgene zeithafte Wesen auch dieser und gerade dieser dritten Form der Langeweile die angesetzte Interpretation in sich selbst weiterzuführen, statt sie aufzugeben und in äußerlicher Entsprechung zu den früher besprochenen Formen der Langeweile die Zeitstruktur gewaltsam hereinzuzerren.

Die Leergelassenheit in dieser dritten Form faßten wir als Ausgeliefertheit an das sich im Ganzen versagende Seiende. Dieses Versagen ist — nicht zufällig, sondern entsprechend seinem Wesen als Versagen — in sich ein Ansagen der brachliegenden Möglichkeiten des Daseins, das da in einem solchen Ausgeliefertsein inmitten des Seienden sich befindet. In solchem Ansagen der versagten Möglichkeiten liegt so etwas wie der Hinweis auf anderes, auf die Möglichkeiten als solche, auf die brachliegenden Möglichkeiten *als* Möglichkeiten des Daseins. Mit dem Versagen geht so in eins dieses ansagende Hinweisen auf . . . Das gilt es jetzt näher zu bestimmen. Denn nur so werden wir die spezifische Hingelassenheit der dritten Form, und zwar in ihrem Bezug zur Leergelassenheit, ans Licht bringen. Wenn nun dieses ansagende Hinweisen auf die Möglichkeiten des Daseins zusammengeht mit dem Versagen, dann wird der spezifische Charakter des Ansagens, also der gesuchten Hingelassenheit, mitbestimmt sein durch den spezifischen Charakter des Sichversagens des Seienden im Ganzen. Worin besteht das Eigenartige dieses Sichversagens?

Es ist einem langweilig. Nicht *dieses* oder *jenes* Seiende ist es, davon wir gelangweilt werden. Nicht wir sind es, die je gelegentlich dieser bestimmten Situation *sich* gerade langweilen

— sondern: *es ist einem langweilig*. Nicht dieses oder jenes Seiende in der handgreiflichen Nähe dieser bestimmten Situation versagt sich uns, sondern alles Seiende, das uns in der Situation gerade umfängt, tritt in eine Gleichgültigkeit zurück. Aber nicht nur alles Seiende der betreffenden Situation, in der wir zufällig sind, da, wo dieses ›es ist einem langweilig‹ aufsteigt, sondern das ›es ist einem langweilig‹ sprengt gerade die Situation und stellt uns in die *volle Weite* dessen, was je dem betreffenden Dasein als solchem *im Ganzen* offenbar ist, offenbar je gewesen ist und je sein könnte. Dieses Seiende im Ganzen versagt sich, und das wiederum nicht nur in einer bestimmten Hinsicht, mit Rücksicht auf ein Bestimmtes, in Absicht auf Bestimmtes, das wir mit dem Seienden etwa anfangen wollten, sondern dieses Seiende im Ganzen in der genannten *Weite* nach jeder *Hinsicht* und in jeder *Absicht* und für jede *Rücksicht*. Dergestalt im Ganzen wird das Seiende gleichgültig.

Wem denn? Nicht mir als mir, nicht mir mit diesen bestimmten Absichten usf. Also dem namenlosen und bestimmungslosen Ich? Nein, wohl aber dem Selbst, dessen Name, Stand und dergleichen belanglos geworden, selbst in die Gleichgültigkeit mit hineingezogen ist. Doch das in all dem belanglos werdende Selbst des Daseins verliert damit nicht seine Bestimmtheit, sondern umgekehrt, diese eigentümliche Verarmung, die mit diesem ›es ist einem langweilig‹ bezüglich unserer Person einsetzt, *bringt* das *Selbst* erst in aller Nacktheit zu *ihm selbst* als das Selbst, das *da ist* und sein Da-sein übernommen hat. Wozu? *Es zu sein*. Nicht mir als mir, sondern dem Dasein in mir versagt sich das Seiende im Ganzen, wenn ich weiß: es ist einem langweilig.

Von dem sich im Ganzen versagenden Seienden ist das Dasein als solches betroffen, d. h. das, was zu seinem Sein-Können als solchem gehört, was die Möglichkeit des Daseins als solche angeht. Was eine Möglichkeit aber als solche angeht, das ist das sie *Ermöglichende*, was ihr selbst als diesem Möglichen die *Möglichkeit* verleiht. Dieses Äußerste und Erste, alle Möglich-

keiten des Daseins als Möglichkeiten Ermöglichende, dieses, was das Seinkönnen des Daseins, seine Möglichkeiten trägt, ist von dem sich im Ganzen versagenden Seienden betroffen. Das heißt aber: Das sich im Ganzen versagende Seiende sagt nicht beliebige Möglichkeiten meiner selbst an, berichtet nicht darüber, sondern dieses Ansagen im Versagen ist ein *Anrufen*, das eigentliche Ermöglichende des Daseins in mir. Dieses Anrufen der Möglichkeiten als solcher, das mit dem Sichversagen zusammengeht, ist kein unbestimmtes Hinweisen auf beliebige, wechselnde Möglichkeiten des Daseins, sondern ein schlechthin eindeutiges Hinweisen auf *das* Ermöglichende, das alle wesenhaften Möglichkeiten des Daseins trägt und führt, für das wir scheinbar doch keinen Inhalt haben, so daß wir nicht sagen können, was es ist, so, wie wir auf vorhandene Dinge hindeuten und sie als das und das bestimmen. Diese merkwürdige Inhaltslosigkeit dessen, was eigentlich das Dasein ermöglicht, darf uns nicht stören, bzw. das Beunruhigende dieser Inhaltslosigkeit, das zu diesem ›es ist einem langweilig‹ gehört, dürfen wir nicht beseitigen, wenn wir überhaupt imstande sind, diese Stimmung ›es ist einem langweilig‹ in ihrer ganzen Schwingungsweite in uns ausschlagen zu lassen. Das ansagende Hinweisen auf das, was das Dasein in seiner Möglichkeit eigentlich ermöglicht, ist ein *Hinzwingen auf die einzige Spitze dieses ursprünglichen Ermöglichenden*. Es ist einem langweilig. Der vollen Weite des sich im Ganzen versagenden Seienden, in dessen Mitte wir uns befinden, entspricht die einzige Zuspitzung der Hingehaltenheit auf das, was das Dasein inmitten des so im Ganzen offenbaren Seienden ursprünglich ermöglicht. Es ist einem langweilig. Zu diesem Im-Stich-gelassenwerden von dem sich im Ganzen versagenden Seienden gehört zugleich das Hingezwungenwerden an diese äußerste Spitze der eigentlichen Ermöglichung des Daseins als solchen. Damit haben wir die *spezifische Hingehaltenheit der dritten Form* bestimmt: *Hingezwungenheit an die ursprüngliche Ermöglichung des Daseins als eines solchen*.

Beides, diese völlige *Weite* des im Ganzen sich versagenden Seienden und die einzige *Spitze* dessen, was das Dasein als solches ermöglicht, beides zumal in einer eigenen Einheit wird offenbar als das, was im Dasein am Werk ist, wenn es sich sagen muß: es ist einem langweilig. Ausweitend bis in die umfangende Grenze des Seienden im Ganzen in der Weise des Zuspitzens des Daseins auf das ursprüngliche Einzige der Ermöglichung seiner selbst — das ist das Langweilen, die Langeweile, die wir meinen, wenn wir sagen: es ist einem langweilig. Dieses *in die Weite nehmende Leerlassen* in eins mit dem *zuspitzenden Hinhalten* ist die ursprüngliche Weise des Stimmens der Stimmung, die wir Langeweile nennen.

§ 32. Der Zeitcharakter der tiefen Langeweile

Nunmehr sind beide Strukturmomente der dritten Form der Langeweile herausgearbeitet und in ihrer strukturalen Einheit sichtbar gemacht. Das ließ sich durchführen ohne Bezugnahme auf die Zeit. Weder die zögernde Zeit noch die stehende Zeit, die wir uns lassen beim Sichlangweilen, spielt hier eine Rolle. Ganz offensichtlich ist bei diesem ›es ist einem langweilig‹ vor allem die Uhr nicht im Spiele. Das Auf-die-Uhr-sehen verliert hier jeden Sinn. Aber auch das Sich-Zeit-nehmen oder Keine-Zeit-haben ist hier ohne Bedeutung. Und doch, so weit weg wir in dieser Langeweile von jedem Gebrauch der Uhr bleiben, so gleichgültig es ist, ob wir jetzt gerade, wo es einem langweilig ist, Zeit haben oder keine Zeit haben, so unbekümmert wir in jeder Weise um die Zeit sind — so nah sind wir ihr, so tief bewegen wir uns bei diesem ›es ist einem langweilig‹ im Wesen der Zeit. Aus Gründen, die alsbald an den Tag kommen, müssen wir uns jetzt darauf beschränken, das Zeithafte dieser dritten Form der Langeweile lediglich anzudeuten. Es ist hier freilich gefordert, die Anstrengung der Konzentration auf das ganze Phänomen zu

richten, um den Zeitcharakter dieser tiefen Form der Langeweile zu Gesicht zu bekommen.

- a) Das Gebanntsein vom einen-dreifachen Horizont der Zeit als Zeitcharakter der Leergelassenheit

Das Seiende versagt sich im Ganzen. Es tritt in eine Gleichgültigkeit zurück. Alles gilt gleich viel und gleich wenig. Das Seiende entzieht sich uns, bleibt aber doch als das Seiende, das es ist. Alles Seiende entzieht sich uns ohne Ausnahme in jeder Hinsicht, alles, worauf wir hinsehen, und wie wir auch darauf hinsehen, in jeder Rücksicht, alles Seiende, worauf wir zurücksehen als Gewesenes und Gewordenes und Vergangenes, und wie wir darauf zurücksehen, alles Seiende, in jeder Absicht, worauf wir es absehen als Künftiges, und wie wir es darauf abgesehen haben. Alles — in aller Hinsicht, Rücksicht und Absicht zumal entzieht sich das Seiende. Die *drei Sichten* der Hinsicht, Rücksicht und Absicht sind keine des bloßen Wahrnehmens oder gar des theoretischen oder sonstwie beschaulichen Vernehmens, sondern die Sichten für jedes *Tun und Lassen* des Daseins. Dieses Zumal-Ganze der Sicht, in der das Dasein sich ständig bewegt — mag die eine verstellt, umnebelt, mag die andere einseitig bevorzugt sein —, das Zumal dieser drei Sichten geht und verteilt sich in die *Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft*. Diese drei Sichten sind kein Nebeneinander, sondern ursprünglich einig und einfach im Horizont der Zeit als solcher. Es ist ursprünglich der *eine und einheitliche All-Horizont der Zeit*. Alles Seiende versagt sich in seinem Was und Wie zumal, wir sagten: *im Ganzen*. Das heißt jetzt: *in einem ursprünglich einigenden Horizont der Zeit*. Dieses im Ganzen ist offenbar nur möglich, sofern das Seiende umfassen ist von dem einen und zugleich dreifachen Horizont der Zeit. Dieser in solcher Weise vollerschlossene Horizont der ganzen Zeit muß am Werke sein, wenn das Seiende *im Ganzen* sich soll versagen können.

Allein, hieraus wird nur deutlich, daß die Zeit am Ende beteiligt ist an der Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, aber nicht am Sichversagen des Seienden im Ganzen. Auf solche Weise ist schließlich die Zeit überall beteiligt, wo sich das Seiende im Ganzen offenbart — was doch nicht notwendig immer in der Weise des Sichversagens geschehen muß. Mit dem Hinweis auf den Zeithorizont gewinnen wir nichts. Anders gewendet: Auf solchem Wege zeigt sich mitnichten eine wesenhafte Bezogenheit der dritten Langeweile auf die Zeit, sondern allenfalls eine längst bekannte Selbstverständlichkeit, wonach wir eben, wenn wir alles Seiende, das vergangene, gegenwärtige und zukünftige, in eins zusammenfassen wollen, hierzu des Horizontes der Zeit nach allen drei Richtungen bedürfen.

Allein, noch nie ist in der Philosophie der Fall erhört worden, wo eine platte Selbstverständlichkeit nicht gerade die abgründige Schwierigkeit des Problems hinter sich versteckt hielt. Bei der vorliegenden ist es nicht nur *ein* Problem, sondern eine ganze Dimension solcher.

Geben wir einmal zu — so roh und ungefähr, wie wir das jetzt verstehen —, der volle Zeithorizont sei die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, völlig abgesehen davon, wie sich das Seiende im Ganzen dabei selbst benimmt und bekundet, ob sich versagend oder anderswie sich gibt — was heißt hier: die Zeit ist Horizont? Man kann verhältnismäßig leicht darauf hinweisen, und doch ist es schwer zu sagen, was hier Horizont heißt, wie das — als Horizont zu fungieren — aus dem Wesen der Zeit möglich ist.

Aber auch, wenn diese Fragen rechtmäßig gestellt und ausgearbeitet sind — was in keiner Weise zutrifft —, dann sind wir noch nicht mit unserem Problem zu Ende, sondern gerade erst am Anfang. Denn es ist damit immer noch nicht entschieden, ob der Zeithorizont nur an der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen beteiligt ist, oder auch daran, daß das Seiende im Ganzen sich versagen kann. Ist das letztere der Fall, dann

heißt das: Der Zeithorizont ist mit im Spiel jeweils bei jedem Offenbarwerden des Seienden im Ganzen, nicht nur überhaupt, sondern gerade in Hinsicht auf die bestimmte Art. Darin liegt aber dann, daß der Zeithorizont auf mannigfache Art, die uns noch gänzlich unbekannt ist, ins Spiel kommen kann, daß wir die Abgründe des Wesens der Zeit nicht einmal ahnen.

Wie steht es mit diesem *Horizont der Zeit*, der gleichsam das Seiende im Ganzen umgibt? Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft — ist das so wie die Anordnung von Kulissen, die um das Seiende herumstehen und so für es den Spiel-raum bilden? Horizont — ist das so wie die Wand eines Gefäßes, das mit seiner Wandung den Inhalt nichts angeht, ihm nichts antun kann und will, als ihn eben zu umfassen und zu umschließen? Wie steht es mit diesem Horizont der Zeit? *Wie kommt die Zeit dazu, einen Horizont zu haben?* Stößt sie daran, wie an eine ihr übergestülpte Schale, oder gehört der Horizont zur Zeit selbst? Aber wofür denn dieses die Zeit selbst Umgrenzende (ὁρίσιν)? Wie und wofür gibt sie sich und bildet sie sich eine solche Grenze? Und wenn der Horizont nicht fest ist, woran hält er sich in seinem Wandel? Das sind zentrale Fragen, aber — wie wir leicht sehen — solche, die das Wesen der Zeit überhaupt betreffen, das wir jetzt nicht freihändig erörtern können und wollen. Gleichwohl aber sollen wir jetzt Aufschluß darüber geben, inwiefern das Sichversagen des Seienden im Ganzen und alles, was im Wesen der dritten Langeweile dazu gehört, *inwiefern* die *Leergelassenheit* und die *Hingehaltenheit* dieser Form der Langeweile mit der *Zeit* zusammenhängen. Dieser Aufgabe können wir uns nicht entziehen, wir müssen zeigen, daß und wie die spezifische Leergelassenheit als solche und damit auch die ihr zugehörige Hingehaltenheit aus dem Wesen der Zeit, und nur aus ihm, möglich sind.

Es ist einem langweilig. Darin ist die Leergelassenheit und Ausgeliefertheit an das sich im Ganzen versagende Seiende. Das Dasein vermag, so gestimmt, dem Seienden im Ganzen in

keiner Weise etwas abzugewinnen. Das Seiende im Ganzen entzieht sich, doch keineswegs so, als sei das Dasein allein gelassen. Das Seiende im Ganzen entzieht sich, das sagt: Das Dasein ist zwar inmitten des Seienden im Ganzen da, hat es um, über und in sich, aber es kann diesem Sichentziehen nicht nachgeben. Es kann nicht — die Stimmung stimmt so, daß das so gestimmte Dasein es nicht mehr über sich bringt, irgendetwas vom Seienden im Ganzen in irgendeiner Hinsicht zu erwarten, weil nicht einmal mehr etwas am Seienden lockt. Es entzieht sich im Ganzen. Dieser am Seienden sich bekundende *Entzug* desselben aber ist nur möglich, wenn das Dasein als solches nicht mehr mit kann, als Da-sein gebannt ist, und zwar im Ganzen. Dieses also, was das Seiende im Ganzen offenbar hält und als solches überhaupt zugänglich macht, der Zeithorizont, gerade dieses muß zugleich das Dasein an sich binden, es bannen. Es ist einem langweilig. Diese Stimmung, in der das Dasein überall ist und doch nirgends sein mag, hat das Eigentümliche des Gebanntseins. Das *Bannende* ist nichts anderes als der *Zeithorizont*. Die Zeit bannt das Dasein, aber nicht als die stehengebliebene im Unterschied zum Fluß, sondern die *Zeit jenseits von solchem Fließen und seinem Stehen*, die Zeit, die je das *Dasein selbst im Ganzen* ist. Diese ganze Zeit als ein Horizont bannt. Gebannt von der Zeit kann das Dasein nicht zum Seienden finden, das sich gerade in diesem Horizont der bannenden Zeit *als das sich versagende* im Ganzen bekundet.

Es ist einem langweilig. Gebannt und doch gewöhnt, nur eben Seiendes, und zwar je dieses und jenes zu kennen und zu besorgen, findet das Dasein, wo sich dieses Seiende im Ganzen versagt, nichts, was ihm diesen Bann »erklären« könnte. Daher rührt das Rätselhafte und Verborgene der Macht, die uns umfängt in diesem »es ist einem langweilig«. Denn in dieser Stimmung pflegen wir ja nicht zu philosophieren über die Langeweile und in ihr, sondern — es ist einem langweilig. Wir lassen vielmehr diesem verborgenen Bann seine Macht.

So zeigt sich: Die *Leergelassenheit* ist nur möglich als das

Gebanntsein vom Zeithorizont als solchem, in welchem Gebanntsein des Daseins für dieses das Seiende sich ihm entziehen und versagen kann. Für das gebannte Dasein steigt die Leere des sich im Ganzen Versagens von seiten des Seienden auf. Dieses Gebanntsein des Daseins muß gerade — das ist der eigentümliche Sinn dieser Stimmung — solcher Leere den ungeschmälerten Spielraum lassen. Das Bannende in dieser Stimmung ist nicht der bestimmte Zeitpunkt, in dem die betreffende Langeweile aufsteigt; denn dieses bestimmte Jetzt versinkt mit einem Schlage; das Zeichen dafür ist, daß wir uns um die Uhr und dergleichen überhaupt nicht kümmern. Das Bannende ist aber ebensowenig ein gedehnteres Jetzt, etwa die Zeitspanne, während der diese Langeweile anhält. Sie braucht gar keine solche, kann blitzartig wie ein Moment uns fassen, und doch, gerade in diesem Moment ist die ganze Weite der ganzen Zeit des Daseins da und gar nicht eigens gegliedert und abgegrenzt nach Vergangenheit und Zukunft. Weder nur Gegenwart noch nur Vergangenheit, noch nur Zukunft, aber ebensowenig diese zusammengerechnet — sondern ihre *ungegliederte Einheit* in der Einfachheit dieser Einheit ihres Horizontes zumal.

- b) Das Hingezwungensein durch die bannende Zeit
an den Augenblick als der Zeitcharakter der Hingehaltenheit.
Die zeithafte Einheit von Leergelassenheit und
Hingehaltenheit

Es ist einem langweilig. Was wir so — und zwar nicht zufällig — mit großer Anstrengung und Umständlichkeit ausdrücklich zu klären versuchen, ist in der Stimmung in einer schlichten Einfachheit da, allerdings so, daß, wenn diese Langeweile aufsteigen sollte und wir uns von ihr durchstimmen lassen, wir ihr eine lebendigere Schwingung geben können, wenn wir sie wirklich verstehen. Aber mit dem Gesagten verstehen wir sie noch nicht, noch nicht ganz — weil wir erst nur das Zeithafte

des einen Momentes, das der Leergelassenheit, uns näher gebracht haben. Wir wissen aber, daß in diesem Sichversagen des Seienden im Ganzen ein Hinzwingen an die Spitze dessen liegt, was das Dasein als solches ermöglicht.

Die Zeit ist das, was in dieser Langeweile das Dasein in ihren Bann schlägt. Durch dieses Bannen gibt sie dem Seienden im Ganzen die Möglichkeit, sich dem gebannten Dasein zu versagen, d. h. ihm die Möglichkeiten seines Tuns und Lassens inmitten dieses Seienden und mit Bezug auf es als brachliegende gleichsam vorzuhalten. Diese Bannmacht der Zeit ist so das eigentlich Versagende, d. h. aber zugleich nach Früherem das, was mitsagt und anruft das eigentlich Versagte, d. h. das, was unumgänglich ist, wenn das Dasein gemäß seinen Möglichkeiten das sein soll, was und wie es sein kann. Das Bannende und Versagende muß zugleich das sein, was ansagend freigibt und die Möglichkeit des Daseins im Grunde ermöglicht. Das Bannende verfügt zugleich über das eigentlich Ermöglichende, ja diese *bannende Zeit* ist selbst diese *Spitze*, die das Dasein wesentlich ermöglicht. Die Zeit, die dergestalt das Dasein bannt, als so Bannendes in der Langeweile sich bekundet, sagt sich zugleich an als das eigentlich Ermöglichende. Was aber das Bannende als solches, die Zeit, als zwar gerade Versagtes ansagt, als gleichsam Entschwundenes doch gerade vorhält, als *Mögliches* und nur als das, als *Freigebbares* zu wissen gibt und eigentlich ermöglicht, was es ansagend *freigibt*, ist nichts Geringeres als die *Freiheit des Daseins* als solche. Denn diese Freiheit des Daseins ist nur im *Sichbefreien* des Daseins. Das Sichbefreien des Daseins geschieht aber je nur, wenn es sich *zu sich selbst entschließt*, d. h. für sich als das Da-sein sich erschließt. Sofern jedoch das Dasein inmitten des Seienden sich befindet, als je dieses Dasein mit dieser seiner Zeit in der Einheit ihrer dreifachen Sicht, kann das Dasein sich nur entschließen, wenn es dieses in eine Spitze zusammennimmt, wenn es sich zum Handeln hier und jetzt in dieser wesentlichen Hinsicht und gewählten wesentlichen Möglich-

keit seiner selbst entschließt. Dieses *Sichentschließen* des Daseins aber zu sich selbst, d. h. dazu, inmitten des Seienden je das Bestimmte zu sein, was zu sein ihm aufgegeben ist, dieses Sichentschließen ist der *Augenblick*. Warum? Das Dasein ist ja kein Vorhandenes neben anderen Dingen, sondern durch die Offenbarkeit des vollen Zeithorizontes inmitten des Seienden gestellt. Es hält sich als Dasein je schon in dieser dreifachen Sicht. Es ist nur als dieses in der Zeit Ruhende dann dasjenige, was es sein kann, wenn es je zu seiner Zeit, d. h. zugleich je hier und jetzt, mit Bezug auf dieses gerade so offenbare Seiende, *da* ist, das heißt sich in seiner Offenbarkeit aufschließt, das heißt sich entschließt. Nur im sich Entschließen des Daseins zu sich selbst, im Augenblick, macht es von dem Gebrauch, was es eigentlich ermöglicht, nämlich der Zeit als dem Augenblick selbst. Der Augenblick ist nichts anderes als der *Blick der Entschlossenheit*, in der sich die volle Situation eines Handelns öffnet und offenhält. Was demnach die bannende Zeit an sich hält und im Ansichhalten zugleich als Freigebbares ansagt und als Möglichkeit zu wissen gibt, ist etwas von ihr selbst, das Ermöglichende, das sie selbst und nur sie sein kann, der Augenblick. Die *Hingezwungenheit des Daseins in die Spitze des eigentlich Ermöglichenden* ist das Hingezwungensein durch die bannende Zeit in sie selbst, in ihr eigentliches Wesen, d. h. *an den Augenblick* als die Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins.

Es ist einem langweilig. Darin sagt die im Ganzen bannende Zeit sich selbst als das an, was gebrochen werden soll und einzig gebrochen werden kann im *Augenblick*, darin die Zeit selbst als das eigentlich das Dasein in seinem Handeln Ermöglichende am Werk ist. So sehen wir, wenngleich nur im rohen, daß aufgrund dieses Bannes des Zeithorizontes als solchen und des in diesem Sichversagen mit angesagten Augenblicks gerade diese *Einheit* von *Leergelassenheit* und *Hingehaltenheit* in der dritten Form der Langeweile durch und durch *bestimmt* ist vom *Wesen der Zeit*.

Was wir hier mit ›Augenblick‹ bezeichnen, ist dasjenige, was *Kierkegaard* zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat — ein Begreifen, mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt. Die Möglichkeit, sage ich; heute, wo *Kierkegaard* aus irgendwelchen Gründen Mode geworden ist, sind wir so weit, daß diese *Kierkegaard*-Literatur und alles, was sich damit umgibt, in aller Weise dafür sorgt, dieses Entscheidende der *Kierkegaardschen* Philosophie nicht zu begreifen.

Wir versuchten, den *Zeitcharakter der dritten Form der Langeweile* herauszustellen. Aus all dem Bisherigen ist zu entnehmen, daß wir mit dieser Betrachtung an eine Grenze stoßen, und daß daher die Betrachtung notwendig gegenüber allen früheren eine eigentümliche Schwierigkeit hat. Der Grund für diese Schwierigkeit ist ein doppelter. Erstens liegt er im Wesen dieser Langeweile selbst, sofern diese Langeweile ihren Zeitcharakter in einem betonten Sinne verbirgt, verbirgt jedenfalls dem Augenschein; zweitens liegt der Grund für die Schwierigkeit, den gestellten Aufweis durchzuführen, in der Art unserer Fragestellung, unseres Weges, der durch die Langeweile hindurch zur Zeit führt, ohne daß wir über das Wesen der Zeit uns vorher hinreichend versichert hätten; mit anderen Worten, der Weg geht direkt ins Dunkle, ohne daß wir ein Licht haben, das dem Weg vorleuchten könnte. Trotzdem müssen wir, der inneren Notwendigkeit des Ansatzes folgend, versuchen, den Weg so weit zu gehen, bis wir an eine Grenze stoßen.

Wir versuchten, am Leitfaden der schon bekannten Strukturmomente mit Bezug auf dieses ›es ist einem langweilig‹ den Zeitcharakter herauszustellen. Es ergab sich dabei, die Leer gelassenheit ist auf das Sichversagen des Seienden im Ganzen bezogen. Im Ganzen kann das Seiende sich nur versagen, wenn es als solches, d. h. im Ganzen, irgendwie offenbar ist. Die Möglichkeit der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen liegt darin, daß der Zeithorizont selbst nach allen seinen Dimensio-

nen sich öffnet. Aber der Zeithorizont ist nicht etwa nur ein neutraler Behälter, der dieses Seiende im Ganzen umfängt, sondern ist selbst beteiligt am Sichversagen des Seienden dadurch, daß er als solcher, nämlich als Zeit des Daseins, als dessen ganze Zeit, dieses bannt, bannt nämlich, sofern es von dieser Langeweile »es ist einem langweilig« durchstimmt ist. Der Zeithorizont bannt das Dasein, so daß es dem Seienden, inmitten dessen es sich jederzeit befindet, nicht mehr nachgehen kann, gar keine Möglichkeit mehr sieht und keine sucht, um sich innerhalb dieses Seienden, inmitten dessen es gestellt ist, konkret hinsichtlich seiner selbst zu besinnen. Das eigentlich Versagende ist nicht das Seiende, sondern die Zeit, die selbst die Offenbarkeit dieses Seienden im Ganzen ermöglicht. Dieses eigentlich Versagende ist zugleich das, was nur wiederum sich selbst mitansagt, als dasjenige, was dem Dasein die Möglichkeit gibt, innerhalb und inmitten des Seienden im Ganzen jeweils als dieses Dasein sich konkret zu ermöglichen. Der Zeitbann, der offenbar wird in diesem »es ist einem langweilig«, kann nur gebrochen werden durch die Zeit. Nur, wenn der Zeitbann gebrochen wird, versagt sich das Seiende im Ganzen nicht mehr, d. h. es gibt seine eigenen Möglichkeiten auf, macht sich selbst für das jeweilige Dasein ergreifbar und gibt diesem Dasein selbst die Möglichkeit, inmitten des Seienden in je einer bestimmten Hinsicht, je einer bestimmten Möglichkeit zu existieren. Der Zeitbann kann nur durch die Zeit selbst gebrochen werden, durch das, was vom eigenen Wesen der Zeit ist und was wir im Anschluß an *Kierkegaard* den Augenblick nennen. Der Augenblick bricht den Bann der Zeit, kann ihn brechen, sofern er eine eigene Möglichkeit der Zeit selbst ist. Er ist nicht etwa ein Jetztpunkt, den wir gar nur feststellen, sondern der Blick des Daseins in den drei Richtungen der Sicht, die wir bereits kennenlernten, in der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Der Augenblick ist ein Blick eigener Art, den wir nennen den Blick der Entschlossenheit zum Handeln in der jeweiligen Lage, in der das Dasein sich befindet.

Das Wesen des Augenblicks und seine Verwurzelung im Wesen der Zeitlichkeit, im Wesen des Daseins selbst, versuchte ich in »Sein und Zeit«, § 65 zu bestimmen. Sie können freilich diesen Paragraphen nicht isoliert verstehen, wenn Sie sich nicht das ganze Werk in seinem inneren Aufbau zugeeignet haben. Ich verweise jedoch darauf als äußeren Halt, dieses Problem, das dort nicht gelöst, sondern gleichsam nur in seiner Zelle gefaßt ist, zu bewältigen.

Es ist einem langweilig. *Gebannt in die Weite des Zeithorizontes* und doch damit *hingezwungen in die Spitze des Augenblicks* als des eigentlich Ermöglichenden, das sich als solches nur bekunden kann, wenn es sich als Mögliches aufzwingt — das geschieht in dieser Langeweile. Es geschieht ihrem Wesen gemäß so, daß wir weder nur diesem Bann blindlings überlassen sind, noch so, daß wir den Augenblick ergreifen können, sondern *beides* gesagt — versagt und angesagt zugleich — bekommen. Beides — was nicht zwei ist, sondern eins — einheitlich *das Eine*, daß wir, daß das Dasein in uns in die Weite des Zeithorizontes seiner Zeitlichkeit hinausschwingt und so gerade nur einschwingen kann in den Augenblick des wesentlichen Handelns. Dieses Schwingen im Zwischen solcher Weite und solcher Spitze ist das Stimmen, diese Langeweile als Stimmung. Die Weite des bannenden Zeithorizontes wird weder als solche erkannt noch überhaupt eigens erfaßt, und gleichwohl offenbart sie sich in diesem selbst unkenntlich bleibenden Banne. Die Spitze des Augenblickes wird weder als solche gewählt noch überlegt und gewußt. Sie offenbart sich uns als das eigentlich Ermöglichende, das dabei als dieses nur im Gebanntsein in den Zeithorizont und von da her geahnt bleibt, als das, was im eigenen Wesen des Daseins als dessen innerste Ermöglichung freigegeben sein *könnte* und sollte, aber jetzt im Bann des Daseins nicht ist.

So weit und nur so weit läßt sich auf dem eingeschlagenen Wege der Zeitcharakter dieser dritten Form der Langeweile

aufhellen. Das heißt, hier zeigt sich nun doch eine Grenze unseres Weges; er wird immer schwieriger, weil der Vorblick dunkler wird. ›Zeitcharakter‹ heißt dabei nicht lediglich, die Langeweile sei unter anderem auch durch die Zeit bestimmt, sondern meint: *Die volle Struktur dieser Langeweile wird ermöglicht durch die Zeit selbst*; die Zeit selbst — die uns jetzt noch rätselhafter geworden ist, wenn wir an den Horizont der Zeit, dessen Weite, seine horizontale Funktion — unter anderem als Bann — und schließlich an den Zusammenhang dieses Horizontes mit dem, was wir Augenblick nennen, denken.

§ 33. *Die wesentliche Bedeutung des Wortes ›Langeweile‹:
das Langwerden der Weile in der tiefen Langeweile
als das Weitwerden des Zeithorizontes und das
Entschwinden der Spitze eines Augenblicks*

Und doch — wir können gerade jetzt von der Interpretation dieser dritten Form der Langeweile aus dem *Wort Langeweile eine wesentlichere Bedeutung geben*. Langeweile — die *Weile* wird *lang*. Welche Weile? Irgendein Weilchen? Nein, sondern die Weile, derweilen das Dasein als solches ist, die Weile, die ausmißt, welches Verweilen dem Dasein als solchem beschieden ist, d. h. die Weile, derweilen es inmitten dieses Seienden, in der Auseinandersetzung mit ihm und so mit sich selbst, sein soll. Diese ganze Weile ist es — und doch eine kleine Weile; und so jedes Dasein wieder eine kleine Weile. Diese Weile des Daseins, d. h. seine eigene Zeit, ist dem Dasein zumeist und zunächst verborgen, gleichsam als das, was es einfach verbraucht, oder aber in uneigentlicher Weise sich bewußt macht, wenn es mit dieser Weile rechnet, sie sich vorrechnet, gleich als sei das Dasein selbst ein Geschäft. Diese Weile des Daseins wird in der Langeweile, und zwar besonders in der zuletzt genannten, wenn ›es einen langweilt‹.

lang. Das heißt nicht: die kurze Zeit des Daseins erscheint als länger. Das Dasein des Menschen kann wesentlich werden in der Kürze der objektiven Zeit, und es kann unwesentlich bleiben, wenn es siebenzig Jahre wird und mehr. Es handelt sich bei dieser Zeit nicht um die Zeit der Uhr und Chronologie, sondern um das *Langwerden* bzw. *Kürzerwerden* der *eigentlichen Zeit*. Denn es handelt sich im Grunde nicht um das quantitative Maß der Kürze oder Länge der Dauer, in der ein Dasein ist. Die Weile wird lang, besagt, der Horizont des Weilens, der sich uns, wenn überhaupt, zunächst und zumeist als der einer Gegenwart zeigt, und auch da nur mehr als das Jetzige und Heutige, *weitert sich in die ganze Weite der Zeitlichkeit des Daseins*. Dieses *Langwerden der Weile* offenbart die Weile des Daseins in ihrer nie schlechthin bestimmbar~~n~~ Unbestimmtheit. Diese nimmt das Dasein gefangen, aber so, daß es in der ganzen weiten und geweiteten Weite nichts fassen kann als nur, daß es von ihr und an sie *gebannt* bleibt. Das Langwerden der Weile ist das *Weitwerden des Zeit-horizontes*, dessen Weitwerden dem Dasein nicht etwa Befreiung und Entlastung bringt, sondern es gerade umgekehrt mit der Weite *bedrängt*. In dieser Weite der Zeit bedrängt sie das Dasein und schließt somit in sich einen eigentümlichen Hinweis auf seine *Kürze*. Das Langwerden ist ein *Verschwinden der Kürze der Weile*. Aber die Kürze ist entsprechend wie die Länge nicht als quantitativ kleine Dauer gedacht, sondern das *Entschwinden* der Kürze ist das Entschwinden der Schärfe und *Spitze eines je bestimmten Augenblickes der Handlung und des Existierens*. Dieses Entschwinden dieser Kürze, der Zugespitztheit eines Augenblickes, im Langwerden der Weile bringt aber gerade nicht den Augenblick zum Verschwinden, sondern hier entschwindet nur die Möglichkeit, wobei sich die Möglichkeit des Möglichen gerade steigert. Im Entschwinden drängt der *Augenblick* sich noch auf als das *im Bannen der Zeit eigentlich Versagte*, als die eigentliche Möglichkeit dessen; was die Existenz des Daseins ermöglicht. Somit zeigt sich,

wie in der Langeweile diese Weite und Kürze, beide verwurzelt in der Zeit, in ihrem eigentümlichen Zusammenhang wiederum aus der spezifischen Art entspringen, in der die Zeitlichkeit des Daseins ist, vielmehr sich zeitigt.

§ 34. Zusammenfassende ›Definition‹ der tiefen Langeweile
als verschärfte Anweisung zur Interpretation der Langeweile
und als Vorbereitung für die Frage
nach einer bestimmten tiefen Langeweile unseres heutigen
Daseins

So können wir sagen, wenn wir die ganze Analyse auf dieser Stufe, wohin wir sie gebracht haben, zusammenfassen: *Die Langeweile ist der Bann des Zeithorizontes, welches Bannen den der Zeitlichkeit zugehörigen Augenblick entschwinden läßt, um in solchem Entschwindenlassen das gebannte Dasein in den Augenblick hineinzuzwingen als die eigentliche Möglichkeit seiner Existenz, welche Existenz nur möglich ist inmitten des Seienden im Ganzen, das sich im Horizont des Bannens gerade im Ganzen versagt.*

Diese innere Struktur des ›es ist einem langweilig‹ kann man so formal in einer Definition zum Ausdruck bringen. Doch selbst diese Definition, die aus einer eindringlicheren Interpretation erwachsen ist, sagt nicht viel, wenn sie als ein Aussagesatz genommen wird, in dem etwas festgestellt werden soll, statt als eine *verschärfte*, d. h. mit Fragen noch mehr beladene *Anweisung zur Interpretation*, und zwar zu einer Interpretation, die unversehens sich selbst hinter sich gelassen hat und das interpretierte Dasein an den Rand der zu interpretierenden Stimmung gebracht, nie aber direkt in diese selbst versetzt hat. Was wir bei der Interpretation einseitig immer herausstellten — die beiden Strukturmomente und ihre Fuge — erweist sich jetzt zwar nicht als falsch, wohl aber als übertrieben betont, als solches, was wir nur dann recht verstehen, wenn wir die Langeweile aus der *Einheit ihres We-*

sens, aus der *Fügung der Fuge* das Gefügte begreifen. Wir dürfen nicht die Stimmung aus dem Gesagten zusammensetzen und erzeugen, sondern müssen umgekehrt im Gestimmtsein diesem die volle Durchsichtigkeit verschaffen, in welchem Gestimmtsein sie aus der Einheit der Stimmung heraus und in ihr verbleibend in deren Struktur ausstrahlt.

Doch selbst wenn wir diese Definition der Langeweile als Definition im üblichen Sinne zulassen wollten, wäre doch zu sagen, daß sie einseitig von der dritten Form der Langeweile abgelesen wurde, mithin gar nicht allgemein genug ist, um auf alle und zunächst auf die beiden zuerst durchgesprochenen Formen zu passen. So sieht es aus. Zugegeben werden muß die Anlehnung der Definition an die dritte Form der Langeweile. Aber zugleich müssen wir daran erinnern, daß die dritte Form der Langeweile nicht eine beliebige Form der Langeweile ist, sondern mit Bezug auf die erste und zweite Form die tiefere, d. h. zugleich wesentlichere. Nur wo es gelingt, die *Wesentlichkeit* von etwas zu fassen, kommen wir in die Nähe des Wesens, nie dagegen, wenn wir uns abmühen, das möglichst allgemeinste, auf alle Formen passende, d. h. leerste Wesen zuerst und als einziges und eigentliches zu finden. Wenn *Philosophie Wesenserkenntnis* ist — und sie ist es in einem recht verstandenen Sinne —, dann gründet ihre Möglichkeit zuallererst und entscheidend für alles in der Wesentlichkeit und in der Kraft zur Wesentlichkeit ihres Fragens. Das ist keine Sache der Methode, sondern eine solche des Einsatzes und der *Einsatzmöglichkeit der philosophierenden Existenz*. Die Dimension der Entscheidbarkeit dieser Fragen, ob sie wesentlich sind oder nicht, liegt im Philosophieren selbst. Das heißt, über die Wesentlichkeit des Fragens und damit über die Aussichten und Tragweite wesenhafter Wesenserkenntnisse kann weder in einer vorausgeschickten methodologischen Eingebung noch in einer nachhinkenden Philosophie über die Philosophie entschieden werden, sondern nur im Philosophieren selbst. Entsprechend der innersten

Verwandtschaft alles wesentlichen Handelns im Ganzen — sei es als Kunst, Philosophie oder Religion — gilt von der Philosophie, was dem Dichter gilt: Bilde Dichter, rede nicht.

So haben wir bereits hier wieder — wie überall — leicht zuviel *über* die Philosophie geredet. Wir sind nie sparsam genug in solchem Reden über die Philosophie, nie handelnd genug *im* Philosophieren. Nur wenn wir es aus dem Philosophieren selbst erfahren, werden wir mit ihrem Wesen vertraut. Aber wir erfahren das nicht durch Lesen und Rezensieren von philosophischer Literatur, sondern durch die Anstrengung des Versuchens. Dieses muß uns dahin bringen, daß wir einen Philosophen besser verstehen, als er sich selbst verstand. Das heißt aber nicht, daß wir ihn maßregeln und ihm vorrechnen, von welchen Vorfahren er abhängig ist, sondern daß wir imstande sind, ihm mehr zuzugeben, als er selbst im Besitz hatte. Wer die innere Freiheit dazu nicht aufbringt, als Philosoph ein solcher Mensch zu sein, zu dessen Wesen es gehört, besser verstanden werden zu müssen als er sich selbst versteht, an dem ist die Philosophie trotz aller philosophischen Gelehrsamkeit vorbeigegangen. Philosophie ist nur da, um überwunden zu werden. Aber das kann sie nur, wenn sie erst steht, und kann es um so wesentlicher, je tiefer der Widerstand ist, den sie durch ihr Dasein aufbringt. Die Überwindung aber geschieht nicht durch Widerlegung im Sinne des Nachweisens von Unrichtigkeiten und Irrtümern. Ob wir diese innere Freiheit der philosophischen Auseinandersetzung und Aussprache wiedergewinnen, in welchem Ausmaße sie überhaupt je in einer Zeit verwirklicht werden kann, das vermag objektiv niemand zu sagen. Das entbindet aber nicht von der Anstrengung, das zu begreifen und in der rechten Weise, d. h. immer indirekt, darauf aufmerksam zu machen.

Warum weisen wir aber jetzt gerade auf solches, d. h. auf das Problem der Wesentlichkeit des philosophischen Fragens hin, an dieser Stelle, wo wir scheinbar zu einem relativen Abschluß der Auslegung des Wesens der Langeweile gekommen sind? Um den Schein abzuwehren, als hätten wir jetzt die Lan-

geweile an sich — absolut gleichsam — aufgehell; um zugleich positiv darauf vorzudeuten, daß die *Kennzeichnung der Wesentlichkeit der dritten Form der Langeweile selbst von einem bislang unausgesprochenen philosophischen Einsatz abhängt*, dem wir nicht ausweichen dürfen. Deshalb dürfen wir diese Auslegung nicht als ein Wissen nehmen, das wir jetzt zur Verfügung haben, mit dessen Hilfe wir vielleicht auf die Frage, was die Langeweile sei, mehr oder minder gescheit antworten, sondern nur als eine Vorbereitung dafür, daß die Analyse dieser Stimmung uns die Bereitschaft gibt, nach einer *bestimmten* Langeweile *unseres* Daseins zu fragen. Wir dürfen nicht eine Spekulation über die Langeweile eröffnen, sondern müssen die bisherige Auslegung der Langeweile hineinleiten in die Bereitschaft, eine tiefe Langeweile unseres Daseins zu sehen bzw. ihr, sofern sie ist, nicht entgegensusein. Daher bedurfte es dieser Erinnerung an den Charakter des Philosophierens, den wir in den einleitenden Vorlesungen in einer anderen Hinsicht erwähnten.

Daß wir die Definition des Wesens der Langeweile auf die wesentliche Form derselben orientieren, ist keine Verengung dieser Definition, sondern umgekehrt — sie verschafft gerade die Möglichkeit, den echten Zusammenhang dieser Abwandlungen der Langeweile zu begreifen, der Abwandlung, die kein beliebiges, freischwebendes Verändern von Formen ist, sondern gebunden an das Geschehen des Daseins, in dem je so und so die Langeweile aufsteigt und dabei an der Oberfläche klebt oder sich in die Tiefe zurückfindet. Wir können also nicht etwa die gewonnene Definition einfach auf die zweite oder erste Form anwenden, gleich als seien dieses zwei Sonderfälle des dritten als des allgemeinen. Dementsprechend dürfen wir auch nicht, falls eine solche zu Unrecht versuchte Anwendung von der dritten Form auf die erste und zweite versagt, daraus schließen: Also stimmt die Definition der dritten Form nicht. Aber selbst dann, wenn wir eine solche äußerliche Verknüpfung der drei besprochenen Formen vermeiden, fällt es noch

schwer genug, die gewonnene Definition der dritten Form überhaupt in irgendeinen Zusammenhang zu bringen.

Das Haupthindernis jedoch, daß wir den ursprünglichen Wesenszusammenhang der drei Formen zunächst nicht zu sehen vermögen, ist ein *Vorurteil*, und zwar ein solches, das durch unsere eigenen bisherigen Erörterungen der drei Formen nahegelegt und ständig verstärkt wird. Dieses Vorurteil gilt es aufzusuchen.

Bei der Interpretation der Langeweile nahmen wir den Ausgang von einer, wie wir sagten, oberflächigen Langeweile, dem Gelangweiltwerden von etwas. Von dieser Langeweile ließen wir uns zurückführen auf immer tiefere Formen. Das Tieferwerden wurde nach verschiedenen Momenten gekennzeichnet. Durch all das entstand der Anschein, als entwickelte sich faktisch die tiefere Langeweile auf diesem Wege — als sei die erste die Ursache der zweiten und als ginge die zweite über in die dritte, als entstünde schließlich die dritte Form aus der ersten. Aber gerade dieses trifft nicht zu. Die erste Form der Langeweile geht so wenig über in die dritte, etwa noch im Durchgang durch die zweite, daß die erste Form gerade die anderen und insbesondere die dritte hintan- und niederhält. Die charakteristische Unruhe der ersten Form der Langeweile und des ihr zugehörigen eigentümlichen Zeitvertreibs ist nicht etwa eine bloße psychische Begleiterscheinung dieser Langeweile, sondern sie gehört zu ihrem Wesen. Darin liegt: In solchem Gelangweiltwerden von etwas will der gelangweilte Mensch — ohne daß er ausdrücklich darum weiß — jenem »es ist einem langweilig« entgehen, d. h. — wie wir jetzt deutlicher sehen — sich selbst wegbringen von der Möglichkeit, daß das Dasein in ihm in der gekennzeichneten Form der dritten Langeweile, d. h. in der Weite und Zuspitzung, offenbart wird und ins Schwingen kommt. Anders gesprochen: In der ersten Form der Langeweile ist gerade noch ein matter, obzwar als solcher nicht erkannter Widerschein der Möglichkeit der unverstandenen tiefen Langeweile. Zwar kann die erste Form der Langeweile

als solche nie übergehen in die dritte, wohl aber umgekehrt ist die erste selbst noch in der Möglichkeit der dritten verwurzelt, kommt hinsichtlich ihrer Möglichkeit überhaupt von der dritten Form der Langeweile her. Die erste Form ist weder Ursache noch die Veranlassung und der Ausgang für die Entwicklung der Langeweile zur zweiten und dritten, sondern umgekehrt: die dritte Form ist die Bedingung der Möglichkeit für die erste und damit auch für die zweite. *Nur weil im Grunde des Daseins diese ständige Möglichkeit — das ›es ist einem langweilig‹ — lauert, kann der Mensch sich langweilen oder von den Dingen und Menschen um ihn gelangweilt werden.* Nur weil jede Form der Langeweile aus dieser Tiefe des Dasein ins Steigen kommt, wir aber diese Tiefe zunächst nicht kennen und noch weniger ihr Acht schenken, deshalb sieht es so aus, als hätte die Langeweile überhaupt keine Herkunft. Deshalb sind die Formen der Langeweile selbst fließend: es gibt mannigfaltige Zwischenformen, je nach der Tiefe, aus der die Langeweile aufsteigt, genauer, je nach der Tiefe, die der Mensch seinem eigenen Dasein zubilligt. Daher hat die zweite Form der Langeweile eine eigentümliche *Zwischenstellung*. Das Sichlangweilen bei . . . kann zu einem Gelangweiltwerden von . . . werden, es kann zu einem ›es ist einem langweilig‹ werden. Das sagt aber keineswegs: Die zweite Form der Langeweile verursacht als solche die anderen. Wenn es so aussieht, als ginge diese Form in eine der beiden über, so sieht es auch nur so aus. In Wahrheit und im Grunde geschieht dabei jeweils zuvor eine entsprechende Verlegung der Existenz des Menschen — entweder in die Oberfläche und den Spielraum seiner Umtriebe oder in die Dimension des Daseins als solchen, des eigentlichen Existierens. Das genauere Verhältnis des Ursprungs dieser drei Formen können wir in diesem Zusammenhang nicht erörtern, diese Aufgabe gehört auch nicht in diese Vorlesung.

Wir haben bisher von der Langeweile in verschiedenen Formen gehandelt. Wir haben sogar von einer tiefen Langeweile

gehandelt, einer Form derselben, wir haben aber gar nicht vom Entscheidenden gehandelt, *von der Langeweile, die vielleicht unser Dasein jetzt und heute bestimmt*. All das Bisherige kann nur gleichsam das Aufbrechen des Stollens sein, in den wir uns hineinbegeben müssen, um das zu sehen, was in unserem Dasein *heute* geschieht, und um diesen Sinn als *Grundsinn unseres Daseins* zu begreifen — nicht etwa in der Absicht einer Anthropologie oder Kulturphilosophie, sondern als dasjenige, was uns das eigentliche Fragen des Philosophierens aufbricht. So ist die nächste Frage vor die Aufgabe gestellt, diesen Schritt von der vorläufigen Klärung des Wesens der Langeweile zum eigentümlich gearteten Aufweis der Möglichkeit der Grundstimmung einer tiefen Langeweile *unseres Daseins zu tun*.

§ 35. *Die Zeitlichkeit in einer bestimmten Weise ihrer Zeitigung als das eigentlich Langweilende der Langeweile*

Weil nun aber der Ursprung der Langeweile und das Ursprungsverhältnis der verschiedenen Formen der Langeweile für das alltägliche Verständnis dieser Stimmung völlig verborgen bleiben und auch bleiben müssen, deshalb herrscht auch im alltäglichen Bewußtsein Unsicherheit über das, was eigentlich langweilt, was das *ursprünglich Langweilige* ist. Zunächst sieht es so aus: Das Langweilende sind die langweiligen Dinge und Menschen und dergleichen. Es wäre verkehrt und unfruchtbar zugleich, diesen merkwürdigen Schein beseitigen zu wollen. Bei der zweiten Form der Langeweile zeigt sich das Langweilende als die stehende Zeit. Es sind schon nicht mehr die Dinge der Umgebung, aber auch nicht die eigene Person. Das Langweilende ist die Zeit. Sie ist das spezifisch Leerlassende und Hinhaltende. Freilich ist es die Zeit, die wir uns gelassen haben, die Zeit steht noch fest in der Gestalt, wie wir sie alltäglich zu kennen glauben, die Zeit, mit der wir rechnen. Jetzt aber in der dritten Form der Langeweile ist das Leerlassende

in der Weise des Bannens die Zeit des Daseins als solche, und das Hinhaltend-Hinzwingende ist diese Zeit in ihrer Möglichkeit als Augenblick, die Zeitlichkeit des Daseins selbst, mit Bezug auf solches was ihr wesenhaft eignet, und zwar im Sinne der Ermöglichung des Daseins überhaupt: *Horizont und Augenblick*. Das in der tiefen Langeweile *Langweilende*, also — nach Früherem — das einzig und eigentlich Langweilende, ist die *Zeitlichkeit in einer bestimmten Weise ihrer Zeitigung*.

Das Langweilige sind weder die seienden Dinge als solche — ob einzeln oder im Zusammenhang — noch die seienden Menschen als feststellbare und vorfindliche Personen, weder die Objekte noch die Subjekte, sondern die *Zeitlichkeit als solche*. Aber diese Zeitlichkeit steht nicht neben den ›Objekten‹ und ›Subjekten‹, sondern macht den Grund der Möglichkeit der Subjektivität der Subjekte aus, und zwar so, daß das *Wesen der Subjekte* gerade darin besteht, *das Dasein zu haben*, d. h. im vorhinein immer schon das Seiende im Ganzen zu umfassen. Weil die Dinge und Personen von der Zeitlichkeit umfassen und von ihr durchdrungen sind, die Zeitlichkeit aber in sich das eigentlich und einzig Langweilende ist, kann der rechtmäßige Schein aufkommen, als seien die Dinge langweilig, als sei die Person als solche das Sichlangweilende.

Wie es zu diesem Schein kommt, warum er notwendig und im Recht ist, inwiefern so Dinge und Personen die Langeweile veranlassen und hervorrufen können, all das ist erst durchsichtig zu machen, wenn wir in den zentralen Fragen stehen, die durch eine Grundstimmung der Langeweile uns als metaphysische Grundfragen erwachsen sollen.

§ 36. *Die vulgäre Abschätzung der Langeweile und ihr Niederhalten der tiefen Langeweile*

Wie unbekannt dem alltäglichen Verständnis das Wesen der Langeweile und deren Ursprung bleibt und bleiben muß, das

bezeugt die *vulgäre Abschätzung der Langeweile*. Die Langeweile ist im vulgären Sinne störend, unangenehm und unerträglich. All dergleichen ist für das vulgäre Verständnis auch schon geringwertig, unwürdig, zu verwerfen. Gelangweiltwerden ist ein Zeichen der Oberflächlichkeit und der Äußerlichkeit. Wer seinem Leben eine rechte Aufgabe stellt und ihm Inhalt gibt, braucht die Langeweile nicht zu fürchten und ist vor ihr sicher.

Doch weiß man nicht, was an dieser Moral größer ist — die verlogene Selbstsicherheit oder die Banalität. Aber all das ist nicht zufällig, daß der vulgäre Verstand so über die Langeweile urteilt, sondern hat seine Gründe. Ein entscheidender Grund für das Mißverstehen der Langeweile ist das *Verkennen des Wesens der Stimmung überhaupt*, nicht nur der Langeweile als einer besonderen Stimmung, was wiederum auf eine scheinbar selbstverständliche und absolute Auffassung des Daseins zurückgeht. Stimmungen — das ist solches, was in uns Lust oder Unlust erweckt, worauf wir dementsprechend zu reagieren haben. Die Langeweile ist ein für allemal unangenehm, was es als Zustand zu beseitigen gilt.

Wir verkennen dabei ein Doppeltes: 1. daß die Stimmung in sich offenbart, nämlich das Dasein selbst in dem, wie es ist, bei sich selbst und bei den Dingen sich befindet; 2. daß sie das nur kann, wenn sie aus dem Grunde des Wesens des Daseins aufsteigt, zumeist seiner Freiheit entzogen.

Wenn aber dergleichen wie Langeweile im vulgären Sinne verstanden wird, dann ist es gerade die *Herrschaft dieses Verständnisses*, was die *tiefe Langeweile niederhält* und selbst dazu ständig beiträgt, die Langeweile da zu halten, wo man sie sehen will, um über sie herzufallen im Felde der Umtriebe des oberflächigen Daseins. Darin zeigt sich: Eine Auffassung der Gefühle und dergleichen ist nicht so harmlos, wie wir meinen, sondern sie entscheidet wesentlich mit über ihre Möglichkeit und Tragweite und Tiefe.

FÜNFTES KAPITEL

Die Frage nach einer bestimmten tiefen Langeweile als der Grundstimmung unseres heutigen Daseins

§ 37. Wiederaufnahme der Frage nach einer tiefen Langeweile als der Grundstimmung unseres Daseins

Wir sind durch diese Interpretation in ein eigenartiges Wissen hineingekommen. Den wesentlichen Gehalt dieses Wissens können wir nicht und nie in einer Formel wiedergeben, weil er nicht in angesammelten Kenntnissen besteht, gleich dem, was uns in den gleichen zwei Monaten vielleicht eine Vorlesung über Zoologie oder neuere Geschichte vermittelt hat. Bei solchem Hören in den Wissenschaften bringt jede Stunde um ein Stück weiter, jeder Tag gibt ein Bündel und ein paar Blätter mehr. *Wir* haben jeden Tag weniger, und jede Stunde kommen wir weniger vorwärts, haben vielmehr immer mehr auf der Stelle getreten. Nicht nur das — sondern wir haben vielleicht den Boden, auf den wir uns anfangs stellten, durchgetreten, sind ins Bodenlose geraten und ins Schweben gekommen, in *eine Stimmung*. Nur *eine Stimmung* — und soviel Aufwand. Ja, vielleicht nicht einmal eine Stimmung, sondern nur die durchsichtigere *Möglichkeit* einer solchen, d. h. eine Empfänglichkeit für sie, und zwar eine gewachsene, die im Dasein Wurzeln geschlagen hat, so daß dieses die Möglichkeit aufbringt für die Ermöglichung dieser Stimmung, das Gestimmtsein. In der Tat, wenn wir dieses und gerade dieses gewonnen haben, die *durchsichtigere Empfänglichkeit für diese Stimmung* — in irgendeiner Form —, dann ist es schon genug und etwas, was wir gar nie als Resultat verrechnen können und worüber ich niemanden unter Ihnen je examinieren könnte oder dürfte.

Nur die durchsichtigere Empfänglichkeit für diese Stim-

mung, die wir Langeweile nennen, und mit dieser Durchsichtigkeit vielleicht ein Verstehen dessen, daß es leicht ist, in einem zappelnden Zeitvertreib die Langeweile zu meistern und so vielleicht vor sich selbst eine gesunde und biedere Lebenstüchtigkeit und Meisterschaft zur Schau zu tragen, daß es aber schwer ist, einer *tiefen Langeweile nicht entgegen zu sein, von ihrem Stimmen sich durchstimmen zu lassen, um von ihr Wesentliches zu hören*. Wenn wir dies aber verstehen, dann werden wir erst recht nicht mehr glauben, eine solche tiefe Langeweile lasse sich feststellen oder sei dadurch und damit da, daß wir über sie reden. *Wach* wird sie nur, wenn wir ihr nicht entgegenhandeln.

Doch gerade diese *Forderung*, die sich dem Wesen der ursprünglich im Dasein aufsteigenden Langeweile anmißt, aus dem Verstehen derselben sich unmittelbar ergibt, diese Forderung begegnet gerade bei uns und heute einem *Mißtrauen*. Nicht entgegenhandeln dem Dasein, wo alles nach Entscheidung drängt und jedermann die Entscheidung im Munde führt? Nicht entgegenhandeln, wo von allen Seiten die Nöte des Daseins sich auftürmen? Nicht entgegenhandeln — ist das nicht der Ruf zur erlahmenden Mutlosigkeit, Resignation, Untergangsstimmung, Verzweiflung? Heißt das nicht Nacht und Finsternis über das Dasein breiten, statt mit allen erdenklichen Mitteln für einen hellen Mittag des Daseins zu sorgen?

Solches Mißtrauen mit Bezug auf die Forderung des Nicht-entgegenhandelns hat ohne Mühe das Urteil des gesunden Menschenverstandes auf seiner Seite. Doch die Frage ist, ob Nichtentgegenhandeln bedeutet: tat- und ratlos zu stehen und sich von irgendeiner Stimmung überrennen zu lassen. Es bedeutet weder dieses noch jene geschäftige Betulichkeit, weder jene Passivität noch diese Aktivität — sondern etwas diesseits dieser beiden: das *Ansichhalten des Daseins*, was ein *Warten* ist. Dieses Warten ist kein unbestimmtes, sondern ist *hinausgerichtet in ein wesentliches Fragen an das Dasein selbst*. Wir haben diese Frage schon gefragt (vgl. oben S. 115 ff.). Zwar

haben wir sie nicht gestellt an den öffentlich herumlaufenden und mit eigenen Mitteln sich zu Ehren bringenden Menschen, den Kulturdienere und Affen seiner Erfindungen, wir haben nicht gefragt, wo dieser Mensch im Gang einer Weltgeschichte steht, wie weit er es bis jetzt gebracht und was in dieser Hinsicht werden soll. Nicht *wo* der Mensch steht, haben wir gefragt, sondern *wie* es um den Menschen, um das Da-sein in ihm steht. Wir haben diese Frage bestimmter gestellt durch die Frage: *Ist der Mensch am Ende sich selbst langweilig geworden?*

Diese Frage haben wir jetzt wieder aufzunehmen als die Frage, in der sich ein ansichhaltendes Warten des Daseins ausspricht, d. h. für dieses Ansichhalten den Halt gibt. Denn dieses ist es, was der gemeine Verstand und die sogenannte Praxis des Lebens und aller Programmatisches nie versteht und verstehen kann, daß eine *Frage* Halt zu geben vermag. Das gelingt vernünftigerweise doch nur der *Antwort*. Die Antwort ist ein fester Satz, ein Dogma, eine Überzeugung.

Diese Frage: Ist der Mensch heute am Ende sich selbst langweilig geworden, sollen wir jetzt wieder aufnehmen als die Frage, in der wir uns für eine Grundstimmung unseres Daseins bereitmachen. *Jetzt wieder* — nachdem wir das Wesen der Langeweile zu klären versuchten und demgemäß imstande sind, die *Frage durchsichtiger zu wiederholen*. Durchsichtiger — denn jetzt sehen wir deutlicher: 1. was überhaupt einmal die Struktur und Strukturmomente der Langeweile, Leergelassenheit und Hingehaltenheit, und ihre ursprüngliche Einheit sind; 2. sehen wir, daß diese Einheit dem Ursprung aus der Zeitlichkeit entspringt, in der das Wesen der Langeweile schwingt; 3. sehen wir verschiedene Grundformen der Langeweile.

Für die Wiederaufnahme der Frage: Ist der Mensch am Ende sich selbst langweilig geworden, sehen wir jetzt sofort, daß nicht gefragt sein kann, ob heutige Menschen von bestimmten Dingen gelangweilt werden und mehr gelangweilt werden als andere Epochen. Weder um das Gelangweiltwerden

des Menschen von bestimmten Dingen, Verhältnissen, Ereignissen kann es sich handeln noch um das Sichlangweilen bei bestimmten Gelegenheiten. Denn auch hier spielt die Langeweile sich in einem bestimmten Zeitvertreib ab, genauer in Situationen, die mehr oder minder ausdrücklich und bewußt als Zeitvertreib gegen ein mögliches Sichlangweilen genommen werden. *Unsere Frage* — ist der Mensch heute sich selbst langweilig geworden? — *kann nur heißen: Ist es am Ende dem Dasein im heutigen Menschen als solchem langweilig?* Wir fragen nach einer tiefen Langeweile, nach *einer* — d. h. einer *bestimmten*, d. h. einer solchen *unseres* Daseins, nicht nach der tiefen Langeweile so überhaupt und im allgemeinen. Wenn wir zuvor so fragten, und es den Anschein hatte, als hätten wir in der vorausgegangenen Interpretation der Langeweile gleichsam ein objektives Rezept der Langeweile vor uns, so war das, wie sich jetzt zeigt, eine Täuschung. Die tiefe Langeweile als solche verstehen wir nur aus einer bestimmten, d. h. wesentlichen Langeweile, und demgemäß hat auch von da her alle Interpretation der oberflächigen Formen ihre Führung und ihr Licht. Wesenserkenntnis ist nur aus und in der Ursprünglichkeit eines Fragens möglich.

§ 38. *Die Frage nach der bestimmten tiefen Langeweile
in der Richtung der spezifischen Leergelassenheit
und spezifischen Hingehaltenheit*

Wir fragen nach einer *bestimmten* tiefen Langeweile unseres Daseins. Wir *fragen* danach. Für dieses Fragen haben wir jetzt Richtlinien aus der angezeigten Wesensstruktur der tiefen Langeweile. Wir fragen in der Richtung der Strukturmomente der Leergelassenheit und der Hingehaltenheit und ihrer Einheit, d. h. wir fragen in der Richtung der *spezifischen Leergelassenheit* der tiefen Langeweile, der *spezifischen Hingehaltenheit* der tiefen Langeweile, nach dem *spezifischen Grunde ihrer Einheit*.

- a) Die wesentliche Not im Ganzen, das Ausbleiben (Sichversagen) der wesenhaften Bedrängnis unseres heutigen Daseins, als die Leergelassenheit der bestimmten tiefen Langeweile

Wir fragen in diesen bestimmten Richtungen und mit Absicht fast schematisch. Die tiefe Langeweile, ihre Leergelassenheit, ist das Ausgeliefertsein an das sich im Ganzen versagende Seiende. Somit eine Leere im Ganzen. Wir fragen: Durchstimmt *unser* Dasein eine solche *Leere im Ganzen*? Leere — damit ist nach allem Bisherigen gemeint: nicht das völlige Nichts, sondern Leere im Sinne des Sichversagens, Sichentziehens, also Leere als Mangel, Entbehrung, *Not*. Werden wir von einer Not angegangen, geht eine solche uns an? Mehr als eine, werden wir entgegnen: überall gibt es Erschütterungen, Krisen, Katastrophen, Nöte: das heutige soziale Elend, die politische Wirrnis, die Ohnmacht der Wissenschaft, die Aushöhlung der Kunst, die Bodenlosigkeit der Philosophie, die Unkraft der Religion. Gewiß, Nöte gibt es überall. Aber, wird man sagen, das ist doch einseitig, sie allein zu sehen. Denn ebenso heftig und geräuschvoll und immer neu einsetzend und probierend sind die Versuche und Bemühungen, diesen Nöten zu steuern, sie abzustellen, sie alsbald überzuführen zu Ordnung und Befriedigung. Entsprechend dieser sind überall am Werke nicht nur einzelne, sondern Gruppen, Bünde, Kreise, Klassen, Parteien — alle und alles ist gegen die Nöte organisiert, und jede Organisation hat ihr Programm.

Doch gerade diese heutige Reaktion gegen die Nöte des Daseins bestätigt diese, bestätigt aber zugleich und zuvor noch ein anderes. Diese zappelnde Notwehr gegen die Nöte *läßt gerade eine Not im Ganzen nicht aufkommen*. Diese Nöte sind also kein Beweis für die Leere im Ganzen, nach der wir fragen. Sie können keine *Leergelassenheit im Ganzen* bekunden, wenn anders dieses ›im Ganzen‹ keine bloße Zusammenrechnung einzelner Nöte und Elendigkeiten bedeutet. Wir suchen vergeblich

nach einer solchen *Not im Ganzen*. So bleibt unser Fragen nach einer tiefen Langeweile in unserem Dasein, nach einer entsprechenden Leergelassenheit trotz all der einzelnen Not ohne Anhalt, ohne einen auch nur hinreichenden Beleg für eine Antwort. Die Frage ist haltlos und willkürlich, hält sich nicht an das, was da vorliegt, ja, will sich damit nicht begnügen.

Aber vielleicht ist unsere Frage nach dieser Not im Ganzen noch nicht in die rechte Richtung gebracht. Wenn wir so keine Antwort finden auf unsere Frage nach einer Not im Ganzen, müssen wir dann diese Frage kurzerhand aufgeben? Oder liegt es an der Art unseres Fragens, daß wir auf eine mögliche Antwort nicht aufmerksam werden? Wir fragen nach einer Leere im Ganzen, nach einer Not mithin, die schon gar nicht den Charakter der aufgezählten Nöte haben kann. Nicht dieses soziale Elend, nicht jene politische Wirrnis, nicht diese Ohnmacht der Wissenschaft, nicht jene Aushöhlung der Kunst, nicht diese Bodenlosigkeit der Philosophie, nicht jene Unkraft der Religion — nicht das ist die Not, daß diese oder jene Not so oder so bedrängt, sondern das zutiefst und verborgen Bedrängende ist vielmehr: *das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis unseres Daseins im Ganzen*.

Das Ausbleiben der wesenhaften Bedrängnis des Daseins ist die *Leere im Ganzen*, so daß keiner mit dem anderen und keine Gemeinschaft mit der anderen in der wurzelhaften Einheit eines wesentlichen Handelns steht. Alle und jeder sind wir die Angestellten eines Schlagwortes, Anhänger eines Programms, aber keiner ist der Verwalter der inneren Größe des Daseins und seiner Notwendigkeiten. Diese *Leergelassenheit* schwingt am Ende in unserem Dasein, deren Leere ist das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis. Das *Geheimnis* fehlt in unserem Dasein, und damit bleibt der innere Schrecken aus, den jedes Geheimnis bei sich trägt und der dem Dasein seine Größe gibt. Das Ausbleiben der Bedrängnis ist das im Grunde Bedrängende und zutiefst Leerlassende, d. h. die *im Grunde langweilende Leere*. Dieses Ausbleiben der Bedrängnis wird

nur scheinbar verdeckt, vielmehr gerade bezeugt durch die Umtriebe des heutigen Dahintreibens. Denn letztlich ist in all dem Organisieren und Programmbilden und Probieren ein allgemeines sattes Behagen in einer Gefahrlosigkeit. Dieses Behagen im Grunde unseres Daseins, trotz all der vielen Nöte, macht es, daß wir glauben, es nicht mehr nötig zu haben, im Grunde unseres Wesens stark zu sein. Wir mühen uns nur noch um anerziehbare Tüchtigkeiten. Die Gegenwart ist voll von Problemen und Fragen der Pädagogik. Durch Anhäufung der Tüchtigkeiten sind jedoch Kraft und Macht nie zu ersetzen, sondern wenn hiermit etwas erreicht wird, dann die Erstickung von all dem.

b) Die im Ausbleiben der Bedrängnis
mitangesagte äußerste Zumutung des Daseins als solchen
(der mitangesagte Augenblick)
als die Hingehaltenheit der bestimmten tiefen Langeweile

Die tiefste, wesenhafte Not im Dasein ist nicht, daß eine bestimmte wirkliche Not uns bedrängt, sondern daß eine wesenhafte Bedrängnis sich versagt, daß wir dieses Sichversagen der Bedrängnis im Ganzen kaum vernehmen und vernehmen können. Und das darum, weil das unhörbar bleibt, was in solchem Versagen *sich ansagt*. Weil dies überhört wird, deshalb können wir nur noch und nur erst nachfragen. Ebenso aber wie der Leergelassenheit unseres Daseins müssen wir der mit ihr einigen *Hingehaltenheit* nachfragen, um so erst das *volle Fragen* nach einer tiefen Langeweile als Grundstimmung unseres Daseins zu gewinnen.

Alles Versagen hat nur darin seine Schärfe, daß dabei das darin Versagte in aller Härte als solches mit angesagt, d. h. in seiner Notwendigkeit angesagt und vorgehalten wird. Wenn wir aber heute diese wesentliche Not unseres Daseins, das Ausbleiben der Bedrängnis, nicht verstehen, dann muß das mit daran liegen, daß wir im vorhinein das im Versagen mit An-

gesagte nicht zu hören und zu verstehen vermögen. Wer sich nichts zumutet, kann nie um ein Versagen und Versagtsein wissen, sondern er wiegt sich in einem Behagen, das hat, was es wünscht, und nur wünscht, was es haben kann. Doch so wenig wir die angezeigte tiefe Leergelassenheit unseres Daseins als vorhanden feststellen konnten, sondern nur fragend auf sie aufmerksam machen durften, so sehr dürfen wir auch jetzt nur fragen: Was ist in diesem Ausbleiben der Bedrängnis, in *diesem* Sichversagen des Seienden im Ganzen mit angesagt? *Welche bestimmte Hingehaltenheit* kann zu dieser bestimmten Leergelassenheit gehören? Die spezifische Hingehaltenheit der tiefen Langeweile lernten wir kennen als Hingezwungenheit in die Spitze dessen, was das Dasein als solches ermöglicht, in den Augenblick. Mithin fragen wir: *Welcher Augenblick* kann und muß als das eigentlich Ermöglichende mitangesagt sein in jenem Sichversagen der Bedrängnis? *Wozu* muß das Dasein *sich* als solches *entschließen*, um den Bann jener Not — der Not des Ausbleibens der Bedrängnis im Ganzen — zu brechen, d. h. um jener tiefen Not überhaupt erst einmal gewachsen und für sie offen zu sein, um sie als bedrängende wahrhaft zu erfahren? Entsprechend jener Leere im Ganzen muß die äußerste Zumutung an den Menschen angesagt sein, nicht eine beliebige, nicht diese oder jene, sondern die Zumutung an den Menschen schlechthin. Was ist das? *Dieses, daß dem Menschen das Dasein als solches zugemutet wird, daß ihm aufgegeben ist — da zu sein.*

Aber wissen wir das nicht alle? Ja und nein. Wir wissen es nicht, sofern wir vergessen haben, daß der Mensch, wenn er werden soll, was er *ist*, je gerade das Dasein sich auf die Schulter zu werfen hat; daß er gerade nicht ist, wenn er sich nur gerade im Geschiebe, und sei es noch so »geistig«, treiben läßt; daß das Dasein nichts ist, was man gleichsam im Wagen spazieren fährt, sondern etwas, was der Mensch eigens übernehmen muß. Weil wir aber der Meinung sind, es nicht mehr nötig zu haben, stark zu sein und uns der Gefahr entgegenwer-

fen zu dürfen, haben wir uns auch schon alle zusammen aus der Gefahrenzone des Daseins fortgeschlichen, in der wir vielleicht beim Übernehmen des Daseins uns überheben. Daß die Bedrängnis im Ganzen heute ausbleibt, zeigt sich vielleicht am schärfsten darin, daß vermutlich heute sich niemand mehr am Dasein überhebt, sondern daß wir es allenfalls noch zu Klagen bringen über die Misere des Lebens. Der Mensch muß sich erst wieder zu dieser Zumutung entschließen. Die Notwendigkeit dieses Entschlusses ist der Inhalt des versagten und zugleich angesagten Augenblickes unseres Daseins.

Wozu also hat sich das Dasein zu entschließen? Dazu, daß es sich selbst erst wieder *das echte Wissen um das verschafft, worin das eigentlich Ermöglichende seiner selbst besteht*. Und was ist das? Daß dem Dasein als solchem immer wieder der *Augenblick* bevorstehen muß, in dem es sich vor sich selbst als das eigentlich Verbindliche bringt. Vor sich selbst — nicht als ein festes Ideal und starr aufgehängtes Urbild, sondern vor sich selbst als das, was sich gerade erst wieder die eigene Möglichkeit abringen und sich in einer solchen übernehmen muß.

Was fordert also der in diesem Ausbleiben der Bedrängnis im Ganzen mitangesagte Augenblick? Daß er selbst verstanden und d. h. ergriffen werde als die *innerste Notwendigkeit der Freiheit des Daseins*. Mitangesagt ist die Notwendigkeit des Verstehens, daß allererst das Dasein sich wieder ins Freie bringen, als *Da-sein begreifen muß*.

Mit dem Ausbleiben der wesenhaften Bedrängnis mußte, wenn dieses Ausbleiben der Bedrängnis uns wirklich bedrängt, der Hunger nach der äußersten und ersten Möglichkeit dieses Augenblicks zusammengehen. Doch wir können nicht und nie objektiv und an sich behaupten und feststellen, daß diese Leere uns leerläßt und in eins damit uns in die Spitze dieses Augenblicks hinzwingt. Wir können das *Schwingen zwischen der Weite dieser Leere und der Spitze dieses Augenblicks* nicht feststellen, d. h. wir können diese tiefe Langeweile unseres Daseins nicht wie einen Tatbestand registrieren. Wir können nur

fragen, ob am Ende diese tiefe Langeweile unser Dasein durchstimmt, d. h. wir können fragen, ob unsere heutigen alltäglichen Menschlichkeiten, unser Menschsein nicht in allem so ist, daß es — in allem seinem Tun und Lassen und geblendet durch dieses — der Möglichkeit des Aufsteigens jener tiefen Langeweile entgegenhandelt. Wir können nur fragen, ob der heutige Mensch jene *Weite seiner verborgenen tiefsten Not* einengt auf die Nöte, für die er alsbald eine Notwehr findet, um in dieser sich zu befriedigen und zu beruhigen. Wir können nur fragen, ob der heutige Mensch jene *Spitze des schärfsten Augenblicks* immer schon abgebrochen und umgebogen hat und stumpf macht und stumpf erhält durch die Eiligkeit seines Reagierens, durch die Plötzlichkeit seiner Programme, welche Eiligkeit und Plötzlichkeit er mit der Entschlossenheit des Augenblicks zusammenwirft. Wir können jene tiefe Langeweile im Dasein des heutigen Menschen nicht feststellen, wir können nur fragen, ob der heutige Mensch nicht gerade in und durch alle seine heutigen Menschlichkeiten jene tiefe Langeweile niederhält, und das heißt, ob er nicht sein Dasein als solches sich verbirgt — trotz all der Psychologie und Psychoanalyse, ja gerade *durch* die Psychologie, die sich heute sogar als Tiefenpsychologie ausgibt. Wir können jene tiefe Langeweile nur in solchem Fragen verstehen, ihr Raum verschaffen. Nach *dieser Grundstimmung* fragen heißt aber, nicht die heutigen Menschlichkeiten des Menschen weiterhin rechtfertigen und betreiben, sondern die Menschheit im Menschen befreien, die Menschheit des Menschen, d. h. das *Wesen* des Menschen befreien, *das Dasein in ihm wesentlich werden lassen*. Diese Befreiung des Daseins im Menschen heißt nicht, ihn in eine Willkür stellen, sondern dem Menschen das Dasein als seine eigenste Bürde aufladen. Nur wer sich wahrhaft eine Bürde geben kann, ist frei. Fragen nach dieser Grundstimmung — das meint: fragen nach dem, *was die Grundstimmung als solche zu fragen gibt*. Nur in solchem Fragen vermögen wir uns dahin zu bringen, daß sich entscheidet, ob wir den Mut aufbringen zu dem, was diese Grundstim-

nung uns zu wissen gibt. Also müssen wir *wirklich* fragen, was sie uns zu fragen gibt, dem nachfragen, was uns in dieser Grundstimmung *bedrängt* und vielleicht zugleich als entscheidende *Möglichkeit entschwindet*. Dieses sollen wir verstehen, dem, worüber sich das Dasein in dieser Grundstimmung aussprechen will, *zum Wort verhelfen* — zu jenem Wort, damit wir kein Geschwätz vollführen, sondern zum Wort, das uns anspricht zum Handeln und zum Sein. Dieses Wort sollen wir verstehen, d. h. die *Wahrheit der Grundstimmung auf diesen wesentlichen Gehalt entwerfen*.

ZWEITER TEIL

DAS WIRKLICHE FRAGEN DER AUS DER GRUNDSTIMMUNG DER TIEFEN LANGEWEILE ZU ENTWICKELNDEN METAPHYSISCHEN FRAGEN.

DIE FRAGE: WAS IST WELT?

ERSTES KAPITEL

Die aus der Grundstimmung der tiefen Langeweile
zu entwickelnden metaphysischen Fragen

§ 39. *Die Fragen nach Welt, Vereinzelung und Endlichkeit
als das, was die Grundstimmung der tiefen Langeweile
unseres heutigen Daseins zu fragen gibt.*

Das Wesen der Zeit als die Wurzel der drei Fragen

Was uns bedrängen will, ist das Ausbleiben der Bedrängnis im Ganzen, diese Weite solcher Leere im Ganzen. Was heißt dieses ›im Ganzen‹? Wie kann das Dasein dergestalt in das Seiende im Ganzen gestellt sein? Was ist dabei am Werk, wenn dieses ›im Ganzen‹ uns umdrängt? Wir nennen diese Weite dieses ›im Ganzen‹, das sich in der tiefen Langeweile offenbart, *Welt*. Wir müssen im Sinne dessen, wovor uns diese Grundstimmung stellt, fragen: *Was ist Welt?*

Im Sichversagen des Seienden im Ganzen ist mitangesagt das eigentlich Ermöglichende des Daseins, der Augenblick. Er ist der Blick der Entschlossenheit des Daseins zum Da-sein, das je ist als Existieren in der vollergriffenen Situation, als dieses je einmalige und einzige. Wir fragen im Sinne dessen, was diese Grundstimmung uns als Möglichkeit ansagt, wenn wir fragen, was ist der Augenblick, was ist das, was in ihm und mit ihm geschieht, was ist die *Vereinzelung* des Daseins auf es selbst?

Wir fragen nach *Welt* und nach *Vereinzelung*, nicht als nach einem beliebigen Zweierlei, sondern demnach als solchem, was gerade in der Grundstimmung der tiefen Langeweile in einer *ursprünglichen Einheit* und *Fuge* sich offenbart und als solche Einheit allein uns durchstimmen kann im ansagenden Versagen und versagenden Ansagen.

Wir fragen demnach im Sinne dessen, was diese Grundstimmung der tiefen Langeweile uns eigentlich und wirklich zu fragen gibt, wenn wir fragen: Woher und warum diese Notwendigkeit des Bezugs von Weite und Spitze — Horizont und Augenblick — Welt und Vereinzelung? Was ist das für ein ›Und‹, das zwischen diesen beiden steht? Warum muß am Ende jene Weite des bannenden Horizontes gebrochen werden durch den Augenblick, und warum kann sie nur durch diesen gebrochen werden, so daß das Dasein gerade in dieser Gebrochenheit zur eigentlichen Existenz kommt? Ist am Ende das Wesen der Einheit und Fügung beider ein *Bruch*? Was meint diese *Gebrochenheit des Daseins in sich selbst*? Wir nennen sie die Endlichkeit des Daseins und fragen: *Was heißt Endlichkeit*? Mit dieser Frage gewinnen wir erst die volle Frage, die sich dessen bemächtigt, was sich in jener Grundstimmung aussprechen will. *Ist es nicht die Endlichkeit des Daseins, die in der Grundstimmung der tiefen Langeweile anklingt und uns durchstimmt?*

Diese drei Fragen, die uns die Grundstimmung der tiefen Langeweile zu fragen gibt — was ist Welt, was ist Endlichkeit, was ist Vereinzelung? — haben wir uns zu Anfang der Vorlesung einfach brutal und willkürlich vorgesetzt. Jetzt ist deutlicher: Diese Fragen stammen nicht aus Büchern, sind nicht zusammengeholt durch Verarbeitung von allerlei philosophischen Richtungen, sie sind nicht nachgesprochen einer veräußerlichten Tradition der Metaphysik, sondern sie verraten jetzt ihre Möglichkeit, d. h. *Notwendigkeit in der Not unseres Daseins*. Nur wenn diese Fragen da verwurzelt sind, wo wir sie jetzt herkommen sehen, und nur wenn sie da verwurzelt blei-

ben, sind sie echt. Wenn sie aber dergestalt echt sind, dann sind sie nicht neu. Aber wenn nicht neu, dann ebensowenig alt. Weder alt noch neu, sondern wesentlich. Im Wesentlichen aber ist auch schon all das gleichgültig geworden, was sich an die Sucht der Originalität knüpft oder, was dasselbe und nur noch verdächtiger ist, was sich um die Bestreitung einer gar nicht angemessenen Originalität bemüht. Die ständige Frage an uns ist nur, ob wir die Kraft der Befreiung erfahren bzw. auszulösen vermögen, die in diesen Fragen als Fragen beschlossen liegt.

Die drei Fragen wurden aufgestellt in der Ordnung: 1. Was ist Welt? 2. Was ist Endlichkeit? 3. Was ist Vereinzelung? Entwickelt haben wir sie aber so, daß die Endlichkeit als dritte Frage sich aufdrängte. Aber als dritte in welchem Sinne? *Als die einigende und ursprüngliche Wurzel der beiden anderen.* Weil sie die ursprünglichste ist, die die beiden anderen zusammenhält, stellen wir sie in der Aufzählung in die *Mitte*; das soll ihren Charakter der Ursprünglichkeit anzeigen. In der Ordnung des Durchfragens dieser Fragen aber können wir sie nur an dritter Stelle aufnehmen, was zugleich besagt, daß wir mit der ersten und zweiten Frage je schon auf sie gedrängt werden.

Die drei Fragen — was ist Welt, was ist Vereinzelung, was ist Endlichkeit — versuchten wir aus einer Grundstimmung unseres Daseins zu entfalten, so zu entfalten, daß gerade dabei die *Grundstimmung* jener tiefen Langeweile als *Möglichkeit* sich mehr und mehr *verschärft*. Wir lassen diese Grundstimmung nicht als etwas vermeintlich Festgestelltes hinter uns, sondern die *Ausarbeitung dieser Fragen* ist nichts anderes als die *Verschärfung der Möglichkeit jener Grundstimmung*. Diese tiefe Langeweile und die Langeweile als solche aber ist verwurzelt in der *Zeitlichkeit* des Daseins. Die drei Fragen reichen also selbst in ihrem Ursprung zurück in die *Frage nach dem Wesen der Zeit*. Die Frage nach dem Wesen der Zeit aber ist der *Ursprung aller Fragen der Metaphysik* und ihrer möglichen Ent-

faltung. Ob jedoch die Problematik der Metaphysik jederzeit aus der Zeitlichkeit des Daseins entwickelt werden muß, läßt sich objektiv, gewissermaßen für die ganze Weltgeschichte, nicht entscheiden. Die Möglichkeit einer anderen Notwendigkeit der Begründung der Metaphysik muß offen bleiben. Aber diese Möglichkeit ist keine leere, logisch formale, sondern das Mögliche dieser Möglichkeit hängt nur ab vom Schicksal des Menschen.

Blicken wir auf die durchlaufene Wegstrecke noch einmal zurück. Wir versuchten, am Leitfaden und in der relativen Helle des geklärten Phänomens der Langeweile und insbesondere der tiefen Langeweile *eine* Grundstimmung unseres Daseins, *eine* tiefe Langeweile unseres Daseins, zu verdeutlichen. Diese Verdeutlichung bewegte sich in der Form des Fragens. Wir gingen dabei aus von dem einen Moment der tiefen Langeweile, der *Leergelassenheit* im Sinne des Sichversagens des Seienden im Ganzen. Dem entspricht in der tiefen Langeweile, nach der wir fragen, das Ausbleiben der Bedrängnis, das Fehlen des Geheimnisses in unserem Dasein, das nur Nöte kennt und nur Notwehren, die sich alsbald in derselben oder vielleicht in einer noch oberflächlicheren Oberfläche des Daseins bewegen. Dem inneren Zug der Leergelassenheit, dem Ausbleiben der Bedrängnis, entspricht eine ausgezeichnete *Hingehaltenheit* im Sinne des indirekt mitangesagten Augenblickes. Entsprechend dem Ausbleiben der Bedrängnis im Ganzen ist mitangesagt die Notwendigkeit für diese Situation, die Notwendigkeit der äußersten Zumutung an den Menschen, daß er sein Dasein selbst wieder ausdrücklich und eigens übernehmen, auf die Schulter nehmen muß. Zu dieser Zumutung muß sich der Mensch erst wieder entschließen bzw. entschließen lernen, nicht deshalb, weil das in irgendeiner Vorlesung gesagt wird, sondern nur, sofern es aus einer wirklichen Bedrängnis des Daseins im Ganzen geschieht. Für uns kann es sich in dieser fragenden Form nur darum handeln, allenfalls die Bereitschaft für diese Bedrängnis und den ihr zugehörigen Augenblick aus-

zubilden; für den Augenblick, den der heutige Mensch als die Eiligkeit seines Reagierens und als die Plötzlichkeit seiner Programme mißdeutet. Bei dieser Zumutung handelt es sich nicht um dieses oder jenes Ideal des Menschen in irgendeinem Gebiet seines möglichen Handelns, sondern um die *Befreiung des Daseins im Menschen*. Diese Befreiung ist zugleich die Aufgabe, sich das Dasein selbst wieder als wirkliche *Bürde* zu geben — Befreiung des Daseins im Menschen, die jeder nur je für sich aus dem Grunde seines Wesens vollziehen kann. Das heißt aber nicht, daß in dieser Forderung läge, sich von der heutigen Wirklichkeit zurückzuziehen, sie zu verachten oder sie zu befehlen. Es heißt aber ebensowenig — was dem korrelativ wäre —, in einer schlechten Augenblicklichkeit gewissermaßen Notstandsmaßnahmen für die bedrohte Kultur zu treffen. Wir müssen uns von vornherein beim Verständnis dieser Forderung, daß der Mensch heute sein Dasein selbst wieder übernehmen muß, von diesem Mißverständnis fernhalten, als könnte es geschehen, daß wir durch eine allgemeine Verbrüderung im Unwesentlichen schließlich doch irgendwo dem Wesentlichen näherkommen. In der Forderung geht es vielmehr darum, daß jedes Dasein je für sich diese Notwendigkeit aus dem Grunde seines Wesens begreift. Wenn die Bedrängnis unseres Daseins trotz aller Nöte heute ausbleibt, und wenn das Geheimnis fehlt, dann handelt es sich für uns zuerst darum, diejenige Basis und diejenige Dimension für den Menschen zu gewinnen, innerhalb derer ihm überhaupt wieder dergleichen wie ein Geheimnis seines Daseins begegnet. Daß bei dieser Forderung und bei der Anstrengung, ihm näherzukommen, dem heutigen Normalmenschen und Biedermann bange wird und zuweilen vielleicht schwarz vor den Augen, so daß er sich um so krampfhafter an seine Götzen klammert, ist vollkommen in der Ordnung. Es wäre ein Mißverständnis, etwas anderes zu wünschen. Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag. Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der

Weltkrieg im wesentlichen spurlos an uns vorübergegangen ist? Ist das nicht ein Zeichen dafür, daß vielleicht kein Ereignis, und sei es noch so groß, diese Aufgabe zu übernehmen vermag, wenn der Mensch nicht zuvor selbst sich aufgemacht hat, wach zu werden? Diese Grundstimmung einer tiefen Langeweile *kann* uns, wenn sie wach ist, das Ausbleiben dieser Bedrängnis und zugleich diesen Augenblick offenbar machen. Aus dieser Grundstimmung als einer möglichen, für die wir hier ein Zeichen haben, versuchten wir kurz die drei Fragen: was ist Welt, was ist Endlichkeit, was ist Vereinzelung, zu entwickeln, um so deutlich zu machen, daß dies keine Buchfragen, keine literarischen Fragen oder Fragen irgendeiner Richtung einer Philosophie und Schule sind, sondern Fragen, die die wesentliche Not des Daseins selbst stellt, wenn anders es darum geht, daß das Dasein sich selbst erst wieder durchsichtig werden muß, um sich selbst von einem anderen treffen zu lassen. Darin ist zugleich gesagt, daß diese ganze Problematik, sofern sie aus dieser Grundstimmung entsteht, auf eine Dimension des Fragens bezogen ist, die durch diese Grundstimmung schon mitangezeigt ist. Wir sagen: Die Grundstimmung der Langeweile ist verwurzelt in der Zeitlichkeit des Daseins; die *Zeitlichkeit des Daseins* und damit das *Wesen der Zeit* selbst ist die *Wurzel für diese drei Fragen*, die in sich selbst, in ihrer eigentümlichen Einheit, die *Grundfrage der Metaphysik* verkoppeln, die wir bezeichnen: die *Frage nach dem Sein — Sein und Zeit*.

§ 40. *Die Weise, wie die drei Fragen zu fragen sind*

Somit scheinen wir zu wissen, *was* wir jetzt zu fragen haben. Aber gerade, wenn wir uns auf dieses Wissen versteifen wollten, vergessen wir leicht das ebenso Dringliche, die Klarheit darüber, *wie* wir diese drei Fragen zu fragen haben, *wie* wir uns zu den möglichen Antworten stellen müssen und *wie* wir sie einzig nehmen dürfen.

Wir werden nicht meinen, mit der Beantwortung dieser Fragen das Gebäude einer Weltanschauung zu errichten und damit aufzufordern, darin zu wohnen. Vielleicht steht der heutige Mensch noch gar nicht in einer wirklichen, d. h. gewachsenen Bereitschaft zu dem, was wir ausdrücklich Weltanschauung nennen. Wir werden ebensowenig glauben, mit diesen Fragen und ihrer Beantwortung werde die Not des heutigen Daseins beseitigt. Wenn es hoch kommt, wird sie nur verschärft, verschärft in dem einzig möglichen Sinne, daß uns dieses Fragen an den *Rand* der Möglichkeit bringe, der *Möglichkeit*, dem Dasein wieder *Wirklichkeit*, d. h. seine *Existenz* zu geben. Aber zwischen diesem äußersten Rande der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Daseins ist freilich eine dünne Linie, jene Linie, über die man nie hinweggleiten kann, aber jene Linie, die der Mensch nur überspringt, wenn er seinem Dasein einen Ruck gibt. Von diesem Rand des Möglichen in den Ruck zur Wirklichkeit führt nur das einzelne Handeln selbst — der *Augenblick*. Das Philosophieren dagegen kann nur bis an den Rand führen; es bleibt immer im Vor-letzten. Aber selbst da kann es nur hinführen, wenn es wirklich vorläuft in dieses Vor-letzte und so seine ganze Vorläufigkeit und Endlichkeit begreift, d. h. begreift, daß es nicht leer und bieder in mehrerlei, vielleicht richtigen Untersuchungen sich ergehen darf, um das Übrige dem lieben Gott und dem Zufall zu überlassen, das Übrige, nämlich das Wesentliche: wirklich bis an den Rand der Möglichkeiten zu führen und zuvor die Möglichkeit und den jeweiligen Weg einer solchen Führung zu bereiten.

Damit ist angedeutet, *wie* wir diese drei Fragen zu fragen haben. Dieses Fragen kann immer nur dazu dienen, auf jene Grundstimmung aufmerksam zu machen, d. h. aber, im heutigen Menschen das Dasein wieder offenbar zu machen, damit er überhaupt die Möglichkeit sieht, in der er stehen muß, damit ihm das gelinge, was als Notwendigkeit sich aufdrängt: das Nichtentgegenhandeln dem Wesentlichen im Dasein. Nichtentgegenhandeln sagt aber: *Ansichhalten*. Ansichhalten

aber geschieht nur in der Kraft jener Wahrheit, in der sich das Dasein selbst offenbart. All das muß gesagt sein, damit wir nicht unversehens in den Fragen selbst uns verlieren, damit sie uns nicht in eine freischwebende, in sich selbst ablaufende Spekulation entarten. Weit wesentlicher als der Scharfsinn und die Strenge der begrifflichen Durchdringung, die wir vielleicht benötigen und die der Wissenschaft gegenüber eigener Art bleibt, ist der Ernst, diese Fragen auf ihrem rechten Weg zu halten, damit sie dem dienen, was dem Philosophieren aufgegeben ist: *nicht das Bewußtsein des Menschen zu beschreiben, sondern das Dasein im Menschen zu beschwören*. Das Beschwören geschieht nicht durch eine Zauberei und mystische Schau, sondern durch die Nüchternheit eines begrifflichen Fragens, eines Fragens freilich, das im Unterschied von allem wissenschaftlichen Forschen nie in ein umgrenztes Gebiet sich hineinbringen und in dessen Gehege sich tummeln kann, sondern eines Fragens, das im Fragen allererst *sich den Frage-raum bilden muß* und im Fragen allein ihn offenzuhalten vermag.

§ 41. *Die Umlagerung der drei Fragen durch den gesunden Menschenverstand und die Tradition*

Die drei Fragen — was ist *Welt*?, was ist *Endlichkeit*?, was ist *Vereinzelung*? — fragen aber doch, wenn wir sie so obenhin nehmen, wie sie uns vorgesetzt werden, nach etwas, was jeder-mann kennt. Gewiß, alle Fragen der Philosophie sind derart, so daß man fast sagen kann: Je mehr ein philosophisches Problem nach etwas fragt, was dem alltäglichen Bewußtsein überhaupt noch unbekannt ist, um so mehr bewegt sich die Philosophie nur im Unwesentlichen, nicht im Zentrum; je bekannter und selbstverständlicher das ist, wonach sie fragt, um so wesentlicher ist die Frage. Aber eben deshalb: um so aufdringlicher ist die Zweideutigkeit. Denn es sieht für den gemeinen

Verstand so aus, als fragte die Philosophie nicht nur nach dem, was ihm auch und ohnehin bekannt ist, wonach er eigentlich selbst schon nicht mehr zu fragen braucht, sondern als fragte sie auch in der Weise, wie er, der gesunde Menschenverstand, zu fragen pflegt, wie er fragen würde, *wenn* er diesem Selbstverständlichen nachfragte. Es sieht so aus und ist es ganz und gar nicht. Alle große und echte Philosophie bewegt sich im Umkreis von wenigen Fragen, die für den gemeinen Verstand immer schlechthin dieselben sind und doch notwendig in jedem Philosophieren anders. *Anders* — nicht in einem äußerlichen Sinne, sondern so, daß *das Selbe* je wesentlich wieder *verwandelt* wird. Nur in dieser *Verwandlung* hat die Philosophie ihre echte Selbigkeit. Diese Verwandlung gibt dem *Geschehen* der Geschichte des Philosophierens eine *ureigene Geschichtlichkeit*, die ihre eigenen Forderungen hat, (Opfer, das Überwundenwerden) — eine Geschichtlichkeit, die wir nie begreifen und auch nie zu fassen vermögen, wenn wir sie an die Vorstellung von Geschichte heranbringen, die wir etwa aus Skandalgeschichten in der Zeitung entnehmen. Die *Geschichtlichkeit der Geschichte der Philosophie* und entsprechend, in ganz anderer Weise, die Geschichtlichkeit der Geschichte der *Kunst*, der *Religion* sind in sich total verschieden und aufgrund dieser Verschiedenheit wiederum in einem uns noch gänzlich dunklen totalen Zusammenhang. Aber *verwandeln* heißt nicht das, was die Eitelkeit der Literaten darunter versteht: immer und um jeden Preis das Gegenteil zu sagen oder aber, falls sie bei diesem Geschäft leicht immer zu spät kommen, hinterher zu erklären: das habe ich schon längst gemeint. Die *Selbigkeit* der Philosophie liegt aber nicht darin, daß alle dasselbe meinen und alle zu allem Ja sagen. Weil der vulgäre Verstand — das genußsame Ideal — eine solche Selbigkeit in der Philosophie sucht, sie aber faktisch nicht findet, bleibt ihm nur die andere Möglichkeit, die Geschichte der Philosophie für ein Narrenhaus zu halten, in dem je einer den anderen totschißt und irgendeine andere Meinung aufbringt. Daher ist auch die Idee jener philosophia

perennis nur das Mittel, mit dem sich der vulgäre Verstand außerhalb der Philosophie deren Geschichte zurechtlegt, die ihm schlechthin unverständlich und unzugänglich bleibt, wenn da nicht durch die Geschichte des Geistes hindurch ewig das Gleiche in der gleichen Weise abgehandelt wird, so, wie der Alltag immer das Gleiche in der gleichen Weise besorgt.

Demnach: Die drei Fragen sind nicht nur in dem, *was* sie betreffen, bekannt, sondern zugleich *als Fragen*, Themata, aus der Geschichte der Philosophie bekannt. Tradition und gesunder Menschenverstand umlagern diese Fragen. Aber beide Mächte nivellieren ein solches Fragen, nehmen dem Fragen seine Schärfe und verhindern so die Einsicht in die Notwendigkeit der Anstrengung, in der sie allein zu Fragen erwachsen.

ZWEITES KAPITEL

Der Beginn des metaphysischen Fragens mit der Frage nach der Welt.

Der Weg der Untersuchung und seine Schwierigkeiten

§ 42. *Der Weg der vergleichenden Betrachtung
von drei leitenden Thesen:
der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm,
der Mensch ist weltbildend*

Wir beginnen mit der ersten der drei Fragen: *Was ist Welt?* Wir nehmen diese ausgesprochene Frage auch jetzt noch leicht als eine freischwebende, so in den Tag hinein gesprochene Frage. Wir wissen zunächst nicht, wo wir die Antwort hernehmen sollen. Ja, genau besehen wissen wir nicht einmal, wonach wir fragen, in welcher Richtung des Fragens wir uns bewegen. Der *nächste Weg* zu einer ersten Klärung ist, wie in allen solchen Fällen, daß wir uns an das Wort halten und die *Geschichte des Wortes* ›Welt‹ und die Geschichte der Ausbildung des darin verschlossenen Begriffes verfolgen. Diesen Weg versuchte ich in der Abhandlung »Vom Wesen des Grundes«, S. 23–37 (6. Auflage). Freilich, die dort gegebene Darstellung des Begriffes *κόσμος*, mundus, Welt ist lediglich ein Hinweis auf die charakteristischen Stationen dieser Geschichte und vor allem ganz in den Grenzen gehalten, die mit dem Thema der Abhandlung gezogen bleiben. Zu einer ersten Orientierung aber über den Wortbegriff kann das dort Dargestellte dienen. Das dort Abgehandelte muß aber nicht nur konkreter und breiter dargestellt werden, sondern ergänzt, besser allererst fundiert werden durch *die* Geschichte des Weltbegriffes, die sich gar nicht in der Geschichte des Wortes ausprägt. Diese letztere gibt nur das Außenwerk. Jene innere Geschichte aber

ist nur zu sehen im Zusammenhang mit dem Grundproblem der Metaphysik und am Leitfaden einer geklärten Fassung des Weltproblems. Ich verzichte hier darauf, das dort Dargestellte zu wiederholen; seine Kenntnis kann aber von Nutzen sein, wie überhaupt der ganze Abschnitt II der Abhandlung für dieses Problem wichtig ist. Nur ganz allgemein sei angedeutet, in welchem Rahmen sich — von außen gesehen — das Weltproblem zunächst bewegt. Das Bekannteste zeigt sich in dem Unterschied von Welt und Gott. Die Welt ist das Ganze des nicht- und außergöttlichen Seienden. Dieses ist, im christlichen Sinne, dann zugleich das Geschaffene gegenüber dem Ungeschaffenen. Ein Stück der so verstandenen Welt ist dann auch der Mensch. Der Mensch aber gilt nicht nur als ein Stück der Welt, innerhalb ihrer vorkommend, sie mitausmachend, sondern der Mensch steht der Welt gegenüber. Dieses Gegenüberstehen ist ein *Haben* der Welt als das, worin sich der Mensch bewegt, womit er sich auseinandersetzt, was er beherrscht und was er zugleich bedient und dem er ausgeliefert ist. So ergibt sich: Der Mensch ist 1. ein Stück der Welt. 2. Als dieses Stück ist er zugleich Herr und Knecht der Welt.

So roh dieser Unterschied sein mag, er zeigt hin auf eine Doppelstellung des Menschen zur Welt — und zugleich auf eine Doppeldeutigkeit im Weltbegriff selbst. Wir gebrauchen zunächst und auf lange hinaus das Wort ›Welt‹ in dieser Doppeldeutigkeit. Eine historische Betrachtung kann diese Zusammenhänge verschärfen.

Im Unterschied zu diesem *historischen Weg* in das Verständnis des Weltbegriffes versuchte ich in »Sein und Zeit« eine erste Kennzeichnung des *Weltphänomens* durch eine Interpretation der Art, *wie wir uns zunächst und zumeist alltäglich in unserer Welt bewegen*. Hierbei ging ich aus von dem, was uns alltäglich zuhanden ist, was wir gebrauchen und betreiben, und zwar so, daß wir von der Eigentümlichkeit dieses Gebarens gar nicht wissen und es, wenn wir es beschreiben sollen, alsbald mit Begriffen und Fragen mißdeuten, die anderswoher

stammen. Dieses uns ganz Nahe und jeden Tag Verständliche ist uns im Grunde schon fern und unverständlich. Von dieser ersten Kennzeichnung des Weltphänomens und durch sie hindurch gilt es vorzudringen zur Aufweisung des Weltphänomens als Problem. Es ist mir aber nie eingefallen, durch diese Interpretation behaupten und beweisen zu wollen, das Wesen des Menschen bestehe darin, daß er mit Löffel und Gabel hantiert und auf der Straßenbahn fährt. Der in »Sein und Zeit« genommene Weg zur Aufhellung des Weltphänomens verlangt aber eine sehr weit- und langgestreckte Perspektive, die hier — in dieser Vorlesung — entfernt nicht sichtbar gemacht werden kann.

Wir wählen jetzt vielmehr einen *dritten* Weg — den einer *vergleichenden Betrachtung*. Wir hörten: Der Mensch ist nicht nur ein *Stück der Welt*, sondern ist Herr und Knecht derselben in der Weise, daß er sie »hat«. Der Mensch hat Welt. Wie steht es um das übrige Seiende, das auch, wie der Mensch, ein Stück der Welt ist, die Tiere, Pflanzen, die materiellen Dinge, Steine zum Beispiel? Sind sie im Unterschied vom Menschen, der auch die Welt *hat*, nur Stücke der Welt? Oder hat auch das Tier Welt, und wie? In derselben Weise wie der Mensch, oder anders? Wie ist diese Andersheit zu fassen? Wie steht es beim Stein? Hier zeigen sich, wenngleich noch so roh, Unterschiede. Wir halten sie fest durch drei Thesen: 1. der Stein (das Materielle) ist *weltlos*; 2. das Tier ist *weltarm*; 3. der Mensch ist *weltbildend*.

Indem wir versuchen, das Wesen der *Weltlosigkeit*, der *Weltarmut* und der *Weltbildung* herauszuarbeiten, bewegen wir uns in verschiedenen Bezügen, gemäß denen Seiendes zur Welt bezogen sein kann. Es muß durch eine solche vergleichende Interpretation gelingen, das Wesen der Welt selbst aufzulockern und es uns so weit nahe zu bringen, daß wir überhaupt erst einmal nach ihm fragen können. Denn das Problem der Welt liegt keineswegs so, als handelte es sich lediglich um eine genauere und strengere Interpretation des Wesens der

Welt, sondern es gilt, allererst das *Welthafte* der Welt in den Blick zu bringen als mögliches Thema eines *Grundproblems* der *Metaphysik*.

Außer dem erstgenannten historischen Weg und dem zweiten, der vom alltäglichen Weltverständnis des Menschen ausgeht und beim Weltverständnis des Menschen bleibt, und dem dritten, jetzt einzuschlagenden Weg der vergleichenden Betrachtung sind noch andere Wege möglich, die wir jetzt nicht anführen. Alle diese Wege aber haben notwendig ihre Mängel und eigenen Schwierigkeiten, und zwar deshalb, weil jeder Weg von außen her kommt, d. h. die Prinzipien und Sehweise des vulgären Verstandes mitbringt, und weil es gilt, im Verlauf des Durchlaufens des Weges diese zunächst gewohnte Art des Sehens und Fragens abzustreifen bzw. unter dem Zwang des immer deutlicher Erblickten umzuwandeln. Das gilt für *jedes* Problem der Metaphysik, und darin liegt: Man kann sie überhaupt nie mit den Maßstäben des vulgären Verstandes bewerten — ob sie etwa kulturfeindlich oder -freundlich sei. Sie ist weder das eine noch das andere, d. h. — von außen gesehen — beides zugleich, »zweideutig«, und dies nur, weil sie im Grunde diesseits solcher Unterscheidungen steht.

Zwar scheint der dritte Weg — der einer vergleichenden Betrachtung — noch am ehesten gangbar, weil er eine große Beweglichkeit hat und wir im Unterscheiden und Fassen der Unterschiede gerade erst das Übereinstimmende und Selbstige zu sehen bekommen. Allein, gerade der dritte Weg hat besondere Schwierigkeiten, die kurz zu Beginn genannt sein müssen, damit sie uns nicht ständig belästigen. Wir *nennen* die Schwierigkeit lediglich, beseitigen sie nicht.

§ 43. *Inhaltliche und methodische Grundschwierigkeit
bezüglich der Bestimmung des Wesens
und der Zugänglichkeit des Lebens*

Für die vergleichende Betrachtung stehen im Thema: materielle Dinge (Stein), Tier, Mensch. Wir müssen demnach überhaupt schon wesenhafte Unterschiede dieser drei zur Verfügung haben, um uns im Thema zu bewegen. Oder zum mindesten müssen wir die Möglichkeit haben, solche Unterschiede jederzeit zu nennen. Aber schon der Unterschied von Tier und Mensch ist schwer zu bestimmen. Zwar ist es leicht, zu sagen: ein vernünftiges Lebewesen ist das eine, ein unvernünftiges das andere. Aber die Frage ist eben: Was heißt hier Vernunft und Unvernunft? Selbst wenn das geklärt ist, bleibt ungewiß, ob gerade dieser Unterschied das Wesentlichste und metaphysisch Gewichtige ist. Bei der Frage des Verhältnisses von Tier und Mensch kann es sich auch nicht darum handeln, zu entscheiden, ob der Mensch vom Affen abstammt oder nicht. Denn diese Frage können wir nicht einmal stellen, geschweige denn beantworten, solange wir nicht klar sehen, welcher Unterschied zwischen beiden besteht und wie er gezogen werden muß. Das sagt: Wir müssen darüber Auskunft geben können, nicht wie Tiere und Menschen sich in irgendeiner Hinsicht unterscheiden, sondern was das *Wesen der Tierheit* des Tieres und das *Wesen der Menschheit* des Menschen ausmacht und durch welche Fragen wir überhaupt das Wesen von solchem Seienden treffen. Die Tierheit des Tieres können wir wiederum nur bestimmen, wenn in Klarheit steht, was die *Lebendigkeit des Lebenden* ausmacht im Unterschied zum Leblosen, das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt.

Doch die Schwierigkeit ist nicht nur eine *inhaltliche* bezüglich dessen, *was* Leben überhaupt sei, sondern ebensosehr und fast noch mehr eine *methodische*: *Auf welchem Wege* kann und soll die Lebendigkeit des Lebenden in ihrem Wesen zu-

gänglich werden? In welcher Weise soll uns das Leben, die Tierheit des Tieres und die Pflanzlichkeit der Pflanze zugänglich werden? Es genügt nicht, die Gestalt des Tieres, seine Glieder und dergleichen morphologisch zu beschreiben; es genügt nicht, die physiologischen Prozesse zu erforschen und daran noch irgendeine Tierpsychologie zu knüpfen, sondern bei all dem haben wir schon vorausgesetzt, daß das Tier lebt, daß ihm in gewisser Weise bei seinem Gebaren zugleich so und so ist. Wie sollen wir dahinter kommen? Das Tier kann sich vielleicht weder selbst beobachten noch gar uns von diesen Beobachtungen erzählen. Und wenn es sich ausdrückt, wenn das Tier, wie wir meinen, in irgendwelchen Ausdrucksbewegungen und Lauten uns von ihm selbst Kunde gibt, dann müssen diese Kundgebungen doch hindurch durch unsere Auslegung und Deutung.

So zeigen sich uns zwei Grundschwierigkeiten: 1. *Als was* ist das Wesen des Lebens überhaupt zu *bestimmen*? 2. *Wie* ist Lebendiges als solches — die Tierheit des Tieres und die Pflanzlichkeit der Pflanze — ursprünglich *zugänglich*? Oder gibt es hier überhaupt keinen ursprünglichen Zugang? Wie steht es dann um den Charakter der, wie immer gegebenen, Wesenscharakteristik des Lebendigen? Beide Fragen müssen wir bei unseren vergleichenden Betrachtungen offen lassen, d. h. wir müssen doch immer irgendwie, wenn auch noch so vorläufig und unverbindlich, eine Antwort dafür haben, die uns bei den vergleichenden Betrachtungen leitet. Andererseits können und müssen diese vergleichenden Betrachtungen am Ende gerade einen Beitrag liefern zur Aufhellung und möglichen Beantwortung dieser Fragen.

So bewegen wir uns hier ständig im Kreise. Das ist das Zeichen, daß wir im Bereich der Philosophie uns bewegen. Überall ein *Kreisen*. Dieses im Kreise Sichbewegen der Philosophie ist wieder etwas, was dem vulgären Verstande zuwider ist. Er will gerade nur ans Ziel kommen, so, wie man der Dinge im Handgriff habhaft wird. Im Kreis gehen — das führt zu nichts. Vor

allem aber macht es schwindlig, und Schwindel ist unheimlich. Man kommt sich vor, als hänge man zwischen dem Nichts. Daher ja nicht diese Kreisbewegung und so auch kein Zirkel! Das sagt doch schon eine Regel der allgemeinen Logik. Daher ist es der Ehrgeiz einer wissenschaftlichen Philosophie, ohne diesen Zirkel auszukommen. Aber — wen bei einer philosophischen Frage noch nie der Schwindel gefaßt hat, der hat noch nie philosophierend gefragt, d. h. ist noch nie im Kreis gegangen. Bei dieser Kreisbewegung ist nicht das entscheidend, was der vulgäre Verstand allein sieht, das Entlanglaufen an der Peripherie und das Zurückkommen an dieselbe Stelle auf der Peripherie, sondern das im Kreisgang mögliche und in ihm allein mögliche Blicken ins *Zentrum* als solches. Dieses als ein solches offenbart sich nur im Kreisen um es. Daher führen alle Versuche, das Zirkelhafte aus der Philosophie hinauszuarargumentieren, von der Philosophie weg; und alle Einwände, die mit dem Argument arbeiten, die Betrachtung sei zirkelhaft, beweisen schon, daß sie überhaupt nicht philosophierende Einwände, also gegenüber der Philosophie nichtssagend sind. Allerdings ist nun nicht schon jeder Zirkelbeweis Zeichen eines philosophierenden Denkens (Zirkel und Wirbel).

Wir bewegen uns also in einem Kreis, wenn wir eine gewisse *Grundauffassung vom Wesen des Lebens* und von der *Art seiner Auslegbarkeit voraussetzen* und aufgrund dieser Voraussetzung gerade den Weg bahnen, zu einer Grundauffassung des Lebens zu kommen.

§ 44. Zusammenfassung und Wiedereinführung
nach den Ferien:

*Metaphysik als unbegriffliches Fragen;
Weckung der Grundstimmung der tiefen Langeweile;
die aus der Grundstimmung zu entwickelnden
metaphysischen Fragen.*

*Richtlinien für das rechte Verständnis
der Rede von der Grundstimmung des Philosophierens*

Metaphysik — metaphysische Erkenntnis ist *unbegriffliches* Fragen, unbegrifflich in dem Doppelsinne: daß 1. je das Seiende im Ganzen in jeder metaphysischen Frage eingebegriffen ist, und daß 2. je der metaphysisch Fragende in die Frage mit hineingenommen, von dem Fragen und dem Gefragten selbst mit betroffen ist. Getroffen und betroffen wird er nur dann, wenn der Mensch in seinem Dasein treffbar und in der Betreffbarkeit ergreifbar ist, wenn in seinem Wesen die Möglichkeit der *Ergriffenheit* liegt. Diese Wesensmöglichkeit des Ergriffenseins gehört zum Wesen des Menschen, sofern sein Da-sein immer — aber nicht nur — heißt: *Gestimmtsein*. Nur was von Hause aus überhaupt gestimmt ist, kann verstimmt sein. Was verstimmt ist, kann umgestimmt werden. Wo Stimmung, da ist Wandel der Stimmung und so auch *Weckung von Stimmung* möglich. Wir mußten daher, um ein unbegriffliches Fragen entwickeln zu können, zuvor eine Grundstimmung wecken, die Möglichkeit einer Ergriffenheit schaffen. Dieser Aufgabe galt der bisherige erste Teil der Vorlesung, und sie war eine bestimmt gerichtete Auslegung *einer tiefen Langeweile im Grunde unseres Daseins*. Die bisherigen Erörterungen des ersten Teils der Vorlesung haben aber nur Recht und Gewicht aus dem zweiten Teil. Da sollen die *aus der Grundstimmung zu entwickelnden metaphysischen Fragen* wirklich gefragt werden. Als solche Fragen haben wir die drei entwickelt: Was ist Welt? Was ist Endlichkeit? Was ist Vereinzelung? Dabei ist die mittlere die ursprünglichste und zentralste Frage. Den Zu-

sammenhang von Grundstimmung und Metaphysik wollen wir hier nicht weiter verfolgen. Nur in einigen Punkten möchte ich *Richtlinien* geben für das weitere Verständnis und zur Vermeidung von aus der Zweideutigkeit der Philosophie notwendig naheliegenden Mißverständnissen.

1. Wenn wir eine Grundstimmung, diese bestimmte Grundstimmung, unserem Fragen zugrunde legten, so ist damit nicht behauptet, daß die drei daraus entwickelten Fragen diese Grundstimmung auch metaphysisch ausschöpfen, als wären nur diese drei bestimmten Fragen aus dieser Grundstimmung heraus möglich. Sie sind nur *aus* ihr geschöpft.

2. Wiederum kann nicht behauptet werden, diese bestimmte Grundstimmung sei an sich der einzige Weg zu diesen drei Fragen. Gerade wenn sie wirklich metaphysisch sind, dann müssen sie sich *aus jeder* Grundstimmung des Daseins entfalten lassen.

3. Aber welche Grundstimmung wir für die Entwicklung und Durchführung der Fragen wählen, ist gleichwohl nicht in unser Belieben gestellt. Wir wählen zwar in gewissem Sinne und sind dabei frei, doch wir sind im tiefsten Sinne gebunden und gezwungen. Diese Wahl ist freilich kein Herausgreifen von Beliebigem, was zur Auswahl vorliegt. Vielmehr:

4. Die Wahl ist ein Sichbinden an den in der Metaphysik selbst liegenden Zwang, den Einsatz eines bestimmten endlichen Daseins zu vollziehen, d. h. aber alle darin beschlossene Bedingtheit seines Fragens zu übernehmen. Doch wenn wir jeweils aus einer bestimmten Grundstimmung fragen, so heißt das auch nicht, diese Grundstimmung überstimme die übrigen, halte sie fern, drücke sie in ihrer Bedeutung herab. Im Gegenteil:

5. Jede echte Grundstimmung befreit und vertieft, bindet und löst die anderen. Wir wissen bis heute nur allzuwenig von diesem Grundgeschehen der Stimmung im Dasein. Wir werden es auch nie durch eine Psychologie der Gefühle zu wissen bekommen, es durch keine noch so übertriebene Reflexion aus-

klügeln, sondern nur durch das Dasein selbst und nur soweit wir die Kraft aufbringen, *da* zu sein, werden wir von diesem Grundgeschehen erfahren. Es ist mithin ebenso verkehrt, eine Grundstimmung als einzige zu verabsolutieren, wie das Verfahren, alle möglichen Grundstimmungen gegeneinander zu relativieren. Verkehrt ist dieses Verfahren deshalb, weil es sich hier überhaupt nicht um Dinge handelt, die, auf einer Ebene liegend, gegeneinander ausgewechselt werden könnten. Sondern:

6. Dieses Geschehen der Grundstimmung selbst und gar der Wahl derselben im Einsatz der Existenz des Philosophen ist in der Geschichte des Daseins verwurzelt. Geschichte aber läßt sich nicht verrechnen; sie kann durch Berechnung und Betrieb höchstens verbogen und unterdrückt werden. Wenn die jeweilige Grundstimmung einer Metaphysik und die Art und das Ausmaß, wie sie stimmt, Schicksal ist, d. h. zugleich sich wandelt und nicht verbindlich ist für jedes Zeitalter, so *bleibt doch die Philosophie in der ausgezeichneten Nähe einer bestimmten Grundstimmung*. Aber nicht, weil sie Philosophie ist, sondern weil die Philosophie, wie in ihrer Weise etwa die Kunst, das verlangt, was wir, unbeholfen und mißverständlich genug, damit meinen, wenn wir sagen: sie muß schöpferisch sein. Schöpferisch — das ist hier nicht als Auszeichnung und Übertreffen gegenüber dem unschöpferischen Handlanger und Geschäftemacher gemeint, sondern meint das Schöpferische hinsichtlich der in ihm selbst liegenden Verpflichtung und es tragenden Haltung. Schaffen ist ein freies Bilden. Freiheit ist nur, wo das Übernehmen einer Bürde ist. Im Schaffen ist je nach seiner Art diese Bürde ein Muß und eine Not, an der der Mensch schwer trägt im Gemüt, so daß ihm schwer zumute ist. Alles schöpferische Handeln ist in der Schwermut — ob es klar darum weiß oder nicht, ob es weitläufig darüber spricht oder nicht. Alles schöpferische Handeln ist in der Schwermut, was freilich nicht heißt, jeder Schwermütige sei schöpferisch. Um diesen Zusammenhang zwischen Schöpfertum und Melancholie wußte schon

Aristoteles, wenn er die Frage stellt: Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποιήσιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες¹: Aus welchem Grunde sind alle Männer, die Überraschendes geleistet haben — sei es in der Philosophie, sei es in der Politik, sei es in der Poesie oder in den bildenden Künsten — offensichtlich Melancholiker? *Aristoteles* nennt dabei ausdrücklich Empedokles, Sokrates, Platon. (*Aristoteles* unterscheidet eine μελαγχολία διὰ φύσιν und eine μελαγχολία διὰ νόσον).

7. Die Philosophie steht als schöpferische, wesentliche Handlung des menschlichen Daseins in der *Grundstimmung der Schwermut*. Diese Schwermut betrifft die Form, nicht den Inhalt des Philosophierens und zeichnet sich notwendig schon eine Grundstimmung vor, die die Inhaltlichkeit des philosophischen Fragens umgrenzt.

Auf solche Zusammenhänge heute hinzuweisen, ist besonders gefährlich, weil solche Erläuterungen alsbald dazu mißbraucht werden, Geschaffenes und Werke sich auf dem Wege zuzueignen, daß man ihre Herkunft und die Art ihres Schaffens psychologisch analysiert. Unser geistiges Leben ist heute — sich selbst und der Geschichte gegenüber — weitgehend in diese Sackgasse eingezwängt und kann weder vorwärts noch rückwärts, in die Sackgasse der Irrmeinung, etwas sei begriffen und zugeeignet, wenn es psychologisch und anthropologisch in seiner Herkunft erklärt sei. Weil man so alles erklären kann, scheint man objektiv dazu zu stehen. Man redet sich ein, dieses psychologisch objektive Erklären und Geltenlassen eines jeden aus seinem psychologischen Ursprung sei Toleranz und überlegene Freiheit, während es im Grunde die bequemste und ungefährlichste Tyrannei ist, bei der man gar nichts aufs Spiel setzt, nicht einmal den eigenen Standpunkt; denn für diesen hat man auch eine psychologische Erklärung. In die Richtung

¹ *Aristoteles, Problemata. Aristotelis Opera. Hg. I. Bekker. Berlin 1831. Bd. II. A 1, 953 a 10 ff.*

dieses innersten Verderbs unseres Zeitalters kann nun all das gedrängt werden, ja gleichsam von selbst ausgleiten, was wir bisher über Stimmung sagten, wie wir die eine Grundstimmung zu wecken versuchten. All das kann dahin ausgleiten, und zwar deshalb, weil wir mit diesen Erörterungen vielleicht uns im Zentrum des Philosophierens selbst bewegen und damit in die nächste Nähe ihrer Zweideutigkeit kommen.

Um so mehr müssen wir verstehen lernen, daß Stimmungen nur sind, *was sie sind*, wenn sie *stimmen*, d. h. ein *wirkliches Handeln* bestimmen. Unser Handeln ist hier ein *bestimmtes Fragen*. Wir haben mit der Kennzeichnung der ersten Frage: Was ist Welt?, begonnen. Wir haben darauf hingewiesen, daß es *verschiedene Wege* gibt, die Frage aufzurollen: 1. die historische Betrachtung der Geschichte des Weltbegriffs, 2. die Entfaltung des Weltbegriffs aus unserem alltäglichen Weltverständnis. Wir wählen als dritten Weg eine *vergleichende Betrachtung*. Deren Haltepunkte fixieren wir in drei Thesen: 1. Der Stein ist weltlos. 2. Das Tier ist weltarm. 3. Der Mensch ist weltbildend.

DRITTES KAPITEL

Der Beginn der vergleichenden Betrachtung
im Ausgang von der mittleren These: das Tier ist weltarm

Der Weg zur Ausarbeitung der Frage: Was ist Welt?, soll eine vergleichende Betrachtung sein. Diese Frage selbst aber ist nicht wurzellos. Die Grundstimmung ist der ständige Ort der Frage, und daran haben wir immer wieder zu erinnern. Wir wollen durch eine vergleichende Erörterung der drei Thesen: der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend, vorläufig umgrenzen, was wir überhaupt unter dem Titel *Welt* zu verstehen, in welcher Richtung wir beim Verstehen zu blicken haben. Wir fragen: Was ist Welt? Wir fragen so, nicht um irgendeine Antwort, gar in Form einer »Definition« zu gewinnen, sondern um eine metaphysische Frage wirklich zu entfalten. In der recht entfalteten Frage liegt das eigentliche metaphysische Begreifen. Anders gesagt, die metaphysischen Fragen bleiben ohne Antwort — im Sinne der Mitteilung eines erkannten Sachverhaltes. Die metaphysischen Fragen bleiben ohne Antwort nicht deshalb, weil diese Antwort nicht zu erreichen ist, weil Metaphysik unmöglich wäre, sondern weil solches Antworten im Sinne der Mitteilung eines festgestellten Sachverhaltes diesen Fragen nicht genügt, wohl aber sie verdirbt und erstickt.

Um nun aber die Frage: Was ist Welt?, wirklich entfalten zu können, müssen wir ein erstes Verständnis dessen gewinnen, was wir mit ›Welt‹ meinen, dessen, wofür wir diesen Titel aufbehalten. Für die Beistellung dieses ersten Verständnisses unternehmen wir die genannte vergleichende Betrachtung: der Stein ist weltlos; das Tier ist weltarm; der Mensch ist weltbildend — eine vergleichende Betrachtung von Stein, Tier, Mensch. Der Gesichtspunkt des Vergleiches, das, woraufhin wir ver-

gleichen, ist die *jeweilige Beziehung* dieser drei genannten zur *Welt*. Die Unterschiede dieser Beziehung bzw. Unbeziehung bringen das, was wir Welt nennen, zur Abhebung. Eine solche vergleichende Betrachtung geht zunächst scheinbar ganz naiv vor, als wären diese drei Genannten drei gleichgeordnete Dinge, auf einer Ebene. Wir beginnen die vergleichende Kennzeichnung, indem wir *in der Mitte einsetzen*, bei der Frage, was es heißt: *das Tier ist weltarm*, und so gleichsam ständig nach zwei Seiten: der Weltlosigkeit des Steines und der Weltbildung des Menschen, blicken und von diesen her auf das Tier und seine Weltarmut. Zunächst ist mit dieser Stellung im vergleichenden Verfahren nichts über die metaphysische Ordnung entschieden.

§ 45. *Der Satzcharakter der These
und das Verhältnis von Metaphysik und positiver Wissenschaft*

a) Die These ›das Tier ist weltarm‹
als Wesensaussage und Voraussetzung für die Zoologie.
Die Kreisbewegung der Philosophie

Die leitende These bezüglich des Tieres lautet: *Das Tier ist weltarm*. Was ist das — und entsprechend die beiden anderen — für ein Satz? Ein Satz über das Tier. Das Tier ist Gegenstand der Untersuchung der Zoologie. Ist aus dieser der Satz entlehnt? Denn sie ist doch eine angemessene Untersuchung, die Orientierung an den Tatsachen, die durch den Titel ›Tier‹ umgrenzt sind. Die genannte These ist ein Satz wie: Ein Verständigungsmittel der Arbeiterinnen im Bienenvolk über die gefundenen Futterplätze ist eine Art Tanz, den sie im Stock aufführen, oder: Die Säugetiere haben sieben Halswirbel. Wir sehen leicht: Jene These sagt nicht nur etwas über Insekten oder nur über Säugetiere; sie betrifft auch z. B. die gliederlosen Tiere, die einzelligen, die Amöben, Infusorien, Seeigel

und dergleichen — *alle Tiere, jedes Tier*. Von außen gesprochen: Jene These ist allgemeiner als die genannten Sätze. Aber warum und wie allgemeiner? Weil die These etwas über die Tierheit als solche aussagen will, über das Wesen des Tieres — eine *Wesensaussage*. Sie ist eine solche nicht, weil sie für alle und nicht nur für einige Tiere gilt, sondern umgekehrt, sie gilt für alle, weil sie eine Wesensaussage ist. Allgemeingültigkeit kann immer nur Folge der Wesenhaftigkeit einer Erkenntnis sein, nicht umgekehrt.

Aber worin besteht nun, wenn nicht in ihrer Allgemeinheit, die Wesenhaftigkeit einer Aussage, die in der genannten These vorliegen soll? Woher stammt dieser Satz: das Tier ist welt-arm? Wir werden wieder sagen: aus der Zoologie, denn sie handelt von den Tieren. Aber gerade weil sie davon handelt, kann dieser Satz nicht Ergebnis ihrer Untersuchung sein, sondern deren *Voraussetzung*. Denn in dieser Voraussetzung vollzieht sich am Ende eine *Vorausbestimmung* dessen, was überhaupt zum *Wesen des Tieres* gehört, d. h. eine Umgrenzung des Feldes, innerhalb dessen die positive Untersuchung der Tiere sich zu bewegen hat. Wenn aber in der These eine Voraussetzung für alle Zoologie liegt, dann ist sie nicht durch diese erst zu gewinnen. Daraus scheint zu folgen, daß wir uns bei der Erörterung dieses Satzes all der reichen und verwickelten und heute vom Fachmann schon nicht mehr zu bewältigenden Ergebnisse entschlagen. Es scheint so. Aber welches Richtmaß haben wir dann noch für die Wahrheit der These? Woher schöpfen wir sie? Ist sie willkürlich oder ist sie eine Hypothese, die doch erst durch die Einzeluntersuchung sich bewahrheiten muß?

Weder das eine noch das andere. Der Satz stammt weder aus der Zoologie, noch kann er unabhängig von der Zoologie erörtert werden. Der Satz kommt nicht aus ohne eine bestimmte Orientierung an der Zoologie und Biologie überhaupt und hat doch seine Bewährungsrichtung nicht in ihnen. Jedoch ist dieses Verhältnis jetzt nicht näher auseinanderzulegen.

Nur ein Hinweis auf die Eigentümlichkeit des Satzes und die Art, wie sich der vulgäre Verstand zu derartigen Sätzen stellt, soll hier gegeben werden. Wir nehmen dergleichen Sätze scheinbar aus der betreffenden Wissenschaft (Zoologie) und wollen zugleich mit diesen Sätzen der Wissenschaft erst ihr Gebiet und damit ihre Möglichkeit sichern. Wir bewegen uns also im *Kreis*. Der vulgäre Verstand kann nur das sehen und fassen, was geradewegs vor ihm liegt, und so will er sich ständig geradewegs fortbewegen und von einem Nächsten zum anderen Nächsten. Man nennt das Fortschritt. Bei einer Kreisbewegung sieht der vulgäre Verstand auch nur in seiner Weise, d. h. er bewegt sich auf der Kreislinie und nimmt das Gehen auf dem Kreise als ein Geradeausgehen, bis er plötzlich auf den Ausgang stößt und dann ratlos da-steht, weil ja kein Fortschritt ist. Weil aber der Fortschritt das Kriterium des Erfassens des vulgären Verständnisses ist, ist jeder Kreisgang von vornherein ein Einwand, ein Zeichen der Unmöglichkeit. Das Verhängnisvolle ist, daß in der Philosophie selbst mit diesem Argument der Kreisbewegung gearbeitet wird. Jenes Argument ist das Zeichen für die Tendenz, die Philosophie auf das Niveau des vulgären Verstandes herabzuziehen.

Die Kreisbewegung der Philosophie hat ihr Wesentliches nicht im Entlanglaufen an einer Peripherie und im Zurückkommen auf die Ausgangsstelle, sondern in dem beim Kreisgang allein möglichen Blicken ins Zentrum. Dieses, d. h. die Mitte und der Grund, offenbart sich als Zentrum nur im und für ein Kreisen um es. Mit diesem Zirkelhaften des philosophierenden Denkens hängt seine Zweideutigkeit zusammen, die nicht zu beseitigen und noch weniger durch Dialektik auszugleichen ist. Es ist charakteristisch, daß wir in der Philosophie und ihrer Geschichte immer wieder, und zuletzt in großer und genialer Form, den Versuch finden, diese Zirkelhaftigkeit und Zweideutigkeit des philosophischen Denkens auszugleichen auf dem Wege einer Dialektik. Alle Dialektik in der Philosophie aber ist der Ausdruck einer Verlegenheit.

Wir sehen, das Verhältnis von Metaphysik und positiver Wissenschaft ist zweideutig und muß es sein, wenn jene These keine zoologische, sondern eine *metaphysische* ist. Wir müssen diese eigentümliche Zweideutigkeit, dieses Beunruhigende im Zirkelhaften der These, auf uns nehmen und müssen versuchen, nun inhaltlich diese These uns näherzubringen. Aber dazu bedarf es noch einer deutlicheren Bestimmung des Verhältnisses unseres philosophierenden Fragens zu der Wissenschaft, die wir Zoologie nennen — eine Erörterung, die für das Verhältnis der Philosophie zu allen Wissenschaften gilt.

b) Das Verhältnis unseres philosophierenden Fragens
zur Zoologie und Biologie

Die Zoologie — und so jede Wissenschaft — ist geschichtlich, nicht nur in ihren Fortschritten in den Ergebnissen, sondern ebenso sehr in ihren Rückschritten in der Art ihres Fragens. Die Rückschritte einer Wissenschaft sind meistens unauffällig, sind aber zentraler als die Fortschritte, sofern sie immer ein Versagen des eigentlichen Fragens in der betreffenden Wissenschaft treffen, eine Verlagerung des eigentlichen metaphysischen Gewichtes einer Wissenschaft an die Oberfläche spezieller Einzeluntersuchungen, die vielleicht nur noch gegenseitig sich in der Schwebelage halten. Jede Wissenschaft ist geschichtlich, weil wechselnd und wandelnd in der Grundstellung der Wissenschaft zu ihrem Gebiet, in der Fassung des Gebietes überhaupt.

Heute — und wir sprechen immer nur und auch hier von *unserem* Dasein — finden wir uns in einer günstigen Lage, günstig nicht nur durch die Vielgestaltigkeit und Lebendigkeit der Forschung, sondern günstig durch die Grundtendenz, dem »Leben«, d. h. der *Seinsart von Tier und Pflanze*, die Eigenständigkeit zurückzugeben und zu sichern. Das besagt: Innerhalb des Ganzen der Wissenschaft, die wir Naturwissenschaft nennen, sucht sich heute die Biologie gegen die Tyrannei der

Physik und Chemie zu schützen. Das kann nicht heißen, daß in gewissen Bezirken und Richtungen physikalische und chemische Fragestellungen innerhalb der Biologie nicht berechtigt und von Nutzen seien. Der Kampf gegen Physik und Chemie in der Biologie besagt vielmehr, daß von diesen Disziplinen aus grundsätzlich das »Leben« als solches nicht zu fassen ist. Darin liegt aber: Es geht auch nicht so, daß zuerst die »lebendige Substanz« physikalisch-chemisch erklärt wird, und daß dann in der Verlegenheit, wenn die Rechnung nicht aufgeht und Unerklärliches zurückbleibt, noch ein anderer Faktor notgedrungen zugestanden wird, sondern daß von dem physikalisch-chemisch Unerklärbaren und überhaupt nicht Faßbaren aus, als dem Grundbestand des Lebendigen, die Umgrenzung desselben vollzogen wird. Die Wissenschaft der Biologie steht vor der Aufgabe eines ganz neuen Entwurfes dessen, wonach sie fragt. (Oder in anderer Hinsicht gesprochen, die mit dem Ebengesagten sich nicht ohne weiteres deckt, es geht heute um die Befreiung von der Auffassung des Lebens als eines Mechanismus. Diese negative Tendenz war noch vor kurzem durch das Schlagwort geleitet: Kampf gegen den Mechanismus, Vitalismus, teleologische Betrachtung des Lebens. Diese Betrachtung des Lebens ist mit ebenso großen Mißverständnissen belastet wie die mechanistische Auffassung des Lebens.) Damit ist auch schon angedeutet, daß diese große Aufgabe nicht von der Stelle kommt, ja nicht einmal begriffen wird, wenn man etwa gegenüber bloßer Morphologie und Physiologie nun auch für die Psychologie der Tiere eintritt. Denn auf solchem Wege wird nicht aus der Tierheit des Tieres heraus gesprochen, sondern das zuvor physikalisch-chemisch Verunstaltete und Mißdeutete wird noch einmal mit Hilfe einer vom Menschen her roh übernommenen Psychologie mißdeutet.

Aus all dem aber entnehmen wir schon, welche großen Schwierigkeiten eine *metaphysische Interpretation des Lebens* umlagern, wie schwer die Biologie innerhalb der Naturwissenschaft sich ihr eigenes Wesen erkämpft.

Weil aber die Existenz jeder Wissenschaft — und so auch der Biologie — geschichtlich ist, kann ihr Geschehen und ihr Verhältnis zur Metaphysik nicht so gedacht und eingerichtet werden, daß die Biologie gleichsam ihre positive Forschungsarbeit aussetzt, bis eine zureichende metaphysische Theorie des Lebens zur Verfügung steht. Ebensowenig kann eine rein für sich bestehende, freischwebende metaphysische Theorie nur nachträglich, als sogenannte Zusammenfassung, von irgendwelcher Bedeutung sein. Positive Forschung und Metaphysik sind so nicht zu trennen und gegeneinander auszuspielen. Sie sind nicht zwei hintereinander geschaltete Stationen eines Betriebes. Ihr Verhältnis läßt sich nicht rational, fabrikmäßig einrichten, als handelte es sich nur um die Zweigbetriebe Wissenschaft und Metaphysik, so daß die Metaphysik die Grundbegriffe, die Wissenschaften die Tatsachen lieferten, sondern die *innere Einheit von Wissenschaft und Metaphysik* ist eine Sache des *Schicksals*. Das betrifft ein Doppeltes: 1. Es hängt für die Möglichkeit einer Wissenschaft immer alles daran, ob in einer Zeit führende Forscher neben der notwendigen Unzahl von Arbeitern und Technikern zur Existenz kommen oder nicht. Führerschaft eines Forschers besteht nicht im Überraschenden und Ungewöhnlichen seiner Entdeckungen, sondern in der Ursprünglichkeit seines Verwachsenseins mit dem elementarsten Sachgehalt seines Gebietes. Für die wirkliche Ursprünglichkeit des Verwachsenseins mit dem elementarsten Sachgehalt ist es nicht unbedingt notwendig, daß sie ausdrücklich von einer ausgearbeiteten Philosophie und Metaphysik getragen wird. Diese hat nicht zur eigentlichen Absicht, prompt angewendet zu werden wie ein Medikament, sondern — unangesehen der möglichen und sofortigen Verwendbarkeit — die unberechenbare Aufgabe der Ausbildung des Daseins für diejenige Bereitschaft, aus der gerade jene natürliche Ursprünglichkeit aufwächst. 2. Die zweite Grundbedingung für die Möglichkeit einer echten Wissenschaft als Schicksal ist, daß die Zeitgenossen wach genug und stark

genug sind, solche Menschen wie die Forscher zu ertragen und da-sein zu lassen. Gerade diese Kraft und Sicherheit, andere, die Wesentliches schaffen, da sein zu lassen, fehlt uns heute — eine Auszeichnung des Zeitalters zweifelhafter Art. Wir reagieren auf Sensationen, weil wir nur darnach hungern, und verwechseln Sensationen mit Größe. Wir sind entsprechend diesem Hunger nach Sensationen ebenso freigiebig und wahllos in der Erteilung von Lobsprüchen. Aber wir sind ebenso groß im Vorbeigehen am Wesentlichen, schon allein deshalb, weil wir nur selten die Kraft echter Verehrung aufbringen und uns so selten gegenseitig für das Verehrungswürdige hellsichtig machen und stark erhalten in der Verehrung. Um ganz konkret und glücklicherweise gerade mit Bezug auf die Zoologie zu sprechen: Wieviel Hunderte von Kundigen und Studierenden der Natur gehen durch das zoologische Institut unserer Universität, ohne von dem Rang eines Forschers wie *Spemann* im geringsten berührt zu werden. Dieses Berührtwerden darf sich nicht in einem eitlen Personenkult bekunden, sondern kann sich nur in der Andacht bezeugen, mit der sich der Einzelne in der Welt der Forscher bewegt.

Das Verhältnis von positiver Forschung und Metaphysik ist nicht Sache eines organisierten Betriebs und der Verabredung, sondern Schicksal, d. h. immer: mitbestimmt durch die innere Bereitschaft zur wechselseitigen Gemeinschaft. Ich berühre das, weil dieser Zustand für unsere heutigen Universitäten entscheidend ist. Es gibt für beide Teile charakteristische Zeichen des Fehlens solcher Bereitschaft. Das ist auf seiten der Philosophie jene eigentümliche Überklugheit, mit der wir aufgrund eines nur gehörten und angelesenen philosophischen Wissens um Begriffe und Begriffsformeln uns überlegen dünken und versuchen, von außen her bestimmte Wissenschaften zu schulmeistern. Weil das philosophische Wissen allgemeiner ist, deshalb ist es vermeintlich überlegen. Aber diese Überklugheit des leeren Besserwissens ist kein gewach-

senes und aus den Sachen erkämpftes Verstehen. Dieser Überklugheit der Scheinphilosophie entspricht auf seiten der Forschung die Verstocktheit der Berufung auf sogenannte Tatsachen, das Unverständnis dafür, daß eine Tatsache für sich nichts hergibt — jede Tatsache, die ins Feld geführt wird, ist immer schon durch eine Auslegung hindurchgegangen. Jene Überklugheit der Philosophie und diese Verstocktheit der Wissenschaften erzeugen jene heillose Hartnäckigkeit des Aneinandervorbeiredens, jenen Schein von Freiheit, die schließlich jedem anderen sein Feld überläßt, die aber im Grunde nur die Unsicherheit alles Mißlichen und Unzureichenden ist. Dieser Zustand ist für die heutige Wissenschaft kennzeichnend und ist ihre innerste Gefahr, die um so verhängnisvoller ist, als sie nicht eigentlich erkannt und verstanden ist. Im Gegenteil, man sieht darin den Anfang für einen Idealzustand, wonach die Wissenschaft eine in sich ablaufende Technik wird und die Philosophie ein Bestandteil der sogenannten allgemeinen Bildung. Daß wir uns so nicht vorbereiten für eine wirkliche Gemeinschaft zwischen der wirklichen Metaphysik und der wirklichen Wissenschaft, ist klar. Zwar schien es eine Zeitlang, als komme die Wissenschaft als solche ins Wanken. Es hat sich daher auch schon das Schlagwort eingestellt: Grundlagenkrisis der Wissenschaften. Aber sie kann deshalb nicht im Ernst durchbrechen und vor allem die nötige Dauer gewinnen, weil wir uns gar nicht so weit erschüttern lassen, um die entsprechende Blickweite zu bekommen für das Ungeheure und zugleich Elementare der neuen Aufgaben. Die Wissenschaft läßt sich darauf nicht ein, weil sie viel zu sehr schon an die praktisch-technische Dienstbarkeit ausgeliefert ist. Es ist dabei geblieben und bleibt dabei: der eine stellt Grundbegriffe her, der andere liefert Tatsachen. Das sind die wesentlichen existenziellen Gründe für das heutige Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie. Das sind die Gründe, die es schwer machen, uns zurechtzufinden, wenn wir in die Notwendigkeit versetzt

sind, uns die nötige Sicherheit über das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie zu verschaffen.

Wir sind mit dem Voranstehenden von vornherein der irrigen Meinung ausgewichen, als wäre die Wissenschaft ein Zusammenhang von geltenden Sätzen, hinter denen auch noch etwas anderes Geltendes liegt. Die Wissenschaft fassen wir vielmehr als eine Existenzmöglichkeit des menschlichen Daseins, die für das Dasein des Menschen nicht notwendig, sondern eine freie Möglichkeit der Existenz ist. Wir sehen dabei, daß diese freie Möglichkeit ihren Grundcharakter in der Geschichtlichkeit hat und daß die Art ihrer Entfaltung nicht eine Sache der Organisation ist, nicht Sache der Herrschaft eines philosophischen Systems, sondern die Sache des jeweiligen Schicksals des jeweiligen Daseins. Sofern wir in dieses Schicksal gestellt sind, gewinnen wir ein rechtes Verhältnis für den Zusammenhang zwischen lebendiger Philosophie und lebendiger Wissenschaft nur dann, wenn wir ein entsprechendes Verständnis bei uns pflanzen. Dergleichen läßt sich nicht lehren, sondern ist Sache der inneren Reife der Existenz.

Wir sind aufgrund dieses Zusammenhanges dazu gezwungen, in gewisser Weise uns über die Zoologie zu orientieren. Wir dürfen das aber nicht äußerlich tun, so, daß wir über den Stand der Forschung berichteten und verschiedene Theorien behandelten, sondern wir müssen nur im Auge behalten, daß alle Disziplinen, die vom Lebendigen handeln, heute in einer merkwürdigen Umbildung begriffen sind, deren Grundtendenz dahin geht, dem Leben sein eigenständiges Recht zurückzugeben. Das ist nicht ohne weiteres selbstverständlich und leicht, wie die ganze Geschichte des Problems zeigt. In der ganzen Geschichte des Lebensproblems können wir beobachten, daß versucht wird, das Leben, d. h. die Seinsart von Tier und Pflanze, vom Menschen her zu deuten, oder andererseits das Leben zu erklären mit Hilfe der Gesetzesvorgänge, die wir der materiellen Natur entnehmen. Bei beiden Versuchen der Erklärung ergeben sich aber Restbestände, die

nicht erklärt werden können, die nur meist wegerklärt werden. Was aber bei alldem fehlt, ist der entschlossene Versuch und die Einsicht in die notwendige Aufgabe, das *Leben von sich selbst her in seinem Wesensgehalt* primär zu sichern. Daß das nicht ohne weiteres gelingt, wie die Geschichte des Problems zeigt, deutet darauf hin, daß diese merkwürdigen Irrgänge nicht auf einer Oberflächlichkeit des Denkens beruhen, sondern daß dafür wesentliche Gründe bestehen. Andererseits beobachten wir, daß die Auffassung des Lebens aufgrund der Zwischenstellung zwischen materieller Natur und der Existenz des Menschen oft dazu dient, das Zentrum für die Gesamtanschauung zu werden, daß man vom Leben her den Menschen und alles deutet: biologische Weltanschauung. In jüngster Zeit hat *Max Scheler* im Zusammenhang einer Anthropologie versucht, diese Stufenfolge von materiellem Seienden, Leben und Geist einheitlich zu behandeln aufgrund einer Überzeugung, wonach der Mensch das Wesen ist, das in sich selbst alle Stufen des Seienden, das physische Sein, das Sein von Pflanze und Tier und das spezifisch geistige Sein, in sich vereinigt. Ich halte diese These für einen Grundirrtum der Schelerschen Position, der ihm überhaupt den Weg zur Metaphysik notwendig verschließen muß. Inwiefern das der Fall ist, werden wir aus unseren späteren Erörterungen noch ersehen. Trotzdem ist andererseits die Fragestellung *Schelers*, so programmatisch sie geblieben ist, in vielen Hinsichten wesentlich und allem Bisherigen überlegen.

§ 46. Die These ›das Tier ist weltarm‹
im Verhältnis zur These ›der Mensch ist weltbildend‹.
*Das Verhältnis von Weltarmut und Weltbildung
keine abschätzige Stufenordnung.
Weltarmut als Entbehren von Welt*

Wenn wir von dieser grundsätzlichen Erwägung zurückkehren zu unserer These: das Tier ist weltarm, so muß gesagt werden: Die Möglichkeit ihrer Illustration ist weitgehend gefördert durch die neuere Forschung der Biologie, vorausgesetzt, daß man diese mit philosophischem Blick zu lesen vermag. Zugleich ist die These derart, daß sie, wie jede metaphysische These, die positive Forschung zu einer grundsätzlichen Besinnung zwingen kann. Ja, auf den ersten Blick scheint diese These gerade den eindringlichsten grundsätzlichen biologisch-zoologischen Besinnungen zuwiderzulaufen, wenn wir daran denken, daß es seit *J. v. Uexküll* üblich geworden ist, von einer *Umwelt der Tiere* zu sprechen. Unsere These dagegen lautet: das Tier ist weltarm. Es wäre lehrreich und auch für das Verständnis unserer Problematik förderlich, wenn wir uns jetzt auf einen ausführlichen und zugleich schon philosophisch interpretierenden Bericht über die neue Theorie des Lebens einlassen könnten. Darauf muß hier verzichtet werden. Wir dürfen das um so mehr, als das Hauptgewicht der Betrachtungen nicht auf einer thematischen Metaphysik des Lebens (Tier und Pflanze) ruht.

Wir stellen die These: das Tier ist weltarm, *zwischen* die beiden anderen: der Stein ist weltlos, der Mensch ist weltbildend. Nehmen wir die zweite These im Verhältnis zur dritten, dann wird sofort klar, was gemeint ist. Weltarm — Armut unterschieden gegen Reichtum; Armut — das Weniger gegenüber dem Mehr. Das Tier ist weltarm. Es hat weniger. Wovon? Von solchem, das ihm zugänglich ist, von solchem, womit es als Tier umgehen kann, wovon es als Tier angegangen werden kann, wozu es als Lebendiges in Beziehung steht.

Weniger im Unterschied zu dem Mehr, zum Reichtum, über den die Bezüge des menschlichen Daseins verfügen. Die Biene z. B. hat ihren Bienenstock, die Waben, die Blüten, die sie absucht, die anderen Bienen ihres Volkes. Die Bienenwelt ist beschränkt auf ein bestimmtes Gebiet und fest in ihrem Umfang. Entsprechend steht es mit der Welt des Frosches, der Welt des Buchfinken usf. Aber nicht nur ist die Welt jedes einzelnen Tieres im Umfang beschränkt, sondern auch in der Art der Eindringlichkeit in das, was dem Tier zugänglich ist. Die Arbeitsbiene kennt die Blüten, die sie besucht, deren Farbe und Duft, aber sie kennt nicht die Staubgefäße dieser Blüten *als* Staubgefäße, sie kennt nicht die Wurzeln der Pflanze, sie kennt nicht so etwas wie die Zahl der Staubgefäße und Blätter. Demgegenüber ist die Welt des Menschen reich, größer an Umfang, weitergehend an Eindringlichkeit, ständig nicht nur umfänglich vermehrbar (man braucht nur Seiendes hinzubringen), sondern auch hinsichtlich der Eindringlichkeit mehr und mehr zu durchdringen. Daher kann dieser Bezug zur Welt, wie ihn der Mensch besitzt, so charakterisiert werden, daß wir von der Vermehrbarkeit dessen sprechen, wozu sich der Mensch verhält, und daß wir daher von der Weltbildung sprechen.

Wenn wir uns den Unterschied: weltarm – weltbildend in dieser Form näherbringen, dann ergibt sich dieser Unterschied als ein Gradunterschied der Stufen der Vollkommenheit im Besitz des jeweils zugänglichen Seienden. Wir entnehmen hieraus auch schon den Begriff von Welt: Welt bedeutet zunächst die Summe des zugänglichen Seienden, sei es für das Tier oder für den Menschen, veränderlich nach Umfang und Tiefe der Durchdringung. Das ›weltarm‹ ist zugleich geringwertiger gegenüber dem ›weltbildend‹ als dem Höherwertigen. Das ist so eindeutig, daß weiter nicht darüber zu reden ist. Diese Überlegungen sind selbstverständlich, längst geläufig, so sehr, daß man nicht versteht, was davon Aufhebens zu machen sei, und was dieser Unterschied beitragen soll etwa

zur Wesensbestimmung der Tierheit des Tieres. Es scheint, als würden wir diesen Tatbestand gleichsam nur dadurch frisieren, daß wir besondere Wörter, Welt und Umwelt, einführen.

Gewiß, das geschilderte Verhältnis von der Weltarmut des Tieres und der Weltbildung des Menschen hat diese verächtliche Klarheit des Selbstverständlichen, die schon mit dem ersten Zufassen verschwindet. Aber gleichwohl müssen wir diese Scheinklarheit kennen, um zu wissen, worauf sich die sogenannten natürlichsten Überlegungen jederzeit leicht berufen. Es ergab sich ein Verhältnis des Gradunterschiedes in der Zugänglichkeit des Seienden — mehr, weniger, geringer, höher, ein Verhältnis von Stufen der Vollkommenheit. Doch schon eine rohe Besinnung macht es fragwürdig, ob Armut in sich notwendig das Geringere ist gegenüber dem Reichtum. Es könnte gerade umgekehrt sein. In jedem Fall läßt dieser Vergleich zwischen Tier und Mensch in der Charakteristik der Weltarmut und Weltbildung keine Abschätzung und Bewertung auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu — ganz abgesehen davon, daß eine solche Abschätzung auch faktisch voreilig und unangemessen ist. Denn wir kommen sofort in die größte Verlegenheit bei der Frage nach der jeweiligen höheren oder geringeren Vollkommenheit der Zugänglichkeit des Seienden, wenn wir etwa das Erfassungsvermögen eines Falken Auges mit dem des menschlichen Auges oder das Geruchsvermögen des Hundes mit dem des Menschen vergleichen. So schnell wir bei der Hand sind in der Abschätzung des Menschen als eines höheren Wesens gegenüber dem Tier, so fragwürdig ist solche Beurteilung, zumal wenn wir bedenken, daß der Mensch tiefer sinken kann als das Tier; dieses kann nie so verkommen wie ein Mensch. Freilich ergibt sich hieraus am Ende gerade die Notwendigkeit eines ›höher‹. Wir ersehen daraus, daß dasjenige unklar ist, in bezug worauf wir hier von Höhe und Tiefe sprechen. Gibt es überhaupt im Wesenhaften ein Höher und Niedriger? Ist

das Wesen des Menschen höher als das Wesen des Tieres? All das ist fraglich schon als Frage.

Aber nicht nur im Verhältnis von Tier und Mensch ist diese geläufige Abschätzung fragwürdig und daher auf Recht und Grenzen und Leistung zu prüfen. Die Fragwürdigkeit besteht auch für die Beurteilung *innerhalb* des Tierreiches selber. Zwar sind wir auch hier gewohnt, von höheren und niederen Tieren zu sprechen, und doch ist es ein Grundirrtum, zu meinen, Amöben und Infusorien seien unvollkommenere Tiere als Elefanten und Affen. Jedes Tier und jede Tierart ist als solche gleich vollkommen wie die andere. Mit all dem Gesagten wird deutlich: Die Rede von Weltarmut und Weltbildung ist von vornherein nicht im Sinne einer abschätzigen Stufenordnung zu nehmen. Zwar wird ein Verhältnis und Unterschied ausgedrückt, aber in anderer Hinsicht. In welcher? Diese suchen wir eben. Dazu ist es notwendig, daß wir auch den Begriff der *Armut* angemessen bestimmen und ihm im Zusammenhang mit dem Phänomen der Welt die spezifische Bedeutung geben, um damit die These von der Weltarmut zu begreifen.

Das *Arme* ist keineswegs das bloße ›Weniger‹, das bloße ›Geringer‹ gegenüber dem ›Mehr‹ und dem ›Größer‹. *Armsein* heißt nicht einfach, nichts oder wenig oder weniger besitzen als der andere, sondern *Armsein* heißt *Entbehren*. Dieses *Entbehren* wiederum ist in verschiedener Weise möglich — in der Hinsicht, *wie* der *Arme* entbehrt, sich im *Entbehren* verhält, *wie* er sich dazu stellt, *wie* er das *Entbehren* nimmt, kurz, *was* er entbehrt und vor allem *wie*, nämlich *wie* ihm dabei *zu Mute* ist — *Ar-mut*. Zwar gebrauchen und verstehen wir *Armut* selten in diesem eigentlichen, auf das *Armsein* des Menschen bezogenen Sinne, sondern wir gebrauchen es mehr in der erweiterten abgeschliffenen Bedeutung von *arm*, *ärmlich* — ein wasserarmer Flußlauf. Aber auch hier besteht nicht ein bloßes *Weniger* gegenüber einem *Mehr* zu anderer Zeit, sondern ›*arm*‹ bedeutet: mangelhabend, nicht genügend.

Das Armsein ist auch hier ein Fehlen und Ausbleiben von solchem, was vorhanden sein könnte und gemeinhin vorhanden sein sollte. Von dieser abgeschliffenen Bedeutung von ›arm‹ ist die erstgenannte zu scheiden, nämlich das Armsein als eine Art des *Zumuteseins*, die wir entsprechend wie ›demütig‹, ›schweremütig‹ durch das Wort ›*armmütig*‹ ausdrücken müssen. Wir drücken damit aus, daß das Armsein nicht eine bloße Eigenschaft ist, sondern die Art und Weise, wie sich der Mensch stellt und hält. Dieses *eigentliche Armsein* im Sinne der *Existenz* des Menschen ist zwar auch ein Entbehren, und muß es sein, aber so, daß aus dem Entbehren eine eigentümliche Kraft der Durchsichtigkeit und inneren Freiheit für das Dasein geschöpft wird. Armsein im Sinne der *Armmütigkeit* ist nicht eine bloße Gleichgültigkeit gegen den Besitz, sondern gerade jenes ausgezeichnete Haben, als hätten wir nicht. Der abgeschliffene Begriff von ›Armut‹ meint als Substantiv beide Bedeutungen, also auch die Wasserarmut des Flusses, obzwar diesem als solchem bei solchem Entbehren nicht irgendwie zumute sein kann.

Welche Bedeutung hat nun der Ausdruck ›Armut‹ in der Verbindung ›Weltarmut‹? Wie ist die ›Weltarmut‹ des Tieres zu verstehen? In welchem Sinne ist das Tierreich arm? Das ist zunächst dunkel. Wir können das nicht durch eine sprachliche Erörterung, sondern nur aus einem Blick auf die Tierheit selbst entscheiden. In jedem Fall ist damit nicht das bloße quantitative Weniger ausgedrückt. Das sagt aber zugleich: In den Titeln ›Weltarmut‹ und ›Weltbildung‹ ist ›Welt‹ selbst nicht der Ausdruck für das Quantum und die Summe und den Grad der Zugänglichkeit von Seiendem.

*§ 47. Die These ›das Tier ist weltarm‹
im Verhältnis zur These ›der Stein ist weltlos‹.
Weltlosigkeit als Zugangslosigkeit zum Seienden.
Vorläufige Charakterisierung der Welt
als Zugänglichkeit von Seiendem*

Aber wir können jetzt doch mit Hilfe des bestimmteren Begriffes von Armsein — im Sinne von irgendwie entbehren — versuchen, einen Schritt weiter zu kommen im Verständnis dessen, was Weltarmut des Tieres bedeutet. Wenn Armut Entbehrung bedeutet, dann sagt die These: ›das Tier ist weltarm‹ soviel wie: ›das Tier entbehrt die Welt‹, ›das Tier hat keine Welt‹. Damit ist das Verhältnis zur dritten These — ›der Mensch ist weltbildend‹ — bestimmt. Denn der Mensch hat eine Welt.

Aber allsogleich wird jetzt das Verhältnis der zweiten These zur ersten — ›der Stein ist weltlos‹ — fraglich — so sehr, daß überhaupt kein Unterschied mehr zwischen der ersten und der zweiten zu bestehen scheint. Der Stein ist weltlos, ohne Welt, hat keine Welt. Stein und Tier haben beide keine Welt. Allein, das Nicht-Haben von Welt ist in beiden Fällen nicht im gleichen Sinne gemeint. Daß hier ein Unterschied besteht, ist angezeigt durch die verschiedenen Ausdrücke: *Weltlosigkeit* und *Weltarmut*. Wenn aber so das Tier in die Nähe des Steines rückt, dann erhebt sich die entscheidende Frage nach dem Unterschied dieser beiden Weisen, nach denen einmal der Stein keine Welt hat und sodann das Tier die Welt nicht hat. Weltlos und weltarm sind je ein Nichthaben von Welt. Weltarmut ist ein Entbehren von Welt. Weltlosigkeit ist eine solche Verfassung des Steines, daß der Stein dergleichen wie Welt *nicht einmal entbehren kann*. Das bloße Nicht-haben von Welt genügt hier nicht. Die Möglichkeit, des Entbehrens verlangt weitere Bedingungen. Was heißt also: der Stein kann die Welt nicht einmal entbehren? Das gilt es zunächst auf der Stufe, auf der wir uns bewegen, zu klären.

Welt — sagen wir vorläufig — ist das je zugängliche Seiende und umgängliche Seiende, was zugänglich ist, womit ein Umgang möglich bzw. für die Seinsart des Seienden notwendig ist. Der Stein ist ohne Welt. Der Stein liegt z. B. auf dem Weg. Wir sagen: der Stein übt auf den Erdboden einen Druck aus. Dabei ›berührt‹ er die Erde. Aber was wir da ›berühren‹ nennen, ist kein Betasten. Es ist nicht *die* Beziehung, die eine Eidechse zu einem Stein hat, wenn sie auf ihm in der Sonne liegt. Dieses Berühren des Steines und Erdbodens ist erst recht nicht *das* Berühren, das wir erfahren, wenn unsere Hand auf dem Haupt eines anderen Menschen ruht. Das Aufliegen auf. . . , das Berühren, ist in allen drei Fällen grundverschieden. Um zum Stein zurückzukehren — auf der Erde liegend betastet er sie nicht. Die Erde ist für den Stein *nicht* als Unterlage, als ihn, den Stein, tragend, geschweige denn als Erde *gegeben*, noch kann er gar im Aufliegen dieser Erde als solcher nachspüren. Der Stein liegt am Weg. Wenn wir ihn auf die Wiese werfen, bleibt er dort liegen. Wir stoßen ihn in einen mit Wasser gefüllten Graben. Er sinkt und bleibt auf dem Grund liegen. Er kommt je nach den Umständen da und dort vor, unter und zwischen anderen Dingen, so zwar, daß ihm das, worunter er auch vorhanden ist, wesentlich *nicht zugänglich* ist. Weil der Stein in seinem Steinsein überhaupt keinen Zugang hat zu etwas anderem, worunter er vorkommt, um dieses andere als solches zu erreichen und zu besitzen, deshalb kann er auch überhaupt nicht entbehren. Der Stein ist, d. h. er ist das und das, und als solches ist er dort und da, bzw. er ist nicht vorhanden. Er ist — aber zu seinem Sein gehört die wesenhafte *Zugangslosigkeit* zum Seienden, darunter er nach seiner Art (Vorhandenheit) ist. Der Stein ist weltlos. *Weltlosigkeit* eines Seienden sagt jetzt: die zu der Seinsart des betreffenden Seienden gehörige, je diese Seinsart gerade charakterisierende *Zugangslosigkeit* zu dem Seienden (*als* Seiendem), worunter das betreffende Seiende dieser Seinsart ist. Es geht nicht an, diese Zugangs-

losigkeit des Steins als einen Mangel auszugeben. Denn diese Zugangslosigkeit ermöglicht gerade das spezifische Sein, d. h. den Seinszusammenhang der materiellen physischen Natur und ihre Gesetzmäßigkeit.

Die Eidechse kommt auf dem erwärmten Stein in der Sonne nicht einfach vor. Sie hat den Stein aufgesucht, pflegt ihn aufzusuchen. Wegverlegt von dort, bleibt sie nicht irgendwo liegen, sie sucht ihn wieder — ob sie ihn wiederfindet, ist gleichgültig. Sie sonnt sich in der Sonne. So sagen wir, obwohl zweifelhaft ist, ob sie sich dabei so verhält wie wir, wenn wir in der Sonne liegen, ob ihr die Sonne *als* Sonne zugänglich ist, ob ihr die Felsplatte *als* Felsplatte erfahrbar ist. Aber gleichwohl ist ihr Bezug zur Sonne und zur Wärme anders als der Bezug des in der Sonne vorhandenen und erwärmten Steines. Auch wenn wir jede verkehrte und vorschnelle psychologische Auslegung der Seinsart der Eidechse vermeiden und ihr nicht das »einfühlen«, was wir selbst fühlen, gleichwohl sehen wir in der *Seinsart* der Eidechse, der *Tiere*, einen Unterschied gegenüber der *Seinsart* eines *materiellen Dinges*. Die Felsplatte, darauf sich die Eidechse legt, ist der Eidechse zwar nicht *als* Felsplatte gegeben, deren mineralogischer Beschaffenheit sie nachfragen könnte; die Sonne, in der sie sich sonnt, ist ihr zwar nicht *als* Sonne gegeben, über die sie astrophysikalische Fragen stellen und Antworten geben könnte. Aber ebensowenig ist die Eidechse auch nur *neben* der Felsplatte und *unter* anderen Dingen, z. B. auch der Sonne, vorhanden wie ein danebenliegender Stein, sondern sie hat eine *eigene Beziehung* zu Felsplatte und Sonne und anderem. Man ist versucht zu sagen: Was wir da als Felsplatte und Sonne antreffen, das sind für die Eidechse eben Eidechsendinge. Wenn wir sagen, die Eidechse liegt auf der Felsplatte, so müßten wir das Wort »Felsplatte« durchstreichen, um anzudeuten, daß das, worauf sie liegt, ihr zwar *irgendwie* gegeben, gleichwohl nicht *als* Felsplatte bekannt ist. Die Durchstreichung besagt nicht nur: etwas anderes

und als etwas anderes genommen, sondern: überhaupt nicht *als Seiendes* zugänglich. Der Grashalm, an dem ein Käfer hinaufläuft, ist ihm kein Grashalm und kein mögliches Stück eines späteren Heubündels, davon der Bauer seine Kuh füttert, sondern der Grashalm ist ein Käferweg, auf dem er nicht irgendwelchem Freßbaren, sondern der Käfernahrung nachgeht. Das Tier hat als Tier bestimmte Beziehungen zu je seiner Nahrung und Beute, zu seinen Feinden, zu seinem Geschlechtspartner. Diese Beziehungen, die für uns unendlich schwer faßbar sind und ein großes Maß von methodischer Vorsicht verlangen, haben einen eigentümlichen, metaphysisch bislang noch gar nicht gesehenen und begriffenen Grundcharakter, den wir später bei der abschließenden Interpretation kennenlernen werden. Das Tier hat nicht nur eine bestimmte Beziehung zu seinem Nahrungs-, Beute-, Feindes- und Geschlechtskreis, sondern es hält sich zugleich in der Dauer seines Lebens je in einem bestimmten Medium auf, sei es im Wasser oder in der Luft oder in beidem, so zwar, daß das ihm zugehörige Medium ihm unmerklich ist, daß aber gerade die Versetzung aus dem angemessenen Medium in ein fremdes sofort die Tendenz zum Ausweichen und zur Rückkehr auslöst. So ist dem Tier mancherlei und nicht Beliebiges und in beliebigen Grenzen zugänglich. Seine *Art zu sein*, die wir das ›Leben‹ nennen, ist *nicht zugangslos* zu dem, was auch noch neben ihm ist, worunter es als seiendes Lebewesen vorkommt. Man sagt daher aufgrund dieses Zusammenhangs: das Tier hat seine Umwelt und bewegt sich in ihr. Das Tier ist in seiner Umwelt in der Dauer seines Lebens wie in einem Rohr, das sich nicht erweitert und verengt, eingesperrt.

Wenn wir *Welt* fassen als *Zugänglichkeit von Seiendem*, wie können wir dann, wo das Tier offensichtlich Zugang hat, behaupten, das Tier sei weltarm — und zwar in dem Sinne, daß Armsein besagt: entbehren? Mag das Tier das Seiende anders und in engeren Grenzen zugänglich haben, es ent-

beht der Welt doch nicht überhaupt. Das Tier hat Welt. Zum Tier gehört doch eben nicht Weltentbehmung schlechthin.

§ 48. *Das Tier in seinem Haben von Welt und Nichthaben von Welt: die Gewinnung der Einsatzstelle für die Klärung des Weltbegriffs*

Die bisherige vergleichende Betrachtung hat die Thesen in ihrer Bedeutung schon deutlicher gemacht, d. h. aber, das leitende Problem, die Frage nach dem Weltbegriff hat sich verschärft. Die Ratlosigkeit darüber, was wir unter Welt und Beziehung zur Welt zu verstehen haben, ist gewachsen. Wenn wir unter Welt verstehen: das Seiende in seiner jeweiligen Zugänglichkeit, wenn Zugänglichkeit von Seiendem ein Grundcharakter des Weltbegriffs ist, dann steht das Tier, wenn anders Lebendiges zugangshaft zu anderem ist, auf der Seite des Menschen. Bei Tier und Mensch finden wir ein *Haben von Welt*. Andererseits, wenn die mittlere These von der Weltarmut des Tieres zu Recht bestehen soll und Armut ein Entbehren und Entbehren ein Nichthaben ist, dann steht das Tier auf seiten des Steins. Somit zeigt sich im Tier ein *Haben von Welt* und zugleich ein *Nichthaben von Welt*. Das ist widersprechend und daher logisch unmöglich. Aber die Metaphysik und das Wesenhafte haben eine andere Logik als der gesunde Menschenverstand. Wenn diese Sätze vom Haben und Nichthaben der Welt mit Bezug auf das Tier zu Recht bestehen, dann gebrauchen wir beide Male Welt und Zugänglichkeit von Seiendem in verschiedenem Sinne. Mit anderen Worten, der Weltbegriff ist noch nicht geklärt. Aufgrund der Dunkelheit des Weltbegriffs sehen wir hier noch nicht durch. Aber gewonnen ist gleichwohl die Stelle, wo eine Klärung ansetzen muß, der Knoten, um dessen Auflösung wir uns zuerst bemühen müssen. Die Auflösung ist nur so möglich, daß wir der Verknotung des Knotens nachgehen, der

Verschlingung der Sätze: das Tier hat Welt — das Tier hat nicht Welt. Hier verschlingen sich gleichsam die Extreme von Weltlosigkeit und Weltbildung. Hier in der ursprünglichen Auflösung des Problems muß sich zeigen, was Welt heißt, und was noch wichtiger ist, ob wir den Weltbegriff und das Phänomen der Welt verstehen, oder ob das Wort für uns nur eine Phrase ist. Die Verschlingung drückt sich aus in der Mittelstellung der These über das Tier. Also gilt es, erneut einen Blick zu versuchen in das Wesen des Tieres, in die Tierheit. Aber jetzt können wir das auch schon nicht mehr in der anfänglichen Naivität. Denn es ergab sich: Die Welt des Tieres — wenn wir schon so sprechen — ist nicht eine Art und ein Grad der Welt des Menschen. Das Tier ist aber auch nicht etwas nur Vorhandenes, sondern wird in seiner Seinsart dadurch bestimmt, daß es Zugänglichkeit zu . . . hat. Die Frage ist jetzt genauer: Wozu verhält sich das Tier, und wie steht es in Beziehung zu dem, was es als Nahrung sucht, als Beute aufreibt, als Feind vertreibt?

VIERTES KAPITEL

Aufklärung des Wesens der Weltarmut des Tieres
auf dem Wege der Frage nach dem Wesen der Tierheit,
des Lebens überhaupt, des Organismus

§ 49. *Die methodische Frage nach dem Sichversetzenkönnen
in ein anderes Seiendes (Tier, Stein, Mensch) als Sachfrage
nach der Seinsart dieser Seienden*

Wir sollen Auskunft darüber geben, wie das Tier zu alldem in Beziehung steht, und wie das Betreffende, wozu es in Beziehung steht, dem Tier gegeben ist. Wie sollen wir darüber Auskunft geben? Wie anders, als daß wir uns in das Tier versetzen. Laufen wir dann aber nicht Gefahr, daß wir das Sein des Tieres von uns aus deuten? Aber schließlich ließe sich solche Mißdeutung rückgängig machen. Weit wichtiger ist die grundsätzliche Frage: *Können wir uns überhaupt in das Tier versetzen*, wo wir uns doch kaum in ein Wesen unseresgleichen, in einen Menschen, versetzen können? Und wie steht es gar um den Stein — können wir uns in einen Stein versetzen?

Im Handumdrehen stehen wir wieder bei einer *methodischen* Frage, aber bei einer methodischen Frage *ganz eigener Art*. Im Grunde hängt jede Methodenfrage, d. h. jede Frage nach der Art und Weise, wie wir auf eine Sache *zugehen* und *ihr nachgehen* können und sollen, mit der Frage nach dem *Sachcharakter* der betreffenden Sache zusammen. Das ist aber hier in einem ganz ausgezeichneten Sinne der Fall. Denn für uns ist ja gerade das *sachliche Problem die Zugänglichkeit selbst*, die Zugangshaftigkeit des Tieres, des Menschen zu anderem — als Charakter dessen, was das Tier, der Mensch ist. Diese methodische Frage ist also streng genommen eine *Sachfrage*. Wenn wir somit fragen: Wie steht es um das

Sichversetzen und die Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in den Menschen, in das Tier, in den Stein, dann fragen wir zugleich damit: Welcher Seinsart sind diese, daß sie je ein Sichversetzen in sie zulassen bzw. verhindern bzw. als überhaupt unangemessen abweisen?

Wie steht es um diese Möglichkeit des Menschen, sich in Seiendes zu versetzen, das er nicht selbst ist — mag es ein Seiendes seinesgleichen oder ganz anderer Art sein? Wir dürfen hier nicht daran denken, diese Frage in ihrer ganzen Breite aufzurollen. Sie muß in *den* Grenzen gehalten werden, die unser Problem vorschreibt. Zunächst geht es also um die Aufhellung der These: das Tier ist weltarm. Wir wollen die Frage der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in den Menschen, in das Tier, in den Stein auf *dem* Wege erläutern, daß wir die *drei* Fragen besprechen: Können wir uns in das Tier versetzen? Können wir uns in den Stein versetzen? Können wir uns in den Menschen versetzen? Bei diesen Fragen beschäftigt uns weniger das Problem der Möglichkeit der Erfassung als vielmehr das, was wir hierbei über das zu Erfassende selbst erfahren. Die Erörterung dieser Frage des Sichversetzens dient einzig der Aufhellung von Stein, Tier, Mensch mit Bezug auf das Weltproblem. Die folgende Erörterung hat die besondere Aufgabe, den anfänglich naiven Ansatz der Frage zu beseitigen, als handle es sich um drei in gleicher Weise vorhandene Seiende.

Allgemein geht es um die Frage der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in anderes Seiendes, das er selbst nicht ist. Sichversetzen meint dabei nicht das faktische Hineinschaffen eines seienden Menschen in das Innere eines anderen Seienden. Es meint auch kein faktisches Ersetzen des anderen Seienden, kein Sich-an-dessen-Stelle-setzen. Vielmehr soll das andere Seiende gerade erhalten bleiben als das, *was* es ist und *wie* es ist. Sichversetzen in dieses Seiende heißt, mit dem, was und wie das Seiende ist, mitgehen — in diesem Mitgehen unmittelbar über das Seiende, *mit* dem wir *so* gehen,

erfahren, wie es mit ihm steht, darüber Auskunft geben, wie ihm selbst ist, vielleicht sogar in solchem Mitgehen schärfer und wesentlicher das andere Seiende durchschauen, als es dergleichen selbst vermag. Mitgehen mit dem anderen kann dann weiter heißen: ihm zu ihm selbst verhelfen — aber auch ihn an sich selbst irre werden zu lassen. Sichversetzen heißt mithin nicht, wirklich sich an die Stelle des anderen Seienden, es verdrängend, setzen. So klar das im *Negativen* zu sein scheint, so irrig ist oft die positive Interpretation dieses Sichversetzens. Man meint: Natürlich handelt es sich *nicht wirklich* um ein Hinübersetzen in das andere Seiende, so daß dieses gleichsam mit uns an- und ausgefüllt und der von uns eingenommene Platz leer wäre. Nicht wirklich — sondern *nur in Gedanken*. Und das heißt dann leicht: nicht wirklich, sondern *nur als ob*, so *tun*, *als ob* wir das andere Seiende wären.

Bei dieser auch in der Philosophie vielfach verbreiteten Auffassung des Sichversetzens liegt ein Grundirrtum vor, weil gerade das entscheidende *positive* Moment des Sichversetzens übersehen wird. Dieses liegt nicht darin, daß wir, uns gleichsam vergessend, möglichst so tun, als seien wir das andere Seiende, sondern umgekehrt, daß wir selbst gerade wir selbst sind und so allein die Möglichkeit schaffen, selbst *als andere* — gegenüber dem Seienden — mit ihm mitgehen zu können. Es gibt kein Mitgehen, wo der, der mitgehen will und soll, zuvor sich selbst aufgibt. ›Sichversetzen in . . .‹ meint weder ein wirkliches Hinüberschaffen noch ein bloßes Gedankenexperiment, ein Annehmen, es sei zustande gebracht.

Doch die Frage ist, was heißt hier: selbst wir selbst sein und so die Möglichkeit des Mitgehens mit dem anderen schaffen? Was heißt ›mitgehen‹? *Womit* gehen wir, und *wie*? Wenn wir das Sichversetzen in anderes Seiendes als Mitgehen mit ihm verstehen, dann ist klar, daß das Wort ›Sichversetzen‹ in gewisser Hinsicht mißverständlich und in Hinsicht auf das Entscheidende des Verhältnisses ganz unzu-

reichend ist. Dasselbe gilt von dem Wort ›Einfühlung‹, das besagt, daß wir, um zu dem anderen zu kommen, uns in den anderen einfühlen müssen, worin beschlossen liegt, daß wir zunächst draußen sind. Das Wort ›Einfühlung‹ ist zum Leitfaden einer ganzen Kette von grundverkehrten Theorien über das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen und überhaupt zu anderem Seienden geworden, die wir heute nur langsam überwinden. Aber genau so, wie die Prägung und Erhebung eines Wortes zu einem leitenden Ausdruck darauf hindeutet, daß eine neue Erkenntnis erwacht ist, so ist auch das Verschwinden von solchen Ausdrücken aus der Sprache oft das Zeichen von einem Wandel in der Auffassung und dem Aufgeben eines Irrtums. Es ist nicht Eigensinn und Eigenbrötlerei in der Philosophie, daß wir heute nicht mehr von Erlebnissen, Bewußtseinserlebnissen und Bewußtsein sprechen, sondern *wir sind zu einer anderen Sprache gezwungen aufgrund einer Verwandlung der Existenz*. Genauer, dieser Wandel geschieht mit dieser anderen Sprache. Wenn wir heute das Wort ›Einfühlung‹ aufgeben und die Rede vom Sichversetzen in den anderen auch nur vorläufig und bedingterweise wählen und anders sprechen, dann handelt es sich hier nicht um die Wahl eines besseren Ausdrucks, der dieselbe Meinung und dieselbe Sache ausdrückt, sondern *Meinung und Sache sind anders geworden*. Daß andererseits solche Ausdrücke wie ›Sichversetzen‹, ›Einfühlung‹ die Herrschaft bekommen haben für diese Grundbezüge des Menschen zum Seienden, ist nicht zufällig. Den Gründen können wir jetzt nicht nachgehen, sondern wir gehen nach dieser vorläufigen Klärung dessen, was wir mit ›Sichversetzen‹ eigentlich meinen — nämlich ein Mitgehen —, an die Erläuterung der drei Fragen: Können wir uns in das *Tier* versetzen? Können wir uns in den *Stein* versetzen? Können wir uns in den *anderen Menschen* versetzen?

Wenn wir die *erste Frage* stellen: Können wir uns in das Tier versetzen?, was ist uns dabei eigentlich fraglich? Nichts

anderes als dieses: ob es uns gelingt, mit dem Tier mitzugehen in der Art, wie es hört und sieht, wie es seine Beute angreift und vor seinen Feinden ausweicht, wie es sein Nest baut und dergleichen. Fraglich ist uns also nicht, daß hier das Seiende, darein wir uns versetzen wollen, sich auf anderes bezieht — zu Beute und Feind Zugang und damit Umgang hat. Wir setzen in dieser Frage: Können wir uns in das Tier versetzen, als unfraglich voraus, daß *überhaupt* mit Bezug auf das Tier so etwas wie ein Mitgehen, ein *Mitgang mit dem Zugang und Umgang des Tieres in seiner Welt* möglich, nicht schlechthin sinnwidrig ist. Fraglich ist gar nicht, daß das Tier als solches eine solche Sphäre der Versetzbarkeit mit sich gleichsam herumträgt. Fraglich bleibt nur das faktische Gelingen unseres Unversetzens in diese bestimmte Sphäre. Fraglich bleiben die faktisch notwendigen Maßnahmen für die Verwirklichung eines solchen Sichversetzens und die faktische Grenze.

Wenn wir dann die *zweite Frage* stellen und fragen: Können wir uns in einen Stein versetzen?, dann bewegen wir uns, trotz der sprachlich gleichen Form, in einer total anderen Frage. Wir fragen jetzt nicht, ob wir faktisch Mittel und Wege haben, mit der Art und Weise, wie der Stein ist, mitzugehen, sondern fragen, ob der Stein als Stein überhaupt eine Möglichkeit des Sichversetzens in ihn bietet und bieten kann, ob hier dergleichen wie ein Mitgehen überhaupt noch einen Sinn hat. Mit dieser Frage haben wir meist auch schon die Antwort bereit. Wir antworten: Nein, wir können uns nicht in einen Stein versetzen, und zwar ist das unmöglich, nicht weil uns die Mittel zu dem an sich Möglichen fehlen, sondern weil der Stein als solcher diese Möglichkeit überhaupt nicht zuläßt, keine Sphäre der Versetzbarkeit in ihn als zu seinem Sein gehörig uns bietet. Ich sage ausdrücklich: *meistens* antworten wir so, weil es in der Tat Wege und Weisen des menschlichen Daseins gibt, in denen der Mensch die rein stofflichen, aber auch die technischen Dinge nie als solche nimmt, sondern — wie wir vielleicht mißverständlich sagen

— »beseelt«. Das geschieht in zwei Grundmöglichkeiten: einmal dann, wenn das menschliche Dasein in seiner Existenz durch den *Mythos* bestimmt ist, sodann aber in der *Kunst*. Aber es wäre grundverkehrt, diese Art der Beseelung als Ausnahme abtun zu wollen, oder gar nur als ein gleichnishaftes Verfahren, solches, was eigentlich nicht den Tatsachen entspricht, was irgendwie phantastisch bleibt, auf Einbildung beruht, bloßer Schein ist. Es handelt sich hier nicht um den Gegensatz von Wirklichkeit und Schein, sondern um den Unterschied von grundverschiedenen *Arten* möglicher *Wahrheit*. Wir bleiben aber jetzt im Sinne unseres Themas in der Dimension der Wahrheit wissenschaftlicher und metaphysischer Erkenntnis, die beide zugleich seit langem auch den Charakter der Wahrheit des alltäglichen Überlegens und Beurteilens, unseres »natürlichen« Erkennens, bestimmen.

Stellen wir nun die *dritte Frage*: Können wir — als Menschen — uns in einen anderen Menschen versetzen?, dann ist es um diese Frage wieder anders bestellt als um die beiden erstgenannten. Zwar scheint hier die gleiche Frage vorzuliegen wie beim Tier, ja, es ist uns hier noch weniger, ja im Grunde gar nicht fraglich, daß die anderen Menschen in gewissen Bezirken und Lagen durchschnittlich sich genauso zu den Dingen verhalten wie wir, mehr noch, daß in mehreren Menschen nicht nur das gleiche Verhalten zu den gleichen Dingen vorkommt, sondern daß mehrere ein und dasselbe Verhalten *miteinander teilen* können, ohne daß das Geteilte zerstückelt würde — daß demnach mit ihrem Zugang zu den Dingen und ihrem Umgang mit diesen ein Mitgang möglich ist. Das ist ein *Grundbestand* der unmittelbaren Existenz Erfahrung des Menschen selbst. Fraglich ist wieder nur die faktische Weite, die Mittel des Mitgehenkönnens in den einzelnen Fällen. Denn wir wissen aus der alltäglichen Daseins Erfahrung und sprechen es oft aus, fast im Sinne einer Klage, daß wir uns so schwer in den anderen Menschen versetzen und so selten wirklich mit ihm mitgehen können.

Und trotzdem ist die jetzige Frage, die dritte, ob wir uns in einen anderen Menschen versetzen können, nicht dieselbe wie bezüglich der Möglichkeit des Sichversetzens in das Tier. Dort setzen wir stillschweigend voraus, daß diese Möglichkeit des Sichversetzens und eines gewissen Mitgehens grundsätzlich besteht und d. h. — wie wir auch sagen — daß es einen Sinn hat. Hier aber beim Menschen können wir diese Voraussetzung — die grundsätzliche Möglichkeit eines Sichversetzens des einen Menschen in den anderen Menschen — gar nicht erst machen. Wir können diese Voraussetzung nicht deshalb nicht machen, weil etwa der andere Mensch so, wie der Stein, eine solche Möglichkeit des Sichversetzens in ihn seinem Wesen nach von sich weist, sondern weil hier diese Möglichkeit schon ursprünglich zum eigenen Wesen des Menschen gehört. Sofern ein Mensch existiert, ist er als existierender schon in andere Menschen versetzt, auch dann, wenn faktisch keine anderen Menschen in der Nähe sind. Da-sein des Menschen, Da-sein im Menschen heißt daher — nicht ausschließlich, aber unter anderem — Versetztsein in andere Menschen. Das Sichversetzenkönnen in andere Menschen als Mitgehen mit ihnen, mit dem Dasein in ihnen, geschieht schon immer aufgrund des Daseins des Menschen — als Dasein. Denn Da-sein heißt: *Mitsein mit Anderen*, und zwar in der Weise des Daseins, d. h. Mitexistieren. Die Frage: Können wir Menschen uns in einen anderen Menschen versetzen, ist deshalb fraglos, weil sie keine mögliche Frage ist. Sie ist sinnlos, ja sinnwidrig, weil sie grundsätzlich überflüssig ist. Denken wir in der Frage, ob wir uns in andere Menschen versetzen können, wirklich den Begriff, das Wesen des Menschen, dann sind wir schon daran gehindert, den Fragesatz zu Ende zu fragen. Das Mitsein mit ... gehört zum Wesen der Existenz des Menschen, d. h. eines jeden je Einzelnen.

Und doch: Wie oft und lange tragen wir schwer an dem Nichtmitgehenkönnen mit den Anderen. Und kommt nicht jedesmal ein neuer Schwung in unser Dasein, wenn in einer

wesentlichen Beziehung zu anderen Menschen uns ein solches Mitgehen gelingt? Demnach ist das Mitgehenkönnen, das Sichversetzenkönnen, doch fraglich auch für den Menschen, *obwohl er, ja gerade weil* er dem Wesen seines Seins entsprechend immer schon in einem Mitsein mit Anderen steht. Denn in dieser Wesensverfassung des menschlichen Daseins, daß es von Hause aus Mitsein mit Anderen ist, liegt, daß der faktisch existierende Mensch sich notwendig faktisch schon immer in einer bestimmten Weise des Mitseins mit . . ., d. h. in einem Mitgehen bewegt. Aus mancherlei und z. T. wesentlichen Gründen ist nun aber dieses Mitgehen miteinander ein Auseinander- und Gegeneinandergehen, oder aber, zunächst und zumeist, ein Nebeneinanderhergehen. Gerade dieses unauffällige, selbstverständliche Nebeneinanderhergehen als bestimmte Weise des Miteinander und des Versetztseins ineinander, dieses Nebeneinanderhergehen erweckt den Schein, als müßte dieses Nebeneinander zunächst überbrückt werden, als bestünde überhaupt noch kein Versetztsein ineinander, als müßte der eine sich erst in den anderen einfühlen, um zu ihm zu kommen. Dieser Schein hat nun auch die Philosophie seit langem in einem Ausmaß genarrt, wie man es fast nicht für möglich halten kann. Dieser Schein wird vollends noch von der Philosophie dadurch verstärkt, daß sie das Dogma aufbrachte, der einzelne Mensch sei für sich selbst als einzelner und das einzelne Ich sei mit seiner Ichsphäre dasjenige, was ihm selbst zunächst und zuerst und am gewissesten gegeben sei. Damit wird die Meinung philosophisch sanktioniert, als müßte ein Miteinander allererst zunächst aus dieser solipsistischen Isolierung heraus geschaffen werden.

Sie sehen aus diesem Zusammenhang, wie entscheidend es ist, dieses Grundverhältnis des Menschen zum Menschen und damit die Wesenscharakteristik des menschlichen Daseins zureichend zu begreifen, um nun überhaupt mit Erfolg die weitere Frage zu stellen, wie der Mensch, zu dessen Wesen dieses Mitsein mit Anderen gehört, als Mensch in ein Tier

sich versetzen könne, in ein Tier, von dem in gewisser Weise selbstverständlich ist, daß es seinerseits eine eigentümliche Sphäre der möglichen Versetzbarkeit in es gemäß seiner eigenen Tierheit bei sich trägt.

Das jetzt Gesagte fassen wir noch einmal zusammen. Wir stehen bei der Frage nach dem Wesen der Tierheit des Tieres. Es kommt uns dabei darauf an, diese Frage als eine Frage zu entwickeln. Viel wichtiger und wesentlicher als eine glatte Antwort auf diese Frage ist für uns die Entwicklung der Frage selbst. Denn jede Antwort, wenn sie wahr ist, ist bedingt und damit veränderlich und wandelbar. Was aber bleibt und jederzeit wieder Aufgabe der Philosophie ist, ist eben gerade, die Grundschwierigkeit dieser Frage wirklich zu entwickeln, diese Frage nach *dem Wesen der Tierheit* und damit nach *dem Wesen des Lebens überhaupt* in ihrer ganzen Fragwürdigkeit zu begreifen. Nur auf diesem Wege kann es gelingen, sich an den Sachgehalt des darin beschlossenen Problems heranzuschaffen.

Daher versuchen wir in diesen Betrachtungen mit Absicht, immer wieder von ganz verschiedenen Seiten her die Schwierigkeit des Problems zu verdeutlichen, zuletzt auf dem Wege einer Orientierung der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in einen anderen Menschen, in das Tier und in den Stein. Die besondere Absicht gerade dieser Erörterung liegt darin, uns endgültig von der Naivität zu befreien, in der wir uns zunächst bewegten, wenn wir anfänglich glaubten, das, was hier zum Problem steht, Stein, Tier, Mensch oder auch Pflanze seien solches, was für uns in gleichem Sinne gleichmäßig auf einer Ebene gegeben sei. Dieser scheinbar natürliche und unmittelbare Ausgang von der Mannigfaltigkeit eines scheinbar gleichmäßig Gegebenen ist in der Tat ein Schein, der sofort zutage kommt, wenn wir diese Frage: Können wir uns in das Tier, den Stein, den Menschen versetzen?, zu fragen beginnen. Wir haben dabei das Sichversetzen mehr umschrieben durch den Ausdruck des Mitgehens,

und wir haben dabei sogleich gesehen, daß im Grunde der Ausdruck des Sichversetzens, jedenfalls dort, wo es sich um das Mitgehen des einen Menschen mit den anderen handelt, unangemessen ist. Erst recht ist ein solcher Ausdruck und die dafür leitende Fragestellung bei dem Titel ›Einfühlung‹ unangemessen. Bei diesen drei Fragen: Können wir uns in ein Tier, einen Stein, einen Menschen versetzen?, ergab sich für die erste Frage: Die Versetzbarkeit des Menschen in das Tier ist für den Menschen grundsätzlich möglich, d. h. diese Möglichkeit steht für ihn sinnvoll gar nicht in Frage. Fraglich ist nur die faktische Verwirklichung dieser Möglichkeit des Sichversetzens in das Tier. Bezüglich des Steins ist die Frage: Können wir uns in einen Stein versetzen?, grundsätzlich unmöglich, und die Frage nach einem Weg des faktischen Sichversetzens ist daher erst recht ohne Sinn. Bezüglich des Menschen im Sinne des Sichversetzenskönnens des Menschen in einen anderen ergibt sich: Diese Frage ist überflüssig, sie weiß gewissermaßen nicht, was sie fragt. Denn wenn in dieser Frage wirklich der Mensch in seinem Wesen gemeint ist, fällt diese Frage dahin, sofern Menschsein heißt: Versetztsein in den Anderen, Mitsein mit dem Anderen. Die Frage der faktischen Verwirklichung dieses Miteinanderseins ist kein Problem der Einfühlung und kein theoretisches Problem des Sichversetzens, sondern eine Frage der faktischen Existenz. Aus der Erörterung dieser Frage und gerade der letzten sahen wir zugleich auch den Grund für die Möglichkeit der irrigen Theorie der Einfühlung und all dessen, was damit zusammenhängt. Diese Theorie entsteht aufgrund der Meinung, der Mensch im Verhältnis zu anderen Menschen sei zunächst für sich ein isoliertes Wesen; es müßte grundsätzlich zunächst überhaupt nach einer Brücke vom einen zum anderen und umgekehrt gesucht werden. Der Schein dieser Isolierung aber entsteht daraus, daß faktisch die Menschen sich in einem eigentümlichen Versetztsein ineinander bewegen, das den Charakter des gleichgültigen Nebeneinanderhergehens hat. Dieser

Schein einer vorgängigen Getrenntheit von Mensch zu Mensch wird dadurch verstärkt, daß die Philosophie das Dogma aufgebracht hat: Der Mensch ist zunächst Subjekt und Bewußtsein und als dieses dasjenige, was diesem Subjekt zuerst und schlechthin gewiß gegeben ist.

Diese Theorie, wonach der Mensch zunächst Subjekt und Bewußtsein und als dieses ihm selbst zuerst und am gewissesten gegeben ist, die im Grunde aus ganz anderen Perspektiven und Absichten in Zusammenhang der Grundlegung der Metaphysik bei *Descartes* entstanden ist, hat sich durch die ganze Philosophie der Neuzeit hindurchgezogen und bei *Kant* eine eigentümliche, wenngleich nicht wesentliche Wandlung erfahren. Diese führte dann dazu, den Ansatz, der vom isolierten Ichsubjekt ausgeht, in der *Hegelschen* Philosophie zu verabsolutieren, die wir deshalb auch absoluten Idealismus nennen. Nehmen wir den Menschen in diesem Sinne als Subjekt und Bewußtsein, wie es der neuzeitliche Idealismus seit *Descartes* als selbstverständlich hielt, dann wird die Grundmöglichkeit, zum ursprünglichen Wesen des Menschen vorzudringen, d. h. das Dasein in ihm zu begreifen, von vornherein aus der Hand gegeben. Alle nachträglichen Korrekturen helfen nichts, sondern drängen nur in die Position, wie sie sich in *Hegels* absolutem Idealismus ausgebildet hat. Ich kann auf diese Zusammenhänge in geschichtlichem Sinne hier nicht weiter eingehen. Nur soviel sei angedeutet, daß es sich bei diesem Problem des Verhältnisses von Mensch zu Mensch nicht um eine Frage der Erkenntnistheorie und Erfassung des einen durch den anderen handelt, sondern um ein Problem des Seins selbst, d. h. um ein Problem der Metaphysik. Bei *Kant* und seinen Nachfolgern wird aus einem metaphysisch grundsätzlich unzureichenden Begriff des Menschen — als Ich — und der menschlichen Persönlichkeit zurückgegangen auf die *absolute Person*, den *absoluten Geist*, und von diesem unzureichenden Geistbegriff aus wird rückläufig wieder das Wesen des Menschen bestimmt. Die Geschlossenheit dieser

absoluten Systematik täuscht hinweg über die Fragwürdigkeit ihres Ansatzes und Ausgangs, der darin liegt, daß das Problem des Menschen, des menschlichen Daseins überhaupt nicht eigentlich Problem geworden ist. Dieser Schritt *Hegels* von *Kant* zum absoluten Idealismus ist aber die einzige Konsequenz der Entwicklung der abendländischen Philosophie. Sie ist *möglich* und *notwendig* geworden durch *Kant*, weil bei *Kant* selbst das Problem des menschlichen Daseins, die Endlichkeit, nicht eigentliches Problem und d. h. nicht zentrales Problem der Philosophie wurde, weil *Kant* selbst — wie die 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« zeigt — diesen Weg begünstigte, von einer unbegriffenen Endlichkeit sich wegzuschlagen zu und sich zu beruhigen in einer Unendlichkeit. Genauer kann ich auf diese Zusammenhänge nicht eingehen, sie sind behandelt in meiner Schrift: »Kant und das Problem der Metaphysik«, wo ich die Notwendigkeit des Problems der Endlichkeit für die Metaphysik zu entwickeln suche. Es galt mir nicht, eine bessere Kantinterpretation zu geben. Was die Neukantianer und Altkantianer über Kant denken wollen, ist mir gänzlich gleichgültig. Die genannte Konsequenz ist eine notwendige und in der Art, wie *Hegel* sie durchführt, bewunderungswürdig und doch als Konsequenz schon das Zeichen einer angemessenen Unendlichkeit. Zur Endlichkeit gehört — nicht als Mangel und nicht als Verlegenheit, sondern als wirkende Kraft — In-Konsequenz. Endlichkeit macht die Dialektik unmöglich, erweist sie als Schein. Zur Endlichkeit gehört Un-folge, Grundlosigkeit, Grundverborgenheit.

Diese Frage nach dem Ich und dem Bewußtsein (Dasein) ist also keine solche der Erkenntnistheorie, aber auch nicht eine Frage der Metaphysik als Disziplin, sondern die Frage, in der alle *Metaphysik* möglich, d. h. notwendig ist.

*§ 50. Das Haben und Nichthaben von Welt als
Gewährenkönnen der Versetztheit und Versagenmüssen
eines Mitgehens.*

Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen

Wir fragen: Was hat sich für unser Problem der Aufklärung des Wesens der Weltarmut des Tieres aus dieser Erörterung der Möglichkeit des Sichversetzens mit Bezug auf Stein, Tier, Mensch ergeben? Das Versetztsein in Andere gehört zum Wesen des menschlichen Daseins. Wenn wir dies im Auge behalten, dann haben wir für das besondere Problem der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in das Tier eine wesentliche Orientierung. Doch, was hilft uns das? Ist damit die Schwierigkeit beseitigt, die uns bedrängt, wenn wir im jeweiligen Fall uns in ein Tier versetzen sollen? Dafür haben wir zunächst unmittelbar aus dieser Erörterung keinen Gewinn gezogen. Wohl aber für das andere, das wir gleichfalls schon anführten, daß wir nämlich ganz selbstverständlich die Möglichkeit voraussetzen, uns in Tiere irgendwie zu versetzen, daß diese Voraussetzung ein selbstverständliches Recht hat. Heißt dies, daß diese Voraussetzung selbstverständlich sei, am Ende jetzt: Zum Wesen des Menschen gehört nicht nur die Versetztheit in andere Menschen, sondern auch die Versetztheit in die Tiere — in das Lebende? Denn was anders soll es bedeuten, wenn wir sagen: Wir machen die selbstverständliche Voraussetzung, daß dergleichen Sichversetzen in Tiere möglich sei? Das kann doch nicht heißen: Wir verabreden uns stillschweigend auf diese Möglichkeit, oder gar, wir einigen uns irgendwie in dieser Annahme und ihrem Recht. Vielmehr verhalten wir uns im vorhinein so. Wir verhalten uns in unserer ganzen Existenz zum Tier und auch in gewisser Weise zur Pflanze so, daß wir uns von vornherein in gewissem Sinne in diesem Versetztsein wissen, daß ein gewisses Mitgehenkönnen mit dem betreffenden Seienden für uns von vornherein fraglos ist.

Nehmen wir ein auffälliges Beispiel, die Haustiere. Sie werden nicht deshalb so genannt, weil sie im Haus vorkommen, sondern weil sie zum Haus gehören, d. h. für das Haus in gewisser Weise dienen. Aber sie gehören nicht so zum Haus, wie das Dach zum Haus gehört, sofern es das Haus gegen Unwetter schützt. Haustiere werden von uns im Haus gehalten, sie *leben mit uns*. Aber wir leben nicht mit ihnen, wenn Leben besagt: *Sein* in der Weise des Tieres. Gleichwohl *sind* wir *mit* ihnen. Dieses Mitsein ist aber auch kein *Miteristieren*, sofern ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt. Dieses Mitsein mit den Tieren ist so, daß wir die Tiere in unserer Welt sich bewegen lassen. Wir sagen: Der Hund liegt unter dem Tisch, er springt die Treppe herauf. Aber der Hund — verhält er sich zu einem Tisch als Tisch, zur Treppe als Treppe? Und doch geht er mit uns die Treppe hinauf. Er frißt mit uns — nein, wir fressen nicht. Er ißt mit uns — nein, er ißt nicht. Und doch mit uns! Ein Mitgehen, eine Versetztheit — und doch nicht.

Wenn aber vom Menschen her mit Bezug auf das Tier eine ursprüngliche Versetztheit möglich ist, dann ist damit gesagt, daß auch das Tier seine Welt hat. Oder ist das zuviel gesagt? Ist es gerade dieses Zuviel, was wir ständig verkennen? Und warum? Versetztheit in das Tier kann zum Wesen des Menschen gehören, und braucht nicht zu besagen, daß wir uns in eine Welt des Tieres versetzen und daß das Tier überhaupt Welt hat. Jetzt wird die Frage schon schärfer: Wohin sind wir bei der Versetztheit in das Tier versetzt? Womit gehen wir mit, und was heißt dieses ›Mit‹? Was ist es für eine Art des Gehens? Vom Tier aus gesprochen: Was ist es am Tier, was diese Versetztheit des Menschen in es zuläßt und fordert und was gleichwohl doch wieder dem Menschen ein Mitgehen mit dem Tier versagt? Was ist das *Gewährenkönnen einer Versetztheit* und das *Versagenmüssen eines Mitgehens* von seiten des Tieres? Was ist dieses *Haben* und doch *Nichthaben*? Nur wo in gewisser Weise ein Haben und ein Haben- und Ge-

währenkönnen möglich ist, da besteht die Möglichkeit des Nichthabens und Versagens. Was wir bisher ganz formalistisch ausdrückten: beim Tier sei in gewisser Weise ein Haben von Welt und wieder ein Nichthaben, zeigt sich jetzt als ein Gewähren-können, und zwar wesentlich ein Gewähren-können der Versetztheit, die mit einem Versagenmüssen eines Mitgehens zusammengeht. Nur wo Haben, da ein Nichthaben. Und das Nichthaben *im* Habenkönnen ist gerade das *Entbehren*, die *Armut*. Also hat die Versetzbarkeit des Menschen in das Tier, die doch wieder kein Mitgehen ist, ihren Grund im Wesen des Tieres, welches Wesen wir durch die These von der Weltarmut treffen wollen. Um es zusammenzufassen: Das Tier zeigt an ihm selbst eine Sphäre der Versetzbarkeit in es, so zwar, daß der Mensch, zu dessen Dasein Versetztsein gehört, auch schon in gewisser Weise in das Tier versetzt ist. Das Tier zeigt eine Sphäre der Versetzbarkeit in es, genauer: es ist selbst diese Sphäre, die gleichwohl ein Mitgehen versagt. Das Tier hat eine Sphäre der möglichen Versetzbarkeit in es und braucht gleichwohl nicht das zu haben, was wir Welt nennen. Das Tier hat im Unterschied gegenüber dem Stein jedenfalls eine solche Möglichkeit der Versetzbarkeit und gleichwohl nicht das, was ein Sichversetzen ermöglicht in dem Sinne, wie das beim Menschen gegenüber einem anderen Menschen der Fall ist. Das Tier hat Etwas und hat Etwas nicht, d. h. es entbehrt Etwas. Wir drücken das so aus: Das Tier ist weltarm, es entbehrt grundsätzlich die Welt.

Was ist Weltarmut des Tieres? Auch jetzt, nach der näheren Bestimmung des Entbehrens, haben wir noch keine zureichende Antwort. Warum nicht? Weil wir aus dem formalen Begriff der Entbehrung nicht das Wesen der Weltarmut herausklauben können. Diese Armut wird nur faßbar, wenn wir zuvor wissen, was Welt ist. Nur dann sind wir imstande, zu sagen, *was* das Tier entbehrt und was demgemäß Weltarmut besagt. Wir müssen zuerst den Weltbegriff am Wesen des

Menschen und der behaupteten Weltbildung aufsuchen — zuerst das Positive und dann das Negative und den Mangel.

Dieser Weg ist so natürlich und naheliegend, daß wir uns wundern, warum wir ihn nicht sofort eingeschlagen haben. Allein, wir werden ihn auch jetzt nicht einschlagen, nicht aus irgendeiner Eigensinnigkeit heraus, sondern wir versuchen, *aus der Aufhellung der Tierheit selbst dem Wesen der Weltarmut näherzukommen*. Ob dabei die stillschweigende Orientierung am Menschen nicht doch eine Rolle spielt und welche, lassen wir unerörtert.

Daß ein ureigener Blick auf die Wesensart des Tieres bei der Bewältigung unserer Aufgabe unentbehrlich ist, entnehmen wir aus folgendem. Gesetzt, wir klärten das Wesen der Welt im Blick auf die Weltbildung des Menschen, gesetzt, wir könnten durch reine Schlußfolgerung uns zurechtlegen, was dann Weltentbehrung besagt — all das könnte uns nicht ins Ziel bringen, solange wir nicht im Blick auf das Wesen der Tierheit gezeigt haben, daß und wie das Tier dergleichen wie Welt entbehrt. Gerade dieser Anstrengung, der *ureigenen* Charakteristik der Tierheit, dürfen wir nicht ausweichen. Das sagt aber: Wir müssen die Aufgabe einer Wesensbestimmung des Lebendigen, die *Charakteristik des Wesens des Lebens* in Angriff nehmen, wenn auch *in der besonderen Rücksicht auf das Tier*. Haben wir das im Bisherigen getan oder auch nur versucht? Offenbar nicht. Das ist daran zu sehen, daß wir bisher noch gar nicht mit Ergebnissen, Erkenntnissen und Auffassungen der Zoologie gearbeitet haben. Wenn wir auch auf Sonderfragen verzichten, so müssen wir doch die *Grundthesen der Zoologie* über Tierheit und Leben überhaupt zu Rate ziehen.

§ 51. Beginn einer Wesensaufklärung des Organismus

- a) Fraglichkeit der Fassung des Organs als Werkzeug,
des Organismus als Maschine.

Rohe Klärung des Wesensunterschiedes von Zeug,
Werkzeug, Maschine

Die geläufigste Charakteristik des Lebendigen als solchen liegt in der Bestimmung desselben als des Organischen gegenüber dem Anorganischen. Freilich wird diese Unterscheidung sofort fragwürdig und mißverständlich, wenn wir an die anorganische und die organische Chemie denken und daran erinnern, daß die organische Chemie alles andere ist als eine Wissenschaft vom Organischen im Sinne des Lebendigen als solchen. Sie heißt so, gerade weil ihr das Organische im Sinne des Lebenden grundsätzlich unzugänglich bleibt. Was mit ›organisch‹ als Charakter des Lebendigen gemeint ist, kommt besser zum Ausdruck, wenn wir sagen: organismisch (obwohl das Wort nicht besonders schön ist). Die Grundthese ist: Alles Lebende ist *Organismus*. Jedes Lebende ist je ein Lebewesen, und dieses ist Organismus. Darin liegt zugleich: Der Begriff einer ›lebendigen Substanz‹, einer lebenden Masse, eines ›Lebensstoffes‹ ist ein Unbegriff. Denn mit ›Stoff‹ und ›Substanz‹ in dieser Bedeutung ist gerade das Organismushafte des Lebendigen geleugnet. Das Lebendige ist immer Organismus. Was ein Lebendes je als dieses eine in seiner Einheit bestimmt, ist sein Organismuscharakter. Die Einheit des Lebens ist nicht die Zelle. Das vielzellige Lebewesen ist nicht, wie man gemeint hat, ein Zellenstaat, sondern die Einzelligen sowohl wie die Vielzelligen haben je ihre *Einheit*, d. h. ihre spezifische *Wesensganzheit* darin, daß sie *Organismen* sind.

Allein, *was ist ein Organismus?* Reicht in der Tat dieser Charakter zu, um das Wesen des Lebendigen zu fassen? Das heißt für uns, werden wir aufgrund des Organismuscharak-

ters des Tieres das verstehen, was wir ihm unter dem Titel der Weltarmut als Wesensmoment zuschreiben? Oder ist umgekehrt die Weltarmut des Tieres die Bedingung der Möglichkeit seines Organismuscharakters? Oder können wir Organismuscharakter und Weltarmut weder in die erste noch in die zweite Beziehung zueinander bringen?

Organismus ist solches, was Organe hat. Organ kommt vom griechischen ὄργανον: Werkzeug. Das griechische ἔργον ist dasselbe Wort wie das deutsche ›Werk‹. Organ ist das Werkzeug. Daher definiert einer der führenden Biologen der neueren Zeit, *Wilhelm Roux*, den Organismus als einen Komplex von Werkzeugen. Der Organismus ist also selbst, wie wir sagen können, ein »kompliziertes« Werkzeug, kompliziert, insofern die verschiedenen Teile ineinander verflochten sind, so daß sie eine einheitliche Gesamtleistung ergeben. Wie aber unterscheidet sich dann noch der Organismus von einer Maschine? Und wiederum: Wie unterscheidet sich die Maschine von einem Werkzeug, wenn anders nicht jedes Werkzeug eine Maschine ist? Und ferner: Ist jedes Zeug ein Werkzeug? Was unterscheidet ein beliebiges Stück Materie und Stoff von einem Ding, das Zeugcharakter hat? Schon beim Versuch einer Aufklärung des Wesens des Organismus stoßen wir auf eine ganze Reihe von verschiedenen Arten von Seienden: bloßes materielles Ding, Zeug, Werkzeug, Apparat, Instrument, Maschine, Organ, Organismus, Tierheit — wie unterscheiden sie sich?

Diese Frage — ist es nicht dieselbe, um die wir uns ständig mühen, nur daß sich jetzt zeigt, daß zwischen materiellem Stoffstück (Stein) und Tier noch anderes Seiendes von anderer Seinsart einschiebbar ist: Zeug, Werkzeug, Maschine? Wir dürfen uns um so weniger der Erörterung dieser Zusammenhänge entziehen, als gerade solche Vorstellungen und Begriffe wie Werkzeug, Maschine solches sind, worauf eine Erklärung des Lebens ebenso leicht und gern zurückgreift und damit Unterschiede auswischt und überhaupt nicht zur Gel-

tung kommen läßt. Und wie steht es nun, um noch genauer zu fragen, um die Beziehung der neu aufgetauchten Arten von Seiendem, des Zeugs, des Werkzeugs, der Maschine, zu dem, was wir Welt nennen? Sie sind weder nur einfach weltlos wie der Stein, noch aber auch je weltarm. Wohl aber müssen wir sagen: das Zeug, die Gebrauchsdinge im weitesten Sinne, sind weltlos, zugleich als weltlos *weltzugehörig*. Das sagt allgemein: Das Zeug (Fahrzeug, Werkzeug und dergleichen und erst recht die Maschine) — dergleichen ist nur, was es ist und wie es ist, als *Erzeugnis* von Menschen. Darin liegt: Solches Erzeugen von Zeug ist nur möglich, wo das zugrunde liegt, was wir *Weltbildung* nennen. Die Zeughaftigkeit von Seiendem und ihr Zusammenhang mit Welt ist hier nicht näher zu erörtern. Ich habe darüber in einer besonderen, durch das Thema gegebenen Orientierung gehandelt in »Sein und Zeit«, § 15 ff.

Wenn es aber so steht, dann ist es fraglich, ob wir Organismen als Werkzeuge und Maschinen fassen dürfen. Wenn das grundsätzlich ausgeschlossen ist, dann ist auch jenes Verfahren in der Biologie unmöglich, das das Lebewesen zunächst wie eine Maschine nimmt und dann überdies noch übermaschinelle Funktionen einführt. Solches Verfahren trägt zwar den Lebenserscheinungen mehr Rechnung als eine rein mechanistische Theorie, und doch verkennt es das zentrale Problem, auf das wir immer wieder gedrängt werden: die ursprüngliche Eigenwesentlichkeit des Lebenden zu fassen und zu sagen, ob das durch die These »das Tier ist weltarm« geleistet wird, zum mindesten insofern, als dadurch die wirkliche Bahn freige-macht wird für eine konkrete Wesensinterpretation des Lebens überhaupt.

Wenn auch der Organismus nicht als Werkzeug und nicht als Maschine begriffen werden kann, so bietet doch die *Charakteristik des Wesens von Zeug und Maschine* eine Möglichkeit zur schärferen Abhebung des Organismus gegen diese anderen Arten von Seienden. Woher und wie der Organismus

freilich positiv bestimmt werden muß, ist die weitere Frage. Ohne auf eine eingehende Interpretation zurückzugehen, beleuchten wir die Zusammenhänge durch einfache Beispiele, die Sie selbst weiterhin durcharbeiten können.

Der Hammer ist ein Werkzeug, d. h. überhaupt ein Zeug, etwas, zu dessen Wesen gehört, dienlich zu sein zu etwas. Es ist seinem eigenen Seinscharakter nach »etwas, um zu . . .«, und zwar hier zum Herstellen von etwas und entsprechend zum Wiederherstellen, zum Ausbessern, aber auch dienlich zum Zerschlagen von Werken im Sinne des handwerklich bearbeiteten Stoffes. Aber nicht jedes Zeug ist ein Werkzeug in dem engeren und eigentlichen Sinne. Z. B. der Federhalter ist ein Schreibzeug, der Schlitten ist ein Fahrzeug aber keine Maschine. Nicht jedes Zeug ist ein Werkzeug — noch weniger ist jedes Werkzeug und jedes Zeug eine Maschine. Wohl dagegen *kann* ein Fahrzeug eine Maschine sein, wie das Motorrad oder das Flugzeug, es muß aber nicht. Wohl kann Schreibzeug eine Maschine sein (Schreibmaschine), es muß aber nicht. Allgemein gesprochen heißt das: Jede Maschine ist ein Zeug, aber nicht umgekehrt, nicht jedes Zeug ist eine Maschine.

Aber wenn jede Maschine ein Zeug ist, dann besagt das auch nicht, jede Maschine sei ein Werkzeug. So fallen weder Maschine und Werkzeug noch Werkzeug und Zeug zusammen. Daher ist es von vornherein unmöglich, die Maschine als einen Komplex von Werkzeugen oder als ein kompliziertes Werkzeug zu fassen. Und wenn vollends der Organismus noch ganz anders verschieden ist von der Maschine als diese vom Zeug, dann bricht die Definition des Organismus als eines Komplexes von Werkzeugen erst recht in sich zusammen. (Und dabei ist es die Definition von seiten eines so verdienstvollen Forschers wie Roux, »Entwickelungsmechanik«¹). Es ist auch nicht möglich,

¹ W. Roux, Gesammelte Abhandlungen über Entwicklungsmechanik der Organismen. Erster Band: Abhandlung I–XII, vorwiegend über Functionelle Anpassung. Zweiter Band: Abhandlung XIII–XXXIII, über Entwicklungsmechanik des Embryo. Leipzig 1895. — W. Roux, Vorträge und

mit v. Uexküll, einem der hellstichtigsten Biologen von heute, die Maschine als einen nur »unvollkommenen Organismus« zu bezeichnen, solange man Organismus als Verfassung des Lebendigen als solchen festhält.

Die Maschine ist ein Zeug und als solches dienlich zu . . . Alles Zeug ist irgendwie Erzeugnis. Das Erzeugen von Maschinen nennen wir Maschinenbau. Wir sprechen auch analogerweise vom Instrumentenbau (Zeug, Apparat, (Musik)Instrument). Das Bauen verfährt — nicht etwa bloß als Bauen, sondern als Erzeugen — nach einem Plan. Nicht jeder Plan ist ein Bauplan (Fahrplan, Plan einer militärischen Operation, Reparations-Plan). Der Plan ist beim Erzeugen von Zeug vorgängig bestimmt durch die Dienlichkeit des Zeugs. Diese Dienlichkeit regelt sich durch das vorweggenommene Wozu das Zeug und auch die Maschine dienen soll. Jedes Zeug ist nur, was und wie es ist, in einem Zusammenhang. Der Zusammenhang ist jeweils durch Bewandtnisganzheit bestimmt. Auch dem einfachen Zusammenhang von Hammer und Nagelkopf liegt ein Bewandtniszusammenhang zugrunde, dem in einem Plan Rechnung getragen wird und der durch ein gewisses Planen allererst gestiftet wird. Meist brauchen wir »Plan« im Sinne des Entwurfes eines verwickelten Zusammenhanges. Im Bauplan der Maschine liegt die vorgängige Anordnung des Gefüges, in dem die einzelnen Teile der im Gang befindlichen Maschine sich gegeneinander hin und her verschieben. Die Maschine ist demnach ein kompliziertes Zeug? Aber nicht die Komplikation des Gefüges ist entscheidend für den Maschinencharakter eines Zeuges, sondern der eigenständige Ablauf des auf bestimmte Bewegungen eingestellten Gefüges. Zum eigenständigen Ablauf des Gefüges gehört die Möglichkeit eines bestimmten mechanischen Kraftantriebes. Die bestimmt gefügten Abläufe werden in einen Ablaufszusammenhang gebracht,

Aufsätze über Entwicklungsmechanik der Organismen. Heft 1: Die Entwicklungsmechanik, ein neuer Zweig der Biologischen Wissenschaft. Leipzig 1905.

dessen Einheit vorgezeichnet ist durch das, was das maschinenhafte Zeug leisten soll. Wir sprechen von Maschinenbau. Aber nicht alles, was gebaut werden kann und muß, ist eine Maschine. So ist es nur wieder ein Zeichen der heute herrschenden Bodenlosigkeit des Denkens und Verstehens, wenn man uns das Haus als eine Wohnmaschine und den Stuhl als eine Sitzmaschine anbietet. Es gibt Leute, die sehen sogar in solchem Irrsinn eine große Entdeckung und die Vorboten einer neuen Kultur.

Aufgrund dieser immerhin noch rohen Klärung des Wesensunterschiedes von Zeug, Werkzeug, Maschine — das Zwischenphänomen des Apparates und des Instrumentes lassen wir beiseite — können wir schon deutlicher fragen: Sind die Organe der Lebewesen ›Werkzeuge‹, und ist das Lebewesen als Organismus eine Maschine? Selbst wenn das Erste zuträfe, folgte daraus nicht das Zweite. Zwar wird in der Biologie beides angenommen, bald ausdrücklich in der Theorie, bald im Sinne jener allgemeinen Vorstellungen, die man unbekümmert den besonderen Fragestellungen zugrunde legt, Vorstellungen, die gleichsam für vogelfrei erklärt sind. Man spricht von Sinnesorganen als Sinneswerkzeugen, Verdauungswerkzeugen, als seien diese Begriffe die eindeutigste und hier berechtigste Sache von der Welt, zumal wir doch anatomisch Augen, Ohren, Zungen und dgl. feststellen, mit denen die Tiere sehen, hören, schmecken. Schon diese tatsächlich feststellbaren Sinneswerkzeuge belegen, daß das Tier durch seine Sinnlichkeit auf anderes sich bezieht und über einen Umkreis der Versetzbarkeit in es von unserer Seite verfügt. Man mag also — so wird der Zoologe vielleicht sagen — allerlei sogenannte logische, abstrakte Unterschiede konstruieren zwischen Zeug, Werkzeug, Apparat und Maschine, das hilft mir nichts und beseitigt doch nicht die für mich entscheidende Tatsache, daß die Tiere Sinneswerkzeuge und Sinnesorgane zeigen. Gewiß — aber die Frage bleibt, ob Werkzeug und Organ dasselbe ist, ob hier nicht gerade der Zoologe trotz aller Berufung auf Tatsachen

einer verworrenen Wortbedeutung zum Opfer fällt — ob dieses, die Ungeklärtheit und Nichtunterschiedenheit von Werkzeug und Organ, wirklich so belanglos ist für die Erforschung der Tatsachen oder am Ende nicht das Entscheidende.

b) Fraglichkeit der mechanischen Auffassung
der Lebensbewegung

Das Analoge in der Biologie zu diesem Falle der Doppeldeutigkeit von Sinnesorganen und Sinneswerkzeugen ist die Rede vom *Lebensprozeß*. Ebenso wie das Vorhandensein solcher Sinneswerkzeuge ist es doch Tatsache, daß das Lebendige (Tier) in Bewegung ist, daß es im Lebewesen Prozesse gibt. Der Lebensprozeß ist ein Gefüge von Abläufen, als deren Grundart man den Reflex erkennt. So kann man sich die Aufgabe stellen, die Reflexbögen im einzelnen und ihren Zusammenhang zu erforschen. Der Organismus erweist sich dabei als Bündel von Reflexbögen. Gewiß ist das Lebendige in Bewegung, gewiß lassen sich die Bewegungen mechanisch auffassen und verfolgen, und gewiß werden dabei reiche Ergebnisse und vielleicht wichtige zu Tage gefördert. Aber — diese Möglichkeit einer mechanischen Auffassung der Lebensbewegung beweist noch nichts dafür, daß nun die spezifische Bewegtheit des Lebens im vorhinein getroffen ist, so daß von da sich jede konkrete Frage nach der Lebensbewegung bestimmt. Die mögliche Darstellung des Tieres als eines Bündels von Reflexbögen beweist gar nicht, daß damit der Organismus als solcher durchforscht, ja auch nur überhaupt gefaßt ist. Es ist grundsätzlich noch einmal zu betonen: Bei solchen Untersuchungen von Tatsachen am Leitfaden *ungeklärter* und *unzureichender* Theorien kommt immer und notwendig etwas heraus. Ergebnisse sind Ergebnisse. Gewiß, wenn wir es — wie heute häufig — auf Resultat und Erfolg absehen, dann hat die Wissenschaft ihren Dienst getan. Aber es handelt sich um die Frage: Was sagen die Ergebnisse für das Verständnis des betreffenden Sachgebietes als solchen, was lei-

sten sie für die Erkenntnis der elementaren Einfachheit des *Wesensbestandes* von Tier, Pflanze und Materie? Diese Erinnerung war noch einmal notwendig, weil es bei der jetzigen und folgenden Betrachtung nicht leicht ist, ohne grobe Mißverständnisse die Betrachtung und Erörterung hindurchzusteuern zwischen der erwähnten Überklugheit der Philosophie und der Verstricktheit der Wissenschaft in ihre Tatsachen.

Zusammenfassend können wir sagen: Der Organismus hat Organe. Gewiß — aber sind das Werkzeuge? Der Organismus ist ein Prozeß. Gewiß — aber ist der Grundcharakter der Bewegtheit mit Hilfe des mechanischen Bewegungsbegriffes zu fassen? Was ergibt sich demnach als nächste Aufgabe? Wir werden versuchen müssen, bei der Zoologie und Biologie zur Anerkennung zu bringen, daß Organe nicht bloße Werkzeuge, daß Organismus nicht bloße Maschine ist. Das sagt also, daß der Organismus noch etwas mehr ist, etwas dahinter und darüber. Doch diese Aufgabe ist überflüssig, weil — ausdrücklich oder unausdrücklich — dergleichen in der Biologie anerkannt wird. Aber *daß* gerade dieses geschieht und *wie* es geschieht, ist das Verhängnisvollste. Warum? Deshalb, weil durch diese Anerkennung des Übermaschinellen scheinbar dem Eigenwesen des Lebendigen Rechnung getragen ist, und weil aber gerade dadurch der erste Ansatz nicht beseitigt, sondern sanktioniert, mit in die Grundbestimmung aufgenommen wird und dort nur verstärkt wiederkehrt, um so die ursprüngliche Theorie vom Wesen des Lebens noch mehr zu verbauen oder aber dazu zu verleiten, irgendwelche übermechanischen Kräfte anzusetzen (Vitalismus).

§ 52. *Die Frage nach dem Wesen des Organs als Frage nach dem Möglichkeitscharakter des Könnens des Tieres.*

*Die Dienlichkeit des Zeugs als Fertigkeit für etwas,
des Organs als Fähigkeit zu etwas*

Aber — um konkret zu fragen — inwiefern ist das Organ kein Werkzeug? Inwiefern auch nicht ein Werkzeug und noch etwas dazu, etwas dazu in dem Sinne, daß der Organismus zum Werkzeug noch etwas hinbringt und es so zum Organ stempelt, der Organismus also ein übermaschinelles Gefüge ist? Das Organ, z. B. das Auge, ist doch zum Sehen. Dieses »zum Sehen« gilt nicht als beliebige, zum Auge hinzukommende Eigenschaft, sondern ist das *Wesen* des Auges. Das Auge — das Sehorgan — ist zum Sehen. Nun wurde aber gerade die Dienlichkeit zu ... als Charakter des Zeugs festgelegt. Also ist das Auge ein Zeug, ein Sehzeug, wenn auch vielleicht nicht ein Werkzeug, da mit seiner Hilfe nicht etwas hergestellt wird? Oder trifft nicht vollends auch das zu? Können wir nicht doch sagen: es stellt das Netzhautbild her und damit das Sichtbare und Gesichtete? Das Auge — zum Sehen. Wird durch das Auge das Sehen hergestellt? Wir müssen deutlicher fragen, um über den Werkzeugcharakter des Auges entscheiden zu können: *Kann das Tier sehen, weil es Augen hat, oder hat es Augen, weil es sehen kann?* Weshalb hat das Tier Augen? Warum kann es solche haben? Nur weil es sehen kann. Augen besitzen und sehen können ist nicht dasselbe. Das *Sehenkönnen* ermöglicht erst den Besitz von Augen, macht ihn in bestimmter Weise notwendig. Aber inwiefern und aufgrund wovon kann das Tier sehen? Worin liegt die Ermöglichung dieser *Möglichkeit*, dieses *Könnens*? Was ist das überhaupt für eine Möglichkeit — das Sehenkönnen? Welchen Charakter hat diese Möglichkeit? Grundsätzlich gefragt: *Wie muß überhaupt ein Seiendes sein*, damit diese *Möglichkeit des Sehenkönnens* zu seiner *Seinsart* soll gehören können?

Das Sehenkönnen ist eine wesenhafte Möglichkeit des Tieres.

Daraus folgt nicht, daß jedes Tier faktisch Augen haben muß, sondern es ist nur gesagt: Das Sehenkönnen als Möglichkeit gründet als solche in der Tierheit. Die Tierheit jedoch muß sich nicht notwendig zu dieser bestimmten Möglichkeit entfalten und im Tier Augen entstehen lassen. Aber sie muß so sein, in ihrer Seinsart überhaupt, daß zu ihr solche Möglichkeiten wie Sehen-, Hören-, Riechen-, Tastenkönnen gehören. Wie sollen wir den Möglichkeitscharakter dieses ›Könnens‹ fassen?

Wir müssen hierzu vom Nächstliegenden ausgehen, vom Organ, das offenbar zu einem solchen Können gehört und selbst, wie wir sagen, zum Sehen, zum Hören dient, es ›ermöglicht‹ (zweideutig!). Aufgrund *dieser* Dienlichkeit kommt das Organ in die nächste Nähe zum Zeug, zum Werkzeug überhaupt und wird meist damit gleichgesetzt. Gerade hier, wo diese beiden, Organ und Werkzeug, bezüglich ihres Dienlichkeitscharakters am nächsten stehen, gilt es einen *entscheidenden Unterschied* zu sehen. Das Organ, z. B. das Auge, dient zum Sehen. Der Federhalter, ein Schreibzeug, dient zum Schreiben. Beidemal ein Dienen zu . . ., gewiß — aber zu Verschiedenem, Sehen und Schreiben, aber doch nur so verschieden, daß beides darin übereinkommt, daß es sich um ein menschliches Tun handelt. Doch, wir sollen ja von der Tierheit handeln, von Organen des Tieres. Unversehens sind wir jetzt beim Menschen, wo es doch gerade fraglich ist, ob, was wir beim Menschen Sehen nennen, dasselbe ist wie beim Tier. Sehen und Sehen ist nicht dasselbe, obwohl beide Augen besitzen und sogar der anatomische Bau der Augen entsprechend ist. Aber wenn wir auch beim tierischen Sehen bleiben, es in seiner vollen Rätselhaftigkeit stehen lassen und dessen Sehorgan (Auge) mit dem Schreibzeug vergleichen, sehen wir leicht einen Unterschied, der nicht nur in dem liegt, *wozu* je Organ und Zeug dienen, sondern in einem anderen. Der Federhalter ist etwas *für sich* Seiendes, für den Gebrauch *mehrerer* und *verschiedener* Menschen Zuhandenes. Das Auge dagegen, das Organ ist, ist für die, die es brauchen und gebrauchen,

nie so vorhanden, sondern jedes Lebewesen kann je nur mit seinen Augen sehen. Diese Augen und alle Organe sind nicht wie ein Gebrauchsding, ein Zeug, für sich vorhanden, sondern in das Seiende, das da davon Gebrauch macht, eingebaut. So sehen wir einen *ersten Unterschied*, indem wir sagen: Das Organ ist ein in den Gebraucher eingebautes Werkzeug.

Aber was heißt da eingebaut? Wohin eingebaut? In den Organismus? Aber dessen Wesen suchen wir ja gerade durch eine Klärung des Unterschiedes von Organ und Zeug. Wir müssen daher vorläufig anders fragen: Verliert das Organ nur durch das Eingebautsein in den Gebraucher seinen Werkzeugcharakter, oder hat es überhaupt nie und wesensmäßig nie den Charakter eines Werkzeugs? Diese Frage ist nur entscheidbar, wenn wir erneut den angezeigten Unterschied der Dienlichkeit von Organ und Zeug, von Auge und Federhalter herausstellen. Aber dazu genügt — wie wir jetzt sehen — weder der Hinweis auf eine Verschiedenheit dessen, wozu Organ und Zeug dienen, noch auch genügt die Kennzeichnung der Art und Weise, wie — roh gesprochen — Organ und Zeug vorhanden sind: eingebaut und eigenständig. Vielmehr, wenn der Unterschied ein solcher des Zeugs als eines solchen und des Organs als eines solchen sein soll, dann muß er im Charakter der *Dienlichkeit selbst* liegen, nicht nur in dem, wozu es dient. Was so ist, daß es dient zu . . . , das gibt eine Möglichkeit her zu etwas anderem. *Möglichkeitgebend* in diesem Sinne kann das Dienliche nur sein, wenn es als Dienliches eine *Möglichkeit hat*. Dieses — eine Möglichkeit haben — kann hier nicht heißen, ausgestattet sein mit einer Eigenschaft, sondern dem Eigenwesen nach so sein, daß in diesem Sosein das Möglichkeit-Haben liegt, daß jenes, das Sosein, nichts anderes ist als dieses. Das Dienen zu . . . ist weder beim Zeug noch beim Organ lediglich ein vorhandenes Merkmal, daran wir sie als Organ oder Zeug erkennen, noch eine nachträgliche oder beiläufige Eigenschaft, die sie unter anderem auch noch haben, sondern in der *Dienlichkeit* hat und findet der Organismus sowohl wie das Zeug sein *Wesen*.

Federhaltersein heißt, in bestimmter Weise zum Schreiben sein. Daraufhin ist der Federhalter als dieses bestimmte Zeug erzeugt, hergestellt. Erst wenn er im Erzeugen die bestimmte Dienlichkeit, dieses bestimmte Möglichkeitbieten, erreicht hat, ist er fertig. Das Herstellen des Zeugs als Verfertigung macht das Zeug *fertig* in einem doppelten Sinne. Es ist fertig als *vollendet*. Aber dieses Vollendetsein besteht gerade in dem Fertigsein, wonach ›fertig‹ zugleich besagt *Fertigkeithaben*, *geschickt* und brauchbar zu etwas. Gerade dieses bestimmte Fertiggewordensein in der Verfertigung gibt dem Zeug die *Fertigkeit*, die Geschicklichkeit zum Schreiben. Zwar gebrauchen wir eine ›Fertigkeit‹ in dieser zweiten Bedeutung von Geschicklichkeit — »Handfertigkeit« z. B. — gerade nicht von dem Zeug und den Dingen, sondern vom Tun des Menschen und vielleicht auch von der Seinsart der Tiere. Gleichwohl möchte ich die Gewaltsamkeit der Sprache nicht scheuen und den Ausdruck *Fertigkeit* in Anspruch nehmen für die *spezifische Art und Weise des Dienlichseinkönnens des Zeugs*, weil Fertigkeit zugleich besagen kann: Fertiggewordensein in und bei einem Verfertigen, Herstellen, welches Verfertigen das Fertige als für sich vorhandenes und zum Gebrauch zuhandenes her- und beistellt. Das Zeug bietet die Möglichkeit des Dienens zu . . . , es hat je eine bestimmte Fertigkeit zu . . . , welche in einer Verfertigung gründet. Der Federhalter und so jedes Zeug ist, wenn es ist, wesenhaft etwas Fertiges, und das sagt, fertig zum Schreiben. Zum Zeug gehört Fertigkeit in diesem spezifischen und definierten Sinne. Der Federhalter ist als Zeug fertig für das Schreiben, aber er hat keine Fähigkeit zum Schreiben. Er ist qua Feder nicht *fähig* zu schreiben. Es kommt darauf an, die *Fertigkeit* als eine *bestimmte Art des Könnens*, die wir dem Zeug zusprechen, von der *Fähigkeit* zu unterscheiden.

Die Möglichkeiten des Dienens zu . . . sind als Möglichkeiten in ihrem Möglichkeitscharakter verschieden. Die Möglichkeit, die ein Zeug hat und bietet, ist als Möglichkeit verschieden von der Möglichkeit, d. h. von dem Können, das wir einer

Fähigkeit zuschreiben. Das Zeug ist von einer *Fertigkeit*. Das Organ hat — so behaupten wir — je eine *Fähigkeit*. Ob wir mit dieser Redeweise ganz angemessen sprechen, wird sich zeigen. Es gilt zunächst, diese *zweite Art des Möglicheithabens und -bietens* eingehender zu erläutern und so zum *Wesen des Organs und des Organismus* hinzuführen, womit dann zugleich das Organ von Zeug, Werkzeug und Maschine unterscheidbar wird.

Das Zeug ist je von einer bestimmten *Fertigkeit*, das Organ hat je eine *Fähigkeit*. Allein, das Auge z. B., das wir bisher als bestimmtes Organ gegen den Federhalter unterschieden haben, hat für sich doch auch nicht die *Fähigkeit* zum Sehen, so wenig wie der Federhalter die *Fähigkeit* zum Schreiben, zumal wir doch sagten, die *Möglichkeit* des Sehens sei selbst die *Bedingung* der *Möglichkeit* des Auges als Organ. Wir müssen uns doch an diese Tatbestände halten, daß das Organ an sich auch nicht die *Fähigkeit* zum Sehen hat, und dürfen sie nicht pressen zugunsten dieses Unterschiedes von *Fertigkeit* und *Fähigkeit*, den wir aufstellen wollen. Doch — halten wir uns an den Tatbestand, wenn wir sagen: das Auge hat für sich so wenig eine *Fähigkeit* wie der Federhalter? Nehmen wir denn das Auge als Auge, wenn wir es so für sich nehmen? Oder liegt nicht hier schon ein entscheidender Fehlgriff, der allein es ermöglicht, das Auge als Organ mit einem für sich zuhandenen Zeug gleichzustellen? Ein Auge für sich ist eben kein Auge. Darin liegt: Es ist nie zuerst ein Werkzeug, das dann auch noch eingebaut wäre. Vielmehr gehört es zum Organismus, kommt aus ihm her, was wiederum nicht heißt, daß der Organismus Organe verfertigt.

“ Organe haben *Fähigkeiten*, aber eben *als Organe*, d. h. als *zugehörig zum Organismus*. Das Werkzeug schließt dagegen *wesenhaft* eine *Zugehörigkeit* zu anderem aus in dem Sinne, daß es durch eine solche *Zugehörigkeit* den Charakter des *Fähigseins* bekäme. Wenn aber andererseits das Organ als Organ, d. h. als *zugehörig* und *entwachsend* dem Organismus,

Fähigkeiten zu etwas hat, dann muß strenger gesagt werden: nicht das Organ hat eine Fähigkeit, sondern der *Organismus hat Fähigkeiten*. Er kann sehen, hören und dergleichen. Die Organe sind »nur« zum Sehen, aber gleichwohl keine Werkzeuge. Die Organe sind nicht *dazu*, in die Fähigkeit nachträglich eingebaut, sondern sie entwachsen ihr und gehen in ihr auf, verbleiben in ihr und gehen in ihr unter.

Wie sollen wir dieses Verhältnis zwischen Organ und Fähigkeit verstehen? Es wird deutlich: Wir dürfen nicht sagen, das Organ hat Fähigkeiten, sondern *die Fähigkeit hat Organe*. Früher sagten wir: Das Zeug *ist* von einer bestimmten Fertigkeit, das Organ *hat* eine Fähigkeit. Jetzt sehen wir: Das Umgekehrte ist angemessener: Das Zeug *hat* in der Verfertigung eine bestimmte *Fertigkeit für . . . gewonnen und besitzt* sie. Das *Organ ist* umgekehrt ein *Besitz einer Fähigkeit*. Das Besitzende ist dabei die Fähigkeit, nicht das Organ. Das Fähigsein verschafft sich Organe, nicht werden Organe mit Fähigkeiten oder gar Fertigkeiten ausgestattet.

§ 53. *Der konkrete Zusammenhang zwischen dem Fähigsein und dem dazugehörigen Organ als Diensthaftigkeit im Unterschied zur Dienlichkeit des Zeugs*

Aber was heißt: Das Fähigsein verschafft sich Organe? *Fähigkeit* als bestimmte Art des Seinkönnens, des Möglichkeiten-Habens und -Bietens ist dann offenbar nicht nur in ihrem Charakter als eine *Art des Könnens* von der Fertigkeit zu etwas verschieden, sondern *Fähigsein* und *Fertigsein für . . . bezeugen eine grundverschiedene Seinsart*. Entsprechend unserer Blickrichtung müssen wir daher versuchen, konkreter *den Zusammenhang* herauszustellen *zwischen Fähigsein* zum Sehen, Riechen, Greifen, Fressen, Verdauen *und den dazu gehörigen Organen* und genauer gerade der Weise des Dazugehörens. Vielleicht wird das entscheidende Problem gerade in der Art und Weise des Zugehörens liegen.

Man ist versucht, auf den ersten Augenschein hin und auch mit Recht zu sagen: Der Organismus stellt seine Organe selbst her und damit auch sich selbst im Unterschied von Zeug, das immer durch einen anderen hergestellt werden muß. Schon deshalb unterscheidet er sich etwa von der Maschine, die eines von ihr unterschiedenen Erbauers bedarf, der die Seinsart des Menschen hat. Die Maschine bedarf nicht nur des Erbauers, um überhaupt Maschine zu sein, sondern auch der Betriebsanleitung. Sie kann sich nicht selbst auf einen Betrieb einstellen und umstellen, während der Organismus seine eigene Bewegtheit leitet, einleitet und umleitet. Und schließlich bedarf die Maschine, wenn sie etwa beschädigt ist, der Wiederherstellung und Ausbesserung durch andere, was wiederum nur durch die Seinsart dessen geschehen kann, der auch eine Maschine herzustellen befähigt ist, während der Organismus in gewissen Grenzen sich selbst wiederherstellt und erneuert. *Selbsterstellung* überhaupt, *Selbstleitung* und *Selbsterneuerung* sind offenbar Momente, die den Organismus gegenüber der Maschine kennzeichnen und zugleich einen Blick geben auf die eigentümlichen Richtungen, in denen er als Organismus fähig und befähigt ist.

Das Gesagte ist den Tatbeständen nach offenbar nicht zu bezweifeln. Es gibt auch einen Hinweis auf die Eigentümlichkeit des Organismus gegenüber der Maschine und damit auch auf die Zugehörigkeit der Organe zum Organismus gegenüber der Zugehörigkeit der Maschinenteile zur Maschine. Und doch ist dieser Hinweis gefährlich, weil er dazu führen kann und immer wieder führt, zu schließen: Wenn der Organismus diese Fähigkeit der Selbstherstellung, -leitung und -erneuerung hat, dann liegt im Organismus ein eigenes Wirken und eine Kraft, eine Entelechie und ein Lebensagens, das all das bewirkt (*»Naturfaktor«*). Mit dieser Auffassung aber sind wir schon am Ende des Problems, d. h. sie läßt kein solches mehr zu. Es kann so das eigentliche Problem der Wesensbestimmung des Lebens gar nicht mehr aufkommen, weil jetzt das Leben

irgendeinem Wirkungsmoment überantwortet ist. Daß überdies mit der Berufung auf eine solche Kraft und Entelechie gar nichts erklärt ist, lassen wir ohnehin jetzt unbeachtet. Gegenüber diesen Versuchen der Aufhellung des Wesens des Organismus, die sich vor allem im sogenannten Vitalismus im Unterschied zum Mechanismus breitgemacht haben, gilt es, die Frage offen zu halten, ob und inwiefern im Hinblick auf die genannten Tatbestände der — wie wir einmal sagen — Selbsterzeugung, Selbstleitung und Selbsterneuerung der *Wesenszusammenhang zwischen der Fähigkeit des Organismus und den Organen* aufgehellt werden kann. Wenn das gelingt, muß das Wesen des Fähigseins überhaupt im Unterschied zur Fertigkeit deutlicher heraustreten.

Wenn wir aber wirklich gefeit sein wollen gegen jene naive Erklärung des Organismus aufgrund der an sich zutreffenden Tatbestände, dann müssen wir offenbar *konkreter* in die Organismusstruktur und die Mannigfaltigkeit und Art seiner Organe eingehen. Wir müssen vor allem den Zusammenhang der einzelnen Organe mit der zentralen Leitung des Organismus studieren, was man kennt unter den Titeln: Zentralnervensystem, Nervenleitung, Reiz und Erregung und all das, was darin beschlossen ist, nämlich die Beobachtung des anatomischen Baues der Organe — z. B. Sinnesorgane, Ernährungsorgane. Dieses werden wir am ehesten durchführen können an den Organismen, die eine möglichst vielgestaltige Organ-einheit zeigen. Gewiß — es ist notwendig, hier sich umzusehen, besonders dann, wenn wir unsere Betrachtung davor bewahren wollen, reine abstrakte Überlegung in bloßen Begriffen zu sein. Und doch dürfen wir, ja müssen wir vielleicht für unsere grundsätzliche Absicht einen *anderen Weg* wählen. Dieser Weg ist keineswegs leichter gegenüber dem vorhergehenden, wohl aber so, daß er elementarer und eindringlicher die wesentlichen Tatbestände und damit Probleme vor Augen legt. Gerade nicht die höheren, verwickelter und fester gebauten Tiere, sondern die niederen, die sogenannten *einzel-*

ligen Protoplasmatierchen, die Amöben und Infusorien, sie, die scheinbar keine Organe haben, sind philosophisch gesehen am geeignetsten, uns einen Einblick in das Wesen des Organs zu verschaffen. Auf das Problem des Protoplasmas gehe ich hier nicht ein, ich setze als Allgemeinbildung einen ungefähren Begriff darüber voraus.

Es ist nicht zufällig, daß der Begriff des Protoplasmas, und auch der Name, nicht in der Zoologie, sondern in der Botanik entstanden ist. Den sogenannten niederen Tieren, den Amöben, Infusorien, steht nur das Protoplasma einer einzigen Zelle zur Verfügung. Man unterscheidet Endoplasma und Ektoplasma. Die Protoplasmatierchen sind form- und strukturlos. Sie zeigen keine feste Tiergestalt; wir sprechen daher von Wechseltierchen. Sie müssen ihre notwendigen Organe je selbst formen, um sie dann wieder zu vernichten. Ihre Organe sind also Augenblicksorgane. So bei den Amöben. Bei den Infusorien bleiben gewisse Organe bestehen, und zwar alle die, die mit dem Greifen und der Fortbewegung zu tun haben, während die vegetativen Organe, die der Ernährung dienen, nicht fest sind (Paramaecium). Dagegen sind die anderen Organe auf das Protoplasma angewiesen. Es bildet sich je »um jeden Bissen herum eine Blase, die erst Mund, dann Magen, dann Darm und schließlich After wird.«¹ Wir haben somit eine bestimmte Stufenfolge von Organen, die in dieser bestimmten Stufenfolge sich selbst vernichten. Hieraus ergibt sich schlagend: Die *Fähigkeiten* zum Fressen, zum Verdauen sind *früher als die jeweiligen Organe*. Zugleich aber ist diese Fähigkeit, die wir auch in ihrem ganzen Prozeßzusammenhang durch »Ernährung« umschreiben, selbst eine geregelte, ja sie ist die Regelmäßigkeit mit Bezug auf eine bestimmte Folge von Prozessen. Es entsteht zuerst der Mund und dann der Darm und nicht zuerst der Darm und dann der Mund.

¹ J. v. Uexküll, Theoretische Biologie. 2., gänzlich neu bearb. Auflage. Berlin 1928. S. 98.

Aber — so könnte man einwenden — ist das, was wir hier aus den einzelligen Tieren anführen, nicht gerade der glänzendste Beleg dafür, daß der Organismus seine Organe herstellt und wieder vernichtet, also verfertigt? Also ist das Organ ein Zeug, und sofern es je selbst wieder dient zum Herstellen von etwas, ist es ein Werkzeug (Verdauungswerkzeug). Daß in den genannten Fällen das verfertigte Organ nur kurze Zeit vorhanden ist, kann nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen Organ und Zeug begründen, zumal es doch Tiere gibt, die ihre fertigen Organe dauernd behalten. Gewiß, es bleibt in gewisser Weise gleichgültig, wie lange ein verfertigter Hammer als solcher wirklich ist und wann er vernichtet wird; er ist ohnehin ein Hammer. Bei Organen ist es in der Tat nicht gleichgültig, wie lange sie sind und wann sie entstehen. Im Prozeß der Ernährung des Protoplasmatierchens muß gerade der gebildete Magen verschwinden zugunsten des Darms. Die Organe als festliegende, wie bei den höheren Tieren, sind an die Lebensdauer gebunden, d. h. nicht nur in erster Linie an die objektiv feststellbare Zeit, während der das Tier lebt, sondern in und für die Dauer, zu der es als Lebendes fähig ist. Wenn wir auch auf dieses Problem des Verhältnisses des Organismus und der Organe zur Zeit jetzt nicht eingehen, so wird doch schon aus einer rohen Überlegung klar, daß sich *Organ und Zeug gerade grundverschieden zur Zeit verhalten*, was erst recht einen Wesensunterschied zwischen der Art ihres Seins begründet, wenn anders der Zeitcharakter für die Seinsart metaphysisch zentral ist.

Bezüglich unserer besonderen Frage aber — ob nicht durch die Protoplasmatiere gerade der Zeugcharakter der Organe bewiesen werde — könnten wir jetzt vor allem wieder betonen, daß die Organe eben nicht fertiggestellt werden, so daß sie nie dahin und irgendwohin gestellt bleiben, sondern in dem, was und wie sie sind, bleiben sie dem Lebensprozeß des Tieres verhaftet. Überdies muß darauf hingewiesen werden, daß die Protoplasmatierchen, z. B. die Pseudopodes, um sich fortzu-

bewegen, sich etwas erzeugen und dieses zwar immer wieder in das übrige Protoplasma auflösen, sich dahin »zurückmischen«, daß dagegen ein solches Scheinfüßchen eines Tieres bei der Berührung mit dem eines anderen, das doch aus demselben Stoff besteht, nie in dieses hinüberfließt und sich mit dem Zellgehalt des anderen vermischt. Das sagt: Das *Organ bleibt in der Fähigkeit* des Tastens und der Fortbewegung *einbehalten* und kann auch nur von dieser zurückgenommen und vernichtet werden.

Wie steht es aber dort, wo die entstandenen Organe festliegen und wo sich eine dauernde Tiergestalt bekundet? Hier, bei allen höheren Tieren, könnte die Unveränderung und das Dauern dazu verleiten — und verleitet auch faktisch immer wieder dazu —, die Organe für sich zu nehmen, und zwar als Werkzeuge. Wir sagen, die Unveränderung und das Dauern der Organe als festliegender verleiten dazu, d. h. diese Momente erwecken den Schein, als seien die Organe etwas Vorhandenes, was im Wechsel des ganzen Lebens des Tieres bleibt — zumal wenn man sie noch vergleicht mit der relativen Mannigfaltigkeit dessen, was das Tier mit ihrer Hilfe leisten kann. Der Beobachter kann so verleitet werden, diesen Organen diese bestimmte Art des Vorhandenseins zuzusprechen, wenn er nicht das Organ im Organismus nimmt. Aber jeder Beobachter wird bestreiten, daß er das außer Acht läßt. Dennoch ist entscheidend, wie der Organismus verstanden wird und ob so ursprünglich, daß sich von da aus die spezifische Seinsart des Lebendigen bekundet, die der Unveränderung und Dauer des Organs einen ganz spezifischen Seinscharakter zuweist, der von dem Zuhandensein und dem Herumliegen eines Werkzeugs grundverschieden ist. Organe, obzwar sie dauern und vorhanden zu sein scheinen, sind doch nur in *der Weise des Seins* gegeben, die wir *Leben* nennen.

Wir sagten: Das Organ hat darin das Charakteristische, daß es der Fähigkeit selbst verhaftet bleibt, d. h. nicht weggestellt wird als etwas Verfertigtes. Aber das Organ bleibt

der Fähigkeit nicht nur verhaftet in diesem negativen Sinne, sondern das *Organ gehört der Fähigkeit positiv zu*. Wir sagen: Die *Fähigkeit nimmt das Organ in ihren Dienst*. Deutlicher und mit Bezug auf unsere leitende Frage gesprochen: Der Charakter des Umzu, den wir auch an jedem Zeug, Werkzeug und an jeder Maschine beobachten, ist bei Organ und Zeug grundverschieden. Das Auge ist nicht dienlich für das Sehen, so, wie der Federhalter für das Schreiben, sondern das Organ steht im Dienste der es bildenden Fähigkeit. Das verfertigte Fertige ist als solches *dienlich für* . . . Das in und aus der Fähigkeit entstehende Organ ist *diensthaft*. *Dienlichkeit* und *Diensthaftigkeit* sind nicht das Gleiche. Das Organ ist der es bildenden Fähigkeit immer diensthaft zugehörig, es kann nie nur dienlich sein für sie. Wenn so der Charakter des Umzu, der das Organ auszeichnet, besagt: im Dienste der Fähigkeit stehen, dann muß die Fähigkeit als solche diese Diensthaftigkeit ermöglichen, selbst einen ursprünglichen Dienstcharakter haben. Damit kommen wir erst dem Möglichkeitscharakter der Fähigkeit im Unterschied zur Fertigkeit näher.

Das Fertige ist fertig, heißt nicht nur: 1. es ist vollendet, 2. es ist dienlich für . . ., sondern heißt: 3. es kann in seinem spezifischen Sein (Zeugsein) als solchem nicht weiter; es ist zu Ende mit ihm, das heißt, es ist und bleibt eben als Hergestelltes und nur als solches beibringbar, brauchbar. In seinem Zeugsein ermöglicht es zwar und schreibt je eine bestimmte Verwendung vor. Aber über diese selbst, ob sie stattfindet oder nicht und wie, darüber verfügt das Zeug nicht nur nicht, sondern das Zeugsein ist auch in sich kein Drängen darnach. Das Zeug ist lediglich dienlich, und damit ist es mit seinem Sein am Ende. Soll es dienen in der spezifischen Weise seiner möglichen Dienlichkeit, dann muß zuvor eine andere, vom Erzeugen verschiedene Handlung hinzugebracht und mit dieser dem Zeug erst sein mögliches Dienen entrissen werden. Der Hammer ist zwar fertig zum Hämmern, aber das Ham-

mersein ist *nicht ein Drängen zum Hämmern*, der fertige Hammer liegt außerhalb eines möglichen Hämmerns. Was dagegen, wie z. B. das Auge, zu einer Fähigkeit gehört, der Fähigkeit des Sehens dient, das kann das nur, weil die *Fähigkeit in sich selbst diensthaft* ist und als solche in Dienst nehmen kann. Was und wie aber die Fähigkeit in Dienst nimmt, dessen Entstehen leitet und begrenzt sie selbst. Das Fertige ist dienlich; das Fähige in seinem Fähigsein als solchem ist diensthaft. Die Fähigkeit ist ein *sich auf sich selbst, in das eigene Wozu Verlegen und Vorverlegen*. Das Sein des Fertigen, die Fertigkeit, kennt dergleichen nicht. Der Hammer kann sich in seinem spezifischen Hammersein nie in das Hämmern als diese spezifische Handlung, zu der er dienlich ist, gleichsam vorverlegen, während die Eigentümlichkeit des Fähigen als solchen ist, sich in sich selbst, in das Wozu vorzuverlegen. Damit ist ein *ganz neuer Zusammenhang* eröffnet, in den uns das Fähigsein hineindrängt, im Unterschied von allem Fertigsein hergestellter und gebrauchter Dinge. Erst wenn wir diesen Schritt tun vom Fähigsein zu der in ihm liegenden Seinsart, wird es uns gelingen, diese spezifische Möglichkeit der Fähigkeit zu begreifen, das Organ in seiner Zugehörigkeit zum Organismus zu umgrenzen und damit die Frage zu entscheiden, ob der Organismus so, wie wir ihn dann fassen, die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut des Tieres ist, oder umgekehrt gerade die Weltarmut des Tieres es ist, die uns überhaupt begreifbar macht, warum ein Lebendes Organismus sein kann und muß. Wenn das letztere der Fall ist, dann ist damit zugleich erwiesen, daß die These: das Tier ist weltarm, eine Wesensaussage über die Tierheit überhaupt ist und nicht eine beliebige Aussage irgendeiner dem Tiere zukommenden Beschaffenheit.

Bevor wir in unserer Wesenaufhellung des Organs einen Schritt weitergehen, fassen wir die gewonnenen Einsichten zusammen. Das Zeug sowohl wie das Organ zeigen beide den Charakter, den wir formal durch das Um zu . . . ausdrücken.

Beide haben in sich Möglichkeiten und bieten solche Möglichkeiten für eine bestimmte Verwendung. Dieses Bieten von Möglichkeiten ist für beide nicht eine nachträgliche Eigenschaft, als wäre der Hammer zunächst Hammer und außerdem noch dienlich, sondern die Dienlichkeit gehört gerade zu seinem spezifischen Sein. Aber die Art und Weise, wie das Zeug und das Organ Möglichkeiten bieten, ist grundverschieden. Ihr Möglichkeitscharakter und ihre Seinsart unterscheiden sich als *Fertigkeit für etwas* und *Fähigkeit zu etwas*. Das Zeug, z. B. der Federhalter, ist fertig für, aber nicht fähig zum Schreiben. Wir sahen, daß auch das Organ, sofern wir es für sich nehmen, nicht fähig ist zum Sehen, zum Greifen etc. Das deutet darauf hin, daß die spezifische Möglichkeit, die das Organ bietet, in sich selbst auf eine Zugehörigkeit zum Organismus angewiesen ist. Dabei zeigt sich, daß die Fähigkeit, die das Organ selbst zeigt, nicht ihm als Organ zugehört, sondern daß umgekehrt das Organ einer Fähigkeit zugehört. Die Fähigkeit schafft sich ihre bestimmten Organe. Nur in diesem Sinne, daß sich eine Fähigkeit je ihre Organe schafft, können wir vom Einbau der Organe in den Organismus sprechen, so daß die Fähigkeit das Organ sich selbst einbaut und sich selbst einbehält. Solange das Organ in den Organismus einbehalten ist, ist es Organ.

Die Aufklärung des Organismus hängt davon ab, ob wir den inneren Zusammenhang zwischen Organ und Organismus aufhellen können. Ein Weg dazu ergibt sich aus der Charakteristik, daß der Organismus sich selbst leitet, sich selbst herstellt und erneuert. Es zeigt sich hier der Charakter der Selbsttheit. Dieser Charakter der Selbsttheit hat gerade dazu geführt, diese Selbsttheit vorschnell zu erklären und nach Analogie unseres eigenen Selbst von einer Tierseele zu sprechen, von einer Kraft, von einer Lebenskraft. Wir müssen unbeschadet dieses Tatbestandes, daß der Organismus einen Selbstheitscharakter zeigt, zunächst von einer solchen Erklärung absehen und versuchen, *aus der inneren Struktur der Fähigkeit*

vorzudringen zum Wesen des Organismus, der durch diese Fähigkeit bestimmt ist.

Wir haben das Verhältnis von Organ und Organismus aufgezeigt durch einen Hinweis auf die einzelligen Lebewesen. Hier zeigt sich: Die Fähigkeiten und die ganze Ordnung von Fähigkeiten im Verdauungsprozeß z. B., beim Wachstum sind früher als die Organe. Daraus erwuchs der Einwand, daß der Organismus die Organe herstellt und diese daher als Werkzeuge betrachtet werden können. Wir sahen aber, daß die Organe vom Organismus nicht freigegeben werden, sondern einbehalten werden. Dieses Einbehaltenwerden ist kein Mangel gegenüber dem selbständigen Zeug, sondern metaphysisch gesprochen eine höhere Bestimmung. Das Organ bleibt der Fähigkeit verhaftet, das Organ ist mit Bezug auf die Fähigkeit *diensthaft*. Es ist nicht ein vorhandenes Dienliches für die Fähigkeit, sondern mit ihr diensthaft. Das drückt sich darin aus, daß die Fähigkeit als solche einen Dienstcharakter hat, nämlich in bezug auf den Organismus selbst. Wir müssen diese Diensthaftigkeit des Organs bzw. der ihm zugrundeliegenden Fähigkeit genauer erörtern gegenüber der Dienlichkeit eines Zeugs.

§ 54. Das Regelmitbringen des Fähigen im Unterschied zum Unterstehen des fertigen Zeugs unter einer Vorschrift.

*Das Sichvortreiben in sein Wozu
als der Triebcharakter der Fähigkeit*

Das *fertige Zeug* untersteht hinsichtlich seines möglichen Gebrauches einer ausgesprochenen oder unausgesprochenen *Vorschrift*. Die Vorschrift wird nicht von der Fertigkeit des Zeugs gegeben, sondern sie ist immer dem Plan entnommen, der schon die Erzeugung des Zeugs und seinen spezifischen Zeugcharakter bestimmt hat. Das *Fähige* dagegen untersteht nicht einer Vorschrift, sondern es ist selbst *regelmitbringend* und

regelnd. Es treibt sich selbst in bestimmter Weise in sein Fährigsein zu . . . vor. Dieses Sichvortreiben und Vorgetriebensein in sein Wozu ist im Fährigen nur möglich, wenn das Fährigsein überhaupt *triebhaft* ist. Fährigkeit ist immer nur da, wo Trieb ist. Und nur wo Trieb, da ist auch schon irgendwie, wenn auch noch so regellos und versuchend, Fährigkeit, und da wiederum besteht die Möglichkeit der Dressur. Das triebhafte Sichvorgetriebenhalten in das Wozu gibt dem Fährigsein diesen Charakter einer Durchmessung, einer Dimension im formalen Sinne, während es mit der Fertigkeit eben fertig ist. Die Dimension ist noch nicht im räumlichen Sinne genommen, wohl aber ist dieser dimensionale Charakter des Triebes und alles diensthaft Fährigen die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das Tier in ganz bestimmter Weise einen Raum durchmessen kann, sei es im Sinne eines Flugraumes oder des spezifischen Raumes, den der Fisch hat, Räume, die in ihrer Struktur vollkommen voneinander unterschieden sind. Das Umzu der zeughaften Verweisung ist trieblos. Der Hammer ist gemäß seiner Gestaltung, seinem Material dienlich zum Hämmern. Das Sichvortreiben in das eigene Wozu und damit dieses durchmessende Sein der Fährigkeit ist schon das Sichregeln. Die Regelung ordnet nicht nachträglich das, was durch die Fährigkeit geleistet wird, sondern vortreibend. Sie ordnet im vortreibenden Hervortreiben die Folge der zu der jeweiligen Fährigkeit gehörigen möglichen Antriebe. Diese Regelung ist durchherrscht vom Grundcharakter der Fährigkeit zu . . . , z. B. vom Sehen, d. h. von einem Grundtrieb, der durch die ganze Folge der Antriebe hindurch treibt und antreibt. Diese *Antriebe* aber, die aus der triebhaften Fährigkeit jeweils erwachsen, sind als solche nicht bloße Veranlassungen der Lebensbewegungen — Ernährung, Fortbewegung —, sondern als *Triebe* immer durch die ganze Bewegung im vorhinein hindurchgehend und treibend. Daher sind diese nie nur mechanisch, wenngleich so herauslösbar, d. h. jetzt unter Vernachlässigung der Triebstruktur, in der das spezifi-

sche Seinkönnen und damit die Seinsart dieser Triebe beschlossen liegt. Für die Triebstruktur gibt es grundsätzlich keine Mathematik, sie ist grundsätzlich nicht mathematisierbar.

Die in der Fähigkeit als solcher je liegende Regelung ist daher eine Struktur von triebhaft gestaffelten, sich je vorgreifenden Übergriffen, durch die die Abfolge der Bewegungen vorgezeichnet ist, die entsteht, wenn die Fähigkeit sich ins Spiel setzt. Die Fähigkeit hat — in ihrem spezifischen Sein — in diesem Sichvortreiben immer schon den möglichen Leistungsbereich sich *vor-genommen*. *Bei all dem muß der Gedanke an Bewußtsein und Seelisches ganz ferngehalten werden; ebenso der einer »Zweckmäßigkeit«*. Andererseits ist sofort auch zu bemerken, daß bisher das Wesen von Fähigkeit und Trieb immer noch nicht bis in die letzten Wesensgründe hinein freigelegt ist — wohl aber so weit, daß wir versuchen können, die Diensthaftigkeit dessen verständlich zu machen, was wir aufgrund dieser Diensthaftigkeit im Unterschied zur Dienlichkeit des Zeugs ein Organ nennen. Zugleich ist jetzt schon der Horizont für den Rückgang vom Organ zum Organismus geöffnet.

§ 55. Die Befragung der Leistung des in den Dienst genommenen Organs aus der diensthaften Fähigkeit

Aufgrund ihres Triebcharakters ist die Fähigkeit in sich selbst diensthaft und nicht etwa wie etwas Vorhandenes dienlich zu . . . Denn ein Trieb ist nie vorhanden, sondern als treibender wesenhaft unterwegs zu . . . , im Hineintreiben zu . . . *sich unterstellend*, in sich selbst Dienst und diensthaft. Was demnach eine Fähigkeit als solche entstehen läßt (ein Organ) und in Beziehung zu sich bringt, wird in solchen Dienst gestellt bzw. daraus entlassen — z. B. in der Verkümmern. Ein Werkzeug kann nicht verkümmern, weil es nie diensthaft ist, weil es nicht die Möglichkeit der Fähigkeit hat, sondern nur

dienlich ist, und deshalb nur zerstört werden kann. Die mögliche Leistung des in den Dienst Genommenen, d. h. des Organs, kann als Leistung nur aus der ursprünglich diensthaften Fähigkeit begriffen und befragt werden. So ist z. B. die *Leistung und der Organcharakter des Bienenauges* aus der spezifischen *Sehfähigkeit der Biene* und nicht etwa umgekehrt, die Sehfähigkeit aus dem »Auge« der Biene bestimmt und somit zu begreifen. Die anatomische Struktur des Bienenauges ist eine andere als die des Menschen. Das Bienenauge hat weder Pupille noch Regenbogenhaut, noch Linse. Gleichwohl findet sich hier wie sonst ein immer wiederkehrendes Bauprinzip des Sehorgans. Der anatomische Bau kann nur dann und solange einen Anhalt bieten für den »Schluß« auf die Art des Bienensehens, wenn im vorhinein schon das recht verstandene Wesen der Tierheit und die besondere Art des Tierseins der Biene im Blick steht. Oder nehmen wir einen anderen, noch konkreteren Fall eines Insektenauges, der durch ein erstaunliches Experiment nähergebracht werden kann. Es ist beim Auge des Leuchtkäferchens gelungen, das Netzhautbild, das bei dem Sehen des Käfers entsteht, zu beobachten, ja sogar zu photographieren. Es wurde das Netzhautbild eines zu einem Fenster hinausgehenden Leuchtkäfers beobachtet. (Die Technik des Experiments ist hier nicht auszuführen). Die Photographie gibt relativ deutlich den Anblick eines Fensters und Fensterrahmens und eines Fensterkreuzes wieder, den auf die Scheibe aufgeklebten großen Buchstaben R und in ganz unbestimmten Umrissen sogar den Anblick des Kirchturmes, der durch das Fenster hindurch sichtbar wird. Diesen Anblick bietet die Netzhaut des zum Fenster blickenden Leuchtkäfers. Das Insektenauge ist fähig, diesen »Anblick« zu bilden. Aber können wir daraus entnehmen, *was* das Leuchtkäferchen sieht? Keineswegs. *Aus der Leistung des Organs können wir gar nicht die Fähigkeit des Sehens und die Art, wie das vom Organ Geleistete in den Dienst des Sehenkönnens genommen wird, bestimmen.* Wir können diesen Zusammen-

hang von Organ und Fähigkeit des Sehens nicht einmal zum Problem machen, solange nicht überhaupt die *Leuchtkäferumgebung* als solche bestimmt ist, und das wieder verlangt, zu klären, was überhaupt eine *Umgebung für das Tier* besagt. Das Insektenauge, und so jedes Organ und dementsprechend jeder organische Teil des Organs, ist in seinem Leistungscharakter dadurch bestimmt, daß es in den Dienst der Sehfähigkeit des Insekts gestellt ist, d. h. gleichsam zwischen die Umgebung und das sehende Tier als etwas Unselbständiges eingeschoben, eingeschoben aber nicht von außen, sondern durch die jeweilige Fähigkeit auf dem Wege ihrer triebhaften Durchmessung. Aus alldem ersehen wir noch mehr, wie dringlich und unumgänglich es ist, in diesen spezifischen Charakter der Fähigkeit beim Tier einzudringen.

Die Schwierigkeit besteht aber nicht nur in der Bestimmung dessen, *was* das Insekt sieht, sondern auch, *wie* es sieht. Denn wir dürfen auch nicht ohne weiteres unser Sehen mit dem des Tieres vergleichen, insofern das *Sehen* und *Sehenkönnen des Tieres* eine *Fähigkeit* ist, während unser *Sehenkönnen* am Ende noch einen *ganz anderen Möglichkeitscharakter* und eine *ganz andere Seinsart* besitzt.

Die Organe sind nicht am Tier vorhanden, sondern sie stehen im Dienst von Fähigkeiten. Dieses *Im-Dienst-Stehen* ist ganz streng zu nehmen. Die Organe sind in ihrem Sein, d. h. in der Art ihrer Anlage, ihres Wachstums und ihrer Verkümmern, ganz diesem zur Fähigkeit als solcher gehörigen Dienst verhaftet. Dienliches dagegen ist nie diensthaft, wohl aber kann Diensthaftes als Dienliches mißdeutet werden. Diese Mißdeutung einer diensthaften Fähigkeit geschieht in der Auffassung des Organs als Werkzeug. Die Mißdeutung ist genauer eine *Unterbestimmung* des Charakters, der an Organ wie Werkzeug in die Augen springt — des Um-zu. Die Fähigkeit als solche bleibt in ihrem Wesen unbeachtet.

§ 56. *Eindringlichere Aufhellung des bisher geklärten Wesens
der Fähigkeit für die Bestimmung des Wesens
(des Ganzheitscharakters) des Organismus:
Eigentum bzw. Eigentümlichkeit als Seinsart des Tieres
in der Weise des Sich-zu-eigen-seins*

Können wir jetzt aus dieser Kennzeichnung des Organs — aufgrund seiner Diensthaftigkeit und Zugehörigkeit zu Fähigkeiten — auf das Wesen des Organismus schließen? Zunächst können wir überhaupt nicht vom Organ, also dem Bekannten, auf den Organismus als das Unbekannte *schließen*, und zwar dann nicht, wenn wir das Organ *begriffen* haben. In diesem Begreifen kommt gerade die *Zugehörigkeit des Organs zum Organismus* in den Blick. Mit anderen Worten, wir haben in all dem, was wir über die Fähigkeit eines Lebendigen sagten, schon immer im Blick auf den Organismus gesprochen, ohne daß dieser selbst ausdrücklich charakterisiert worden wäre. Ein sogenannter Schluß vom scheinbar allein bekannten Organ auf den unbekannten Organismus ist ebenso unmöglich als überflüssig. Aber um so notwendiger wird dann das ausdrückliche Verstehen des schon immer — wenngleich verschwimmend — im Blick stehenden Wesens des Organismus. So einfach diese Aufgabe erscheinen mag — gleichsam eigens zu sehen, was man schon immer vor Augen hat — so schwierig ist diese Art des Sehens und Begreifens, zumal es nicht einfach ein Schauen und ein Hinstarren ist. In jedem Fall ist es dem vulgären Verstand fremd und lästig. Sein Bereich und das Feld seiner Erfolge und Mißerfolge ist die Argumentation, die endlos weiterlaufen kann, wenn sie längst erblindet ist. Das Blindwerden merkt niemand, zumal das Argumentieren und Reden dann meist immer lauter wird.

Diese Art des Fragens und Begreifens, die sich *vor* alles Argumentieren, Meinen und Gesagthaben anders stellt, wurde wieder erweckt — und das heißt eben immer radikalisiert — durch *Husserl*. Sie ist ein, vielleicht *das* entscheidende Charak-

teristikum der *Phänomenologie*. Gerade weil sie *selbstverständlich* ist, deshalb ist sie das *Große*, und deshalb wird sie leicht und hartnäckig übersehen zugunsten dessen, was notwendiges Beiwerk ist.

Wenn wir demnach in der Auslegung des Wesens des Organs notwendig immer wieder schon den Organismus mit- und vorverstehen, dann werden wir diesen eigens fassen, wenn wir das bisher Herausgestellte nur in der rechten Weise ausschöpfen und nicht durch sogenannte Schlüsse nach anderem suchen. Das Entscheidende lag aber in der Klärung der Fähigkeit, ihres Trieb- und Dienstcharakters. Demnach gilt es nur, dieses soweit geklärte *Wesen der Fähigkeit noch eindringlicher* zu verfolgen. Die Sache selbst führt uns dann den rechten Weg.

Wenn wir uns an das bisher über die Fähigkeit Gesagte erinnern, dann fällt etwas auf, bzw. es ist schon aufgefallen. Das Fähigsein zu ... ist ein in gewisser Weise durchmessendes, triebhaftes *Sichvorlegen* und vorlegend *Sich-vor-legen* in das eigene Wozu, in sich selbst. Fähigsein — darin liegt dieses ›sich in sich selbst‹. Wir stießen bereits auf dieses ›selbst‹ bei der Erwähnung des Eigenartigen des Organismus gegenüber der Maschine — *Selbst-erzeugung*, *Selbst-leitung* und *Selbst-erneuerung*, welches ja auch in dem bekannten Begriff der *Selbst-erhaltung* ausgedrückt ist. Wir haben dort die allzu eilige Deutung dieses ›selbst‹ als geheime Kraft, Entelechie oder Ichheit abgewiesen. Doch auch unser Versuch kommt schon bei der Interpretation der Fähigkeit nicht an diesem ›selbst‹ vorbei. Gewiß nicht — aber die Frage ist, wie wir das, was wir mit ›selbst‹ bezeichnen, angemessen bestimmen.

Wenn wir sagen ›selbst‹, dann denken wir zunächst an ›ich selbst‹. Das Selbst nehmen wir als das eigene Ich, als Subjekt, Bewußtsein, Selbstbewußtsein und sind insofern wieder an der Grenze, wo wir aufgrund dieses angeführten Selbsthaften am Organismus diesem ein ›Ich‹, eine ›Seele‹ unterlegen.

Doch — an dem Selbstcharakter der Fähigkeit, d. h. ihres triebmäßigen *Sich-in-sich-selbst-Vorlegens*, kommen wir nicht

vorbei. Er liegt in der Struktur der Fähigkeit als solcher. Was sagt dieser Charakter des Selbsthaften zunächst? Die Fähigkeit verlegt sich — sich in sich vortreibend — in die Durchmessung zu ihrem Wozu. Aber gleichwohl geht die Fähigkeit *nicht von sich weg*, sie verläuft sich nicht, sondern umgekehrt: In diesem triebhaften Hin-zu wird und bleibt die Fähigkeit als solche *sich zu eigen* — und zwar *ohne* ein sogenanntes *Selbstbewußtsein* oder gar eine *Reflexion*, einen Rückbezug auf sich selbst. Wir sagen deshalb: Die Fähigkeit ist, aufgrund dieses wesenhaften Sich-zu-eigen-sein, *eigen-tümlich*. Wir behalten uns den Ausdruck des ›selbst‹ und der Selbstheit zur Kennzeichnung der *spezifisch menschlichen Eigentümlichkeit*, *seines* Sich-zu-eigen-seins vor und sagen deshalb: Jedes Selbsthafte, jedes Seiende, das in weiterem Sinne den Charakter der Person hat (jedes Personale), ist eigen-tümlich, aber nicht jedes Eigentümliche ist selbst- und ichhaft. Die Art und Weise, wie das Tier sich zu eigen ist, ist nicht Personalität, nicht Reflexion und Bewußtsein, sondern einfach nur *Eigentum*. Die *Eigen-tümlichkeit* ist ein Grundcharakter jeder Fähigkeit. *Sie gehört sich*, ist von ihr selbst eingenommen. Eigentümlichkeit ist nicht eine ausgefallene und besondere Eigenschaft, sondern eine *Art zu sein*, nämlich in der Weise des *Sich-zu-eigen-seins*. Wie wir vom Königtum eines Königs, d. h. von seinem Königsein sprechen, so sprechen wir auch vom *Eigentum eines Tieres* im Sinne seines spezifischen Sich-zu-eigen-seins. Damit halten wir scheinbar nur sprachlich den Selbstheitscharakter vom Tierischen fern und damit eine Quelle grober Mißdeutungen. Das Eigentum des Tieres besagt: Das Tier, und zunächst sein spezifisches Fähigsein zu . . . , ist sich zu eigen. Es verliert sich nicht, indem ein triebhafter Drang nach etwas sich selbst hinter sich läßt, sondern behält sich gerade im Triebe und ist in diesem Triebe und Treiben es selbst, wie wir sagen.

§ 57. *Der Organismus als das in Organ-schaffende
Fähigkeiten sich gliedernde Befähigtsein — als die Seinsart
der befähigten Organ-schaffenden Eigentümlichkeit*

Nun zeigt aber das Tier nie lediglich eine einzige Fähigkeit, sondern mehrere: Ernährung, Wachstum, Vererbung, Fortbewegung, Kampf mit dem Feinde. Entsprechend darf das einzelne Organ weder isoliert genommen werden in bezug auf den Organismus noch in bezug auf die übrigen Organe, so sehr sie bei den ausgebildeten Tieren selbständig zu sein scheinen. Die Betonung, daß das Tier mehrere Fähigkeiten zeigt, soll nicht nur auf eine Mehrzahl hinweisen, sondern auf die spezifische Art der *Einheit* dieser Mehrheit. Die Fähigkeiten sind nicht am Organismus vorhanden, sondern *was* und *wie* sie *sind*, ihr *Sein*, ist nur aus dem *Fähigsein* zu . . . zu entnehmen. Und auch nur von dieser Seinsart aus ist die Weise zu bestimmen, in der mehrere Fähigkeiten in der Einheit eines Organismus *zusammensind*. Gerade dieses Problem der möglichen Einheit der Fähigkeiten wird uns zeigen, wie sehr wir schon bei der Charakteristik der Fähigkeiten das im Auge hatten, was wir als Organismus bezeichnen. Es wird sich ebenso ergeben, daß wir den Organismus auch dann nicht begreifen, wenn wir im Unterschied von Roux' Definition den Organismus als ein Bündel von Trieben bestimmen. Das deutet darauf hin, daß überhaupt die Charakteristik des Lebewesens als Organismus an einer entscheidenden Stelle versagt, daß der *Organismuscharakter in eine ursprünglichere Struktur der Tierheit zurückweist*. Die einzelnen Stufen des Rückganges werden wir nur dann nachvollziehen können, wenn wir als Ausgang behalten die zunächst gegebene Kennzeichnung des *Fähigseins*, des *Diensthaften* und des *Triebhaften* im Unterschied vom *Dienlichsein* des Zeugs.

Das Organ ist nicht ausgestattet mit Fähigkeiten, sondern die Fähigkeiten schaffen sich Organe. Und wiederum: *Fähig zum Sehen* und dergleichen ist wieder nicht die einzelne Fähig-

keit als solche, sondern der *Organismus*. Also hat er, der Organismus, Fähigkeiten? Keineswegs. Jedenfalls nicht, wenn wir Fähigkeiten jetzt unversehens wieder als angebrachte Eigenschaften nehmen und den Organismus als den zugrundeliegenden Träger. Der Organismus hat nicht Fähigkeiten, d. h. er ist nicht Organismus und dazu noch versehen mit Organen, sondern »das Tier ist organisiert« meint: das Tier ist *be-fähigt*. Organisiertsein heißt *Befähigtsein*. Das sagt: Sein Sein ist Können, nämlich Sichgliedern-Können in Fähigkeiten, d. h. in Weisen des trieb- und diensthaften Sichzueigenbleibens. Diese Fähigkeiten wiederum haben die Möglichkeit, sich Organe ent-wachsen zu lassen. *Dieses in Organe schaffende Fähigkeiten sich gliedernde Befähigtsein* kennzeichnet den *Organismus* als solchen.

Wir fanden: Die Fähigkeit als solche ist eigentümlich. Sie hat den Charakter der Eigentümlichkeit. So aber kann sie nur sein, wenn das Befähigte, der *Organismus*, durch diese *Eigentümlichkeit* bestimmt ist, wenn der Organismus die Möglichkeit hat, sich bei sich selbst einzubehalten. Nur dann kann das Befähigte im Sichgliedern in Fähigkeiten diese selbst in der Einheit seines Sicheinbehaltens zusammenhalten. Die *Eigentümlichkeit*, sich selbst Eigentum zu sein ohne Reflexion, ist demnach die *Grundbedingung der Möglichkeit der Befähigung* zu Fähigkeiten und damit der In-Dienst-Nahme von Organen. Demnach ist der Organismus weder ein »Komplex von Werkzeugen« noch eine Vereinigung von Organen, aber ebenso wenig ein Bündel von Fähigkeiten. Der Titel »Organismus« ist dann überhaupt nicht mehr ein Name für dieses oder jenes Seiende, sondern er zeigt eine *bestimmte Grundart zu sein* an. Wir kennzeichnen diese *Seinsart* kurz, indem wir sagen: *be-fähigte organschaffende Eigentümlichkeit*. Aber wie ist dieses Sich-zu-eigen-sein des Tieres — die Art des Eigentums — zu fassen, wenn der Rückgang auf eine wirkende Kraft, auf eine Seele und auf Bewußtsein vermieden werden soll?

Wir sind auf die Eigentümlichkeit — den Charakter des

Sich-zu-eigen-bleibens — bei der Interpretation der Struktur der *Fähigkeit* gestoßen. In ihr liegt ein gewisses Hin-zu und das sagt, ein triebhaftes Weg-von. Vom Organismus weg — aber so, daß er in diesem Fähigsein zu . . ., Weg-von-sich, sich gerade *einbehält* und seine *spezifische Einheit* nicht nur wahr, sondern sie sich allererst gibt. Aber, wird man sagen, der Organismus ist doch nicht diese befähigte Eigentümlichkeit, sondern eine Gebrauchnahme von den Fähigkeiten. Es bleibt nicht und gerade nicht bei den Möglichkeiten, sondern kommt zum Sehen, Hören, Greifen, Jagen, Lauern, Fliehen, Fortpflanzung und dergleichen, also zur Verwirklichung der Fähigkeiten. Die hier liegende Wirklichkeit des wirklichen Tieres wollen wir doch bestimmen, wenn wir — wie das fortlaufend geschieht — betonen, daß es auf die *Seinsart* des Tieres abgesehen sei.

Doch wir lassen es einmal dahingestellt, ob wir so ohne weiteres das Verhältnis von Fähigkeit und Ausführung dessen, wozu die Fähigkeit eine solche ist, auf das Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit bringen können und dürfen. Am Ende gehört gerade zum Wesen der Wirklichkeit des Tieres das Möglichsein und Können in einem bestimmten Sinne, nicht nur so, daß jedes Wirkliche, sofern es ist, zuvor überhaupt möglich sein muß, nicht diese Möglichkeit — sondern *Fähigsein* gehört zum *Wirklichsein* des Tieres, zum *Wesen des Lebens*. Nur was fähig ist und noch fähig ist, lebt; was nicht mehr fähig ist, ganz abgesehen, ob von der Fähigkeit Gebrauch gemacht wird oder nicht, das lebt nicht mehr. Was überhaupt nicht in der Weise des Fähigseins ist, das kann auch nicht tot sein. Der Stein ist nie tot, weil sein Sein kein Fähigsein ist im Sinne des Dienst- und Triebhaften. »Tote Materie« ist ein Unbegriff. Das Fähigsein ist nicht etwa die Möglichkeit des Organismus gegenüber dem Wirklichen, sondern ist ein konstitutives Moment der Art, wie das Tier als solches *ist* — seines Seins. Dieses alles, was zum Wesen des Seins des Tieres gehört, können und müssen wir befragen nach seiner inneren Möglichkeit, also u. a. auch die innere Möglichkeit der Fähigkeit als

solcher, so daß wir in unserer Betrachtung eine eigentümliche Staffelung von ganz verschiedenen Arten von Möglichkeiten haben. Wir kennzeichneten das Fähigsein als Möglichkeiten-Haben und Möglichkeiten-Bieten, aber dieses Möglichkeiten-Bieten, dieses spezifische Möglichsein, dieses Können, befragen wir nach seiner inneren Möglichkeit, was zum Wesen des Fähigseins gehört.

§ 58. *Benehmen und Benommenheit des Tieres*

- a) Vordeutung auf das Benehmen als das Wozu des Fähigseins des Tieres. Das Sichbenehmen des Tieres als Treiben im Unterschied zum Sichverhalten des Menschen als Handeln

Obwohl wir die Fähigkeit als konstitutives Moment der Seinsart des Tieres kennen, bleibt noch eine Lücke in dieser Beobachtung und Bestimmung des Fähigseins und alles dessen, wohin uns die Interpretation geführt hat, solange wir nicht betrachtet haben, *wozu* die Fähigkeit jeweils Fähigkeit ist, und wie wir dieses Wozu selbst wieder bestimmen. Wir sprechen von der Fähigkeit zum Sehen, Greifen usf. Sehen, Hören, Fassen, Verdauen, Jagen, Nestbau, Fortpflanzung — was ist das? Das sind Vorgänge in der Natur, Lebensvorgänge. Gewiß; und wenn ein Stein in der Sonne sich erwärmt, dann ist das auch ein Vorgang, ebenso wie wenn ein Blatt vom Winde hin und her getrieben wird. Alles sind »Vorgänge«, Naturvorkommnisse. Aber so berechtigt diese allgemeine Benennung ist, so wird sie sofort nichtssagend, wenn wir beachten, daß etwa das Sehen ein total anderer Vorgang ist als die Erwärmung des Steines. Mit anderen Worten, die Benennung ist nicht gleichgültig, sofern sie uns etwas über das Benannte sagen soll. Zwar ist alle Benennung und Terminologie in gewisser Weise beliebig. Aber ob die je beliebig gewählte Terminologie *angemessen* ist oder nicht, das entscheidet sich doch jeweils nur im Blick auf die

benannten und gemeinten *Sachen*. Diese Beliebigkeit schwindet sofort, wenn die Benennung zugleich, wie es meist der Fall ist, den Anspruch macht auf eine bestimmte *sachliche* Interpretation, wenn sie als Benennung schon Ausgang und Richtpunkt gibt für die *sachliche* Auffassung selbst. So ist es in der lebenden Sprache überall der Fall, so daß wir zwar über Terminologie und Namen streiten können, aber nicht mehr über die Angemessenheit eines Namens, sobald wir auf den *Sachgehalt* zurückgehen, den er meint. Wir sehen leicht, daß uns das Entscheidende am spezifischen Sein des Tieres entgeht, wenn wir etwa das Jagen oder Greifen und Sehen als einen bloßen Vorgang im Sinne eines Ablaufs von Vorkommnissen nehmen.

Wenn wir beobachten, daß der Stein in der Sonne warm wird, das Blatt im Winde wirbelt, der Regenwurm vor dem Maulwurf flieht, der Hund nach der Fliege schnappt, so können wir zwar sagen, daß es sich hier um Vorgänge, Abläufe von Vorkommnissen, um eine Folge von Stadien dieser Bewegungen handelt. Aber wir sehen leicht, daß uns bei einer solchen Auffassung der Vorkommnisse das Entscheidende bei den Tieren entgeht, das Spezifische der Bewegung des Regenwurms, daß er flieht, und das Spezifische der Bewegung des Maulwurfs, daß er verfolgt. Fliehen und Verfolgen werden wir durch keine noch so komplizierte theoretische Mechanik und Mathematik erklären können. Es zeigt sich uns hier eine ganz ureigene Art des Bewegens. Der fliehende Regenwurm kommt nicht einfach im Zusammenhang einer Abfolge von Bewegungen vor, die vom Maulwurf ausgehen, sondern er *flieht vor* diesem. Es geht da nicht einfach etwas vor, sondern der fliehende Regenwurm *benimmt sich* als fliehender in bestimmter Weise *gegen* diesen; und dieser, der Maulwurf, *benimmt sich* umgekehrt *gegen* den Regenwurm, indem er ihn verfolgt. Wir kennzeichnen daher das Sehen, Hören usf., aber auch Ernährung, Fortpflanzung als ein *Benennen*, als ein *Sichbenennen*. Ein Stein kann sich in dieser Weise nicht *nehmen*. Wohl aber der Mensch — er *benimmt sich* gut oder

schlecht. Aber *unser* Benehmen — in diesem eigenen Sinne — kann nur so sein, weil es ein *Verhalten* ist, weil die Seinsart des Menschen eine ganz andere ist, nicht das Benehmen, sondern das *Sichverhalten* zu . . . Die *Art*, wie der Mensch *ist*, nennen wir das *Verhalten*; die *Art*, wie das Tier *ist*, nennen wir das *Benehmen*. Beides ist grundverschieden. An sich ist sprachlich auch das Umgekehrte möglich, nämlich vom *Verhalten der Tiere* zu sprechen. Warum wir der ersten Art der Benennung den Vorzug geben, muß sich aus der sachlichen Interpretation erweisen. Das *Fähigsein* zu . . . ist *fähig* eines Benehmens. Das *Fähigsein* ist triebhaft, ein *Sichvortreiben* und *Vorgetriebenhalten* in das, wozu die *Fähigkeit* *fähig* ist, in ein mögliches Benehmen, eine *Getriebenheit* in ein *«es je so und so treiben»*. Das Benehmen des Tieres ist nicht ein *Tun und Handeln*, wie das Verhalten des Menschen, sondern ein *Treiben*, womit wir andeuten, daß gleichsam alles Treiben des Tieres die *Getriebenheit* durch das *Triebhafte* charakterisiert.

Aber hier wiederum ist, rein sprachlich genommen, die Terminologie willkürlich, wenn wir daran erinnern, daß wir von einem Schneetreiben sprechen, wo gerade nicht etwas Organismisches seine Seinsart bekundet. Daraus ergibt sich, daß in allem die Sprache nicht der Logik untersteht, sondern daß es zum Wesen der Sprache und der Bedeutungen gehört, inkonsequent zu sein, anders gesprochen, daß die Sprache etwas ist, was zum Wesen der Endlichkeit des Menschen gehört. Einen Gott sichprechend zu denken, ist der absolute Widersinn.

Jetzt gilt es, diesen *Benehmenscharakter* des Treibens der fähigen *Getriebenheit* des Organismus zu fassen. *Fähigsein* als *Seinkönnen* des Tieres ist *Fähigsein zum Benehmen*. Umgekehrt, wo die Seinsart sich als Benehmen gibt, da muß das Seiende *fähig* und *befähigt* sein. Wir hätten daher auch von einer Kennzeichnung des Benehmens ausgehen und in ihm die Angewiesenheit auf ein *Fähigsein* aufweisen können. Den ersten Weg haben wir gewählt, um deutlich zu machen, daß das *Fähigsein* nicht etwa das Tier in seiner bloßen Möglichkeit

beschreibt, sondern daß die Wirklichkeit des Tieres in sich ein Fähigsein zu . . . ist. Der Trieb verschwindet nicht, wenn das Tier sich in einem Treiben hält, sondern in seinem Treiben ist gerade das Triebhafte das, was es ist.

- b) Eingenommenheit des Tieres in sich als Benommenheit.
Benommenheit (das Wesen der Eigentümlichkeit des Organismus) als innere Möglichkeit des Benehmens

Aus dieser Vordeutung auf das, *wozu* das Fähigsein fähig ist, entnehmen wir nun den weiteren Zusammenhang, um konkret zu fragen nach dem, was in Frage steht: wie der Organismus als Fähriger und sich Benehmender sich zu eigen ist — um also zu fragen nach dem Wesen seiner *Eigentümlichkeit*. Das Benehmen ist in sich Befähigtsein (Treiben, Getriebenheit). Nun wurde vom Fähigsein gesagt, es läge darin ein Sich-ein-behalten, ein Bei-sich-bleiben des fähigen Wesens, seine Eigentümlichkeit. Dieser Charakter muß demgemäß auch dem Benehmen zukommen. Denn im Benehmen — als dem, wozu das Tier fähig ist — in diesem Treiben treibt es sich nicht von sich weg, sondern *ist* es gerade so, daß es sich einbehält, einnimmt. Das Benehmen und seine Weisen sind keine Strahlen, die auslaufen nach . . . und das Tier in Bahnen vorlaufen lassen, sondern das *Benehmen* ist gerade ein *Ein-behalten* und *Ein-nehmen*, und zwar ohne Reflexion. Das Benehmen als Seinsart überhaupt ist nur möglich aufgrund der *Eingenommenheit* des Tieres in sich. Wir kennzeichnen *das spezifische tierische Bei-sich-sein*, das nichts von einer Selbstheit des sich verhaltenden Menschen als Person hat, diese Eingenommenheit des Tieres in sich, darin alles und jedes Benehmen möglich ist, als *Benommenheit*. Nur sofern das Tier seinem Wesen nach benommen ist, kann es sich benehmen. Die Möglichkeit des Sichbenehmens in der Weise des Tierseins gründet in dieser Wesensstruktur des Tieres, die wir als Benommenheit jetzt ausweisen. Die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür,

daß das Tier seinem Wesen nach in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt.

Gewöhnlich brauchen wir das Wort zur Bezeichnung eines bestimmten seelischen Zustandes des Menschen, der kurze oder längere Zeit andauern kann. Wir meinen damit jenen Zwischenzustand zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit. In diesem Sinne ist Benommenheit auch ein Begriff der Psychiatrie. Nach allem Bisherigen kann es sich jetzt, wo wir von der Benommenheit als Wesensstruktur des Tieres sprechen, nicht darum handeln, diesen aus der menschlichen Selbsterfahrung bekannten Zustand als einen dauernden einfach in das Tier zu verlegen und gar zu meinen, das Tier sei im Unterschied vom Menschen dauernd benommen — was doch zugleich sagt, im Grunde könnte es auch frei sein davon. Wir meinen mit Benommenheit vielmehr nicht einen nur dauernd im Tier vorhandenen Zustand, sondern ein *Wesensmoment der Tierheit* als solcher. Wenn wir auch bei der Aufhellung des Wesens dieser Benommenheit uns in gewisser Weise am menschlichen Zustand orientieren, so müssen wir doch den spezifischen Gehalt dieser Struktur aus der Tierheit selbst schöpfen. Das sagt: Das Wesen der Benommenheit muß im Blick auf das Benehmen des Tieres als eines solchen umgrenzt werden. Das Benehmen selbst aber wird als die Seinsart gefaßt, die dem Fährigsein, d. h. dem trieb- und diensthaften Sich-in-sich-vorlegen und -vorverlegen, zugehört.

Wir sagen: Nur wo Benommenheit die Wesensstruktur des Seienden ausmacht, da findet sich die durchgängige und vorherrschende Seinsart des Benehmens. Diese Art zu sein bekundet sich uns beim Tier als das, was wir kennen: Sehen, Hören, Greifen, Jagen, Fliehen, Verschlingen, Verdauen und alle sonstigen organischen Vorgänge. Es ist nicht so, daß die Herztätigkeit beim Tier ein anderer Vorgang wäre als das Greifen und Sehen, das eine analog wie beim Menschen und das andere analog einem chemischen Vorgang, sondern die Gesamtheit des Seins, das Ganze des Seienden in seiner Einheit, muß

als Benehmen begriffen werden. Die Benommenheit ist nicht irgendein Zustand, der das Tier begleitet, in den es zuweilen fällt, auch nicht ein Zustand, in dem es nur dauernd ist, sondern ist die innere Möglichkeit des Tierseins selbst. Wir fragen jetzt: Inwiefern bekundet sich im Hören, Greifen usf. das, was wir mit Benommenheit meinen, so daß wir deshalb dieses »Tun« als Benehmen bezeichnen? Die Benommenheit gilt uns nicht als ein Zustand, der das Benehmen nur begleitet, sondern als die innere Möglichkeit des Benehmens als solchen.

Bevor wir diesem Problem weiter nachgehen, soll noch einmal bemerkt werden, daß wir es nur in einer ganz bestimmten Richtung, also einseitig verfolgen. Es kann in keiner Weise beansprucht werden, damit eine vollständige und geschlossen ausgeführte Wesensbestimmung der Tierheit zu geben. So sehr diese Wesensinterpretation eigenständig aus der Tierheit geschöpft sein muß, so völlig ist sie andererseits in einer zureichend geklärten Problematik der Metaphysik verwurzelt.

§ 59. Aufhellung der Struktur des Benehmens
auf einem konkreten Weg:

*die Bezogenheit-auf des tierischen Benehmens
im Unterschied zur Bezogenheit-auf des menschlichen Handelns*

Wir fragen jetzt: Inwiefern bekundet sich im Sehen, Hören usf. die Benommenheit? Benommenheit meint den Grundcharakter des *Eingenommenseins* des Tieres in es. Sehen, Greifen, Fangen geschehen immer aus der Angetriebenheit einer trieb- und diensthaften Fähigkeit dazu. Das Fähigsein zu . . . ist als jeweiliges Fähigsein zu diesem oder jenem Benehmen hindurchtreibend und getrieben durch das Benehmen selbst. Das sagt: Das Benehmen ist als solches ein *Hingetriebensein* — und das sagt zugleich *Weggetriebensein*. Allgemein, das Sehen, Hören, Greifen ist in sich ein *Bezogensein auf* . . ., und zwar in dem Sinne, daß das Greifen nicht etwa für sich eine Bewe-

gung ist, und daß der Ablauf dieser Bewegung dann außerdem noch in Zusammenhang kommt mit dem, *was* gegriffen wird, sondern die Bewegung ist in sich selbst eine Bewegung nach . . . , ein Greifen nach . . . Das Sehen ist das Sehen des *Gesichteten*, das Hören ist das Hören des *Gehörten*.

Natürlich, wird man sagen, das ist eigentlich im Grunde selbstverständlich. Und doch liegt alles an der rechten Fassung dieses Selbstverständlichen, das längst noch nicht begriffen ist, und zwar gerade mit Bezug auf das, was wir das Benehmen des Tieres nennen. Es gilt gerade zu sehen, *was* das für eine *Bezogenheit* ist, die in solchem Benehmen liegt, und wie sich vor allem diese Bezogenheit des Sichbenehmens des Tieres auf das, was es hört, wonach es greift, unterscheidet vom Verhalten des Menschen zu den Dingen, was auch ein Bezogensein des Menschen auf die Dinge ist. Im Riechen ist das Tier auf ein Gerrochenes bezogen, und zwar in der Weise des fähigen Hin-auf . . . Dieses triebhafte Hin-auf . . . ist zugleich als solches diensthaft; das Riechen ist von sich aus zu Diensten eines anderen Benehmens.

Um nun die Eigentümlichkeit des Benehmens in den Blick zu bringen, müssen wir methodisch daran orientiert bleiben, daß wir solche Weisen des Benehmens uns vergegenwärtigen, die zunächst ihrem inneren ständigen Charakter nach von solchen Verhaltensweisen abliegen, wie sie die höheren Tiere in scheinbar genauer Entsprechung zu unserem Verhalten zeigen. Wir ziehen daher das Benehmen der Biene heran, auch weil die Insekten innerhalb der Problematik der Biologie eine ausgezeichnete Funktion haben.

a) Konkrete Beispiele des Benehmens aus Tierversuchen

Geben wir ein *konkretes Beispiel*. Die Nahrung sammelnde Arbeitsbiene fliegt auf der Wiese von Blume zu Blume, und zwar nicht von der einen zur örtlich nächsten, aber auch nicht beliebig, sondern von einer Kleeblüte zur anderen Kleeblüte,

mit Überfliegen des Vergißmeinnicht oder anderer Blüten. Man sagt: die Biene ist blumenstet, durch Tage und Wochen hindurch, und zwar gilt das immer nur von einzelnen Bienen eines Bienenvolkes; andere desselben Stocks besuchen andere Blüten. Es ist nicht so, daß alle Arbeitsbienen dieselben Blumen in derselben Zeit aufsuchen, sondern verschiedene Bienen können verschiedene Blüten aufsuchen, aber so, daß sie darin stetig sind. Dieses Fliegen ist ein *Benehmen* der Bienen. Bei dieser Blumenstetigkeit geht die Biene dem jeweiligen Duft nach; auch die Farbe ist — obzwar beschränkt — nicht unbeteiligt. Das Fliegen, eine Weise ihres möglichen Benehmens, ist kein Herumfliegen, sondern ein Hinfliegen nach dem Duft. Dieses Hin-nach . . . in der Getriebenheit des Nahrungssuchens geschieht nicht nur oder in erster Linie aus Hunger, sondern zum Aufspeichern. In der Getriebenheit zeigt sich die Zugehörigkeit zum Volk. Die Biene findet z. B. in der Kleeblüte ein Tröpfchen Honig. Sie saugt es auf, hört auf zu saugen und fliegt davon.¹ Warum erzählen wir solche Trivialitäten? Der Tatbestand ist einfach — und doch durch und durch rätselhaft. Denn wir müssen fragen: Warum fliegt die Biene davon? Man wird antworten: weil kein Honig mehr vorhanden ist. Gut. Aber stellt die Biene das Nichtmehrvorhandensein von Honig fest? Fliegt sie aufgrund dieser Feststellung weg? Wenn dem so ist, dann muß sie auch zuvor den Honig als vorhandenen festgestellt haben. Gibt es ein Anzeichen dafür, daß die Biene das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von Honig feststellt? Offenbar. Denn sie ist doch, vom Blütenduft angezogen, bei der Blüte geblieben, hat begonnen zu saugen und hörte in einem bestimmten Moment auf. Allein, ist das ein Beweis dafür, daß sie den Honig *als vorhanden* festgestellt hat? Keineswegs, zumal wenn die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit besteht, dieses Tun als ein Treiben und Getriebensein und als Benehmen auszulegen — als Benehmen

¹ J. v. Uexküll, Theoretische Biologie. a.a.O., S. 141.

und nicht als Verhalten der Biene zu vorhandenem bzw. nicht mehr vorhandenem Honig. Aber was spricht dagegen, dieses Treiben der Biene als Verhalten zu vorhandenem Honig und als Feststellen desselben als vorhanden und nicht mehr vorhanden auszulegen? Wenn sie nicht irgendetwas als vorhanden feststellt, wenn die Feststellung des bloßen Vorhandenseins als einer bestimmten Seinsart des Honigs ausgeschlossen ist, wodurch und wie ist dann ihr Benehmen, das Hinfliegen und die Heimkehr in den Stock, geleitet und bedingt, wo doch die Biene offenbar in bestimmter Beziehung zu Blüte, Duft, Stock und dergleichen, d. h. zu ihrer ganzen Umgebung steht?

Die Sachlage wird deutlicher, wenn wir uns einen *anderen Fall* vergegenwärtigen, der durch bestimmte Versuche gesichert ist. Man hat die Biene vor ein gefülltes Schälchen mit Honig gebracht, so daß die Biene den vorhandenen Honig nicht auf einmal aufsaugen kann. Sie beginnt zu saugen und bricht dann nach einer Weile dieses Treiben des Saugens ab, fliegt weg und läßt den übrigen, noch vorhandenen Honig zurück. Wenn wir dieses Treiben entsprechend erklären wollten, müßten wir sagen: Die Biene stellt fest, daß sie nicht allen vorhandenen Honig bewältigen kann. Sie bricht das Treiben ab aufgrund der Feststellung des immer noch und zuviel Vorhandenseins von Honig. Allein, es ist beobachtet worden, daß eine Biene, wenn man ihr den Hinterleib während des Saugens vorsichtig wegschneidet, ruhig weitertrinkt, während ihr der Honig hinten wieder herausfließt. Das zeigt aber schlagend, daß die Biene in keiner Weise das Zuvielvorhandensein von Honig feststellt. Sie stellt weder dieses fest noch auch nur — was noch näher läge — das Fehlen ihres Hinterleibes. Von all dem ist keine Rede, sondern sie treibt ihr Treiben weiter, gerade weil sie nicht feststellt, daß immer noch Honig vorhanden ist. Sie ist vielmehr einfach von dem Futter hingenommen. Diese *Hingenommenheit* ist nur möglich, wo *triebhaftes* Hin-zu vorliegt. Diese Hingenommenheit in dieser Getriebenheit schließt aber zugleich die Möglichkeit

einer Feststellung des Vorhandenseins aus. Gerade die Hingenommenheit vom Futter verwehrt dem Tier, sich dem Futter gegenüberzustellen.

Warum bricht nun aber die Biene das Saugen ab, wenn der Hinterleib nicht weggeschnitten ist? Wir werden sagen: weil sie genug hat. Aber warum hat sie jetzt genug, und warum hat sie nicht genug, wenn ihr der Hinterleib fehlt? Weil dieses Genughaben ausgelöst wird, wenn der Hinterleib nicht fehlt, wenn sie organisch ganz bleibt. Dieses Genughaben kann in ihr nicht ausgelöst werden, wenn der Hinterleib fehlt. Und was ist dieses Genughaben? Gesättigtsein. Diese Sättigung ist es, die das Treiben hemmt. Man spricht daher von Sättigungshemmung. Wie dieses vor sich geht, ob es ein Reflexvorgang oder ein chemischer Vorgang oder irgend etwas anderes ist, ist strittig. Für uns ist das jetzt auch nicht das Entscheidende. Es gilt nur zu sehen: Sofern die Sättigung den Trieb hemmt, ist sie zwar auf Nahrung bezogen; aber sie ist in sich nie und grundsätzlich nie eine Feststellung des Vorhandenseins von Nahrung oder gar der Menge derselben. Die Sättigung ist eine ganz bestimmte Art des Getriebenseins, d. h. eine bestimmte Hemmung desselben, aber ein Gehemmtsein, das nicht auf das bezogen ist, worauf sich das Treiben als Saugen bezieht. Das Treiben und Benehmen der Biene ist nicht geregelt durch ein Feststellen des Vorhanden- und Nichtvorhandenseins dessen, woran sie ihr Treiben treibt, wozu das Benehmen des Sagens in Beziehung steht. Das heißt: Das Saugen an der Blüte ist *nicht* ein *Sichverhalten* zur Blüte *als etwas Vorhandenem* bzw. *Nichtvorhandenem*. Wir behaupten: Das Treiben wird eingestellt aufgrund einer Hemmung (Trieb und Enthemmung). Das sagt zugleich: Das Treiben hört nicht einfach auf, sondern die Getriebenheit des Befähigtseins wird umgesteuert in einen anderen Trieb. Das Treiben ist kein feststellendes Sichrichten nach objektiv vorhandenen Dingen, sondern ein *Benehmen*. Das Treiben ist ein Benehmen. Damit wird nicht geleugnet, daß zum Benehmen so etwas

wie ein Hin-zu zu Duft und Honig, eine *Beziehung auf* ... dazugehört, aber kein feststellendes Sichrichten danach, genauer: *kein Vernehmen* des Honigs *als* eines Vorhandenen, sondern ein eigentümliches Benommensein, was gleichwohl bezogen ist. Der Trieb ist benommen. Inwiefern? Das Weiter-saugen zeigt es: durch Duft und Honig. Allein, wenn das Saugen abgebrochen wird, dann hört doch auch die Benommenheit auf. Keineswegs, sondern das Treiben wird nur um-gesteuert in das Zurückfliegen in den Bienenstock. Dieser Rückflug in den Stock ist ebenso benommen wie das Saugen, es ist nur eine andere Weise des Benommenseins, d. h. wieder ein Benehmen der Biene.

Wir müssen uns hier jetzt mit einem Hinweis darauf begnügen, wie die Biene diesen Trieb des Saugens umleitet in das Zurückgetriebenwerden in den Stock, wie die Biene überhaupt in den Stock zurückfindet, wie sie sich orientiert, wie wir zu sagen pflegen. Orientierung gibt es streng genommen nur da, wo der Raum als solcher aufgeschlossen ist und somit die Möglichkeit einer Unterscheidung von Gegenden und festlegbaren Orten in den Gegenden gegeben ist. Zwar stellen wir fest, daß die Biene bei der Heimkehr von der Wiese in den Stock den Raum durchfliegt, aber die Frage ist doch, ob sie als Biene in ihrem Benehmen der Heimkehr einen Raum *als* Raum aufbricht und ihn *als* ihren *Flugraum* durchfliegt. Gewiß, wird man sagen, ohne zunächst weiter erläutern zu können, daß dieses Durchmessen des Flugraumes der Biene von anderer Art ist als der Flugraum, den etwa ein Geschöß durchmißt. Das Problem des *tierischen Raumes*, ob das Tier überhaupt einen Raum als solchen Raum hat, ist gar nicht isoliert aufzugreifen. Das Problem ist vielmehr, für diese Frage erst die rechte Basis und Richtung zu gewinnen, zu fragen, aufgrund welcher Basis der allgemeinen Wesensbestimmung der Tierheit nach dem möglichen Verhältnis des Tieres zu einem Raum gefragt werden kann. Wir stellen nicht nur dieses Durchfliegen fest, sondern das Heimkehren-können,

die *Heimkehrfähigkeit*. Hierauf ist jetzt mit Bezug auf Nachfolgendes näher einzugehen.

Diese Fähigkeit des Zurückfindens, überhaupt die Fähigkeit der Orientierung, mit allem Vorbehalt gesagt, erregt immer wieder unsere Verwunderung, z. B. bei den Zugvögeln oder etwa dem Spürsinn des Hundes. Wenn wir aber bei der Biene bleiben und nachforschen, wie ihre Heimat aussieht, so sehen wir, daß sie aus einer Reihe von Bienenstöcken besteht. Der Imker pflegt die einzelnen Stöcke verschieden bunt zu bemalen, damit sich die Bienen nicht in ihrem Mutterstock versehen. Also, wird man sagen, richten sie sich nach der Farbe. Aber das ist doch nur in beschränktem Maße der Fall, da z. B. die Biene blau, purpurrot, violett nicht zu unterscheiden vermag, ebensowenig rot und schwarz. Demnach kann die Biene nur bestimmte Farben unterscheiden. Sind die genannten Farben nebeneinander, dann verfliegen sich die Bienen, wenn auch nicht notwendig. Denn sie richten sich — wie festgestellt wurde — auch nach dem Duft, den sie selbst verbreiten und der ihnen auch die Unterscheidung der verschiedenen Völker ermöglicht, genauer, das Auffinden des Volkes, dem sie zugehören. Man kann beobachten, daß die Bienen oft vor dem Flugloch hin- und herfliegen mit in die Höhe gestelltem Hinterleib, wodurch sie das Flugloch mit ihrem Duft umhüllen. Daß sich die Bienen trotzdem verfliegen, das zeigen nicht nur Experimente, sondern auch die häufig vor dem Flugloch auf dem Anflugbrettchen liegenden toten Bienen, die von den Wächtern des Stockes als Eindringlinge vernichtet wurden.

Mit all dem ist nur erwiesen, daß Farbe und Duft bei der Rück- und Heimkehr beteiligt sind. Bedenken wir aber, daß der Flugbereich eines Bienenvolkes sich über mehrere Kilometer — freilich nicht über drei bis vier hinaus — erstreckt und daß die Bienen aus solcher Entfernung heimfinden, dann wird klar, daß nicht die gesichtete Bemalung des Stockes oder der Duft am Flugspalt gleichsam die heimtreibende Biene

zurückziehen kann. Daß überhaupt noch etwas anderes, und dieses vermutlich in erster Linie, bei der Rückleitung beteiligt ist, zeigen die Versuche von *Bethe*, für die erst *Radl* in seinen »Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere« 1905 die Aufklärung geben konnte.²

Der *Versuch*, der zunächst die Schwierigkeiten beleuchtet, ist folgender: Ein Bienenstock wird auf einer Wiese aufgestellt. Das Bienenvolk gewöhnt sich an diesen Platz. Nach einiger Zeit wird der Stock um wenige Meter nach rückwärts verschoben. Die nächstliegende Annahme ist, daß die Bienen den auf der Wiese freistehenden Stock weithin sehen und trotz der kleinen Verschiebung zielsicher anfliegen. Und doch — der Anflug der Bienen bleibt gegen die leergewordene Rassenstelle, an der zuvor der Stock stand, gerichtet, und das; obwohl der Stock nur wenige Meter weggerückt ist. Die Bienen werden nun am leeren Platz stutzig und finden erst nach einigem Herumsuchen den Stock. Sind sie durch Orientierungsmarken geleitet, Bäume und dergleichen? Orientierungsmarken mögen beteiligt sein, erklären aber gerade nicht, warum die Biene an die leere Stelle fliegt. Vor allem aber: Auch auf öden, weiten Flächen ohne solche finden sie zurück. Was leitet sie und schlägt sie gleichsam in diese Richtung ein? Weder Farbe noch Geruch des Stockes, noch Wegmarken und Gegenstände, die sie anpeilen könnten, sondern — was? Die Sonne.

Zunächst geben wir nur den Bericht des Versuchs ohne die philosophische Interpretation, zunächst die Erklärung der Heimflugfähigkeit bei Ausschaltung von Farbe, Duft und Wegmarken. Die Biene merkt sich beim Wegflug aus dem Stock zur Futterstelle die Richtung, in der die Sonne zu ihr selbst steht. Bis zur Rückkehr der Biene in den Stock vergehen meist nur wenige Minuten, so daß der Sonnenstand inzwischen

² Em. Radl, Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere. Leipzig 1905.

nur um ein Geringes geändert ist. Wenn die Biene z. B. beim Hinflug zur Futterstelle die Sonne unter einem Winkel von 30 Grad links im Rücken hatte, so stellt sie sich beim Heimflug so ein, daß ihr die Sonne unter dem gleichen Winkel rechts vorne steht. Ist ein solches Treiben nicht noch weit erstaunlicher, als wenn wir der Biene zumuten müßten, daß sie den Honig als vorhanden bzw. als nicht mehr vorhanden feststellt?

Aber vielleicht ist nur die Erklärung der Beobachtung erstaunlich, nicht das Beobachtete. Vielleicht ist es nur der letzte, gewagte Ausweg — diese Zuhilfenahme der Sonne, weil wir uns anders den Heimflug nicht erklären können. Man möchte daher wirklich an dieser Erklärung zweifeln. Doch ein elementarer Versuch überzeugt von der Richtigkeit der angeführten Erklärung. Wenn man eine beim Futterplatz angekommene Biene alsbald abfängt und in ein dunkles Kästchen sperrt und erst nach einigen Stunden wieder fliegen läßt, während welcher Zeit die Sonne ihren Platz am Himmel schon wesentlich verändert hat, dann sucht die freigelassene Biene den Stock in falscher Richtung. Zwar fliegt die Biene nicht wahllos desorientiert irgendwohin, sondern ihre Abflugrichtung weicht genau um den Winkel von der Ankunftsrichtung ab, der dem geänderten Sonnenstand entspricht. Das heißt: Die Biene fliegt jetzt in bezug auf den neuen Platz der Sonne mit dem alten, gleichsam mitgebrachten Ankunftswinkel zurück. Wohin zurück? Da sie in dieser Richtung den Stock nicht antreffen kann, wird sie, gleichsam im Winkel bleibend, endlos weiterfliegen. Keineswegs. Vielmehr stoppt sie den geradlinigen Rückflug ab nach einer durchgemessenen Strecke, deren Länge der Anflugstrecke vom Stock zur Futterstelle entspricht. An dieser Stelle schwirrt und sucht sie dann herum und findet schließlich, wenn der Abstand nicht allzu groß geworden ist, den Stock. Man sagt: Die Biene merkt sich nicht nur die Richtung des Sonnenstandes, bleibt im Winkel, sondern sie merkt sich auch die Länge der Hinflugstrecke. So sehen wir eine ganz eigentüm-

liche Weise der Orientierung der Biene und ihres Benehmens im Sinne der Ausführung der Heimkehrfähigkeit.

Wie sehr die Richtung, Rückflugrichtung und Winkel durch die Biene in der Benommenheit von der Sonne aufgenommen werden, zeigt ein *weiterer Versuch*. Wenn man z. B. das Kästchen, in dem die Biene gefangen gehalten ist, inzwischen zum Stock zurückträgt und in einiger Entfernung hinter dem Stock aufstellt, dann fliegt das freigelassene Tierchen in der Richtung, in der es, vom Futterplatz aus, den Stock zu suchen hätte, obwohl der Stock verhältnismäßig nahe ist, und zwar wieder die bestimmte Strecke. Das geschieht allerdings nur dann, wenn der Stock in einem öden Gelände steht. Wo dagegen die bekannte Umgebung mit Bäumen und Häusern bestanden ist, da folgt sie diesen als Wegmarken und überläßt sich nicht dem Richtungstrieb.

b) Allgemeine Charakteristik des Benehmens:

Benommenheit als Genommenheit jeglichen Vernehmens
von etwas als etwas und als Hingenommenheit-durch.

Ausgeschlossenheit des Tieres aus der Offenbarkeit
von Seiendem

Wir werden solche Versuche nicht hoch genug einschätzen können und nicht daran denken, die gegebene Erklärung vorschnell mit jener gewöhnlichen philosophischen Überklugheit zu bemängeln. Vielmehr gilt es, den durch die Versuche vorgeführten und erhellten Tatbestand vor das wesentliche Problem zu bringen.

Was geht in diesem Treiben vor sich, was sagt es uns über das Benehmen des Tieres und die behauptete Benommenheit? Wenn man sagt: Die Biene *merkt* sich den Sonnenstand, Winkel und Länge der Flugstrecke, dann ist zu bedenken, daß das Sich-merken — von anderem abgesehen — immer ein Sich-merken von etwas für etwas, in Absicht auf etwas ist — hier in Absicht auf das Zurückfinden zu dem an einer bestimmten

Stelle befindlichen Stock. Aber gerade davon weiß die Biene nichts. Denn sie fliegt im Gegenteil ohne Bezugnahme auf den Platz des Stockes in der mitgebrachten Richtung und deren Länge. Sie schlägt nicht eine Richtung ein, vorgezeichnet durch den Platz, an dem sie weilte, sondern sie ist von einer Richtung eingenommen, treibt diese aus sich hervor — ohne das Wohin. Die Biene verhält sich gar nicht zu bestimmten Dingen, Stock, Futterplatz. Aber sie verhält sich zur Sonne, könnte man sagen, sie müsse also den Winkel kennen. Daß wir mit alldem in unlösbare Schwierigkeiten kommen, ist klar. Und trotzdem dürfen wir nicht davon Abstand nehmen, dieses eigentümliche Benehmen wirklich aufzuhellen. Das kann gelingen, sofern wir uns klar darüber sind, daß wir nicht vorwärts kommen, wenn wir ein Benehmen für sich isoliert nehmen und aus dem isolierten Benehmen heraus verständlich machen wollen, wie sich die Biene zur Sonne verhält. Vielleicht sind alle diese Beziehungen bestimmt durch die eigentümliche Benommenheit des Tieres selbst, welche Benommenheit bei jeder Tierart ganz verschieden ist. Es fragt sich also: Was entnehmen wir für die allgemeine Charakteristik des Benehmens aus diesen Versuchen, aus diesem Studium wirklicher Tatbestände, und wie weit können wir das Benehmen erläutern, um uns selbst das ganze spezifische Sein der Biene aufzuhellen und dabei den Grundcharakter alles Benehmens herauszustellen, was nicht nur die Fortbewegung, das Saugen, die Nahrungssuche betrifft, sondern jede Art von Benehmen? Wenn es uns gelingt, einen solchen Grundcharakter zu sichern, dann werden wir auch die Benommenheit von hier aus begreifen, um von da aus das Wesen des Organismus und weiterhin die Weltarmut des Tieres klären zu können.

Die Biene ist der Sonne und der Dauer des Hinflugs *einfach überlassen, ohne dergleichen als solches zu erfassen* und als Erfasstes für Überlegungen zu verwenden. Überlassen daran kann sie nur sein, weil sie vom Grundtrieb des Futterholens getrieben ist. Gerade in solcher *Getriebenheit* — und nicht etwa

aufgrund von Feststellung und Überlegung — kann sie *benommen sein* von dem, was die Sonne an ihr veranlaßt. Diese Richtungsgetriebenheit ist und bleibt eingestaffelt in den Grundtrieb des Futterholens, d. h. auch in den Heimkehrtrieb. Dieser Heimkehrtrieb hat die Richtungsgetriebenheit immer schon überholt. Diese wird daher sofort aufgegeben, ja kommt gar nicht ins Treiben, wo die Heimkehrmöglichkeit durch die bekannte Umgebung des Stockes gesichert ist. Aber auch dieser Grundtrieb des Futterholens mit dem dazugehörigen Heimkehrtrieb gründet nicht auf einem Erfassen und Wissen des Stockes. Die Biene ist in all dem Treiben bezogen auf Futterstelle, Sonne, Stock, aber dieses Bezogensein darauf ist *kein Vernehmen* des Genannten *als* Futterstelle, *als* Sonne und dergleichen, sondern — möchte man sagen — als etwas anderes. Nein, überhaupt *nicht als etwas* und als Vorhandenes. Es ist kein Vernehmen, sondern ein *Benehmen*, ein Treiben, das wir so fassen müssen, weil dem Tier die Möglichkeit des Vernehmens von etwas *als etwas genommen* ist, und zwar nicht jetzt und hier, sondern genommen im Sinne des ›überhaupt nicht gegeben‹. Diese Möglichkeit ist dem Tier benommen, und deshalb ist es doch nicht einfach unbezogen auf anderes, sondern gerade davon hingenommen, benommen.

Benommenheit des Tieres besagt also einmal: wesenhafte *Genommenheit* jeglichen *Vernehmens von etwas als etwas*, sodann: bei solcher *Genommenheit* gerade eine *Hingenommenheit durch* . . . *Benommenheit* des Tieres kennzeichnet also einmal die Seinsart, gemäß der dem Tier in seinem Sichbeziehen auf anderes die Möglichkeit genommen ist oder, wie wir sprachlich auch sagen, benommen ist, sich dazu, zu diesem anderen, *als* dem und dem überhaupt, *als* einem Vorhandenen, *als* einem Seienden, zu verhalten und sich darauf zu beziehen. Und gerade weil dem Tier diese Möglichkeit, das, worauf es sich bezieht, *als* etwas zu vernehmen, genommen ist, gerade deshalb kann es in dieser schlechthinnigen Weise hingenommen sein von dem anderen. Solche *Benommenheit* darf nun

aber nicht als eine starre Fixiertheit, gleichsam als eine Verhextheit des Tieres ausgelegt werden, sondern diese Benommenheit ermöglicht und zeichnet einen eigenen Spielraum des Benehmens vor, d. h. eine rein triebhafte Umsteuerung der Getriebenheit in die jeweiligen Triebe.

Dieses getriebene Benehmen freilich bezieht sich *nicht* — und kann sich als benommenes nicht beziehen — *auf Vorhandenes als solches*. Vorhandenes als solches — das heißt Vorhandenes in seinem Vorhandensein, als *Seiendes*. In der Benommenheit ist für das Benehmen des Tieres Seiendes *nicht offenbar*, nicht aufgeschlossen, aber eben deshalb auch *nicht verschlossen*. Benommenheit steht außerhalb dieser Möglichkeit. Wir können nicht sagen: dem Tier ist das Seiende verschlossen. Das könnte es nur sein, wenn irgendeine Möglichkeit der Aufgeschlossenheit bestände, wenn sie auch noch so gering wäre, sondern die Benommenheit des Tieres stellt das Tier wesensmäßig außerhalb der Möglichkeit, daß ihm Seiendes sei es aufgeschlossen, sei es verschlossen ist. Die Benommenheit ist das Wesen der Tierheit, sagt: *Das Tier steht als solches nicht in einer Offenbarkeit von Seiendem. Weder seine sogenannte Umgebung noch es selbst sind als Seiendes offenbar*. Weil das Tier aufgrund seiner Benommenheit und aufgrund des Ganzen seiner Befähigungen innerhalb einer Triebmannigfaltigkeit umgetrieben ist, hat es grundsätzlich nicht die Möglichkeit, auf das Seiende, das es nicht ist, sowie auf das Seiende, das es selbst ist, sich einzulassen. Aufgrund dieser Umgetriebenheit hängt das Tier gleichsam zwischen sich selbst und der Umgebung, ohne daß das eine oder das andere *als* Seiendes erfahren würde. Allein, dieses Nichthaben von Offenbarkeit des Seienden ist als Genommenheit der Offenbarkeit zugleich eine Hingenommenheit durch . . . Wir müssen sagen, daß das Tier bezogen ist auf . . ., daß die Benommenheit und das Benehmen eine *Offenheit* zeigen für . . . Wofür? Wie ist das zu kennzeichnen, was in der spezifischen Offenheit der Hingenommenheit auf die Getriebenheit des triebhaften Benommenseins gleichsam

stößt? Wie sollen wir dasjenige bestimmen, worauf sich das Tier in seinem Benehmen bezieht, obzwar dieses nicht als Seiendes offenbar ist?

Aber mit dieser Frage, durch deren Beantwortung wir erst eine hinreichend vollständige Charakteristik von Fähigkeit, Trieb und Benehmen erreichen, fragen wir nicht nur nach dem, *worauf* das Tier bezogen ist und *wie* es darauf bezogen bleibt. In dieser Frage — die gleichsam vom Tier wegfragt nach dem Anderen, was das Tier eigens nicht ist — fragen wir nach dem *Wesen der Eingenommenheit* des Tieres in es, d. h. nach dem *Grundcharakter der Benommenheit*.

§ 60. *Offenheit des Benehmens und der Benommenheit und das Worauf des tierischen Sichbeziehens*

Um dieser Frage nach der *Offenheit des Benehmens* wieder eine konkrete Stütze zu geben, kehren wir zu dem zuerst betrachteten Beispiel, dem Saugen der Biene und dem Abbrechen des Saugens, zurück. Wir haben ja auch die Besprechung dieses Benehmens nur bis zu der Frage gebracht, ob darin eine Feststellung des vorhandenen Honigs als Honig leitend sei oder nicht. Die weitere Betrachtung der Orientierungsfähigkeit hat uns darin bestärkt, daß die *Bezogenheit* des Tieres auf anderes auch gerade da, wo es sich wie bei der Orientierung nach etwas richtet, in einer *Hingenommenheit* besteht. Es gilt jetzt, dieses Benehmen und das tierische Treiben überhaupt durch Herausstellung eines Grundcharakters näherzubringen, dessen nähere Bestimmung nun aber einmündet in die Frage nach der *Offenheit der Benommenheit* und nach dem *Wesen* dessen, *wofür* die Benommenheit des Tieres offen ist.

a) Der Beseitigungscharakter des Benehmens

Zwar verfolgen wir das Problem der Orientierungsfähigkeit jetzt nicht weiter. Aber der Hinweis darauf hat uns doch über

etwas Wesentliches belehrt: daß die Triebe des Tieres, die einzelnen Weisen seines Benehmens, nicht isoliert genommen werden dürfen, sondern auch bei der scheinbar isolierten Interpretation das Ganze des Umtriebes, in den das Tier getrieben ist, gegenwärtig gehalten werden muß. Das Benehmen zur Sonne geschieht nicht als ein Merken, auf das dann ein entsprechendes Tun folgt, sondern schon das Benommensein von der Sonne geschieht nur aus und in der Getriebenheit des Futterholens. Die Triebe und Weisen des Treibens (Nahrungssuche, Beuteauflauern) strahlen nicht etwa aus und fort nach verschiedenen Richtungen, auseinanderlaufend, sondern jeder Trieb ist in sich bestimmt durch eine *Zugetriebenheit* zu den anderen. Die Getriebenheit als Zu-getriebenheit von Trieb zu Trieb hält und treibt das Tier in einem *Ring*, über den es nicht hinausspringt, innerhalb dessen etwas für das Tier offen ist. Und so sicher jedes triebhafte Benehmen bezogen ist auf . . ., so gewiß kann sich das Tier in allem Benehmen *nie eigentlich auf etwas als solches einlassen*. Das Tier ist *umringt* vom Ring der wechselseitigen Zugetriebenheit seiner Triebe. Dieses Sichnichteinlassenkönnen auf etwas als solches ist aber keineswegs nur negativ zu bestimmen. Was sagt es positiv für die Benommenheit und deren Offenheit? Das Benehmen zeigt nicht nur nie ein Sich-einlassen auf . . ., sondern im Gegenteil, es hat sogar den Charakter des *Beseitigens* dessen, wozu es in Beziehung steht. Dieser *Grundzug* des *Benehmens*, das Beseitigen, kann ein Vernichten — Auffressen — sein oder aber ein Ausweichen vor . . .

Auch hier wiederum kann man eine Reihe von konkreten Phänomenen heranziehen, die zeigen, wie alles tierische Benehmen in diesem Grundcharakter des Beseitigens oder, wie wir auch sagen, des sich nicht Einlassens auf . . . sich bewegt. Eines der frappantesten Beispiele dieses eigentümlich beseitigenden Charakters in allem Benehmen ist das Verhalten der Insekten innerhalb des Triebkreises, den wir Geschlechtstrieb nennen. Es ist bekannt, daß viele Weibchen nach der Kopulation das Männchen auffressen. Nach der Kopulation verschwin-

det der Geschlechtscharakter, das Männchen hat den Charakter der Beute und wird beseitigt. Das andere Tier ist für das erstgenannte nie als bloßes lebendes Tier da, sondern entweder als Geschlechtsgenosse oder als Beute, in jedem Fall in irgendeiner Form des ›weg‹. Das Benehmen als solches ist in sich je ein Beseitigen. Aber auch so und gerade so entsteht der Eindruck eines rein negativen Verhaltens des Tieres. Allein, es handelt sich weder überhaupt um ein Verhalten noch um ein negatives. Aber weil es überhaupt kein Verhalten ist, ist es auch nicht positiv. Das besagt für uns methodisch: Wenn wir versuchen, das Wesen dieses Beseitigungscharakters in allem Benehmen klarzumachen, müssen wir auch die positive Aufhellung ebenso grundsätzlich kritisch nehmen wie die negative Deutung im Sinne des Sich-nicht-Einlassens auf . . .

Zunächst möchte man aber vor allen weiteren theoretischen Erörterungen einwenden, daß doch die Erfahrung vielfach gegen diese Wesensbestimmung des Benehmens als eines *beseitigenden* spricht. Wir sehen doch, wie die Tiere sich beschäftigen, sich einlassen auf . . . beim Nestbau, mit welcher Sorgfalt sie sich einlassen bei der Herstellung des Nestes oder bei der Brutpflege, oder etwa beim Spiel der Tiere und dergleichen. Hier zeigt sich nicht nur kein Beseitigen, in anderen Weisen des Benehmens wirkt sogar ein Suchen von solchem, worauf es sich beziehen kann. Darum müssen wir dieses Problem ausführlicher in seiner Schwierigkeit beleuchten.

Man könnte darauf hinweisen, wie die Tiere und insbesondere die Insekten sich auf das Licht beziehen. Man unterscheidet hier eigenslichtsuchende und lichtflüchtige Tiere. Die letztgenannte Art des Benehmens — das Fliehen vor dem Licht — läßt sich gewiß als eine Weise des Beseitigens in der Form des Ausweichens vor etwas erklären. Aber das Lichtsuchen ist doch ganz gewiß kein Beseitigen. Gewiß nicht — und doch muß gefragt werden: In welchem Triebzusammenhang steht das Lichtsuchen? Es bedeutet keineswegs, daß etwa das Licht als solches um seiner selbst willen aufgesucht

würde. Wir dürfen, um den Beseitigungscharakter des Benehmens recht zu verstehen, nicht die einzelnen Weisen des Benehmens isolieren. Dann zeigt sich, daß der Trauermantel, der zu den Lichtsuchern gehört, dabei immer sich so benimmt, daß sein Benehmen ein Weg vom Schatten ist. Beim Benehmen zum Licht wiederum führt ihn nicht die Lichtstärke, sondern die Größe der beleuchteten Fläche. Aber auch hierbei ist die Lichtzuwendung nicht Lichterfassung als solche, sondern das Lichtsuchen ist im vorhinein diensthaft der Orientierung und der ständigen Ermöglichung einer solchen. Das Licht hat daher für das Tier gar nie Gelegenheit, sich als solches zu bekunden. So hat *Radl*, dem wir die glänzenden Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere verdanken, gefunden, daß »bei einigen Süßwasserkrebsen der Lichteinfall ihre Lage beim Schwimmen völlig ändert, denn die Tiere stellen sich immer so ein, daß das Auge nach der Lichtquelle gerichtet ist, einerlei, wo sich dasselbe befindet. Kommt das Licht von unten, so liegen sie umgekehrt im Wasser.«¹ Aber diese Beziehung der Krebse zum Licht, die gerade hier sich als ständige aufdrängt, läßt gleichwohl das Tier nicht los auf das Licht als solches, sondern umgekehrt: Diese Beziehung zum Licht ermöglicht gerade dem Tier als Tier zu eigen zu bleiben. Es hakt gleichsam sein Benehmen und Eigentum im Licht ein.

Aber vielleicht ist das frappanteste und alltöglichste Beweisstück, daß die Tiere im Grunde das Licht suchen, die Motte, die in das Licht fliegt. Wenn die Motte geradezu ins Licht fliegt und darin zugrunde geht — kann man sich ein unmittelbareres Sich-einlassen auf etwas denken als dieses Benehmen? Man könnte daran denken, daß gerade dieses Tier nicht eine helle Fläche sucht, sondern die Lichtintensität und -quelle als solche. Und doch muß gesagt werden: Gerade

¹ J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. 2., vermehrte und verb. Aufl. Berlin 1921. S. 207.

weil dieses lichtsuchende Tier im Lichtsuchen sich nicht auf das Licht einläßt, es nicht als solches erfaßt, gerade deshalb stürzt es ins Licht. Es ist dabei für das Verständnis zu beachten, daß alle Lichtsucher (positiver Phototropismus) durch die Größe des beleuchteten Feldes gelenkt sind, alle Lichtflüchtigen (negativer Phototropismus) durch die Intensität des Lichtes. Schon *Darwin* hat bekanntlich die Frage aufgeworfen: Warum fliegen die Motten in die Kerze, aber nicht in den Mond? Die Motten sind Lichtsucher, gehen also nicht der Lichtintensität einer Lichtquelle nach, sondern den beleuchteten Flächen. Der Mond bescheint große Flächen, die stärker wirken als sein Licht. Die Kerze dagegen vermag keine so großen Flächen zu beleuchten, die ihrem Licht das Gewicht halten könnten, so daß die lichtsuchenden Tiere diesem Licht zum Opfer fallen.

Wir haben das Benehmen zum Licht nur als *eine* Weise des Benehmens beismalsmäßig besprochen. Diese Hinweise auf die eigentümlichen Orientierungen des Tieres und sein Benehmen innerhalb des Lichtes und zum Licht soll nur wieder darauf hinweisen, daß für das Tier entsprechend wie Farbe und Duft so auch das Licht von ganz eigentümlicher Bedeutung ist. Aber gleichwohl und gerade deshalb kann das Benehmen des Tieres, ob es zwar ein gewisses Hin-zu auf etwas ist, nicht so interpretiert werden, daß dieses Benehmen selbst das, worauf es sich bezieht, als ein solches erfassen könnte. Trotz all dem bleibt bei unserer Auslegung der Eindruck einer Willkür zurück. Das Hin zum Licht fassen wir als Weg vom Dunkel, das Hin zum Dunkel als Weg vom Licht. Aber warum in aller Welt geben wir denn nun dem Weg von . . . den Vorzug gegenüber dem Hin zu . . ., warum nicht umgekehrt? Nur weil das erstere zu unserer vorgefaßten Meinung paßt? Keineswegs. Strenggenommen ist vielmehr beides nicht zutreffend. Wir folgen damit der schon oben ausgesprochenen Forderung der Kritik auch gegenüber der vermutlich näherliegenden positiven Auslegung des Beseitigens. Warum aber

doch das scheinbar Negative, wenn wir vom Charakter des Beseitigens im Benehmen sprechen? Weil darin ein gewisser Abstoß des Benehmenden gegenüber dem, in Beziehung worauf es sich benimmt, zum Ausdruck kommt. In diesem *Sich-abstoßen* bekundet sich die Eingenommenheit des Tieres in es selbst. Diese bedeutet weder eine Einkapselung des Organismus in sich unter Abschneidung jeder Beziehung zur Umgebung, noch aber ist die zum Benehmen gehörige Beziehung doch ein Eingehen auf das, was in der Umgebung vorhanden ist als Vorhandenes. Dieses Beseitigen in allem Benehmen, das Auf-der-Seite-Lassen, drängt uns in seiner Rätselhaftigkeit immer wieder zu der Frage: Worauf ist das Benehmen bezogen, und wie ist diese Beziehung? Oder wir können jetzt auch fragen: Wo und wie verläuft der *Ring*, mit dem sich das Tier als solches *umringt*? Wie ist dieses Umringen, wenn dabei nicht nur eine Beziehung auf anderes erhalten bleibt, sondern gerade durch dieses Umringen ständig erungen wird?

Versuchen wir noch einmal zur Aufhellung des Beseitigungscharakters des Benehmens von einer elementaren Überlegung auszugehen. Man könnte sagen: Wenn das Benehmen durch und durch ein Beseitigen ist, dann ist es im Benehmen darauf abgesehen, gleichsam kein Vorhandenes stehen zu lassen, sondern es wegzuschaffen und damit gleichsam ins Leere zu kommen. Beseitigendes Benehmen ist so ständiges Beschaffen der Leere. Allein, eine Beziehung zu dergleichen wie Leere ist nur da möglich, wo eine Beziehung zu Seiendem als solchem besteht, und umgekehrt, nur wo Beziehung auf Seiendes als solches möglich ist, ist die Möglichkeit des Suchens einer Leere gegeben. Wollten wir das Beseitigen als Suchen der Leere fassen, dann müßte zuvor das Benehmen der Tiere von Grund aus als Sichverhalten zu Seiendem als solchem gefaßt sein. Gerade das ist nicht möglich. Darin liegt aber zugleich, daß die Tiere sich auch nicht dem Seienden gegenüber gleichgültig verhalten. Denn auch dieses Gleichgültigsein wäre

eine Beziehung zu Seiendem als solchem. Wenn das Benehmen keine Beziehung zu Seiendem ist, ist es dann eine Beziehung zu Nichts? Nein! Wenn aber nicht zu Nichts, dann je zu etwas, was dann doch *sein* muß und *ist*. Gewiß — aber die Frage ist, ob nicht gerade das Benehmen eine Beziehung auf . . . ist derart, daß das, *worauf* das Benehmen als Sich-nicht-Einlassen sich bezieht, für das Tier *in gewisser Weise offen* ist, was aber keineswegs heißt: *als Seiendes offenbar*. Wir haben kein Anzeichen dafür, daß das Tier irgendwie zu Seiendem als solchem sich verhält oder auch nur sich verhalten könnte. Aber ebenso gewiß bekundet sich das Tier als etwas, was sich auf Anderes bezieht, so zwar, daß es von diesem Anderen *irgendwie angegangen* wird. Ich betone das deshalb, weil gerade diese *Beziehung auf* . . . im tierischen Benehmen trotz des wesenhaften Mangels der Offenbarkeit des Seienden bisher im Begriff des Organismus und des Wesens des Tieres überhaupt grundsätzlich übersehen ist oder nur als nachträgliches Moment eingeschoben wurde. An der Möglichkeit, diesen Grundcharakter des Benehmens zureichend zu fassen, hängt die Möglichkeit einer zureichenden Bestimmung des Organismus als solchen. Wenn dem so ist, daß das Tier sich nicht zu Seiendem als solchem verhält, dann liegt im Benehmen überhaupt *kein Seinlassen* des Seienden als solchen — überhaupt keines, in keinem Modus, auch kein Nicht-Sein-lassen. Dann aber muß der notwendig mißverständliche Titel für den Grundcharakter des Benehmens — das Be-seitigen — in dem grundsätzlichen Sinne genommen werden: das Benehmen ist be-seitigend, d. h. zwar bezogen auf . . ., aber so, daß nie, und wesenhaft nie, Seiendes als Seiendes sich offenbaren kann. Erst mit dieser Interpretation stoßen wir auf das Wesen des Benehmens und der Benommenheit. Das Benehmen ist auch nicht blind in dem Sinne, daß wir sagen dürfen: Das Seiende ist zwar für das Tier da, aber es kann, weil es nicht denkt, keine Vernunft hat, das Seiende nicht erfassen.

b) Das Sichumringen des Benehmens des Tieres
mit einem Enthemmungsring

Wenn nun für das Tier und sein Benehmen aber doch so etwas *offen* ist wie eine *Umgebung*, dann fragt es sich, ob wir diese verdeutlichen können.

Das trieb- und diensthafte Fähigsein zu . . . , das Ganze der in sich eingenommenen Befähigung ist eine Zugetriebenheit der Triebe, die das Tier umringt, so zwar, daß dieser *Umring* gerade das Benehmen ermöglicht, worin das Tier auf Anderes bezogen ist. *Auf Anderes bezogen* — dabei ist *das Andere nicht als Seiendes offenbar*. Das Fähigsein zu . . . ist kein Verhalten zu Seiendem. Das Fähigsein zu . . . verlegt sich in das entsprechende Benehmen nicht und nie aufgrund davon, daß Seiendes sich als solches so und so für das Tier bekundet. Das Andere steht aber auch nicht in einem mechanischen Zusammenhang mit dem Tier, denn das Tier kommt — als fähig zu . . . — dem Anderen sich öffnend entgegen, d. h. das Fähigsein zu . . . ist in sich die Ermöglichung dafür, daß Anderes überhaupt in die Rolle kommen kann, dergleichen wie Fähigsein zu veranlassen zum jeweiligen Benehmen und in solchem Benehmen angetrieben zu halten. Das Fähigsein zu . . . und somit das Benehmen ist offen für Veranlassungen, für Anlässe, für solches, was das Fähigsein zu . . . je so und so anläßt, d. h. enthemmt. Dieses, worauf das Benehmen des Tieres sich bezieht, ist derart, daß dieses Benehmen dafür offen ist. Dieses Andere wird in diese Offenheit des Tieres hineingenommen in der Weise, die wir als *Enthemmung* bezeichnen. Weil das Fähigsein zu . . . die Seinsart des Tieres durchherrscht, kann das so Seiende, wenn es zu Anderem in Beziehung kommt, nur auf solches treffen, was das Fähigsein *angeht*, anläßt. Alles andere vermag im vorhinein nicht in den Umring des Tieres einzudringen. Hierbei geht es noch gar nicht um das inhaltliche Einzelne, sondern um den Grund-

charakter dessen, worauf das Tier überhaupt in Beziehung sein kann.

Aber muß der Trieb erst noch enthemmt werden, wo doch die Hemmungslosigkeit gerade die Triebe auszeichnet? Müßten wir nicht eher davon sprechen, daß das Andere, worauf das Tier stößt, den Trieb hemmt? Wir sprechen mit einem gewissen Recht von der Hemmungslosigkeit der Triebe, wenn wir gleichsam auf ihr Resultat achten, das, worauf sie und was sie treiben, und wenn wir dieses zugleich in Beziehung bringen zu unserem möglichen Verhalten dazu und darin — Beherrschung und dergleichen. Nehmen wir dagegen den Trieb in sich als solchen — nicht in dem Treiben, zu dem er ausgelöst werden kann — in seiner Triebstruktur, dann zeigt sich, daß der Trieb gerade die innere Gespanntheit und Geladenheit hat, eine Gestautheit und Gehemmtheit, die wesensmäßig der Enthemmung bedarf, um ein Treiben zu werden und damit hemmungslos sein zu können in dem üblichen vulgären Sinne.

Worauf das Benehmen als triebhaftes Befähigtsein trifft, ist immer irgendwie enthemmend. Was dergestalt enthemmt und nur enthemmend zum Benehmen in Beziehung ist, entzieht sich diesem gleichsam ständig und notwendig aufgrund seiner eigenen Weise, »sich zu zeigen« — wenn wir überhaupt so sagen dürfen. So, wie das Enthemmende sich wesenhaft entzieht, aus dem Wege geht, so ist die Beziehung zum An-lassen-den ein *Sich-nicht-darauf-Einlassen*. Es kommt nie zu einem Bleiben als solchem, aber auch nicht zu einer Veränderung als solcher. Das Umringtsein des Tieres von der Zugetriebenheit seiner Triebe ist in sich ein Offensein für das Enthemmende. Das *Sich-Einringen* ist also keine Einkapselung, sondern gerade ein *öffnendes Ziehen* eines Umrings, innerhalb dessen dieses oder jenes Enthemmende enthemmen kann. Das Benehmen des Tieres bezieht sich nicht und nie — wie es uns scheinen möchte — auf *vorhandene* Dinge und deren Ansammlung, sondern es umringt sich selbst mit einem *Enthemmungs-*

ring, in dem vorgezeichnet ist, was als Anlaß sein Benehmen treffen kann. Weil dieses Sich-umringen zum Tier gehört, bringt es von sich aus immer seinen Enthemmungsring mit sich und trägt ihn zeitlebens mit sich herum. Genauer — sein Leben ist gerade das Ringen um diesen Umring, in dessen Umkreis eine bestimmt ausgegliederte Mannigfaltigkeit von Enthemmungen aufkommen kann. Jedes Tier umringt sich mit diesem Enthemmungsring, nicht etwa nachträglich, nachdem es schon eine Zeitlang als Tier lebt, sondern diese Umringung gehört zur innersten Organisation des Tieres und seiner Grundgestalt. Die Hingenommenheit des Tieres je von dem Ganzen liegt in der Richtung der möglichen Enthemmungen innerhalb seines Umrings. Die Hingenommenheit ist offen für die Enthemmungsmannigfaltigkeit, aber dieses Offensein ist gerade nicht Offenbarkeit von solchem, worauf als Seiendes sich das Benehmen beziehen kann. Jene geöffnete Hingenommenheit ist in sich die Genommenheit der Möglichkeit des Vernehmens von Seiendem. In diesem Sich-umringen liegt das geöffnete Eingenommensein in es — nicht in ein sogenanntes »Inneres« des Tieres, sondern in den Ring der Zugtriebenheit der sich öffnenden Triebe.

Mit dieser Frage steuern wir dem Unterschied zu, den wir ausdrücken mit *Weltbildung* des Menschen und *Weltarmut* des Tieres, welche Armut roh gesprochen gleichwohl Reichtum ist. Die Schwierigkeit des Problems liegt daran, daß wir diese Weltarmut und diese eigentümliche Umringung des Tieres in unserem Fragen immer so interpretieren müssen, daß wir dabei fragen, als wäre das, worauf sich das Tier bezieht und wie es sich bezieht, ein Seiendes und die Beziehung eine dem Tier offenbare Seinsbeziehung. Daß das nicht so ist, nötigt zu der These, daß das *Wesen des Lebens nur im Sinne einer abbauenden Betrachtung zugänglich ist*, was nicht heißt, daß das Leben gegenüber dem menschlichen Dasein minderwertig oder eine niedere Stufe sei. Vielmehr ist das Leben ein Bereich, der einen Reichtum des Of-

fenseins hat, wie ihn vielleicht die menschliche Welt gar nicht kennt.

Das Benehmen ist in seinem triebhaften Bezogensein auf . . . geöffnet für . . . Aber als triebhaftes Treiben ist es zugleich nur angehbar und treffbar durch solches, was das triebhafte Bezogensein zum Treiben bringen, d. h. was enthemmen kann. Was enthemmt, die Gehemmtheit des Triebes löst und das Treiben auf das Enthemmende zutreiben läßt und so das Tier in bestimmten Trieben sich bewegen läßt, dieses Enthemmende muß sich dabei ständig seinem Wesen nach zurückziehen, es ist *kein Bleibendes*, das dem Tier *als ein möglicher Gegenstand gegenübersteht* — weder unverändert noch verändert. Dem Sich-entziehen des Enthemmenden entspricht im Benehmen das wesenhafte *Sich-nicht-Einlassen-können* darauf, in dem Sinne, daß das Enthemmende wie etwas Vorhandenes gegenständlich würde.

Nur weil die Seinsart des Tieres das Benehmen ist, dem entsprechend das Enthemmende zugehört, nur deshalb kann das Tier von *Reizen* getroffen werden. Man hat die Reizbarkeit bzw. Erregbarkeit (Irritabilität) geradezu als das auszeichnende Merkmal der »lebenden Substanz« bezeichnet. Einer der bedeutendsten Physiologen, *Johannes Müller*, hat in seinem »Handbuch der Physiologie des Menschen«² gerade diesen Charakter des Lebens nach verschiedenen Richtungen hin erörtert. Aber bis heute ist weder in der Physiologie noch in der Psychologie das Wesen des Reizes und der Reizbarkeit hinreichend bestimmt, d. h. auf die Strukturbedingungen zurückgebracht. Bis heute ist die Aufgabe nicht erkannt, zu fragen: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Reizbarkeit überhaupt? Der Reiz und das Gereiztwerden ist nicht etwa die Bedingung der Möglichkeit der Enthemmung eines Triebes, sondern umgekehrt, nur wo Enthemmung und Einringung, nur da ist Reizbarkeit möglich. Zwar ist man ge-

² J. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen. 2 Bde. 4. verb. Aufl. Koblenz 1844.

wohnt, die Reizwirkung gerade dadurch von mechanischen Ursache- und Wirkungsbeziehungen zu unterscheiden, daß man sagt: Bei mechanischem Druck und Stoß ist immer zugleich Gegendruck und Gegenstoß; dagegen erleidet der Reiz vom Gereizten nicht die entsprechende Gegenwirkung. Das, was reizt, bleibt gleichsam unbehelligt.

Man sieht leicht, wie sehr noch diese übliche Interpretation des Reizes und der Reizbeziehungen allzu sehr am Vergleich mit mechanischen Beziehungen orientiert ist. Aber davon abgesehen — diese Interpretation ist falsch, so sehr, daß sie gerade das entscheidende Verhältnis in dieser Reizbeziehung verdeckt. Gewiß gibt das, was gereizt wird, mit Bezug auf das den Reiz Auslösende und Reizende nicht eine Gegenwirkung zurück, gleichsam einen Gegenreiz. Aber das sagt keineswegs, daß das Reizbare nicht im vorhinein gerade bezogen ist und bezogen sein muß auf das, was überhaupt soll reizen können, und zwar muß diese auf den möglichen Reiz gehende Beziehung eine triebhafte sein. Nur wenn diese *vorgängige Bezogenheit des Reizbaren* auf das, was reizen kann, den Charakter des Triebes und des *triebhaften Entgegen* schon hat, ist überhaupt so etwas wie Auslösung eines Reizes möglich. Nur so ist dann überhaupt die eigentümliche Verteilung und Mannigfaltigkeit der Empfänglichkeit für Reize verständlich, die immer ihren Grund hat in einer je durch den Enthemmungsring umgrenzten Weite und Richtung der Umgetriebenheit der Triebe. Mit anderen Worten: Nur von hier aus verstehen wir die eigentümliche Tatsache, daß die einzelnen Tiere und Tierarten auf eine ganz bestimmte Mannigfaltigkeit möglicher Reize beschränkt sind, d. h. daß ihr Ring der möglichen Enthemmung auf ganz bestimmte Richtungen der Empfänglichkeit bzw. Unempfänglichkeit verteilt ist. Ein Reiz mag, objektiv gesprochen, noch so intensiv und groß sein, ein bestimmtes Tier ist für bestimmte Reize schlechtweg unzugänglich. Nicht daß vor dem Tier irgendeine Barriere aufgerichtet wäre, sondern das Tier bringt in der Einheit seiner Benommen-

heit in dieser Richtung keine Triebe mit. Es ist triebhaft nicht offen für die bestimmte Möglichkeit der Enthemmung.

So sehen wir, daß der Umkreis möglicher Enthemmung oder, wie wir sagen, der Enthemmungsring, vom Tier selbst mitgebracht wird, und daß das Tier selbst durch sein jeweils faktisches Leben innerhalb des Seienden sich eine ganz bestimmte Umringung möglicher Reizbarkeit, d. h. zuvor möglicher Enthemmung herausgrenzt. Jedes Tier umringt sich selbst mit einem solchen Umring, und zwar nicht etwa nachträglich, so daß das Tier zunächst gar ohne diese Umringung lebte und leben könnte, und daß gewissermaßen erst nachträglich dieser Umring dem Tiere zuwächst, sondern jedes Lebewesen, mag es scheinbar noch so einfach sein, ist in jedem Moment des Lebens umringt von solchem Umring möglicher Enthemmung. Genauer müssen wir sagen: Das Leben *ist* nichts anderes als das Ringen des Tieres mit seinem Umring, durch den es eingenommen ist, ohne je im eigentümlichen Sinn bei sich selbst zu sein.

§ 61. *Abschließende Umgrenzung des Wesensbegriffes des Organismus*

- a) Der Organismus als Fähigsein zum Benehmen
in der Einheit der Benommenheit.

Die Verbundenheit mit der Umgebung
(das den Enthemmungen geöffnete Sichumringen)
als Wesensstruktur des Benehmens

So sind wir mit dieser Charakteristik der Benommenheit des Tieres schon der inneren Organisation des Organismus nähergekommen. Jetzt erst sind wir imstande, den rechten Begriff des Organismus abschließend, soweit das hier notwendig ist, zu umgrenzen. Negativ müssen wir sagen: Der Organismus ist weder ein Komplex von Werkzeugen noch ein Bündel von

Trieben. Positiv können wir sagen: Der Organismus ist das Fähigsein zum Benehmen in der Einheit der Benommenheit. Gerade wenn man versucht, die Organisation des Organismus gleichsam der ganzen Tiergestalt, des Tierleibes im engeren Sinne, zu fassen, geht man noch grundsätzlich irre in der Grundcharakteristik des Organismus. Denn das Tier ist nicht ein Organismus und dann als dieser noch etwas, was eine Verbindung mit seiner Umgebung eingeht, sondern die *Verbundenheit mit der Umgebung, das den Enthemmungen geöffnete Sich-umringen*, gehört zum inneren Wesen des Benehmens, d. h. zu dem, wozu das Fähigsein Fähigsein ist. Das *Sich-umringen* ist die *Grundbefähigung des Tieres*, in die alle anderen Fähigkeiten gleichsam eingelassen sind und aus der heraus sie entwachsen. Die *Organisation des Organismus* besteht nicht in der morphologischen, physiologischen Gestaltung, Formbildung und Regelung der Kräfte, sondern gerade zuerst in der *Grundbefähigung des Sich-umringens* und damit eines ganz bestimmten Offenseins für einen Umkreis möglicher Enthemmung. Diese Grundbefähigung aber ist nach dem, was früher über das Fähigsein gesagt wurde, nicht eine verborgene Anlage, die gelegentlich und nachträglich zutage kommt, sondern dieses Fähigsein zum Umring ist das Grundmoment der Wirklichkeit des Tieres in jedem Moment seiner Lebensdauer. Nimmt man dagegen den Organismus, wie es meist geschieht und heute besonders gern, als gestalthafte Einheit des Körpers oder Leibes, dann ist die entscheidende Struktur des Organismus gerade noch nicht gefaßt. Neuerdings hat man sich mehrfach und mit Erfolg bemüht, die Umgebung des Tieres als spezifisch tierische Umgebung zu erforschen und seine Verbundenheit mit dieser zu betonen. Und doch fehlt noch der entscheidende Schritt zur ersten und maßgebenden Charakteristik des Organismus, solange man die Zusammenhänge so sieht, wie es etwa in dem folgenden Satz des holländischen Biologen *Buytendijk* zum Ausdruck kommt: »Es zeigt sich also, daß in der ganzen Tierwelt die Verbundenheit des Tieres mit seiner

Umgebung fast so innig ist wie die Einheit des Körpers.«¹ Dagegen ist zu sagen: Die Verbundenheit des Tieres mit der Umgebung ist nicht nur fast so innig wie . . . , auch nicht gleich innig wie die Einheit des Körpers, sondern die Einheit des Körpers des Tieres gründet als Einheit des Tierkörpers gerade in der *Einheit der Benommenheit*, d. h. aber jetzt des *Sich-umringens mit dem Enthemmungsring*, innerhalb dessen erst sich jeweils eine Umgebung für das Tier breitmachen kann. Die Benommenheit ist das Grundwesen des Organismus.

Wir fassen die charakteristischen Strukturmomente der *Benommenheit* kurz in sechs Punkten zusammen:

1. Die Benommenheit ist Genommenheit, und zwar wesenhafte, nicht etwa nur dauernde oder zeitweilige Genommenheit der Möglichkeit von Offenbarkeit des Seienden. Ein Tier kann sich nur benehmen, aber nie etwas als etwas vernehmen, wogegen nicht spricht, daß ein Tier sieht oder auch wahrnimmt. Im Grunde aber hat das Tier keine Wahrnehmung.

2. Die Benommenheit ist (so benehmend) zugleich Hingenommenheit des Treibens, darin das Tier offen ist in Beziehung auf Anderes. Vom Tier aus gesprochen dürfen wir dieses Andere nie als ein Seiendes begreifen, was wir uns aber immer nur auf dem Wege der sprachlichen Benennung näherbringen können. In der sprachlichen Benennung liegt aber, ohne das weiter auszuführen, wie in jeder Sprache, immer schon Verstehen von Seiendem.

3. Die Benommenheit ist als die unter 1. und 2. charakterisierte zugleich Eingenommenheit in das Ganze der einander zugetriebenen Triebe. Das spezifische Selbstsein des Tieres (<Selbst< in ganz formalem Sinn genommen) ist das Sich-zu-eigen-Sein, Eigentum, in der Weise des Umtriebes. Das Tier wird in seinem Treiben je so und so umgetrieben. Deshalb ist das Hingenommensein nie ein Sicheinlassen auf Seiendes, auch

¹ F. J. J. Buytendijk, Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier. In: Blätter für Deutsche Philosophie. Bd. 3. Berlin 1929/30. S. 47.

nicht auf sich selbst als solches. Aber dieses Umtreiben ist kein Geschehen in einer abgeschlossenen Kapsel, sondern ist aufgrund der Hingenommenheit der Triebe selbst immer bezogen auf anderes. Im Eingenommensein in seine Umtriebe treibt das Tier sein Treiben doch immer im Offensein zu dem, wofür es offen ist.

4. Mit der in der Benommenheit liegenden Offenheit für Anderes bringt das Tier einen Umring mit, innerhalb dessen es von solchem angegangen werden kann, was das Fähigsein zu . . . jeweils enthemmt und die Umsteuerung des Triebes veranlaßt.

5. Dieser Enthemmungsring ist kein fester Panzer, der um das Tier gelegt ist, sondern solches, womit sich das Tier in der Dauer seines Lebens umringt, so zwar, daß das Tier um diesen Umring und den darin eingenommenen Umtrieb ringt. Genauer: Dieses Ringen um den das Umtriebsganze umringenden Umring ist ein Wesenscharakter des Lebens selbst und nichts anderes als das, was wir aus der vulgären Erfahrung bezüglich der Lebewesen kennen: die Selbst- und Arterhaltung, begriffen jetzt in ihrer strukturellen Zugehörigkeit zum Wesen der Benommenheit, zur Tierheit als solcher. Der Begriff der Selbsterhaltung ist nicht zufällig vom Darwinismus betont worden und in diesem Sinne im Blick auf eine ökonomische Betrachtung des Menschen erwachsen. Er ist deshalb in vielem mißverständlich und hat auch Anlaß zu mißdeutenden Fragen in der Biologie gegeben, wie der ganze Darwinismus zeigt.

6. Diese charakterisierte Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit des Benehmens. Das sagt aber zugleich in methodischer Hinsicht: Jede konkrete biologische Frage nach einem tierischen Fähigsein zu . . . und damit nach einem bestimmten Organ und dessen Bau muß in die Einheit dieses Strukturorganen der Benommenheit des Tieres zurückfragen. Denn diese Grundkonzeption der Benommenheit ist das Erste, auf dessen Grund sich erst jede konkrete biologische Frage ansiedeln kann.

In verkürzter Fassung besagen die sechs Punkte: 1. Die Genommenheit, 2. die Hingenommenheit, 3. die Eingenommenheit, 4. die Offenheit für ein anderes, 5. die damit gegebene Struktur des Umrings und schließlich 6. der Hinweis darauf, daß die Benommenheit die Bedingung der Möglichkeit für jegliche Art des Benehmens ist.

Freilich ist damit nicht gesagt, als sei dies die endgültige Aufhellung des *Wesens der Tierheit*, über die alle Zeiten nie mehr hinaus fragen könnten. Wohl aber ist es eine *konkrete Auszeichnung der Grundkonzeption mit Bezug auf das Wesen des Lebens*, in der jede Besinnung auf das Wesen des Lebens sich bewegt und die gerade im 19. Jahrhundert bei aller Energie der Forschung langehin verfehlt bleibt, und zwar weniger, weil diese Grundkonzeption des Lebens unbekannt war, als weil sie durch die Herrschaft der mechanisch-physikalischen Naturbetrachtung niedergehalten wurde. Es fehlte der Mut, mit einem an sich Bekannten Ernst zu machen, d. h. aber das Wesen des Lebens in seinem echten Eigengehalt zu entfalten. Originalität besteht in nichts anderem als darin, das Wesentliche, das immer schon und wiederholt gesehen und gedacht wurde, im rechten Augenblick entscheidend wieder zu sehen und wieder zu denken. Die Geschichte des Menschen aber ist so geartet, daß sie dafür sorgt, daß das so Wiedergesehene zu seiner Zeit wieder verscharrt wird. Zwar hat ein Forscher großen Stils, *Karl Ernst von Baer*, in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Wesentliches gesehen, wenngleich es noch eingehüllt ist in neuzeitliche philosophische und theologische Orientierungen. Zunächst wurde aber seine Arbeit und deren Auswirkung hintangehalten und verschüttet durch den Darwinismus und die verstärkte rein analytisch zergliedernde Methode in der Morphologie und Physiologie, die glaubte — und z. T. heute noch glaubt —, durch den Rückgang auf elementare Bausteine den Organismus zusammenbauen zu können, ohne zuvor den Bauplan, d. h. das Wesen des Organismus, in seiner Grundstruktur begriffen und als das vor sich gehalten zu ha-

ben, wohinein gebaut wird. Erst seit zwei Generationen ist die Biologie im eigentlichen Sinne am Werk, diese Fragestellung — die heute noch vielfach die konkrete Arbeit lenkt — zu überwinden. Daß dies auf dem Wege konkreter Untersuchungen und Experimente geschieht, ist um so wertvoller — jedenfalls wertvoll in bezug auf die Möglichkeit eines Wandels der positiven Wissenschaft selbst, die sich — und weithin mit Recht — vom Gängelband der Philosophie freihalten möchte. Und doch ist es im Grunde eine Täuschung, wenn man glaubt, die wirksame Kraft im Wandel der heutigen Biologie seien die neu entdeckten Tatsachen. Im Grunde und zuerst aber hat sich die Fragestellung und die Art des Sehens gewandelt — und demzufolge die Tatsachen. Dieser Wandel des Sehens und Fragens ist immer das Entscheidende in der Wissenschaft. Die Größe einer Wissenschaft und ihre Lebendigkeit zeigt sich in der Kraft zur Fähigkeit zu diesem Wandel. Dieser Wandel des Sehens und Fragens wird aber mißverstanden, wenn man ihn als Wechsel der Standpunkte nimmt oder als Verschiebung der soziologischen Bedingungen der Wissenschaft. Dergleichen ist zwar heute dasjenige, was viele am meisten und ausschließlich an der Wissenschaft interessiert — ihre psychologische und soziologische Bedingtheit —, dergleichen ist aber Fassade. Dergleichen Soziologie verhält sich zur wirklichen Wissenschaft und ihrem philosophischen Verständnis wie ein Fassadenkletterer zum Architekten oder — um nicht so hoch zu gehen — zum rechtschaffenen Handwerker.

b) Zwei wesentliche Schritte in der Biologie:

Hans Driesch, Jakob Johann v. Uexküll

Es wäre — wie immer — lehrreich, die Geschichte der Biologie von den Anfängen bis zur Gegenwart am Leitfaden des entwickelten Problems zu verfolgen, das dadurch selbst in seiner konkreten Fülle und Tragweite noch mehr heraustreten könnte. Ich muß darauf verzichten und erwähne nur *zwei entschei-*

dende Schritte, die die Biologie vollzogen hat. Der Hinweis darauf mag zugleich zeigen, in welchem inneren Zusammenhang die Exposition des Problems steht, wie ich sie gegeben habe, damit Sie nicht meinen, es wären private Einfälle von mir. Diese zwei Schritte, die für die Biologie der letzten zwei Generationen entscheidend waren, sind freilich nicht die einzigen, aber für unser Problem entscheidenden. Der *erste Schritt* betrifft die Erkenntnis des Ganzheitscharakters des Organismus. Ganzheit ist heute auch Mode geworden, nachdem in der eigentlichen Forschung dieser Strukturzusammenhang schon seit Jahrzehnten bekannt ist. Ganzheit heißt: Der Organismus ist keine Summe, zusammengesetzt aus Elementen und Teilen, sondern das Werden und der Aufbau des Organismus in jedem seiner Stadien ist von seiner Ganzheit selbst geleitet. Der *zweite Schritt* ist die Einsicht in die wesentliche Bedeutung der Erforschung der Verbundenheit des Tieres mit seiner Umgebung. Beide Schritte — aber der erste mehr noch als der zweite — sind erfolgt im Rahmen der noch herrschenden mechanistischen Theorie und Erforschung des Lebens, die auf die Zelle als Urelement des Lebendigen zurückging, so zwar, daß sie versuchte, den zunächst in seinem Wesen verkannten und in einen Trümmerhaufen zerschlagenen Organismus von da zusammenzusetzen, wobei überdies die Zelle selbst noch physikalisch-chemisch betrachtet wurde.

Der erste Schritt erwuchs aus den bahnbrechenden Forschungen von *Hans Driesch* an den Seeigelkeimen, die ein ausgezeichnetes Objekt für die experimentale Embryologie darstellen. *Driesch* hat diese Ergebnisse nach der grundsätzlichen Seite hin ausgearbeitet in der Untersuchung: »Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge«². Die Versuche können hier nicht dargestellt werden. Ich kennzeichne nur das grundsätzliche Ergebnis in einer Weise, daß es unmittelbar in Zusammenhang mit unserer Problematik steht. Die Bestimmung

² H. Driesch, Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalist. Geschehens. Leipzig 1899.

einer Zellgruppe des Keimes zu ihrem späteren Schicksal wird im Zusammenhang des Ganzen und mit Rücksicht auf dieses Ganze getroffen. Ist sie aber einmal erfolgt, so geht die Entwicklung unabhängig von der Umgebung in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter. Wir sehen hier den klaren Durchbruch der *Idee des Ganzen* — die Ganzheit als solche als bestimmender Faktor. Das ist das Hauptergebnis der Untersuchungen von *Driesch*, das sowohl für das Problem des Organismus überhaupt als auch für das Problem der Entwicklung von entscheidender Bedeutung ist. Dennoch ist das ein Ergebnis, das heute nicht mehr abschließend ist, sondern durch die ebenso genialen Forschungen *Spemanns* auf eine neue Basis gehoben ist und das Problem der tierischen Entwicklung und Einheit des Organismus in eine ganz neue Richtung drängt.

Freilich ist nun gerade die Erkenntnis von *Driesch* bei aller ihrer Bedeutung für das allgemeine Problem der Biologie zugleich von großer Gefahr. Sie ist nur ein Schritt und wie immer ein Schritt in der neuzeitlichen Problematik. Denn durch diese Experimente schien die alte Auffassung des Lebens bestätigt, daß der Organismus sich zweckmäßig benimmt, und daß man versuchen muß, diese Zweckmäßigkeit zu erklären. So wurde *Driesch* von seinen Experimenten her zu seiner biologischen Theorie getrieben, die man als Neovitalismus bezeichnet, und die durch den Rückgang auf eine gewisse Kraft, eine Entelechie, charakterisiert ist. Diese Theorie wird von seiten der Biologie heute auf weite Strecken hin abgelehnt. Der Vitalismus ist für die biologischen Probleme ebenso gefährlich wie der Mechanismus. Während dieser eine Frage nach der Zielstrebigkeit nicht aufkommen läßt, unterbindet der Vitalismus dieses Problem zu früh. Es kommt aber darauf an, den ganzen Bestand dieser Strebigkeit aufzunehmen, bevor man auf eine Kraft, die übrigens nichts erklärt, zurückgeht. Gleichwohl sind diese konkreten Untersuchungen, abgesehen von der philosophischen Theorie, die sich daran knüpft, von entscheidender Bedeutung geworden. Die Schwierigkeiten der *Driesch*-

schen Theorie sind für uns nicht wesentlich, sondern nur dieses: Der Organismus als solcher kommt zu seinem Recht in jedem Lebensstadium des Lebendigen. Seine Einheit und Ganzheit ist nicht ein nachträgliches Resultat nachgewiesener Zusammenfügungen. Wenn wir an unsere Wesensbestimmung des Organismus (Benommenheit) erinnern, sehen wir aber, daß hier zwar der Organismus als Ganzheit gefaßt wird, aber gleichwohl so, daß die Beziehung zur Umgebung nicht in die Grundstruktur aufgenommen ist. Das Ganze des Organismus fällt gleichsam mit der Oberfläche des Tierleibes zusammen. Zwar ist damit nicht gesagt, daß *Driesch* oder andere Forscher je übersehen hätten, daß das Tier zu anderem in Beziehung steht. Aber von der Kenntnis dieser Tatsache ist ein weiter Weg zur Einsicht erstens in ihr Wesen und zweitens in die Wesentlichkeit dieser Beziehung für die Organismusstruktur als solche.

In der Richtung der Aufhellung dieses Zusammenhanges erfolgt der *zweite Schritt* durch die fast gleichzeitigen Untersuchungen *Uexkülls*, die fast alle in der »Zeitschrift für Biologie«³ niedergelegt sind. Die Biologie kennt zwar schon seit langem eine Disziplin, die Ökologie. Das Wort Ökologie kommt von οἶκος, Haus. Es bedeutet die Erforschung dessen, wo und wie die Tiere zu Hause sind, ihre Lebensweise mit Bezug auf ihre Umgebung. Aber gerade dieses ist im Darwinismus in einem äußerlichen Sinne und am Leitfaden der Frage nach der Anpassung verstanden. Diese Erforschung hat im Darwinismus die grundirrigte Meinung zur Voraussetzung, daß das Tier vorhanden sei, und daß es sich dann an eine vorhandene Welt anpasse und sich danach entsprechend verhalte und daß von ihm das Beste ausgelesen werde. Allein, es handelt sich nicht nur darum, die bestimmten Lebensbedingungen inhaltlich festzustellen, sondern darum, eine Einsicht zu gewinnen in das *Beziehungsgefüge des Tieres zu seiner Umgebung*. Auch bei diesen Arbeiten *Uexkülls* ist weniger wichtig die Theorie

³ Zeitschrift für Biologie, Neue Folge. Hg. W. Kühne und C. Voit. München und Leipzig 1896 ff.

und die Mittel der theoretisch-philosophischen Deutung als vielmehr die erstaunliche Sicherheit und Fülle seiner Beobachtungen und adäquaten Beschreibungen. Seine Untersuchungen sind heute sehr geschätzt, aber sie haben doch noch nicht die grundsätzliche Bedeutung gewonnen, daß von ihnen aus sich eine noch radikalere Interpretation des Organismus vorbereitete, wobei dessen Ganzheit nicht durch die Leibesganzheit des Tieres erschöpft ist, sondern die Leibesganzheit erst selbst auf dem Grunde *der* ursprünglichen Ganzheit verstanden wird, deren Grenze das ist, was wir den *Enthemmungsring* nannten. Es wäre albern, wollten wir nun etwa versuchen, den Uexküllschen Interpretationen eine philosophische Mangelhaftigkeit nach- und vorzurechnen, statt zu bedenken, daß die Auseinandersetzungen mit seinen konkreten Forschungen zum Fruchtbarsten gehört, was die Philosophie heute sich aus der herrschenden Biologie zueignen kann. *Uexküll* hat diese konkreten Betrachtungen dargestellt in »Umwelt und Innenwelt der Tiere«⁴.

Selbst dies, daß *Uexküll* von einer »Umwelt«, ja sogar von der »Innenwelt« der Tiere spricht, darf zunächst nicht davon abhalten, einfach dem nachzugehen, was er meint. Er meint faktisch nichts anderes als das, was wir als *Enthemmungsring* gekennzeichnet haben. Allerdings wird das Ganze philosophisch problematisch, wenn nun auch in gleicher Weise von der Welt des Menschen gesprochen wird. Zwar ist *Uexküll* gerade derjenige unter den Biologen, der immer wieder und in aller Schärfe betont, daß das, wozu das Tier in Beziehung ist, anders gegeben sei als für den Menschen. Allein, hier ist gerade die Stelle, wo das entscheidende Problem verborgen liegt und herausgeholt werden müßte. Denn es handelt sich *nicht* einfach nur um eine *qualitative Andersheit* der tierischen Welt gegenüber der Welt des Menschen und erst recht nicht um quantitative Unterschiede der Weite, Tiefe und Breite — nicht

⁴ J. v. Uexküll, Umwelt und Innenwelt der Tiere. a.a.O., S. 207.

darum, ob und wie das Tier das Gegebene anders nimmt, sondern ob das Tier überhaupt etwas *als* etwas, etwas *als* Seiendes vernehmen kann oder nicht. Wenn nicht, dann ist das Tier durch einen Abgrund vom Menschen getrennt. Dann wird es aber — über eine vermeintliche terminologische Angelegenheit hinaus — zu einer grundsätzlichen Frage, ob wir von einer Welt — Umwelt und gar Innenwelt — des Tieres sprechen dürfen, oder ob nicht das, wozu das Tier Beziehung hat, anders bestimmt werden muß, was freilich aus mehrfachem Grunde doch nur am Leitfaden des Weltbegriffes geschehen kann.

Beide Schritte fassen wir noch einmal zusammen. Der *erste Schritt* betrifft die Erkenntnis des Organismus als einer Ganzheit — eine Erkenntnis, die freilich schon bei *Aristoteles* vorliegt, aber hier noch konkreter in bezug auf bestimmte Probleme des Lebens. Es handelt sich um eine Ganzheit im funktionalen Sinne. Die Ganzheit wirkt sich in jedem Moment der Dauer des Organismus und seiner Bewegtheit aus, mithin Ganzheit nicht nur als bloßes Resultat im Unterschied von der Zusammenstückung der Elemente. Der *zweite Schritt* betrifft die Einsicht in die notwendige Verbundenheit des Organismus mit seiner Umgebung, ein Phänomen, das im Darwinismus unter dem Terminus der Anpassung zur Sprache kam, aber in dieser Formel gerade in einem Sinn genommen wurde, der das Problem verfehlen ließ, insofern vorausgesetzt wurde, daß der Organismus etwas Vorhandenes ist und außerdem noch in Beziehung steht zur Umgebung. Der Organismus ist nicht etwas für sich und paßt sich dann noch an, sondern umgekehrt, der Organismus paßt sich jeweils eine bestimmte Umgebung *ein*. Er kann sich eine bestimmte Umgebung nur einpassen, sofern zu seinem Wesen die Offenheit für . . . gehört und sofern aufgrund der Offenheit für . . ., die sich durch das gesamte Benehmen hindurchzieht, ein Spielraum geschaffen ist, innerhalb dessen das Begegnende so und so be-

gegenen kann, d. h. in der Funktion des Enthemmens auf das Tier zu wirken vermag.

c) Die Unvollständigkeit der vorstehenden Wesensinterpretation des Organismus: das Fehlen der Wesensbestimmung der Bewegtheit des Lebendigen

Es muß klar geworden sein, wie diese beiden Schritte in der heutigen Biologie uns auf das zentrale Problem der zureichenden Wesensbestimmung des Organismus hindrängen — ein Problem, das heute allein dann sein ganzes Gewicht erhalten kann, wenn die *metaphysische Dimension*, in der es schwingt, hinreichend aufgebrochen und durchdrungen ist — eine Aufgabe, die wir gerade erst zu begreifen beginnen. Und so werden wir auch die *vorgelegte Wesensinterpretation des Organismus* in Hinsicht auf die Benommenheit des Tieres keinen Augenblick überschätzen, vor allem deshalb nicht, weil sie unvollständig ist. Sie ist unvollständig nicht in einer äußerlichen Hinsicht, sondern in einer Richtung, die uns erneut vor ein entscheidendes Problem der Wesensbestimmung des Lebens bringt. Es sei der Vollständigkeit der Orientierung wegen kurz angedeutet. Alles Leben ist *nicht nur Organismus*, sondern *gleich wesentlich Prozeß*, formal also *Bewegung*. Aber in welchem Sinne? Als eine Abfolge von Abläufen? Keineswegs, obwohl man die Lebensvorgänge jederzeit so nehmen kann. Schon die alltägliche Erfahrung weiß von Geburt, Wachstum, Reifen, Altern und Tod des Tieres. Damit bekundet sich uns eine *Bewegtheit eigener Art*, und überdies so, daß der Organismus, wie wir ihn jetzt verstehen, nicht etwa nur in diese Bewegtheit gerät, sondern daß sie das Sein des Tieres als solches bestimmt. Das sagt: Die Getriebenheit der Triebe, das Treiben des Umtriebes im Ganzen der Benommenheit, das Ringen um den Umring, diese Bewegtheit gehört zur Benommenheit. Diese ist nicht ein stationärer Zustand, nicht eine Struktur im Sinne eines durch das Tier gelegten festen Gerüsts,

sondern die Benommenheit ist in sich selbst eine bestimmte Bewegtheit, je sich entfaltend und verkümmern. Benommenheit ist zugleich Bewegtheit, diese gehört zum Wesen des Organismus.

Wir brauchen außer den schon genannten Momenten wie Geburt, Wachstum, Altern nur auf die Grundtatsache der Vererbung hinzuweisen, um die Fülle der Probleme ahnen zu lassen, die sich jetzt erst um die Frage nach dem Wesen des Organismus drängen. Geburt, Reifen, Altern, Tod erinnern allzu sehr an das Sein des Menschen, das wir als ein geschichtliches kennen. Man ist daher angesichts der genannten Erscheinung des Lebensprozesses sogar so weit gegangen, von den Organismen als historischen Wesen zu sprechen (Boveri)⁵. Was für eine Art von Geschichte liegt im Lebensprozeß des einzelnen tierischen Individuums vor? Welche Geschichte hat die Art? Die Art ist keineswegs nur ein logisches Schema, in dem die wirklichen und möglichen einzelnen Individuen untergebracht werden. Der *Artcharakter* ist vielmehr ein wesenhafter *Seinscharakter des Lebendigen*, der sich gerade in dem ausprägt, was wir als Grundstruktur der Tierheit kennenlernten: die Benommenheit, das Ringen um den Enthemmungsring. Durch die Artzugehörigkeit ist der Umring des einzelnen Tieres nicht nur weiter hinausgerückt, als wenn es sonst vereinzelt wäre, sondern die Art als solche ist damit geschützter und überlegener gegenüber ihrer Umgebung. Welche Geschichte also hat die Art und welche Geschichte hat das ganze Tierreich? Können und dürfen wir überhaupt von Geschichte beim Sein des Tieres sprechen? Wenn nicht, wie ist diese Bewegtheit zu bestimmen? Sie sehen: Eine Frage zeugt die andere, und eine Frage ist wesentlicher als die andere, und jede Frage ist ärmer um die Antwort als die andere. Denken wir zugleich aus dem Bezirk dieser Wesensfragen zurück in die heutige konkrete biologische Forschung, dann sehen wir, wie auch hier alles — schwer-

⁵ Th. Boveri, *Die Organismen als historische Wesen*. Würzburg 1906.

flüssig genug — in Bewegung kommt. Nicht nur die Tragfähigkeit und Tragweite des berühmten und berüchtigten Begriffes der Entwicklung wird fraglich, sondern es zeigen sich ganz neue Erscheinungen, wie sie vor allem durch die Forschungen *Spemanns* ans Licht gebracht sind, die das Problem des *Geschehenscharakters* der Organisation des Organismus auf eine umfassendere und tiefergelegte Basis bringen.

Mit Absicht wurde in unserer Aufgabe der Wesensbestimmung des Organismus die Frage nach dem Bewegtheitscharakter des Lebendigen als solchen ferngehalten. Daß diese Frage keine beliebige ist und etwa auf dem Wege nachträglicher Einfügung keineswegs erledigt werden kann, sondern auf das Innerste mit der Frage nach dem Wesen des Lebens verklammert ist, kann der Hinweis auf ein Moment zeigen, das zum innersten Wesen des Lebens gehört, und das wir als *Tod* bezeichnen. Es ist der Prüfstein für die Angemessenheit und Ursprünglichkeit jeder Frage nach dem Wesen des Lebens und umgekehrt, ob sie das Problem des Todes zureichend begriffen hat und in der richtigen Weise in die Frage nach dem Wesen des Lebens hineinzunehmen vermag. Zwar wäre es ebenso irrsinnig, das Leben aus dem Tode erklären zu wollen wie diesen aus dem Leben. Wohl aber hat der Tod — aufgrund seiner scheinbaren Negativität als Vernichtung des Lebens — zunächst die methodische Funktion im Problem des Lebens, dessen scheinbare Positivität sichtbar zu machen. Wie jeder Verlust erst den vorherigen Besitz als solchen recht erkennen und würdigen läßt, so läßt gerade erst der Tod das Wesen des Lebens aufleuchten. Aber wenn wir auch von der Frage, ob der Tod nur und primär etwas Negatives sei, absehen, so ist doch gerade der Tod aufs Innerste der Bewegtheit des Lebens verhaftet und in bezug auf ihn — nicht ihn allein — das Problem der Bewegtheit des Lebens aufzurollen. Gleich wesentlich wie die Frage nach dem Wesen des Lebens in Richtung auf das Wesen des Organismus ist die Frage nach dem Wesen des Lebens in Richtung auf die Frage nach dem Wesen des Todes.

Und ebenso, wie es fragwürdig bleibt, vom Organismus als geschichtlichem oder gar historischem Wesen zu sprechen, ist es fraglich, ob Tod und Tod bei Tier und Mensch dasselbe sind, wenngleich physikalisch-chemische, physiologische Übereinstimmungen festgestellt werden können. Soviel wird nach dem Gesagten leicht sichtbar, daß die Benommenheit als Grundstruktur des Lebens *ganz bestimmte Möglichkeiten des Todes*, des *Zum-Tode-kommens* vorzeichnet. Ist der Tod des Tieres ein *Sterben* oder ein *Verenden*? Weil zum Wesen des Tieres die Benommenheit gehört, kann das Tier nicht sterben, sondern nur verenden, sofern wir das Sterben dem Menschen zusprechen. Ein zentrales Problem ist darum die Frage nach dem Wesen des natürlichen, physiologischen Todes, mit dem sich das einzelne lebende Individuum in sich selbst — abgesehen von äußeren Schädigungen, Krankheiten, Gefahren — zu Tode läuft. Auch hier gibt es in der heutigen Biologie mannigfache und wertvolle Beobachtungen, aber sie sind noch ganz ohne den inneren Zusammenhang mit dem Grundproblem des Wesens der Tierheit und des Lebens überhaupt gesehen.

Dieses mag genügen, um die Begrenztheit unserer Fragestellung in Erinnerung zu bringen. Trotzdem können wir sie nutzbar machen zur Aufhellung und Entfaltung der *leitenden These: das Tier ist weltarm*. Wir können unsere Betrachtung vor allem dann fruchtbar machen, wenn es uns gelingt, aus der gewonnenen Wesenscharakteristik des Organismus heraus zu entscheiden, in welchem Verhältnis sie zu unserer These steht. Ist diese These: das Tier ist weltarm, nur ein Folgesatz aus der Wesensbestimmung des Organismus, der durch die Benommenheit bestimmt ist, oder gründet umgekehrt diese auf jener These, und zwar nicht nur so weit, als wir sie geführt haben, sondern überhaupt, so daß *jene These einen der ursprünglichsten Grundsätze über das Wesen des Organismus* (der Tierheit) zum Ausdruck brächte?

FÜNFTES KAPITEL

Entfaltung der leitenden These ›das Tier ist weltarm‹ aus der gewonnenen Wesensinterpretation des Organismus

§ 62. *Das Offensein in der Benommenheit als ein Nichthaben von Welt im Haben des Enthemmenden*

Hierzu ist notwendig, daß wir nunmehr erläutern, was *Weltarmut* besagt. Wir müssen diese Frage an der Stelle wieder aufnehmen, wo wir abbogen zu einer Aufhellung der Tierheit mit Hilfe der Wesensbestimmung des Organismus. Diese Betrachtung wurde durchgeführt, um das Problem im konkreten Zusammenhang mit der Biologie zu halten. Das bedeutete aber keineswegs, wie jetzt die Durchführung zeigte, einfach Resultate zu sammeln und darzustellen, sondern in diesen Resultaten grundsätzliche Fragen in Richtung auf unser Problem zu finden und damit das Wesen der Tierheit uns näher zu bringen. Denn die Ratlosigkeit mit Bezug auf den Weltbegriff und die These ›das Tier ist weltarm‹ ergab die Notwendigkeit, soweit als möglich das Wesen der Tierheit aus dem Tier selbst zu entnehmen. Worin bestand aber die Ratlosigkeit bezüglich des Weltbegriffes?¹ Sind wir jetzt imstande, diese Ratlosigkeit aufgrund der Betrachtung der Organismusstruktur zu beseitigen, um so die These von der Weltarmut des Tieres zu verstehen und daraus dann das Weltproblem zu entwickeln?

Die Fassung des Problems war damals folgende: Wenn wir unter Welt das Seiende in seiner jeweiligen Zugänglichkeit verstehen, und wenn Zugänglichkeit von Seiendem ein Grundcharakter der Welt ist, dann steht das Tier, wenn anders das

¹ Vgl. oben S. 261 ff.

Tier zugangshaft ist zu Anderem, auf der Seite des Menschen. Bei Tier und Mensch findet sich dann ein Haben von Welt. Andererseits, wenn die mittlere These von der Weltarmut des Tieres zu Recht bestehen soll, Armut aber ein Entbehren und Entbehren ein Nichthaben ist, dann steht das Tier auf seiten des Steins, der als weltloser Welt nicht hat. Im *Tier* ist ein *Haben von Welt* und ein *Nichthaben von Welt*. Dieses Resultat ist entweder in sich widersprechend und unmöglich, oder aber wir gebrauchen in der Formulierung des Problems: das Tier hat Welt und hat nicht Welt, »Welt« — nämlich als Zugänglichkeit von Seiendem — in verschiedener Bedeutung. Dann ist der Weltbegriff nicht hinreichend geklärt.

Haben wir jetzt eine solche Klärung erreicht? In der Tat. Aber eine solche, die uns doch nicht davon entbindet, beim Tier von einem *Haben* und *Nichthaben* zu sprechen. Die Frage ist nur, ob wir dabei von einem Haben von *Welt* und Nicht-haben von *Welt* sprechen dürfen. Wir sagten: Welt bedeutet Zugänglichkeit von Seiendem, und wiesen darauf hin, daß das Tier sich doch — wenn der Hund die Treppe hinaufspringt — auf Anderes bezieht, also Zugang hat zu . . . Nicht nur das, wir können sogar sagen: Das Tier hat Zugang zu Seiendem. Das Nest, das aufgesucht, die Beute, die gefangen wird, ist doch nicht nichts, sondern ein Seiendes, sonst könnte der Vogel sich nicht aufs Nest setzen und die Katze keine Maus fangen — wenn das kein Seiendes wäre. Das Tier hat Zugang zu Seiendem.

Aufgrund der Interpretation der *Benommenheit* des Tieres sehen wir aber jetzt, wo die *Mißdeutung liegt*. Das Tier hat zwar einen Zugang zu . . ., und zwar zu solchem, was wirklich ist — was aber *nur wir als Seiendes* zu erfahren und offenbar zu haben vermögen. Wenn wir nun einführend behaupteten: Welt besagt unter anderem Zugänglichkeit von Seiendem, so ist diese Charakteristik des Weltbegriffs mißverständlich, und das deshalb, weil hier dieser Charakter der Welt unterbestimmt ist. Wir müssen sagen: Welt bedeutet nicht Zugänglichkeit von

Seiendem, sondern Welt besagt *unter anderem* Zugänglichkeit von Seiendem *als solchem*. Wenn aber zum Wesen der Welt gehört: Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, dann kann das Tier bei seiner Benommenheit im Sinne der Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem wesensmäßig keine Welt haben, obwohl das, worauf es sich bezieht, in *unserer* Erfahrung ständig als Seiendes erfahrbar ist. Obwohl das Tier keine Welt haben kann, hat es einen Zugang zu . . . im Sinne des triebhaften Benehmens. So müssen wir jetzt im Unterschied zu Früherem sagen: Gerade weil das Tier in seiner Benommenheit Beziehung hat auf all das, was im Enthemmungsring begegnet, gerade deshalb steht es *nicht* auf der Seite des Menschen, gerade deshalb hat es *keine* Welt. Allein, dieses Nichthaben von Welt drängt das Tier nun doch auch nicht — und zwar grundsätzlich nicht — auf die Seite des Steins. Denn das triebhafte Fähigsein des hingenommenen Benommenseins, d. h. des Hingenommenwerdens vom Enthemmenden, ist ein Offensein für . . . , wenngleich mit dem Charakter des Sich-nicht-Einlassens-auf . . . Der Stein dagegen hat auch diese Möglichkeit nicht. Denn für das Sich-nicht-Einlassen-auf . . . ist ein Offensein vorausgesetzt. In all dem liegt: Bei der Weltlosigkeit des Steins fehlt sogar auch die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut. Diese innere Möglichkeit der Weltarmut — ein konstitutives Moment dieser Möglichkeit — ist das triebhafte Offensein der benehmenden Hingenommenheit. Dieses Offensein besitzt das Tier in seinem Wesen. Das Offensein in der Benommenheit ist *wesenhafte Habe* des Tieres. Aufgrund dieser Habe kann es entbehren, arm sein, in seinem Sein durch Armut bestimmt sein. Dieses Haben ist freilich *kein Haben von Welt*, sondern das Hingenommensein an den Enthemmungsring — *ein Haben des Enthemmenden*. Aber weil dieses Haben das Offensein für das Enthemmende ist, diesem Offensein-für jedoch gerade die Möglichkeit des Offenbarhabens des Enthemmenden als Seiendem genommen ist, deshalb ist diese Habe des Offenseins ein Nichthaben, und zwar

ein Nichthaben von Welt, wenn anders zur Welt Offenbarkeit von Seiendem als solchem gehört. Im Tier gibt es demgemäß keineswegs zugleich ein Haben von Welt und ein Nichthaben von Welt, sondern ein *Nichthaben von Welt im Haben der Offenheit des Enthemmenden*. Demzufolge ist das Nichthaben von Welt kein bloßes Weniger-Haben von Welt gegenüber dem Menschen, sondern ein Überhaupt-nicht-Haben — allein, dies im Sinne eines *Nichthabens*, d. h. auf dem Grunde eines Habens. Dem Stein dagegen können wir nicht einmal dieses Nichthaben zusprechen, weil seine Seinsart weder durch das Offensein des Benehmens noch gar durch das Offenbarhaben des Verhaltens bestimmt ist.

§ 63. *Selbsteinwand gegen die These vom Nichthaben der Welt als einem Entbehren und Armsein des Tieres und seine Entkräftung*

So ist jetzt die früher behauptete Einheit des Habens und Nichthabens angemessener und im Blick auf das Wesen der Tierheit gefaßt. Und doch erhebt sich jetzt gerade das schärfste Bedenken gegen unsere These: ›das Tier ist weltarm‹. Wir müssen uns selbst folgenden Einwand machen: Gewiß, im Tier findet sich ein Nichthaben im Unterschied zum Menschen. Ebenso gewiß ist dieses Nichthaben des Tieres wesentlich anders als beim Stein. Aber: Ist dieses Nichthaben des Tieres ein *Entbehren* von Welt, ein wesenhaftes *Armsein* um die Welt? Das Tier könnte die Welt doch nur dann entbehren, wenn es zum mindesten um die Welt wüßte. Aber gerade dieses wird dem Tier abgestritten — ja muß ihm um so mehr abgestritten werden, als selbst der Mensch, zu dessen Wesen die Weltbildung gehört, zunächst und zumeist um die Welt als solche nicht eigentlich weiß. Wie immer es damit bestellt sein mag, wenn die Welt dem Tier wesentlich verschlossen ist, dann können wir zwar von einem Nichthaben sprechen, dürfen dies aber

nie als ein Entbehren verstehen. Die These von der Weltarmut des Tieres geht daher zu weit. Wenn wir trotzdem bei ihr beharren, und zwar mit Grund, dann ist diese Charakteristik der Tierheit durch die Weltarmut keine genuine, nicht aus der Tierheit selbst geschöpft und nicht in den Grenzen der Tierheit bleibend, sondern die Weltarmut ist ein Charakter im Vergleich zum Menschen. Nur vom Menschen her gesehen ist das Tier arm um die Welt, aber nicht ist das Tiersein in sich ein Weltentbehren. Noch deutlicher und weitergehend gesprochen: Wenn das Entbehren in gewissen Abwandlungen ein Leiden ist, dann müßte, wenn die Weltentbehrung und das Armsein zum Sein des Tieres gehört, durch das ganze Tierreich und das Reich des Lebens überhaupt ein Leiden und ein Leid ziehen. Davon weiß die Biologie schlechthin nichts. Von dergleichen zu fabeln, ist vielleicht ein Vorrecht der Dichter. »Mit Wissenschaft hat das nichts zu tun.« Die These von der Weltarmut des Tieres ist dann keine wesenseigene Interpretation der Tierheit, sondern nur eine vergleichende Illustration. Ist das so, dann haben wir damit auch schon die Antwort auf die mehrfach gestellte Frage gewonnen: Ist der Organismuscharakter des Tieres — in dem umschriebenen Sinne der Benommenheit — die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut, oder ist umgekehrt diese die Bedingung und der Wesensgrund für den Organismus und seine innere Möglichkeit? Offenbar trifft das erstere zu: Die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut. Denn wenn das Wesen des Organismus in der Benommenheit liegt und zur Benommenheit als *ein* Wesensmoment die Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem als solchem gehört, Offenbarkeit von Seiendem aber ein Charakter der Welt ist, so müssen wir jetzt sagen: Zur Benommenheit gehört als *ein* Wesensmoment die *Genommenheit von Welt*. Was aber nur ein konstitutives Moment der Wesensganzheit des Organismus — der Benommenheit — ausmacht, kann nicht Grund der Möglichkeit für das Wesensganze als solches sein. Weltarmut ist nicht die Bedin-

gung der Möglichkeit der Benommenheit, sondern umgekehrt, die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut. Selbst diesen Satz müssen wir noch abschwächen und angemessener sagen: Die Benommenheit als das Wesen der Tierheit ist die Bedingung der Möglichkeit für die lediglich vergleichende Kennzeichnung der Tierheit durch die Weltarmut, sofern das Tier vom Menschen aus gesehen ist, dem die Weltbildung zugehört. Unsere These ›das Tier ist weltarm‹ bleibt demnach weit entfernt davon, ein — oder vollends *der* metaphysische Grund-satz vom Wesen der Tierheit zu sein. Er ist allenfalls ein Folgesatz aus den Wesensbestimmungen der Tierheit und überdies nur dann zu folgern, wenn das Tier im Vergleich zur Menschheit gesehen wird. Als solcher Folgesatz kann er auf seinen Grund zurückverfolgt werden und so zum Wesen der Tierheit hinleiten. Das war auch seine faktische Funktion in unseren Erörterungen. Wenn diese Überlegungen unangreifbar sind, dann müssen wir aber am Ende die Bedeutung der These nicht nur reichlich zurückschrauben, wir müssen überhaupt auf sie verzichten, weil sie — gerade auf das Wesen der Tierheit selbst gesehen — irreführt, d. h. die verkehrte Meinung erweckt, als sei das Sein des Tieres in sich und an sich ein Entbehren und Armsein.

Allein, wozu beschäftigen wir uns so weitläufig mit dem Charakter der These? Es genügt doch, daß uns die inhaltliche Erörterung derselben praktisch zum Ziel geführt hat. Sie hat uns trotz allem einer Klärung des Weltbegriffes näher gebracht. Zwar haben wir positiv noch recht wenig über das Wesen der Welt erfahren, sondern nur über das Tier und sein Nichthaben von Welt, seine Benommenheit. Mithin kennen wir lediglich die negative Seite der Sache. Und doch müssen wir bedenken, daß wir die positive Seite selbst sind, selbst im Haben von Welt existieren. Durch jene, scheinbar rein negative Charakteristik der Welt in der Erörterung des Nichthabens von Welt beim Tier ist daher ständig das Eigenwesen unserer selbst schon zur Abhebung gelangt, wenngleich nicht in aus-

drücklicher Interpretation. Wir selbst standen dabei — ob wir wollten oder nicht — mit im Blick, und das nicht in einer beliebigen und zufälligen Selbstbeobachtung oder in der Form einer überlieferten Definition des Menschen, sondern wir hatten bei all den Erörterungen, die sich von außen gesehen in Spezialfragen verloren, die ständige Möglichkeit, uns des Daseins in uns zu erinnern, wie es in einer Grundstimmung ans Licht gehoben wurde. Oder haben wir diese Grundstimmung inzwischen vergessen? Liegt sie nur wie eine Episode hinter uns, als etwas ganz anderes, was mit den einzelligen Lebewesen und der Orientierungsart der Bienen nicht das geringste zu tun hat? Oder stimmt uns die Grundstimmung noch, so daß wir ständig schon aus ihr heraus nach dem Wesen der Welt fragen, in sie, die Grundstimmung, hineinblicken, wenn wir die Frage entwickelten, d. h. jetzt das Nichthaben von Welt beim Tier verglichen gegen unser Haben von Welt, gegen jenes ›im Ganzen‹, das gerade die tiefe Langeweile uns offenbart? Und so wird sich vielleicht die vermeintlich nur negative Charakteristik — die Erörterung des Nichthabens von Welt — erst recht auswirken, sobald wir uns aufmachen, das Wesen der Welt im Blick auf die Weltbildung des Menschen herauszustellen.

Wir wissen bisher nur ein Geringes vom Wesen der Welt und vom Grund ihrer Möglichkeit gar nichts; und erst recht nichts von der Bedeutung des Weltphänomens in der Metaphysik. Steht es aber so, dann haben wir *jetzt* zum mindesten *noch kein Recht, unsere These ›das Tier ist weltarm‹ abzuändern und zu nivellieren* auf den indifferenten Satz: das Tier hat keine Welt, wobei das Nichthaben ein bloßes Nichthaben und kein Entbehren ist. Wir müssen vielmehr die *Möglichkeit offen lassen*, daß das eigentliche und ausdrückliche metaphysische Verständnis des Wesens der Welt uns nötigt, das Nichthaben von Welt beim Tier *doch* als ein *Entbehren* zu verstehen und in der Seinsart des Tieres als solchen ein *Armsein* zu finden. Daß die Biologie dergleichen nicht kennt, ist kein Gegenbeweis

gegen die Metaphysik. Daß vielleicht nur die Dichter gelegentlich davon reden, ist ein Argument, das die Metaphysik nicht in den Wind schlagen darf. Am Ende bedarf es nicht erst des christlichen Glaubens, um etwas von jenem Wort zu verstehen, das Paulus (Römer VIII, 19) schreibt von der ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως, von dem sehnsüchtigen Ausspähen der Geschöpfe und der Schöpfung, deren Wege, wie auch das Buch Esra IV, 7. 12 sagt, in diesem Äon schmal, traurig und mühselig geworden sind.¹ Aber auch ein Pessimismus ist nicht notwendig, um die *Weltarmut des Tieres als inneres Problem der Tierheit selbst* entwickeln zu können. Denn mit dem Offensein des Tieres für das Enthemmende ist das Tier in seiner Benommenheit wesentlich hinausgestellt in ein Anderes, was ihm zwar weder als Seiendes noch als Nichtseiendes je offenbar sein kann, was aber als Enthemmendes mit all den darin beschlossenen Abwandlungen der Enthemmung eine *wesenhafte Erschütterung* in das Wesen des Tieres bringt. Wenn wir zuvor betont haben, die Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seien-dem bilde nur *ein* Strukturmoment der Benommenheit und könne deshalb nicht der Wesensgrund des Ganzen als solchen sein, dann ist dem jetzt zu entgegnen, daß wir am Ende die wesenhafte Organisation des Organismus noch gar nicht hinreichend geklärt haben, um über die Bedeutung dieser Genommenheit zu entscheiden, und daß wir sie nicht klären können, solange wir nicht das Grundphänomen des Lebensprozesses und damit des Todes mit hineinziehen.

So muß die These ›das Tier ist weltarm‹ als Problem bestehen bleiben, als Problem, das wir jetzt nicht in Angriff nehmen, das aber die weiteren Schritte der vergleichenden Betrachtung, d. h. die eigentliche Exposition des Weltproblems. leitet.

¹ Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übers. und hrsg. v. E. Kautzsch. Zweiter Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen 1900, Neudruck 1921, S. 369.

SECHSTES KAPITEL

Thematische Exposition des Weltproblems auf dem Wege der Erörterung der These >der Mensch ist weltbildend<

§ 64. *Erste Charaktere des Weltphänomens: Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem und das ›als‹; die Beziehung zu Seiendem als Sein- und Nichtseinlassen (Verhalten-zu, Haltung, Selbstheit)*

Wenn wir von der Erörterung der These: das Tier ist weltarm, zur Erörterung der These *›der Mensch ist weltbildend‹* übergehen und uns fragen, was wir aus dem Bisherigen mitbringen für die Kennzeichnung des Wesens der Welt, dann ergibt sich formelhaft Folgendes: Zu Welt gehört Offenbarkeit von Seiendem als solchem, von Seiendem *als* Seiendem. Darin liegt: Mit Welt geht zusammen dieses rätselhafte ›als‹, Seiendes *als* solches, formal formuliert: ›etwas *als* etwas‹, was dem Tier von Grund aus verschlossen ist. Nur wo *überhaupt* Seiendes *als* Seiendes offenbar ist, da besteht die Möglichkeit, dieses und jenes bestimmte Seiende als dieses und jenes bestimmt zu erfahren — erfahren im weiteren Sinne, der über die bloße Kenntnis hinausgeht: Erfahrungen mit ihm machen. Schließlich, wo Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem, da hat die Beziehung zu diesem notwendig den Charakter des *Sich-dar-auf-Einlassens* im Sinne des *Sein-* und *Nicht-sein-lassens* dessen, was begegnet. Nur wo solches Seinlassen, da ist zugleich die Möglichkeit des Nichtseinlassens. Eine solche Beziehung auf etwas, die durchherrscht ist von diesem Seinlassen von etwas als Seiendem, nennen wir im Unterschied zum Benehmen in der Benommenheit das *Verhalten*. Alles Verhalten aber ist nur möglich in der Verhaltenheit, Verhaltung, und Haltung

gibt es nur, wo ein Seiendes den Charakter des Selbst, wie wir auch sagen, der Person hat. Das sind schon wichtige Charaktere des Weltphänomens: 1. die Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem, 2. das »als«, 3. die Beziehung zu Seiendem als das Sein- und Nichtseinlassen, das Verhalten zu . . . , Haltung und Selbstheit. Nichts davon findet sich in der Tierheit und im Leben überhaupt. Aber diese wichtigen Charaktere des Weltphänomens sagen uns zunächst nur: Wo wir auf diese Charaktere stoßen, da ist das Phänomen der Welt. Allein, *was* die Welt sei und *wie* sie sei, ob und in welchem Sinne wir überhaupt vom *Sein* der Welt sprechen dürfen, all das ist dunkel. Um Licht zu schaffen und damit in die *Tiefe des Weltproblems* vorzudringen, versuchen wir, zu zeigen, was *Weltbildung* meint.

§ 65. *Die unterschiedslose Offenbarkeit
des verschiedenartigen Seienden als des Vorhandenen
und das Schlafen der Grundverhältnisse des Daseins
zum Seienden in der Alltäglichkeit*

Wir gehen hierzu vom Bekannten aus. Wo Welt, da ist Seiendes offenbar. Wir werden also zunächst zu fragen haben, *wie Seiendes offenbar ist*, was wir da als Seiendes »vor uns haben«. Gerade die Besprechung der These über die Tierheit zeigte uns nun, daß mannigfaltiges Seiendes uns offenbar ist — materielle, leblose, lebendige Natur, Geschichte, Menschenwerk, Kultur. Aber dieses alles ist nicht nur als Mannigfaltiges nebeneinander und durcheinander, gleichmäßig uns vorgestellt auf einer Weltbühne, sondern im Seienden gibt es gewisse *grundverschiedene »Arten«* von Seiendem, die Zusammenhänge vorzeichnen, zu denen wir von Grund aus *verschiedene Stellung* haben, wenngleich uns diese Verschiedenheit nicht ohne weiteres zum Bewußtsein kommt. Im Gegenteil, zunächst und zumeist lassen wir in der *Alltäglichkeit*

unseres Daseins das Seiende in einer merkwürdigen Unterschiedslosigkeit an uns herankommen und vorhandensein. Nicht so, daß uns alle Dinge unterschiedslos ineinanderfließen — im Gegenteil, wir sind empfänglich für die inhaltliche Mannigfaltigkeit des Seienden, das uns umgibt, wir haben nie genug von Abwechslung und sind gierig nach Neuem und Anderem. Und doch ist dabei das Seiende, das uns umgibt, *gleichmäßig offenbar* als das eben *Vorhandene im weitesten Sinne* — das Vorkommen von Land und Meer, Bergen und Wäldern und in all dem das Vorkommen von Tieren und Pflanzen und das Vorkommen von Menschen und Menschenwerk und wir selbst auch dabei und darunter. Dieser Charakter des Seienden als des eben Vorhandenen im weitesten Sinne kann nicht eindringlich genug angezeigt werden, weil er ein wesentlicher Charakter des Seienden ist, wie es sich in unserer Alltäglichkeit breitmacht, in welche Breite des Vorhandenen wir selbst mit einbezogen sind. Daß das Seiende in dieser eingeebneten Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen offenbar sein kann, gibt dem Alltag des Menschen die eigentümliche Sicherheit und Festigkeit und fast Zwangsläufigkeit und gewährleistet die für den Alltag notwendige Leichtigkeit des Übergangs von einem Seienden zum anderen, ohne daß dabei die jeweilige Seinsart des Seienden in ihrer ganzen Wesentlichkeit ins Gewicht fällt. Wir steigen in die Elektrische, sprechen mit anderen Menschen, rufen den Hund, sehen nach den Sternen, in einem Stil — Menschen, Fahrzeuge, Menschen, Tiere, Himmelskörper, alles in einer Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen. Das sind Charaktere des alltäglichen Daseins, die die Philosophie bisher vernachlässigt hat, weil dieses allzu Selbstverständliche das Mächtigste in unserem Dasein ist, und weil das Mächtigste deshalb der Todfeind der Philosophie ist. Die Art und Weise, in der uns daher die indifferente Mannigfaltigkeit des Seienden jeweils zuerst und vorwiegend *zugänglich* wird, ist das Kennenlernen in jenem indifferenten Sinn, in dem man von den Dingen spricht und

die Kunde von ihnen verbreitet. Das sagt: Es geschieht ein *Verhalten zu Seiendem*, ohne daß zuvor ein *Grundverhältnis* des Menschen zu dem Seienden — sei es zum Leblosen, sei es zum Lebendigen, sei es zum Menschen selbst — wach wird, wie es jeweils das Seiende selbst fordert. Das alltägliche Verhalten zu *allem* Seienden bewegt sich nicht in den *Grundverhältnissen*, die der Eigenart des betreffenden Seienden entsprechen, sondern in einem — von diesen aus gesehen — entwurzelten, aber deshalb doch überaus regsamen und erfolgreichen Verhalten. Warum diese Alltäglichkeit in wechselnder Form und veränderlichem Ausmaß für das menschliche Dasein notwendig ist, und weshalb sie daher nicht als etwas nur Negatives abgeschätzt werden darf, kann hier nicht ausgemacht werden. Wir sollen nur sehen lernen, daß *aus der Alltäglichkeit heraus* — freilich nicht durch sie begründet und getragen — *Grundverhältnisse des Daseins des Menschen zum Seienden*, dazu er selbst gehört, möglich sind, d. h. *wach werden können*. Demnach gibt es *Grundarten der Offenbarkeit von Seiendem* und damit Arten des Seienden als solchen. Das Verständnis dafür, daß es *grundverschiedene Arten des Seins selbst* gibt und demnach des Seienden, wurde uns gerade geschärft durch die Interpretation der Tierheit. So rückt unsere ganze vorgängige Betrachtung in eine *neue Funktion*. Es gilt, das dort Gewonnene in seiner ganzen Tragweite sichtbar zu machen für die Frage nach der Offenbarkeit des Seienden als solchen, die ja ein Moment des Wesens der Welt ausmachen soll. Dabei ist wohl zu beachten: Die Tierheit steht jetzt nicht bezüglich der Weltarmut als solcher im Blick, sondern *als ein Bereich von Seiendem*, das *offenbar* ist und somit von uns ein *bestimmtes Grundverhältnis* zu ihm erheischt, in dem wir uns gleichwohl zunächst nicht bewegen.

*§ 66. Die eigene Offenbarkeit der lebendigen Natur und
das Versetztsein des Daseins in den Umringszusammenhang
des Lebendigen als das eigentümliche Grundverhältnis zu ihm.
Die Mannigfaltigkeit der Seinsarten, ihre mögliche Einheit
und das Problem der Welt*

Zunächst ist zu erinnern an die verschiedenen Weisen des Versetztseins des Menschen in den anderen Menschen, in die Tiere, das Lebendige überhaupt und in das Leblose. Bezüglich der Möglichkeit des Versetztseins des Menschen in das Tier sehen wir jetzt deutlicher, wenn wir uns die Grundstruktur der Benommenheit und des mit ihr jeweils gegebenen Enthemmungsrings vor Augen halten. Jedes Tier und jede Tierart erringt sich in eigener Weise den Umring, mit dem es einen Bezirk umringt und sich einpaßt. Der Umring des Seeigels ist ganz anders als der der Biene und dieser wieder anders als der der Kohlmeise, dieser anders als der des Eichhörnchens usf. Aber diese Umringe der Tiere, innerhalb deren ihr Benehmenseinszusammenhang und Umtrieb sich bewegt, sind nicht einfach neben- oder untereinander gelagert, sondern greifen ineinander über. Der Holzwurm z. B., der in der Eichenrinde bohrt, hat *seinen* spezifischen Umring. Aber er selbst, der Holzwurm, und d. h. er mit diesem seinem Umring, ist selbst wieder innerhalb des Umrings des Spechtes, der den Wurm aufspürt. Und dieser Specht ist mit all dem im Umring des Eichhörnchens, das ihn bei seiner Arbeit aufscheucht. Dieser ganze Zusammenhang der Offenheit der benommenen Umringe des Tierreiches ist nun nicht nur von einem ungeheuren und von uns erst geahnten Reichtum des Inhaltes und der Bezüge, sondern bei all dem noch grundverschieden von der Offenbarkeit des Seienden, wie es dem weltbildenden Dasein des Menschen begegnet.

Für die Alltäglichkeit des Menschen und seine Geschäftigkeit ist der Aspekt des Seienden ein ganz anderer. Alles Seiende, was uns in der gekennzeichneten Unterschiedslosigkeit

zugänglich ist, nehmen wir in der Alltäglichkeit auch zugleich für den Bereich, in dem sich auch die Tiere aufhalten, wozu auch sie Beziehungen haben. Wir meinen dann, daß eben die einzelnen Tiere und Tierarten an dieses an sich vorhandene Seiende und für alle und in eins damit für alle Menschen in gleicher Weise Vorhandene sich in verschiedener Weise anpassen, so daß aufgrund dieser verschiedenen Anpassung aller Tiere zu einem und demselben Seienden sich nun Variationen der Tiere und Tierarten ergeben. Was sich am besten anpaßt, überlebt die anderen. Bei dieser Anpassung entwickelt sich dann die Organisation des Tieres je nach der Verschiedenartigkeit des Seienden verschieden (Variation). Diese Variation führt dann im Zusammenhang mit dem Überleben des am besten Angepaßten zur wachsenden Vervollkommnung. So hat sich aus dem Urschleim der Reichtum der höheren Tierarten entwickelt.

Abgesehen von anderen inneren Unmöglichkeiten dieser Entwicklungslehre sehen wir jetzt vor allem, daß sie auf einer ganz unmöglichen Voraussetzung ruht, die dem Wesen der Tierheit (Benommenheit — Umring) widerspricht: daß für alle Tiere das Seiende als solches und daß es überdies für alle an sich gleichmäßig gegeben sei, so daß es dann nur bei den Tieren stünde, sich anzupassen. Dieser Aspekt aber bricht in sich zusammen, sobald wir die Tiere und das Tiersein aus dem Wesen der Tierheit heraus verstehen. Nicht nur ist für die Tiere das Seiende an sich nicht vorhanden, sondern die Tiere ihrerseits sind in ihrem Sein *nichts für uns Vorhandenes*; das Tierreich fordert von uns eine ganz spezifische Weise des Versetztseins, und innerhalb des Tierreiches herrscht ein eigen tümliches Versetztsein der benommenen Umringe ineinander. Der Grundzug dieses Versetztseins macht erst den spezifischen Reichcharakter des Tierreiches aus, d. h. die Art und Weise, wie es im Ganzen der Natur und des Seienden überhaupt herrscht. Diese Verzahnung der Umringe der Tiere ineinander, erwachsend aus dem Ringen der Tiere selbst, zeigt eine

Grundart von Sein, die von allem bloßen Vorhandensein verschieden ist. Wenn wir bedenken, daß in jedem solchen Ringen das Lebewesen sich etwas von der Natur selbst wiederum in seinen Umring einpaßt, dann müssen wir sagen: *Es offenbart sich uns in diesem Ringen der Umringe ein innerer Herrschaftscharakter des Lebendigen innerhalb des Seienden überhaupt*, eine innere, im Leben selbst gelebte Erhabenheit der Natur über sich selbst.

So ist die Natur — weder die leblose noch gar die lebendige — keineswegs das Brett und die unterste Schicht, auf der das Menschenwesen aufgeschichtet wäre, um darauf sein Unwesen zu treiben. Die Natur ist aber ebensowenig die Wand, als welche die Natur gleichsam vorhanden ist, wenn sie zum Gegenstand einer wissenschaftlich-theoretischen Betrachtung gemacht wird. Die lebendige und unlebendige Natur ist vorhanden im weitesten Sinne für die Alltäglichkeit des Daseins, so selbstverständlich, daß man diese Auffassung als die natürliche anspricht, und daß sie uns gleichsam den Weg dazu verlegt, die spezifische Natürlichkeit in der Natur selbst zu sehen. Und doch ist — metaphysisch gesehen — das Seinsverhältnis des Menschen zur Natur ein ganz anderes. Diese steht nicht mit einer Fülle von Objekten um den Menschen herum, ist so verständlich, sondern das *menschliche Dasein ist in sich ein eigentümliches Versetztsein in den Umringzusammenhang des Lebendigen*. Dabei ist wohl zu beachten: Es ist nicht so, daß wir jetzt mit den Tieren gleichgestellt wären, gegenüber einer inhaltlich gemeinsamen Wand von Seiendem, die nur sie unter sich und wir unter ihnen als dieselbe je verschieden sehen, als gäbe es nur eine Mannigfaltigkeit von Aspekten des Selben. Nein, die Umringe unter sich sind gar nicht vergleichbar, und das Ganze der jeweilig offenbaren Umringverzahnung fällt für uns nicht nur unter das Seiende, das sonst offenbar ist, sondern hält uns in einer ganz spezifischen Weise gefangen. Wir sagen daher: Der Mensch existiert in eigentümlicher Weise *inmitten* des Seienden. Inmitten des

Seienden heißt: Die lebendige Natur hält uns selbst als Menschen in einer ganz spezifischen Weise gefangen, nicht aufgrund eines besonderen Einflusses und Eindruckes, den die lebendige Natur auf uns macht, sondern aus unserem Wesen, ob wir dasselbe in einem ursprünglichen Verhältnis erfahren oder nicht.

Aus dieser ganz rohen Charakteristik der *Seinsart der lebendigen Natur* sehen wir schon, daß wir künftig uns versagen müssen, vom Ganzen des Seienden so zu sprechen, als wäre es eine Ansammlung von irgendwelchen Bereichen. Demnach stellt die *Mannigfaltigkeit* der verschiedenen *Arten des Seins* hinsichtlich ihrer möglichen *Einheit* ein ganz spezifisches Problem, das überhaupt als Problem nur angefaßt werden kann, wenn wir einen zureichenden Begriff der *Welt* entwickelt haben.

Die jetzt gegebene Kennzeichnung ist selbst nur erst die rohe Andeutung einer *Problemperspektive*, die wir kaum ahnen, in die wir uns aber philosophisch überhaupt nur hineinwagen dürfen, wenn wir begriffen haben, daß hierzu eine hinreichende Entfaltung des *Weltproblems* und damit des *Problems der Endlichkeit* unumgängliche Voraussetzung ist.

§ 67. Die Frage nach dem Geschehen der Offenbarkeit
als Ausgang für die Frage nach der Welt.

*Rückgang der Frage nach der Weltbildung und der Welt
in die von der Interpretation der tiefen Langeweile
aufgeschlossene Richtung*

Wir wollen dieses Problem in der Richtung unseres Ansatzes, der drei Thesen, entwickeln, d. h. von dem ausgehen und weiterschreiten, was wir bei der Erörterung der zweiten These erfahren haben. Darnach ist *ein Charakter der Welt* die *Zugänglichkeit von Seiendem*, und zwar *als solchem*. Das Wesen der Welt erschöpft sich nicht in dieser Bestimmung. Ja, es ist

die Frage, ob der genannte Charakter vom *innersten* Wesen der Welt etwas bekundet und nicht vielmehr auch noch eine *Folgebestimmung* ist. Wir lassen das jetzt dahingestellt und beachten ein Anderes.

Wenn wir sagen: Welt ist unter anderem die *Zugänglichkeit* von Seiendem, dann sprechen wir damit schon gegen den sogenannten *natürlichen Weltbegriff*. Mit ›Welt‹ meinen wir gewöhnlich die *Gesamtheit des Seienden*, alles zusammen, was es da gibt. Ein Mensch kommt zur Welt, erblickt das Licht der Welt. Das besagt: Er wird selbst ein Seiendes unter dem übrigen Seienden, so zwar, daß er selbst als Mensch dieses übrige Seiende und sich selbst darunter vorfindet. Welt — das ist hier die Summe des Seienden an sich, und dabei unausgesprochen, weil für das Natürlichste genommen: all das Seiende in der faktischen Unterschiedslosigkeit der Alltäglichkeit.

Das aber meint ersichtlich der angezeigte Weltbegriff nicht, vielmehr statt des Seienden an sich die Zugänglichkeit desselben als solchen. Darnach gehört zwar das Seiende auch zur Welt, aber nur, sofern es *zugänglich* ist, sofern das Seiende selbst dergleichen zuläßt und ermöglicht. Das trifft nur dann zu, wenn Seiendes als solches *offenbar werden kann*. Darin liegt, daß das Seiende zuvor nicht offenbar ist, *verschlossen* und *verborgen* ist. Zugänglichkeit gründet in möglicher Offenbarkeit. Demnach bedeutet *Welt* nicht das Seiende an sich, sondern das offenbare Seiende? Nein, sondern die *Offenbarkeit* des je faktisch offenbaren Seienden.

Aber wie steht es mit dieser Offenbarkeit des Seienden? Wo und wie ist sie? Ist sie gleichsam ein Gewächs, das das Seiende selbst hervortreibt? Ist die Offenbarkeit des Seienden eine inhaltliche Eigenschaft desselben, so, wie Härte zum Stein gehört, Wachstum zum Lebendigen, Rechtwinkligkeit zum Viereck? Wenn wir über irgendein vorgelegtes Seiendes aus irgendwelchem Gebiet Auskunft geben sollen, dann werden wir doch, wenn wir dieses Seiende noch so eingehend erforschen, nie auf den Gedanken kommen, die Offenbarkeit des

Seienden als Eigenschaft desselben zu nennen. Wir werden nicht nur nicht auf den Gedanken kommen, sondern gar nicht auf diese Offenbarkeit stoßen. Sie ist uns also in diesem Sinne unbekannt, weil am Seienden als Seiendes nicht vorfindlich. Wo ist sie dann? Hinter oder über dem Seienden? Aber kann denn überhaupt außerhalb des Bereichs von Seiendem noch etwas sein? Aber wir sprechen doch von der Offenbarkeit *des* Seienden. Mithin ist die Offenbarkeit solches, was *mit* dem Seienden selbst *geschieht*. Wann und wie geschieht dieses? Und mit welchem Seienden? Ist das beliebig, oder muß, wenn Offenbarkeit von Seiendem geschieht, notwendig ganz bestimmtes Seiendes offenbar sein, damit dergleichen wie Offenbarkeit von Seiendem geschehen kann? Ferner, wenn Offenbarkeit geschieht und Offenbarkeit ein Charakter der Welt ist, entsteht dann jeweils erst dergleichen wie Welt, so daß gerade Seiendes sein könnte ohne Welt? Wird die Welt jeweils erst gebildet, so daß wir von Weltbildung sprechen — *der Mensch ist weltbildend*?

All das sind entscheidende Fragen auf dem Wege zur Aufhellung des Wesens der Welt, zumal wenn wir diese Aufhellung bei dem Charakter der Offenbarkeit einsetzen. Aber es sind zugleich Fragen, mit denen wir — so scheint es — nichts Handgreifliches greifen — »abstrakt«, wie der vulgäre Verstand sagt. Können und dürfen wir diesem entgegenkommen? Müssen wir das Weltproblem nicht faßlicher entwickeln? Gewiß, aber nicht dem vulgären Verstand zuliebe, sondern um die ganze Breite des Problems sichtbar zu machen. Das muß doch am ehesten gelingen, wenn wir entsprechend der Behandlung der zweiten These einfach aus dem Wesen des Menschen das Phänomen der *Weltbildung* aufhellen. So, wie wir nach der Tierheit fragten, fragen wir jetzt nach der Menschheit und ihrem Wesen, und so, wie wir dort Biologie und Zoologie zu Rate zogen, so jetzt hier die Anthropologie. Damit hätten wir einen weiten und vielgestaltigen und auch verworrenen Bezirk von Problemen, Thesen, Standpunkten

betreten. Wir müßten uns hindurchwinden und kämen nur mühsam zum Ziel. Es bedürfte einer langwierigen Vorbereitung durch die Frage, was der Mensch sei. Wo ist das Wissen darüber niedergelegt? Zunächst und eigentlich gerade nicht in der Anthropologie, Psychologie, Charakterologie und dergleichen, sondern in der ganzen Geschichte des Menschen — diese nicht etwa als biographische Historie, überhaupt nicht als Historie, sondern in jener ursprünglichen Überlieferung, die in jedem menschlichen Handeln als solchem liegt — mag es aufgezeichnet und weiter berichtet werden oder nicht. Das Dasein des Menschen bringt je schon in sich selbst die Wahrheit über sich mit. Wir sind heute noch weit entfernt davon, diese Grundzusammenhänge bezüglich des Charakters der Selbsterkenntnis des Menschen zu sehen, und noch allzu weit verstrickt in die subjektive Reflexion und die Gebilde, die einer solchen Vorschub leisten. Diese ist nicht einfach theoretisch als falsch zu erweisen, sondern es bedarf der Beseitigung durch die Entwurzelung, d. h. so, daß die Wurzellosigkeit zum Schrecken wird. Hier jedoch soll ein anderer Weg eingeschlagen werden.

Nach dem Wesen des Menschen fragen heißt also, statt das Tier den Menschen zum Thema zu machen? Das ist eine eindeutige Sachlage — und doch, wenn wir nach dem Wesen des Menschen fragen, fragen wir nach *uns selbst*. Das heißt aber nicht nur, daß wir mit dieser Frage, statt auf Objekte gerichtet zu bleiben (Tier und Stein), nun auf »Subjekte« uns zurückwenden, reflektieren, sondern daß wir nach einem Seienden fragen, *das zu sein uns selbst aufgegeben ist*. Darin liegt beschlossen, daß wir nach dem Menschen nur dann recht fragen, wenn wir in der rechten Weise nach uns selbst fragen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß wir selbst uns dabei für die ganze Menschheit oder gar für den Abgott derselben halten; sondern im Gegenteil: Es wird darin nur deutlich, daß alles Fragen des Menschen nach dem Menschen zuerst und zuletzt eine Sache der *jeweiligen Existenz* des Menschen ist. Diese

Frage — was der Mensch sei — läßt den einzelnen Menschen und erst recht den Fragenden nicht in die beruhigte Gleichgültigkeit eines einzelnen beliebigen Falles des allgemeinen Wesens Mensch zurücksinken, sondern umgekehrt: Dieses allgemeine Wesen des Menschen wird als solches nur wesentlich, wenn der Einzelne sich in seinem Dasein begreift. Die Frage, was der Mensch sei, wirklich gestellt, überantwortet den Menschen ausdrücklich *seinem* Dasein. Diese Überantwortung an das Dasein ist der Index der inneren *Endlichkeit*.

Es ist notwendig, gerade heute darauf hinzuweisen, daß die Frage nach dem Wesen des Menschen die Frage nach uns selbst sei, weil gerade diese Problematik heute der landläufigen Mißdeutung durch den vulgären Verstand ausgesetzt ist. Dieser sieht darin einen extremen Subjektivismus und bemüht sich eifrig, dagegen sogenannte objektive Bezirke und Mächte ins Feld zu führen mit dem stolzen Hintergedanken, dadurch objektiver zu denken und d. h. natürlich wissenschaftlicher.

Die *Frage nach der Weltbildung* ist die Frage nach dem Menschen, der wir selbst sind, somit die Frage *nach uns selbst*, und zwar danach, wie es mit uns steht. Aber so haben wir doch schon gefragt und eigens gefragt in der vorausliegenden *Weckung einer Grundstimmung unseres Daseins*. Wir sind also schon vorbereitet und können auf die Diskussion der Anthropologie verzichten.

Aber wir haben doch im ersten Teil der Vorlesung nichts vom Wesen des Menschen gesagt und noch weniger von dem, was wir Weltbildung und Welt nennen. Allerdings. Wir haben nichts davon *gesagt*. Das heißt aber keineswegs, daß wir nicht doch dabei auf all dergleichen schon gestoßen sind, nur daß es uns nicht auffiel. Was auffällt und auffallen soll, muß sich abheben können gegen anderes. Am Ende ist die bisher aufgezeigte Benommenheit als Wesen der Tierheit gleichsam der geeignete Hintergrund, auf dem sich jetzt das Wesen der Menschheit abheben kann, und zwar gerade in der Hinsicht, die uns beschäftigt: *Welt — Weltbildung*. Schließlich wird

sich zeigen, daß wir sogar schon von dem handelten, was wir eben als abstrakte Fragen stehen ließen: das Problem der *Offenbarkeit* des Seienden und die Art ihres *Geschehens*.

Damit schließt sich der innere Zusammenhang unserer Betrachtung. Es wird deutlicher, wie das *Weltproblem selbst aus dieser Grundstimmung herauswächst*, zunächst jedenfalls von ihr ganz bestimmte Direktiven bekommt. Wir stehen vor der Aufgabe, jetzt die Momente des Weltbegriffes, die wir als vorläufige Charaktere kennenlernten, uns ursprünglich zu gegenwärtigen, indem wir *zurückgehen in der Richtung*, die uns die Interpretation der *tiefen Langeweile* als einer Grundstimmung des menschlichen Daseins aufgeschlossen hat. Es wird sich zeigen, wie diese Grundstimmung und all das, was in ihr beschlossen liegt, abzuheben ist gegenüber dem, was wir als das Wesen der Tierheit behaupteten, gegenüber der Benommenheit. Diese Abhebung wird für uns um so entscheidender werden, als gerade das Wesen der Tierheit, die Benommenheit, scheinbar in die nächste Nähe dessen rückt, was wir als ein Charakteristikum der tiefen Langeweile kennzeichneten und die *Gebanntheit* des Daseins innerhalb des Seienden im Ganzen nannten. Es wird sich freilich zeigen, daß diese nächste Nähe beider Wesensverfassungen nur täuschend ist, daß zwischen ihnen ein Abgrund liegt, der durch keine Vermittlung in irgendeinem Sinne überbrückt werden kann. Dann aber muß uns das vollständige Auseinanderfallen der beiden Thesen und damit das Wesen der Welt aufleuchten.

§ 68. Vorläufige Umgrenzung des Weltbegriffs:
Welt als die Offenbarkeit des Seienden als solchen im
Ganzen; allgemeine Klärung der Weltbildung

Wir handelten von der *Langeweile*, wie sich zeigte, nicht von einer beliebigen Stimmung. Wenn wir diese ganze Betrachtung

tung jetzt in Anspruch nehmen als eine Grundorientierung über das Wesen des Menschen, so müssen wir doch zunächst sagen, daß wir zwar hier bei der Erörterung der Langeweile eine Stimmung, vielleicht auch eine Grundstimmung des Menschen uns nähergebracht haben, aber doch nur *ein* mögliches seelisches und noch dazu flüchtiges Erlebnis, von dem aus wir doch nicht auf den *ganzen* Menschen schließen dürfen. Allein, wir wissen schon aus den einleitenden Betrachtungen — und wir haben dieses Wissen durch die konkrete Interpretation der Langeweile geklärt —, daß Stimmungen als solche nicht bloße Tönungen und Begleiterscheinungen des seelischen Lebens sind, sondern Grundweisen des Daseins selbst, in denen einem so und so ist, Weisen des Daseins, darin sich das Dasein so und so offenbar wird. Deshalb konnten wir auch gar nicht von der Langeweile als einem Objekt der Psychologie handeln. Eben deshalb können wir auch gar nicht von diesem Objekt der Psychologie auf das Ganze des Menschen schließen. Wir brauchen diesen Schluß um so weniger zu vollziehen, als die Stimmung uns weit gründlicher und wesentlicher zu uns selbst bringt. In der Stimmung *ist* einem so und so. Was das heißt, zeigt uns die tiefe Langeweile. Das Dasein in uns offenbart sich. Das sagt wieder nicht: Wir erhalten Kunde von etwas, von einem Vorkommnis, was uns sonst unbewußt geblieben wäre, sondern: Das Dasein stellt uns selbst vor das Seiende im Ganzen. In der Stimmung *ist* einem so und so — darin liegt also: Die Stimmung macht gerade *das Seiende im Ganzen* und uns uns selbst als inmitten desselben befindlich offenbar. Das Gestimmtsein und die Stimmung ist keineswegs ein Kenntnisnehmen von seelischen Zuständen, sondern ist das *Hinausgetragenwerden* in die je spezifische Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, und das sagt: in die Offenbarkeit des Daseins als solchen, so, wie es sich inmitten dieses Ganzen je befindet.

Zur Wiederholung erinnere ich an die wesentlichen Momente der tiefen Langeweile, an die *Leergelassenheit* und das

Hingehaltensein in der konkreten, spezifischen Form *unserer Langeweile*, an das *Gebanntsein* und an das *Hingezogensein in den Augenblick*. All das zeigte uns, wie sich in dieser Stimmung der ganze Abgrund des Daseins inmitten des Daseins aufschließt. All das müssen wir erinnernd ermessen und durchmessen, um jetzt zu sehen, daß wir gerade mit Rücksicht auf unsere Fragen nach der Offenbarkeit von Seiendem und nach der Welt nicht nur hinreichend vorbereitet sind, sondern in eine rechte Grundstellung des Fragens bereits versetzt sind. Dieses »es ist einem so und so« erweist sich als die Formel für eine Offenbarkeit des Daseins als solchen. Grundstimmungen sind *ausgezeichnete* Möglichkeiten solcher Offenbarkeit. Die Auszeichnung liegt nicht so sehr darin, daß das, was offenbar wird, reicher und vielfältiger wäre im Unterschied zu durchschnittlichen Stimmungen und gar der Ungestimmtheit, sondern ausgezeichnet wird gerade das, was in jeder Stimmung in gewisser Weise offenbar ist. Wie sollen wir das nennen? Es ist jenes »im Ganzen«. Dieses eigentümliche »im Ganzen« war es doch, was uns rätselhaft blieb, als wir die Interpretation der tiefen Langeweile zum vorläufigen Abschluß brachten. Dieses »im Ganzen« ist nicht nur unfaßlich zunächst für den Begriff, sondern schon für die alltägliche Erfahrung, und zwar nicht deshalb, weil es fernab liegend wäre in unzugänglichen Bezirken, wo nur höchste Spekulation hin zu dringen vermag, sondern weil es so naheliegend ist, daß wir keinen Abstand dazu haben, um es zu erblicken. Dieses »im Ganzen« sprechen wir zu dem Seienden, und zwar genauer: zu der jeweiligen Offenbarkeit des Seienden. Wir entnehmen hieraus erneut, daß der zuerst eingeführte Weltbegriff ganz unzureichend war und nunmehr eine weitere Bestimmung erfährt. Wir gehen aus vom naiven Weltbegriff und können eine bestimmte *Stufenfolge* festlegen, die zugleich den Gang der Betrachtung fixiert.

Der naive Weltbegriff ist so verstanden, daß die Welt soviel besagt wie *das Seiende*, sogar unentschieden gegen »Leben« und »Existenz«, einfach das Seiende. Wir sahen dann in der

Kennzeichnung der Art und Weise, wie das Tier lebt, daß, wenn wir mit Sinn von der Welt und der Weltbildung des Menschen sprechen, Welt jedenfalls so etwas besagen muß wie *Zugänglichkeit des Seienden*. Wir sahen aber wiederum, daß wir mit dieser Charakteristik in eine wesentliche Schwierigkeit und Zweideutigkeit geraten. Wenn wir Welt so bestimmen, können wir in gewissem Sinne auch sagen, daß das Tier eine Welt hat, nämlich Zugang zu etwas, was wir *von uns aus* als Seiendes erfahren. Demgegenüber zeigte sich aber, daß das Tier zwar Zugänglichkeit zu etwas hat, aber nicht zu Seiendem als solchem. Daraus ergibt sich, daß Welt eigentlich *Zugänglichkeit des Seienden als solchen* bedeutet. Diese Zugänglichkeit gründet sich aber auf eine *Offenbarkeit des Seienden als solchen*. Zuletzt ergab sich, daß diese keine Offenbarkeit irgendwelcher beliebigen Art sei, sondern *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*.

Wir haben damit eine vorläufige Umgrenzung des Weltbegriffes, die mehr eine methodische Funktion hat in dem Sinne, daß sie uns die einzelnen Schritte unserer jetzigen Interpretation des Weltphänomens vorzeichnet. Welt ist nicht das All des Seienden, ist nicht die Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, nicht die der Zugänglichkeit zugrundeliegende Offenbarkeit des Seienden als solchen — sondern Welt ist die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. Wir wollen die Betrachtung von dem Moment her beginnen, das sich uns auch schon bei der Interpretation der Grundstimmung aufdrängte: bei diesem merkwürdigen ›*im Ganzen*‹.

Welt hat immer — wenn auch so undeutlich wie möglich — den Charakter von *Ganzheit*, Rundung oder wie wir das anzeigend zunächst fassen wollen. Dieses ›*im Ganzen*‹ — ist es eine Eigenschaft des Seienden an sich, oder ist es nur ein Moment der Offenbarkeit des Seienden, oder keines von beiden? Fragen wir noch vorläufiger: Bedeutet ›*Seiendes im Ganzen*‹ zwar nicht bloß Summe, aber eben doch das ganze Seiende im Sinne der Allheit dessen, was überhaupt an sich ist,

wie der naive Weltbegriff meint? Wäre dieses gemeint, dann könnten wir überhaupt nie davon sprechen, in einer Grundstimmung sei uns das Seiende im Ganzen offenbar. Die Grundstimmung mag noch so wesentlich sein, sie wird uns nie über die Allheit des Seienden an sich Kunde geben. Was bedeutet dann aber dieses »im Ganzen«, wenn nicht das inhaltliche Ganze des Seienden an sich? Wir werden antworten: Es bedeutet die Form des für uns offenbaren Seienden als solchen. Daher besagt »im Ganzen«: in der Form des Ganzen. Doch was heißt hier Form, und was meint »für uns offenbar«? Ist Form nur ein Rahmen, der nachträglich um das Seiende gesperrt wird, soweit es für uns gerade offenbar ist? Und wozu dieser nachträgliche Rahmen? Ist das Seiende anders offenbar als eben für uns? Und wenn das, bedeutet es dann soviel wie: von uns subjektiv aufgefaßt, so daß wir sagen könnten: Welt bedeute die subjektive Form und den Formbestand der menschlichen Auffassung des Seienden an sich? Muß nicht in der Tat alles darauf hinauslaufen, wenn wir beachten, daß die These lautet: der Mensch ist weltbildend? Damit ist doch handgreiflich gesagt: Welt ist nichts an sich, sondern ein Gebilde des Menschen, subjektiv. Das wäre eine mögliche Interpretation dessen, was wir bisher über das Weltproblem und den Weltbegriff sagten, eine mögliche Interpretation, die nun freilich gerade das entscheidende Problem nicht faßt.

Wir wollen jetzt die Stelle des Problems dadurch vordeutend kennzeichnen, daß wir allgemein sagen, was mit *Weltbildung* gemeint ist. Welt ist — nach der These — zugehörig der Weltbildung. Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, Welt, bildet sich, und Welt ist nur, was sie ist, in einer solchen Bildung. Wer bildet die Welt? Nach der These der Mensch. Aber was ist der Mensch? Bildet er die Welt etwa so, wie er einen Gesangverein bildet, oder bildet er die Welt als der wesentliche Mensch? »Der Mensch« — so wie wir ihn kennen, oder der Mensch als der, als welchen wir ihn zumeist nicht kennen? Der Mensch, insofern er selbst in seinem Menschsein

durch etwas ermöglicht ist? Bestünde die Ermöglichung gerade zum Teil in dem, was wir als Weltbildung ansetzen? Denn es ist nicht so, daß der Mensch existiert und sich unter anderem auch einmal einfallen läßt, eine Welt zu bilden, sondern Weltbildung geschieht, und auf ihrem Grunde kann erst ein Mensch existieren. Der Mensch qua Mensch ist weltbildend, das heißt nicht: der Mensch, so, wie er auf der Straße herumläuft, sondern das *Da-sein im Menschen* ist weltbildend. Weltbildung gebrauchen wir absichtlich in einer Mehrdeutigkeit. Das Dasein im Menschen *bildet* die Welt: 1. es stellt sie her; 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfassende.

Diese dreifache Bedeutung des Bildens werden wir durch eine genauere Interpretation des Phänomens der Welt zu belegen haben. Wenn wir von diesem dreifachen Sinn von Weltbildung sprechen, ist das ein Spiel mit der Sprache? Allerdings, genauer ein Mitspielen mit ihrem Spiel. Dieses Spiel der Sprache ist nicht spielerisch, sondern entspringt einer Gesetzmäßigkeit, die vor aller »Logik« liegt und eine tiefere Verbindlichkeit fordert als das Befolgen von Regeln der Definitionsbildung. Freilich — bei diesem inneren Mitspielen des Philosophierens mit der Sprache liegt hart daneben die Gefahr der Spielerei und der Verstrickung in ihren Netzen. Aber gleichwohl müssen wir dieses Spiel wagen, um — wie wir später noch sehen werden — aus dem Bann der alltäglichen Rede und ihrer Begriffe herauszukommen. Doch selbst wenn wir zugeben wollten, Welt besage die subjektive Form der menschlichen Auffassung des Seienden an sich, so daß es gar kein Seiendes an sich gibt und alles nur im Subjekt sich abspielt, dann wäre neben vielem anderen doch zu fragen: Wie kommt der Mensch überhaupt auch nur zu einer subjektiven Auffassung des Seienden, wenn ihm hierzu nicht das Seiende zuvor offenbar ist? Wie steht es um diese Offenbarkeit des Seienden als solchen? Wenn schon zu dieser das »im Ganzen« gehört, ist es dann nicht doch der

Subjektivität des Menschen, d. h. hier seinem jeweiligen momentanen Belieben, entzogen?

Aber wozu all die Irrgänge durch all diese verwirrenden Fragen, mit denen wir der Antwort auf die leitende Frage nach dem Wesen der Welt um keinen Schritt näher kommen? So denkt der vulgäre Verstand. Und er denkt so, weil er die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Welt im vorhin-
ein im selben Sinne nimmt wie die Antwort auf die Frage, wie heute die Börsenkurse stehen. Wir mögen vielleicht von dieser allzu massiven Meinung frei sein und doch versucht, zu verlangen, daß sich die Frage nach dem Wesen der Welt durch eine einfache Feststellung beantworten lasse, etwa so, daß wir die erörterte Grundstimmung der Langeweile weitergehend interpretieren und darüber Auskunft geben, was das besagt: Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. Daß wir schließlich in diese Grundstimmung zurückfragen, ist gewiß, denn sonst wäre die Interpretation derselben im Zusammenhang dieser Vorlesung zwecklos gewesen. Ob wir aber für dieses Zurückfragen schon ausreichend gerüstet sind, ist eine andere Frage. Sie wird brennend, wenn wir uns daran erinnern, daß ja die Auslegung der Grundstimmung uns nicht ein seelisches Erlebnis näher brachte, auf dem festen Boden eines Begriffes vom Menschen (Seele, Bewußtsein), sondern daß gerade umgekehrt diese Grundstimmung uns ursprüngliche Perspektiven über das menschliche Dasein eröffnete. Unsere Zurüstung für das Weltproblem wird demnach darin bestehen müssen, daß wir die jetzt aufgetauchten Fragen bezüglich der Offenbarkeit des Seienden bzw. der Offenbarkeit im Ganzen in der Richtung auf diese eine Perspektive ansetzen, d. h. daß wir nicht unversehens und selbstverständlich uns in einer unangemessenen, wenngleich noch so natürlichen Einstellung bewegen. Gerade jetzt, wo wir das Problem eigentlich zu fassen bekommen, stehen wir in einer Krise. Das ist das Auszeichnende alles Philosophierens gegenüber jeder wissenschaftlichen Orientierung, daß in dem Moment, wo die eigentlich philosophische Erkenntnis

aufspringen soll, das Entscheidende nicht so sehr das Zufassen ist, sondern die Besinnung auf den Standort der Betrachtung — was mit einer methodischen Reflexion nichts zu tun hat. Wenn wir uns auf diese kritische Stelle, an der wir jetzt stehen, besinnen, so kann das nur geschehen im Zusammenhang der sachlichen Entfaltung des Problems.

§ 69. Erste formale Interpretation des ›als‹
als eines Strukturmomentes der Offenbarkeit

a) Der Zusammenhang des ›als‹ als des Gefüges
der Beziehung und Beziehungsglieder mit dem Aussagesatz

Was kann jedoch in den bisherigen Begriffen Unangemessenes sich eingeschlichen haben? Wir sagten: Welt ist Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Wir haben früher schon darauf hingewiesen, daß bei dieser Charakteristik etwas Rätselhaftes auftaucht: dieses ›als solches‹, das Seiende als solches, etwas als etwas, a als b. Dieses ganz elementare ›als‹ ist es — so können wir ganz einfach sagen —, was dem Tiere versagt ist. Wir müssen dem Wesen der Offenbarkeit und damit den näheren Bestimmungen dieser nachdenken. Das ›im Ganzen‹ hängt mit diesem rätselhaften ›als‹ zusammen. Wenn wir fragen: Was ist mit dem ›als‹, so werden wir zunächst sagen: Es ist eine sprachliche Ausdrucksform. Dürfen wir uns darauf einlassen? Wird das nicht zu einem Philosophieren in bloßen Worten statt in Sachen? Allein, wir sind uns sofort darüber klar, daß wir bei diesem ›als‹, a als b, Seiendes *als solches*, uns etwas denken, wenngleich wir außerstande sind, auf den ersten Anlauf hin darüber klare Auskunft zu geben. Zu allem Überfluß können wir darauf verweisen, daß auch im Latein dieses ›als‹ wesentlich ist — das qua, ens qua ens — und erst recht im Griechischen — das ἤ, ὅν ἢ ὅν. Das ›als‹ ist somit keine bloße Marotte unserer Sprache, sondern liegt offenbar im Sinn des Daseins

selbst irgendwie begründet. Was bedeutet dieser sprachliche Ausdruck ›als‹, qua, $\S$? Freilich werden wir nicht so vorgehen dürfen, daß wir gleichsam diese Partikel anstarren, und lang genug anstarren, um dann etwas dahinter zu finden, sondern es gilt gerade, den ursprünglichen Zusammenhang ins Licht zu heben, daraus und dafür dieses ›als‹ als eine spezifische Bedeutungsprägung erwachsen ist.

Wir stellen aber leicht fest: Das ›als‹ bedeutet eine ›Beziehung‹, das ›als‹ für sich gibt es nicht. Es weist auf *etwas*, was im ›als‹ steht, und weist ebenso auf *anderes etwas, als das es ist*. Im ›als‹ liegt eine Beziehung und damit *zwei Beziehungsglieder*, und diese nicht nur als zwei, sondern das erste ist das eine und das zweite das andere. Aber dieses *Gefüge* der Beziehung und der Beziehungsglieder ist selbst nicht freischwebend. Wohin gehört es? Wir kommen dahinter, wenn wir das ›a als b‹ zur Umschreibung bringen und sagen: a, insofern es b ist. Das ›als‹ kann also nur in Funktion treten, wenn Seiendes schon vorgegeben ist, und es dient dann dazu, dieses Seiende als so und so beschaffenes *ausdrücklich* zu machen. Ein b-seiendes a ist vorgegeben; dieses b-Sein des a wird ausdrücklich im ›als‹ zur Abhebung gebracht. Was mit dem ›als‹ gemeint ist, das wissen wir im Grunde schon, bevor wir es sprachlich deutlich werden lassen. Wir wissen es z. B. in dem einfachen Satz: a ist b. Im Verständnis dieser Aussage wird a als b verstanden. Das ›als‹ gehört seiner Struktur nach also zum einfachen *Aussagesatz*. Das ›als‹ ist ein Strukturmoment der Satzstruktur im Sinne des einfachen Aussagesatzes.

Der einfache Satz aber ist dasjenige Gebilde, von dem man sagt, es sei *wahr* bzw. *falsch*. Wahr aber ist ein Satz, wenn er mit dem, worüber er aussagt, *übereinstimmt*, d. h. wenn er durch die aussagende Übereinstimmung damit uns Kunde gibt von dem, was und wie die Sache ist. Kund geben von . . . besagt aber: offenkundig, offenbar machen. Der Satz ist wahr, weil er eine *Offenbarkeit der Sache* enthält. Die Struktur des *offenbarmachenden Satzes* hat in sich dieses ›als‹.

Nun sahen wir aber: Die Offenbarkeit von Seiendem ist immer Offenbarkeit von Seiendem als solchem. Das ›als‹ ist zugehörig zur Offenbarkeit und hat mit dieser zusammen die gemeinsame Heimat in dem Gebilde, das wir einfache Aussage nennen — ›a ist b‹. Wir werden demnach mit einem Schlage über das ›als‹ und seinen Zusammenhang mit der Offenbarkeit und so über diese selbst und damit über das Wesen der Welt die rechte Aufklärung erhalten, wenn wir der Struktur dieses Gebildes ›Aussage‹ nachgehen.

b) Die Orientierung der Metaphysik am λόγος und an der Logik als Grund für ihre nichtursprüngliche Entfaltung des Weltproblems

Die Aussage, das Urteil, wird in der alten Philosophie der λόγος genannt. Der λόγος aber — das ist das Hauptthema der *Logik*. Und so wird unser Problem der Welt, wonach Welt zunächst Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen besagt, bei der inneren Aufhellung dieser Struktur auf das Problem des λόγος zurückgeleitet. Die Frage nach dem Wesen der Welt ist eine Grundfrage der *Metaphysik*. Das Weltproblem als Grundproblem der Metaphysik wird zurückgeführt auf die Logik. Die Logik ist demnach die eigentliche Basis der Metaphysik. Dieser Zusammenhang ist so aufdringlich eindeutig, daß man sich wundern müßte, wenn er sich nicht von alters her der Philosophie aufgedrängt hätte. Und in der Tat — was eben kurz an Hand des Weltproblems entwickelt wurde, dieser Zusammenhang ist Basis und Bahn für die ganze abendländische Metaphysik und ihre Fragen, sofern die Logik die Erörterung aller Probleme am λόγος und seiner Wahrheit als Probleme der Metaphysik, das heißt als Fragen nach dem Sein vorzeichnet. Das bedeutet aber mehr, als wir auf den ersten Blick ermessen. Der schärfste Index für diesen Tatbestand ist darin gegeben, daß wir heute, ohne überhaupt noch an den Ursprung zu denken, unversehens und unbesehen diejenigen Elemente

des Seins, welche wir als die eigentlichen erkennen und zum Problem der Metaphysik machen, als Kategorien bezeichnen. κατηγορία, griechisch: Aussage, meint solche Momente, die dem λόγος in bestimmter Weise zukommen, die er als κατηγορία notwendig mitsagt, welches Mitgesagte seine bestimmten Möglichkeiten hat. Die Seinsbestimmungen werden als Kategorien, d. h. als Bestimmungen des Seienden gefaßt und im Hinblick darauf, wie das Seiende zum λόγος steht. Diese Grundrichtung der Metaphysik auf den λόγος durchherrscht nicht nur die Philosophie — Seinsbestimmungen als »Kategorien« —, nicht nur das wissenschaftliche Denken überhaupt, sondern alles erklärende und deutende Verhalten zum Seienden. Trotzdem müssen wir die Frage stellen, ob dieser für uns selbstverständlich gewordene und ganz verhärtete Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik zu Recht besteht, oder ob es eine *ursprünglichere Problematik* gibt bzw. geben muß, und ob nicht gerade die übliche Fragestellung in der Metaphysik ihre Orientierung an der Logik im weitesten Sinne dem verdankt, daß die Einsicht in die Eigentümlichkeit des Weltproblems bisher hintangehalten wurde.

Bevor wir dem Strukturmoment des »als« weiter nachfragen, stellen wir noch einmal den Zusammenhang zwischen ihm und dem leitenden Weltproblem her. Wir formulieren das Weltproblem in der These: Der Mensch ist weltbildend. Damit ist ein Zusammenhang angezeigt zwischen Mensch und Welt. Die Wesensbestimmung des Menschen ist vielleicht identisch mit der Entfaltung dieses Problems der Weltbildung. Nicht eine beliebige Definition des Menschen darf für das Weltproblem herangezogen werden, sondern wir müssen uns eine Blickstellung auf den Menschen zueignen, in der das Wesen des Menschen selbst zum mindesten fraglich wird. Wir halten uns nicht an eine Definition, sondern entfalten das Problem aus einer Grundstimmung, zumal diese selbst die Tendenz hat, das Dasein des Menschen als solches, d. h. zugleich das Seiende im Ganzen, inmitten dessen er sich befindet, offenbar zu ma-

chen. Wenn so die Aufgabe des Weltproblems hinsichtlich seines Ortes und seiner Basis gesichert ist, so entsteht jetzt doch eine entscheidende Schwierigkeit. Wir erinnern uns, daß die Interpretation der Grundstimmung keineswegs ein feststellen- des Beschreiben einer seelischen Eigenschaft des Menschen war. Die Schwierigkeit, die dort bestand, die rechte Haltung in der Frage nach dem Menschen zu gewinnen, verschärft sich hier. Wir sichern uns das Problem dadurch, daß wir die Welt als Offenbarkeit des Seienden als solchen und im Ganzen nehmen. Wir haben zwei Bestimmungen daran herausgehoben, das Moment des Seienden *als solchen* und das Moment des ›*im Ganzen*‹. Es gilt nun, das Problem so zu entfalten, daß wir die innere Verbundenheit dieser beiden Strukturmomente aus ihrem Grunde begreifen und damit eine Bresche in das Phänomen selbst schlagen. Wenn wir uns konkret an diese Aufgabe machen, das Strukturmoment des ›als Etwas‹ zu klären, so scheint diese Aufgabe selbstverständlich zu sein, zumal sie uns in einen Zusammenhang hineinleitet, der bekannt ist und innerhalb der Geschichte der Philosophie vielfältig bearbeitet wurde. Das ›als‹ ist eine Beziehung und als Beziehung auf die Beziehungsglieder bezogen, eine Beziehung, deren Charakter uns aufleuchtet, wenn wir sie so beschreiben: das a, insofern es b ist, das ›als‹ im Zusammenhang mit dem b-Sein des a, welches b-Sein des a dann im Satze besteht: a ist b. Im Satze selbst liegt also notwendig schon das Auffassen des a als b zugrunde. Wir stoßen damit auf einen Zusammenhang des ›als‹ mit dem Satze, mit dem λόγος, mit dem Urteil. Dieses Phänomen des λόγος ist nicht nur in der Philosophie überhaupt bekannt, zumal in der Logik, sondern der λόγος im weitesten Sinne als Vernunft, als ratio ist die Dimension, aus der die Problematik des Seins entwickelt wird, weshalb für *Hegel*, den letzten großen Metaphysiker der abendländischen Metaphysik, die Metaphysik mit der Logik als Wissenschaft von der Vernunft zusammenfällt.

Die gekennzeichnete Basis der Metaphysik und ihre Orien-

tierung an der Wahrheit des Satzes ist zwar in gewisser Hinsicht notwendig, aber doch *nicht ursprünglich*. Diese Nichtursprünglichkeit hat bisher die rechte Entfaltung des Weltproblems hintangehalten. Dieser selbstverständlich gewordene Zusammenhang zwischen Metaphysik und Logik ist es, der, ohne daß wir es sogleich sehen, verhindert, die ursprüngliche Problematik zu entwickeln, die das Weltproblem zugänglich macht. Daher dürfen wir nicht überrascht sein, wenn sich auch schon in unsere Problematik gewisse unangemessene Fragestellungen eingeschlichen haben. Wir dürfen uns nicht wundern, daß wir selbst mit dieser vorläufigen Exposition des Problems des ›als‹ uns schon in einer *unangemessenen Fragestellung* bewegen, die zum Verhängnis wird, wenn sie *allein* festgehalten wird.

§ 70. Grundsätzliche methodische Überlegung
für das Verständnis aller metaphysischen Probleme und
Begriffe. Zwei Grundformen ihrer Mißdeutung

- a) Erste Mißdeutung: Erörterung der philosophischen Probleme als etwas Vorhandenes im weiten Sinne.
Formale Anzeige als Grundcharakter der philosophischen Begriffe

Wir wollen hierauf kurz eingehen, zumal wir bei dieser Gelegenheit auf eine grundsätzliche *methodische* Überlegung stoßen, die einen Fingerzeig geben soll für das Verständnis aller metaphysischen Probleme und Begriffe. Ich verweise kurz auf einen Zusammenhang, der zum erstenmal durch *Kant* im Zuge seiner Grundlegung der Metaphysik ans Licht gebracht wurde. *Kant* hat zum ersten Mal einen — und zwar notwendigen — »Schein« in den metaphysischen Begriffen aufgezeigt, einen Schein, der diese Begriffe nicht zu Nichtigkeiten verurteilt, der aber andererseits für die Metaphysik eine besondere Proble-

matik notwendig macht. Er nennt ihn den dialektischen Schein. Die »Bezeichnung« ist jetzt nicht wichtig, aber die Sache. *Kant* versteht unter dialektischem Schein der Vernunft das Eigentümliche, daß es für das menschliche Denken Begriffe gibt, die etwas Letztes und Allgemeinstes meinen, und daß gerade diesen letzten und entscheidenden Begriffen, die alles konkrete Denken leiten und in gewissem Sinne begründen, wesensmäßig die Möglichkeit der Ausweisung ihrer Rechtmäßigkeit durch eine Anschauung dessen, was sie eigentlich meinen, fehlt. Weil diese Möglichkeit der Ausweisung fehlt, der Verstand aber dieses Fehlen nicht sieht, die Ausweisung überhaupt nicht für nötig, sondern schon aufgrund des a priori für geleistet hält, verfällt er einem Schein. *Kant* hat dieses Problem des dialektischen Scheins im zweiten Hauptteil der transzendentalen Elementarlehre, d. h. in der transzendentalen Dialektik, angeschnitten. Ob dieses Problem des dialektischen Scheins radikal genug entwickelt und begründet ist, lassen wir dahingestellt.

Für uns ist ein anderes wesentlich. Weit entscheidender und ursprünglicher als dieser von *Kant* aufgezeigte dialektische Schein ist ein *anderer* Schein, der sich in *jedem* philosophischen Denken festsetzt und es der *Mißdeutung* aussetzt. Das Philosophieren ist nur da lebendig, wo es zum Wort kommt, sich ausspricht, was nicht notwendig »Mitteilung an andere« besagt. Dieses Zum-Wort-kommen im Begriff ist nicht etwa eine fatale Unvermeidlichkeit, sondern Wesen und Kraft dieser wesentlichen menschlichen Handlung. Wenn das Philosophieren aber ausgesprochen ist, dann ist es der Mißdeutung preisgegeben, nicht etwa nur jener, die in der relativen Vieldeutigkeit und Unbeständigkeit aller Terminologie liegt, sondern jener wesentlichen *sachlichen Mißdeutung*, auf die der *vulgäre Verstand* zwangsläufig verfällt, indem er alles, was ihm als philosophisch ausgesprochen entgegenkommt, *wie etwas Vorhandenes* erörtert, es von vornherein, zumal da es wesentlich zu sein scheint, in derselben Ebene nimmt wie die Dinge, die er

alltätlich betreibt, und nicht bedenkt und auch nicht verstehen kann, daß *das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt*. Dieser mit jedem philosophischen Schritt geforderten Verwandlung des Menschen aber widersetzt sich der vulgäre Verstand zufolge einer natürlichen Behäbigkeit, die in dem gründet, was Kant einmal den »faulen Fleck«¹ in der menschlichen Natur genannt hat. Auf unser leitendes Problem hin gesprochen heißt das: Wir werden zunächst unter dem Titel »Welt« — und vielleicht hier so stark wie nirgends — etwas suchen, was an sich vorhanden ist und was wir feststellen wollen, um uns jederzeit darauf berufen zu können. Daß es so nicht steht, daß wir aber gleichwohl geneigt sind, in diesem Sinne fehlzugehen, gilt es von Anfang an zu sehen. Oder anders gesagt: Die philosophische Erkenntnis des Wesens der Welt ist nicht und nie eine Kenntnisnahme von etwas Vorhandenem, sondern das begreifende Aufschließen von etwas in einem bestimmt gerichteten Fragen, das als Fragen das Befragte nie zu einem Vorhandenen werden läßt. Dieses bestimmt ausgerichtete Fragen ist selbst notwendig, um Welt und dergleichen in der angemessenen Weise ins Thema zu bringen und darin zu halten.

Wenn wir nun mit Rücksicht auf das Gesagte uns fragen, was wir in der *vorausgegangenen Charakteristik der Struktur des »als«* eigentlich vollzogen haben, wie wir dabei vorgegangen sind, so können wir uns darüber folgendermaßen verständigen: Welt wurde angezeigt durch den Charakter der *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. Zur Offenbarkeit gehört das »als« — Seiendes *als* solches, als das und das. Die nähere Erläuterung des »als« führte uns auf die *Aussage* und Aussagewahrheit. Welche Erläuterung gaben wir nun vom »als«? Welches war der erste Schritt, um uns das »als« nahezubringen? Wir sagten: Das »als« kann für sich nicht bestehen,

¹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. VI. Berlin 1923. S. 178.

es ist eine Relation, die von einem Glied zum anderen läuft — etwas als etwas. Diese Charakteristik ist formal richtig, sofern wir das ›als‹ in der Tat in der Form einer Beziehung überhaupt uns näher bringen können. Aber wir sehen leicht: Mit dieser leersten Bestimmung des ›als‹ — ›als‹-Beziehung — haben wir schon das Eigenwesen desselben aus der Hand gegeben. Denn eine Beziehung zwischen zwei Gliedern ist auch das ›und‹, ferner das ›oder‹ — a und b, c oder d. Nun könnte man entgegen: Die Charakteristik des ›als‹ im Sinne einer ›Beziehung‹ ist so lange ungefährlich, als bedacht wird, daß die spezifische Kennzeichnung dieser Beziehung als unterschieden etwa gegen die ›und‹-Beziehung nachgeholt und eingefügt werden muß. Aber gerade hier zeigt sich das Verhängnisvolle jeder formalen Charakteristik. Denn es ist fraglich, ob wir das Wesen des ›als‹ überhaupt noch treffen, selbst wenn wir den spezifischen Charakter anzugeben versuchen. Das ist deshalb fraglich, weil schon durch die scheinbar harmlose — weil jederzeit richtige — Charakteristik des ›als‹ im Sinne einer Beziehung das ganze Phänomen nivelliert ist. Das will heißen: Wenn etwas z. B. als Beziehung gekennzeichnet wird, dann ist dabei die *Dimension* unterschlagen, in der die betreffende Beziehung das sein kann, was sie ist. Aufgrund dieser Unterschlagung der Dimension ist die Beziehung mit jeder beliebigen anderen gleichgestellt. Wir haben die Beziehung von vornherein selbstverständlich als etwas genommen, was verläuft zwischen solchen: etwas und etwas, was im weitesten Sinne vorhanden ist. Nicht nur das, sondern die leere, formale Idee von Beziehung ist zugleich zugehörig gedacht einer beliebigen ebenso leeren Mannigfaltigkeit von Beziehungsgliedern, deren Seinsart völlig indifferent genommen wird — d. h. aber, nach Früherem, im Sinne des *Vorhandenen* im weitesten Sinne: etwas als etwas. Von da aus sind wir dann ganz sicher weiter getrieben worden zu der Aussage, die diese Beziehung als solche ausspricht. Jene einfache Form der Aussage, die wir als kategorischen Satz kennen, ist nur die elementare Satzform innerhalb des unter-

schiedslosen Verhaltens zum Seienden und Besprechens desselben in der Alltäglichkeit (Logik, Grammatik, Rede und Sprache). Wenn wir daher das ›als‹ uns erläutert haben durch diese Kennzeichnung als ›Beziehung‹, dann liegt darin, daß wir die *Dimension* für diese Beziehung unversehens als den *Bereich des Vorhandenen überhaupt* nehmen. Von hier aus noch jemals auf das Wesen des ›als‹ treffen zu wollen, ist aussichtslos — es sei denn, daß wir zuvor schon etwas vom wahren Wesen des ›als‹ erblickt haben.

Trotzdem können wir das ›als‹ weiterhin eine Beziehung nennen und von der ›als‹-Beziehung sprechen. Wir müssen nur bedenken, daß die *formale Charakteristik nicht das Wesen* gibt, sondern umgekehrt allenfalls gerade nur die entscheidende *Aufgabe* anzeigt, die Beziehung aus ihrer eigenen Dimension zu begreifen, statt umgekehrt die Dimension durch die formale Charakteristik zu nivellieren. Die Kennzeichnung des ›als‹ im Sinne einer Beziehung sagt über das ›als‹ als solches nichts aus, sondern enthält nur die Anweisung zu einer eigentümlichen Aufgabe. Ich spreche daher bezüglich einer solchen Charakteristik des ›als‹ von der *formalen Anzeige*. Die Tragweite derselben für die gesamte Begrifflichkeit der Philosophie kann hier nicht dargelegt werden.

Nur eins soll erwähnt sein, weil es für das Verständnis des Weltproblems — aber auch der beiden anderen Fragen — von besonderer Bedeutung ist. Alle philosophischen Begriffe sind *formal anzeigend*, und nur, wenn sie so genommen werden, geben sie die echte Möglichkeit des Begreifens. Was mit diesem *Grundcharakter der philosophischen Begriffe* im Unterschied von allen wissenschaftlichen Begriffen gemeint ist, sei durch ein besonders aufdringliches Beispiel erläutert — am Problem des Todes, und zwar des menschlichen. Ich habe dieses Problem des Todes in einem ganz bestimmten Zusammenhang, der jetzt beiseite bleiben kann, entwickelt in »Sein und Zeit«, § 46 ff. Ganz roh können wir sagen: Das Dasein des Menschen ist so oder so ein Sein zum Tode. Der Mensch ver-

hält sich immer in irgendeiner Weise zum Tode, d. h. zu *seinem* Tode. Darin liegt: Der Mensch *kann* in den Tod als die äußerste Möglichkeit seines Daseins vorlaufen und sich von daher in der eigensten und ganzen Selbstheit seines Daseins verstehen. Das Dasein verstehen meint: sich auf das Da-sein verstehen, Da-sein können. Sichverstehen aus dieser äußersten Möglichkeit des Daseins heißt, im Sinne des Gestelltseins in die äußerste Möglichkeit handeln. Dieses vorlaufende Freisein für den eigenen Tod wurde als Weise des eigentlichen Selbstseins des Daseins gekennzeichnet, als Eigentlichkeit der Existenz unterschieden gegen die Uneigentlichkeit des alltäglichen selbstvergessenen Hintreibens. Selbst wenn wir das Problem aus seinem Zusammenhang herausreißen und nur seinen besonderen Gehalt und den Duktus seiner Exposition ins Auge fassen, dürfte es nicht allzu schwer sein, das Entscheidende zu begreifen. Und doch — die Mißdeutung stellt sich immer wieder mit unbeirrbarer Sicherheit ein. Der Grund dafür liegt weder im Mangel an Scharfsinn beim Leser, auch nicht im Mangel an Bereitschaft, auf das Dargelegte einzugehen, in diesem Falle auch nicht — wie ich mir einbilde — in dem Mangel an Eindringlichkeit der Interpretation, sondern in der »natürlichen Behäbigkeit« des vulgären Verstandes, dem jeder von uns verhaftet bleibt und der meint zu philosophieren, wenn er philosophische Bücher liest oder darüber schreibt und dabei argumentiert. Beim erwähnten Problem geht das so vor sich: Wenn das Vorlaufen in den Tod die Eigentlichkeit der menschlichen Existenz ausmacht, dann muß der Mensch, um eigentlich zu existieren, ständig an den Tod denken. Versucht er das, dann kann er die Existenz überhaupt nicht aushalten, und die einzige Weise dieses eigentlichen Existierens ist der Selbstmord. Das Wesen der eigentlichen Existenz des Menschen im Selbstmord, in der Vernichtung der Existenz zu suchen, ist aber eine ebenso wahnsinnige als widersinnige Konsequenz. Also ist die obige Interpretation der eigentlichen Existenz als Vorlaufen zum Tode reine Willkür einer in sich schon unmöglichen Le-

bensauffassung. Wo liegt hier das Mißverständnis? Nicht in einem Fehlschluß, sondern in der Grundhaltung, die nicht erst besonders eingenommen wird, sondern die aus dem natürlichen Dahinleben da ist, aus der heraus man dergleichen im vorhinein nimmt als einen Bericht über Eigenschaften des Menschen, den es neben Stein, Pflanze, Tier auch gibt. Im Menschen ist ein Verhältnis zum Tode *vorhanden*. Von diesem wird behauptet, es mache die eigentliche Existenz des Menschen aus, d. h. es ist gefordert, daß dieses *vorhandene* Verhältnis zum Tode im Menschen ein Dauerzustand werden solle. Weil das aber die Menschen, die es da gibt, nicht aushalten können und sie doch eben vorhanden sind und oft in recht erfreulicher Form, ist jene finstere Auffassung der Existenz unmöglich.

Mit dieser Grundhaltung, die im vorhinein unbesehen ins Spiel kommt, ist schon der Tod, das Verhältnis des Menschen zum Tode, wie etwas *Vorhandenes* genommen. Da für den vulgären Verstand das eigentlich Seiende das ist, was immer vorhanden ist, sieht er die Eigentlichkeit der Existenz eben im Immervorhandensein des Verhältnisses zum Tode, im ständigen Denken an denselben. Bei dieser Grundhaltung, von der niemand von uns sich freisprechen darf, ist von vornherein übersehen, daß der Grundcharakter der Existenz, des Existierens des Menschen in der *Entschlossenheit* liegt, daß die Entschlossenheit aber nicht ein vorhandener Zustand ist, den ich habe, sondern daß die Entschlossenheit eher umgekehrt mich hat. Die Entschlossenheit ist aber als solche, was sie ist, immer nur als *Augenblick*, als Augenblick des wirklichen Handelns. Diese Augenblicke von Entschlossenheit aber zeitigen sich, weil sie etwas Zeithaftes sind, immer nur in der Zeitlichkeit des Daseins. Der vulgäre Verstand sieht zwar an der Zeit auch den Augenblick, Augenblick aber nur als Moment und den Moment in seiner Flüchtigkeit als das, was nur kurze Zeit vorhanden ist. Er vermag nicht das Wesen des Augenblicks zu sehen, das in seiner Seltenheit beruht, gesehen auf das Ganze der

Zeit eines Daseins. Die Seltenheit der Augenblicke und die ekstatische Weite dieser Seltenheit vermag der vulgäre Verstand nicht zu fassen, weil ihm die Kraft der Erinnerung fehlt. Er hat nur ein Gedächtnis davon, worin er früher Vorhandenes aufbewahrt als das jetzt nicht mehr Vorhandene. Was wir die Seltenheit des entschlossenen Handelns nennen, ist eine Auszeichnung des Augenblicks, durch die er gerade eine ganz spezifische Beziehung zu seiner Zeitlichkeit hat. Denn wo der Augenblick sich nicht zeitigt, ist nicht etwa nichts vorhanden, sondern immer schon die Zeitlichkeit der Alltäglichkeit. Es ist daher auch nicht so, als müßte der Mensch aus dem Vorlaufen in den Tod, weil er es nicht aushält, sich erst wieder zurückstellen in die Uneigentlichkeit seines Handelns, sondern dieses Zurück in die Uneigentlichkeit ist das Verlöschen des Augenblicks, welches Verlöschen nicht aus irgendwelchen äußeren Ursachen schließlich eintritt, sondern in der Augenblicklichkeit des Augenblicks wesenhaft begründet ist. Aber auch die Alltäglichkeit des Daseins — sofern sie in der Uneigentlichkeit sich hält — ist zwar gegenüber dem Augenblick und seinem Aufflackern ein Zurücksinken, in sich aber keineswegs etwas Negatives, vor allem aber auch nie etwas nur Vorhandenes, ein Dauerzustand, der durch Augenblicke eigentlichen Handelns unterbrochen würde. Der ganze Zusammenhang zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz, Augenblick und Augenblickslosigkeit, ist nicht ein Vorhandenes, was im Menschen passiert, sondern ein solcher des Daseins. Die ihn aufbrechenden *Begriffe* sind nur dann verstehbar, wenn sie nicht als Bedeutungen von Beschaffenheiten und Ausstattungen eines Vorhandenen genommen werden, sondern als *Anzeigen* dafür, daß das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich entwinden und eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muß. In jedem dieser Begriffe — Tod, Entschlossenheit, Geschichte, Existenz — liegt der Anspruch dieser Verwandlung, und zwar nicht als nachträgliche sogenannte ethische Anwendung des Begriffenen, son-

dern als vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren. Weil die Begriffe, sofern sie echt gewonnen sind, immer nur diesen Anspruch solcher Verwandlung ansprechen lassen, aber nie selbst die Verwandlung verursachen können, sind sie anzeigend. Sie zeigen in das Dasein hinein. Da-sein aber ist immer — wie ich es verstehe — *meines*. Weil sie bei dieser Anzeige zwar ihrem Wesen nach je in eine Konkretion des einzelnen Daseins im Menschen hineinzeigen, diese aber nie in ihrem Gehalt schon mitbringen, sind sie *formal anzeigend*.

Nun ist es jederzeit möglich, diese Begriffe anzeigefrei in ihrem Gehalt zu nehmen. Sie geben aber dann nicht nur nicht das, was sie meinen, sondern — was das eigentlich Verhängnisvolle ist — sie werden zum vermeintlich echten und streng umgrenzten Ausgang für bodenlose Fragestellungen. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist das Problem der *menschlichen Freiheit* und seine Erörterung im Rahmen des an der Seinsart des Vorhandenen orientierten Kausalbegriffes. Auch da, wo man sogar gegenüber der Naturkausalität in der Freiheit und als Freiheit eine *andere* sucht, sucht man eben im vorhinein schon eine *Kausalität*, d. h. man macht die Freiheit zum Problem, ohne die Anzeige auf den Existenz- und Daseinscharakter des Seienden zu befolgen, das frei genannt wird. An diesem Problem wäre zu zeigen, wie *Kant* zwar einen Schein sieht, aber dabei doch gerade dem ursprünglichen metaphysischen Schein zum Opfer fällt. Gerade dieses Schicksal des Freiheitsproblems innerhalb der transzendentalen Dialektik zeigt deutlich, daß der Philosoph nie vor diesem metaphysischen Schein sicher ist, und daß jede Philosophie diesem Schein zum Opfer fallen muß, je mehr sie bestrebt ist, die Problematik radikal zu entwickeln. An diesem konkreten Beispiel muß die eigentümliche Schwierigkeit deutlich werden, vor der *wir* stehen, wenn wir das begreifen sollen, was wir mit dem Problem der *Welt* und mit der These, der Mensch ist *weltbildend*, sagen wollen.

Fassen wir die bisher durchgeführte methodische Zwischenbetrachtung noch einmal zusammen. Wir sind übergegangen

zu einer scheinbar nur methodischen Vorbereitung des Problems der Weltbildung. Aber diese war nicht so methodisch, als ob es sich um eine von der Sachfrage abgelöste Technik handelte, sondern eine Methode, die zuinnerst verwachsen ist mit der Sache selbst. Ich habe zunächst das Problem dadurch verdeutlicht, daß ich auf *Kants* Leistung für die Grundlegung der Metaphysik hinwies, die im Aufweis des dialektischen Scheines bestand. Gegenüber diesem dialektischen Schein, der sich auf eine bestimmte Art von Begriffen bezieht und hier wieder auf ein bestimmtes Moment, nämlich ihre anschauliche Unausweisbarkeit, sind wir zurückgegangen auf einen ursprünglicheren Schein, einen Schein, der in seiner Notwendigkeit aus dem Wesen des Menschen begriffen werden kann. Auf die Begründung dieses Scheines können wir hier nicht eingehen. Uns beschäftigt lediglich die Frage, wie wir in Absicht auf unser konkretes Problem, die Frage nach dem Wesen der Welt, diesem Schein wenigstens relativ entgehen können. Dazu ist eine Besinnung auf den durchgängigen Charakter der philosophischen Begriffe notwendig, daß sie alle formal anzeigend sind. Sie sind anzeigend, darin ist gesagt: Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen. Sofern man aber diese Begriffe anzeigefrei nimmt wie einen wissenschaftlichen Begriff in der vulgären Auffassung des Verstandes, wird die Fragestellung der Philosophie in jedem einzelnen Problem irregeleitet. Wir haben das kurz illustriert an unserer Interpretation des ›als‹. Wir sagten, es sei eine Beziehung und weise damit zurück auf den Satz, der wahr oder falsch ist. Damit haben wir einen Zusammenhang des ›als‹ mit der Wahrheit eines Satzes und damit das, was wir im Weltbegriff als Offenbarkeit des Seienden festgelegt haben. An dem konkreten Beispiel des Todes haben wir deutlicher gemacht, worin die natürliche Verfehlung des vulgären Ver-

standes liegt, daß er alles, was ihm als philosophische Exposition begegnet, in seinem Sinne nimmt, nimmt als Aussage über Beschaffenheiten des Seienden als vorhandenen. Daß sich daher das mögliche Verständnis völlig verbaut, ergab sich aus den Deduktionen, die sich nahelegen, sobald man den Tod als eine mögliche Beschaffenheit des Menschen faßt. Was ich hier über den Tod andeutete, hat dieselben Konsequenzen für die Frage nach dem Wesen der Freiheit, sofern dieses Problem bei *Kant* erst recht in eine verkehrte Bahn gedrängt wurde.

Das hier kurz über die formale Anzeige Dargelegte gilt nun in einem ausgezeichneten Sinne vom Weltbegriff. Was mit Welt gemeint wird, ist nicht nur nicht das an sich vorhandene Seiende, es ist ebensowenig eine irgendwie an sich vorhandene Struktur des Daseins. Das Weltpphänomen können wir nie direkt in den Blick bekommen. Zwar ließe sich auch hier aus einer vollzogenen Interpretation des Weltpphänomens anzeige-frei ein Gehalt herauschälen und in einer objektiven Definition niederlegen, die weitergesagt werden kann. Aber dann ist der Interpretation die bodenständige Kraft genommen, weil der Verstehende der Anweisung nicht Folge gibt, die in jedem philosophischen Begriff liegt.

b) Zweite Mißdeutung: Verkehrter Zusammenhang
philosophischer Begriffe und ihre Isolierung

Aufgrund dieses Unterlassens ging die philosophische Spekulation dazu über, einen — das ist das *zweite Moment der Mißdeutung* — *verkehrten Zusammenhang der philosophischen Begriffe* zu suchen. Wir wissen alle, daß seit der Grundlegung der Metaphysik durch *Kant* sich in der abendländischen Philosophie die Tendenz zum *System* in einem Ausmaße breitmacht hat, wie das vorher nie der Fall war. Das ist eine merkwürdige und in ihren Motiven längst nicht aufgeklärte Erscheinung. Sie hängt damit zusammen, daß die Begrifflichkeit der Philosophie, wenn sie in ihrem inneren Wesen

genommen wird, den Charakter der Verweisung des einen auf den anderen zeigt, was nahelegt, einen Zusammenhang immanent in diesen selbst zu suchen. Weil nun aber alle formal anzeigenden Begriffe und Interpretationszusammenhänge den Verstehenden auf das Dasein in ihm ansprechen, ist damit auch ein ganz *eigener* Zusammenhang dieser Begriffe gegeben. Er liegt nicht in den Beziehungen, die sich etwa gewinnen lassen, wenn wir solche Begriffe anzeigefrei gegeneinander dialektisch ausspielen und etwa dergleichen wie ein System des Daseins erdenken, sondern der *ursprüngliche und einzige Zusammenhang der Begriffe* ist schon *durch das Dasein selbst gestiftet*. Die Lebendigkeit des Zusammenhanges hängt davon ab, inwieweit je das Dasein zu sich selbst kommt (was nicht dasselbe ist wie der Grad der subjektiven Reflexion). Der Zusammenhang ist in sich geschichtlich, in der Daseinsgeschichte verborgen. Es gibt daher für die metaphysische Interpretation des Daseins kein System des Daseins, sondern der innere begriffliche Zusammenhang ist der Zusammenhang der Daseinsgeschichte selbst, die sich als Geschichte wandelt. Formal anzeigende Begriffe und gar erst Grundbegriffe können deshalb in einem ausgezeichneten Sinne *nie isoliert* genommen werden. Die Geschichtlichkeit des Daseins verwehrt noch mehr als eine Systematik jede Isolierung und isolierte Ablösung einzelner Begriffe. Die Neigung dazu liegt ebenfalls im vulgären Verstand und ist in eigentümlicher Weise verkoppelt mit der Tendenz, alles Begegnende als Vorhandenes zu nehmen. Auch hierfür geben wir ein Beispiel — wohl verstanden: nicht um das Versagen des vulgären Verstandes zu illustrieren, sondern um den Blick zu schärfen für die Schwierigkeit und die inneren Erfordernisse des rechten Verstehens.

Das Beispiel soll hier nur roh angedeutet werden: Dasein heißt unter anderem: seiend zu Seiendem als solchem sich verhalten, so zwar, daß dieses Verhalten das Seiend-sein des Daseins mit ausmacht, welches Sein wir als *Existenz* bezeichnen.

Was das Dasein ist, liegt in dem, *wie* es ist, d. h. existiert. Das Was-sein des Daseins, sein Wesen, liegt in seiner Existenz (Sein und Zeit, S. 42). Alles menschliche Verhalten zu Seiendem als solchem ist in sich nur möglich, wenn es das *Nicht-seiende* als solches zu verstehen vermag. Nicht-seiendes und die Nichtigkeit sind nur verstehbar, wenn das verstehende Dasein im vorhinein und von Grund aus zum *Nichts* sich hält, in das Nichts hinausgehalten ist. Die innerste Macht des Nichts gilt es zu verstehen, um gerade das Seiende als Seiendes sein zu lassen und das Seiende in seiner Mächtigkeit als Seiendes zu haben und zu sein. Kommt nun der vulgäre Verstand über diese Aufhellung der Grundbezüge des Daseins und seiner Existenz, und hört er da vom Nichts und daß das Dasein in das Nichts hinausgehalten sei, dann hört er nur das Nichts — ein irgendwie Vorhandenes — und kennt auch das Dasein nur als etwas Vorhandenes. Also schließt er: Der Mensch ist im Nichts vorhanden, er hat eigentlich nichts und ist daher selbst nichts. Eine Philosophie, die solches behauptet, ist der reine Nihilismus und der Feind aller Kultur. Das ist vollkommen richtig, wenn man die Dinge so versteht, wie das, was in der Zeitung steht. Hier ist das Nichts *isoliert* und das Dasein als vorhandenes in das Nichts hineingestellt, statt zu sehen, daß die Hineingehaltenheit in das Nichts keine vorhandene Eigenschaft des Daseins bezüglich eines anderen Vorhandenen ist, sondern eine Grundweise, wie das Da-sein als solches sein Sein-Können zeitigt. Das Nichts ist nicht die nichtige Leere, die nichts vorhanden sein läßt, sondern die ständig abstoßende Macht, die einzig in das Sein hineinstößt und uns des Daseins mächtig sein läßt.

Wenn kluge und sogar innerlich reiche Menschen auf eine solche Interpretation zwangsläufig verfallen, die den Sinn schlechthin umkehrt, dann zeigt das erneut, daß aller Scharfsinn der Auffassung, aber auch alle Eindringlichkeit der Darstellung unwirksam bleiben, wenn nicht jeweils die Verwandlung des Daseins geschieht, und zwar nicht am Gängel-

band einer Belehrung, sondern aus einem freien Aufhören können. Damit ist aber gesagt, daß es sich bei diesem Mißverstehen von seiten des vulgären Verstandes gar nicht um das Verhältnis eines Gegners und Rezensenten zu meiner Arbeit handelt, sondern um das Verhältnis, das jeder von uns ständig auskämpfen muß — die sogenannten Anhänger aber noch viel ernsthafter als die sogenannten Gegner, weshalb der Philosoph beide gleich wichtig, d. h. gleich unwichtig nehmen muß, wenn er seine Aufgabe versteht. Wirkliches Verstehen bewährt sich nie im Nachsagen, sondern in der Kraft der Überleitung des Verstehens in ein wirkliches Handeln, in objektive Leistung, die keineswegs und gar nicht in erster Linie in der Vermehrung der philosophischen Literatur besteht. So hilft diese Auseinandersetzung und der Hinweis auf die Typen des vulgären Verstandes nur dann, wenn wir begreifen, daß der vulgäre Verstand nicht eine Angelegenheit derjenigen ist, die zu dumm sind oder die nicht das Glück haben, die Dinge deutlicher zu hören, sondern daß wir alle uns in je verschiedenen Stufen in dieser Bedrängnis befinden.

Wenn wir demnach jetzt eine thematische Exposition des Weltproblems versuchen, dann gilt es, unter *Welt* nicht nur nicht etwas *Vorhandenes* zu verstehen, sondern auch das Weltphänomen *nicht zu isolieren*. Wir müssen daher darauf absehen, gemäß unserem Thema zugleich schon die *inneren Bezüge von Welt, Vereinzelung und Endlichkeit* heraustreten zu lassen. Außerdem aber dürfen wir die Schwierigkeit nicht scheuen, in einer wirklichen Durchführung und Entfaltung des Problems in dieses hineinzuführen. Wir müssen auf den scheinbar bequemen, aber in sich unmöglichen Weg einer direkten Erzählung über das Wesen der Welt verzichten, weil wir direkt von ihr — und auch von Vereinzelung und Endlichkeit — nichts wissen können.

Rückblickend fassen wir unsere methodische Überlegung noch einmal kurz zusammen. Wir unternahmen eine allgemeine Zwischenbetrachtung über die philosophischen Begriffe

selbst, über die Art und Weise, wie sie bedeuten: daß sie nicht direkt das in ihnen Bedeutete als ein Vorhandenes meinen, sondern daß ihre Bedeutungsfunktion den Charakter der formalen Anzeige hat. Dadurch ist der Verstehende von vornherein aufgefordert, das zu Verstehende im eigenen Dasein zu begreifen, was nicht besagt, daß jeder philosophische Begriff ein solcher sei, der auf das Dasein bezogen werden könnte. Wir haben die Mißdeutungen, denen die philosophischen Begriffe als solche unterliegen, an verschiedenen Beispielen klagemacht, an den Begriffen des Todes, der Freiheit und des Nichts. Wir lernten zwei Grundformen der Mißdeutung kennen, die in der Tendenz der Auffassung des vulgären Verstandes liegen, das Bedeutete 1. jeweils als ein Vorhandenes und 2. jeweils als ein Isoliertes zu nehmen. Sowie nun Tod, Freiheit, Nichts im spezifisch philosophischen Sinne verstanden werden müssen, so auch der Begriff der Welt. Und gerade vor der Exposition dieses Begriffes ist es von besonderer Wichtigkeit, sich diese Mißdeutung klarzumachen, weil dieser Titel es im besonderen nahelegt, das Gemeinte als das Vorhandene, die Welt als Summe zu begreifen.

§ 71. *Die Aufgabe des Rückgangs in die Ursprungsdimension des ›als‹ im Ausgang von einer Interpretation der Struktur des Aussagesatzes*

Wir sagten: *Welt* bedeutet die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. Die Entfaltung des Problems setzte ein bei dem ›als‹. Wir fanden: Es ist ein Strukturmoment des Satzes, genauer: es drückt etwas aus, was in jeder Satzaussage immer schon verstanden ist. Damit aber wird schon fraglich, ob das ›als‹ primär zum Satz und seiner Struktur gehört oder nicht vielmehr von der Satzstruktur vorausgesetzt ist. Daher gilt es positiv, nach der *Dimension* zu fragen, in der sich dieses ›als‹ ursprünglich bewegt, in der es entspringt. Der *Rückgang in diesen Ursprung* muß uns aber dann den ganzen Zusammen-

hang eröffnen, in dem das west, was wir mit Offenbarkeit des Seienden, was wir mit dem ›im Ganzen‹ meinen. Um aber diesen Rückgang in den Ursprung des ›als‹ wirklich zu vollziehen, müssen wir uns innerhalb des genommenen Ansatzes schärfer umsehen, d. h. fragen, wohin uns die Satzstruktur als solche zurückverweist.

Bei dieser Interpretation der Satz-Aussage sind nun verschiedene Wege möglich. Ich wähle jetzt einen solchen, der uns zugleich auf ein Phänomen führt, das immer schon — wenngleich dunkel — im Mittelpunkt unseres Fragens stand: das ›im Ganzen‹. Der Satz ›a ist b‹ wäre nicht möglich in dem, was er meint und wie er das Gemeinte meint, wenn er nicht erwachsen könnte aus dem *zugrundeliegenden Erfahren des a als b*. Wenn das ›als‹ demnach in der sprachlichen Form des Satzes nicht eigens ausgedrückt ist, so beweist das nicht, daß es dem verstehenden Satzvollzug nicht schon zugrunde liegt. Warum muß das ›als‹ dem Satz zugrunde liegen, und wie liegt es dem Satz zugrunde? Was ist überhaupt ein Satz? Wir sprechen von Sätzen und Satz in mehrfacher Bedeutung. Einmal kennen wir Wunschsätze, Fragesätze, Befehlssätze, Aussagesätze. Sodann kennen wir aber auch Grundsätze, Folgesätze, Lehrsätze und Hilfssätze. In beiden Gruppen bedeutet ›Satz‹ etwas Verschiedenes. Im ersten Falle meinen wir bestimmte Weisen des sprachlichen Ausdrucks, die wir auch durch bestimmte Zeichen (Frage-, Ausrufungszeichen, Punkt), vor allem aber durch einen bestimmten Tonfall und Rhythmus gestalten und abgrenzen. Mit der ersten Gruppe meinen wir sprachliche Ausdruckseinheiten, in denen sich je ein bestimmtes Verhalten des Menschen — Wünschen, Fragen, Befehlen, Bitten, Vorfinden, Feststellen — ausspricht. Im zweiten Fall dagegen meinen wir nicht Arten von Sätzen, sofern sie verschiedene Weisen menschlichen Verhaltens zum Ausdruck bringen, sondern Sätze, sofern darin etwas über etwas festgesetzt wird (daher »niedergelegt«). Satz in dieser zweiten Bedeutung ist mehr im Sinne der Satzung gemeint, wobei

freilich ein Grundsatz der Logik sich wieder unterscheidet von Satzungen eines Vereins.

In der ersten Gruppe, im fragenden, befehlenden, aussagenden Reden und Setzen, haben wir *Weisen des Setzens*; in der zweiten Gruppe achten wir nur auf das *Gesetzte*, auf den Satzgehalt und seinen Charakter im Zusammenhang eines Gesamtgehaltes einer Darlegung. Wenn wir uns z. B. das Hauptwerk von *Spinoza*, »*Ethica*«, vergegenwärtigen, dann sehen wir eine ganz bestimmte Verkettung von Sätzen. Wenn wir sagen, wir achten nur auf das Gesetzte, so heißt das nicht, daß nicht auch zu Grundsätzen, Folge- und Hilfssätzen eine bestimmte Weise des Setzens gehört. Nämlich alle diese Sätze sind ihrem allgemeinen Charakter nach Aussagesätze, also der ersten Klasse zugehörig. Umgekehrt haben auch die Arten von Sätzen der ersten Gruppe — als Weisen des Sich-Aussprechens von menschlichen Verhaltungen zu etwas, was da gesetzt wird — einen Gehalt, obgleich der Gehalt der Wunsch-, Befehls- und Fragesätze in seiner Struktur schwer zu fassen ist. Denn das in einem Wunsch Gewünschte ist nicht der Gehalt des Wunschsatzes. In einem Wunschsatz spreche ich mich auch nicht über das Gewünschte aus, sondern spreche ich mich aus als das Gewünschte wünschend. Dieses Moment des Sichaussprechens des Redenden liegt aber auch in jedem Aussagesatz, obwohl wir dieses Moment im Zuge der alltäglichen Rede, wo wir im vorhinein auf das Gesagte achten, ganz zurücktreten lassen.

Wir unterscheiden unter dem Titel »Satz« ein Zweifaches: 1. Satz als Weise des Setzens; 2. Satz als das Gesetzte. So unzureichend diese Unterscheidung ist im Hinblick auf eine thematische Erörterung des Satzproblems, sie kann uns zunächst als ein Fingerzeig für unser Problem genügen. Wenn wir zur Erörterung desselben eine bestimmte Satzform, den *einfachen Aussagesatz*, herausgreifen, so geschieht das nicht deshalb, weil diese Satzform von jeher in der philosophischen Theorie des Satzes eine exemplarische Rolle gespielt hat,

sondern es geschieht aus Gründen, die es auch gerade dazu kommen ließen, daß diese Satzform die Lehre von der Rede überhaupt — λόγος — (die Logik) entscheidend bestimmte. Welches sind diese Gründe? Wir kennen sie schon. Der Grundzug des alltäglichen Daseins ist jenes unterschiedslose Verhalten zum Seienden als dem eben Vorhandenen. Die entsprechende Redeform, in der sich ein solches Verhalten zunächst und zumeist ausspricht — sei es im Gespräch, in der Erzählung, im Bericht, in der Verkündigung, in der wissenschaftlichen Erörterung — ist diese indifferente Normalform der Aussage: a ist b. Weil in dieser Form der λόγος sich zuerst aufdrängt, und zwar als etwas, was eben auch im alltäglichen Miteinanderreden von Menschen vorhanden ist, und weiterhin als die Art von Rede, die vorwiegend, zumeist vorhanden ist, bestimmt dieser λόγος die philosophische Theorie vom λόγος, die Logik. Ja noch mehr, die logische Theorie des λόγος als Aussagesatz übernahm die Herrschaft innerhalb der Theorie des λόγος überhaupt als Rede und Sprache, d. h. in der Grammatik. Der innere Bau und die Grundbegriffe und Fragestellungen der allgemeinen und besonderen Grammatik als Wissenschaft von den Sprachen im weiteren Sinne stehen seit Jahrhunderten und auch heute noch unter der Botmäßigkeit der betreffenden Logik. Nur langsam beginnen wir heute zu begreifen, daß damit die ganze Sprachwissenschaft und damit die Philologie auf einem brüchigen Fundament ruht. Das zeigt sich alltäglich in der Philologie an einer einfachen Sachlage. Wird ein Gedicht zum Gegenstand einer philologischen Interpretation, so versagen die Mittel der Grammatik, und dies gerade angesichts von Gebilden höchster sprachlicher Gestaltung. Solche Analysen enden zumeist bei Gemeinplätzen oder zufällig aufgelesenen literarischen Phrasen. Und doch kommen auch hier langsam diese Fundamente ins Wanken, und das Neue ist noch tastend und zufällig. Auch hier sehen wir einen Prozeß der Umwandlung, die Umlegung der Philologie auf neue Fundamente. Aber auch

hier zeigt sich das Verwunderliche, daß Jung und Alt sich benimmt, als geschehe überhaupt nichts.

Wenn wir sagten, daß die Geschichte der Logik im Abendland von der griechischen Theorie des λόγος im Sinne des Aussagesatzes bestimmt ist und von da aus die Wissenschaft von den Sprachen überhaupt, dann muß doch zugleich erwähnt werden, daß derselbe *Aristoteles*, der — unter Aufnahme von wesentlichen Anstößen durch *Platon* — zum ersten Mal vordrang zu einer Einsicht in die Struktur des Satzes, auch in seiner Rhetorik die grandiose Aufgabe erkannte und in Angriff nahm, die Formen und Bildungen der nicht thetischen Rede einer Interpretation zu unterwerfen. Freilich, aus verschiedenen Gründen war die Macht der Logik zu stark, um diesem Versuch eine eigene Entwicklungsmöglichkeit offen zu lassen.

Diese Hinweise müssen genügen, um zu zeigen, daß es bei diesem *Problem des Satzes* um alles andere geht als eine Spezialfrage. Es schließt in sich die Aufgabe einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der antiken Logik, die gar nicht einmal angesetzt werden kann, ohne diese Logik auf die antike Metaphysik zurückzubringen. Diese Aufgabe ist nach einer anderen Richtung zugleich die Grundlegung der Philologie im weiteren Sinne, worunter wir weder das Pauken von grammatischen Regeln und Lautverschiebungen verstehen, noch das den Literaten nachgemachte Geschwätz über Literatur, sondern die Leidenschaft für den λόγος, als in welchem der Mensch in seinem Wesentlichsten sich ausspricht, um mit solchem Ausspruch sich zugleich hinauszustellen in die Klarheit und Tiefe und Not der wesentlichen Möglichkeiten seines Handelns, seiner Existenz. Nur von hier aus bekommt alles scheinbar nur Handwerkliche der Philologie seine innere Berechtigung und seine echte, wenngleich relative Notwendigkeit.

Wir sind im Versuch einer ersten Interpretation des »als« auf den *Aussagesatz* geführt worden. Jetzt zeigt es sich: Dieser Aussagesatz ist zwar ein notwendiges Gebilde innerhalb der

menschlichen Rede und insbesondere der Rede der Alltäglichkeit, des alltäglichen Verhaltens des Daseins zum Vorhandenen, aber eben deshalb ein Gebilde, das alle Fährlichkeiten und Verführungen in sich birgt, mit denen der vulgäre Verstand das Philosophieren umlauert. Warum gehen wir dann aber überhaupt auf diese Form der Rede ein, wenn wir doch sagen, daß sie *keine ursprüngliche* ist, nicht eine solche, die das Problem unmittelbar zeigt? Warum zwingen wir nicht sogleich das Problem des ›als‹ in die rechte Dimension hinein? Weil es gilt, *diese Dimension* als das *ganz Andere* zu sehen, was nur geschehen kann, wenn wir es abheben gegen das, worin wir uns selbstverständlich bewegen. Dieses ganz Andere, worin das ›als‹ und das ›im Ganzen‹ gründen, wollen wir aber nicht einfach der Satzstruktur gegenüberhalten, sondern *durch diese hindurch* zu jenem vordringen. Wir gehen auf den Aussagesatz ein, weil diese Satzform zum Wesen des alltäglichen Redens gehört, und weil wir das Eigentümliche und zugleich Verführerische dieser Satzform nur dann wirklich begreifen, wenn wir durch sie hindurch vorzudringen vermögen zu einem ganz Anderen, aus dem heraus erst das Wesen des Satzes in diesem Sinne begreifbar ist. Damit ist gesagt: Es gilt zu zeigen, wo die Satzstruktur selbst, ihrer eigenen inneren Möglichkeit nach, steht. Es gilt, diejenigen Bezüge sichtbar zu machen, in denen der Satz als solcher sich schon bewegt und ruht — Bezüge, die der Satz als solcher nicht erst schafft, sondern deren er zu seinem eigenen Wesen bedarf. Mit diesem Ansatz kommt der Satz und der λόγος schon in eine ganz andere Dimension. Er ist jetzt nicht mehr Zentrum der Problematik, sondern das, was sich auflöst in eine weiter reichende Dimension. Freilich muß diese ganze Betrachtung des Satzproblems sich hier einschränken auf die Zusammenhänge, die geeignet sind, zum Weltproblem hin zu leiten.

§ 72. Die Charakteristik des Aussagesatzes
(λόγος ἀποφαντικός) bei Aristoteles

Um unserer Aufgabe die innere Verbundenheit mit der Überlieferung zu sichern, zugleich aber, um das Elementare des Problems in seiner ganzen Einfachheit sichtbar zu machen, knüpfe ich an die Charakteristik des Aussagesatzes an, wie sie *Aristoteles* in verschiedenen seiner Abhandlungen gegeben hat. Zuvor ist jedoch noch einmal zu erinnern an das Problem: Welt ist Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Dabei wurden das ›als‹ und das ›im Ganzen‹ herausgehoben. Beide stehen im Zusammenhang mit der Offenbarkeit. Das ›als‹ wurde im Sinne einer ›Beziehung‹ gefaßt, eingeführt nur als *formale Anzeige* des ›als‹. Diese Beziehung ist zur Struktur des Satzes zugehörig. Der Satz ist dasjenige, was wahr oder falsch ist, d. h. was in Anmessung an das, worüber er aussagt, von diesem Kunde gibt, es offenbar macht. Das Ganze dieser Bezüge zwischen der ›als‹-Beziehung und der Satzstruktur und Satz Wahrheit kommt, wenn wir recht zusehen, zutage in der ersten entscheidenden Interpretation, die *Aristoteles* vom λόγος gibt, freilich so, daß wir weder das ›als‹-Phänomen, noch jenen Charakter des ›im Ganzen‹ ohne weiteres sehen und in den Griff bekommen.

Zur allgemeinen Orientierung darüber, wie ich das Problem des λόγος in Absicht und im Zusammenhang der Metaphysik entwickle, verweise ich auf Stellen, in denen ich das Logosproblem behandelt habe, und zwar in einer Form, die von der jetzigen *abweicht*; im Zusammenhang unseres Problems werden wir andere Richtungen des Fragens verfolgen: »Sein und Zeit« § 7 B, § 33 und § 44. — »Kant und das Problem der Metaphysik« § 7, § 11 und der ganze dritte Abschnitt des Buches. — »Vom Wesen des Grundes«, 1. Abschnitt, das Problem des λόγος bei *Leibniz* im Zusammenhang mit der metaphysischen Frage nach dem Sein. Das sind nur Hauptstationen innerhalb der Geschichte des Problems, sie geben keine

vollständige Orientierung über die Entwicklung der Problematik selbst.

- a) Der λόγος in seiner allgemeinen Fassung:
 Rede als Bedeuten (σημαίνειν), Zuverstehengeben.
 Das Geschehen des zusammenhaltenden Übereinkommens
 (γίνεται σύμβολον — κατὰ συνθήκην)
 als Bedingung der Möglichkeit der Rede

Wir beachten zunächst, was *Aristoteles* allgemein über den λόγος sagt. λόγος heißt die Rede, das Ganze des Gesprochenen und Sagbaren. Die Griechen haben eigentlich kein entsprechendes Wort zu unserem Wort ›Sprache‹. λόγος als Rede meint das, was wir unter Sprache verstehen, meint aber zugleich mehr als das Ganze des Wortschatzes, nämlich das Grundvermögen, reden und demzufolge sprechen zu können. So kennzeichnen die Griechen den Menschen als ζῷον λόγον ἔχον — das Lebewesen, das als Wesensbesitz die Möglichkeit der Rede hat. Das Tier ist als Lebewesen, dem diese Möglichkeit der Rede mangelt, ζῷον ἄλογον. Diese Definition des Menschen ist dann übergegangen in die traditionelle Auffassung vom Menschen, wonach später aus Gründen, die wir jetzt nicht entwickeln, λόγος mit der lateinischen ratio übersetzt wurde. Dann wurde gesagt: Der Mensch ist animal rationale, ein vernünftiges Lebewesen. Sie sehen aus dieser Definition, wie das entscheidende Problem in der Antike, in der der Mensch von der Rede und Sprache her definiert ist, dabei verloren geht und nur nachträglich die Sprache wieder eingeführt wird, aber die ganze Problematik deshalb wurzellos bleibt. Wenn der λόγος in der Antike das Phänomen darstellt, von dem aus der Mensch in seinem Eigentlichen verstanden wird, und wenn wir selbst sagen, das Wesen des Menschen ist *weltbildend*, so drückt sich darin aus, daß, wenn überhaupt beide Thesen irgendeinen Zusammenhang haben,

λόγος, *Sprache und Welt* in innerem Zusammenhang stehen. Wir können sogar weitergehen und diese antike Definition in Zusammenhang bringen mit unserer Definition des Menschen. Wir hörten aus der Erörterung der zweiten These: Das Tier ist charakterisiert durch ein Offensein, nämlich in seinem Benehmen zu dem, was wir den Umring nennen. Dem Tier fehlt es, das, wofür es offen ist, als ein Seiendes zu vernehmen. Sofern aber der λόγος zusammenhängt mit dem νοῦς und mit dem νοεῖν, dem Vernehmen von etwas, können wir sagen: Zum Menschen gehört ein Offensein für . . . *derart*, daß dieses Offensein für . . . den Charakter des *Vernehmens von etwas als etwas* hat. Diese Art des Sichbeziehens auf Seiendes nennen wir Verhalten im Unterschied zum Benehmen des Tieres. So ist der Mensch ein ζῷον λόγον ἔχον, das Tier dagegen ἄλογον. So sehr unsere Interpretation und Fragestellung eine ganz andere ist als die antike, besagt sie sachlich nichts Neues, sondern, wie überall und jederzeit in der Philosophie, rein dasselbe.

Was ist nun der λόγος in dieser allgemeinen Fassung, wonach er soviel wie Sprache bedeutet? *Aristoteles* sagt: Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός¹: Jede Rede, alles Reden, hat in sich die Möglichkeit, etwas zu bedeuten zu geben, solches, was wir verstehen. Alles Reden stellt — seinem Wesen und seiner innersten Aufgabe nach — in die Dimension von Verständlichkeit, ja die Rede und Sprache bildet gerade diese Dimension der Verständlichkeit, des gegenseitigen Sichaussprechens, Bitens, Wünschens, Fragens, Erzählens. Die Rede gibt zu verstehen und verlangt Verständnis. Ihrem Wesen nach wendet sie sich an das freie Verhalten und Handeln der Menschen unter sich.

Der λόγος gibt zu verstehen. Diese Wesensfunktion der Rede hat einen eigenen Charakter, den *Aristoteles* kurz andeutet,

¹ Aristotelis Organon. Hg. Th. Waitz. Leipzig 1844. Bd. 1, Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 4, 17 a 1.

wenn er sagt: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, κατὰ συνθήκην²: Dieses Zu-verstehen-geben der Rede ist kein Funktionieren, wie wir es beim Organ kennen, das, in Tätigkeit gesetzt, zwangsläufig etwas leistet, nicht φύσει. Das Reden ist nicht ein Ablauf von Vorgängen, etwa wie die Verdauung oder Blutzirkulation — ἀλλὰ κατὰ συνθήκην. *Aristoteles* gibt an einer voranstehenden Stelle eine Erläuterung dieses Ausdrucks, der für die Einsicht in das Wesen der Rede entscheidend ist. Der λόγος ist κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα³: Kein Wort der Sprache ist, was es ist, aufgrund eines rein physischen Zusammenhangs, aufgrund eines Naturvorganges, so, wie etwa beim Tier ein Schrei aufgrund irgendeines physiologischen Zustandes ausgelöst wird. Vielmehr ist das Wort und jedes Wort ὅταν γένηται σύμβολον, wann immer ein *Symbol* geschieht. Die unartikulierten Laute, die die Tiere von sich geben, zeigen zwar etwas an, die Tiere können sich sogar — wie wir, obwohl nicht angemessen, zu sagen pflegen — unter sich verständigen, aber keine dieser Verlautbarungen, die die Tiere von sich geben, sind Worte, es sind bloße ψόφοι, Geräusche. Sie sind stimmliche Verlautbarung (φωνή), denen etwas fehlt, nämlich die *Bedeutung*. Das Tier meint und versteht nicht bei seinem Schrei. Das hat dazu geführt, daß man den Unterschied von stimmlicher Verlautbarung und bedeutungsbehaftetem Wort, wie der letztere Ausdruck besagt, aneinanderknüpft und sagt, der Mensch habe außer der stimmlichen Verlautbarung, mit dieser verbunden, noch eine Bedeutung, die er versteht. Damit ist das Problem von vornherein in einen verkehrten Zusammenhang gedrängt. Es verhält sich gerade umgekehrt. Unser Wesen ist von vornherein derart, daß es versteht und Verständlichkeit bildet.

² Ebd.

³ a.a.O., Kap. 2, 16 a 27 ff.

Weil unser Wesen so ist, deshalb können Verlautbarungen, die wir auch hervorbringen, eine Bedeutung haben. Die Bedeutung wächst nicht den Lauten zu, sondern umgekehrt, aus schon gebildeten und sich bildenden Bedeutungen bildet sich erst die Prägung des Lautes. Der λόγος ist zwar φωνή, aber nicht primär und dann etwas dazu, sondern umgekehrt, er ist primär etwas anderes und dabei auch ... φωνή. Primär was? κατὰ συνθήκην. Daß ein wesentlicher Unterschied zwischen der tierischen stimmlichen Verlautbarung (φωνή) und der menschlichen Rede im weitesten Sinne besteht, deutet *Aristoteles* dadurch an, daß er sagt, die menschliche Rede ist κατὰ συνθήκην, das er als ὅταν γένηται σύμβολον interpretiert. Das κατὰ συνθήκην beruht in der γένεσις eines σύμβολον.

Die Frage ist: Was versteht *Aristoteles* unter ὅταν γένηται σύμβολον? Er gibt uns darüber keinen näheren Aufschluß. Aber wir können eine Einsicht in diesem Zusammenhang gewinnen, der *Aristoteles* hier vorschwebt, wenn wir fragen, was σύμβολον heißt. Wir müssen uns hüten, σύμβολον durch Symbol zu übersetzen und einen Begriff von Symbol, der heute umläuft, für σύμβολον einzusetzen. συμβολή bedeutet Zusammenwurf des einen mit dem anderen, Zusammenhalten von etwas mit einem anderen, d. h. Aneinanderhalten, An- und Ineinanderfügen. Daher bedeutet σύμβολον soviel wie die Fuge, die Naht, das Gelenk, wo das eine mit dem anderen nicht einfach nur zusammengebracht, sondern aneinandergehalten ist, so daß es aneinander paßt. σύμβολον ist das, was, zusammengehalten, zueinander paßt, dabei als zueinandergehörig sich erweist. σύμβολα, Symbole im konkreten ursprünglichen Sinne, sind z. B. die zwei Hälften eines Ringes, die zwei Gastfreunde unter sich teilen und an ihre Kinder vererben, so daß sich diese später, wenn sie sich treffen sollten, beim Zusammenhalten der Ringhälften, sofern sie passen, wiedererkennen als zusammengehörig, d. h. befreundet von den Vätern her. Die weitere Bedeutungsgeschichte dieses Wortes ist hier nicht weiter zu verfolgen. Das ist die innere Bedeu-

tung von σύμβολον: das Aneinandergehaltensein und zugleich sich als zusammengehörig Erweisen oder, wie wir allgemein sagen: das Übereinkommen bei einem Zu-sammen-, Zu-einanderhalten (Vergleichen).

Nun sagt *Aristoteles*: Die Rede ist, was sie ist, d. h. sie bildet einen Kreis von *Verständlichkeit*, wenn eine γένεσις eines σύμβολον ist, wenn ein *Zusammengehaltenwerden* geschieht, worin zugleich ein *Übereinkommen* liegt. Rede und Wort ist nur im Geschehen des Symbols, wenn und sofern ein Übereinkommen und Zusammenhalten geschieht. Dieses Geschehen ist die Bedingung der Möglichkeit der Rede. Ein solches Geschehen fehlt beim Tier, das zwar Laute hervorbringt. Diese Laute bezeichnen etwas, wie wir sagen, sie geben von etwas Kunde, und doch sind die Verlautbarungen keine Worte, sie haben keine Bedeutung, können nichts zu bedeuten geben. Das ermöglicht nur die Genesis des Symbols, das ganze Geschehen, worin im vorhinein ein Zusammenhalten geschieht, ein *Sichzusammenhalten des Menschen mit etwas*, dergestalt, daß er mit dem, womit er sich zusammenhält, übereinkommen kann in der Weise des Meinens. Der Mensch hält sich, und zwar seinem Wesen nach, mit etwas anderem zusammen, sofern er zu anderem Seienden sich verhält und aufgrund dieses Verhaltens zu anderem dieses andere als solches meinen kann. Sofern Laute innerhalb eines solchen Geschehens erwachsen und für dieses Meinen erwachsen, treten sie in den Dienst von Bedeutungen, die ihnen so gleichsam zukommen. Zusammengehalten wird nur etwas, was als solches in der Verlautbarung gemeint ist und womit es, es einend, übereinkommt. Laute, die aus und für diesen *Grundbezug des zusammenhaltenden Übereinkommenlassens* erwachsen, sind Worte. Die Worte, die Rede geschieht in und aus solchem Übereinkommen mit solchem, was im vorhinein meinbar und als solches faßbar ist, mit solchem, worüber mehrere zugleich miteinander übereinkommen können und müssen, als demjenigen, was in der Rede gemeint sein soll. Weil der

λόγος in der γένεσις des σύμβολον gegründet ist, deshalb ist er κατὰ συνθήκην, aus *Übereinkunft*.

Was *Aristoteles* ganz dunkel und ganz von ungefähr und ohne jede Explikation mit einem genialen Blick unter dem Titel σύμβολον sieht, ist nichts anderes, als was wir heute die *Transzendenz* nennen. Es gibt Sprache nur bei einem Seien-den, das seinem Wesen nach *transzendiert*. Das ist der Sinn der Aristotelischen These: Ein λόγος ist κατὰ συνθήκην. Was man aus dieser Aristotelischen These in der Interpretation gemacht hat, möchte ich nicht erzählen. Aber auch das ist nicht zufällig, daß man gerade hier in die Irre interpretiert hat, weil vor *Aristoteles* bei der Besinnung über das Wesen des λόγος in der Tat zwei Theorien und Thesen aufgetreten sind, die so aussehen, als würde *Aristoteles* sich auf eine Seite der Thesen gestellt haben. *Aristoteles* sagt: Der λόγος ist nicht φύσει, kein Produkt irgendeines physischen Geschehens und Ablaufs, nichts wie Verdauung und Blutzirkulation, sondern er hat seine γένεσις in ganz anderem, nicht φύσει, sondern κατὰ συνθήκην. Dem entspricht von der früheren Theorie vom λόγος, daß die Sprache θέσει sei: Die Worte wachsen nicht, geschehen und bilden sich nicht wie organische Vorgänge, sondern sind, was sie sind, aufgrund einer Vereinbarung. Sofern auch *Aristoteles* κατὰ συνθήκην sagt, sieht es so aus, als sei er der Meinung, die Sprache bilde sich auf diese Weise, daß Laute hervorgebracht werden und Menschen sich vereinbaren: wir wollen das und das darunter verstehen. Das kommt vor, trifft aber nicht das innere Wesen der γένεσις der Sprache selbst, die *Aristoteles* sehr viel tiefer gesehen hat, indem er zwar in gewisser Weise von diesen Theorien ausgeht, sie aber durch neue entscheidende Schritte überwindet. Die Worte erwachsen aus jener *wesenhaften Übereinkunft* der Menschen miteinander, gemäß deren sie *in ihrem Miteinandersein offen sind für das sie umgebende Seiende*, worüber sie im einzelnen übereinstimmen und d. h. zugleich nicht übereinstimmen können. Nur auf dem Grunde dieses ursprüngli-

chen wesenhaften Übereinkommens ist die Rede in ihrer Wesensfunktion, dem σημαίνειν, dem Zu-verstehen-geben von Verständlichem, möglich.

b) Die aufzeigende Rede (λόγος ἀποφαντικός)
in ihrer Möglichkeit des Entbergens-Verbergens
(ἀληθεύειν — ψεύδεσθαι)

So haben wir zunächst das Verständnis dafür gewonnen, worin die innere Möglichkeit des λόγος in diesem ganz weiten Sinne ruht. Nun sagt aber *Aristoteles*: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, jeder λόγος zwar gibt zu verstehen — ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς⁴, nicht jede Rede ist dagegen *aufzeigende*, d. h. solche, die in der Weise ihres Zu-verstehen-gebens die spezifische Tendenz hat, das, was sie meint, als solches lediglich aufzuzeigen. Erst der λόγος ἀποφαντικός, die aufweisende Rede, ist dasjenige, was wir mit *Aussagesatz* meinen. Ein nicht apophantischer λόγος ist z. B. die εὐχή, das Bitten. Wenn ich bittend rede, so will diese Rede den anderen nicht über etwas unterrichten in dem Sinne, daß ich seine Kenntnisse vermehre. Die Bitte ist aber auch nicht die Mitteilung davon, daß ich etwas wünsche, von einem Wunsch erfüllt bin. Diese Rede ist auch nicht das bloße Wünschen, sondern der konkrete Vollzug des ›einen anderen Bittens‹. *Aristoteles* sagt: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἢ σκέψις· ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας⁵: Die Untersuchung dieser Arten des Redens, die nicht den Charakter des Aufweisens haben, des feststellen-
den Sehenlassens, was und wie etwas ist, die Untersuchung dieser λόγοι gehört in die Rhetorik und Poetik. Der aussagende λόγος aber ist nun der Gegenstand der jetzigen Betrachtung.

Jeder λόγος ist σημαντικός, weshalb *Aristoteles* auch sagt, der λόγος ist φωνή σημαντική, ein stimmlich sich verlautbarendes

⁴ a.a.O., Kap. 4, 17 a 2 f.

⁵ a.a.O., Kap. 4, 17 a 5 ff.

Bilden von Verständlichkeit, aber nicht jeder λόγος σημαντικός ist ἀποφαντικός. Die Frage ist nun: Welcher λόγος ist apophantisch, und *wodurch* ist er ein solcher? Was zeichnet die aussagende Rede gegenüber jeder anderen aus? *Aristoteles* sagt: ἀποφαντικός ist nur der λόγος, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει⁶, in dem das Wahr- und Falschsein vorkommt. So lautet die gewöhnliche Übersetzung — die natürliche, und wenn man davon abweicht, dann gilt das als Willkür. Aber wir müssen davon abweichen, weil die scheinbar wörtliche Übersetzung ganz und gar nicht das gibt, was die Griechen in dieser Bestimmung verstanden und was uns allererst zum Problem des λόγος führen kann. *Aristoteles* sagt ἐν ᾧ . . . ὑπάρχει, eine Rede ist dadurch aussagend, daß in ihr nicht einfach vorkommt, sondern *in ihr liegt als zugrundeliegend*, ihren *Grund* und ihr *Wesen* mitausmachend, das ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. *Aristoteles* gebraucht die mediale Form ψεύδεσθαι: sich zur Täuschung machen, in sich täuschend sein. Aufweisend ist derjenige λόγος, zu dessen Wesen es gehört, u. a. täuschend sein zu können. Täuschen heißt: etwas vormachen, etwas als etwas vorgeben, was es nicht ist, bzw. etwas, was nicht so und so ist, als so seiend vorgeben. Dieses Täuschen, dieses zum Wesen des λόγος gehörende Täuschendsein, dieses etwas als etwas Ausgeben, was es nicht ist, dieses Vormachen ist demnach in bezug zu dem, worauf getäuscht wird, ein *Verbergen*. Aufzeigend ist derjenige λόγος, zu dessen Möglichkeit es gehört, verbergen zu können. Wir müssen sagen: zu dessen *Möglichkeit* es gehört, weil *Aristoteles* betont: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, entweder das eine oder das andere, aber eines von beiden, in sich die Möglichkeit zum einen oder anderen, entweder verbergen — oder nicht verbergen, sondern gerade *aus der Verborgenheit entnehmen*, also nicht verbergen, sondern *entbergen* — ἀ-ληθεύειν.

⁶ a.a.O., Kap. 4, 17 a 2 f.

Aufweisend also, apophantisch, ist derjenige λόγος, zu dessen Wesen es gehört, entweder zu entbergen oder zu verbergen. Durch diese Möglichkeit ist gekennzeichnet, was apophantisch besagt: aufweisend. Denn *auch* der *verbergende* λόγος ist *aufweisend*. Wäre er das nicht, seinem inneren Wesen nach, dann könnte er nie zu einem täuschenden werden. Denn gerade, wenn ich einem Anderen etwas vormachen will, muß ich zuvor schon in der Haltung sein, ihm etwas aufweisen zu wollen. Der Andere muß überhaupt im vorhinein meine Rede als von solcher Tendenz zum Aufweisen nehmen; nur so kann ich ihn über etwas täuschen. Damit ist das Problem für die Interpretation des Wesens des λόγος vorgezeichnet. Wir müssen fragen: *Worin gründet diese innere Möglichkeit zum Verbergen bzw. Entbergen?* Wenn wir diese Frage beantwortet haben, werden wir die Frage beantworten können: Wie verhält sich das, was wir als ›als‹-Struktur bezeichnen, zur inneren Struktur des λόγος? Ist die ›als‹-Struktur nur eine Eigenschaft des λόγος oder am Ende etwas Ursprüngliches, die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß überhaupt ein λόγος sein kann, was er ist?

Bevor wir diesen Fragen nachgehen, fassen wir das bisher über den λόγος Gesagte noch einmal zusammen und erinnern uns zugleich an das uns leitende Problem. Das Tier ist in allem Umtrieb seines Benehmens von dem, worauf es in diesem Benehmen bezogen ist, *hingenommen*. Das, *worauf* es in Beziehung steht, ist ihm also nie in seinem Wassein als solches gegeben, nicht als das, was es ist und wie es ist, *nicht als Seiendes*. Das Benehmen des Tieres ist nie ein Vernehmen von etwas als etwas. Sofern wir diese Möglichkeit, *etwas als etwas* zu nehmen, als ein Charakteristikum des Weltphänomens ansprechen, ist die ›als‹-Struktur eine Wesensbestimmung der Weltstruktur. Damit ist das ›als‹ als ein *möglicher Ansatz des Weltproblems* gegeben. Wir haben formal die ›als‹-Struktur auf den Aussagesatz zurückgeleitet. Dieser ist eine Normalform der menschlichen Rede, die seit der

ersten Besinnung in der antiken Philosophie nicht nur die Theorie der Rede, die Logik, bestimmte, sondern in eins damit auch die Grammatik. Wenn wir daher die Exposition des Problems des Zusammenhangs zwischen ›als‹-Struktur und Aussage am λόγος orientieren, so ist das nicht ein beliebiges historisches Interesse, sondern hat die Absicht, in den elementaren Charakter des Problems hineinzuführen. Wir betrachten das Problem des Zusammenhangs von ›als‹ und λόγος in Orientierung an dem, was *Aristoteles* über den λόγος sagt. Denn mit ihm erreicht die antike Besinnung ihren Höhepunkt. Er hat zum erstenmal das Problem auf die richtige Basis gebracht und hat es so weitgehend interpretiert, daß wir, wenn wir Augen haben zu sehen, daraus gewisse Richtlinien für unser Problem entnehmen können. Ganz allgemein ist nach ihm der λόγος die Möglichkeit des *Redens* und *Sprechens* überhaupt. Von da aus liegt es für die Antike nahe, die Rede im weitesten Sinn zu nehmen als ein Wesensmoment des Menschen selbst und den Menschen damit zu definieren als ζῷον λόγον ἔχον, ein Lebewesen, das offen ist für, das sich über das, wohin es offen ist, aussprechen kann. Das ist der allgemeine Charakter der Auffassung des λόγος. Es fragt sich nun, worin das *durchgängige* Wesen des λόγος zu sehen ist. λόγος σημαντικώς ist eine Verlautbarung, die in sich zu bedeuten gibt, die einen Umkreis von Verständlichkeit bildet. Die weitere Frage ist: Was heißt σημαντικώς? *Aristoteles* sagt: Dieses Geschehnis ist nicht ein Naturvorgang, sondern etwas, was aufgrund einer *Übereinkunft* geschieht. Das Wesen der Übereinkunft besteht darin, daß die Genesis des Symbols geschieht, die wir interpretieren als Übereinkunft des Menschen mit dem, wozu er sich verhält. Aufgrund der Übereinkunft mit dem Seienden kann und muß der Mensch sein Verständnis zur Verlautbarung bringen, solche Lautzusammenhänge bilden, die Prägungen von Bedeutungen sind, Verlautbarungen, die wir Wörter und Worte nennen. *Jedes* Reden ist durch diese γένεσις des σύμβολον bestimmt. Aber

nicht jede Rede ist ein λόγος ἀποφαντικός, eine *aussagende* Rede, eine solche, deren Tendenz darin liegt, das Worüber des Sprechens *aufzuweisen als solches*. Wodurch ist nun ein solcher λόγος bestimmt? Dadurch daß in ihm das ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι vorkommt, das *Entbergen* oder *Verbergen*. Der aufweisende λόγος ist also der, der in sich die Möglichkeit des Entbergens und Verbergens hat. Es ist wohl zu beachten: Diese Möglichkeit zum Entbergen und Verbergen ist nicht eine zufällige Eigenschaft des λόγος, sondern sein inneres Wesen. Der aufweisende λόγος muß auch dann aufweisend sein, wenn er verbirgt. Um falsch zu urteilen, um zu täuschen, muß ich, sofern ich rede, in einer redenden Tendenz leben, die darauf geht, etwas aufzuweisen. Auch das Verbergen ist in einer aufweisenden Tendenz begründet. Der Andere muß meine Rede so genommen haben, daß sie ihm etwas mitteilen soll. Der Charakter der aufweisenden Tendenz liegt sowohl dem Entbergen als auch dem Verbergen zugrunde.

- c) Das Einheit-bildende Vernehmen von etwas als etwas
 (σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων),
 die ›als‹-Struktur, als Wesensgrund für die Möglichkeit
 des Entbergens-Verbergens des aufzeigenden λόγος

Wenn wir nun dieser Struktur des apophantischen λόγος genauer nachgehen wollen, müssen wir fragen: Wie hängt dieser *spezifische* λόγος ἀποφαντικός mit dem *allgemeinen* Wesen des λόγος, mit dem σημαίνειν, zusammen? Nun hörten wir, das Wesen der Rede überhaupt, der nichtapophantischen und der apophantischen, liegt im σημαντικός, in der γένεσις des σύμβολον, im Geschehen dieses Grundbezuges einer zusammenhaltenden Übereinkunft. Wenn eine Rede zur *apophantischen* wird, dann muß sich dieses σημαντικός in der gekennzeichneten Weise verwandeln, d. h. es geschieht *nicht einfach überhaupt* ein Übereinkommen zwischen der Bedeutung und dem Gemeinten, sondern die Bedeutung und der

Bedeutungsgehalt des λόγος ἀποφαντικός kommt so überein mit dem Bedeuteten, daß er als Rede und im Reden das Bedeutete selbst *aufweisen* will. Die Tendenz des Redens ist jetzt das *Sehenlassen* dessen, worüber die Rede ist, das Sehenlassen und nur dieses. Der ›Aussagesatz‹ ist eine solche Rede, die in sich, ihrer Redeabsicht nach, entweder *entbergend* oder *verbergend* ist. So elementar diese Charakteristik ist, so entscheidend ist sie für das Verständnis des ganzen λόγος-Problems. Darin liegt der Maßstab für die Geschichte desselben, wieweit sie sich bis zum heutigen Tag von dem Wurzelboden entfernt hat. Alle Reformen der Logik müssen nur zufällig bleiben, wenn sie nicht aus der Aufnahme des Innersten dieser Problematik erwachsen. Um nur eines anzudeuten: Aus verschiedenen Gründen drängt die Philosophie heute zur Dialektik und zur Erneuerung der dialektischen Methode im Zusammenhang mit einer Erneuerung der Hegelschen Philosophie. Die Dialektik bewegt sich in einem Sprechen, λόγος, und Gegensprechen, Spruch und Widerspruch. Die Möglichkeit, daß ein Sprechen, ein λόγος, wider und gegen einen anderen λόγος liegt, das ἀντικείσθαι von λόγος und λόγος, ist nur verständlich, wenn wir wissen, was der λόγος selbst ist. Nur dann wissen wir, was die Dialektik ist, und nur dann wissen wir, ob die Dialektik berechtigt und notwendig ist, oder ob sie nicht ein Notbehelf ist, weil sie vielleicht das Problem des λόγος nicht begreift. Was man sich heute in der Philosophie und gar in der Theologie über dieses Problem leisten darf, übersteigt alle Phantasie.

Wir verfolgen aus der Problematik des λόγος nur *einen* Strang, um das Problem des ›als‹ und des ›im Ganzen‹ zu entfalten. Es ergab sich: Das Auszeichnende des λόγος ἀποφαντικός ist das Entbergen- oder Verbergenkönnen. Diese *Möglichkeit* zum einen oder anderen macht das positive Wesen dieses λόγος aus. Wir fragen jetzt nach dem *Grunde* dieses Wesens. Worin gründet diese Möglichkeit entweder zum Entbergen oder zum Verbergen? Wie muß der λόγος in sich,

seiner innersten Wesensstruktur nach sein, damit ihm das Entbergen oder Verbergen möglich ist? *Aristoteles* gibt darüber Auskunft (an einer Stelle, die für das ganze Problem nicht belanglos ist) in seiner Abhandlung Περὶ ψυχῆς Γ6.⁷ Hier wird gehandelt vom Wesen des Lebens und den Stufen des Lebendigen (vgl. oben λόγον ἔχον — ἄλογον). Die Auskunft wird also nicht innerhalb der Theorie des λόγος ἀποφαντικός als solcher gegeben, obwohl sie auch dort erwähnt wird (vgl. unten). Es ist merkwürdig, daß gerade in dieser Abhandlung »Vom Wesen des Lebens« vom λόγος die Rede ist. Das ist aber nicht mehr merkwürdig, wenn wir daran denken, daß *Aristoteles* den Begriff des Lebens sehr weit faßt, in dem Sinne, daß darin das pflanzliche, tierische und menschliche Sein begriffen ist. Im 3. Buch dieser Abhandlung wird gerade vom Lebenden im Sinne des Menschen gehandelt. Das Auszeichnende des Menschen ist der λόγος. Es wird deshalb in dieser Abhandlung vom λόγος gehandelt. An dieser Stelle gibt *Aristoteles* Auskunft darüber, worin die Möglichkeit des λόγος, entweder wahr oder falsch zu sein, gründet. Er sagt: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἥδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων⁸. Im Felde dessen, in bezug worauf sowohl das Verbergende als auch das Entbergende möglich wird, da ist bereits so etwas wie eine Zusammensetzung (ein Zusammennehmen) des Vernommenen geschehen, dergestalt, daß das Vernommene gleichsam eine Einheit bildet. Der *Grund der Möglichkeit* der Entbergung oder des Verbergens ist dieses *Bilden einer Einheit*. Wo Entbergung oder Verbergung, da λόγος ἀποφαντικός; wo dieser, da — zu seiner innersten Möglichkeit gehörig, jenem Entbergen und Verbergen zugrundeliegend — »Synthesis«, Zusammensetzung, Zusammennehmung (Setzung eines Zusammen als solchen; Einheitbildung), Vernehmen eines Zusammen, Einheit — und zwar von Ver-

⁷ Aristotelis De anima. Hg. W. Biehl. 2. Aufl. (Hg. O. Apelt). Leipzig 1911.

⁸ a.a.O., Γ 6. 430 a 27 f.

nommenem. Dem λόγος liegt zugrunde ein *Vernehmen*, νόησις, νοῦς, ein Vernehmen von etwas — oder er ist seinem Wesen nach solches Vernehmen von . . . (vgl. oben σύμβολον). Der λόγος gründet seiner inneren Möglichkeit nach im νοῦς, lateinisch ratio, woraus sich die Gleichsetzung mit dem λόγος ergibt, weil dieser νοῦς ist. Daher stammt auch die Übersetzung der Definition des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον mit animal rationale. Kurz gesagt: Ein *einheitbildendes Vernehmen* (vernehmendes Einheitbilden) ist der Wesensgrund für die Möglichkeit des Entbergens oder Verbergens, nicht nur für das eine oder das andere, sondern für das »entweder-oder« bzw. »sowohl-als-auch« beider, und so der Wesensgrund für jedes als solches, solches, was es nur *in* diesem »entweder-oder« bzw. »sowohl-als-auch« ist.

Die Frage ist jetzt: Wie begründet *Aristoteles* diese These, und wie zeigt er, daß das Entbergen und Verbergen notwendig als die Bedingung seiner Möglichkeit eine σύνθεσις verlangt? Die σύνθεσις ist, kurz gesagt, die Bedingung der Möglichkeit für das ψεῦδος. *Aristoteles* kann daher direkt sagen: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰε⁹: Wo Täuschung (Verbergen), da ist jenes vernehmende Einheitbilden. So lautet nur erst die These. *Aristoteles* gibt sofort die Begründung: καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν¹⁰: Denn, wenn einer sagt, und zwar in der Weise, daß er dabei den anderen täuschen will, das Weiße sei *nicht weiß*, hat er schon das »nicht weiß« mit dem Weißen zu einer Einheit gebracht. Es muß überhaupt dieses Zusammen im vorhinein gebildet sein, um täuschend sagen zu können, etwas sei das und das nicht. Grundsätzlich gesagt: Um überhaupt etwas aufzuweisen — sei es so, wie es ist, sei es so, wie es nicht ist —, d. h. um aufweisend entbergen oder verbergen zu können, muß *das*, dem die Aufweisung gilt, im vorhinein schon *vernommen sein* in der *Einheit seiner*

⁹ a.a.O., Γ 6. 430 b 1 f.

¹⁰ a.a.O., Γ 6. 430 b 2 f.

Bestimmungen, aus denen und in denen es ausdrücklich bestimmbar ist, und zwar im Charakter des *als so und so*. Darum ist es im vorhinein schon vernommen als das und das. Wenn *Aristoteles* in diesem Zusammenhang von σύνθεσις spricht, dann meint er das, was wir die ›als‹-Struktur nennen. Er meint das, ohne freilich ausdrücklich in die Dimension dieses Problems vorzudringen. Die ›als‹-Struktur, das *vorgängige einheitbildende Vernehmen von etwas als etwas*, ist die *Bedingung der Möglichkeit für Wahrheit und Falschheit* des λόγος. Die schwarze Tafel muß ich schon *als etwas Einheitliches* im Blick gehabt haben, um das Vernommene im Urteil auseinanderzulegen.

Bei der ersten einführenden und oberflächlichen Charakteristik des ›als‹ sagten wir nur, es komme dort vor, wo der Aussagesatz vorkommt, dem das Wahrsein bzw. Falschsein zugesprochen wird. Jetzt wird schon ein Zusammenhang innerhalb des λόγος deutlich, und zwar derart, daß die ›als‹-Struktur selbst die Bedingung der Möglichkeit des λόγος ἀποφαντικός ist, wenn anders dieser durch das ἀληθές und ψεῦδος sich auszeichnet. Das ›als‹ ist nicht eine Eigenschaft des λόγος, ihm angeklebt und aufgefropft, sondern umgekehrt, die ›als‹-Struktur ist ihrerseits überhaupt die Bedingung der Möglichkeit dieses λόγος.

- d) Das Einheit-bildende Vernehmen von etwas als etwas
 der bejahenden und verneinenden Aussage
 als ein auseinandernehmendes Zusammennehmen
 (σύνθεσις — διαίρεσις)

Doch wir müssen noch deutlicher sehen, um die bisherige Interpretation des λόγος in der Richtung unseres Problems ganz auszuschöpfen. Das ›als‹ steht bei *Aristoteles* unter dem Titel der σύνθεσις. Aber ist das nicht dasselbe, was wir auch schon anzeigten, daß nämlich im ›als‹ eine *Beziehung* gedacht sei? Jetzt aber zeigt sich: σύνθεσις ist nicht einfach eine Be-

ziehung im formalen Sinne — Beziehung ist alles und jedes. Das ›als‹ gehört zu einer σύνθεσις, zu einem *Beziehen*, und zwar zu einer σύνθεσις νοημάτων, zu einem Verbinden von Vorstellungen, zu einem vernehmenden Einheit-bilden bzw. einem einheitbildenden Vernehmen. Wenn aber die ›als‹-Struktur einer solchen Synthesis zugehört — wie, das bleibt zunächst dunkel —, dann entnehmen wir daraus noch mehr. Das συν meint ein Zusammen, eine Einheit, und zwar offenbar keine solche der Zusammenstückung, also eine *ursprüngliche* Einheit, die, früher als die Teile, eine Ganzheit ist. συν — Ganzheit — *im Ganzen*? Die ›als‹-Struktur selbst zeigt somit einen Wesenszusammenhang mit dem zweiten, wonach wir hier fragen: dem ›im Ganzen‹.

Wir lassen das als Problem stehen. Denn zunächst wird unser Versuch, die ›als‹-Struktur der σύνθεσις zuzuweisen, höchst fraglich, wenn wir beachten, daß *Aristoteles* unmittelbar nach Aufweisung des Zusammenhangs von ψεῦδος und σύνθεσις sagt: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα¹¹: Man kann alles, was ich unter dem Titel σύνθεσις aufgezeigt habe, auch διαίρεσις, *Auseinandernehmen* nennen, d. h. als solche fassen. Zunächst verdeutlichen wir das an einem Beispiel, und zwar in Anlehnung an das, was *Aristoteles* selbst anführt: Das Weiße ist nicht weiß. Hier liegt zugrunde ein vorgängiges Zusammennehmen von Weiß und Nicht-weiß. Und eben dieses Zusammennehmen ist auch ein Auseinandernehmen. Wir können das eine mit dem anderen nur zusammenhalten, wenn dieses Zusammenhalten in sich ein Auseinanderhalten bleibt. Die σύνθεσις νοημάτων ist in sich, von Hause aus, auch schon διαίρεσις. Das Vernehmen ist in sich *auseinandernehmendes Zusammennehmen*. Als solches ist es der Wesensgrund für die Möglichkeit des Entbergens oder Verbergens des λόγος, d. h. des λόγος ἀποφαντικός.

¹¹ a.a.O., Γ 6. 430 b 3 f.

Diesen Strukturzusammenhang drückt *Aristoteles* gleich zu Anfang seiner Abhandlung über den λόγος ἀποφαντικός kurz so aus: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές¹². Das Entbergen und Verbergen der aufweisenden Rede ist nur, wo dieses zusammen- und auseinandernehmende Vernehmen geschieht. Er sagt weiterhin in der »Metaphysik«¹³: ἀληθές sowohl wie ψεῦδος ist περὶ σύνθεσιν . . . καὶ διαίρεσιν — steht bei . . ., ist abhängig von . . ., gründet im Zusammennehmen und Auseinandernehmen. Er gebraucht für die σύνθεσις auch den Ausdruck συμπλοκή oder συνάπτειν. Wie das möglich ist, daß etwas, nämlich das Verhalten des Menschen, in sich zumal Zusammennehmen und Auseinandernehmen ist, nicht nacheinander, sondern seiner einheitlichen Struktur nach, das ist das Problem. Die Entfaltung dieses Problems ist nichts anderes als die Interpretation des Wesens des »als« und damit eines Wesensbestandstückes der Welt überhaupt.

Es gilt, wohl zu beachten: Jedes ἀληθεύειν des λόγος ἀποφαντικός ist auf σύνθεσις und διαίρεσις gegründet; ebenso jedes ψεύδεσθαι. Diese Einsicht ist von weittragender Bedeutung nicht nur für das sachliche Problem überhaupt, sondern auch für die Interpretation der ganzen λόγος-Lehre bei *Aristoteles* (vgl. de interpr. Kap. 5). *Aristoteles* nennt den λόγος ἀποφαντικός im Blick auf seine Grundleistung auch kurz: ἀπόφανσις — Aufweisung von etwas in dem und nach dem, was es ist bzw. nicht ist (de interpr. Kap. 5, 17 a 20). Die ἀπλή ἀπόφανσις hat demnach zwei Grundformen: entweder ist sie ἀπόφανσις τινος κατὰ τινος oder ἀπόφανσις τινος ἀπὸ τινος. Die φάσις, der λόγος, ist demgemäß κατάφασις oder ἀπόφασις (de interpr. Kap. 5, 17 a 23 — Kap. 6 a 26). Das Aufweisende ist entweder *zuweisendes* Aufweisen oder *wegweisendes* Aufweisen: die Tafel ist schwarz, die Tafel ist nicht rot. Das Aufweisen kann so sein, daß es demjenigen, dem die Aufweisung gilt, etwas *zuspricht*, oder

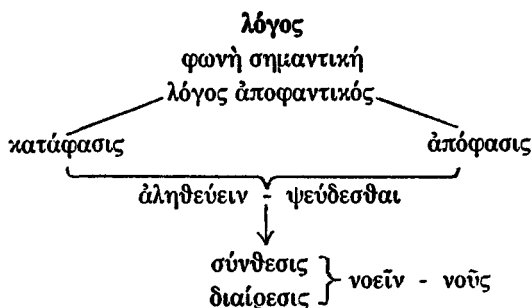
¹² Aristotelis Organon. a.a.O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 1, 16 a 12 f.

¹³ Aristotelis Metaphysica. a.a.O., E 4, 1027 b 19.

so, daß es dem Aufzuweisenden in der Aufweisung etwas *ab-*spricht, *wegweist*: die Tafel ist nicht rot. Beidemale geschieht ein Aufweisen der Tafel als solcher und beidemale ein *entbergendes*, wahres. Die Tafel ist nicht schwarz, die Tafel ist rot: auch hier ein zu und weg, beidemale der Tendenz nach Aufweisung, beidemale *verbergend*, falsch. Hieraus ergibt sich: Wenn jeder wahre und jeder falsche λόγος entweder κατάφασις oder ἀπόφασις sein kann, und wenn jeder wahre und jeder falsche λόγος als solcher in dem σύνθεσις-διαίρεσις-Vernehmen gründet, so liegt dieses auch jeder κατάφασις und jeder ἀπόφασις zugrunde. Jede κατάφασις-Aussage ist in sich σύνθεσις und διαίρεσις, ebenso jede ἀπόφασις, und nicht etwa ist die κατάφασις eine σύνθεσις und die ἀπόφασις eine διαίρεσις. Diese Unterschiede liegen in ganz verschiedenen Dimensionen. Ferner ist die Unterscheidung von σύνθεσις und διαίρεσις keine solche von Arten der ἀποφανσις, sondern eine Unterscheidung, die gerade das ursprünglich-einheitliche Wesen einer Struktur und eines strukturierten Phänomens gliedert. Und dieses Phänomen suchen wir unter dem Titel des >als<.

Wir können uns aufgrund der bisher gegebenen Entwicklung der λόγος-Lehre, um den inneren Zusammenhang zu überblicken, das Problem *schematisch* fixieren. Aristoteles geht aus vom λόγος überhaupt. Das Wesen des λόγος ist σημαντικός, das Bedeuten. Von da aus geht er über zum besonderen λόγος als λόγος ἀποφαντικός. Wie wir eben hörten, ist jeder aus-sagende Satz entweder ein Zuspochen oder ein Absprechen. Die Tafel ist nicht rot, wenn wir beim wahren Urteil bleiben. κατάφασις und ἀπόφασις sind die beiden Formen des λόγος ἀποφαντικός. Beide Formen sind in sich ihrer Grundtendenz nach aufweisend. Auch im negativen Satz will ich sagen, was die Tafel ist bzw. nicht ist. Beide Grundformen stehen in der Möglichkeit des Wahrseins oder Falschseins. Dieses nun und damit die Gesamtstruktur des λόγος ἀποφαντικός gründet in der σύνθεσις, die in sich selbst zugleich διαίρεσις ist. Die Einheit dieser Struktur ist das Wesen des νοῦς. Diesen Fundie-

rungszusammenhang müssen wir gegenwärtig haben, um die weitere Interpretation zu verstehen, im Verlauf derer wir auf ein neues Moment stoßen werden, von dem aus die ›als‹-Struktur im Ganzen aufgerollt werden kann.



e) Die Aufweisung (ἀπόφασις) der Aussage
als Sehenlassen des Seienden als das, was es und wie es ist

Wir sagten einleitend: Das ›als‹ ist eine *Beziehung*. Jetzt haben wir zunächst gesehen: Dieses Beziehen geht auf σύνθεσις, ist ein Beziehen, das *zusammennimmt*. Aber nicht nur das, sondern das Zusammennehmen ist *in sich* ein *Auseinandernehmen*. Aber nicht nur diese Doppelstruktur, sondern mehr noch, das Beziehen als ein Tun, Handeln, Geschehen ist ein solches von νοήματα, ein νοεῖν ein *Vernehmen* (νοῦς), ein vernehmen-des Zusammennehmen und Auseinandernehmen. Darin liegt: Das Auseinandergenommene ist als solches in seinem Zusammen als solchem vernommen. a ist b. Nehmen wir wieder ein konkretes Beispiel: diese Tafel steht ungünstig: die Tafel in ihrem ungünstigen Stand, sie als solche und an ihr selbst, was und wie sie ist. Hier ist wohl zu beachten: Der ungünstige Stand wird nicht erst zu der Tafel hinzugedacht, um dann mit ihr vereinigt zu werden, sondern umgekehrt: Zuerst ist sie in dieser Einheit genommen und wird auf dem Grunde und

im Hinblick auf diese Einheit auseinandergenommen — aber so, daß die Einheit nicht nur bleibt, sondern sich gerade *bekundet*. Die σύνθεσις als Zusammennehmen besagt: das Nehmen hinsichtlich des ursprünglichen noch und schon Zusammen (Einheitsbildung eigener Art). *Aristoteles* sagt¹⁴: πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος. λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἐν τι γίνεσθαι: Auf welche Weise nun aber dieses νοεῖν geschieht, das ist in einem ›zumak‹ und zugleich in einem ›getrennt‹, d. h. in einem Zusammennehmen und zugleich Auseinandernehmen, das ist Gegenstand einer anderen Untersuchung; ich spreche hier von einem Vernehmen in einem ›zumak‹ und zugleich in einem ›getrennt‹, um sichtbar zu machen, daß in diesem νοεῖν nicht etwas nacheinander geschieht, zuerst das Zusammennehmen und dann das Auseinandernehmen, sondern daß durch diese einheitliche Struktur eine Einheit entspringt. Wir können daher sagen: Die Vernunft ist ihrem Wesen nach einheitsbildend. *Aristoteles* spricht das aus in »De anima«: τὸ δὲ ἐν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον¹⁵: Das Bilden von Einem und Einheit überhaupt ist jeweils die innere Aufgabe der Vernunft. Die Tragweite dieses ganzen Problems sehen Sie sofort, wenn ich darauf hinweise, daß das ἐν eine Wesensbestimmung des Seins überhaupt ist. Wo das ἐν, da ist auch das ὄν. Daher liegt hier schon ein Grundhinweis auf die Frage nach dem Sein.

Was aber wird in diesem zusammennehmenden und auseinandernehmenden Vernehmen vernommen? Welches ist der *Grundcharakter des Vernommenen* und Vernehmbaren als solchen und überhaupt? Die Antwort auf diese Frage ist nicht zu raten, sondern aus der inneren Struktur des λόγος ἀποφαντικός, der ἀπόφανσις, zu erblicken. Der λόγος ἀποφαντικός hat zwei Grundformen, die *Aristoteles* zu Beginn des Kap. 6 von »De interpretatione« kurz so darstellt: κατάφασις δὲ ἐστιν

¹⁴ a.a.O., E 4. 1027 b 23 ff.

¹⁵ Aristotelis De anima. a.a.O., Γ 6. 430 b 5 f.

ἀπόφανσις τινος κατὰ τινος. ἀπόφασις δὲ ἔστιν ἀπόφανσις τινος ἀπὸ τινος. ἐπεὶ δὲ ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον ἀποφαίνεσθαι ὥς μὴ ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὥς ὑπάρχον καὶ τὸ ὑπάρχον ὥς ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὥς μὴ ὑπάρχον, καὶ περὶ τοὺς ἔκτος δὲ τοῦ νῦν χρόνου ὡσαύτως¹⁶. Das Aufweisen ist zu- und wegweisend, und es gibt hier verschiedene Möglichkeiten, die uns im einzelnen jetzt nicht beschäftigen sollen, sondern nur insofern, als wir dabei einen *durchgängigen Grundzug* heraustreten sehen: Aufweisung ist Aufweisung des Vorhandenen als Nichtvorhandenen, des Nichtvorhandenen als Vorhandenen, des Vorhandenen als Vorhandenen und des Nichtvorhandenen als Nichtvorhandenen (formales negatives, formales positives als wahres positives und wahres negatives Urteil): Vorhandenes bzw. Nichtvorhandenes als solches bzw. nicht als solches. Noch allgemeiner gesagt: *Aufweisung ist Sehenlassen des Vorhandenen als solchen*. Die Vorhandenheit des Vorhandenen aber als Anwesenheit, und gar als ständige Anwesenheit, ist das, was die Antike unter dem Sein des Seienden verstand. ἀπόφανσις ist *Sehenlassen des Seienden als Seienden*, als das, was es und wie es je gerade ist. Die Aussage beschränkt sich aber in ihrer Aufweisung nicht auf das gerade jetzt Vorhandene, sondern die genannten Möglichkeiten des Sehenlassens betreffen auch Seiendes außerhalb der jeweils jetzigen Zeit, nicht nur τὸ νῦν ὑπάρχειν¹⁷, auch das Vergangene und Künftige.

Ich fasse noch einmal die zuletzt vollzogenen Interpretationsschritte zusammen. Ich habe kurz dargestellt, wie das durchgängige Kennzeichen des λόγος ἀποφαντικός das Wahr- oder Falschsein bzw. das Wahr- oder Falschseinkönnen ist. Wir sind dann zur Frage übergegangen, worin die Möglichkeit des Wahr- oder Falschseins gründet. Wir haben gehört: Diese Möglichkeit gründet darin, daß der λόγος in sich eine σύνθεσις ist. Am deutlichsten kann man sich diesen Zusammen-

¹⁶ Aristotelis Organon. a.a.O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 6, 17 a 25 ff.

¹⁷ a.a.O., Kap. 3, 16 b 9

hang klar machen, wenn man mitbeachtet, was *Aristoteles* über die Doppelstruktur des λόγος sagt: daß nämlich jeder λόγος ἀποφαντικός entweder eine κατάφασις oder ἀπόφασις, d. h. ein zuweisendes oder wegweisendes Aufweisen ist, was man später nicht ganz zutreffend als positives und negatives Urteil gekennzeichnet hat. Jedes Zuweisen und Abweisen ist darauf angewiesen, daß es im vorhinein etwas mit etwas verbindet, so daß das Wahr- und Falschsein in der σύνθεσις gründet. Er sagt ferner, daß wir die σύνθεσις auch als διαίρεσις bezeichnen können. Um etwas miteinander verbinden zu können, muß ich es zugleich auseinanderhalten, so daß in jeder Zuweisung eine σύνθεσις und eine διαίρεσις liegt. Es ist nicht so, daß die Zuweisung, das positive Urteil: a ist b, lediglich durch eine σύνθεσις konstituiert wäre und das negative Urteil: a ist nicht b, durch eine διαίρεσις. Sowohl das positive Urteil ist in sich verbindend-auseinanderhaltend, als auch das wegweisende Urteil ist auseinanderhaltend-verbindend, so daß die innere Struktur des λόγος zurückgeht auf die σύνθεσις und διαίρεσις, von der wir behaupten, daß sie mit dem zusammenhängt, was wir mit der >als<-Struktur ansetzten. Wir sind dann nach einer Fixierung des Schemas des ganzen Aufbaues der Struktur des λόγος weiter zur Frage übergegangen, was in dieser aufweisenden Handlung aufgewiesen wird, worauf sich alles Aufweisen bezieht. Es ergab sich dabei: Alles Aufweisen ist entweder das Aufweisen eines Vorhandenen als vorhanden oder eines Nichtvorhandenen als eines Nichtvorhandenen oder eines Nichtvorhandenen als vorhanden oder eines Vorhandenen als nichtvorhanden. Alle diese Abwandlungen beziehen sich auf das Vorhandene so, wie es vorhanden bzw. nicht-vorhanden ist, auf das Vorhandene nicht nur, wie es gerade jetzt vorhanden ist, sondern wie es auch vorhanden war oder sein wird. Die Aufweisung ist daher ἀποφαίνεσθαι, ein Zugesichtbringen, nämlich für das verstehende Sehen und Erfassen, ein Zugesichtbringen des Vorhandenen in dem, wie es vorhanden ist.

Das Vorhandensein des Vorhandenen aber wird gefaßt als die Anwesenheit von etwas, und die Anwesenheit von etwas gilt für die Antike und weiterhin als die eigentliche Bedeutung dessen, was wir mit Sein bezeichnen. Die ἀπόφανσις, die Grundleistung des λόγος, ist das Zugesehenbringen des Seienden so, wie es und was es als Seiendes ist. Die Aussage beschränkt sich nicht nur auf das jetzt Gegenwärtige, sondern bezieht sich auch auf das Gewesene und auf das, was sein wird.

- f) Zusammenfassende Wesensbestimmung der einfachen Aussage und die Bestimmung ihrer einzelnen Bestandteile
(ὄνομα, ῥῆμα)

Daher faßt *Aristoteles* die *Wesensbestimmung der einfachen Aussage* also zusammen: ἔστι θε ἡ μὲν ἀπλῇ ἀπόφανσις φωνῇ σημαντικῇ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὥς οἱ χρόνοι διήρηνται¹⁸: Es ist also die einfache Aussage eine Verlautbarung, die etwas bedeutet, und zwar meinent etwas aussagt, indem sie handelt über das Vorhandensein von etwas oder Nichtvorhandensein, und zwar in der Weise, wie jeweils die Zeiten auseinandergehalten sind – also grammatisch gesprochen, Präsens, Perfekt oder Futurum.

Von dieser einheitlichen Struktur des λόγος ἀποφαντικός her können wir erst begreifen, was *Aristoteles* über die einzelnen *Bestandteile* des λόγος aussagt. Diese Charakteristik der Bestandteile ist später in die Logik und Grammatik übergegangen. Die Bestandteile der Aussage sind, wie wir zu sagen pflegen, Subjekt und Prädikat. *Aristoteles* charakterisiert das zunächst anders: als ὄνομα und als ῥῆμα. Je charakteristisch als Kriterium des Unterschiedes beider ist die Zeit. Genauer gesagt, in dem einen (ῥῆμα) ist das In-der-Zeit-sein mitbedeutet, und zwar als wesentlich; im anderen (ὄνομα) schwingt

¹⁸ a.a.O., Kap. 5, 17 a 22 ff.

keine solche Mitbedeutung. ὄνομα bedeutet das Wort, der Name, dasjenige, was etwas nennt. Wir sagen Hauptwort, obwohl das schief ausgedrückt sein kann, da ja auch ein Verbum die Funktion eines Hauptwortes annehmen kann. Was ist nun ein ὄνομα, ein Name, oder besser: ein Wort, das bloß etwas nennt? Ὅνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μὴδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον¹⁹: Die Nennung aber ist nun eine Verlautbarung, die bedeutet aufgrund des Übereinkommens, ohne im Nennen die Zeit als solche zu meinen. Es ist zugleich eine φωνή σημαντική, ein Ganzes von Lauten, davon kein einzelner Teil für sich genommen etwas bedeutet. *Aristoteles* macht die letztere Charakteristik sichtbar an dem griechischen Namen Kallippos, zu deutsch Schönpferd: Die einzelnen Silben und Teile des ganzen Wortes bedeuten für sich allein in diesem Zusammenhang nichts, weil der einheitliche Name in sich auch eine einheitliche Bedeutung hat, nämlich einen bestimmten Menschen dieses Namens meint, während καλὸς ἵππος ein λόγος ist, indem das Wort auflösbar ist in den Satz: das Pferd ist schön. Die einzelnen Teile des λόγος bedeuten hier jeweils etwas für sich. Viel wesentlicher für diese Interpretation der Nennung ist dies, daß *Aristoteles* sagt: Nennen ist ein Bedeuten ohne Zeit. Wie er das versteht, das geht aus der Gegendefinition des zweiten Bestandstückes des λόγος, nämlich des ῥῆμα, hervor. Ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς, καὶ ἔστιν αἰεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημείον²⁰: Ein Sagen, ein Verbum, ist das, was die Zeit dazu meint, zu dessen Wesen es gehört, die Zeit dazuzumeinen, nämlich zu dem dazu, was sonst im Verbum gemeint ist; es ist immer eine Bedeutung, die so bedeutet, daß sie bezogen ist auf solches, worüber gesprochen wird. Jedes Verbum geht so seiner inneren Bedeutung nach auf etwas, worüber die

¹⁹ a.a.O., Kap. 2, 16 a 19 f.

²⁰ a.a.O., Kap. 3, 16 b 6 ff.

Rede ist, auf etwas, was als Seiendes, als so und so Seiendes zugrunde gelegt ist. Wir sehen also, daß das ὅημα vom ὄνομα durch das Kriterium der Zeit unterschieden ist. Obwohl *Aristoteles* das nicht weiter verfolgt hat, liegt hier doch eine ganz entscheidende Einsicht vor. Das sind die zwei Wesensmomente, die das Verbum charakterisieren: Zeit mitzumeinen und in diesem Bedeuten immer auf etwas bezogen zu sein, worüber die Rede ist, auf Seiendes. Dies deutet darauf hin, daß alle Setzung von Seiendem notwendig auf Zeit bezogen ist. Wir nennen daher entsprechend im Deutschen das Verbum Zeitwort. Das sind die beiden Strukturmomente des λόγος, die für das Problem, auf das wir weiter stoßen werden, wichtig sind.

Wenn so jede Aussage Aufweisung von Seiendem ist nach dem, was und wie es *ist*, so ist in solcher aussagenden Rede notwendig und immer irgendwie die Rede vom *Sein* des Seienden — sei es vom Jetztsein, Gewesensein oder Seinwerden. Daß in der Aussage vom *Seienden in seinem Sein* die Rede ist, kommt sprachlich zum Ausdruck im »ist«. Aber auch wo dieses fehlt — die Tafel steht ungünstig, der Vogel fliegt weg — steht jeweils das ὅημα (verbum) nicht nur in einer bestimmten Zeitform, sondern mit dieser ist schon mitbedeutet ein jeweiliges *In-der-Zeit-sein* dessen, worüber die Rede ist.

g) Verbundenheit (σύνθεσις) als Bedeutung
des »ist« in der Aussage

Die Aussage ist als aufweisende zu- oder wegweisend und dabei wieder je entbergend oder verbergend. Entborgen oder verborgen ist jeweils Seiendes als so und so Seiendes bzw. so und so nicht Seiendes. In dieser Redeform ist je über Seiendes geredet, aber zugleich ist dabei immer auch vom *Sein* — ist — die Rede. Nicht *über* das Sein wird — gemeinhin — in der Aussage geredet, aber doch *vom Sein*, vom Seienden, wie es ist, in seinem Sein. Die Griechen drücken das scharf folgendermaßen aus. Es ist in der Aussage die Rede von den ὄντα ὡς

ὄντα, vom Seienden, so, wie es als Seiendes je ist, das Seiende hinsichtlich seiner selbst. Wir sagen zunächst unter einer bewußten Doppeldeutigkeit: es ist die Rede vom Seienden als Seienden. Zugleich spricht aber *Aristoteles* in zentral metaphysischem Zusammenhang von einer Betrachtung, die auf das ὄν ἢ ὅν zielt, was wir formal wieder ausdrücken durch: Seiendes als Seiendes. Im ersteren Fall bin ich auf das Seiende selbst gerichtet; ich bleibe bei seinen Beschaffenheiten. Im zweiten Fall dagegen, wenn ich das Seiende betrachte, insofern es ein Seiendes ist, untersuche ich nicht seine Eigenschaften, sondern nehme es, insofern es *ist*, im Hinblick darauf, daß es durch sein *Sein* bestimmt ist. Ich betrachte es im Hinblick auf sein Sein. Gemeint ist in der Aussage das Seiende, und auf es zielt das Entbergen und Verbergen. Und doch ist mitverstanden und mitgemeint das Sein — nicht beiläufig und nachträglich, sondern gerade im Entbergenden, z. B. »der Schnee ist wechselnd«. Das ›ist‹ spielt hier eine zentrale Rolle. Das ›ist‹ ergibt sich demnach als ein wesentliches Strukturmoment der Aussage, was schon in der Bezeichnung zum Ausdruck kommt, die dem ›ist‹ in der Logik gegeben wurde. Das ›ist‹ ist sprachtheoretisch die *copula*, das Band oder nexus, dasjenige, was Subjekt und Prädikat verbindet. Aber Sprachliches ist in sich bedeutend. Was ist darin gemeint? Wo finden wir das *Gemeinte*?

Halten wir fest, was uns die bisherige Interpretation des λόγος ἀποφαντικός schon gebracht hat: σύνθεσις und διαίρεσις und diese als Bedingung der Möglichkeit des ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι und dieses je in der Form der κατάφασις oder der ἀπόφασις. All das gründet in einem νοεῖν, einem vernehmenden Aufweisen, und zwar — wie sich ergab — vom ὑπάρχον, vom Seienden, und zwar in verschiedenen Zeiten. Und zuletzt — bei all diesem aufweisend vernehmenden Verhalten zu Seiendem in der Rede zeigt sich ein Leitverstehen des ›ist‹, des Seins (nicht nur des Seienden). *Wohin gehört dieses ›Sein‹?* Wie steht es innerhalb des Ganzen der Struktur des

λόγος? Wie verhält es sich insbesondere zu dem, was wir als Grundstruktur kennenlernten — zu σύνθεσις und διαίρεσις, zum ›als‹? Wie steht es um das ›ist‹, die Kopula?

Es ist vorerst nicht überflüssig, zu betonen, daß wir — so unscheinbar das Problem, was das ›ist‹ bedeutet, sich ausnehmen mag — an einer entscheidenden Stelle stehen, entscheidend in einem doppelten Sinne. 1. Es ergab sich bereits allgemein, daß offenbar der λόγος im weitesten Sinne als Rede und Sprache, als den Menschen auszeichnend, mit *Welt* zu tun hat, wenn anders *Weltbildung* gleichfalls auszeichnend für den Menschen ist, oder gar so, daß sie die Möglichkeit der Sprache in sich birgt. Wo *Welt*, da ein Verhalten zu Seiendem als Seiendem. Wo das Seiende dergestalt offenbar ist, da kann von ihm gehandelt werden als solchem, das ist, nicht ist, gewesen ist, sein wird. Vom Seienden ist dergleichen wie *Sein* in einer merkwürdigen *Mannigfaltigkeit* sagbar. Gerade dieses, daß im λόγος, in der Sprache und damit innerhalb der Weltbildung des Menschen Sein sagbar ist, bringt die einfache Aussage in dem ›ist‹ zum Ausdruck. Von da aus ist verständlich, warum die Aussage, eben weil sie das ›ist‹ an der Stirn trägt, eine zentrale Bedeutung gewinnen konnte für die Metaphysik, die nach dem Sein fragt. Ebendeshalb, weil der λόγος, ausgezeichnet durch dieses ›ist‹, eine metaphysisch zentrale Bedeutung zu haben scheint, ist nun aber die Stelle, an der *wir* halten, entscheidend in einem zweiten Sinne: 2. Es gilt zu fragen und ins Klare zu setzen, ob die Aussage, weil in ihr das ›ist‹ und das Sein so exponiert an den Tag kommt, die Führung in der Frage nach dem Sein, nach dem Wesen der Welt und dergleichen beanspruchen darf, oder ob es nicht *umgekehrt* zu sehen gilt, daß diese exponierte Form des Seins, des ›ist‹, zwar rechtmäßig und notwendig das Sein als offenes enthält, daß diese Offenbarkeit aber *nicht die ursprüngliche* ist. Kurz gesagt, an der Stellung zum Problem der Kopula, der Art und Weise seiner Behandlung und seiner Einordnung in das Ganze, entscheidet sich die

Metaphysik. Wir wissen, daß die Metaphysik seit *Aristoteles* das Problem des Seins am ›ist‹ des Satzes orientiert, und daß wir vor der ungeheueren Aufgabe stehen, diese Tradition aus den Angeln zu heben, was zugleich heißt, sie in ihrem beschränkten Recht aufzuzeigen. Daraus entnehmen Sie die weittragende Bedeutung dieses scheinbaren Spezialproblems der trockenen Frage nach dem, was das ›ist‹ im Satz bedeutet.

Bevor wir systematisch dieses Problem nach den für uns wichtigen Perspektiven entwickeln, wollen wir zunächst noch hören, wie weit *Aristoteles* hier gesehen hat, ob ihm dieses merkwürdige ›ist‹ im Satze aufgefallen ist. Ich werde versuchen, eine kurze Interpretation der Auffassung des ›ist‹ und des Seins bei *Aristoteles* zu geben, damit Sie daran auch ermessen, wie in diesen einfachen Interpretationen der Antike, die sich mit dem heutigen literarischen Geschwätz der Philosophie überhaupt nicht in Beziehung bringen lassen, die zentralsten Probleme mit einer Sicherheit und einer Wucht ergriffen sind, die wir selbst als Epigonen nie mehr erreichen.

Wir wollen zunächst auf die Frage, wie das ›ist‹ innerhalb des λόγος steht und was es eigentlich bedeutet, uns eine Antwort von *Aristoteles* selbst geben lassen, die er in der Abhandlung »De interpretatione«, Kap. 3, Schluß, formuliert: Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἡρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ, οὐπω σημαίνει· οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημείον ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἂν τὸ ὄν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκεμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι²¹: In der Übersetzung und zugleich Erläuterung sagt *Aristoteles* hier: Wenn wir die Zeitworte an und für sich aussprechen, also statt »der Vogel fliegt« bloß »fliegen«, dann sind sie Hauptworte, Nennungen, »das Fliegen«, »das Stehen«, und sie bedeuten etwas. Denn

²¹ a.a.O., Kap. 3, 16 b 19 ff.

wer solche Worte an und für sich sagt, ausspricht — das Fliegen — ἴσθαι τὴν διάνοιαν, der bringt das Denken zum Stehen, das sonst immer ein *Durchdenken* ist, bewegt ist in der Form des Aussagens: das und das ist so und so; (weshalb ein aussagendes und urteilendes Denken von *Aristoteles* auch das διανοεῖν genannt wird, das durchgehende, das von einem zum anderen fortgehende Denken). Bei der bloßen Nennung gehe ich nicht von einem zum anderen über, sondern das Denken hält sich bei etwas auf und bleibt dabei stehen, es meint das Genannte selbst. Das Denken ist nicht *durchlaufend*. Entsprechend hält der, der solche Worte hört, inne (ἡρέμῃσεν), er ruht bei dem, was genannt wird, er geht nicht fort zu einem andern in der Weise des Fortgangs a ist b. Mithin sind die Benennungen für sich genommen zwar nicht ohne Bedeutung, und doch bedeuten sie noch nicht, meinen sie noch nicht, daß das Genannte, das ›Fliegen‹, ist bzw. nicht ist. Die Worte, in diesen Nennungen gebraucht, sagen nicht von etwas, daß es fliegend ist oder fliegt. Aber was ist das, was da noch fehlt, wenn das Verbum in der bloßen Nennform gebraucht wird, gleichsam als Name und Hauptwort: fliegen wie Vogel im Unterschied zu *ist fliegend*? Was wird mit diesem ›ist‹ gemeint, das dazu kommt oder in der Form des Verbums ausgesprochen werden kann? *Aristoteles* sagt zunächst negativ: Das εἶναι und μὴ εἶναι, dieses Sein und Nichtsein meint überhaupt nicht πρῶγμα, ein so und so Seiendes, eine Sache, ein Ding, auch selbst dann nicht, wenn du das Seiend-sein an ihm selbst ganz nackt für sich sagst und nennst. Denn das Sein an ihm selbst ist nichts (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ; Sein und Nichts dasselbe). Das meint hier: Das *Sein ist kein Seiendes*, kein Ding und keine dingliche Eigenschaft, nichts Vorhandenes. Aber es bedeutet doch etwas; wenn ich ›ist‹ sage und ›ist nicht‹, verstehe ich doch etwas dabei. Aber was bedeutet τὸ εἶναι? Zunächst ist das Bedeuten ein Mit-dazu-Bedeuten, und zwar σύνθεσιν τινα, eine *gewisse Synthesis*, Verbindung, Einigung, Einheit. Diese Einheit, d. h.

Sein, kann aber nicht vernommen und verstanden werden ohne *συνκείμενα*, ohne das *Zusammenliegende*, *Zusammenvorliegende*, was *als* Zusammen vermeinbar ist.

Aus dieser kurzgehaltenen, aber ganz fundamentalen Interpretation der Bedeutung von Sein qua ›ist‹ des *Aristoteles* entnehmen wir ein Dreifaches: 1. Die Leitbedeutung des ›ist‹ ist das *Dazu-bedeutend*. Es ist kein eigenständiges Bedeuten, wie das Nennen von etwas, sondern in der Bedeutungsfunktion als solcher ist die Bedeutung von Sein und ›ist‹ schon auf solches, was ist, bezogen. 2. Im Dazu-bedeutenden bedeutet das ›ist‹ *Synthesis, Verbundenheit, Einheit*. 3. Das ›ist‹ bedeutet nicht *πᾶγμα*, *nicht eine Sache* oder ein Ding.

Genau dieselbe Interpretation des ›ist‹ hat nun *Kant* Jahrhunderte später gegeben, vielleicht ohne daß er diese Aristotelische Stelle kannte, aber unter der Leitung der Tradition, die er freilich in dieser Auslegung der Kopula tiefer gefaßt hat. *Kant* hat von dem Sein überhaupt und insbesondere von dem ›ist‹, der Kopula, an zwei Stellen gehandelt. 1. In der kleinen Schrift der sogenannten vorkritischen Zeit 1763, die sich betitelt »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes«. 2. In der »Kritik der reinen Vernunft« (1781, 1787), hier in der Transzendentalen Elementarlehre, II. Teil (Die Transzendente Logik), Zweite Abteilung (Die Transzendente Dialektik), Zweites Buch (Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft), 3. Hauptstück (Das Ideal der reinen Vernunft), 4. Abschnitt (Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes), A 592 ff., B 620 ff. *Kant* kommt in der »Kritik der reinen Vernunft« auf das ›ist‹ und das Sein in demselben Zusammenhang zu sprechen wie in der erstgenannten Schrift.

Die Interpretation *Kants* deckt sich mit der des *Aristoteles*, und zwar nach den zwei Hauptmomenten, daß *Kant* wie *Aristoteles* sagt: Das Sein ist keine Bestimmung eines Dinges, oder wie *Kant* sagt: Sein ist kein reales Prädikat. Real heißt

hier: nicht zugehörig einer res, Sache, Ding. Weiter sagt er: Sein, sofern es gebraucht wird im Sinne des ›ist‹ in der Aussage, ist ein Verbindungsbegriff, Synthesis oder, wie er auch sagt, respectus logicus, eine logische, d. h. zum λόγος gehörige und in ihm begründete Beziehung. — Im ersten Absatz der Schrift von 1763 ist die Erörterung überschrieben: »Vom Dasein überhaupt«²². *Kant* versteht hier unter Dasein das, was wir Vorhandensein, Existieren nennen in dem Sinne, daß das Dasein »gar kein Prädikat oder Determination vor irgend einem Dinge«²³ ist. Im zweiten Absatz sagt *Kant*: »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.«²⁴ *Kant* sagt also: Sein bedeutet Setzung, besser Gesetztheit. Nun sagt er: »Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und denn ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile.«²⁵ Was *Kant* hier ausspricht, ist die Aristotelische σύνθεσις im λόγος. »Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.«²⁶ Wenn ich also das ›ist‹ nicht im Sinne der Kopula gebrauche, sondern wie in dem Satze »Gott ist«, dann bedeutet es soviel wie Dasein, Existieren. »So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde. Wenn man einsieht, daß unsere gesamte Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflösllichen Begriffen endige, so begreift man auch, daß

²² *Kant*, Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes. Immanuel Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. 2. Berlin 1922. S. 74 ff.

²³ a.a.O., S. 76.

²⁴ a.a.O., S. 77.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo 'die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher sind, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, daß durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höhern Grad.«²⁷ Die Aufklärung des Begriffes und Wesens des Seins muß stehen bleiben bei der Charakteristik: Sein = Position oder Sein im Sinne des ›ist‹ = Beziehung.

Was uns hier aber nun besonders beschäftigt und auffallen muß, ist dieses, daß das Strukturmoment des λόγος, das ›ist‹, die Kopula, nach der Interpretation des *Aristoteles* den Charakter einer σύνθεσις hat, und wir hörten *früher*, daß auch das Wahr- und Falschseinkönnen (ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι), also die Grundeigenschaften der Aussage, auf eine σύνθεσις zurückgehen. Die Frage erhebt sich: Ist diese σύνθεσις, in der das Wesen der Kopula besteht, dieselbe σύνθεσις, auf der überhaupt der λόγος seiner inneren Möglichkeit nach gründet? Wenn das der Fall ist, gehört dann auch zur σύνθεσις der Kopula die διαίρεσις? Wenn ›Sein‹ Verbundenheit ist, dann ist es auch Auseinandergenommenheit. Was heißt dann Sein überhaupt, daß ihm dergleichen Bestimmungen wie Verbundenheit und Auseinandergenommenheit eignen? Woher entspringen sie? Die λόγος-Theorie führt so unmittelbar in die zentralsten Probleme der Metaphysik. Nicht aber liegen — wie *Kant* meint — letzte Begriffe vor, die ihrer weiteren Analyse Widerstand leisten.

²⁷ a.a.O., S. 77 f.

h) Wassein, Daßsein und Wahrsein
als mögliche Interpretationen der Kopula.

Die ungeschiedene Mannigfaltigkeit dieser Bedeutungen
als das primäre Wesen der Kopula

So sehr nun gerade die Aristotelische Theorie vom λόγος ἀποφαντικός für die weitere Tradition der Logik maßgebend wurde und blieb, so vielfach unterscheiden sich die späteren und neueren Theorien gerade bezüglich der Auffassung der *Kopula*, des ›ist‹. Wir können hier, so lehrreich das wäre, nicht einmal die hauptsächlichsten Theorien im einzelnen durchsprechen. Wir wollen aber die *möglichen Interpretationen der Kopula* an einem konkreten Beispiel erläutern, nicht um zu beweisen, daß die Philosophen in allem und ständig verschiedener Meinung sind, sondern um zu fragen angesichts dieser Mannigfaltigkeit von Theorien: Ist sie zufällig, oder entspringt diese Mannigfaltigkeit dem Wesen dessen, wovon die Theorien handeln? Gibt das ›ist‹ selbst dazu Veranlassung? Ist es in sich selbst mehrdeutig? Ist diese Mehrdeutigkeit eine notwendige, und worin hat sie ihren Grund? Wenn wir diesen Fragen in der rechten Weise nachgehen, kommen wir mit einem geläuterten Verständnis zum Hauptproblem zurück: Wie steht das ›ist‹ zur Gesamtstruktur des λόγος ἀποφαντικός und zu dem, was ihn bedingt — zur σύνθεσις und διαίρεσις, zum ›als‹ (Sein und ›als‹)?

Versuchen wir zunächst an einem einfachen Beispiel die *Mannigfaltigkeit der möglichen Interpretationen der Kopula* zu erläutern ohne eingehendere historische Bezugnahme auf die einzelnen Theorien. Wir wählen als Beispiel den Satz: »Diese Tafel ist schwarz.« Wie steht es um das ›ist‹? Was bedeutet und meint es? Welche *Bedeutung* hat es? Bei einem ganz *naïven* Fragen in der Richtung z. B. des vulgären Verstandes stellt sich die Sachlage so dar: Der ausgesprochene Satz liegt vor: Diese Tafel ist schwarz. Da zeigt sich: das ›ist‹ steht zwischen Subjektwort und Prädikatwort, und zwar so, daß es das

eine mit dem anderen verbindet. Das ›ist‹ hat die Funktion des »Bandes«. Daher heißt es Kopula. Diese Benennung des ›ist‹ als Kopula ist keine harmlose Namensgebung, sondern eine bestimmte Interpretation desselben, und zwar in der Richtung der Funktion des Wortes im Satzgefüge. Es ist dabei zunächst nicht gefragt, was dieses ›ist‹ und Sein bedeutet, sondern es ist nach der Bedeutung des ›ist‹ gefragt im Sinne: Welche Funktion hat das ›ist‹, welche Bewandtnis hat es mit ihm im Satzgefüge? Wenn man den Aussagesatz so nimmt, als vorfindliches Wortgefüge, zeigt sich das ›ist‹ in der Tat als Kopula. Wenn aber *Aristoteles* und *Kant* sagen, das εἶναι und das ›ist‹ ist σύνθεσις und Verbindungsbegriff, dann liegt hier zugleich schon mehr vor als eine Kennzeichnung des ›ist‹ hinsichtlich seines Ortes als Wort im Wortgefüge des Satzes. »Mehr« — und doch, wenn es als ›Verbindung‹ genommen wird, dann ist es eben auch *mit* orientiert an der sprachlichen Funktion des Wortes. ›Ist‹ wie Sein heißen dann Verbundenheit, ›ist‹ heißt: etwas ist verbunden mit, steht in Verbindung mit (respectus logicus). Wenn wir den Satz wiederholen: Die Tafel ist schwarz, dann sollen wir nach dieser Interpretation meinen: Tafel und schwarz stehen in einer Verbundenheit. Das Schwarzsein der Tafel bedeutet eine *Verbundenheit* von schwarz mit Tafel.

Meinen wir dergleichen, wenn wir diesen Satz so geradehin aussprechen? Ja und nein. Ja — sofern wir das Schwarzsein der Tafel meinen. Nein — sofern wir im alltäglichen Dahersagen und Verstehen des Satzes nicht eigens an die Verbundenheit beider als solche denken. Wir finden die Interpretation, daß das ›ist‹ eine Verbundenheit meine, alsbald zu künstlich und hergeholt. Zum Teil — von der faktischen Orientierung an der fragwürdigen formalen Logik abgesehen — hängt das damit zusammen, daß der als Beispiel gewählte Satz überhaupt vielleicht als Beispiel zu künstlich und abgegriffen ist — ein Satz, den wir selten oder gar nicht aus dem unmittelbaren faktischen Dasein — hier im Saal — auszusprechen pflegen.

Dies ist schon eher der Fall bei dem Satz: Die Tafel steht ungünstig. Sie sowohl wie ich haben vielleicht schon diesen Satz — wenn auch nur im Stillen — ausgesprochen. Dabei — wenn wir den Satz spontan für uns aussagen — denken wir nicht an eine Verbundenheit der Tafel mit ihrem ungünstigen Stand. Die Tafel ist ungünstig stehend.

Wir kleben bei all solchen Interpretationen noch allzusehr an der sprachlichen Gestalt des ausgesprochenen Satzes und achten nicht auf das, was wir unmittelbar meinen. Nur im Blick auf das unmittelbar Verstandene werden wir demnach die echte Bedeutung des ›ist‹ zu fassen bekommen, wobei zunächst nicht bestritten ist, daß am Ende doch das ›ist‹ mit so etwas wie Synthesis und Verbindung zu tun hat. Nehmen wir das erste Beispiel wieder auf: die Tafel ist schwarz, und versuchen wir, es entsprechend unmittelbar zu vollziehen, dann liegt es nahe, das ›ist‹ (Sein) anders zu nehmen. Was für ein Sein wird in dem ›ist‹ ausgedrückt? Nun, doch offensichtlich das, *was* die Tafel *ist*, ihr *Was-sein*. Das Wassein einer Sache bezeichnet man auch als ihr Wesen. Aber wird in dem Satz: die Tafel ist schwarz, das Wesen der Tafel, das, was zu einer Tafel als solcher und überhaupt gehört, ausgesagt? Keineswegs. Die Tafel könnte und kann auch Tafel sein, d. h. als dieses Gebrauchsding und Zeug zuhanden sein, wenn sie weiß wäre, wir müßten dann nur mit schwarzer oder blauer Kreide schreiben. Damit ein Ding als Tafel dienen kann, zu ihrer Möglichkeit des Tafelseins, gehört nicht notwendig das Schwarzsein. So wird in dem fraglichen Satz nicht das Wassein qua Wesen ausgesagt, aber doch etwas, was die Tafel ist, ein *So- und Sosein*. So- und Sosein deckt sich nicht mit Wassein (Wesen). Aber es gibt Sätze, die sprachlich ganz gleich gebaut sind und dergleichen ausdrücken: der Kreis ist rund. Wenn wir diesen Unterschied beachten und zugleich beide Möglichkeiten des Sagens eines Wasseins im Auge behalten und sie formal als *Wassein* im weiteren Sinne (was nicht notwendig Wesen besagt) fassen, dann sehen wir doch, daß mit der These: das ›ist‹

meint das 'Wassein in diesem weiten Sinne, die primäre Bedeutung des ›ist‹ eher getroffen wird. Diese Interpretation gibt daher eine tragfähigere Basis für eine weitergehende Interpretation der Kopula. So hat *Hobbes*, der englische Philosoph, eine Theorie der Kopula entwickelt, die in der Geschichte der Logik von besonderer Bedeutung ist. Er sagt ganz allgemein: *oratio constans ex duobus nominibus*²⁸: Der Logos ist etwas, was aus zwei Worten besteht. *nomina [copulata] quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*²⁹: Die copulatio — copula — führt das Denken und Meinen auf eine und dieselbe Sache. Das ›ist‹ verbindet nicht einfach Wörter, sondern konzentriert ihre Bedeutung auf ein und dasselbe Seiende. Die Kopula ist keine bloße Verbindung von Worten, sondern greift ein in das Bedeuten der Worte der Aussage, organisiert sie auf *eines*, macht sie verbunden in diesem tieferen Sinne. Damit leistet sie etwas Eigenes für den inneren Aufbau des Logos. *Hobbes* sagt: *Copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur*³⁰: Die copulatio führt in diesem eigentümlichen Konzentrieren der Prädikats- und Subjektsbedeutung auf ein und dasselbe herbei die Ursache, weshalb die aneinandergereihten Namen ein und dasselbe meinen. Die Kopula ist demnach nicht das Zeichen einer bloßen Verbindung, sondern sie weist auf das, *worin* die Verbundenheit gründet. Und *worin* gründet sie? In dem, *was* die Sache ist, in ihrem quid (Was), in ihrer quidditas. Wie immer wir im einzelnen zu dieser Theorie, die in anderer Hinsicht große Schwierigkeiten bietet, stehen mögen, wichtig ist an ihr, daß sie aufweist, wie die Bedeutung des ›ist‹ begründend zurückweist auf das Seiende als solches (schwarze Tafel), worüber die Aussage ergeht, und dieses meint als den Grund der Zusammengehörigkeit des im Satz Verbundenen. Die Be-

²⁸ Th. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore, pars prima, sive Logica. Cap. III, 2. Opera philosophica, quae latine scripsit. omnia. Hg. G. Molesworth. London 1839 ff. Bd. 1, S. 27.*

²⁹ a.a.O., cap. III, 3, S. 28.

³⁰ Ebd.

deutung des ›ist‹ weist zurück auf das Seiende als solches, in seinem Was, *Wesen* und *So-sein*.

Die eben besprochene Interpretation des ›ist‹ im Sinne des Wasseins weist nun in die Richtung zu einer weiteren Deutung des ›ist‹, die, so einseitig sie sein mag, doch etwas Entscheidendes trifft. Wenn wir eine Aussage nehmen, in der das Wassein im Sinne des Wesens gesagt ist, wie im Satz: »der Kreis ist rund«, so kann man einen solchen Satz auch interpretieren: »unter Kreis verstehen wir etwas Rundes«, und das soll sagen: »das Wort Kreis bedeutet etwas Rundes«. Das ›ist‹ besagt jetzt nicht das, was ein in seiner Bedeutung gemeintes Seiendes an ihm selbst ist, sondern das ›ist‹ besagt soviel wie: »das Wort bedeutet« — der Kreis ist: das Wort Kreis *bedeutet*. Daß diese Interpretation recht eng ist, zeigt sich darin, daß sie auf unser Beispiel ganz und gar nicht paßt. Die Tafel ist schwarz — hier wollen wir doch gewiß nicht sagen: das Wort Tafel bedeutet Schwarzsein. Ja, selbst für die Aussage: der Kreis ist rund, trifft die Interpretation nicht zu. Die Interpretation ist aber gleichwohl nicht schlechthin ausgeschlossen, weil in der Tat die Möglichkeit besteht, einen Satz wie: »der Kreis ist rund«, nicht nur unmittelbar und direkt zu verstehen in Richtung auf das in ihm gemeinte Seiende, sondern auch in Beziehung auf den Satz selbst als Satz bzw. in der Richtung auf die in ihm gebrauchten Worte. »Der Kreis« — ist rund; jetzt ist nicht das im Subjekt der Aussage Gemeinte selbst Thema, sondern das Subjektwort als Wort, das bedeutet und dessen Bedeutung nun in der Aussage angegeben wird. Der Kreis ist rund, Kreis heißt etwas Rundes, das Wort Kreis bedeutet . . . So künstlich diese Interpretation einem vorkommen mag, sie hat in der Logik unter dem Namen *Nominalismus* eine große Rolle gespielt. Sie ist primär am Wort- und am Bedeutungscharakter des Satzes orientiert und nicht an dem, was er selbst meint, nicht am Bezug zum Seienden selbst.

Aber kehren wir erneut zu unserem Beispiel zurück: die Tafel ist schwarz. Das ›ist‹ drückt aus und meint das So- und

Sosein der Tafel, aber nicht irgendeiner beliebigen Tafel, etwa einer Tafel, die ich mir jetzt gerade in der Phantasie vorstelle, die aber nicht vorhanden ist, auch nicht eine Tafel, die vielleicht irgendwo einmal vorhanden war und jetzt nicht mehr vorhanden ist, sondern die gerade hier und jetzt *vorhandene* Tafel ›ist‹ schwarz. Das ›ist‹ in dem Satze meint nicht nur das So-und-so-*beschaffen*-sein von etwas, sondern auch das Beschaffensein, das So-und-so-*vorhanden*-Sein der Tafel, d. h. die vorhandene Tafel ist als schwarze vorhanden. Das ›ist‹ meint in diesem Falle auch das *Vorhandensein* der schwarzen Tafel mit, wenngleich nicht notwendig eigens daran gedacht ist. Man könnte ja sagen: In diesem Satz soll gesagt werden: die Tafel ist schwarz und eben nicht rot. Es kommt nur auf das Beschaffensein an. Allein, gerade bei einem möglichen Streit über das Beschaffensein wird deutlich, daß wir dabei zur Entscheidung zurückgehen auf diese vorhandene Tafel als solche, auf das, was an ihr vorhanden ist. Mit anderen Worten, wir sind in der Aussage: die Tafel ist schwarz, immer schon auf sie als diese vorhandene zurückgegangen und meinen *ihr* Beschaffensein als ein *vorhandenes*.

Wir haben jetzt schon zwei *Grundbedeutungen* des ›ist‹ herausgestellt, wenn wir von der ersten Bedeutung des ›ist‹ als Verbindung und der nebenbei erwähnten des ›ist‹ als ›es heißt‹ absehen: einmal als *Wassein* im weiteren Sinne des So-und-so-seins, im engeren Sinne des wesenhaften Seins, und zweitens das ›ist‹ im Sinne des *Vorhandenseins*. Es wird sich zeigen, daß wir mit diesen zwei Grundbedeutungen des ›ist‹, die immer in irgendeiner Form zusammengehören, noch nicht den letzten Gehalt der Kopula erschöpft haben, ja daß wir gerade eine ganz zentrale Bedeutung noch nicht kennen. Erst wenn wir diese herausgearbeitet haben, sind wir imstande, das rätselhafte Wesen des unscheinbaren ›ist‹ in seinem ganzen Reichtum, aber auch in seiner ganzen Problematik zu verstehen.

Zunächst geben wir eine Zusammenfassung dessen, was wir bisher über die Kopula gehört haben. Wir haben das Struktur-

moment kennengelernt, das den Namen Kopula trägt und das sich *gemeinhin in der Sprache in der Form des ›ist‹* ausdrückt. Wir fragten: Was bedeutet dieses ›ist‹ und überhaupt das in ihm gemeinte Sein? Wir haben dann die Aristotelische Analyse in drei Punkten zusammengefaßt: 1. Das ›ist‹ hat eine Bedeutung in der spezifischen Art des Bedeuten, die *Aristoteles* als *προσημαίνειν*, dazubedeuten, bezeichnet; das in der Bedeutung Gemeinte ist wesensmäßig auf ein anderes bezogen, das in dem Gemeinten gefaßt werden soll. 2. Der spezifische Gehalt des ›ist‹, des Seins, ist eine *σύνθεσις*, eine gewisse Art von Verbundenheit, ein Zusammen. 3. Das in dem ›ist‹ Gemeinte ist kein *πρᾶγμα*, keine Sache, nicht irgendetwas Vorhandenes, von dem wir sagen können, es ist so und so. Anschließend haben wir diese Analyse der Kopula verglichen mit der Interpretation des ›ist‹, die *Kant* an den beiden genannten Stellen gegeben hat. Wenn wir überhaupt die gesamte Tradition der Logik im engeren Sinne überblicken, so zeigen sich wesentliche Unterschiede in der Auffassung des ›ist‹, die auf eine Mehrdeutigkeit der Kopula zurückweisen, so daß sich die Frage erhebt: Woher stammt diese Vieldeutigkeit? Beruht sie lediglich auf der Mannigfaltigkeit der Auffassungen, oder ist die Mehrdeutigkeit des ›ist‹ in diesem selbst gelegen und notwendig von ihm gefordert? Um diese Frage aufzuklären, versuchten wir eine Charakteristik der Hauptbedeutung des ›ist‹ an Hand typischer Interpretationen, wie sie im Verlauf der Geschichte der Logik und Metaphysik aufgetreten sind. Zugrunde liegt das triviale Beispiel: die Tafel ist schwarz. Es ergab sich dabei: 1. Das ›ist‹ wird bestimmt als die sprachliche Verknüpfung von Subjektwort und Prädikatwort, von welcher Auffassung her das ›ist‹ seine Bezeichnung und seinen Namen als Kopula, als Band empfängt. 2. Mit diesem Ansatz der Interpretation des ›ist‹ an seiner sprachlichen Verbindungsfunktion ist zugleich der Hinweis gegeben auf eine Deutung des ›ist‹ hinsichtlich seiner spezifischen Bedeutung, wonach *Aristoteles* und *Kant* sagen: das ›ist‹ bedeutet Verbundenheit, Verbundensein — wovon, das

bleibt ungeklärt. Das ›ist‹ bedeutet aber dann, wenn wir konkreter in die Intention des Satzes, diese Tafel ist schwarz, hineinsehen, das Sein, *was* das, worüber gesprochen ist, *ist*; so daß wir sagen, das ›ist‹ bedeutet 3. das *Was-sein*, wobei sich ein Unterschied ergab zwischen So-und-so-beschaffensein eines Dinges und dem, was zu seinem Wesen gehört. 4. sahen wir das ›ist‹ im Sinne des ›es heißt‹, ›es bedeutet‹. Bei solchen Aussagen bzw. Interpretationen der Aussage ist als Subjekt nicht das im Subjektwort gemeinte Seiende selbst gedacht, nicht die Tafel, dieses Ding, sondern Subjekt ist in diesem Satz das Subjektwort als solches; das Wort ›Tafel‹ heißt und bedeutet das und das. 5. In der Rede: diese Tafel ist schwarz, ist nicht nur gemeint, daß diese Tafel überhaupt diese Beschaffenheit hat als Tafel, sondern daß diese vorhandene Tafel mit dieser bestimmten Beschaffenheit vorhanden ist, so daß das ›ist‹ zugleich *Vorhandensein* bedeutet. Mit dem ›ist‹ ist dasjenige Sein gemeint, dem wir nachfragen, wenn wir fragen, *ob* etwas ist. Auf diese Frage, ob es ist, antworten wir, *daß* es ist, bzw. *daß* es nicht ist, so daß wir diese Bedeutung des Seins auch als das *Daß-sein* bezeichnen können.

So häufen sich die Bedeutungen, die in dem unscheinbaren ›ist‹ liegen und unscheinbar, selbstverständlich darin schon gemeint sind. Und doch haben wir eine weitere und ganz zentrale noch übersehen. Sie kommt zu Tage, wenn wir den Satz: die Tafel ist schwarz, entsprechend betonen und sagen: die Tafel *ist* schwarz. Jetzt meinen wir nicht nur das Sosein, auch nicht nur das Vorhandensein des Soseienden, sondern wir meinen mit: das, was ich da sage, in diesem Satz ausspreche, *ist wahr*. Die Tafel *ist in Wahrheit* schwarz. Das ›ist‹ bedeutet somit zugleich das *Wahrsein* des im Satz Gesagten. Wir können jetzt, wenn wir die mehr extremen und äußerlichen Formen des ›ist‹ beiseitelassen und auf die sehen, die *aus dem inneren Sachgehalt* entspringen, sagen: Im ›ist‹ ist gemeint das Was-sein, sei es in der Form des So-seins und Wesens-seins, das Daß-sein und das Wahr-sein.

Auch die zuletzt genannte Bedeutung des ›ist‹ wurde zum Ausgang verschiedener, besonders heute herrschender Theorien über die Kopula und den λόγος und das Urteil überhaupt. Man sagte: In solchen Sätzen wird etwas bejaht, von der Tafel wird das Schwarzsein bejaht, und so drückt das ›ist‹ eigentlich diese Bejahung aus. In diesem Bejahen wird bejaht, daß das, wovon gesprochen wird, *gilt*, so daß das ›ist‹ auch als *Geltung* und *Gelten* interpretiert wird. In dieser Richtung hat Lotze die Urteilstheorie entwickelt und nachfolgend *Windelband*, *Rickert* und *Lask*. Besonders für *Rickert* ist diese Interpretation des Urteils, wonach in ihm ein Gelten ausgedrückt wird, zum Ansatz für die Entwicklung einer Wertphilosophie geworden. *Rickert* sagte: Wird im Urteil ein Gelten bejaht, so ist das nur möglich, wenn das Gelten einen Maßstab hat; alles Gültige muß gemessen werden an dem, was sein soll; ein Sollen hat nur die Kraft und Verbindlichkeit als Sollen, wenn es auf einen Wert gegründet ist. Auf diesem Wege entspringt die Orientierung der Wertphilosophie.

Keine der aufgetretenen Theorien über das ›ist‹ und Sein im Satze ist im Recht, weil sie einseitig sind. Aber warum sind sie einseitig? Weil sie nicht die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des ›ist‹ sehen und ihr Rechnung tragen. Also gewinnen wir die wahre Theorie durch Zusammennehmung aller aufgetretenen Interpretationen und durch einen Kompromiß? Nein, so einfach liegen die Dinge nicht. Es gilt, etwas weit Wesentlicheres zu sehen. Es handelt sich nicht darum, zu sehen, daß alle diese Bedeutungen, das Was-sein, das Daß-sein und das Wahr-sein, im ›ist‹ liegen und liegen können, sondern *daß* sie alle und *warum* sie alle, und zwar zunächst und zumeist *ungegliedert* und ungeschieden, darin liegen *müssen*. Es gilt, diese eigentümliche *Indifferenz* und *Universalität* des ›ist‹ als ursprüngliches und primäres Wesen der Kopula bzw. dessen, was man äußerlich als Kopula bezeichnet, zu begreifen. Es ist also keineswegs so, daß das ›ist‹ zunächst nur copulatio (Wortverknüpfung) bedeutet und daß dann der Reihe nach auch

die anderen Bedeutungen sich anfügten, sondern umgekehrt, das *Ursprüngliche und Erste* ist und bleibt ständig die *volle ungeschiedene Mannigfaltigkeit*, aus der heraus dann zuweilen und in bestimmten Fällen und Aussagetendenzen der Rede nur die eine Bedeutung — oder die eine vorwiegend — gemeint wird. Die ursprüngliche, aber ungegliederte, unabgehobene Vielfältigkeit dessen, was *Sein* im vorhinein schon bedeutet, wird jeweils zu einer bestimmten Bedeutung durch Einschränkung, wodurch das schon unter anderem verstandene Ganze der Vielfältigkeit nicht beseitigt, sondern gerade mitgesetzt wird. Soweit es gar zu einem Begriff des Seins kommt, setzt er in einer oder mehreren dieser Bedeutungen an. Die Einschränkung ist immer das Nachträgliche gegenüber dem ursprünglichen Ganzen. Die Tragweite dieser Einsicht in das vielgestaltige Wesen der Kopula können wir und dürfen wir jetzt nur nach einer bestimmten Richtung ausmessen — in einer Richtung, die uns sofort in das *leitende und zwischen-durch stehengelassene* Problem zurückführt.

§ 73. Rückgang in den Grund der Möglichkeit des Ganzen der Aussage-Struktur

a) Anzeige des Zusammenhangs der Rückfrage mit dem leitenden Weltproblem

Ich kennzeichne erneut und kurz unsere *bisherige Entfaltung des Weltproblems*: *Welt* ist die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. Wir fragen nach dem ›als‹, um von da aus in das Weltphänomen einzudringen. Das ›als‹ ist etwas Auszeichnendes an dem, wofür das menschliche Dasein offen ist, im Unterschied zu dem Offensein für ... beim Tier. Bei diesem ist das Offensein für ... die Hingenommenheit von ... in der Benommenheit. Dieses ›als‹ ist zugehörig einem *Beziehen*. Die Dimension und Art dieser Beziehung sind dunkel.

Aber das ›als‹ steht doch im Zusammenhang mit der *Aussage*. Demnach versuchten wir, durch eine Interpretation dieser Aussage aufzuhellen, wie das ›als‹ zur Aussagestruktur gehört. Die Interpretation der Aussage im Anschluß an *Aristoteles* ergab: Alle wesentlichen Strukturen — *κατάφασις*, *ἀπόφασις*, *ἀληθεύειν*, *ψεύδεσθαι* werden zurückgeführt auf *σύνθεσις* und *διαίρεσις*. Dieses rätselhafte Zusammen von sich ausschließenden Arten des Beziehens blieb uns dunkel und rätselhaft. Vermutlich liegt hier die Beziehung, der das ›als‹ zugehört. Die Aussage ist aber ebenso wie *κατάφασις* und *ἀπόφασις* immer Aussage über . . ., *λόγος τινός* (*Platon*). Worauf sich die *ἀπόφασις* in ihrer Form bezieht, ist das *Seiende*. In der Aussage ist von dessen *Sein* in vielfältiger Form die Rede, was im ›ist‹ ausgedrückt ist. Nach *Aristoteles* liegt darin ebenfalls eine *σύνθεσις*. Demnach ist auch das ›Sein‹ und seine Vielfältigkeit ebenso wie das ›als‹ in dieser rätselhaften *σύνθεσις* und *διαίρεσις* gegründet. Oder, vorsichtiger gesprochen: Das ›Sein‹ und das ›als‹ weisen in denselben Ursprung. Oder anders gewendet: *Die Aufhellung des Wesens des ›als‹ geht zusammen mit der Frage nach dem Wesen des ›ist‹, des Seins. Beide Fragen dienen der Entfaltung des Weltproblems.* Das läßt sich jetzt schon aus der vorläufigen formalen Analyse des Weltbegriffs verdeutlichen: Offenbarkeit des Seienden als solchen. Darin liegt Offenbarkeit des Seienden als Seienden, d. h. hinsichtlich seines Seins. Das ›als‹ bzw. die es tragende und bildende Beziehung ermöglicht die Hinsicht auf dergleichen wie Sein. Die Frage, wie es mit dem Sein steht, läßt sich nicht stellen ohne die Frage nach dem Wesen des ›als‹ und umgekehrt. Es gilt, zu überlegen, welche Frage in der faktischen Erörterung methodisch den Vorzug verdient. Die direkte Frage nach dem ›als‹ und der es tragenden Beziehung stellte uns immer sofort ins Dunkle. Einen Einblick in die Mannigfaltigkeit der Strukturen verschaffte nur der Umweg über den *λόγος* (Warum das so ist, braucht uns nicht zu beschäftigen). So ist es angebracht, diesen Weg fortzusetzen, zumal er uns

vor die Frage nach dem Sein in der Gestalt der Kopula gebracht hat. Es gilt jetzt, das Ganze der λόγος-Struktur in den Blick zu nehmen und *zurückzufragen nach dem Grund ihrer Möglichkeit* (σύνθεσις — διαίρεσις), und zwar am Leitfaden des zur λόγος-Struktur gehörigen »ist«, dieses in der Vielfalt seiner zunächst indifferenten Bedeutungen.

Doch — können wir hinter die Aussage noch zurückfragen? Ist sie nicht ein Letztes? Aber andererseits hörten wir doch von Bestandteilen des λόγος — ὄνομα, ῥῆμα, den sogenannten Redeteilen. In diese Redeteile: Subjektwort, Prädikatwort, Kopula, läßt sich der λόγος sonach auflösen. Gewiß, aber diese Auflösung vernichtet gerade das Ganze des λόγος, so daß auch das Band freischwebt und nicht sein kann, was es ist, bindend. Es bedeutet ja auch nach *Aristoteles* das Bindende nur, wenn es auf συγκαίμενα beziehbar ist. Wir fragen doch gerade nicht nach einzelnen Stücken des λόγος, sondern nach dem *Grunde* der Möglichkeit des ganzen λόγος als solchen und dies am Leitfaden des »ist«, dieses also im Ganzen der λόγος-Struktur. So muß das Zurückfragen nach dem Grunde der Möglichkeit des λόγος etwas anderes sein als Auflösung und Zerspaltung desselben in seine Teile. Das Zurückfragen nach dem Grunde muß vielmehr umgekehrt darauf sehen, das, nach dessen Grund und innerer Möglichkeit die Frage steht, *als Ganzes zu erhalten*. Diese Art des Zurückfragens, diese Art der Analytik hat *Kant* zum ersten Mal in seiner Eigentümlichkeit gesehen, wenn er sich auch der Tragweite dieser Einsicht nicht im letzten und einzelnen bewußt geworden ist. Es ist diejenige Art von Analytik, die man später im Neukantianismus, obgleich in bestimmter Richtung verflacht, die Frage nach dem Ursprung genannt hat. Den λόγος nach dem Ursprung befragen, heißt dasjenige aufweisen, von woher er nicht faktisch, im jeweiligen Vollzug, sondern nach der inneren Möglichkeit seines Wesens jeweils im Ganzen entspringt. *Ursprungsbe-trachtung* und Analytik meinen also das Zurückfragen nach dem Grunde der inneren Möglichkeit oder, wie wir auch

kurz sagen, das Zurückfragen nach diesem Grunde im Sinne des *Ergründens*. Ursprungsbetrachtung ist kein Begründen im Sinne des faktischen Beweisens, sondern ein Fragen nach dem Wesensursprung, ein Entspringenlassen aus dem Grunde des Wesens, ein Ergründen im Sinne des Aufweisens des Grundes der Möglichkeit der Struktur im Ganzen. Wir fragen zurück nach dem Grunde der inneren Möglichkeit des λόγος. Wir fragen damit hinein in die Dimension seiner inneren Ermöglichung, seines *Wesensursprungs*. Diese Ursprungsdimension müssen wir daher im vorhinein schon kennen. Wie finden wir sie? Offenbar nur so, daß wir die ganze Struktur des λόγος in den Blick fassen und nachsehen, wohin der innere Wesensbau selbst weist als auf das, worauf er gegründet und worin er verklammert ist.

Wir fragen demnach: Wo steht der λόγος überhaupt? Wir müssen sagen: Er ist ein wesentliches *Verhalten* des Menschen. *Aus dem verborgenen Wesen des Menschen* also müssen wir den *Grund der inneren Möglichkeit des λόγος* erfragen. Aber auch hier nicht so, daß wir jetzt eine Wesensdefinition des Menschen uns irgendwoher beschaffen und sie anwenden, sondern umgekehrt, daß wir uns gerade von der rechtverstandenen λόγος-Struktur aus und durch den Rückgang zu dem von ihr gewiesenen Grunde ihrer Möglichkeit allererst sagen lassen, wie es um das Wesen des Menschen steht. Wir wissen nur: Vom λόγος in der Einheit seiner Struktur aus müssen wir in das Wesen des Menschen zurück. Über dieses selbst wurde nichts ausgemacht. Was wir haben, ist nur die These: *der Mensch ist weltbildend*, welche These wir als Wesensaus-sage in Anspruch nehmen, vom gleichen Charakter wie die: das Tier ist weltarm. Aber diese These darf jetzt nicht angewendet werden, sondern es gilt gerade, sie zum Problem zu entfalten und zu begründen. Am Ende ist das, was wir da *Weltbildung* nennen, auch und gerade der *Grund der inneren Möglichkeit des λόγος*. Ob sie das ist und vor allem, was sie ist, wissen wir noch nicht. Am Ende wird aus dem Wesen der

Weltbildung das begreiflich, was *Aristoteles* als Grund der Möglichkeit des λόγος ἀποφαντικός antrifft, das Vernehmen in seiner merkwürdigen σύνθεσις-διαίρεσις-Struktur, die wir mit der ›als‹-Struktur zusammenbrachten. Aber wir wissen, wenn wir uns recht erinnern, nicht nur durch die These: der Mensch ist weltbildend, etwas vom Menschen, sondern wir haben im ersten Teil der Vorlesung eine *Grundstimmung* des Menschen entwickelt, innerhalb derer wir einen wesentlichen Einblick in das *Dasein* des Menschen überhaupt gewinnen konnten. Die Frage ist, ob wir jetzt am Ende nicht, wenn wir nach dem Grunde der inneren Möglichkeit der Aussage zurückfragen, in diejenige Dimension zurückgeführt werden, auf die uns schon von einer ganz anderen Seite her und mit größtem Reichtum die Interpretation der *Langeweile* als Grundstimmung des Daseins geführt hat.

- b) Ausgang der Rückfrage vom inneren Wesensbau der Aussage: das Vermögen des ›entweder-oder‹
des aufweisenden, Sein-aussprechenden Entbergens und Verbergens im ›sowohl-als-auch‹ des Zu- und Absprechens

Die konkrete und nächste Aufgabe ist, vom λόγος zurück zum Grunde seiner Möglichkeit zu fragen, und zwar vom λόγος in seinem jetzt aufgehellten *inneren Wesensbau* ausgehend. Diesen müssen wir vor allem und ständig im Blick halten, freilich in der Beschränkung des einfachen λόγος. Das formale Beispiel des einfachen λόγος ist: *a ist b*. Doch — so müssen wir jetzt fragen — haben wir damit den Wesensbau des λόγος? Was wir da ansetzen, ist *eine* bestimmte Form des λόγος, nämlich: das Beispiel für eine κατάφασις und — wie wir annehmen — ein ἀληθεύειν, also die Form der positiven wahren Aussage. Wo vom λόγος, vom Satz, vom Urteil in der Logik gehandelt wird, ist *diese* Form immer die in erster Linie exemplarische, wenn nicht gar einzige. Aber daneben gibt es noch die negative wahre Aussage und ferner die positive falsche und die

negative falsche. Folglich müssen wir diese auch berücksichtigen. Das geschieht auch in gewissen Grenzen in den üblichen Urteilstheorien. Allein, gerade hier liegt die Grundverfehlung und die Grundschwierigkeit des ganzen Problems. Wir dürfen weder das positive wahre Urteil als vorzügliche Form des λόγος allein ansetzen noch auch eine andere Form, um dann nur hinterher die übrigen daneben (ergänzend) zu berücksichtigen. Mit all dem bleiben wir noch außerhalb der Dimension des eigentlichen Problems. Wir haben den rechten Ansatz damit überhaupt noch nicht gewonnen. Dieser rechte Ansatz fehlt auch noch bei *Aristoteles* und demzufolge durchgängig in der Folgezeit. Dabei war *Aristoteles* dem Problem noch näher. Er betont ausdrücklich, was heute nicht einmal mehr in der Logik gesehen wird, daß der λόγος nicht wahr *und* falsch ist, sondern wahr *oder* falsch: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. Andererseits ist es auch verständlich, warum die zentrale Problemstellung bei ihm nicht gefaßt wurde: weil das erste und einzige Anliegen die Notwendigkeit war, erst einmal die Strukturen des λόγος überhaupt sichtbar zu machen, im Unterschied zu den vorläufigen und äußerlichen Theorien seiner Vorgänger, selbst auch *Platons*. Wenn hier von »leichter« und »schwerer« überhaupt die Rede sein kann, so ist eine Radikalisierung immer »leichter«, weil schon vorbereitet. Die Probleme kommen allerdings erst so zutage.

Die Form der Aussage im Sinne der positiven wahren erleichtert — aus Gründen, die wir jetzt nicht erörtern — die Interpretation des λόγος. Diese Art des Ansatzes der Logik beim positiven wahren Urteil ist in gewissen Grenzen berechtigt, wird aber gerade deshalb zur Veranlassung der Grundtäuschung, als käme es darauf an, die übrigen möglichen Formen der Aussage nur einfach auf die genannte — ergänzend — zu beziehen. Ich selbst bin noch — wenigstens in der Durchführung der Interpretation des λόγος — in »Sein und Zeit« ein Opfer dieser Täuschung geworden (vgl. als von dieser Täuschung ausgenommen »Sein und Zeit« S. 222 und S. 285 f.).

Ich muß in der jetzt zu gebenden Interpretation, die freilich das früher in »Sein und Zeit« Dargestellte nicht eigentlich aufhebt, wesentlich und entscheidend davon abweichen.

Wir sehen noch nicht den inneren Wesensbau des λόγος zentral, selbst wenn wir die möglichen Formen seiner Abwandlung, das positiv wahre und das positiv falsche, das negativ wahre und das negativ falsche Urteil, vollständig beachten. Das Wesen des λόγος besteht gerade darin, daß in ihm als solchem die Möglichkeit des »entweder wahr oder falsch«, des »sowohl positiv als auch negativ« liegt. Gerade die *Möglichkeit* zu all diesen, und zwar roh bestimmten Weisen der Abwandlung ist das innerste Wesen des λόγος. Erst wenn wir das fassen, haben wir den Ort des *Absprungs*, von dem aus wir in den *Ursprung* zurückgehen. Der λόγος ist nicht ein vorhandenes Gebilde, das eben bald in dieser, bald in jener Form vorkommt, sondern er ist seinem Wesen nach diese Möglichkeit zu dem einen oder dem anderen. Wir sagen: er ist ein *Vermögen zu . . .* Unter Vermögen verstehen wir immer die Möglichkeit zu einem Verhalten zu, d. h. die Möglichkeit zu einem Bezug zu Seiendem als solchem. Der λόγος ist ein Vermögen, d. h. in sich selbst das *Verfügen über ein Sichbeziehen zum Seienden als solchem*. Im Unterschied davon haben wir die Möglichkeit zum Benehmen, dem benommen-hingenommenen Bezogensein, *Fähigkeit* genannt.

Der λόγος ἀποφαντικός ist das Vermögen zum »entweder-oder« des aufweisenden Entbergens und Verbergens in der Weise des Zuweisens sowohl als des Wegweisens, in welchem Aufweisen das »ist« (Sein) in irgendeiner Bedeutung zum Ausdruck kommt. Der so orientierte Vermögenscharakter ist das Wesen des λόγος ἀποφαντικός, in ihm zentriert der Wesensbau. Von ihm aus müssen wir nachforschen, ob ein Hinweis in den *Grund* sichtbar ist, der *solches Wesen ermöglicht*. Was liegt diesem Vermögen des λόγος zugrunde, was *muß* ihm zugrunde liegen, wenn er als das soll wesen können, als was er sich uns bekundet, eben *als Möglichkeit zum »entweder-oder«*

des aufweisenden, Sein-aussprechenden Entbergens und Verbergens? Wenn wir auf diese Fragen geantwortet haben, werden wir sehen, wie auch hier wie überall in der Philosophie dieses triviale und elementare und nach allen möglichen Richtungen schon zu Tode gehetzte Phänomen des Urteils und der Aussage uns mit einem Schlage zurückbringt in eine Dimension, die keine andere ist als die *Weite* und *Unheimlichkeit*, in die uns die Interpretation der *Grundstimmung* zunächst bringen sollte.

Bevor wir das jetzt angezeigte Problem verfolgen, vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Problemzusammenhang. Wir haben zunächst die Interpretation der Kopula an Hand des Beispiels: die Tafel ist schwarz, zu Ende gebracht, indem wir eine wesentliche Bedeutung hervorhoben, die wir durch die Formulierung: Sein gleich Wahrsein, kennzeichneten. Dieses Sein im Sinne des Wahrseins wird in jedem Satz mitgemeint, mag der Satz das Sein aussprechen im Sinne des Vorhandenseins oder des So-und-so-beschaffenseins oder gar der wesentlichen Beschaffenheit. Dieses Wahrsein ist in einem merkwürdigen Sinne mit den drei vorgenannten Bedeutungen des Seins verklammert, so daß sich eine eigentümliche Einheit von dem, was in sich zusammengehört, bekundet. Genauer, wir müssen fragen, warum diese Vieldeutigkeit der Kopula besteht und worin der Grund ihrer Einheit liegt. Diese Vieldeutigkeit der Kopula erkannten wir ganz allgemein als das positive Wesen derselben, das sich zumeist in dieser merkwürdigen Indifferenz und Universalität ausdrückt, die die Veranlassung zu verschiedenen, aber in sich einseitigen Theorien ist. Die Kopula selbst hat *Aristoteles*, ohne die Vieldeutigkeit zu sehen, auf eine σύνθεσις zurückgeführt. Die Strukturmomente des λόγος, die wir vor der Analyse des λόγος betrachteten, κατάφασις und ἀπόφασις, ἀληθές und ψεῦδος, werden ebenfalls auf eine σύνθεσις bzw. διαίρεσις zurückgeleitet. Wir sagten, diese dem λόγος zugrundeliegende σύνθεσις ist vermutlich diejenige Beziehung, in der dasjenige gründet, wonach

wir fragen: das ›als‹ und die ›als‹-Struktur. Wenn aber nach *Aristoteles* ebensosehr auch das Sein, die Kopula, und zwar jetzt in der Vieldeutigkeit genommen, in einer σύνθεσις gründet, so zeigt sich hier die Möglichkeit, daß *das ›als‹ und das Sein eine gemeinsame Wurzel* haben. Das deutet sich schon darin an, daß wir in der formalen Anzeige des Weltbegriffes als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen im Zusammenhang der Erfassung des Seienden selbst das ›als‹ gebrauchen, und zwar in ausgezeichnetem Sinne. Vielleicht ist gerade die Beziehung, in der das ›als‹ und die ›als‹-Struktur verwurzelt ist, diejenige, die es zugleich ermöglicht, so etwas wie Sein in den Blick zu nehmen, so daß ›als‹-Struktur und Sein in sich in irgendeinem Sinne zusammenhängen. Daß das so ist, können wir freilich nur sehen, wenn wir zugleich aus der bisherigen Interpretation des λόγος begreifen, daß dieser nicht eigenständig, sondern in einem Ursprünglicheren begründet ist. Dieses ursprüngliche Wesen des λόγος werden wir nur dann finden, wenn wir nicht diese oder jene Beschaffenheit ansetzen, sondern wenn wir den *ganzen* Wesensbau des λόγος im Blick behalten und zurückfragen in die Dimension seines Ursprungs, d. h. in dasjenige, was ihn seiner inneren Möglichkeit nach ermöglicht. Wir dürfen daher auch nicht bei dieser Ursprungsbetrachtung des Wesens des λόγος, der Aussage, wie es gemeinhin geschieht, die positive wahre Aussage als das primäre Exempel zugrunde legen, aber ebensowenig eine andere Form der Aussage. Vielmehr gilt es, zu sehen, daß das tiefere Wesen des λόγος darin liegt, daß er in sich die Möglichkeit zu diesem ›entweder-oder‹ des Wahr- oder Falschseinkönnens ist, sowohl in der Weise des Zusprechens als des Absprechens. Erst wenn wir die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit des λόγος so ansetzen, daß wir fragen nach der Ermöglichung seines inneren Wesens, nämlich des Vermögens zum ›entweder-oder‹ des Wahrseins oder Falschseins, haben wir die Sicherheit, den λόγος in seiner Wesensstruktur wirklich *ergründen* zu können.

- c) Das Freisein, das vorlogische Offensein
für das Seiende als solches
und Sichentgegenhalten von Verbindlichkeit,
als Grund der Möglichkeit der Aussage

Der λόγος in der Form des λόγος ἀποφαντικός ist das Vermögen zu einem das Seiende aufweisenden *Verhalten*, sei es entbergend (wahr) oder verbergend (falsch). Dieses Vermögen ist als dieses Vermögen nur möglich, wenn es gründet in einem *Freisein für das Seiende als solches*. Auf diesem gründet das *Freisein im zu- und wegweisenden Aufweisen*, und dieses Freisein in ... kann sich dann entfalten als *Freisein zu Entbergung oder Verbergung* (Wahrheit oder Falschheit). Kurz gesagt, der λόγος ἀποφαντικός als Aussage ist nur da möglich, wo Freiheit ist. Nur wenn die so gegliederte und ihrerseits gliedernde Freiheit zugrunde liegt, ist in dem besonderen Verhalten und Vermögen, das ihr entspringen kann und das wir jetzt allein betrachten, in dem Aufweisen, so etwas wie Anmessung an ... und Bindung an ... möglich, dergestalt, daß sich das, woran die Bindung erfolgt, das Seiende, in seiner Verbindlichkeit bekundet. Entbergung und Verbergung des λόγος, Wahrheit und Falschsein, Wahrheit oder Falschheit, die *Möglichkeit* beider ist nur da, wo Freiheit, und nur wo Freiheit, da die *Möglichkeit* der Verbindlichkeit. Gerade sie, die *Möglichkeit* und der Vermögenscharakter des λόγος, ist es, was wir *ergründen* wollen. Wenn wir sagen, dieses Vermögen zur Aufweisung gründet in einem Freisein für das Seiende als solches, dann liegt darin: Der λόγος stellt nicht erst einen Bezug zum Seienden als solchem her, sondern *gründet* seinerseits auf einem solchen. Immer macht er in jeder seiner Formen von einem solchen in bestimmter Weise Gebrauch. Wie? Der λόγος kann nur Seiendes, wie es ist, aufweisen und aufweisend dem Seienden das ihm Zukommende zuweisen bzw. das nicht Zukommende *wegweisen*, wenn er überhaupt schon die *Möglichkeit* hat, sein Aufweisen und dessen Angemessenheit am Seienden zu mes-

sen. Um aber über Angemessenheit dessen, was der λόγος aufweisend sagt, bzw. über Unangemessenheit zu entscheiden, genauer, um überhaupt in diesem ›entweder-oder‹ sich verhalten zu können, muß der redend aussagende Mensch im vorhinein einen *Spielraum* haben für das vergleichende Hin-her des ›entweder-oder‹, der *Wahrheit oder Falschheit*, und zwar einen Spielraum, innerhalb dessen schon das Seiende selbst, darüber es auszusagen gilt, offenbar ist. Darin liegt ein Wesentliches: Der λόγος ἀποφαντικός stellt — wie oben gezeigt — nicht nur nicht den Bezug zum Seienden her, er stellt nicht einmal diese Offenbarkeit des Seienden her. Von *dieser* sowohl wie von *jenem* macht er immer schon und lediglich Gebrauch, wenn er sein will, was er sein kann: aufweisendes Entbergen oder Verbergen.

Allein, sagen wir nicht mit dem Entbergen und Verbergen, daß der λόγος selbst als solcher offenbar macht, wahr ist — ja, nach allgemeiner Meinung der eigentliche und einzige Ort der Wahrheit ist? Gewiß liegt im λόγος Wahrheit bzw. Möglichkeit zum ›entweder-oder‹, aber dieses *sein* mögliches Wahrsein, Entbergen, ist *kein ursprüngliches*, d. h. nicht jenes Offenbarmachen und Entbergen, dadurch uns überhaupt Seiendes als solches offen steht, an ihm selbst unverborgen ist. Es ist nicht und nie so, daß jemals eine Aussage als solche — und wäre sie noch so wahr — primär Seiendes als solches entbergen könnte. Ein Beispiel: Im Vollzug der wahren Aussage: die Tafel ist schwarz, wird uns nicht erst durch diesen wahren Satz als solchen dieses Seiende ›Tafel‹ in seinem Sosein offenbar, als vermöge gleichsam die Aussage als solche uns das zuvor verschlossene Seiende aufzuschließen. Die Aussage — obzwar in *ihrer* Weise aufschließend — bringt uns doch *nie überhaupt* und *primär* vor das entborgene Seiende, sondern umgekehrt, die schwarze Tafel muß uns als so Seiendes schon offenbar geworden sein, wenn wir aufweisend über sie aussagen wollen. Der λόγος ἀποφαντικός *legt* nur aussagend *auseinander*, was schon offenbar ist, aber er bildet nicht überhaupt erst Offenbarkeit

von Seiendem. In der Aussage liegt zwar ein Wahrsein oder Falschsein, ja, sie ist sogar *die* Form, in der sich Wahrsein und Falschsein gemeinhin *ausdrücken* und in der sie weitergegeben und *mitgeteilt* werden. Aber daraus folgt ganz und gar nicht, daß Aussagewahrheit die Grundform der Wahrheit ist. Freilich, um das zu sehen, gilt es, einen tieferen Einblick in das Wesen der Wahrheit zu nehmen, den wir im Verlauf der weiteren Betrachtung noch gewinnen werden. Entzieht man sich dieser Aufgabe und bleibt man von vornherein bei irgendeiner dogmatischen Meinung dessen, was wahr heißen soll, kann man in der Tat unwiderleglich beweisen, wie es heute immer wieder geschieht, daß das Urteil der Träger der Wahrheit sei. Wenn man von vornherein sagt: wahr ist, was gilt, und weiterhin: Gültiges ist nur da, wo ich anerkenne, und Anerkennung ist Ausdruck und Grundakt der Bejahung, und die Bejahung ist die Grundform des Urteils, dann steht Wahrheit als Gültigkeit in einem Zusammenhang mit dem Urteil als Bejahen. Das ist gar nicht zu widerlegen. Aber die Frage ist: Ist das Wesen der Wahrheit Gültigkeit, oder ist diese Charakteristik der Wahrheit als Gültigkeit und Gelten nicht die äußerlichste und oberflächlichste Interpretation, auf die nur der gesunde Menschenverstand im Sinne des vulgären Denkens geraten kann und muß? Daß das so ist, werden wir nachher einsehen lernen.

Der λόγος ἀποφαντικός als Aussage ist gewiß in der Möglichkeit des Wahrseins oder Falschseins, aber diese Art des Wahrseins, Offenbarwerdens, gründet in einer Offenbarkeit, die wir, weil sie *vor* der *Prädikation* und Aussage liegt, bezeichnen als *vorprädikative Offenbarkeit* oder besser als *vorlogische Wahrheit*. Logisch ist hier in einem ganz strengen Sinne genommen, nämlich den λόγος ἀποφαντικός in der interpretierten Form betreffend. Mit Bezug auf diesen gibt es eine Offenbarkeit, die *vor* ihm liegt, und zwar *vor* ihm in dem bestimmten Sinne, daß diese ursprüngliche Offenbarkeit die Möglichkeit des Wahrseins und Falschseins des λόγος begründet, ihm gründend vorausliegt.

Wir sahen ferner: Die Aussage spricht sich aus, wenn auch nicht immer in dieser sprachlichen Form, im ›ist‹, Sein, und dieses Sein zeigt zunächst und zumeist eine Indifferenz und Universalität seiner Bedeutung. Nunmehr ergibt sich: Durch die Aussage wird dem, worüber sie aussagt, nicht etwa erst das Sein zugesprochen, das Seiende, worüber die Aussage ergeht, erhält auch nicht erst seinen Seinscharakter durch das ›ist‹, sondern umgekehrt, das ›ist‹ in all seiner Vielfalt und jeweiligen Bestimmtheit erweist sich immer nur als der *Ausspruch* dessen, *was, wie und ob* das Seiende *ist*. Das Wesen des Seins in seiner Vielfalt kann daher überhaupt nie aus der Kopula und ihren Bedeutungen abgelesen werden. Vielmehr bedarf es des Rückgangs dahin, von woher jede Aussage und ihre Kopula spricht, von dem *schon offenbaren Seienden selbst*. Weil das Sein der Kopula — in jeder der möglichen Deutungen — nicht das Ursprüngliche ist, die Kopula aber im ausgesprochenen Satz eine wesentliche Rolle spielt und der ausgesprochene Satz gemeinhin als der Ort der Wahrheit gilt, deshalb besteht gerade die Notwendigkeit der Destruktion.

Der λόγος ἀποφαντικός als das gekennzeichnete Vermögen weist demnach in eine Offenbarkeit von Seiendem als solchem, die *vor* allen Aussagen liegt. Die Frage ergibt sich: Ist diese vor-logische Offenbarkeit von Seiendem als solchem der ursprüngliche *Grund* der Möglichkeit des genannten Vermögens, und zeigt sich in diesem Grunde das, was *Aristoteles* schon ahnte, wenn er von der σύνθεσις und διαίρεσις spricht? Wenn diese ursprüngliche Offenbarkeit von Seiendem ursprünglicher ist als der λόγος, der λόγος aber ein Verhalten des Menschen ist, wo ist dann diese ursprüngliche Offenbarkeit? Doch nicht außerhalb des Menschen, sondern gerade er selbst in einem tieferen Sinne, er selbst in seinem Wesen. Dieses Wesen wurde thesenhaft angezeigt: der Mensch ist *weltbildend*. Wo steht die Offenbarkeit, und worin besteht sie?

Wir sehen jetzt schon so viel: Wenn der λόγος ἀποφαντικός auf ein Ursprünglicheres zurückgeht hinsichtlich seiner inneren

Möglichkeit, und wenn dieses Ursprünglichere irgend mit dem zusammenhängt, was wir *Welt* und *Weltbildung* nennen, dann sind Urteile und Sätze in sich primär nicht weltbildend, wenngleich zu Weltbildung gehörig. Der λόγος ist ein Vermögen, gekennzeichnet durch das ›entweder-oder‹ des Entbergens-Verbergens in der Aufweisung. Es muß also schon vor dem Vollzug und für den Vollzug jeder Aussage im aus sagenden Menschen ein Offensein für das Seiende selbst möglich sein, darüber er jeweils urteilt. Das Vermögen muß demnach als solches eingespielt sein auf das ›entweder-oder‹ der Angemessenheit und Unangemessenheit an das Seiende, worüber im λόγος die Rede ist. Dieses Offensein des Menschen für das Seiende selbst, das Gegenstand und Thema einer Aussage werden kann, ist nicht das Vorhandensein einer gähnenden, aber erfüllbaren Leere, die am Menschen im Unterschied von den Dingen und ihrer Bestimmtheit vorkommt, sondern dieses den λόγος tragende Offensein für das Seiende, wie es ist, bringt als solches die Möglichkeit der aufweisenden Bindbarkeit durch das Seiende mit sich. Das Offensein für . . . ist von Hause aus das *sich-bindenlassende freie Sich-entgegenhalten* zu dem, was da als Seiendes gegeben ist. Die bindbare Ein spielmöglichkeit auf das Seiende, dieses Sich-beziehen auf es im So-und-so-sich-verhalten, kennzeichnet überhaupt jedes Vermögen und Verhalten im Unterschied zu Fähigkeit und Benehmen. In diesen findet sich nie ein Sich-bindenlassen durch Verbindliches, sondern nur ein benommenes Enthemmtwerden des Umtriebs.

Die vorprädikative Offenbarkeit muß aber nicht nur überhaupt ständig schon geschehen und geschehen sein, wenn die aufweisende Aussage — so oder so — vollziehbar werden soll, sondern diese *vorprädikative Offenbarkeit* muß selbst ein solches *Geschehen* sein, darin ein bestimmtes *Sich-bindenlassen* geschieht. Es ist dies der vorgängige Bezug auf das, was dem aufweisenden Aussagen das Maß gibt: das Seiende, wie es ist. Die Maß-gabe wird im Sinne des sich-bindenlassenden Ver-

haltens im vorhinein dem Seienden übertragen, so daß an diesem die Angemessenheit oder Unangemessenheit sich regelt. Das Verhalten des Aussagens muß in sich schon ein Zugeben von solchem sein, was maßgebend sein kann für das Aussagen selbst. Ein solches Zugeben und sich Unterstellen unter ein Verbindliches ist wieder nur da möglich, wo *Freiheit* ist. Nur wo diese Möglichkeit des Übertragens von Verbindlichkeit an ein anderes vorliegt, ist der Spielraum gegeben, nun über Angemessenheit oder Unangemessenheit des Verhaltens zum Verbindlichen zu entscheiden. Wenn wir von hier aus die alte überlieferte Definition der Wahrheit betrachten: *veritas est adaequatio intellectus ad rem, ὁμοίωσις*, Anmessung, Angleichung des Denkens an die Sache, woran gedacht wird, so sehen wir, daß diese alte Definition der Wahrheit zwar im Ansatz richtig ist. Aber sie ist auch *nur* ein *Ansatz* und ganz und gar nicht das, als was sie gemeinhin genommen wird, nämlich als eine Wesensbestimmung oder als das Ergebnis der Wesensbestimmung der Wahrheit. Sie ist nur Ansatz des Problems für die Frage: Worin gründet überhaupt die Möglichkeit der Anmessung an etwas? Was der *adaequatio* zugrunde liegen muß, ist der Grundcharakter des Offenseins. Das Sichbindenlassen muß sich im vorhinein schon dem, was so oder so maßgebend und bindend sein soll, als bindbar entgegenbringen. Dieses in allem aussagenden Verhalten, es *gründend*, geschehende Sichentgegenhalten — entgegen einem Bindenden — nennen wir ein *Grundverhalten*: das *Freisein* in einem ursprünglichen Sinne.

Das Bindende bekundet sich aber für das Aufweisen *als Seiendes*, das je so oder so ist bzw. nicht so ist; überhaupt ist oder nicht ist; dieses Wesens ist oder eines anderen. Das Grundverhalten mit dem Charakter der sich-bindenlassenden Entgegengehaltenheit muß demnach in sich so geschehen, daß mit ihm im vorhinein Seiendes als solches offenbar ist. Diese Offenbarkeit des Seienden als solchen ist wiederum so, daß das jeweilige aussagende Verhalten, weil es Vermögen ist, sich

sowohl hinsichtlich des Soseins, als auch des Daßseins, als auch hinsichtlich des Wasseins auszusprechen vermag.

Immer deutlicher wird in einzelnen Hinsichten die wesenhafte Verschiedenheit zwischen dem Offensein des Tieres und der *Weltoffenheit* des Menschen. Offensein des Menschen ist Entgegengehaltenheit, Offensein des Tieres Hingenommensein von . . . und dabei Eingennommensein in den Umring.

d) Das vorlogische Offensein für das Seiende
als Ergänzen (als vorgängiges Bilden des »im Ganzen«)
und als Enthüllung des Seins des Seienden.

Das dreifach strukturierte Grundgeschehen im Dasein
als Ursprungsdimension der Aussage

Aber selbst damit haben wir noch nicht das erschöpft, was jederzeit und notwendig in diesem Grundverhalten des ursprünglichen vorprädikativen Offenseins für das Seiende zu geschehen hat. Wir werden das noch Fehlende leicht sehen, wenn wir nur wieder ganz ohne vorgefaßte Theorien der Aufweisungstendenz einer einfachen Aussage nachfragen und uns umsehen in dem Spielraum, in dem sie sich notwendig bewegt.

Als Beispiel einer einfachen Aussage nehmen wir wiederum den Satz: die Tafel ist schwarz. Sie ist »einfach« in dem Sinne der ἀπλῇ ἀπόφανσις des *Aristoteles*, weil sie kein verwickelteres und künstlich gebautes Satzgebilde darstellt. Aber bei all dieser Einfachheit, ja vielleicht gerade durch sie, ist dieser λόγος doch nicht »einfach« im Sinne des einfachhin und natürlicherweise Hinausgesagten. Wir spüren es sofort, der Satz ist gleichsam schon für die Logik und Grammatik präpariert. Von diesen und ihren Fesseln aber wollen wir uns hier gerade befreien. Einfacher im Sinne des spontan in natürlicher Weise gleichsam Hergesagten ist schon die erwähnte Aussage: die Tafel steht ungünstig, wenn wir sie nicht so sehr in der Form

eines vollzogenen Ausspruchs nehmen, sondern in der Form des still für uns Hingesagten und Gedachten. Die Frage ist: Was sollen wir jetzt mit diesem Beispiel: die Tafel steht ungünstig, im Hinblick auf unser Problem? Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Struktur des λόγος selbst (denn die haben wir nach verschiedenen Richtungen hin herausgestellt), sondern um das, worin er mit seiner ganzen Struktur als Vermögen gründet: in dem *vorlogischen Offensein für das Seiende*. Zur Charakteristik dieses Offenseins sollen wir etwas Weiteres erfahren aus der Interpretation des genannten Satzes. Also gilt es, den Blick auf das zu richten, was die Aussage aussagt: die ungünstig stehende Tafel. »Ungünstig stehend« — was ist das für eine Bestimmtheit? Ist sie etwa anders als die im vorigen Beispiel, das Schwarzsein? Ungünstig *für die* auf der anderen Seite des Saales Sitzenden oder ungünstig *für den* Lehrer, *für den* Schreibenden, der jedesmal an die Tafel laufen muß und sie nicht, bequemer, im Rücken hat. Demnach ist der ungünstige Stand nicht eine Bestimmtheit der Tafel selbst, so, wie ihre schwarze Farbe und ihre Breite und Höhe, sondern eine Bestimmtheit lediglich relativ auf uns, die wir gerade hier sind. Diese Bestimmtheit der Tafel, ihr ungünstiger Stand, ist somit keine sogenannte objektive Eigenschaft, sondern subjektbezogen.

Doch, was soll der Hinweis auf diese subjektbezogene Bestimmtheit der Tafel zur *Aufhellung der vorlogischen Offenbarkeit des Seienden*? Diese soll doch gerade die sogenannte objektive Maßgabe von seiten des Seienden mit Bezug auf den aufweisenden, daran sich haltenden λόγος ermöglichen. Wenn wir nun auf die Subjektbezogenheit hinweisen, erreichen wir das Gegenteil. Allein, es handelt sich nicht um die Subjektbezogenheit der Eigenschaft »ungünstig stehend«. Eine solche liegt vielleicht auch, nur in einer ganz anderen Hinsicht, bei der Eigenschaft »schwarz« bzw. bei der Eigenschaft der Farbe vor. Es handelt sich weder um die Beziehung der Eigenschaft »ungünstiger Stand« zum Ding noch um die Beziehung dieser

Eigenschaft zu dem urteilenden und aussagenden Menschen, sondern um die Frage, *was mit der vorlogischen Offenbarkeit der ungünstig stehenden Tafel vorprädikativ offenbar ist*. Wir finden die ungünstig stehende Tafel vor, und nur deshalb können wir entsprechend urteilen. Aber was finden wir da? Den ungünstigen Stand. Gewiß, das haben wir doch schon festgestellt und sogar erklärt, warum er besteht. Aber gerade diese vorwitzige Klugheit solcher Erklärung war es, die uns irrelitete. Zwar werden wir denken, wunder wie philosophisch wir vorgegangen sind, wenn wir herausbrachten, daß der ungünstige Stand der Tafel dieser nicht an sich zukomme, sondern nur aufgrund der Bezogenheit auf Leser und Schreiber. Und doch ist selbst schon diese Erklärung — ganz abgesehen davon, daß sie uns überhaupt vom Wege der Untersuchung wegführt — künstlich. Denn der ungünstige Stand der Tafel ist sehr wohl eine Eigenschaft dieser Tafel selbst — weit objektiver als sogar ihre schwarze Farbe. Denn die Tafel steht nicht etwa, wie diese vorschnelle Interpretation meinte, ungünstig mit Bezug auf uns, die faktisch hier vorkommenden Menschen, sondern die Tafel steht ungünstig in diesem Saal. Allein, denken wir uns den Saal nicht ansteigend und als Tanzsaal, dann stünde die Tafel doch ganz günstig in der Ecke, aus dem Weg. Genau besehen stünde sie dann nicht nur günstig, sondern wäre völlig überflüssig. Diese Tafel steht an sich ungünstig in diesem Saal, der ein Hörsaal ist, der zum Universitätsgebäude gehört. Der ungünstige Stand ist gerade eine Eigenschaft dieser Tafel selbst. Sie kommt ihr nicht deshalb zu, weil ein Hörer rechts vorne sie schlecht sieht. Denn auch derjenige, der direkt vor ihr sitzt, muß aussagen: die Tafel steht ungünstig (im Saal nämlich), sie stünde günstiger dort, wo sie gewöhnlich aus guten Gründen angebracht ist, in der Mitte hinter dem Katheder.

Aber mit all dem haben wir nur erst die falsche und scheinbar eminent philosophische Erklärung dieser Eigenschaft der Tafel zurechtgerückt. Wir sollten uns aber doch überhaupt

nicht auf derlei Erörterung einlassen, welcher Art diese Eigenschaft sei. Gewiß nicht — sondern darauf sehen, was uns in der vorprädikativen Offenbarkeit am Seienden offenbar ist. Worüber wir aussagen, was wir aussagend nur ausdrücklich auseinanderlegen und eigens aufweisen, ist die ungünstig stehende Tafel. Sie ist schon offenbar. Nur sie? Nein, wir sehen auf das Katheder, das Heft vor uns und dergleichen. Vielerlei — doch all das kommt für diese Aussage und den Grund ihrer Möglichkeit nicht in Frage. Was aber sehr wohl in Frage kommt, ist gerade das, was in dem recht genommenen ungünstigen Stand *schon mit* offenbar ist — der Hörsaal als *Ganzes*. Aus der Offenbarkeit des Hörsaals her erfahren wir überhaupt den ungünstigen Stand der Tafel. Gerade diese Offenbarkeit des Hörsaals, innerhalb dessen die Tafel ungünstig steht, kommt in der Aussage ausdrücklich gar nicht vor. Durch die Aussage ›die Tafel steht ungünstig‹ gewinnen wir nicht erst die Offenbarkeit des Hörsaals, sondern sie ist die *Bedingung der Möglichkeit* dafür, daß die Tafel überhaupt das sein kann, worüber wir urteilen. Wir sprechen also bei diesem scheinbar isolierten Urteilen über dieses bestimmte Ding schon aus einer Offenbarkeit heraus, die, wie wir vorläufig sagen können, nicht nur ein Vielerlei ist, sondern etwas im Ganzen. Dieses, daß wir immer, bei jeder einzelnen Aussage, mag sie noch so trivial und kompliziert sein, schon *aus einem im Ganzen offenbaren Seienden* heraussprechen, und dieses ›im Ganzen‹, das Ganze des Hörsaals, das wir schon verstehen, ist nicht wieder des Resultat eines Aufweisens durch die Aussage, sondern Aussagen können immer nur in das hineingestellt werden, was da im Ganzen schon offenbar ist.

So zeigt sich, daß für die Möglichkeit des Vollzuges einer Aussage nicht nur notwendig ist, daß sie von sich aus dem, worüber sie urteilt, die Möglichkeit einer Verbindlichkeit stellt, und daß nicht nur im vorhinein dasjenige, worüber geurteilt wird, als ein Seiendes aufgefaßt und erfaßt sein muß, sondern daß ebenso notwendig im vorhinein schon *jede Aus-*

sage in eine Offenbarkeit im Ganzen hineinspricht und zugleich aus einer solchen herausspricht.

Daß die Aussage nichts Ursprüngliches und Eigenständiges ist, sehen wir jetzt deutlicher. Aber wir wollen nun gerade wissen, was das ist, worin sie gründet, was dieses ist, das wir vorlogisches Offensein des Menschen für das Seiende nennen.

Bevor wir dem jetzt herausgestellten zweiten Moment der Ursprungsdimension der Aussage weiter nachfragen, fassen wir das bisher an der Ursprungsdimension Gesichtete zusammen. Wir befragen die Grundstruktur des λόγος auf ihre innere Möglichkeit, auf das, woraus der λόγος als λόγος entspringt. Das verlangt einen Rückgang in die Ursprungsdimension. Dabei stoßen wir auf ein Mehrfaches, was in seiner Einheit zusammengesehen die eigentliche Ermöglichung des λόγος ausmacht, aber zugleich uns zu dem zurückleitet, was wir Weltbildung nannten. Das erste, was wir hier auf diesem Wege zu sehen bekamen, ist dies: Der λόγος ist aufweisender λόγος, und das besagt, die Art und Form, in der er offenbar macht, ist kein primäres ursprüngliches Offenbarmachen in dem Sinn, als könnte je ein Urteil oder eine Aussage in sich selbst das, worüber sie aussagt, zugänglich machen, sondern aller λόγος ist nur das aufweisend, d. h. auseinanderlegend, was *schon vorlogisch offenbar ist*. Aber nicht nur das; damit der λόγος dieser Grundfunktion der Aufweisung genügen kann, muß er, um aufweisender sein zu können, die Möglichkeit haben, sich dem, was er aufweist, anzumessen bzw. im Aufweisen es zu verfehlen. Denn es gehört zu ihm auch die Möglichkeit des Falschseinkönnens. Der λόγος bedarf also in sich und für sich dieses Spielraums der Anmeßbarkeit und Unangemessenheit. Ganz allgemein gesagt, er bedarf im vorhinein eines solchen, was ihm das Maß gibt für alle Messung. Allem aussagenden Verhalten streckt sich schon in die Richtung auf das, worüber ausgesagt wird, ein solches Verhalten vor, das den Charakter des Sichentgegenhaltens einer Verbindlichkeit hat, von wo aus dann Angemessenheit und Unangemessenheit,

adaequatio im letzten Sinne möglich ist. Das *eine* Moment, das dem λόγος zugrunde liegt, ist dieses Sichentgegenhalten einer Verbindlichkeit. Das *zweite* Moment versuchten wir uns näherzubringen durch die konkrete Analyse eines bestimmten Beispiels: Diese Tafel steht ungünstig. Zunächst haben wir mit Absicht darauf Wert gelegt, das in dieser genannten Eigenschaft Gemeinte in der Richtung sicherzustellen, daß wir zeigten: Das, was wir hier der Tafel zuweisen, ist nicht nur eine Eigenschaft, die der Tafel relativ auf uns, die Betrachter und Beurteiler, zukommt, sondern diese Eigenschaft ist gerade schlechthin objektiv, d. h. eine diesem spezifischen Objekt als solchem zukommende Eigenschaft, wenn wir es nur in seiner wahren Objektivität ausdrücklich sehen, im Blick auf welche wir aussagen, wenn wir sagen: die Tafel steht ungünstig. Sofern wir unkonstruktiv und ohne theoretische Reflexion diese Aussage spontan aus unserem alltäglichen Hiersein heraus-sagen, haben wir bei diesem Aussagen nicht die Tafel allein im Blick, sondern haben, wenn auch nicht im engeren Sinne des Gesichtes, den Saal hier als Hörsaal im Blick, der gemäß seinem Sachcharakter, den er als solcher hat, eine ganz bestimmte Plazierung der Tafel als Tafel hier im Saal verlangt. Das Entscheidende dieser Interpretation der Aussage ist dies, daß wir nicht mit Bezug auf ein isoliertes Objekt urteilen, sondern in diesem Urteil aus diesem schon erfahrenen und bekannten Ganzen heraussprechen, das wir den Hörsaal nennen.

Was entnehmen wir als weiteren Wesenscharakter für dieses Offensein aus dem aufgezeigten Phänomen? Zunächst möchte man sagen: Das ist freilich keine große Weisheit, wenn betont wird, daß die Möglichkeit der Aussage mit der Offenbarkeit des Hörsaals zusammenhängt. Das ist doch durchgängig so, daß wir bei unseren Aussagen immer nur über *einen* Gegenstand uns äußern können und demgemäß immer aus den übrigen auswählen müssen. Dieses Übrige gehört eben zu dem Vielerlei von Dingen, die sich uns ständig aufdrängen.

Das ist in der Tat richtig — so richtig, daß wir vor lauter

Hinweisen auf das übrige Seiende, das auch noch außer der Tafel im Saal vorhanden ist, das übersehen, was es eigentlich zu fassen gilt. Denn es handelt sich nicht darum, daß neben und außer der Tafel noch andere Dinge vorhanden sind, neben diesen anderen auch die Tafel. Solange wir die Betrachtung nur so ansetzen, wie es meist in der Logik und Erkenntnistheorie geschieht, daß man beliebige Objekte hat, über die man dann urteilt und als Thema des Urteils untersucht oder zur Ergänzung andere mögliche Objekte hinzunimmt, übersieht man das, was wir den spezifischen Zusammenhang nennen. Solange wir in dieser Ebene uns bewegen, gilt in fast wörtlicher Anwendung das Wort, daß wir vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen. Genauer, dieses Wort will gerade in konkreter Anschaulichkeit etwas zum Ausdruck bringen, was es grundsätzlich zu fassen gilt. Wir können das Wort in grundsätzlicher Wendung und vorgreifend auch so fassen: *der vulgäre Verstand sieht vor lauter Seiendem die Welt nicht*, die Welt, in der er sich gerade ständig halten muß, um auch nur das sein zu können, was er selbst ist, um je dieses oder jenes Seiende als dieses im Sinne des möglichen Aussageobjektes herausgreifen zu können. Was wir früher (vgl. oben S. 398 ff.) als Charakteristikum des vulgären Verstandes auseinanderlegten, jene Unterschiedslosigkeit, in der er alles Seiende hält, das ihm in den Weg läuft, diese Unterschiedslosigkeit im Verhalten zum Seienden ist — selbst in Tieferem verwurzelt — mit ein Grund für dieses Nicht-sehen der Welt.

Wir merken aber zugleich an jenem Wort »vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen« die große Schwierigkeit, vor der wir stehen. Denn wir sollen — um im Bilde zu bleiben — nicht nur den Wald sehen und als solchen sehen, sondern zugleich sagen, was er ist und wie er ist. Dabei müssen wir uns natürlich davor hüten, die Welt nach Analogie mit dem Wald zu interpretieren. Nur auf dieses Entscheidende kommt es an: Der Wald ist mit Bezug auf die einzelnen Bäume und ihre Ansammlung etwas Anderes, daher auch nicht einfach solches,

was wir willkürlich zu der vermeintlich allein gegebenen Summe von Bäumen hinzumeinen, nicht nur quantitativ mehr als eine Ansammlung von vielen Bäumen. Dieses Andere aber ist gleichwohl nichts, was neben den vielen Bäumen auch noch vorhanden wäre, sondern jenes, aus dem heraus die vielen Bäume zu einem Wald gehören. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: Wir verstehen noch nicht und fassen überhaupt noch nicht die vorlogische Offenbarkeit des Seienden, wenn wir sie als das gleichzeitige Offenbarsein von vielerlei Seiendem nehmen. Vielmehr liegt alles daran, schon in der scheinbaren Enge und Begrenztheit der Aussage — die Tafel steht ungünstig — zu sehen, wie das, worüber ausgesagt wird, die ungünstig stehende Tafel, *aus einem Ganzen* heraus offenbar ist, aus einem Ganzen, das wir als solches gar nicht ausdrücklich und eigens erfassen. Aber gerade dieses, worin wir uns immer schon bewegen, ist es, was wir zunächst schematisch als das ›im Ganzen‹ bezeichnen. Es ist nichts anderes, als was wir als vorlogische Offenbarkeit des Seienden im *λόγος* sehen. Wir können jetzt ganz allgemein sagen: Das *vorlogische Offensein für das Seiende*, aus dem heraus schon jeder *λόγος* sprechen muß, hat das Seiende immer schon im vorhinein *ergänzt* zu einem ›im Ganzen‹. Unter dieser *Ergänzung* verstehen wir nicht das nachträgliche Hinzufügen eines bislang Fehlenden, sondern das *vorgängige Bilden des schon waltenden ›im Ganzen‹*. (Ohnehin ist bei jeder Ergänzung im handwerklichen Sinn das Wesentliche nicht die Anfügung des fehlenden Stückes, sondern die zentrale Leistung der Ergänzung ist, im vorhinein das Ganze sehen und vorbilden, zum Ganzen fügen.) Alles Aussagen geschieht auf dem Grunde einer solchen Ergänzung, d. h. auf dem Grunde eines vorgängigen Bildens dieses ›im Ganzen‹. Dieses ›im Ganzen‹ ist nach seiner Weite und Durchsichtigkeit, nach seinem inhaltlichen Reichtum verschieden und wechselt für uns mehr oder minder ständig in der Alltäglichkeit unseres Daseins, wenngleich wir hier auch eine eigentümliche Durchschnittlichkeit des ›im Ganzen‹ sich

durchhalten sehen. Das ist eine Frage eigener Art. Das vorlogische Offensein des Menschen für das Seiende ist demnach nicht nur ein vorgängiges Sich-entgegenhalten von Verbindlichkeit, sondern in eins damit dieses eben gekennzeichnete *Ergänzen*.

Dieses Verbindlichkeit sich entgegenhaltende Ergänzen ist aber überdies — so sehen wir schon — ein Offensein für Seiendes, so daß es ermöglicht, über *Seiendes* sich auszusprechen, d. h. vom *Wassein*, *Sosein*, *Daßsein* und *Wahrsein* zu sagen. Das *Sein* des Seienden muß demnach in diesem und durch dieses gekennzeichnete Ergänzen auch schon in gewisser Weise *enthüllt* sein.

So ergibt der Rückgang in die Ursprungsdimension des λόγος ἀποφαντικός einen reichen, in sich gegliederten Strukturzusammenhang, der offensichtlich ein Grundgeschehen im Dasein des Menschen kennzeichnet, das wir durch die dreifachen Momente festhalten: 1. das Entgegenhalten der Verbindlichkeit; 2. die Ergänzung; 3. die Enthüllung des Seins des Seienden. Durch dieses Dreifache ist ein einheitliches Grundgeschehen im Dasein des Menschen gekennzeichnet, aus welchem erst und immer der λόγος entspringt. Die Frage ist: Wie sollen wir dieses Grundgeschehen im Dasein, gekennzeichnet durch die drei Momente, *einheitlich* fassen?

Dieses Grundgeschehen, das den λόγος ermöglichen soll — hat es aber noch das Geringste mit dem zu tun, was *Aristoteles* als Bedingung der Möglichkeit und demnach als Ursprung des λόγος ἀποφαντικός erwähnt, mit der σύνθεσις-διαίρεσις, bzw. der σύνθεσις, die sich im ἵσθαι der Kopula ausspricht? Ist nicht all das, worauf wir stießen, sehr viel reicher und verwickelter als das, was *Aristoteles* in der genannten Weise anzeigt? Gewiß, aber das heißt für uns nur, daß wir in einer wirklichen Interpretation verständlich machen sollen, warum *Aristoteles* bei seinem ersten Gang in diese Ursprungsdimension die Grundbedingung in der bekannten Weise fassen mußte. Hierbei bleibt noch zu beachten, daß das, worauf *Aristoteles*

den λόγος zurückleitet — σύνθεσις, die in sich zugleich διαίρεσις ist — bei aller Formalität keineswegs als selbstverständlich gelten darf. Wenn unsere Aufhellung des Ursprungs des ganzen Wesensbaus des λόγος zu Recht besteht, dann muß von ihr aus auch geklärt werden können, wie so etwas wie σύνθεσις-διαίρεσις möglich ist, und was im Grunde darunter verstanden werden muß.

Wir sagten ferner, das, was *Aristoteles* als Grund der Möglichkeit des λόγος ἀποφαντικός ansetzt — die σύνθεσις-διαίρεσις —, sei jenes *Beziehen* und beziehende Verhalten, darin das ›als‹ und die ›als‹-Struktur entspringen. Ist dem so und gehört das, was *Aristoteles* nur unbestimmt und blaß als σύνθεσις-διαίρεσις sieht, in den reichen gegliederten Strukturzusammenhang jenes Grundgeschehens, das ausgedrückt ist durch das Entgegenhalten von Verbindlichkeit, die Ergänzung und die Enthüllung von Sein des Seienden, dann muß es dieser sein, in dem die ›als‹-Struktur selbst entspringt. Sofern aber das ›als‹ ein Strukturmoment dessen ist, was wir *Welt* nennen, Welt als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, sind wir mit jenem Grundgeschehen (dreifach) auf jenes Geschehen gestoßen, in dem das geschieht, was wir *Weltbildung* nennen. Das wird noch wahrscheinlicher, als zur Weltstruktur nach der formalen Analyse das ›im Ganzen‹ gehört, das nun offensichtlich der Ergänzung zugehört, in ihr sich bildet.

§ 74. *Weltbildung als Grundgeschehen im Dasein.*
Das Wesen als das Walten der Welt

So nähern wir uns der direkten unmittelbaren Interpretation des Weltphänomens, zunächst am Leitfaden der Charakterisierung, wie sie sich durch die formale Analyse ergab: Welt als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Wenn wir diese Bestimmung der Welt unmittelbar aufgreifen, ist hier

zunächst gar nichts von Aussage und λόγος gesagt. Warum sind wir dann aber auf diesen eingegangen? War das ein Umweg? In gewisser Weise allerdings — aber einer jener Umwege, mit denen alles Philosophieren um das, wonach es fragt, herumgeht. Andererseits war es kein Umweg im Sinne des überflüssigen Ganges, wenn wir bedenken, daß die Überlieferung der Philosophie das, was wir als Weltproblem zu entfalten suchen, als solches unerkannt unter dem Titel des λόγος, der ratio, der Vernunft behandelte. Für uns ist bis heute das Problem in den Verkleidungen unkenntlich, weil diese Titel und das unter ihnen Behandelte längst für äußerliche Fragen in Anspruch genommen und nur schwer aus dieser Erstarrung zu lösen sind. Wir lernen aus der Geschichte erst, wenn wir sie zuvor und zugleich erwecken. Daß wir nichts mehr aus der Geschichte zu lernen vermögen, sagt nur: Wir selbst sind geschichtslos geworden. Keine Zeit kannte so einen Zustrom von Tradition, und keine war so arm an wirklicher Überlieferung. λόγος, ratio, Vernunft, Geist, alles das sind verdeckende Titel für das Weltproblem.

Dadurch aber, daß wir zeigten, der λόγος weist seiner inneren Möglichkeit nach auf Ursprünglicheres zurück, ist zugleich ein Vierfaches deutlich gemacht: 1. Der λόγος ist nicht der radikale Ansatz für die Entfaltung des Weltproblems. 2. Deshalb muß dieses Problem hintangehalten werden, solange der λόγος im weiteren Sinne — und seine Abwandlungen — die Problematik der Metaphysik beherrscht, solange Metaphysik »Wissenschaft der Logik« ist (*Hegel*). 3. Wenn aber diese Fragestellung am Leitfaden des λόγος sich so lange behaupten und zu großen Werken der Philosophie führen konnte, dann ist nicht davon zu träumen, diese Überlieferung durch einen Handstreich zu beseitigen. 4. Das kann vielmehr nur so geschehen, daß wir die Anstrengung auf uns nehmen, den Menschen und damit die überlieferte Metaphysik in ein ursprünglicheres Dasein zu verwandeln, um daraus die alten Grundfragen neu entspringen zu lassen.

Wir versuchten das, was wir im vierten Punkt noch einmal fixiert haben, durch einen *doppelten Ansatz*: zunächst, ohne Orientierung auf eine bestimmte metaphysische Frage, durch die *Weckung einer Grundstimmung unseres Daseins*, d. h. aber die Menschheit von uns Menschen je in das Da-sein unserer selbst zu verwandeln. Sodann versuchten wir umgekehrt, ohne ständige ausdrückliche Bezugnahme auf die Grundstimmung, aber doch in stillschweigender Erinnerung, unter dem Titel des *Weltproblems* eine metaphysische Frage zu entfalten. Dies wiederum geschah auf dem noch weiter gespannten Umweg der vergleichenden Betrachtung an Hand der These: das Tier ist weltarm, die uns scheinbar nur Negatives brachte, bis wir zur Interpretation der These: der Mensch ist weltbildend, übergingen. Das Ganze der Interpretation wurde zu einem Rückgang in eine Ursprungsdimension, in ein Grundgeschehen, von dem wir jetzt behaupten, daß in ihm *Weltbildung* geschieht. Was wir als Grundmomente dieses Geschehens ansprachen, das Entgegenhalten von Verbindlichkeit, Ergänzung und Enthüllung von Sein des Seienden, dieses Dreifache in seiner spezifisch einheitlichen Verwurzelung finden wir nie und nirgends in irgendeinem Sinne beim Tier. Aber das Genannte fehlt nicht einfach beim Tier, sondern das Tier hat dergleichen nicht bei einem und aufgrund eines ganz bestimmten Habens, der Weise des Offenseins im Sinne der Benommenheit.

Somit ist in solchem Geschehen »Welt« zu begreifen. Es gilt also jetzt, dieses *Grundgeschehen einheitlich* zu begreifen und aus ihm heraus als dem Geschehen der Weltbildung zugleich direkt und positiv das *Wesen der Welt* zu bestimmen. Aber dieses Begreifen ist nicht jene Erörterung eines Vorliegenden, ist nicht möglich als Zerreden eines Vorgegebenen, zu dem jeder jederorts unvorbereitet genug herkommt. Ebenso wenig — was im Grunde dasselbe ist — ist es Sache eines außergewöhnlichen Tiefsinns, einer Intuition. Alles Betrachten — so oder so — muß ewig fernbleiben dem, was *Welt* ist, sofern

ihr Wesen in dem beruht, was wir das *Walten der Welt* nennen, das Walten, das ursprünglicher ist als alles sich aufdrängende Seiende. Die Weckung der Grundstimmung im ersten Teil der Vorlesung sowohl wie der zuletzt vollzogene Rückgang von der *lóγος*-Struktur in das Grundgeschehen dienen beide dem einen: *vorzubereiten das Eingehen in das Geschehen des Waltens der Welt*. Dieser philosophierende Ein- und Rückgang des Menschen in das Dasein in ihm kann immer nur vorbereitet, nie erwirkt werden. Das Erwecken ist eine Sache jedes einzelnen Menschen, nicht seines bloßen guten Willens oder gar seiner Geschicklichkeit, sondern seines Geschickes, dessen, was ihm zufällt oder nicht zufällt. Alles Zufällige aber wird für uns nur fällig und fällt, wenn wir darauf gewartet haben und warten können. Die Kraft des Wartens aber gewinnt nur, wer ein Geheimnis verehrt. Diese Verehrung ist in diesem metaphysischen Sinne das Hineinhandeln in das Ganze, das uns je durchwaltet. Nur so kommen wir in die Möglichkeit, von diesem ›im Ganzen‹ und der Welt ausdrücklich durchwaltet zu werden, so ausdrücklich, daß wir die Möglichkeit haben, begreifend danach zu fragen.

Damit haben wir schon vom Walten der Welt gesprochen und angezeigt, daß wir dem Walten der Welt schon den Rücken gekehrt haben, wenn wir uns anschicken, darüber wie über ein Geschäftsgebaren zu verhandeln. Aber angezeigt ist zugleich, daß sich die Entfaltung des Wesens nicht abdrängen läßt in erbauliches Reden. Diese Irrgänge werden ständig den Eingang in das Grundgeschehen des Daseins umstellen, um so hartnäckiger, je weniger und je unsicherer wir uns der Macht des Begriffes und des Begreifens anvertrauen.

Das jetzt im Übergang von der Aussage zur Welt Gesagte vergegenwärtigen wir uns noch einmal. Unsere Betrachtung führte uns vom *lóγος* zur Welt, genauer im Sinne eines Rückgangs zur vorlogischen Offenbarkeit des Seienden. Vorlogisch verstehen wir hier in dem ganz bestimmten Sinne

dessen, was den λόγος als solchen nach allen seinen Dimensionen und Möglichkeiten ermöglicht. Die vorlogische Offenbarkeit ist ein Grundgeschehen des Daseins. Dieses Grundgeschehen ist durch ein Dreifaches gekennzeichnet: das sich Entgegenbringen von Verbindlichkeit, Ergänzung und Enthüllung von Sein des Seienden. Dieses in sich gegliederte Grundgeschehen ist es nun, von dem wir behaupten, daß sich *Aristoteles*, in Zurückführung des λόγος auf σύνθεσις und διαίρεσις, in der Richtung auf es bewegt habe, ohne diesen Strukturzusammenhang als solchen zu sehen. Dieses Grundgeschehen ist es nun auch, das wir in seinem eigentümlichen Beziehungscharakter, wie sich noch zeigen wird, als dasjenige erkennen, worin das ›als‹ und die ›als‹-Struktur verwurzelt ist. Vom λόγος zur Welt, die Welt formal gefaßt als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, so daß sich die Frage ergibt, warum wir nicht direkt von dieser zunächst formal genommenen Definition der Welt ausgegangen und dann direkt zu der Interpretation der Struktur fortgeschritten sind, warum wir statt dessen den Umweg über den λόγος gewählt haben. Es ergab sich: λόγος, ratio, Vernunft ist dasjenige, was die Gesamtproblematik der Metaphysik gerade im Hinblick auf das nicht ans Licht gekommene Weltproblem beherrschte. Wenn wir uns von dieser Tradition in einer Hinsicht befreien wollen, so heißt das nicht, sie gewissermaßen abstoßen und hinter sich lassen, sondern alle Befreiung von etwas ist nur dann eine echte, wenn sie das, wovon sie sich befreit, beherrscht, sich aneignet. *Die Befreiung von der Tradition ist Immerneuaneignung ihrer wiedererkannten Kräfte.* Für diesen großen Schritt, den nach unserer Überzeugung die Metaphysik für künftige Zeit zu tun hat, reichen aber nicht irgendwelche Klugheit und Scharfsinn oder philosophische Entdeckungen aus, die wir gemacht zu haben glauben, sondern wenn wir überhaupt etwas von dieser Aufgabe verstehen, so ist es dies, daß sie nur möglich ist *aufgrund einer Verwandlung des Daseins selbst.* Zu dieser Verwandlung

und ihrer Vorbereitung sind wir *zwei Wege* gegangen. Im ersten Teil der Vorlesung sind wir den Weg der Weckung einer Grundstimmung, im zweiten Teil den Weg der Behandlung eines konkreten Problems ohne Bezugnahme auf die Grundstimmung gegangen. *Beide Wege laufen jetzt zusammen*, aber freilich so, daß wir auch dadurch die Verwandlung des Daseins nicht erzwingen, nicht erwirken in irgendeinem Sinne, sondern immer nur — was Philosophie allein kann — vorbereiten.

§ 75. Das ›im Ganzen‹ als die Welt
und die Rätselhaftigkeit des Unterschieds
von Sein und Seiendem

Wir fassen erneut und noch gedrängter den Stand unserer Interpretation des Weltphänomens zusammen, um die einheitliche Urstruktur dieses dem λόγος zugrundeliegenden Grundgeschehens in den Blick zu bekommen und im Verstehen dieser Urstruktur dieses Grundgeschehens des Daseins zu begreifen, was mit der These gemeint ist: Der Mensch ist im Wesen und Grunde seines Daseins weltbildend.

Auf der einen Seite haben wir die formale Analyse: Welt ist die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Auf der anderen Seite haben wir durch den Rückgang vom λόγος her ein Geschehen, das dreifach charakterisiert wurde: Sich-entgegenhalten von Verbindlichkeit, Ergänzung, Enthüllung des Seins des Seienden. Dieses Grundgeschehen erschöpft zwar nicht das, was wir mit *Weltbildung* meinen, aber gehört wesentlich dazu. Es muß demnach in sich auf die *Welt* bezogen sein. In ihm muß Offenbarkeit von Seiendem als solchem im Ganzen geschehen. Läßt sich dieses dreifach charakterisierte Grundgeschehen in seiner Urstruktur fassen, in der die genannten Momente gegliedert zusammengehören und in der Einheit ihrer Zusammengehörigkeit das ermöglichen, was wir

Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen nennen? In der Tat können wir dieses Grundgeschehen in einer einheitlichen Urstruktur fassen, um von ihr her die einzelnen Momente als in ihr zusammengehörig zu begreifen. Das ist aber nur so möglich, daß wir die bisherige Interpretation noch weitertreiben und nicht etwa sogenannte Resultate zusammenkleben. Die Urstruktur des dreifach charakterisierten Grundgeschehens des Daseins dürfen wir nicht durch Zuhilfenahme von Daseinsstrukturen zusammenbauen, sondern umgekehrt, wir müssen die innere Einheit dieses Geschehens begreifen und uns damit gerade erst einen Blick in die Grundverfassung des Daseins verschaffen.

Wir sehen: Die vorlogische Offenbarkeit des Seienden hat den Charakter des ›im Ganzen‹. In jeder Aussage, ob wir es wissen oder nicht, und je verschieden und wechselnd, sprechen wir aus dem Ganzen und in dieses hinein. Vor allem betrifft dieses ›im Ganzen‹ nicht etwa nur das Seiende, das wir gerade in irgendeiner Beschäftigung vor uns haben, sondern alles je gerade zugängliche Seiende, uns selbst mit inbegriffen, ist von diesem Ganzen umgriffen. Wir selbst sind mit inbegriffen in diesem ›im Ganzen‹, nicht im Sinne eines zugehörigen Bestandstückes, das auch dabei ist, sondern in je verschiedener Weise und in Möglichkeiten, die zum Wesen des Daseins selbst gehören, sei es in der Form des Aufgehens beim Seienden, sei es in der Form des direkten Gegenüberstehens, Mitgehens, Abgestoßenwerdens, Leergelassenwerdens, Hingehaltenseins, Erfüllt- oder Getragenseins. Dies sind Weisen des Umwaltet- und Durchwaltetseins von diesem ›im Ganzen‹, die vor allem Stellungnehmen und vor allen Standpunkten liegen, die unabhängig von subjektiver Reflexion und psychologischer Erfahrung sind.

Hiermit ist zunächst angedeutet, daß dieses ›im Ganzen‹ nicht zugeschnitten ist auf einen besonderen Bezirk oder gar eine besondere Art von Seiendem, sondern umgekehrt, dieses ›im Ganzen‹, die Welt, läßt gerade die Offenbarkeit von

mannigfaltigem Seienden in seinen verschiedenen Seinszusammenhängen zu — andere Menschen, Tiere, Pflanzen, materielle Dinge, Kunstwerke, d. h. alles, was wir als Seiendes anzutreffen vermögen. Dieses Mannigfaltige ist aber schlecht oder gar nicht begriffen, wenn wir es als bloßes buntes Vielerlei nehmen, das vorhanden ist. Wenn wir uns nur an den besonderen Bezirk des Tierreiches erinnern, so bemerkten wir dort schon eine eigentümliche Verzahnung und Verklammerung der Umringe der Tiere, die wiederum in eigentümlicher Weise in die Welt des Menschen eingebaut sind. Die formal sogenannte Mannigfaltigkeit des Seienden bedarf ganz bestimmter Bedingungen, um als solche offenbar zu werden — keineswegs nur der Möglichkeit der Unterscheidbarkeit der verschiedenen Arten des Seins, als seien diese gleichsam im Leeren nebeneinander aufgereiht. Das Ineinander der Unterschiede selbst und die Art, wie es uns bedrängt und trägt, ist als dieses Walten die Urgesetzlichkeit, aus der heraus wir allererst die spezifische Seinsverfassung des entgegenstehenden oder gar zum theoretisch wissenschaftlichen Objekt gemachten Seienden begreifen. Um ein konkretes Beispiel zu geben: Wenn Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« nach der inneren Möglichkeit der Natur im Sinne des vorhandenen Seienden fragt, so ist bei dieser ganzen Fragestellung, so radikal sie mit Bezug auf das Vorangegangene ist, etwas Wesentliches und Zentrales nicht begriffen, daß nämlich dieses materielle Seiende, von dem hier die Rede ist, den Charakter der Weltlosigkeit hat. So sehr dies eine negative Bestimmung ist, so ist sie in Absicht auf die metaphysische Bestimmung des Wesens der Natur etwas Positives. Die Problematik der Kantischen Frage in der »Kritik der reinen Vernunft« kann nur dann auf den metaphysischen Grund gebracht werden, wenn wir begreifen, daß sogenannte Regionen des Seins nicht nebeneinander oder über- oder hintereinander geschachtelt sind, sondern nur sind, was sie sind, *innerhalb eines und aus einem Walten der Welt heraus.*

Dieses ›im Ganzen‹, das uns ständig umfängt und mit irgendeinem Pantheismus nichts zu tun hat, muß es aber auch sein, das jene *Indifferenz* der Offenbarkeit von Seiendem mit sich bringt, in der wir uns gemeinhin bewegen. Allein, so indifferent die jeweilige Seinsart eines Seienden gegen die andere für uns zunächst sein mag (Mensch, Vorgang), insbesondere hinsichtlich der begrifflichen Artikulation, unser faktisches Verhalten zum Seienden ist doch je entsprechend anders, also different. Der eigentümlichen Indifferenz des Wissens und Verstehens entspricht eine ganz sichere Differenz des Verhaltens, des Eingespieltseins auf das betreffende Seiende. Aber das mannigfaltige und differente Verhalten zum Seienden hält sich doch auf dem Hintergrund der Indifferenz, die besagt, daß alles offenbar, ob so oder so, eben *Seiendes* ist. Dergleichen ist alles, was da ist und so oder so ist. Seiendes zu sein — darin kommt jedes Seiende mit dem anderen überein, das ist das Indifferenteste, Durchgängigste und Allgemeinste, was wir vom Seienden sagen können. Hier gibt es keine Differenz mehr. Daß jedes Seiende so und so ist und wie es je ist und ob es ist oder nicht ist, sein soll oder nicht — das geht uns an, nicht nur bezüglich des Seienden, das wir selbst nicht sind, sondern auch hinsichtlich des Seienden, das wir selbst sind. Aber daß jedes Seiende Seiendes ist, ist allzu nichtssagend und fraglos. Ganz gewiß — dergleichen sagt uns nichts, uns im alltäglichen Dahintreiben, und erst recht kann es keine ernstliche Frage für uns sein. Wonach sollen wir auch noch fragen: entweder ist Seiendes so oder anders, oder es ist überhaupt nicht oder es ist. Aber wie immer, wir kümmern uns bei all dem um das *Sein* des Seienden und entscheiden ständig darüber. Warum denn? Können wir uns nicht einfach an das *Seiende* halten, dieses oder jenes, was uns angeht, bedrängt oder erfreut oder eben so gerade in den Weg kommt? Das *Sein* des Seienden — das können wir den Philosophen für ihre leeren und windigen Spekulationen überlassen.

Wenn wir das nur könnten: ohne das Sein auskommen! Das

muß doch möglich sein. Der untrügliche Beweis dafür ist unsere eigene Geschichte — bis zu dem Augenblick, wo wir uns mit der Philosophie eingelassen haben und etwas vom Sein des Seienden hörten, wenngleich eben auch nur hörten, ohne dabei etwas zu begreifen. Vordem kannten und suchten und betrieben und ehrten wir das Seiende und litten vielleicht am Seienden, unbedürftig des Seins. Ja, das Seiende selbst, darauf es doch ankommt, war uns vordem unmittelbar zugänglich, ohne daß die leidige Reflexion sich dazwischendrängte. Wir können uns des Seins des Seienden entschlagen und uns nur an das Seiende halten.

Unbestreitbar können wir uns zum Seienden verhalten, ohne daß wir uns um die philosophische Frage nach dem Sein des Seienden je einen Augenblick kümmern. Aber folgt daraus, daß wir nie vom Sein des Seienden gehört haben und erst im Philosophieren davon hören? Oder müssen wir nicht umgekehrt daraus schließen: Wenn die philosophische Frage nach dem Sein des Seienden möglich ist, ja vielleicht sogar notwendig, dann kann die Philosophie das, wonach sie fragt, *nicht erfinden*. Sie muß es irgendwie *vorfinden*, vorfinden gar als solches, was nicht zum Beliebigen gehört, sondern zum Wesentlichen, ja sogar zur Wesentlichkeit alles Wesentlichen. Wenn aber die Philosophie in allem Fragen nur über solches befinden kann und mit solchem sich abfinden muß, was primär ein wesentlicher *Fund* ist, den also der Mensch qua Mensch ohne Wissen je schon gemacht hat, liegt es dann nicht so, daß das *Sein* des Seienden vor aller und außer aller Philosophie *schon gefunden* ist, freilich ein Fund, so abgegriffen und in seiner Erstmaligkeit so weit zurückliegend in der Vorzeit, daß wir seiner nicht achten? Hören wir vom Sein des Seienden erst durch die Philosophie, oder haben wir das Sein des Seienden, dazu wir uns verhalten und selbst gehören, schon gefunden? Sind wir nicht immer schon und längst mit diesem Fund *abgefunden*, daß wir seiner gar nicht erst achten, so wenig, daß wir vielmehr in all unserem Verhalten zu Seien-

dem das Sein des Seienden im Grunde *überhören*, dergestalt überhören, daß wir auf die vielleicht absonderliche und sogar unmögliche Meinung geraten, wir hielten uns eben an das Seiende und könnten des Seins entraten? Allerdings — die *tieftste Indifferenz* und Gleichgültigkeit des vulgären Verstandes liegt nicht in jenem indifferenten Verhalten zu verschiedenem Seienden, innerhalb dessen er sich gleichwohl zu recht- und durchfindet, sondern die Gleichgültigkeit des vulgären Verstandes hat darin ihr Ungeheures, daß er das *Sein* des Seienden überhört und nur Seiendes zu kennen vermag. Dieses ist Anfang und Ende seines Gebarens. Mit anderen Worten, gerade *der* Unterschied bleibt dem vulgären Verstande verschlossen, der am Ende und im Grunde *alles Unterscheiden und alle Unterschiedenheit ermöglicht*. Wenn das Wesen des Verstandes gerade im Unterscheiden besteht (es wurde von altersher darin gesehen — *αἰνέειν*), dann kann er selbst in seiner Herrlichkeit nur sein, was er ist, aufgrund *des* Unterschiedes, den er glaubt entbehren zu können.

Was ist das für ein *Unterschied*: »*Sein des Seienden*«? Sein und Seiendes. Gestehen wir es ruhig: Er ist dunkel und nicht einfachhin vollziehbar wie der von weiß und schwarz, Haus und Garten. Warum ist er hier einfachhin vollziehbar? Weil er der Unterschied zwischen Seiendem und Seiendem ist. Dieser Unterschied ist vollziehbar — ganz formal und allgemein — sowohl wenn er sich in dem gleichen Bezirk bewegt, wie wenn er zwischen Seiendem andersartiger Bezirke besteht, wie z. B. zwischen Motorrad und Dreieck, zwischen Gott und der Zahl »fünf«. Wenn auch die Unterschiede im Einzelnen schwer zu bestimmen sind, so ist doch der unmittelbare Ansatz zu jeder solchen Bestimmung gleichsam von selbst gegeben — eben in der Richtung von Seiendem, dergleichen uns ständig begegnet, auch wenn wir es nicht eigens erfassen und gar der vergleichend unterscheidenden Betrachtung unterwerfen.

Aber: Seiendes und Sein. Hier liegt die Schwierigkeit nicht erst in der Bestimmung der *Art* des Unterschiedes, sondern die

Unsicherheit und Ratlosigkeit beginnt schon, wenn wir nur das Feld, die *Dimension* für die Unterscheidung gewinnen wollen. Denn diese liegt nicht im Seienden. Sein ist ja nicht ein Seiendes unter anderen, sondern all das, wozwischen vorher unterschieden wurde, alles und die betreffenden Bereiche, fällt jetzt auf die Seite des Seienden. Und das Sein? Wir wissen es nirgends unterzubringen. Und ferner: Wenn beide grundverschieden sind, dann sind sie *im Unterschied* doch noch *aufeinander bezogen*: die Brücke zwischen beiden ist das »und«. Mithin ist er als Ganzes ein in seinem Wesen *völlig dunkler Unterschied*. Nur wenn wir dieses Dunkel aushalten, werden wir empfindlich für das Problematische und kommen so in den Stand, das zentrale Problem, das dieser Unterschied in sich birgt, zu entwickeln, wodurch wir das *Weltproblem* begreifen.

Der Unterschied von Sein und Seiendem oder kurz: das Sein des Seienden — dieses ist so, jenes ist, das ist nicht so, das ist. Wir versuchen das Problematische dieses Unterschiedes nach verschiedenen Richtungen in neun Punkten festzuhalten, um darin einen Anhalt zu haben, nicht so sehr, um das Problem in ihm zu lösen, sondern um eine Gelegenheit zu haben, ständig diese Rätselhaftigkeit, dieses Selbstverständlichste alles Selbstverständlichen uns näherzubringen.

1. Wir *überhören* ständig diesen Unterschied von Sein und Seiendem, gerade wo wir ständig davon Gebrauch machen, eigens in jedem »ist«-Sagen, aber vordem in allem Verhalten zu Seiendem (Wassein, Sosein und Daßsein).

2. Wir *machen ständig* von diesem Unterschied *Gebrauch*, ohne zu wissen oder feststellen zu können, daß wir dabei irgendein Wissen, eine Regel, einen Satz und dergleichen anwenden.

3. Der Unterschied ist — von seinem Gehalt, dem darin Unterschiedenen als solchem, abgesehen — schon der *Dimension* der Unterscheidbarkeit nach dunkel. Wir vermögen nicht, mit dem Seienden das Sein auf eine Vergleichsebene zu stellen.

Daraus legt sich nahe, daß dieser Unterschied überhaupt nicht im Sinne eines Wißbaren vorgestellt und zur Kenntnis genommen wird.

4. Wenn wir diesen Unterschied also nicht im gegenständlichen Unterscheiden uns vorlegen, dann bewegen wir uns immer schon *in dem geschehenden Unterschied*. Nicht *wir* vollziehen ihn, sondern *er* geschieht *mit uns* als Grundgeschehen unseres Daseins.

5. Der Unterschied geschieht mit uns nicht beliebig und zeitweise, sondern von *Grund* aus und ständig.

6. Denn geschähe dieser Unterschied nicht, dann könnten wir nicht einmal — des Unterschiedes vergessend — uns zunächst und zumeist lediglich an das Seiende halten. Denn gerade, um zu erfahren, *was* und *wie* das Seiende je an ihm selbst, als das Seiende, das es *ist*, *ist*, müssen wir, wenngleich nicht begrifflich, dergleichen wie Was-sein und Daß-sein des Seienden schon verstehen.

7. Der Unterschied geschieht nicht nur ständig, sondern der Unterschied muß *schon* geschehen sein, wenn wir Seiendes in seinem So-und-so-sein erfahren wollen. Wir erfahren nicht und nie nachträglich, hinterher aus dem Seienden etwas über das Sein; sondern Seiendes — wo immer und wie immer wir darauf zugehen — steht *schon im Lichte des Seins*. Der Unterschied steht also metaphysisch genommen am Anfang des Daseins selbst.

8. Dieser Unterschied von Sein und Seiendem geschieht immer schon so, daß »Sein«, obzwar indifferent, doch jederzeit in einer *unausdrücklichen Gliederung* verstanden ist, zum mindesten nach *Wassein* und *Daßsein*. Der Mensch steht also immer in der Möglichkeit zu fragen: Was ist das? und: Ist es überhaupt oder ist es nicht? Warum gerade diese Doppelung des Wasseins und des Daßseins zum ursprünglichen Wesen des Seins gehört, ist eins der tiefsten Probleme, die unter diesem Titel beschlossen sind, ein Problem, das freilich bisher überhaupt noch nie Problem gewesen ist, sondern eine Selbstver-

ständigkeit, wie Sie das z. B. in der überlieferten Metaphysik und Ontologie sehen, wonach man zwischen *essentia* und *existentia*, Wassein und Daßsein des Seienden unterscheidet. Man gebraucht diesen Unterschied so selbstverständlich wie den von Tag und Nacht.

9. Aus all den vorstehenden acht Momenten entnehmen wir die *Einzigkeit* dieses Unterschiedes und zugleich seine *Universalität*.

Wir haben nun zu sehen, zu welchen wesentlichen Problemen dieser Unterschied drängt und wie, sofern die Enthüllung vom Sein des Seienden im Zusammenhang mit dem genannten Grundgeschehen steht, dieser Unterschied ein Wesensmoment der Welt ist, und zwar das zentrale, aus dem heraus das Weltproblem überhaupt begriffen werden kann.

So haben wir wider Erwarten schon recht Erhebliches und Vielfältiges über diesen Unterschied gesagt, ohne ihn aus seiner Rätselhaftigkeit zu befreien. Wir sind mit all dem schon weit über die bisherige philosophische Problematik hinausgeschritten, schon allein dadurch, daß wir diesen Unterschied als solchen überhaupt eigens zum Problem erheben. Es eröffnet sich damit ein weites Feld von Fragen. Unsere Frage nach dem Sein des Seienden betrifft nicht das jeweilige Seiende, das je nach seinem Eigengehalt in den einzelnen Wissenschaften befragbar wird. Und weiter, diese Themenstellung geht über den Rahmen dessen hinaus, was man gemeinhin Kategorienlehre nennt, sei es im überlieferten Sinne, sei es im Sinne der Systematik von Regionen des Seienden. Denn die berührte Thematik zentriert gerade in den sogenannten allgemeinen Fragen nach dem Sein: Wassein, Sosein, Daßsein, Wahrsein. Sie muß demgemäß eine *neue Basis* der möglichen Erörterung suchen (vgl. die Vorlesung »Die Grundprobleme der Phänomenologie«, SS 1927). Und doch stehen wir mit dieser Exposition des Problems wieder an einer Klippe. Wir sind versucht, uns mit dem erreichten Stand des Problems zufrieden zu geben, d. h. es in eine nunmehr objektiv diskutierbare Frage auszuwalzen und

dadurch rückläufig mit der bisherigen Problembehandlung in der Geschichte der Metaphysik in einen inneren Zusammenhang zu bringen. All das drückt sich darin aus, daß wir dem Problem des Unterschiedes von Sein und Seiendem einen thematischen Namen geben: wir nennen es das Problem der *ontologischen Differenz*. Was Differenz hier besagt, ist zunächst klar: eben dieser Unterschied von Sein und Seiendem. Und was heißt da ›ontologisch‹? Zuvor: ›logisch‹ nennt dasjenige, was zum λόγος gehört, was ihn betrifft bzw. von ihm her bestimmt ist. Das ›Ontologische‹ betrifft das ὄν, sofern es vom λόγος her ins Auge gefaßt wird. Im λόγος haben wir einen Anspruch über das Seiende. Aber nicht jede Aussage und Meinung ist ontologisch, sondern nur die sich über das Seiende als solches, und zwar hinsichtlich dessen, was das Seiende zum Seienden macht, das ›ist‹, ausspricht — und das nennen wir eben das Sein des Seienden. Das Ontologische ist das, was das Sein des Seienden angeht. Die ontologische Differenz ist derjenige Unterschied, der das Sein des Seienden angeht, genauer der Unterschied, in dem sich alles Ontologische bewegt, den es gleichsam zu seiner eigenen Möglichkeit voraussetzt, der Unterschied, in dem sich das Sein vom Seienden unterscheidet, das es zugleich in seiner Seinsverfassung bestimmt. Die ontologische Differenz ist die dergleichen wie Ontologisches überhaupt tragende und leitende Differenz, also nicht ein bestimmter Unterschied, der innerhalb des Ontologischen vollzogen werden kann und muß.

Schon mit dieser Namensgebung und Sachcharakteristik ist das Problem des Unterschiedes von Sein und Seiendem in den Rahmen der *Ontologie* gedrängt, d. h. aber eingereiht in eine Richtung des Fragens und in eine Erörterung mit bestimmten Absichten und vor allem Grenzen, sowohl der Weite der Problematik als vor allem der Ursprünglichkeit. Zwar werden wir mit einem gewissen Recht sagen dürfen, daß mit diesem Problem der ontologischen Differenz und seiner Ausarbeitung gerade im Zusammenhang des Weltproblems erst die Onto-

logie zu ihrer klaren Problematik kommt. Aber andererseits müssen wir zu bedenken geben: Es steht nirgends geschrieben, daß dergleichen wie eine Ontologie sein muß, bzw. daß in ihr die Problematik der Philosophie verwurzelt ist. Scharf gesehen ist schon und ist noch bei *Aristoteles*, wo der Unterschied aufbricht — $\delta\upsilon\ \xi\ \delta\upsilon$ —, alles im Fluß und Unbestimmten, alles offen, so daß überhaupt fraglich ist und mir jedenfalls mehr und mehr fraglich wird, ob die Nachfahren überhaupt schon jemals in die Nähe der eigentlichen Intention der antiken Metaphysik gekommen sind, und ob nicht die Schultradition alles überlagert, selbst dort, wo wir solche nicht mehr vermuten. Vielleicht wird das Problem des Unterschiedes von Sein und Seiendem dadurch, daß wir es der Ontologie anheimgeben und so benennen, vorzeitig in seiner Problematik unterbunden. Am Ende haben wir umgekehrt dieses Problem *noch* radikaler zu entfalten, auf die Gefahr hin, in die Lage zu kommen, in der wir *alle Ontologie schon der Idee nach als unzureichende metaphysische Problematik zurückweisen müssen*. Doch was sollen wir dann an die Stelle der Ontologie setzen? Etwa die Transzendentalphilosophie *Kants*? Hier ist nur der Name geändert und die Ansprüche, aber sie selbst, die Idee, ist festgehalten. Auch die Transzendentalphilosophie muß fallen. Was also soll an die Stelle der Ontologie treten? Das ist eine voreilige und vor allem äußerliche Frage. Denn schließlich geht durch die Entfaltung des Problems überhaupt die *Stelle* verloren, an der wir die Ontologie durch etwas anderes ersetzen möchten. Am Ende kommen wir erst so völlig ins Freie und heraus aus dem Rahmen und den Grenzpfählen von künstlichen Disziplinen. Auch die Ontologie und ihre Idee muß fallen, gerade weil die Radikalisierung dieser Idee ein notwendiges Stadium der Entfaltung der Grundproblematik der Metaphysik war.

Aber — möchte man einwenden — die Ontologie bewegt sich im Felde des Unterschiedes von Sein und Seiendem in der Absicht, die Seinsverfassung des Seienden ans Licht zu bringen. Ist es nicht eine wohl erwogene Aufgabe, dergleichen durch-

zuführen und sich dabei die geklärteren Horizonte zunutze zu machen, statt in Radikalismen sich zu überstürzen? Man möchte demnach dafür eintreten, erst einmal eine Ontologie wirklich durchzuführen auf der jetzt möglichen Basis; hinterher bleibt dann Gelegenheit genug zu radikalisieren.

Wir sprechen von der ontologischen Differenz als demjenigen Unterschied, in dem sich alles Ontologische bewegt: Sein und Seiendes. Wir können im Blick auf diesen Unterschied noch weiter gehen und entsprechend unterscheiden: dasjenige Fragen, das auf das Seiende *an ihm selbst* geht, so, wie es ist — $\ddot{o}v\ \acute{o}s\ \ddot{o}v$; die so gerichtete Offenbarkeit des Seienden, wie es je an ihm ist, die Offenbarkeit des $\ddot{o}v$: die *ontische Wahrheit*. Dasjenige Fragen dagegen, das auf das Seiende *als solches* geht, d. h. einzig hinsichtlich dessen fragt, was das *Sein* des Seienden ausmacht, $\ddot{o}v\ \eta\ \ddot{o}v$: die *ontologische Wahrheit*. Denn dieses Fragen macht eigens Gebrauch von dem Unterschied von Sein und Seiendem und zählt nicht auf das Seiende, sondern auf das Sein. Und doch — wie steht es mit diesem *Unterschied selbst*? Ist er Problem für die ontologische oder für die ontische Erkenntnis? Oder für keine von beiden, da beide schon auf ihm gründen? Mit der in sich klaren Unterscheidung von Ontischem und Ontologischem — ontischer Wahrheit und ontologischer Wahrheit — haben wir zwar das Differente einer Differenz, aber nicht diese selbst. Die Frage nach dieser Differenz wird um so brennender, wenn sich ergibt, daß dieser Unterschied nicht nachträglich nur durch ein Unterscheiden von vorliegenden Verschiedenen entsteht, sondern je zum Grundgeschehen gehört, in dem sich das Dasein als solches bewegt.

§ 76. *Der Entwurf als Urstruktur des
dreifach charakterisierten Grundgeschehens der Weltbildung.
Das Walten der Welt als des Seins des Seienden im Ganzen
im waltenlassenden Weltentwurf*

Dann ist am Ende der Unterschied von Sein und Seiendem, den wir den neun Punkten nach seiner ganzen Rätselhaftigkeit durchmusterten, überhaupt nur vorläufig angezeigt, solange wir von einem ›Unterschied‹ und einer ›Differenz‹ reden, was ja nur formale Titel sind, die wie ›Beziehung‹ auf alles und jedes passen, daher zunächst nichts verderben, aber auch nichts hergeben. *Zunächst* nichts verderben — sagen wir mit Absicht. Denn wir wissen aus früheren Erörterungen über die formale Analyse (vgl. oben über ›als‹ und ›Beziehung‹), daß diese Unbestimmtheit des Genannten vom vulgären Verstand als ein vorhandener Zusammenhang im Vorhandenen genommen wird. So auch hier: die ›ontologische Differenz‹ ist eben vorhanden. Aber dies hat sich bereits als unmöglich erwiesen. Wir haben gesehen, daß dieser Unterschied nie vorhanden ist, sondern daß das, was er meint, *geschieht*. Zugleich aber hat sich erneut die Notwendigkeit der Verwandlung der Fragehaltung gezeigt, die von uns den Eingang in das Grundgeschehen fordert. Dieses haben wir uns nahegebracht im Rückgang in die Ursprungsdimension des λόγος. Dieses Grundgeschehen ist in sich nicht primär und einzig auf den λόγος bezogen. Dieser gründet nur nach seiner Möglichkeit in ihm. Den Unterschied in seiner terminologischen und thematischen Prägung beiseitelassend, wagen wir den *wesentlichen Schritt*, uns in das *Geschehen dieses Unterscheidens*, in dem er geschieht, zu versetzen; anders gewendet, fragen wir nach der *Urstruktur des Grundgeschehens*. Das Grundgeschehen wurde uns vertraut durch jenes Dreifache: Das Sichentgegenhalten von Verbindlichem, Ergänzung, Enthüllung des Seins des Seienden. Aber wir dür-

fen dies nicht zur Kenntnis nehmen als vorhandene Eigenschaften, sondern es sind Anweisungen für ein ursprünglich einheitliches Versetztsein in das Da-sein.

Versuchen wir ein solches Versetztwerden, und zwar in der Absicht, auf die Urstruktur dieses Grundgeschehens zu stoßen, seine ursprüngliche Einheit, obzwar nicht Einfachheit, zu begreifen. Am ehesten spricht uns das zuerst Genannte an: das *Sich-entgegenhalten von Verbindlichem*. Unser Verhalten ist schon immer durchwaltet von Verbindlichkeit, sofern wir uns zu Seiendem verhalten und in diesem Verhalten dazu — nicht nachträglich und nebenbei — dem Seienden uns an-messen, ohne Zwang und doch uns bindend, aber auch entbindend und vermessend. Wir richten uns nach dem Seienden und können dabei doch nie sagen, was am Seienden das Bindende sei, worin solche Bindbarkeit unsererseits gründet. Denn alles ›Gegenüberstehen‹ schließt noch nicht notwendig Bindung in sich, und wenn von ›Gegen‹-stand und Ob-jekt die Rede ist (Subjekt-Objekt-Beziehung, Be-wußtsein), dann ist das entscheidende Problem — als überhaupt nicht gestellt — vorweggenommen, abgesehen davon, daß die Gegen-ständlichkeit nicht die einzige und nicht die primäre Form der Bindung ist. Aber wie dem auch sei, alles Bezogensein auf . . ., alles Verhalten zu Seiendem ist durchwaltet von Verbindlichkeit. Wir können uns Verbindlichkeit nicht aus Gegenständlichkeit erklären, sondern umgekehrt.

Ebenso gewahren wir in allem Verhalten jenes je aus dem Im-Ganzen-heraus-Sichverhalten, mag dieses noch so alltäglich und eng sein. Beides — Sich-entgegenhalten dem Verbindlichen und *Ergänzung* — gewahren wir in seinem einheitlichen Walten auch da und gerade da, wo über die Entsprechung einer Aussage und ihre Feststellung Streit ist oder über die Triftigkeit einer Entscheidung, über die Wesentlichkeit einer Handlung. So sehr wir bemüht sind, uns sachlich zu verhalten, aus dem Einzelnen zu sprechen, so unmittelbar und vorgängig bewegen wir uns schon in der stillschweigenden Berufung auf

jenes ›im Ganzen‹. Alles Verhalten ist durchwaltet von Verbindlichkeit und Ergänzung.

Doch wie sollen wir dieses beides, das Sichentgegenhalten von Verbindlichkeit und die ursprüngliche Ergänzung, in seiner Einheit fassen? Aber am schwersten ist es mit jener *Enthülltheit des Seins des Seienden*, die mit den Genannten zusammengehören soll. Zwar behalten wir auch hier gleichsam die Stücke klar in der Hand: Seiendes — ständig verhalten wir uns dazu; Sein — ständig sprechen wir es aus. Aber Sein des Seienden? Es fehlt das einigende Band, oder besser, der Ursprung dieses Unterschiedes, bei dem gemäß seiner Einzigartigkeit und Ursprünglichkeit das Unterscheiden *früher* ist als die Unterschiedenen und der diese erst gerade entspringen läßt.

Wir fragen jetzt: Welches ist der *einheitliche Charakter des Grundgeschehens*, zu dem dieses *Dreifache* führt? Wir begreifen die Urstruktur des so dreifach charakterisierten Grundgeschehens als *Entwurf*. Rein der Wortbedeutung nach kennen wir das so Bezeichnete aus der alltäglichen Erfahrung des Seins als Entwerfen von Maßnahmen und Planen im Sinne der vorgereifenden Regelung des menschlichen Verhaltens. Im Blick hierauf habe ich nun auch bei der ersten Interpretation dieses Phänomens den ›Entwurf‹ in dieser Weite genommen und dem im natürlichen Sprachgebrauch bekannten Wort die Auszeichnung eines Terminus gegeben, zugleich aber zurückgefragt nach seiner inneren Möglichkeit in der Seinsverfassung des Daseins selbst. Und auch dieses Ermöglichende habe ich Entwurf genannt. Streng und klar gesehen darf aber philosophisch-terminologisch überhaupt nur der *ursprüngliche Entwurf* so benannt werden, dasjenige Geschehen, das alles bekannte Entwerfen im alltäglichen Verhalten von Grund aus ermöglicht. Denn nur, wenn wir diesen Namen für dieses Einzigartige einbehalten, sind wir gleichsam ständig wach für die Einzigartigkeit dessen, daß das Wesen des Menschen, das Dasein in ihm, durch den *Entwurfscharakter* bestimmt ist. Der

Entwurf als Urstruktur des genannten Geschehens ist die Grundstruktur der Weltbildung. Demgemäß sagen wir jetzt nicht nur terminologisch strenger, sondern auch in klarer und radikaler Problematik: *Entwurf ist Weltentwurf. Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.* Mit Bezug auf die bisherige Terminologie ist Entwurf nur dieses ursprüngliche Geschehen, nicht mehr das jeweilig faktische konkrete Planen, Überlegen, Verstehen; es ist darum auch schief, von einem Entwerfen in einem abgeleiteten Sinne zu sprechen.

Inwiefern ist nun — so fragen wir konkreter — der Entwurf die Urstruktur jenes dreifach charakterisierten Grundgeschehens? Unter ›Urstruktur‹ verstehen wir dasjenige, was ursprünglich jenes Dreifache in einer gegliederten Einheit einigt. ›Ursprüngliche‹ Einigung heißt, diese gegliederte Einheit in sich bilden und tragen. Im Entwurf müssen die drei Momente des Grundgeschehens nicht nur zugleich vorkommen, sondern in ihm zu ihrer Einheit zusammengehören. Er selbst muß sich so in seiner ursprünglichen Einheit zeigen.

Es mag schwer sein, das, was wir mit Entwurf meinen, sofort in seiner ganzen einheitlichen Vielgestaltigkeit zu durchschauen. Und doch erfahren wir sofort das Eine deutlich und sicher: Mit ›Entwurf‹ ist keine Abfolge von Handlungen gemeint, kein Vorgang, der zusammengestückt wäre aus einzelnen Phasen, sondern gemeint ist die Einheit einer Handlung, aber einer Handlung von ureigener Art. Das *Eigenste* dieses Handelns und Geschehens ist dieses, was sprachlich in dem ›Ent‹ zum Ausdruck kommt, daß im Entwerfen dieses Geschehen des Entwurfs den Entwerfenden in gewisser Weise *von ihm weg- und fortträgt*. Allein, fortnimmt zwar in das Entworfenen, aber dort nicht gleichsam absetzt und verloren sein läßt, sondern im Gegenteil, in diesem Fortgenommenwerden vom Entwurf geschieht gerade eine eigentümliche *Zukehrung des Entwerfenden zu ihm selbst*. Aber warum ist der Entwurf eine solche *fortnehmende Zukehr*? Warum nicht ein

Weggehoben werden zu etwas, gar im Sinne der benannten Hingenommenheit? Warum auch nicht eine Zukehr im Sinne einer Reflexion? Weil dieses Fortnehmen des Entwerfens den Charakter des *Enthebens in das Mögliche* hat, und zwar — wohl zu beachten — in das Mögliche in seinem möglichen Ermöglichen, nämlich: ein mögliches Wirkliches. Wohin der Entwurf enthebt — in das ermöglichende Mögliche —, das läßt den Entwerfenden gerade nicht zur Ruhe kommen, sondern das im Entwurf Entworfenen *zwingt* vor das mögliche Wirkliche, d. h. der Entwurf *bindet* — nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die *Ermöglichung*, d. h. an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert.

So ist der Entwurf in sich *das* Geschehen, das *Verbindlichkeit* als solche entspringen läßt, sofern dieses immer eine Ermöglichung voraussetzt. Mit dieser freien *Bindung*, in der alles Ermöglichende sich dem möglichen Wirklichen vorhält, liegt zugleich immer eine eigene Bestimmtheit des Möglichen selbst. Denn das Mögliche wird nicht möglicher durch die Unbestimmtheit, so daß gleichsam alles Mögliche in ihm Platz und Unterkunft findet, sondern das Mögliche wächst in seiner Möglichkeit und Kraft der Ermöglichung durch die *Einschränkung*. Jede Möglichkeit bringt in sich ihre *Schranke* mit sich. Aber die Schranke des Möglichen ist hier das *je gerade Wirkliche*, die erfüllbare *Ausbreitsamkeit*, d. h. jenes »im Ganzen«, aus dem heraus je unser Verhalten sich verhält. So müssen wir sagen: Dieses *eine* Geschehen des Entwerfens in der Einheit seines Wesens enthebt bindend zu Möglichem, und das heißt zugleich: ist ausbreitsam in ein Ganzes, hält dieses vor. Der Entwurf ist in sich *ergänzend* im Sinne des vorwerfenden *Bildens* eines »im Ganzen«, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung. Jeder Entwurf enthebt zum Möglichen und bringt in eins damit zurück in die ausgebreitete Breite des von ihm her Ermöglichten.

Der Entwurf und das Entwerfen ist in sich enthebend zu

möglichen Bindungen und bindend-ausbreitend im Sinne des Vorhaltens eines Ganzen, innerhalb dessen sich dieses oder jenes Wirkliche als Wirkliches des entworfenen Möglichen verwirklichen kann. Dieses enthebend-bindende Ausbreiten, das zumal im Entwurf geschieht, zeigt aber zugleich in sich den Charakter des *Sichöffnens*. Aber es ist — wie jetzt leicht zu ersehen ist — kein starres und bloßes Offenstehen für etwas, weder für das Mögliche selbst noch für das Wirkliche. Das Entwerfen ist ja kein Begaffen des Möglichen, kann dergleichen nicht sein, weil das Mögliche als solches in seinem Möglichen sein gerade erstickt wird im bloßen Betrachten und Bereden. Das Mögliche west nur in seiner Möglichkeit, wenn wir uns an es in seiner Ermöglichung binden. Das Ermöglichen aber spricht als Ermöglichen immer in das mögliche Wirkliche hinein — Ermöglichung ist Vorzeichnung von Verwirklichung —, so zwar, daß wir auch wieder nicht im Entwurf das Wirkliche als Verwirklichtes der Möglichkeit in Besitz und Kauf nehmen. Weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit ist Gegenstand des Entwurfs — er hat überhaupt keinen Gegenstand, sondern ist das *Sichöffnen für die Ermöglichung*. In dieser ist die ursprüngliche Bezogenheit von Möglichem und Wirklichem, von Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt als solchen entborgen.

Das *Entwerfen* als dieses *Entbergen der Ermöglichung* ist das eigentliche *Geschehen jenes Unterschiedes von Sein und Seiendem*. Der Entwurf ist der Einbruch in dieses ›Zwischen‹ des Unterschiedes. Er ermöglicht erst die Unterschiedenen in ihrer Unterscheidbarkeit. Der Entwurf *enthüllt das Sein des Seienden*. Darum ist er, wie wir im Anschluß an ein Wort Schellings sagen können, der Lichtblick¹ ins Mögliche-Ermög-

¹ Vgl. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Sämtliche Werke. Hg. K. F. A. v. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 ff. I. Abt., Bd. 7, S. 361.

lichende überhaupt. Der Blick ins Licht reißt die Finsternis als solche herbei, gibt die Möglichkeit jener Dämmerung des Alltags, darin wir zunächst und zumeist das Seiende erblicken, es bewältigen, daran leiden, uns daran freuen. Der Lichtblick ins Mögliche macht das Entwerfende offen für die Dimension des ›entweder-oder‹, des ›sowohl-als-auch‹, des ›so‹ und des ›anders‹, des ›Was‹, des ›ist‹ und ›ist nicht‹. Erst sofern dieser Einbruch geschehen ist, wird das ›ja‹ und ›nein‹ und das Fragen möglich. Der Entwurf enthebt in und enthüllt so die Dimension des Möglichen überhaupt, das in sich schon gegliedert ist in das Mögliche des ›So- und Andersseins‹, des ›Ob- und Ob-nicht-seins‹. Warum dies so ist, kann hier jedoch nicht erörtert werden.

Was wir vordem als einzelne Charaktere aufgezeigt haben, enthüllt sich jetzt als einheitlich ursprünglich verwoben in die Einheit der Urstruktur des Entwurfs. *In ihm geschieht das Waltenlassen des Seins des Seienden im Ganzen seiner jeweils möglichen Verbindlichkeit. Im Entwurf waltet die Welt.*

Diese Urstruktur der Weltbildung, der Entwurf, zeigt nun auch das in ursprünglicher Einheit, worauf *Aristoteles* in der Frage nach der Möglichkeit des λόγος zurückgehen mußte. *Aristoteles* sagt: Der λόγος gründet seiner Möglichkeit nach in der ursprünglichen Einheit von σύνθεσις und διαίρεσις. Denn der Entwurf ist das Geschehen, das als enthebend-vorwerfendes gleichsam auseinandernimmt (διαίρεσις) — jenes *Auseinander des Forthebens*, aber eben — wir wir sahen — so, daß dabei in sich eine *Zukehr* des Entworfenen geschieht als des *Bindenden und Verbindenden* (σύνθεσις). Der Entwurf ist jenes ursprünglich einfache Geschehen, das — formallogisch genommen — Widersprechendes in sich vereinigt: Verbinden und Trennen. Aber dieser Entwurf ist nun auch — als Bildung des Unterschiedes von Möglichem und Wirklichem in der Ermöglichung, als Einbruch in den Unterschied von Sein und Seiendem, genauer als Aufbrechen dieses Zwischen — dasjenige *Sich-beziehen*, in dem das ›als‹ entspringt. Denn das ›als‹ gibt dem Aus-

druck, daß überhaupt Seiendes in seinem Sein offenbar geworden, jener Unterschied geschehen ist. Das ›als‹ ist die Bezeichnung für das Strukturmoment jenes ursprünglich *einbrechenden* ›Zwischen‹. Wir haben nicht und nie zuerst ›etwas‹ und dann ›noch etwas‹ und dann die Möglichkeit, etwas *als* etwas zu nehmen, sondern völlig umgekehrt: etwas gibt sich uns nur erst, wenn wir schon im Entwurf, im ›als‹ uns bewegen.

Im Geschehen des Entwurfs bildet sich Welt, d. h. im Entwerfen bricht etwas aus und bricht auf zu Möglichkeiten und bricht so ein in Wirkliches als solches, um sich selbst als Eingebrochenen zu erfahren als wirklich Seiendes inmitten von solchem, was jetzt als Seiendes offenbar sein kann. Es ist das Seiende ureigener Art, das aufgebrochen ist zu dem Sein, das wir *Da-sein* nennen, zu dem Seienden, von dem wir sagen, daß *es existiert*, d. h. *existit*, im Wesen seines Seins ein Heraus-treten aus sich selbst ist, ohne sich doch zu verlassen.

Der Mensch ist jenes Nicht-bleiben-können und doch nicht von der Stelle Können. Entwerfend *wirft* das Da-sein in ihm ihn ständig in die Möglichkeiten und hält ihn so dem Wirklichen *unterworfen*. So geworfen im Wurf ist der Mensch ein *Übergang*, Übergang als Grundwesen des Geschehens. Der Mensch ist Geschichte, oder besser, die Geschichte ist der Mensch. Der Mensch ist im Übergang *entrückt* und daher wesenhaft ›*abwesend*‹. Abwesend im grundsätzlichen Sinne — nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er *weg-west* in die *Gewesenheit* und in die *Zukunft*, ab-wesend und nie vorhanden, aber in der Ab-wesenheit *existent*. *Versetzt* ins Mögliche, muß er ständig *versehensein* des Wirklichen. Und nur weil so versehen und versetzt, kann er sich *entsetzen*. Und nur, wo die Gefährlichkeit des Entsetzens, da die Seligkeit des Staunens — jene wache Hingerissenheit, die der Odem alles Philosophierens ist, und was die Größten der Philosophen den *ἐνθουσιασμός* nannten, den der Letzte der Großen — *Friedrich Nietzsche* — in jenem Lied Zarathustras gekündet hat, das er

das »trunkne Lied«² nennt, und darin wir zugleich erfahren, was die Welt sei:

Oh Mensch! Gieb Acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
»Ich schlief, ich schlief —,
»Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —
»Die Welt ist tief,
»Und tiefer als der Tag gedacht.
»Tief ist ihr Weh —,
»Lust — tiefer noch als Herzeleid:
»Weh spricht: Vergeh!
»Doch alle Lust will Ewigkeit —,
»— will tiefe, tiefe Ewigkeit!«

² Nietzsche, Also sprach Zarathustra. a.a.O., Bd. XIII, S. 410.

ANHANG

FÜR EUGEN FINK ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG

Lieber Eugen Fink,

vor zwei Monaten waren 37 Jahre vergangen, seitdem Sie mir halfen, in unserem neuen Haus auf dem Rätebuck meinen Schreibtisch an den Ort zu bringen, an dem er heute noch steht.

Dies ist das eine Zeichen.

Das andere findet sich in meinem Seminarbuch mit den Listen der jeweiligen Seminarteilnehmer. Zum ersten Oberseminar nach meiner Rückkehr aus Marburg über »Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem« im Wintersemester 1928/29 steht als erster Eintrag in die Liste der Name unseres jüngst verstorbenen hochgeschätzten Freundes Oskar Becker. An vierter Stelle folgt der Name: Käte Oltmanns 8. Semester — die spätere Frau Bröcker — und weiter unten als Nummer 14 Eugen Fink 8. Semester.

Beide Namen sind rot unterstrichen. Dieses Zeichen bedeutet: aus den Genannten wird vermutlich etwas.

Als drittes Zeichen muß ich heute noch nennen, daß Ihre Vorfahren mütterlicherseits aus demselben oberschwäbischen Dorf stammen wie meine Mutter und daß wir beide am Gymnasium in Konstanz die selben Lehrer in Griechisch und Latein hatten.

Das erste und das dritte Zeichen bedürfen keiner besonderen Erörterung im Unterschied zum zweiten:

Der rote Strich unter Ihrem Namen.

Sie galten damals schon als anerkannter und bevorzugter Schüler Husserls.

Jetzt kamen Sie in eine andere und doch in die selbe Schule der Phänomenologie.

Diesen Titel müssen wir freilich recht verstehen. Er meint nicht eine besondere Richtung der Philosophie. Er nennt eine auch jetzt noch fortbestehende Möglichkeit, d. h. die Ermöglichung des Denkens, zu den »Sachen selbst« zu gelangen, deutlicher gesprochen: zu der Sache des Denkens. Darüber wäre manches zu sagen.

Doch jetzt meine ich Eugen Fink, den »Schüler« und stelle fest, daß er in der Folgezeit bis zum heutigen Tag ein bekanntes Wort von Nietzsche wahrgemacht hat. Es lautet:

»Man vergilt es einem Lehrer schlecht,
wenn man immer nur der Schüler bleibt.«

Das Wort Nietzsches spricht nur verneinend. Es sagt nicht, wie man dies macht, daß man nicht mehr der Schüler bleibt. Dies läßt sich überhaupt nicht machen. Das Wahrmachen hat hier seinen besonderen Sinn.

Wir bringen das Schülerhafte, falls es besteht, nur hinter uns, wenn es glückt, die selbe Sache des Denkens von neuem zu erfahren und zwar als die alte, die Ältestes in sich birgt.

Eine solche Erfahrung bleibt bestimmt durch die Überlieferung und durch den Geist des gegenwärtigen Zeitalters.

Von hier aus gesehen, scheint mir:

Die Bewährung Ihres Denkens steht Ihnen erst noch bevor. Denn die Philosophie ist heute in ein Stadium der schwersten Prüfung geraten.

Die Philosophie löst sich in selbständige Wissenschaften auf. Sie heißen: Logistik, Semantik, Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Politologie, Poetologie, Technologie. Zugleich mit der Auflösung in die Wissenschaften wird die Philosophie abgelöst durch eine neuartige Einigung aller Wissenschaften. Die Übermächtigung der Wissenschaften durch einen in ihnen

selbst waltenden Grundzug vollzieht sich im Heraufkommen dessen, was sich unter dem Titel Kybernetik auszubauen versucht. Dieser Vorgang wird dadurch gefördert und beschleunigt, daß ihm die moderne Wissenschaft zufolge ihres Grundcharakters selbst entgegenkommt.

Nietzsche hat diesen Grundzug der modernen Wissenschaft im Jahr vor seinem Zusammenbruch (1888) mit einem einzigen Satz ausgesprochen.

Er lautet:

»Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das, was unser
19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der
Methode über die Wissenschaft.«

Der Wille zur Macht, n. 466.

Methode ist hier nicht mehr gedacht als das Instrument, mit dessen Hilfe die wissenschaftliche Forschung ihre schon festgelegten Gegenstände bearbeitet. Die Methode macht die Gegenständlichkeit selbst der Gegenstände aus, gesetzt daß hier noch von Gegenständen die Rede sein darf, gesetzt daß die Ansetzung von Bestimmungen der Gegenständlichkeit überhaupt noch eine »ontologische Valenz« hat.

Vermutlich wird die Philosophie bisherigen Stils und entsprechender Geltung aus dem Blickfeld des Menschen der technischen Weltzivilisation verschwinden.

Aber das Ende der Philosophie ist nicht das Ende des Denkens. Deshalb wird die Frage bedrängend, ob das Denken die ihm bevorstehende Prüfung annimmt und wie es die Zeit der Prüfung übersteht.

So ist es denn, lieber Eugen Fink, am Vorabend Ihres sechzigsten Geburtstages mein Wunsch, es möchte Ihnen gegeben sein, aus der Tugend eine echte Not zu machen. Das will heißen: Sie möchten aus Ihrer Tauglichkeit zum Denken imstand bleiben, ohne Verschleierung und ohne übereilte Ausgleiche die Prüfung, in die das Denken gebracht ist, auszustehen. Mehr noch: Sie möchten mithelfen, erst einmal die Not sichtbar

zu machen, in die das Denken durch die schrankenlose Macht der in sich schon technischen Wissenschaft genötigt wird.

Der Anfang des abendländischen Denkens bei den Griechen wurde durch die Dichtung vorbereitet.

Vielleicht muß künftig das Denken erst dem Dichten den Zeit-Spiel-Raum öffnen, damit durch das dichtende Wort wieder eine wortende Welt werde.

Durch solche Gedanken veranlaßt, habe ich diese kleine Gabe zu Ihrem sechzigsten Geburtstag ausgewählt:

Paul Valéry, *Die junge Parze*
(übers. v. P. Celan)

*

Freiburg i. Br., 30. März 1966

Lieber Eugen Fink,

hier kommt der Text meiner Rede zu Ihrem sechzigsten Geburtstag mit herzlichen Ostergrüßen für Sie von uns.

Ihr Martin Heidegger

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die hier herausgegebene, bisher ungedruckte Vorlesung, die in der Handschrift den Titel trägt »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit«, hielt Martin Heidegger vierstündig im Winter-Semester 1929/30 an der Freiburger Universität. Nach gleichlautenden Mitteilungen von zwei Hörern dieser Vorlesung, von Herrn Professor Dr. Walter Bröcker (Kiel) und Herrn Dr. Heinrich Wiegand Petzet (Freiburg), hatte in Heideggers handschriftlicher Ankündigung der Vorlesung am Schwarzen Brett der Untertitel nicht »Welt — Endlichkeit — Einsamkeit«, sondern »Welt — Endlichkeit — Vereinzelung« geheißen. Diese Abweichung entspricht auch der Formulierung, die Heidegger zu Beginn der Vorlesung im Zuge der allgemeinen Klärung des Vorlesungstitels (S. 8) der Frage nach der Einsamkeit gibt. Da er jedoch weder in der Vorlesungshandschrift noch in der ersten maschinenschriftlichen Abschrift im Untertitel das Wort »Einsamkeit« gestrichen und durch das Wort »Vereinzelung« ersetzt hat, wurde für den Druck der Untertitel in der Formulierung der Vorlesungshandschrift beibehalten.

Entgegen der Ankündigung im Verlagsprospekt, in dem die Vorlesung als Band 30 aufgeführt wird, erscheint sie jetzt unter der Doppelnummer 29/30. Denn Nachforschungen des Nachlaßverwalters, Herrn Dr. Hermann Heidegger, haben ergeben, daß die für das Sommer-Semester 1929 angekündigte und als Band 29 vorgesehene Vorlesung »Einführung in das akademische Studium« nicht nur nicht gehalten, sondern auch nicht als Manuskript ausgearbeitet worden ist.

Die Vorlesungshandschrift umfaßt 94 quer beschriebene Seiten im Folioformat. Wie in fast allen Vorlesungshandschriften steht auch hier der durchlaufende Text auf der linken Seitenhälfte. Die rechte Seitenhälfte enthält die zahlreichen, nicht

immer vollständig ausformulierten längeren oder kürzeren Texteinschübe, Textverbesserungen und den Haupttext ebenfalls erweiternde stichwortartige Bemerkungen. In die durchgezählten Manuskriptseiten sind eingelegt einige mit einem Seitenverweis versehene Beilagen, deren Text fast nur skizziert ist, sowie Notizzettel für die Vorlesungs-Recapitulationen. Dem Herausgeber lag von dieser Vorlesungshandschrift eine erste maschinenschriftliche Abschrift vor, die von Frau Professor Dr. Ute Guzzoni (Freiburg) Anfang der sechziger Jahre im Auftrage Heideggers und mit Hilfe eines von ihm beantragten Stipendiums der Deutschen Forschungsgemeinschaft hergestellt, nicht aber schon mit Heidegger kollationiert worden war. Außerdem stand dem Herausgeber eine stenographische Vorlesungsmitschrift von Heideggers einstigem Schüler Simon Moser zur Verfügung, die dieser nach Semesterabschluß, maschinenschriftlich übertragen und gebunden, Heidegger ausgehändigt hatte. Die von Heidegger als Handexemplar angelegte Mitschrift wurde von ihm durchgesehen, hier und da mit der Hand korrigiert und mit einigen Randbemerkungen versehen. Die letzte freie Seite diente ihm für registerähnliche Notierungen einiger Begriffe und Grundworte seiner Vorlesung mit den dazu gehörenden Seitenangaben.

Die Tätigkeit des Herausgebers bestand in der Ausführung der von Martin Heidegger gegebenen »Anweisungen für die Herstellung des für den Druck zureichend geeigneten Textes«. Als erstes mußte der *handschriftliche Text* mit Hilfe der ersten Abschrift erneut Wort für Wort entziffert werden. Gelegentliche Verlesungen, die in der Erstübertragung eines in deutscher Schrift und in sehr kleinen und gedrängten Schriftzügen niedergeschriebenen Textes unvermeidlich sind, wurden korrigiert. Die Abschrift konnte um die noch nicht übertragenen Textteile vervollständigt werden. Hierbei handelte es sich um die Beilagen, um einige Texteinschübe und Randbemerkungen sowie um die Notizzettel für die Recapitulationen. Die vervollständigte Abschrift wurde mit dem Handexemplar der

Mitschrift satzweise verglichen. Aus der von Heidegger autorisierten Mitschrift wurden für die Herstellung des Druckmanuskripts folgende Ergänzungen übernommen: die während des Vortrags gegenüber der Handschrift erweiterten oder zusätzlich entwickelten Gedanken; alle Ausformulierungen jener Textteile, die in der Handschrift nur skizziert oder stichwortartig niedergeschrieben sind (einige Abschnitte des Haupttextes, Beilagen, Texteinschübe, Randbemerkungen); eine Reihe von nur im Vortrag mündlich ausformulierten Vorlesungs-Recapitulationen, die nicht nur Wiederholungscharakter haben, sondern den vorgetragenen Gedankengang erweitern oder ihm eine neue, das Verständnis fördernde Formulierung geben. Die Einarbeitung aller Übernahmen aus der Mitschrift erfolgte unter Beachtung der von Heidegger hierfür gegebenen Anweisungen.

Ferner oblag dem Herausgeber die Aufgabe, den überwiegend durchlaufend geschriebenen Vorlesungstext nach Absätzen zu gliedern. Weil Heidegger die syntaktischen Zäsuren innerhalb der Sätze meist nur durch Gedankenstriche angedeutet hat, gehörte zur Bearbeitung der Druckvorlage die einheitlich durchzuführende Zeichensetzung. Die lediglich dem Vortragsstil eigentümlichen, im gedruckten Text dagegen überflüssigen und störenden Flick- und Schaltwörter (aber, eben, gerade, nun) und solche Satzanfänge mit ›Und‹, die von der Gedankenführung her nicht gefordert sind, wurden vom Herausgeber gestrichen. Soweit die Wortstellung und insbesondere die Stellung des Verbs im Satz für das bessere Verständnis des Hörens gewählt war, wurde sie nach den Erfordernissen des Drucktextes abgeändert. Diese Überarbeitungen des Vorlesungstextes sind von der Art, wie sie Heidegger in den von ihm selbst veröffentlichten Vorlesungen vorgenommen hat. Die Textbearbeitung erfolgte so, daß einerseits den Anforderungen eines gedruckten Textes entsprochen, andererseits jedoch der Vorlesungsstil im ganzen beibehalten wurde.

Die Großgliederung des Textes in die Vorbetrachtung sowie

in einen ersten und zweiten Teil ist von Heidegger selbst insoweit vorgegeben, als er in der Vorlesung sowohl von der Vorbetrachtung als auch vom ersten und zweiten Teil spricht. Dem ersten Teil gibt er in der Handschrift die Überschrift »Die Weckung einer Grundstimmung unseres Philosophierens«, während der zweite Teil die verkürzte, wenn auch zentrale Überschrift »Was ist Welt?« trägt. Außer diesen beiden Titeln enthält die Handschrift nur noch die Überschrift für den deutlich vom vorangehenden und folgenden Vorlesungstext abgesetzten Abschnitt »Zusammenfassung und Wiedereinführung nach den Ferien« (gemeint sind die Weihnachtsferien). Im Inhaltsverzeichnis findet sich dieser Abschnitt mit dem von Heidegger gegebenen Titel als § 44. Die übrige Gliederung des gesamten Vorlesungstextes in Kapitel, Paragraphen und Unterabschnitte der Paragraphen sowie die Formulierung aller Überschriften außer den drei erwähnten wurden vom Herausgeber vorgenommen. Wie sich der Leser überzeugen kann, erfolgte die Titelgebung ausschließlich unter Verwendung von Wortfügungen, wie sie in den jeweiligen Gliederungseinheiten von Heidegger gebildet werden. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis, das den sachlichen Aufbau und die gedankliche Schrittfolge der umfangreichen Vorlesung widerspiegelt, soll das von Heidegger durchaus nicht gewünschte Sachregister ersetzen.

Trotz intensiver und weitreichender Nachforschungen konnte der auf S. 24 Leibniz zugeschriebene Satz in seinen Schriften nicht aufgefunden werden.

Die gelegentlichen Seitenangaben aus »Sein und Zeit« beziehen sich auf die Einzelausgabe (Max Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵); sie können aber auch im Band 2 der Gesamtausgabe über die dort angebrachten Seitenmarginalien der Einzelausgabe nachgeschlagen werden.

*

In der Zeit der Vorbereitung seiner Gesamtausgabe hatte Heidegger dem Herausgeber die vorliegende Vorlesung zur

Herausgabe persönlich übertragen. Wiederholt lenkte er das Gespräch während der Arbeitsbesuche des Herausgebers auf diese Vorlesung und hob dabei, außer ihrer Bedeutung für den Weltbegriff, die ausführliche Analyse der Langeweile hervor.

Kurz vor Beginn der Vorbereitung und Ausarbeitung dieser Vorlesung, am 24. Juli 1929, hatte Heidegger seine Freiburger Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« gehalten, in der er erstmals von der Stimmung der Langeweile handelte. Die umfangreiche Analyse der Langeweile und ihrer drei Formen, die den ersten Teil der Vorlesung bildet, muß im Zusammenhang mit dieser Antrittsvorlesung gelesen werden. Mit der ebenso breit durchgeführten Wesensbestimmung des Lebens innerhalb des zweiten Teiles, die der Gewinnung des Weltbegriffs dient, bringt Heidegger eine Aufgabe zur Ausführung, die er in »Sein und Zeit« § 12, S. 58 der Einzelausgabe (S. 78 im Band 2 der Gesamtausgabe) nur benannt, nicht aber ausgeführt hat. Dort formuliert er die Aufgabe als apriorische Umgrenzung der »Seinsverfassung von ›Leben‹«.

*

Als die Nachricht vom Tode Eugen Finks, der am 25. Juni 1975 in Freiburg gestorben war, Martin Heidegger erreichte, entschloß er sich, dem Abgeschiedenen diesen Vorlesungsband zu widmen. Den handschriftlich aufgesetzten *Widmungstext* übersandte er der Witwe, Frau Susanne Fink. Der Widmungstext spricht für sich selbst und gibt dem Leser Auskunft über den Beweggrund dieser posthumen Ehrung.

In das Jahrzehnte währende freundschaftliche Verhältnis Heideggers zu Fink gibt auch der im *Anhang* abgedruckte Text Einblick. Es handelt sich dabei um die Geburtstagsrede, die Heidegger am Vorabend des 60. Geburtstages von Fink, am 10. Dezember 1965, während einer Feier im Viktoria-Hotel in Freiburg gehalten hat.

Weil die Rede in der Form abgedruckt werden sollte, in der sie Heidegger für Eugen Fink in Reinschrift aufgesetzt hatte,

wurden die Abweichungen der beiden, vermutlich aus dem Gedächtnis zitierten Sätze Nietzsches nicht gemäß dem Wortlaut der Texte Nietzsches korrigiert. Das erste Zitat gehört in den Abschnitt »Von der schenkenden Tugend« aus »Also sprach Zarathustra«.

*

Herrn Dr. Hermann Heidegger schulde ich großen Dank für das fortwährende, die Editionsarbeiten begleitende Gespräch und die mir darin gegebenen wertvollen, der Gestaltung dieses Bandes förderlichen Hinweise. Für seine hilfreiche Unterstützung bei der Edition habe ich Herrn Dr. Hartmut Tietjen besonders zu danken. Frau Dr. Luise Michaelsen sowie Herrn cand. phil. Hans-Helmuth Gander danke ich sehr herzlich für die mit größter Sorgfalt und Umsicht ausgeführten Korrekturarbeiten. Zusätzlicher Dank gebührt Herrn Gander für die vielseitige Hilfe bei den verschiedenen Arbeitsgängen der Edition. Herrn Dr. Georg Wöhrle (Freiburg) danke ich vielmals für die abschließende überprüfende Gesamtdurchsicht der Umbruchkorrektur.

Herrn Professor Dr. Bernhard Casper (Freiburg) sowie Herrn Professor Dr. Wolfgang Wieland (Freiburg) sei für wertvolle Auskünfte mein aufrichtiger Dank ausgesprochen.

Freiburg i. Br. im Dezember 1982

F.-W. v. Herrmann