

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE
ABHANDLUNGEN
VORTRÄGE – GEDACHTES

BAND 65
BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE
(Vom Ereignis)



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

(VOM EREIGNIS)



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Herausgegeben von
Friedrich-Wilhelm von Herrmann

INHALT

I. VORBLICK

Der öffentliche Titel: Beiträge zur Philosophie und die wesentliche Überschrift: Vom Ereignis	3
1. Die »Beiträge« fragen in einer Bahn . . .	4
2. Das Sagen vom Ereignis als die erste Antwort auf die Seinsfrage	6
3. Vom Ereignis	9
4. Vom Ereignis	10
5. Für die Wenigen – Für die Seltenen	11
6. Die Grundstimmung	20
7. Vom Ereignis	23
8. Vom Ereignis	27
9. Durchblick	29
10. Vom Ereignis	30
11. Das Ereignis – das Dasein – der Mensch	31
12. Ereignis und Geschichte	32
13. Die Verhaltenheit	33
14. Philosophie und Weltanschauung	36
15. Die Philosophie als »Philosophie eines Volkes«	42
16. Philosophie	43
17. Die Notwendigkeit der Philosophie	45
18. Die Ohnmacht des Denkens	47
19. Philosophie (Zur Frage: wer sind wir?)	48
20. Der Anfang und das anfängliche Denken	55
21. Das anfängliche Denken (Entwurf)	56
22. Das anfängliche Denken	56

VI	Inhalt	
23.	Das anfängliche Denken. Warum das Denken aus dem Anfang?	57
24.	Der verirrte Anspruch an das anfängliche Denken	60
25.	Geschichtlichkeit und Sein	61
26.	Philosophie als Wissen	62
27.	Das anfängliche Denken (Begriff)	63
28.	Die Unermeßlichkeit des anfänglichen Denkens als des endlichen Denkens	65
29.	Das anfängliche Denken (Die Frage nach dem Wesen)	66
30.	Das anfängliche Denken (als Besinnung)	66
31.	Der Stil des anfänglichen Denkens	69
32.	Das Ereignis. Ein entscheidender Durchblick nach der Vollziehung von Anklang und Zuspiel	69
33.	Die Seynsfrage	72
34.	Das Ereignis und die Seinsfrage	73
35.	Das Ereignis	77
36.	Das Erdenken des Seyns und die Sprache	78
37.	Das Seyn und seine Erschweigung (die Sigetik)	78
38.	Die Erschweigung	79
39.	Das Ereignis	80
40.	Das denkerische Werk im Zeitalter des Übergangs	83
41.	Jedes Sagen des Seyns hält sich in Worten und Nennungen	83
42.	Von »Sein und Zeit« zum »Ereignis«	84
43.	Das Seyn und die Entscheidung	87
44.	Die »Entscheidungen«	90
45.	Die »Entscheidung«	96
46.	Die Entscheidung (Vorbegriff)	100
47.	Das Wesen der Entscheidung: Sein oder Nichtsein	101

	Inhalt	VII
48.	In welchem Sinne die Entscheidung zum Seyn selbst gehört	102
49.	Warum müssen Entscheidungen fallen?	103

II. DER ANKLANG

50.	Anklang	107
51.	Der Anklang	108
52.	Die Seinsverlassenheit	110
53.	Die Not	112
54.	Seinsverlassenheit	113
55.	Anklang	114
56.	Das Währen der Seinsverlassenheit in der verborgenen Weise der Seinsvergessenheit	116
57.	Die Geschichte des Seyns und die Seinsverlassenheit	119
58.	Was die drei Verhüllungen der Seinsverlassenheit sind und wie sie sich zeigen	120
59.	Das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit und Verzauberung	124
60.	Woher die Notlosigkeit als die höchste Not?	125
61.	Machenschaft	126
62.	Die zur Seinsverlassenheit gehörige Verstellung ihrer selbst durch die Machenschaft und das »Erlebnis«	129
63.	Er-leben	129
64.	Machenschaft	130
65.	Das Unwesen des Seyns	130
66.	Machenschaft und Erlebnis	131
67.	Machenschaft und Erlebnis	131
68.	Machenschaft und Erlebnis	133
69.	Das Erlebnis und »die Anthropologie«	134

70. Das Riesenhafte	135
71. Das Riesenhafte	138
72. Der Nihilismus	138
73. Die Seinsverlassenheit und »die Wissenschaft«	141
74. Die »totale Mobilmachung« als Folge der ursprünglichen Seinsverlassenheit	143
75. Zur Besinnung auf die Wissenschaft	144
76. Sätze über »die Wissenschaft«	145
77. <i>experiri</i> – <i>experientia</i> – <i>experimentum</i> – »Experiment« – <i>ἐμπειρία</i> – Erfahrung – Versuch	159
78. <i>experiri</i> (<i>ἐμπειρία</i>) – »erfahren«	161
79. Exakte Wissenschaft und Experiment	164
80. <i>experiri</i> – <i>experientia</i> – <i>experimentum</i> – »Experiment«	165

III. DAS ZUSPIEL

81. Zuspiel	169
82. Zuspiel	169
83. Die Meinung aller Metaphysik über das Sein	170
84. Das Seiende	171
85. Die ursprüngliche Zueignung des ersten Anfangs bedeutet das Fußfassen im anderen Anfang	171
86. Was die Geschichte der Metaphysik als noch Ungehobenes und von ihr selbst nicht Erkennbares bereitstellt und so: zuspielt	174
87. Die Geschichte des ersten Anfangs (die Geschichte der Metaphysik)	175
88. In den Umkreis dieser Aufgabe gehören die »geschichtlichen« Vorlesungen	176
89. Der Übergang zum anderen Anfang	176

90. Vom ersten zum anderen Anfang. Die Verneinung	178
91. Vom ersten zum anderen Anfang	179
92. Die Auseinandersetzung des ersten und anderen Anfangs	186
93. Die großen Philosophien	187
94. Die Auseinandersetzung des anderen Anfangs	188
95. Der erste Anfang	188
96. Die anfängliche Auslegung des Seienden als φύσις	189
97. Die φύσις (τέχνη)	190
98. Der Entwurf der Seiendheit auf beständige Anwesenheit	191
99. »Sein« und »Werden« im anfänglichen Denken	193
100. Der erste Anfang	195
101. Früh her klar muß in einem sicheren Licht . . .	197
102. Das Denken: der Leitfaden der Leitfrage der abendländischen Philosophie	198
103. Zum Begriff des deutschen Idealismus	202
104. Der deutsche Idealismus	203
105. Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche	204
106. Die Entscheidung über alle »Ontologie« im Vollzug der Auseinandersetzung zwischen dem ersten und dem anderen Anfang	205
107. Die Leitfragenbeantwortung und die Form der überlieferten Metaphysik	206
108. Die metaphysischen Grundstellungen innerhalb der Geschichte der Leitfrage und die ihnen jeweils zugehörige Auslegung des Zeit-Raums	207
109. ἰδέα	208
110. Die ἰδέα, der Platonismus und der Idealismus	208
111. Das »Apriori« und die φύσις	222
112. Das »Apriori«	222

X	Inhalt	
113.	ἰδέα und οὐσία	223
114.	Zu Nietzsches metaphysischer Grundstellung	224

IV. DER SPRUNG

115.	Die Leitstimmung des Sprungs	227
116.	Die Seinsgeschichte	227
117.	Der Sprung	228
118.	Der Sprung	230
119.	Der Sprung in der Vorbereitung durch das Fragen der Grundfrage	232
120.	Der Sprung	235
121.	Das Seyn und das Seiende	237
122.	Der Sprung (der geworfene Entwurf)	239
123.	Das Seyn	239
124.	Der Sprung	241
125.	Seyn und Zeit	242
126.	Das Seyn und das Seiende und die Götter	243
127.	Die Zerklüftung	244
128.	Das Seyn und der Mensch	245
129.	Das Nichts	246
130.	Das »Wesen« des Seyns	247
131.	Das Übermaß im Wesen des Seyns (das Sichverber- gen)	249
132.	Seyn und Seiendes	250
133.	Das Wesen des Seyns	251
134.	Der Bezug von Da-sein und Seyn	252
135.	Die Wesung des Seyns als Ereignis (der Bezug von Da-sein und Seyn)	254
136.	Das Seyn	255

Inhalt	XI
137. Das Seyn	258
138. Die Wahrheit des Seyns und das Seinsverständnis	259
139. Die Wesung des Seyns: Wahrheit und Zeit-Raum	260
140. Die Wesung des Seyns	261
141. Das Wesen des Seyns	262
142. Das Wesen des Seyns	262
143. Das Seyn	263
144. Das Seyn und der ursprüngliche Streit (Seyn oder Nichtseyn im Wesen des Seyns selbst)	264
145. Das Seyn und das Nichts	266
146. Seyn und Nichtseyn	267
147. Die Wesung des Seyns (seine Endlichkeit)	268
148. Das Seiende ist	269
149. Die Seiendheit des Seienden unterschieden nach τί ἔστιν und ὅτι ἔστιν	270
150. Der Ursprung der Unterscheidung des Was und Daß eines Seienden	272
151. Sein und Seiendes	273
152. Die Stufen des Seyns	273
153. Leben	275
154. »Das Leben«	276
155. Die Natur und die Erde	277
156. Die Zerklüftung	278
157. Die Zerklüftung und die »Modalitäten«	279
158. Die Zerklüftung und die »Modalitäten«	281
159. Die Zerklüftung	281
160. Das Sein zum Tode und Sein	282
161. Das Sein zum Tode	283
162. Das Seyn zum Tode	284
163. Das Sein zum Tode und Sein	285

XII	Inhalt	
164.	Die Wesung des Seyns	286
165.	Wesen als Wesung	287
166.	Wesung und Wesen	288
167.	Das Einfahren in die Wesung	289

V. DIE GRÜNDUNG

a) Da-sein und Seinsentwurf

168.	Da-sein und Seyn	293
169.	Da-sein	293
170.	Da-sein	294
171.	Da-sein	294
172.	Das Da-sein und Seinsfrage	295
173.	Das Da-sein	295
174.	Das Da-sein und die Inständigkeit	298
175.	Das Da-sein und das Seiende im Ganzen	299
176.	Da-sein. Zur Erläuterung des Wortes	300
177.	Das Weg-sein	301
178.	»Das Da-sein existiert umwillen seiner«	302
179.	»Existenz« (»Sein und Zeit«, S. 42)	302
180.	Seinsverständnis und das Seyn	303
181.	Sprung	303
182.	Der Seynsentwurf. Der Entwurf als geworfener	304
183.	Der Entwurf auf das Seyn	304
184.	Die Seinsfrage als Frage nach der Wahrheit des Seyns	305
185.	Was heißt Da-sein?	305
186.	Da-sein	306

	Inhalt	XIII
	b) Das Da-sein	
187.	Gründung	307
188.	Gründung	307
189.	Das Da-sein	308
190.	Vom Da-sein	310
191.	Das Da-sein	311
192.	Das Da-sein	312
193.	Das Da-sein und der Mensch	312
194.	Der Mensch und das Da-sein	317
195.	Da-sein und Mensch	318
196.	Da-sein und Volk	319
197.	Da-sein – Eigentum – Selbstheit	319
198.	Gründung des Da-seins als Er-gründung	321
199.	Transzendenz und Da-sein und Seyn	322
200.	Das Da-sein	323
201.	Da-sein und Weg-sein	323
202.	Das Da-sein (Weg-sein)	324
203.	Der Entwurf und das Da-sein	325
	c) Das Wesen der Wahrheit	
204.	Das Wesen der Wahrheit	327
205.	Das Offene	328
206.	Von der ἀλήθεια zum Da-sein	329
207.	Von der ἀλήθεια zum Da-sein	329
208.	Die Wahrheit	331
209.	ἀλήθεια – Offenheit und Lichtung des Sichverbergenden	331
210.	Zur Geschichte des Wesens der Wahrheit	333
211.	ἀλήθεια. Die Krisis ihrer Geschichte bei Plato und Aristoteles, das letzte Aufstrahlen und der völlige Einsturz	334

XIV	Inhalt	
212.	Wahrheit als Gewißheit	336
213.	Worum es sich bei der Wahrheitsfrage handelt	338
214.	Das Wesen der Wahrheit (Offenheit)	338
215.	Die Wesung der Wahrheit	341
216.	Der Ansatz der Wahrheitsfrage	341
217.	Das Wesen der Wahrheit	342
218.	Die Anzeige der Wesung der Wahrheit	343
219.	Die Fuge der Frage nach der Wahrheit	344
220.	Die Frage nach der Wahrheit	345
221.	Die Wahrheit als Wesung des Seyns	346
222.	Wahrheit	346
223.	Wesen der Wahrheit (ihr Un-wesen)	347
224.	Das Wesen der Wahrheit	348
225.	Das Wesen der Wahrheit	348
226.	Die Lichtung der Verbergung und die ἀλήθεια	350
227.	Vom Wesen der Wahrheit	353
228.	Das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit	356
229.	Wahrheit und Da-sein	356
230.	Wahrheit und Richtigkeit	357
231.	Wie die Wahrheit, ἀλήθεια, zur Richtigkeit wird	358
232.	Die Frage nach der Wahrheit als geschichtliche Be-sinnung	359
233.	Die Einfügung der Auslegung des Höhlengleichnis-ses (1931/32 und 1933/34) in die Wahrheitsfrage	359
234.	Die Frage nach der Wahrheit (Nietzsche)	361
235.	Wahrheit und Echtheit	366
236.	Die Wahrheit	367
237.	Der Glaube und die Wahrheit	368
	d) Der Zeit-Raum als der Ab-grund	
238.	Der Zeit-Raum	371

	Inhalt	XV
239.	Der Zeit-Raum (vorbereitende Überlegung)	372
240.	Zeit und Raum. Ihre »Wirklichkeit« und »Herkunft«	376
241.	Raum und Zeit – der Zeit-Raum	377
242.	Der Zeit-Raum als der Ab-grund	379
	e) Die Wesung der Wahrheit als Bergung	
243.	Die Bergung	389
244.	Wahrheit und Bergung	390
245.	Wahrheit und Bergung	391
246.	Die Bergung der Wahrheit im Wahren	392
247.	Gründung des Da-seins und die Bahnen der Ber-gung der Wahrheit	392

VI. DIE ZU-KÜNFTIGEN

248.	Die Zukünftigen	395
249.	Die Grundstimmung der Zukünftigen	395
250.	Die Zukünftigen	396
251.	Das Wesen des Volkes und Da-sein	398
252.	Das Da-sein und die Zukünftigen des letzten Gottes	399

VII. DER LETZTE GOTT

253.	Das Letzte	405
254.	Die Verweigerung	405
255.	Die Kehre im Ereignis	407
256.	Der letzte Gott	409

VIII. DAS SEYN

257. Das Seyn	421
258. Die Philosophie	421
259. Die Philosophie	424
260. Das Riesenhafte	441
261. Das Meinen des Seyns	443
262. Der »Entwurf« des Seyns und das Seyn als Entwurf	446
263. Jeder Entwurf ist ein geworfener	452
264. Entwurf des Seyns und Seinsverständnis	455
265. Das Er-denken des Seyns	456
266. Das Seyn und die »ontologische Differenz«. Die »Unterscheidung«	465
267. Das Seyn (Ereignis)	470
268. Das Seyn (Die Unterscheidung)	477
269. Das Seyn	480
270. Das Wesen des Seyns (die Wesung)	484
271. Das Da-sein	487
272. Der Mensch	491
273. Geschichte	492
274. Das Seiende und die Berechnung	494
275. Das Seiende	495
276. Das Seyn und die Sprache	497
277. Die »Metaphysik« und der Ursprung des Kunst- werks	503
278. Ursprung des Kunstwerks	506
279. Wie aber die Götter?	508
280. Die Übergangsfrage	509
281. Die Sprache (ihr Ursprung)	510
NACHWORT DES HERAUSGEBERS	511

Hier wird das in langer Zögerung
Verhaltene andeutend festgehalten
als Richtsheit einer Ausgestaltung.

I. VORBLICK *

* vgl. Überlegungen II, IV und V, VI

*Der öffentliche Titel: Beiträge zur Philosophie
und
die wesentliche Überschrift: Vom Ereignis*

Der öffentliche Titel muß jetzt notwendig blaß und gewöhnlich und nichtssagend lauten und den Anschein erwecken, daß es sich um »wissenschaftliche« »Beiträge« zum »Fortschritt« der Philosophie handle.

Die Philosophie kann öffentlich nicht anders angemeldet werden, da alle wesentlichen Titel durch die Vernutzung aller Grundworte und die Zerstörung des echten Bezugs zum Wort unmöglich geworden sind.

Aber der öffentliche Titel entspricht auch insofern der »Sache«, als im Zeitalter des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken nur ein *Versuch* gewagt werden kann, aus der ursprünglicheren Grundstellung in der Frage nach der Wahrheit des Seyns zu denken. Aber selbst der glückte Versuch muß gemäß dem Grundereignis dessen, was zu er-denken ist, jedem falschen Anspruch auf ein »Werk« bisherigen Stils fernbleiben. Das künftige Denken ist Gedanken-gang, durch den der bisher überhaupt verborgene Bereich der Wesung des Seyns durchgangen und so erst gelichtet und in seinem eigensten Ereignischarakter erreicht wird.

Nicht mehr handelt es sich darum, »über« etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eynis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem »vernünftigen Tier« (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt. Die gemäßige Überschrift lautet daher *Vom Ereignis*. Und das sagt nicht, daß davon und darüber berichtet werde, sondern will heißen: Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort »des« Seyns.

1. Die »Beiträge« fragen in einer Bahn . . .

Die »Beiträge« fragen in einer Bahn, die durch den *Übergang* zum anderen Anfang, in den jetzt das abendländische Denken einrückt, erst gebahnt wird. Diese Bahn bringt den Übergang ins Offene der Geschichte und begründet ihn als einen vielleicht sehr langen Aufenthalt, in dessen Vollzug der andere Anfang des Denkens immer nur das Geahnte aber doch schon Entschiedene bleibt.

Somit vermögen die »Beiträge«, obzwar sie schon und nur vom Wesen des Seyns, d. i. vom »Er-eignis«, sagen, noch nicht die freie Fuge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst zu fügen. Wenn einstmals dieses gelingt, dann wird jenes Wesen des Seyns in seiner Erzitterung das Gefüge des denkerischen Werkes selbst bestimmen. Diese Erzitterung erstarkt dann zur Macht der gelösten Milde einer *Innigkeit* jener *Götterung* des Gottes der Götter, aus der die *Zuweisung* des Da-seins an das Seyn, als der Wahrheitsgründung für dieses, sich ereignet.

Dennoch muß auch hier schon wie in einer Vorübung jenes denkerische Sagen der Philosophie im anderen Anfang versucht werden. Von ihm gilt: Hier wird nicht beschrieben und nicht erklärt, nicht verkündet und nicht gelehrt; hier ist das Sagen nicht im Gegenüber zu dem zu Sagenden, sondern ist dieses selbst als die Wesung des Seyns.

Dieses Sagen sammelt das Seyn auf einen ersten Anklang seines Wesens und erklingt doch nur selbst aus diesem Wesen.

Gesagt wird in der Vorübung ein Fragen, das nicht ein bezwecktes Tun eines Einzelnen und keine beschränkte Berechnung einer Gemeinschaft ist, sondern vor all dem das Weiterwinken eines Winkes, der aus dem Fragwürdigsten kommt und diesem zugewiesen bleibt.

Die Loslösung von jedem »persönlichen« Gemächte gelingt nur aus der Innigkeit des frühesten Zugehörens. Keine Gründung wird gewährt, die nicht verbürgt wäre in solcher Loslösung.

Die Zeit der »Systeme« ist vorbei. Die Zeit der Erbauung der Wesensgestalt des Seienden aus der Wahrheit des Seyns ist noch nicht gekommen. Inzwischen muß die Philosophie im Übergang zum anderen Anfang ein Wesentliches geleistet haben: den Entwurf, d. h. die gründende Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes der Wahrheit des Seyns. Wie ist dieses Einzige zu vollbringen? Hier bleiben wir ohne Vorläuferschaft und ohne Anhalt. Bloße Abwandlungen des Bisherigen, und erfolgten sie auch mit Hilfe der größtmöglichen Durcheinandermischung historisch bekannter Denkweisen, bringen nicht von der Stelle. Und vollends steht jede Art von Weltanschauungsscholastik außerhalb der Philosophie, weil sie nur bestehen kann aufgrund der Verleugnung der Fragwürdigkeit des Seyns. In der Würdigung dieses Fragwürdigen hat die Philosophie ihre eigene unableitbare und unverrechenbare Würde. Aus der Wahrung dieser Würde und *als* Wahrungen dieser Würde fallen alle Entscheidungen über ihr Handeln. Im Reich des Fragwürdigsten aber kann das Handeln nur ein einziges Fragen sein. Wenn zu irgend einer ihrer verborgenen Zeiten, dann muß im Übergang zum anderen Anfang die Philosophie sich aus der Helle ihres Wissens zu ihrem Wesen entschieden haben.

Der andere Anfang des Denkens ist so genannt, nicht weil er nur andersförmig ist als beliebige andere bisherige Philosophien, sondern weil er der einzig andere aus dem Bezug zu dem einzig einen und ersten Anfang sein muß. Aus dieser Zugewiesenheit des einen und des anderen Anfangs zueinander ist auch schon die Art der denkerischen Besinnung im Übergang bestimmt. Das übergängliche Denken leistet den gründenden Entwurf der Wahrheit des Seyns als *geschichtliche* Besinnung. Die Geschichte ist dabei nicht der Gegenstand und Bezirk einer Betrachtung, sondern jenes, was das denkerische Fragen erst erweckt und erwirkt als die Stätte seiner Entscheidungen. Das Denken im Übergang stellt das erste Gewesene des Seyns der Wahrheit und das äußerste Zukünftige der

Wahrheit des Seyns in die Zwiesprache und bringt in ihr das bisher unerfragte Wesen des Seyns zum Wort. Im Wissen des übergänglichen Denkens bleibt der erste Anfang entscheidend als erster und ist doch überwunden als Anfang. Für dieses Denken muß die klarste und seine Einzigkeit erst erschließende Ehrfurcht vor dem ersten Anfang zusammengehen mit der Rücksichtslosigkeit der Abkehr eines anderen Fragens und Sagens.

Der Aufriß dieser »Beiträge« zur Vorbereitung des Übergangs ist dem noch unbewältigten Grundriß der Geschichtlichkeit des Übergangs selbst entnommen:

der Anklang
das Zuspiel
der Sprung
die Gründung
die Zukünftigen
der letzte Gott

Dieser Aufriß gibt keine Anreihung verschiedener Betrachtungen über verschiedene Gegenstände; er ist auch kein einleitender Aufstieg von einem Unten nach einem Oben. Er ist ein Vorriß des Zeit-Spiel-Raumes, den die Geschichte des Übergangs als ihr Reich erst schafft, um aus ihrem Gesetz über die Zukunftslosen, d. h. die immer nur »Ewigen«, und die Zukünftigen, d. h. die Einmaligen, zu entscheiden.

2. Das Sagen vom Ereignis als die erste Antwort auf die Seinsfrage

Die Seinsfrage ist die Frage nach der Wahrheit des Seyns. Geschichtlich vollzogen und begriffen wird sie gegenüber der bisherigen Frage der Philosophie nach dem Seienden (der Leitfrage) zur Grundfrage.

Die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist freilich das Eindringen in ein Verwahrtes; denn die Wahrheit des Seyns – als

denkerische ist sie das inständige Wissen, wie das Seyn west – steht vielleicht nicht einmal den Göttern zu, sondern gehört einzig dem Abgründigen jener Fügung, der selbst die Götter noch unterstehen.

Und dennoch: Wenn Seiendes *ist*, muß das Seyn *wesen*. Wie aber west das Seyn? Aber *ist* Seiendes? Woraus anders entscheidet hier das Denken, wenn nicht aus der Wahrheit des Seyns. Dieses kann daher nicht mehr vom Seienden her gedacht, es muß aus ihm selbst erdacht werden.

Zu Zeiten müssen jene Gründer des Abgrundes im Feuer des Verwahrten verzehrt werden, damit dem Menschen das Da-sein möglich und so die Beständigkeit inmitten des Seienden gerettet werde, damit das Seiende selbst im Offenen des Streites zwischen Erde und Welt die Wiederbringung erfahre.

Demzufolge wird das Seiende in seine *Beständigkeit* gerückt durch den *Untergang* der Gründer der Wahrheit des Seyns. Solches fordert das Seyn selbst. Es braucht die Untergehenden und hat, wo ein Seiendes erscheint, diese schon *er-eignet*, sich zugewiesen. Das ist die Wesung des Seyns selbst, wir nennen sie das *Ereignis*. Unausmeßbar ist der Reichtum des kehrigen Bezugs des Seyns zu dem ihm ereigneten Da-sein, unerreichbar die Fülle der Ereignung. Und nur ein Geringes kann hier in diesem anfänglichen Denken »vom Ereignis« gesagt werden. Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im »Zuspiel« des ersten und des anderen Anfangs zueinander aus dem »Anklang« des Seyns in der Not der Seinsverlassenheit für den »Sprung« in das Seyn zur »Gründung« seiner Wahrheit als Vorbereitung der »Zukünftigen« »des letzten Gottes«.

Dieses denkerische Sagen ist eine *Weisung*. Sie zeigt das Freie der Bergung der Wahrheit des Seyns in das Seiende als ein Notwendiges an, ohne ein Befehl zu sein. Niemals läßt sich solches Denken zu einer Lehre machen, völlig entzieht es sich der Zufälligkeit des Meinens, Weisung gibt es aber den Wenigen und ihrem Wissen, wenn es gilt, den Menschen aus der Wirnis des Unseienden zurückzuholen in die Fügsamkeit des

verhaltenen Schaffens der Stätte, die dem Vorbeigang des letzten Gottes bestimmt ist.

Wenn aber das Ereignis die Wesung des Seyns ausmacht, wie nahe ist dann die Gefahr, daß es die Er-eignung verweigert und verweigern muß, weil der Mensch unkräftig geworden ist zum Da-sein, da ihn die entfesselte Gewalt der Raserei im Riesigen überwältigt hat unter dem Anschein der »Größe«.

Wenn aber das Ereignis zur Weigerung und Verweigerung wird, ist dies nur der Entzug des Seyns und die Preisgabe des Seienden ins Unseiende, oder kann die Verweigerung (das Nichthafte des Seyns) im Äußersten zur fernsten Er-eignung werden, gesetzt, daß der Mensch dieses Ereignis begreift und der Schrecken der Scheu ihn in die Grundstimmung der Verhaltenheit zurück- und damit schon in das Da-sein hinausstellt?

Das Wesen des Seyns als Ereignis wissen, heißt die Gefahr der Verweigerung nicht nur kennen, sondern zur Überwindung bereit sein. Weit voraus das Erste hierzu kann nur bleiben: das Seyn in die Frage zu stellen.

Niemand versteht, was »ich« hier *denke*: aus der *Wahrheit des Seyns* (und d. h. aus der Wesung der Wahrheit) das *Da-sein* entspringen lassen, um darin das Seiende im Ganzen und als solches, inmitten seiner aber den Menschen zu gründen.

Niemand begreift dieses, weil alle nur historisch »meinen« Versuch zu erklären trachten und sich auf Vergangenes berufen, das sie zu begreifen meinen, weil es scheinbar schon hinter ihnen liegt.

Und der, der es einstmals begreifen wird, braucht »meinen« Versuch nicht; denn er muß selbst den Weg dahin sich gebahnt haben. So muß einer das Versuchte denken können, daß er meint, es komme von weit her auf ihn zu und sei doch sein Eigenstes, dem er übereignet ist als einer, der gebraucht wird und deshalb nicht Lust und Gelegenheit hat, »sich« zu meinen.

Aus einem einfachen *Ruck* des wesentlichen Denkens muß das Geschehen der Wahrheit des Seyns versetzt werden vom

ersten Anfang in den anderen, damit im Zuspiel das ganz andere Lied des Seyns erklinge.

Und deshalb ist hier überall wirklich die *Geschichte*, die sich dem Historischen versagt, weil sie Vergangenes nicht aufkommen läßt, sondern in allem der Überschwung ist in das Künftige.

3. Vom Ereignis

Der Anklang

Das Zuspiel

Der Sprung

Die Gründung

Die Zukünftigen

Der letzte Gott

Der *Anklang* des Seyns als der Verweigerung.

Das *Zuspiel* des Fragens nach dem Seyn. Das Zuspiel ist zuerst Zuspiel des ersten Anfangs, damit dieser den anderen Anfang ins Spiel bringe und aus diesem Wechselzuspiel die Vorbereitung des Sprunges erwachse.

Der *Sprung* in das Seyn. Der Sprung erspringt den Abgrund der Zerklüftung und so erst die Notwendigkeit der Gründung des aus dem Seyn zugewiesenen Da-seins.

Die *Gründung* der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns (das Da-sein).

4. Vom Ereignis

Hier ist alles auf die einzige *Frage* nach der Wahrheit des Seyns gestellt: Auf das *Fragen*. Damit dieser Versuch ein Anstoß werde, muß das *Wunder* des Fragens im Vollzug erfahren und zur Weckung und Stärkung der Fragekraft wirksam gemacht werden.

Das Fragen erweckt sogleich den Verdacht der leeren Versteifung auf das Unsichere, Unentschiedene und Unentscheidbare. Es nimmt sich aus wie ein Zurückreißen des »Wissens« in die stillstehende Besinnung. Es hat den Anschein des Verengenden, Hemmenden, wenn nicht gar Verneinenden.

Und dennoch: im Fragen ist der treibende Ansturm des Ja zum Unbewältigten, die Weitung in das noch unausgewogene Zuerwägende. Hier waltet das Übersichhinausfahren in das uns Überhöhende. Fragen ist die Befreiung zum verborgen Zwingenden.

Das Fragen ist in seinem selten erfahrenen Wesen so ganz anders als der Anschein seines Unwesens vorgibt, um so oft den Unmutigen ihren letzten Mut zu nehmen. Aber sie gehören dann auch nicht in den unsichtbaren Ring, der jene umschließt, denen im Fragen der Wink des Seyns antwortet.

Das Fragen nach der Wahrheit des Seyns läßt sich nicht aus dem Bisherigen errechnen. Und wenn es den Anfang einer anderen Geschichte vorbereiten sollte, muß der Vollzug ursprünglich sein. So unumgänglich die Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang der Geschichte des Denkens bleibt, so gewiß muß das Fragen selbst nur seine Not bedenken und Alles um sich vergessen.

Nur in der unmittelbaren Überspringung des »Historischen« wird Geschichte.

Die Frage nach dem »Sinn«, d. h. nach der Erläuterung in »Sein und Zeit« die Frage nach der Gründung des Entwurfsbereichs, kurz nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine* Frage und ist *meine einzige*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*.

Im Zeitalter der *völligen Fraglosigkeit* von allem genügt es, die Frage aller Fragen erst einmal zu fragen.

Im Zeitalter des endlosen Bedürfnisses aus der verborgenen Not der *Notlosigkeit* muß diese Frage notwendig als das nutzloseste Gerede erscheinen, über das man auch schon rechtzeitig hinweggegangen ist.

Gleichwohl bleibt die Aufgabe: *Die Wiederbringung des Seins aus der Wahrheit des Seyns*.

Die Frage nach dem »Sinn des Seyns« ist die Frage aller Fragen. Im Vollzug ihrer Entfaltung bestimmt sich das Wesen dessen, was da »Sinn« benennt, das, worinnen die Frage als Besinnung sich hält, was sie als Frage eröffnet: die Offenheit für das Sichverbergen, d. h. die Wahrheit.

Die Seinsfrage ist *der* Sprung in das Seyn, den der Mensch als der Sucher des Seyns vollzieht, sofern er ein *denkerisch* Schaffender ist. Sucher des Seyns ist im eigensten Übermaß sucherischer Kraft der Dichter, der das Seyn »stiftet«.

Wir Jetztigen aber haben nur die eine Pflicht, jenen Denker vorzubereiten durch die weit vorgreifende Gründung einer sicheren Bereitschaft für das Frag-würdigste.

5. Für die Wenigen – Für die Seltenen

Für die Wenigen, die von Zeit zu Zeit wieder *fragen*, d. i. das Wesen der Wahrheit erneut zur Entscheidung stellen.

Für die Seltenen, die den höchsten Mut zur Einsamkeit mitbringen, um den Adel des Seyns zu denken und zu sagen von seiner Einzigkeit.

Das Denken im anderen Anfang ist in einer einzigen Weise ursprünglich geschichtlich: die sich fügende Verfügung über die Wesung des Seyns.

Ein Entwurf der Wesung des Seyns als *das Ereignis* muß gewagt werden, *weil* wir den Auftrag unserer Geschichte *nicht* kennen. Vermöchten wir die Wesung dieses Unbekannten in seinem Sichverbergen von Grund aus zu erfahren.

Wollten wir doch dieses Wissen entfalten, daß uns das unbekannte Aufgegebene den Willen in der Einsamkeit läßt und so das Bestehen des Da-seins zur höchsten Verhaltenheit gegen das Sichverbergende zwingt.

Die Nähe zum letzten Gott ist die Verschweigung. Diese muß im Stil der Verhaltenheit ins Werk und Wort gesetzt werden.

In der Nähe des Gottes *sein* – und sei diese Nähe die fernste Ferne der Unentscheidbarkeit über die Flucht oder die Ankunft der Götter –, das kann nicht auf ein »Glück« oder ein »Unglück« verrechnet werden. Das Beständnis des Seyns selbst trägt sein Maß in sich, wenn es überhaupt noch eines Maßes bedarf.

Aber wem unter uns Heutigen ist dies Beständnis beschieden? Kaum daß uns die *Bereitschaft* zu seiner Notwendigkeit glückt oder auch nur der *Hinweis* auf diese Bereitschaft als den Beginn einer anderen Bahn der Geschichte.

Die Rückfälle in die festgefahrenen Denkweisen und Ansprüche der Metaphysik werden noch langhin stören und die Klarheit des Weges und die Bestimmtheit des Sagens verhindern. Dennoch muß der geschichtliche Augenblick des Überganges vollzogen werden aus dem Wissen, daß alle Metaphysik (gegründet auf die Leitfrage: was ist das Seiende?) außerstande blieb, den Menschen in die Grundbezüge zum Seienden zu rücken. Wie soll sie das auch vermögen? Schon der Wille dazu findet kein Gehör, solange nicht die *Wahrheit* des Seyns und seine Einzigkeit zur *Not* geworden ist. Wie soll aber dem Denken glücken, was zuvor dem Dichter (Hölderlin) versagt blieb? Oder müssen wir dessen Bahn und Werk in der Richtung auf die Wahrheit des Seyns nur der Verschüttung entreißen? Sind wir dazu gerüstet?

Die Wahrheit des Seyns wird nur zur Not durch die Fragen. Sie sind die eigentlich *Glaubenden*, weil sie sich – eröffnend das Wesen der Wahrheit – auf den Grund zu halten (vgl. Die Gründung, 237. Der Glaube und die Wahrheit).

Die *Fragenden* – einsam und ohne die Hilfsmittel einer Bezauberung – setzen den neuen und höchsten Rang der Instän-

digkeit in der Mitte des Seyns, in der Wesung des Seyns (das Ereignis) als der Mitte.

Die Fragenden haben alle Neugier abgelegt; ihr Suchen liebt den Abgrund, in dem sie den ältesten Grund wissen.

Soll noch einmal uns eine Geschichte beschieden sein, die schaffende Ausgesetztheit in das Seiende aus der Zugehörigkeit zum Sein, dann ist unabwendbar *die* Bestimmung: Den Zeit-Raum der letzten Entscheidung – ob und wie wir diese Zugehörigkeit erfahren und gründen – *vorzubereiten*. Darin liegt: denkerisch das Wissen vom Ereignis zu gründen, durch die Gründung des Wesens der Wahrheit als Da-sein.

Wie immer die Entscheidung über Geschichtlichkeit und Geschichtslosigkeit fallen mag, die Fragenden, die denkerisch jene Entscheidung vorbereiten, müssen *sein*; jeder trage die Einsamkeit in seine größte Stunde.

Welches Sagen leistet die höchste denkerische Erschweigung? Welches Vorgehen erwirkt am ehesten die Besinnung auf das Seyn? Das Sagen von der Wahrheit; denn sie ist das Zwischen für die Wesung des Seyns und die Seiendheit des Seienden. Dieses Zwischen gründet die Seiendheit des Seienden in das Seyn.

Das Seyn aber ist nicht ein »Früheres« – für sich, an sich bestehend –, sondern das Ereignis ist die zeiträumliche Gleichzeitigkeit für das Seyn und das Seiende (vgl. Das Zuspiel, 112. Das »Apriori«).

In der Philosophie lassen sich niemals Sätze anbeweisen; und dies nicht nur deshalb nicht, weil es keine *höchsten* Sätze gibt, aus denen andere abgeleitet werden könnten, sondern weil hier überhaupt nicht »Sätze« das Wahre sind und auch nicht einfach Jenes, worüber sie aussagen. Alles »Beweisen« setzt voraus, daß der Verstehende so, wie er vorstellend vor den Satzgehalt kommt, unverändert derselbe bleibt im Nachvollzug des beweisenden Vorstellungszusammenhangs. Und erst das »Ergebnis« des Beweisganges kann eine geänderte Vorstellungsweise oder eher das Vorstellen von bisher nicht Beachtetem verlangen.

In der philosophischen Erkenntnis dagegen beginnt mit dem ersten Schritt eine Verwandlung des verstehenden Menschen und zwar nicht im moralisch-»existenziellen« Sinne, sondern da-seinsmäßig. Das will sagen: der Bezug zum Seyn und zuvor immer zur Wahrheit des Seyns wandelt sich in der Weise der Verrückung in das Da-sein selbst. Weil im philosophischen Erkennen jedesmal alles zugleich – das Menschsein in sein Stehen in der Wahrheit, diese selbst und damit der Bezug zum Seyn – in die Verrückung kommt und somit nie ein unmittelbares Vorstellen von etwas Vorhandenem möglich ist, bleibt das Denken der Philosophie befremdlich.

Zumal im anderen Anfang muß sogleich – zufolge dem Fragen nach der Wahrheit des Seyns – der Sprung in das »Zwischen« vollzogen werden. Das »Zwischen« des Da-seins überwindet den χωρισμός, nicht indem es zwischen dem Seyn (der Seiendheit) und dem Seienden als gleichsam vorhandenen Ufern eine Brücke schlägt, sondern indem es das Seyn und das Seiende zugleich in ihre Gleichzeitigkeit verwandelt. Der Sprung in das Zwischen erspringt erst das Da-sein und besetzt nicht einen bereitstehenden Standplatz.

Die Grundstimmung des Denkens im anderen Anfang schwingt in den Stimmungen, die entfernt nur sich nennen lassen als

das Erschrecken	} die
die Verhaltenheit (vgl. Vorblick, 13. Die Verhaltenheit)	

die Scheu (vgl. Vorblick, 6. Die Grundstimmung).

Der innere Bezug dieser wird nur erfahren im Durchdenken der einzelnen Fugen, in die sich die Gründung der Wahrheit des Seyns und der Wesung der Wahrheit fügen muß. Für die Einheit dieser Stimmungen fehlt das Wort, und doch wäre es nötig, das Wort zu finden, um dem leichten Mißverständnis zu wehren, als sei hier alles auf eine feige Schwäche gestellt. So mag der lärmende »Heroismus« urteilen.

Das Erschrecken: Am ehesten ist es zu verdeutlichen im Gehalt zur Grundstimmung des ersten Anfangs, zum *Erstauen*. Aber Verdeutlichung einer Stimmung gibt nie die Gewähr, daß sie wirklich *stimmt*, statt nur vorgestellt zu werden.

Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauten, zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden, in welcher Offenheit das bislang Geläufige als das Befremdliche und die Fesselung zugleich sich erweist. Das Geläufigste aber und deshalb Unbekannteste ist die Seinsverlassenheit. Das Erschrecken läßt den Menschen zurückfahren vor dem, daß das Seiende *ist*, während zuvor ihm das Seiende eben das Seiende war: daß das Seiende *ist* und daß dieses – das Seyn – alles »Seiende« und was so schien verlassen, sich ihm entzogen hat.

Doch *dieses* Erschrecken ist kein bloßes Zurückweichen und nicht das ratlose Aufgeben des »Willens«, sondern, weil in ihm gerade das Sichverbergen des Seyns sich auftut und das Seiende selbst und der Bezug zu ihm bewahrt sein will, gesellt sich zu diesem Erschrecken aus ihm selbst sein ihm eigenster »Wille«, und das ist jenes, was hier die *Verhaltenheit* genannt wird.

Die *Verhaltenheit* (vgl. Vorblick, 13. Die Verhaltenheit), die Vorstimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung. In der Verhaltenheit waltet, ohne jenes Zurückfahren zu beseitigen, die Zukehr zum zögernden Sichversagen als der Wesung des Seyns. Die Verhaltenheit ist die *Mitte* (vgl. unten) für das Erschrecken und die Scheu. Diese kennzeichnen nur ausdrücklicher, was *ursprünglich* zu ihr gehört. Sie bestimmt den Stil des anfänglichen Denkens im anderen Anfang.

Die *Scheu* aber wird nach dem Gesagten nicht mit der Schüchternheit verwechselt oder auch nur in der Richtung dieser verstanden werden. Dies ist so wenig erlaubt, daß die hier gemeinte Scheu sogar noch den »Willen« der Verhaltenheit überwächst, und dies aus der Tiefe des Grundes der einheitlichen Grundstimmung. Ihr, der Scheu im besonderen, entspringt die Notwendigkeit der Verschweigung, und sie ist das

alle Haltung inmitten des Seienden und Verhaltung zum Seienden durchstimmende Wesenlassen des Seyns als Ereignis.

Die Scheu ist die Weise des Sichnahens und Nahebleibens dem Fernsten als solchem (vgl. Der letzte Gott), das in seinem Winken dennoch – wenn in der Scheu gehalten – zum Nächsten wird und alle Bezüge des Seyns in sich sammelt (vgl. Der Sprung, 115. Die Leitstimmung des Sprungs).

Doch wer vermag diese Grundstimmung der erschreckend-scheuen Verhaltung im wesentlichen Menschen anzustimmen? Und wieviele noch werden ermessen, daß *diese* Gestimmtheit durch das Seyn kein Ausweichen vor dem Seienden begründet, sondern das Gegenteil: die Eröffnung seiner Einfachheit und Größe und die ursprünglich genötigte Notwendigkeit, im Seienden die Wahrheit des Seyns zu bergen, um so dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben: *Der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden*, das Da zu *sein* als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund: *die Sorge*, nicht als kleine Bekümmernis um Beliebiges und nicht als Verleugnung des Jubels und der Kraft, sondern ursprünglicher denn dies Alles, weil einzig »*umwillen des Seyns*«, nicht des Seyns des Menschen, sondern des Seyns des Seienden im Ganzen.

Der schon oft wiederholte Hinweis, daß die »Sorge« nur zu denken ist im anfänglichen Bezirk der Seinsfrage und nicht als eine beliebige, persönlich zufällige »weltanschauliche« »anthropologische« Ansicht vom Menschen, wird auch künftig wirkungslos bleiben, solange diejenigen, die eine »Kritik« der Seinsfrage nur »schreiben«, nichts erfahren und erfahren wollen von der Not der Seinsverlassenheit. Denn im Zeitalter eines schlecht genug zur Schau getragenen »Optimismus« klingt allein schon der Wortlaut »Sorge« und »Seinsverlassenheit« »pesimistisch«. Daß nun aber gerade die durch diese Namen angezeigten Stimmungen mitsamt ihrem Gegensatz im Bezirk des anfänglichen Fragens von Grund aus *unmöglich* geworden sind, weil sie den Wertgedanken (ἀγαθόν) und die bisherigen

Auslegungen des Seienden und die geläufige Auffassung vom Menschen zur Voraussetzung haben, wer möchte sich so weit besinnen, um dies zum mindesten zu einer Frage werden zu lassen?

Im anfänglichen Denken zumal müssen Bezirke der Wahrheit des Seyns durchlaufen werden, um alsdann, wenn das Seiende aufleuchtet, wieder in die Verborgenheit zurückzutreten. Dieses Abseitsgehen gehört wesentlich zur Mittelbarkeit der »Wirkung« aller Philosophie.

In der Philosophie muß Wesentliches, nachdem es, verborgen fast, zum Stoß gekommen ist, ins Unzugängliche (für die Vielen) zurücktreten, weil dieses Wesentliche unüberholbar ist und *deshalb* in die Ermöglichung des Anfangs sich entziehen muß. Denn mit dem Seyn und seiner Wahrheit muß immer wieder angefangen werden.

Alle Anfänge sind in sich das unüberholbar Vollendete. Sie entziehen sich der Historie, nicht weil sie überzeitlich-ewig, sondern größer sind als die Ewigkeit: *die Stöße* der Zeit, die dem Sein die Offenheit seines Sichverbergens einräumen. Eigene Gründung dieses Zeit-Raumes heißt: *Da-sein*.

Die Verhaltung, die stimmende Mitte des Erschreckens und der Scheu, der Grundzug der Grundstimmung, in ihr stimmt sich das *Da-sein* auf die *Stille* des Vorbeiganges des letzten Gottes. Schaffend in dieser Grundstimmung des *Da-seins* wird der Mensch zum *Wächter* für diese Stille.

So wird die anfängliche Besinnung des Denkens notwendig echtes Denken, will sagen *Ziel* setzendes Denken. Nicht irgend ein Ziel und nicht *das* Ziel überhaupt, sondern das einzige und so einzelne Ziel unserer Geschichte wird gesetzt. Dieses Ziel ist das *Suchen* selbst, das Suchen des Seyns. Es geschieht und ist selbst der tiefste Fund, wenn der Mensch zum Wahrer der Wahrheit des Seyns, zum Wächter für jene Stille wird und dahin entschieden ist.

Sucher, Wahrer, Wächter sein – das meint die *Sorge* als Grundzug des Daseins. In ihrem Namen sammelt sich die Be-

stimmung des Menschen, sofern er aus seinem Grunde, d. h. aus dem Da-sein, begriffen wird, welches Da-sein kehrig dem *Er-eignis* als dem Wesen des Seyns ereignet ist und nur kraft dieses Ursprunges als Gründung des Zeit-Raumes (»Temporalität«) inständiglich werden kann, um die Not der Seinsverlassenheit zu verwandeln in die Notwendigkeit des Schaffens als der Wiederbringung des Seienden.

Und fügend in die Fuge des Seyns stehen wir den *Göttern zur Verfügung*.

Das Suchen selbst ist das Ziel. Und das bedeutet: »Ziele« sind noch zu vordergründlich und stellen sich immer noch vor das Seyn – und verschütten das Notwendige.

Zur *Verfügung den Göttern* – was meint dies? Wenn die Götter das Unentschiedene sind, weil erst noch das Offene der Götterung versagt bleibt? Jenes Wort meint: zur Verfügung für das Gebrauchtwerden in der Eröffnung dieses Offenen. Und am härtesten gebraucht sind jene, die erst die Offenheit *dieses* Offenen vorbestimmen und die Stimmung auf sie leisten müssen, indem sie das Wesen der Wahrheit erdenken und in die Frage heben. Zur »Verfügung den Göttern« – dies meint: weit weg und draußen – außerhalb der Geläufigkeit des »Seienden« und seiner Deutungen – stehen; zu den Fernsten gehören, denen die Flucht der Götter in ihrer weitesten Entziehung das Nächste bleibt.

Wir bewegen uns schon, obzwar erst übergänglich, in einer anderen Wahrheit (im ursprünglicher gewandelten Wesen von »wahr« und »richtig«).

Die Gründung dieses Wesens freilich fordert eine Anstrengung des Denkens, wie sie nur am ersten Anfang des abendländischen Denkens vollzogen werden mußte. Diese Anstrengung ist für uns befremdlich, weil wir nichts ahnen von dem, was die Bewältigung des *Einfachen* verlangt. Die Heutigen gar, die kaum in einer Abkehr von ihnen erwähnenswert sind, bleiben vom Wissen des denkerischen Weges ausgeschlossen; sie flüchten sich in »neue« Inhalte und geben und verschaffen

sich mit der Anbringung des »Politischen« und »Rassischen« einen bisher nicht bekannten Aufputz der alten Ausstattungsstücke der Schulphilosophie.

Man beruft sich auf die flachen Wasserlachen der »Erlebnisse«, unfähig, das weite Gefüge des denkerischen Raumes auszumessen und in solcher Eröffnung die Tiefe und Höhe des Seyns zu denken. Und wo man sich dem »Erlebnis« überlegen glaubt, geschieht dies als Berufung auf einen leeren Scharfsinn.

Woher aber soll die Erziehung zum wesentlichen Denken kommen? Aus einem Vor-denken und Gehen der entscheidenden Pfade.

Wer z. B. geht den langen Pfad der Gründung der Wahrheit des Seyns mit? Wer ahnt etwas von der *Notwendigkeit* des Denkens und Fragens, jener Notwendigkeit, die nicht der Krücken des Warum und nicht der Stützen des Wozu bedarf?

Je notwendiger das denkerische Sagen vom Seyn, umso unumgänglicher wird das Erschweigen der Wahrheit des Seyns durch den *Gang* des Fragens.

Leichter als andere verhüllt der Dichter die Wahrheit in das Bild und schenkt sie so dem Blick zur Bewahrung.

Wie aber birgt der Denker die Wahrheit des Seyns, wenn nicht in die schwere Langsamkeit des Ganges seiner fragenden Schritte und ihrer gebundenen Folge? Unscheinbar wie auf einsamem Feld unter dem großen Himmel der Sämann schweren, stockenden, jeden Augenblick verhaltenden Schrittes die Furchen abschreitet und im Wurf des Armes den verborgenen Raum alles Wachsens und Reifens durchmißt und gestaltet. Wer vermag dieses im Denken noch zu vollziehen als das Anfänglichste seiner Kraft und als seine höchste Zukunft?

Wenn eine denkerische Frage nicht so einfach und so vorragend ist, daß sie den Denkwillen und den Denkstil von Jahrhunderten bestimmt, indem sie ihnen das Höchste zu denken aufgibt, dann bleibt sie am besten ungefragt. Denn sie vermehrt – bloß hergesagt – nur den unablässigen Jahrmarkt der

bunt wechselnden »Probleme«, jener »Vorwürfe«, die auf nichts treffen und von denen keiner getroffen wird.

Wie steht es – so gemessen – mit der Seynsfrage als der Frage nach der Wahrheit des Seyns, welche Frage in sich kehrig zugleich das Seyn der Wahrheit erfragt? Wie lange muß allein der Weg werden, auf dem nur erst die Wahrheitsfrage ange-
troffen wird?

Was künftig und in Wahrheit Philosophie heißen darf, hat als Erstes und Einziges dies zu leisten: erst den Ort des denkerischen Fragens der wieder anfänglichen Frage zu finden, d. h. zu gründen: *das Da-sein* (vgl. Der Sprung).

Die denkerische Frage nach der Wahrheit des Seyns ist der Augenblick, der den Übergang trägt. Dieser Augenblick ist niemals wirklich feststellbar, noch weniger zu errechnen. Er setzt erst die Zeit des Ereignisses. Die einzige Einfachheit dieses Überganges wird historisch nie faßbar, weil die öffentliche historische »Geschichte« an ihm längst vorbeigegangen ist, wenn er ihr mittelbar gezeigt werden kann. So bleibt diesem Augenblick eine lange Zukünftigkeit aufbewahren, gesetzt, daß noch einmal die Seinsverlassenheit des Seienden gebrochen werden soll.

Im Da-sein und *als* Da-sein er-eignet sich das Seyn die Wahrheit, die selbst es als die Verweigerung offenbart, als jenen Bereich der Winkung und des Entzugs – der Stille –, worin sich erst Ankunft und Flucht des letzten Gottes entscheiden. *Dazu* vermag der Mensch nichts zu leisten und dann am wenigsten, wenn ihm die Vorbereitung der Gründung des Da-seins aufgegeben ist, so zwar, daß diese Aufgabe das Wesen des Menschen wieder anfänglich bestimmt.

6. Die Grundstimmung

Im ersten Anfang: das Er-staunen.

Im anderen Anfang: das Er-ahnen.

Alles wäre mißdeutet und mißlungen, wollten wir die Grundstimmung mit Hilfe einer Zergliederung und gar »Definition« vorbereiten und ins Freie ihrer stimmenden Macht bringen. Nur weil das mit dem Wort »Stimmung« Belegte längst durch die »Psychologie« hintangehalten wird, nur weil gar noch die Sucht nach dem »Erlebnis« heute erst recht alles in die Verirrung reißen müßte, was von der Stimmung gesagt wird ohne eine Besinnung auf sie, nur deshalb muß »über« die Stimmung hin und wieder einweisendes Wort gesagt werden.

Alles wesentliche Denken verlangt, daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen werden. Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen.

Wenn nun gar schon längst ein Unbegriff vom »Denken« die Meinung über die »Philosophie« beherrscht, dann kann die Vorstellung und Beurteilung der Stimmung vollends nur ein Ableger der Mißdeutung des Denkens sein (Stimmung ist das Schwächliche, Schweifende, Unklare und Dumpfe gegenüber dem Scharfsinn und der Richtigkeit und Klarheit und Leichtigkeit des »Gedankens«). Wenn es hochkommt, darf sie als Verzierung des Denkens geduldet werden.

Allein, die Grundstimmung *stimmt* das Da-sein und damit das *Denken* als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff.

Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein. Versprühung: nicht als ein bloßes Verschwinden und Verlöschen, sondern umgekehrt: als Bewahrung des Funkens im Sinn der Lichtung des Da gemäß der vollen Zerklüftung des Seyns.

Die Grundstimmung des anderen Anfangs kann nur kaum jemals und gar im Übergang zu ihm durch einen Namen genannt werden. Die Vielnamigkeit aber verleugnet nicht die Einfachheit dieser Grundstimmung und zeigt nur in das Ungreifliche alles Einfachen. Die Grundstimmung heißt uns: das

Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu, die Ahnung, das Er-ahnen.

Das Ahnen eröffnet die Weite der Verbergung des Zugewiesenen und vielleicht Verweigerten.

Die Ahnung – grundstimmungsmäßig gemeint – geht gar nicht nur wie die gewöhnliche rechnerisch gedachte Ahnung auf die künftige und nur bevorstehende, sie durchmißt und er-mißt die ganze Zeitlichkeit: den Zeit-Spiel-Raum des Da.

Das Ahnen ist in sich das in sich selbst zurückgründende Auf-behalten der stimmenden Macht, das zögernde und doch über alle Ungewißheit des bloßen Meinens schon hinausragende *Bergen* der Entbergung des Verborgenen als solchen, der Verweigerung.

Die Ahnung legt die anfängliche In-ständigkeit in das Da-sein. Sie ist in sich Schrecken und Begeisterung zugleich – gesetzt immer, daß sie hier als Grundstimmung die Erzitterung des Seyns im *Da-sein* als *Da-sein* anstimmt und be-stimmt.

Jede Nennung der Grundstimmung in einem einzigen Wort legt auf eine Irrmeinung fest. Jedes Wort ist je aus dem Über-lieferten genommen. Daß die Grundstimmung des anderen Anfangs vielnamig sein muß, widerstreitet nicht ihrer Einfach-heit, bestätigt aber ihren Reichtum und ihre Befremdlichkeit.

Jede Besinnung auf diese Grundstimmung ist stets nur eine sachte Zurüstung auf den stimmenden Einfall der Grundstim-mung, die von Grund aus ein Zu-fall bleiben muß. Die Zu-rüstung auf solchen Zu-fall kann freilich gemäß dem Wesen der Stimmung nur in der übergänglichen denkerischen Hand-lung bestehen; und diese muß aus dem eigentlichen *Wissen* (der Verwahrung der Wahrheit des Seyns) aufwachsen.

West aber das Seyn als die Verweigerung und soll diese selbst in *ihre* Lichtung hereinragen und als Verweigerung bewahrt werden, dann kann die Bereitschaft für die Verweigerung nur als *Verzicht* bestehen. Der Verzicht ist hier jedoch nicht das bloße Nichthabenwollen und Auf-der-Seite-lassen, sondern ge-schieht als die höchste Form des Besitzes, dessen Hoheit im

Freimut der Begeisterung für die unausdenkbare Schenkung der Verweigerung die Entschiedenheit findet.

In dieser Entschiedenheit wird das Offene des Überganges ausgehalten und gegründet – das abgründige Inmitten des Zwischen zum Nichtmehr des ersten Anfangs und seiner Ge-schichte und zum Nochnicht der Erfüllung des anderen An-fangs.

In dieser Entschiedenheit muß alle Wächterschaft des Da-seins Fuß gefaßt haben, sofern der Mensch als Gründer des Da-seins zum Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes werden muß (vgl. Die Gründung).

Diese Entschiedenheit aber ist als erahnende nur die Nüch-ternheit der Leidenschaft des Schaffenden, hier des Entwerfers der Wahrheit des Seyns, die der Wesensgewalt des Seienden die Stille eröffnet, aus der das Seyn (als Ereignis) vernehmbar wird.

7. Vom Ereignis

Wie weit entfernt ist von uns der Gott, jener, der uns zu Gründenden und Schaffenden ernennt, weil sein Wesen diese braucht?

So weit entfernt ist er, daß wir nicht zu entscheiden vermö-gen, ob er sich auf uns zu oder von uns weg bewegt.

Und *diese* Ferne selbst in ihrer Wesung voll erdenken als den Zeit-Raum der höchsten Entscheidung, das heißt nach der Wahrheit des Seyns fragen, nach dem Ereignis selbst, dem jede künftige Geschichte entspringt, wenn noch Geschichte sein wird.

Diese Ferne der Unentscheidbarkeit des Äußersten und Er-sten ist das Gelichtete für das Sichverbergen, ist die Wesung der Wahrheit selbst als der Wahrheit des Seyns.

Denn das Sichverbergende dieser Lichtung, die Ferne der Unentscheidbarkeit, ist keine bloße vorhandene und gleichgül-tige Leere, sondern die Wesung selbst des Ereignisses als Wesen

des Ereignisses, der zögernden Versagung, die sich als zugehörig schon er-eignet das Da-sein, das Innehalten des Augenblicks und der Stätte der ersten Entscheidung.

Im Wesen der Wahrheit des Ereignisses entscheidet und gründet sich gleichzeitig alles Wahre, wird Seiendes seiend, gleitet das Unseiende in den Anschein des Seyns. Diese Ferne ist zumal: die weiteste und uns erste Nähe zum Gott, aber auch die Not der Seinsverlassenheit, verhüllt durch die Notlosigkeit, die sich bezeugt durch das Ausweichen vor der Besinnung. In der Wesung der Wahrheit des Seyns, *im* Ereignis und *als* Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott.

Die lange Verchristlichung des Gottes und die wachsende Veröffentlichung jedes gestimmten Bezugs zum Seienden haben gleich hartnäckig und gleich versteckt die Vorbedingungen untergraben, kraft deren etwas in der Ferne der Unentscheidbarkeit steht über Flucht oder Ankunft des Gottes, dessen Wesung dennoch am innigsten zur Erfahrung kommt, für ein Wissen freilich, das nur als schaffendes in der Wahrheit steht. Schaffen – im weiteren Sinn hier gemeint – bedeutet jede Bergung der Wahrheit im Seienden.

Wenn von Gott und den Göttern gesagt wird, denken wir nach langer Gewohnheit des Vorstellens in *der* Form, die noch am ehesten der freilich selbst schon vielmeinende Name »Transzendenz« anzeigt. Man meint Solches, was das vorhandene Seiende und unter diesem zumal den Menschen übersteigt. Auch dort, wo besondere Weisen des Übersteigenden und des Überstiegs geleugnet werden, läßt sich diese Denkweise selbst doch nicht verleugnen. Nach ihr läßt sich sogar leicht ein Überblick über die heutigen »Weltanschauungen« gewinnen:

1. Das Transzendente (ungenau auch »die Transzendenz« genannt) ist der Gott des Christentums.

2. Diese »Transzendenz« wird geleugnet und das »Volk« selbst – unbestimmt genug in seinem Wesen – als Ziel und Zweck aller Geschichte angesetzt. Diese gegenchristliche »Weltanschauung« ist nur *scheinbar* unchristlich; denn sie kommt im

Wesentlichen dennoch überein mit jener Denkart, die den »Liberalismus« kennzeichnet.

3. Das Transzendente ist hier eine »Idee« oder »Werte« oder ein »Sinn«, solches, wofür sich nicht leben und nicht sterben läßt, was aber durch »Kultur« sich verwirklichen soll.

4. Je zwei dieser Transendenzen – völkische Ideen und Christentum, oder völkische Ideen und Kulturpolitik, oder Christentum und Kultur – oder aber alle drei werden in verschiedenen Graden der Bestimmtheit gemischt. Und dieses Mischgebilde ist die heute durchschnittliche und vorherrschende »Weltanschauung«, in der alles auch gemeint ist und nichts mehr zur Entscheidung kommen kann.

So verschieden nun diese »Weltanschauungen« sind und so heftig sie sich offen oder versteckt bekämpfen – wenn das Sichumtreiben im Unentschiedenen noch ein Kampf genannt werden darf –, alle kommen sie zuerst und, ohne es zu wissen und zu bedenken, darin überein, daß der Mensch angesetzt wird als das, was man in seinem Wesen schon kennt, als das Seiende, auf das zu und von dem her jede »Transzendenz« bestimmt wird und zwar als das, was doch selbst den Menschen erst bestimmen soll. Aber dies ist von Grund aus unmöglich gemacht, weil der Mensch in seiner Bestimmbarkeit schon festgelegt ist, statt ihn zu jenem zu bestimmen, was aus der bisherigen Festlegung ver-rückt werden muß, um so erst auf eine Bestimmbarkeit gestimmt zu werden.

Wie aber soll der Mensch aus seinem Festgefahrenen, wozu vor allem die Herrschaft jener »Transendenzen« und ihrer Mischungen gehört, verrückt werden? Wenn er dieses von sich aus vollziehen muß, ist dann nicht die Anmaßung der Maßgabe *noch* größer als dort, wo er einfachhin als der Maßstab angesetzt bleibt?

Oder gibt es die Möglichkeit, daß diese Verrückung über den Menschen kommt? Allerdings. Und das ist die Not der Seinsverlassenheit. Diese Not bedarf zuerst nicht einer Hilfe, sondern muß zuvor selbst das Helfende werden. Aber diese Not

muß doch erfahren werden. Und wenn der Mensch gegen sie verhärtet ist und, wie es scheint, so hartnäckig wie noch nie bisher? Dann müssen die Erweckenden kommen, die zuletzt meinen, sie hätten die Not entdeckt, weil sie wissen, daß sie die Not *erleiden*.

Die Erweckung dieser Not ist die erste Verrückung des Menschen in jenes *Zwischen*, wo gleichmäßig die Wirrnis bedrängt und der Gott auf der Flucht bleibt. Dieses »Zwischen« aber ist keine »Transzendenz« mit Bezug auf den Menschen, sondern ist im Gegenteil jenes Offene, dem der Mensch als Gründer und Wahrer zugehört, indem er als Da-sein er-eignet ist vom Seyn selbst, das als nichts anderes west denn als Ereignis.

Kommt der Mensch durch diese Verrückung in das Ereignis zu stehen und bleibt er inständig in der Wahrheit des Seyns, dann steht er erst noch immer nur auf dem Sprung zur entscheidenden Erfahrung, ob im Ereignis der Ausbleib oder der Anfall des Gottes sich für ihn oder gegen ihn entscheidet.

Erst wenn wir ermessen, wie einzig notwendig das Sein ist und wie es doch nicht als der Gott selbst west, erst wenn wir unser Wesen gestimmt haben auf diese Abgründe zwischen dem Menschen und dem Seyn und dem Seyn und den Göttern, erst dann beginnen wieder »Voraussetzungen« für eine »Geschichte« wirklich zu werden. Darum gilt denkerisch allein die Besinnung auf das »Ereignis«.

Schließlich und zuerst kann das »Ereignis« nur er-dacht (vor das anfängliche Denken gezwungen) werden, wenn das Seyn selbst begriffen ist als das »Zwischen« für den Vorbeigang des letzten Gottes und für das Da-sein.

Das Ereignis übereignet den Gott an den Menschen, indem es diesen dem Gott zueignet. Diese übereignende Zueignung ist Ereignis, in dem die *Wahrheit* des Seyns als Da-sein gegründet (der Mensch verwandelt, in die Entscheidung des Da-seins und Weg-seins gerückt) wird und die Geschichte aus dem Seyn ihren anderen Anfang nimmt. Die Wahrheit des Seyns aber als Offenheit des Sichverbergens ist zugleich die Entrück-

kung in die Entscheidung über Ferne und Nähe der Götter und so die Bereitschaft zum Vorbeigang des letzten Gottes.

Das Ereignis ist das Zwischen bezüglich des Vorbeigangs des Gottes und der Geschichte des Menschen. Aber nicht das gleichgültige Zwischenfeld, sondern der Bezug zum Vorbeigang ist die vom Gott gebrauchte Eröffnung der Zerklüftung (vgl. Der Sprung, 157. und 158. Die Zerklüftung und die »Modalitäten«), und der Bezug zum Menschen ist das ereignende Entspringenlassen der Gründung des Da-seins und somit der Notwendigkeit der Bergung der Wahrheit des Seyns im Seienden als einer Wiederbringung des Seienden.

Vorbeigang ist nicht Geschichte und Geschichte ist nicht Ereignis und Ereignis ist nicht Vorbeigang, und doch können alle drei (wenn wir sie überhaupt in das Zahlhafte erniedrigen dürfen) nur in ihren Bezügen, d. h. aus dem Er-eignis selbst erfahren und er-dacht werden.

Die Ferne der Unentscheidbarkeit ist freilich nicht ein »Jenseitiges«, sondern das *Nächste* des noch ungegründeten Da des Da-seins, das inständig geworden in der Bereitschaft für die Verweigerung als der Wesung des Seyns.

Dieses Nächste ist so nah, daß alle unumgängliche Betreibung der Machenschaft und des Erlebens notwendig schon an ihm vorbeigegangen sein muß und deshalb auch niemals unmittelbar zu ihm zurückgeholt werden kann. Das Ereignis bleibt das Befremdlichste.

8. Vom Ereignis*

Die Flucht der Götter muß erfahren und ausgestanden werden. Dieses Beständnis gründet die fernste Nähe zum Ereignis. Dieses Ereignis ist die Wahrheit des Seyns.

In dieser Wahrheit eröffnet sich erst die Not der Seinsverlassenheit.

* vgl. Vorblick, 16. Philosophie

Aus dieser Not wird die Gründung der Wahrheit des Seins, die Gründung des Da-seins notwendig.

Diese Notwendigkeit vollzieht sich in der ständigen, alles geschichtliche Menschsein durchherrschenden Entscheidung: ob der Mensch künftig ein Zugehöriger ist zur Wahrheit des Seins und so aus dieser Zugehörigkeit und für sie die Wahrheit als Wahres in das Seiende birgt, oder ob der Beginn des letzten Menschen diesen in die verstellte Tierheit wegtreibt und dem geschichtlichen Menschen den letzten Gott versagt.

Was ist, wenn der Kampf um die Maßstäbe erstirbt, wenn das gleiche Wollen keine Größe mehr will, d. h. keinen Willen zur größten Verschiedenheit der Wege mehr aufbringt?

Wenn noch der andere Anfang sich vorbereitet, dann ist dies als eine große Wandlung verborgen, und umso verborgener je größer das Geschehnis. Der Irrtum besteht freilich, als müßte ein wesentlicher Umschlag, der von Grund aus Alles ergreift, auch sogleich und überhaupt von Allen gewußt und begriffen werden und sich in der Öffentlichkeit abspielen. Nur Wenige stehen immer in der Helle dieses Blitzes.

Die Meisten haben jenes »Glück«, in einem Vorhandenen sich vorzufinden und so das Ihrige im Verfolg des Nutzens für ein Ganzes zu betreiben.

Im anderen Anfang wird jenes ganz Andere vorausgedacht, was der Entscheidungsbereich genannt worden, in dem sich das eigentliche geschichtliche Seyn der Völker gewinnt oder verliert.

Dieses Sein – die Geschichtlichkeit – ist nie in jedem Zeitalter dasselbe. Es steht jetzt vor einer wesentlichen Wandlung, sofern es zur Aufgabe bekommt, jenen Entscheidungsbereich zu gründen, jenen Ereigniszusammenhang, kraft dessen menschliches geschichtliches Seiendes erst sich zu sich selbst bringt. Die Gründung dieses Bereichs verlangt eine Entäußerung, die das Gegenteil ist der Selbstaufgabe. Sie kann nur aus dem Mut zum Ab-grund vollzogen werden. Dieser Bereich, wenn solche Kennzeichnung überhaupt zureicht, ist das *Da-sein*, jenes Zwi-

schen, das, sich selbst erst gründend, den Menschen und den Gott auseinander- und zueinander-setzt und einander eignet. Was in der Gründung des Da-seins sich eröffnet, ist das Ereignis. Damit ist nicht gemeint ein »Gegenüber«, ein Anschaubares und eine »Idee«, sondern das Herüberwinken und das Hinübersichhalten im Offenen des Da-, das eben der lichtend-verbergende Wendungspunkt in dieser Kehre ist.

Diese Kehre gewinnt ihre Wahrheit nur, indem sie als Streit zwischen Erde und Welt bestritten und so das Wahre in das Seiende geborgen wird. Nur Geschichte, die im Da-sein sich gründet, hat die Gewähr einer Zugehörigkeit zur Wahrheit des Seins.

9. Durchblick

Das Seyn als Ereignis – zögernde Versagung als (Verweigerung). Reife: *Frucht* und *Versenkung*. Das Nichthafte im Seyn und der Gegenschwung; *streitig* (Seyn oder Nichtsein).

Das Seyn west in der *Wahrheit*: Lichtung für das Sichverbergen.

Die Wahrheit als Wesen des *Grundes*: Grund – das *Worin* gegründet (nicht das Woher als Ursache).

Der Grund gründet als *Ab-grund*: die *Not* als das Offene des Sichverbergens (nicht die »Leere«, sondern ab-gründige Unerschöpfung).

Der Ab-grund als der *Zeit-Raum*.

Der Zeit-Raum die *Augenblicks-stätte* des Streites (Seyn oder Nichtsein).

Der Streit als der Streit von *Erde und Welt*, weil Wahrheit des Seyns nur in der Bergung und diese als das gründende »Zwischen« im Seienden. Auseinander von Erde und Welt.

Die Bahnen und Weisen der Bergung – das *Seiende*.

10. Vom Ereignis

Das Seyn west als das Ereignis.

Die Wesung hat Mitte und Weite in der Kehre. Der Austrag von Streit und Entgegnung.

Die Wesung wird verbürgt und geborgen in der Wahrheit.

Die Wahrheit geschieht als die lichtende Verbergung.

Das Grundgefüge dieses Geschehens ist der ihm entspringende Zeit-Raum.

Der Zeit-Raum ist das Ausragende für die Ermessungen der Zerklüftung des Seyns.

Der Zeit-Raum ist als Fügung der Wahrheit ursprünglich die Augenblicks-Stätte des Ereignisses.

Die Augenblicks-Stätte west aus diesem als der Streit von Erde und Welt.

Die Bestreitung des Streites ist das Da-sein.

Das *Da-sein* geschieht in den Weisen der Bergung der Wahrheit aus der Verbürgung des gelichtet-verborgenen Ereignisses.

Die Bergung der Wahrheit läßt das Wahre als das Seiende ins Offene und Verstellte kommen.

Das Seiende steht erst so im Seyn.

Das Seiende ist. Das Seyn west.

Das Seyn (als Ereignis) braucht das Seiende, damit es, das Seyn, wese. Nicht so bedarf das Seiende des Seyns. Das Seiende kann noch »sein« in der Seinsverlassenheit, unter deren Herrschaft die *unmittelbare* Greifbarkeit und Nutzbarkeit und Dienlichkeit jeglicher Art (alles muß dem Volke dienen, z. B.) selbstverständlich ausmachen, *was seiend* ist und was nicht.

Diese scheinbare Eigenständigkeit des Seienden gegenüber dem Seyn, als sei dieses nur ein Nachtrag des vorstellenden »abstrakten« Denkens, ist aber kein Vorrang, sondern nur das Zeichen des Vorrechts zum erblindenden Verfall.

Dieses »wirkliche« Seiende ist aus der Wahrheit des Seyns begriffen das Un-seiende unter der Herrschaft des Unwesens des Scheins, dessen Ursprung dabei verhüllt bleibt.

Das *Da-sein* als Gründung der Bestreitung des Streites in das durch ihn Eröffnete wird menschenhaft erharret und getragen in der das *Da* ausstehenden, dem Ereignis zugehörigen Inständigkeit.

Das Denken des Seyns als Ereignis ist das anfängliche Denken, das als Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang den anderen vorbereitet.

Der erste Anfang denkt das Seyn als Anwesenheit aus der Anwesenheit, die das erste Aufleuchten *einer* Wesung des Seyns darstellt.

11. Das Ereignis – das Dasein – der Mensch*

1. *Ereignis*: das sichere Licht der Wesung des Seyns im äußersten Gesichtskreis der innersten Not des geschichtlichen Menschen.
2. *Das Dasein*: das mittheft-offene und so verbergende Zwischen, zwischen der Ankunft und Flucht der Götter und dem in ihm gewurzelten Menschen.
3. Das Dasein hat den Ursprung im Ereignis und dessen Kehre.
4. Deshalb ist es nur *zu gründen* als die und in der Wahrheit des Seyns.
5. Die Gründung – nicht Erschaffung – ist Grund-sein-lassen von seiten des *Menschen* (vgl. die Einzelnen, Wenigen . . .), der damit erst wieder zu *sich* kommt und das Selbst-sein zurückgewinnt.
6. Der gegründete Grund ist zugleich Abgrund für die Zerklüftung des Seyns und Ungrund für die Seinsverlassenheit des Seienden.
7. Die Grund-stimmung der Gründung ist die *Verhaltenheit* (vgl. dort).
8. Die Verhaltenheit ist der ausgezeichnete, augenblickliche Bezug zum Ereignis im Angerufensein durch dessen Zuruf.

* vgl. Die Gründung

9. Das Dasein ist das Grundgeschehnis der künftigen Geschichte. Dieses Geschehnis entspringt dem Ereignis und wird mögliche Augenblicksstätte für die Entscheidung über den Menschen – seine Geschichte oder Ungeschichte als deren Übergang zum Untergang.
10. Das Ereignis und das Dasein sind in ihrem Wesen, d. h. in ihrer Zugehörigkeit als Grund der Geschichte noch völlig verborgen und langhin befremdlich. Die Brücken fehlen; die Absprünge sind noch nicht vollzogen. Noch bleibt aus die Tiefe der ihnen genügenden Wahrheitserfahrung und Besinnung: die Kraft der hohen *Entscheidung* (vgl. dort). Dagegen sind zahlreich am Wege nur die Gelegenheiten und Mittel der Mißdeutung, weil auch das Wissen von jenem fehlt, was im ersten Anfang geschehen.

12. Ereignis und Geschichte

Geschichte hier nicht gefaßt als ein Bereich des Seienden unter anderen, sondern einzig im Blick auf die Wesung des Seyns selbst. So ist bereits in »Sein und Zeit« die Geschichtlichkeit des Da-seins nur aus der fundamental-ontologischen Absicht zu verstehen und nicht als ein Beitrag zur vorhandenen Geschichtsphilosophie.

Das Er-*eignis* ist die ursprüngliche Geschichte selbst, womit angedeutet sein könnte, daß hier überhaupt das Wesen des Seyns »geschichtlich« begriffen wird. Allein, »geschichtlich« wohl, jedoch nicht im Aufgreifen eines Geschichtsbegriffes, sondern *geschichtlich*, weil jetzt das Wesen des Seyns nicht mehr nur die Anwesenheit besagt, sondern die volle Wesung des zeit-räumlichen Abgrundes und somit der Wahrheit. Damit in einem ergibt sich das Wissen um die *Einzigkeit* des Seyns. Hierdurch wird aber nicht etwa die »Natur« zurückgesetzt, sondern ebenso ursprünglich verwandelt. In diesem ursprünglichen Begriff der Geschichte ist erst der Bereich ge-

wonnen, in dem sich zeigt, warum und wie Geschichte »mehr« ist als Tat und Wille. Auch »Schicksal« gehört zur Geschichte und erschöpft nicht ihr Wesen.

Der Weg zum Wesen der Geschichte, aus der Wesung des Seyns selbst begriffen, ist »fundamentalontologisch« vorbereitet durch die Gründung der Geschichtlichkeit auf die Zeitlichkeit. Das bedeutet im Sinne der in »Sein und Zeit« allein leitenden »Seinsfrage«: Die Zeit als der *Zeit-Raum* nimmt in sich das Wesen der Geschichte zurück; sofern aber der Zeit-Raum der Abgrund des Grundes, d. h. der Wahrheit des Seins, ist, liegt in seiner Auslegung der Geschichtlichkeit die Verweisung in das Wesen des Seins selbst, dem nachzufragen dort einzige Bemühung ist und weder eine Geschichtstheorie noch eine Geschichtsphilosophie.

13. Die Verhaltenheit*

Sie ist der Stil des anfänglichen Denkens nur deshalb, weil sie der Stil des künftigen Menschseins, des im Da-sein gegründeten, werden muß, d. h. diese Gründung durchstimmt und trägt.

Verhaltenheit – als Stil – die Selbstgewißheit der gründenden Maßgebung und der Grimmeständnis des Daseins. Sie bestimmt den Stil, weil sie *die Grundstimmung* ist.

Stimmung (vgl. die Hölderlinvorlesung**) ist hier gemeint im inständlichen Sinne: die Einheit des Austrags aller Berückung und des Entwurfs und Eintrags aller Entrückung und *Beständnis* und *Vollzug der Wahrheit des Seins*. Jede andere äußerliche und »psychologische« Vorstellung von »Stimmung« ist hier fernzuhalten. Daher ist die Stimmung nie lediglich das Wie, das alles Tun und Lassen des Menschen, was schon festgelegt wäre, begleitet und belichtet und beschattet, sondern

* vgl. oben 5. Für die Wenigen – Für die Seltenen, S. 14 ff.; vgl. unten: Die Gründung, 193. Das Da-sein und der Mensch

** Wintersemester 1934/35 »Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹« (Gesamtausgabe Band 39)

durch die Stimmung erst wird das Ausmaß der Entrückung des Daseins ermessen und ihm die Einfachheit der Berückung zugemessen, sofern es sich um die *Verhaltenheit* als die Grundstimmung handelt.

Sie ist die Grundstimmung, weil sie die Ergründung des Grundes des Da-seins, des Ereignisses, und somit die Gründung des Da-seins stimmt.

Die Verhaltenheit ist die stärkste und zugleich zarteste Bereitschaft des Daseins für die Er-eignung, das Geworfenwerden in das eigentliche Innestehen in der Wahrheit von der *Kehre im Ereignis* (vgl. Der letzte Gott). Nur auf die Verhaltenheit trifft die Herrschaft des letzten Gottes; die Verhaltenheit schafft ihr, der Herrschaft, und ihm, dem letzten Gott, *die große Stille*.

Verhaltenheit stimmt den jeweiligen gründenden Augenblick einer Bergung der Wahrheit im künftigen Dasein des Menschen. Diese im Da-sein gegründete Geschichte ist die verborgene Geschichte der großen Stille. In ihr allein kann noch ein Volk *sein*.

Diese Verhaltenheit vermag allein Menschenwesen und Menschenversammlung auf es selbst, d. h. in die Bestimmung seines Auftrags: die Beständnis des letzten Gottes, zu sammeln.

Ist uns noch künftig eine Geschichte *bestimmt*, das ganz Andere, als was jetzt dafür gehalten zu werden scheint: die trübe Hetzjagd sich selbst auffressender Begebenheiten, die nur noch durch den lautesten Lärm flüchtig sich festhalten lassen?

Wenn uns eine Geschichte, d. h. ein Stil des Da-seins, noch geschenkt sein soll, dann *kann* dies nur die *verborgene Geschichte der großen Stille* sein, in der und als welche die Herrschaft des letzten Gottes das Seiende eröffnet und gestaltet.

Also muß erst die große Stille über die Welt für die Erde kommen. Diese Stille entspringt nur dem Schweigen. Und dieses Erschweigen entwächst nur der Verhaltenheit. Sie durchstimmt als Grundstimmung die Innigkeit des Streites zwischen Welt und Erde und damit die Bestreitung des Anfalls der Er-eignung.

Das Da-sein als Bestreitung dieses Streites hat sein Wesen in der Bergung der Wahrheit des Seyns, d. h. des letzten Gottes in das *Seiende* (vgl. Die Gründung).

Die Verhaltenheit und die Sorge

Die Verhaltenheit ist der Grund der Sorge. Die Verhaltenheit des Da-seins begründet erst die Sorge als die das Da ausstehende Inständigkeit. Aber die Sorge – immer wieder ist es zu sagen – meint nicht Trübsinn und Beklemmung und verquälte Bekümmernis um dies und jenes. All dieses ist nur das Unwesen der Sorge, sofern sie überdies noch in ein anderes Mißverständnis gesetzt wird, daß sie eine »Stimmung« und »Haltung« unter anderen sei.

In dem Ausspruch: »er wird für Ordnung sorgen« – Sorge tragen – kommt etwas vom Wesen der Sorge zum Vorschein: die vorgreifende Entschiedenheit. Aber zugleich ist die Sorge keine bloße Willenshaltung, sie läßt sich überhaupt nicht aus Seelenvermögen zusammenrechnen.

Sorge ist als Beständnis des Da-seins die vorgreifende Entschiedenheit zur Wahrheit des Seyns und die Zugewiesenes austragende Verhaftung in das Da zumal; der Grund dieses Zumal ist die Verhaltenheit des Daseins. Diese stimmt nur als ereignete Zugehörigkeit zur Wahrheit des Seins.

Verhaltenheit als der Ursprung der Stille und als Gesetz der Sammlung. Die Sammlung in der Stille und die Bergung der Wahrheit. Bergung der Wahrheit und ihre Ausfaltung in das Besorgen und den Umgang.

Verhaltenheit als Offenheit für die verschwiegene Nähe der Wesung des Seyns, stimmend auf das fernste Erzittern sich ereignender Winke aus der Ferne des Unentscheidbaren.

Verhaltenheit und Suchen; der höchste Fund im Suchen selbst die Nähe zur Entscheidung.

Verhaltenheit: der an sich haltende Vorsprung in die Kehre des Ereignisses (deshalb keine romantische Flucht oder biedermännisches Ausruhen).

Verhaltenheit, Schweigen und Sprache

Es schlägt einem das Wort; dies nicht als gelegentliches Vorkommnis, wobei eine vollziehbare Rede und Aussage unterbleibt, wo nur das Aus- und Wiedersagen des schon Gesagten und Sagbaren nicht vollzogen wird, sondern ursprünglich. Das Wort kommt noch gar nicht zum Wort, ob es gerade durch das Verschlagen auf den ersten Sprung kommt. Das Verschlagende ist das Ereignis als Wink und Anfall des Seyns.

Die Verschlagung ist die anfängliche Bedingung für die sich entfaltende Möglichkeit einer ursprünglichen – dichtenden – Nennung des Seyns.

Sprache und die große Stille, die einfache Nähe des Wesens und die helle Ferne des Seienden, wenn erst das Wort wieder wirkt. Wann wird diese Zeit sein? (vgl. das anfängliche Denken als unbegriffliches).

Die Verhaltenheit: das schaffende Aushalten im Abgrund (vgl. Die Gründung, 238. – 242. Der Zeit-Raum).

14. Philosophie und Weltanschauung

Philosophie ist das nutzlose, gleichwohl herrschaftliche Wissen. Philosophie ist das furchtbare aber seltene Fragen nach der Wahrheit des Seyns.

Philosophie ist die Gründung der Wahrheit unter gleichzeitiger Entbehrung des Wahren.

Philosophie ist das Zurückwollen in den Anfang der Geschichte und so das Übersichhinauswollen.

Deshalb ist die Philosophie von außen genommen nur ein Schmuck, vielleicht ein Lehr- und Schaustück der Kultur, viel-

leicht noch ein Erbstück, dessen Grund verloren gegangen ist. So müssen die Vielen die Philosophie nehmen und gerade dort und dann, wo und wenn sie für Wenige eine Not ist.

Die »Weltanschauung« richtet die Erfahrung in eine bestimmte Bahn und ihren Umkreis ein, so weit immer, daß die Weltanschauung nie in Frage gestellt wird; die Weltanschauung verengt und unterbindet daher eigentliche Erfahrung. Das ist ihre Stärke, von ihr aus gesehen.

Die Philosophie *eröffnet* die Erfahrung, aber deshalb vermag sie gerade *nicht unmittelbar* Geschichte zu gründen.

Weltanschauung ist immer ein Ende, meist ein langhingezogenes und als solches nicht gewußtes.

Philosophie ist immer ein Anfang und fordert die Überwindung ihrer selbst.

Weltanschauung muß sich neue Möglichkeiten versagen, um sie selbst zu bleiben.

Philosophie kann langhin aussetzen und scheinbar verschwinden.

Beide haben ihre verschiedenen Zeiten und halten sich innerhalb der Geschichte auf ganz verschiedenen Stufen des Daseins. Die Unterscheidung von »wissenschaftlicher Philosophie« und »Weltanschauungsphilosophie« ist der letzte Ausläufer der philosophischen Ratlosigkeit des 19. Jahrhunderts, in dessen Verlauf die »Wissenschaft« zu einer eigentümlichen technischen Kulturbedeutung kam und andererseits die »Weltanschauung« des Einzelnen als Ersatz des geschwundenen Bodens, unkräftig genug, noch »Werte« und »Ideale« zusammenhalten sollte.

Was als letzter echter Rest im Gedanken der »wissenschaftlichen« Philosophie steckt (vgl. die tiefere Fassung bei Fichte und Hegel), das ist: auf dem Grunde und in der Folge der Idee des Wissens als Gewißheit (Selbstgewißheit) das Wißbare einheitlich systematisch (mathematisch) zu begründen und aufzubauen. Noch lebt in dieser Absicht der »wissenschaftlichen« Philosophie ein Drang der Philosophie selbst, noch ihre *eigen-*

ste Sache zu retten gegenüber der Beliebigkeit des willkürlich werdenden weltanschaulichen Meinens und der notwendig einschränkenden und gebieterischen Art der Weltanschauung überhaupt. Denn selbst in der »liberalen« Weltanschauung steckt noch dieses Rechthaberische in dem Sinn, daß sie fordert, jedem seine Meinung zu lassen. Die Beliebigkeit aber ist die Sklaverei des »Zufälligen«.

Aber die eigenste Sache der Philosophie ist vergessen, durch die »Erkenntnistheorie« mißdeutet; und wo die »Ontologie« noch verstanden wird (Lotze), bleibt sie doch eine Disziplin unter anderen. Daß und wie hier die alte Leitfrage (τί τὸ ὄν;) sich durch die neuzeitliche Philosophie hindurch gerettet und doch abgewandelt hat, kommt nicht zu klarem Wissen, weil der Philosophie bereits die Notwendigkeit fehlt und sie ihre »Pfleger« ihrem Charakter als »Kulturgut« verdankt.

»Weltanschauung« ist ebenso wie die Herrschaft von »Weltbildern« ein Gewächs der Neuzeit, eine Folge der neuzeitlichen Metaphysik. Hierin liegt auch begründet, warum die »Weltanschauung« dann versucht, sich über die Philosophie zu setzen. Denn mit dem Heraufkommen der »Weltanschauungen« schwindet die Möglichkeit eines Willens zur Philosophie bis zu dem Grade, daß sich die Weltanschauung schließlich der Philosophie erwehren muß. Dies gelingt ihr umso eher, je mehr inzwischen die Philosophie selbst absinken mußte und nur noch Gelehrsamkeit sein konnte. Diese merkwürdige Erscheinung der Herrschaft von »Weltanschauungen« hat – und zwar nicht zufällig – auch die letzte große Philosophie sich dienstbar zu machen versucht: die Philosophie Nietzsches. Das gelang umso leichter, als Nietzsche selbst die Philosophie als »Gelehrsamkeit« verneinte und damit *scheinbar* auf die Seite der »Weltanschauung« trat (als »Dichterphilosoph«!).

»Weltanschauung« ist immer »Machenschaft« gegenüber dem Überkommenen zu seiner Überwindung und Bändigung mit den ihm eigenen und von ihm vorbereiteten aber nicht zum Austrag gebrachten Mitteln – alles übergeleitet in das »Erlebnis«.

Philosophie hat als Gründung der Wahrheit des Seyns den Ursprung in ihr selbst; sie muß sich selbst in das, was sie gründet, zurücknehmen und einzig daraus er-bauen.

Philosophie und Weltanschauung sind so unvergleichbar, daß es für diese Unterschiedenheit kein mögliches Bild zur Ver-sinnlichung gibt. Jedes Bild würde beide noch immer einander zu nahe bringen.

Die versteckte aber abgelebte »Herrschaft« der Kirchen, die Geläufigkeit und Zugänglichkeit der »Weltanschauungen« für die Massen (als Ersatz des lang entbehrten »Geistes« und des Bezugs zu »Ideen«), die gleichgültige Weiterbetreibung der Philosophie als Gelehrsamkeit und zugleich mittelbar und un-mittelbar als Kirchen- und Weltanschauungsscholastik, all dieses wird für lange Zeit die Philosophie als schaffende Mitgründung des Da-seins aus dem geläufigen und wendigen Alles-kennen des öffentlichen Meinens fernhalten. Dies freilich ist nichts, was zu »bedauern« wäre, sondern nur das Anzeichen, daß die Philosophie einem echten Geschick ihres Wesens entgegen geht. Und alles liegt daran, daß wir dieses Geschick nicht stören und gar mißachten durch eine »Apologetik« für die Philosophie, eine Machenschaft, die notwendig immer unter ihrem Rang bleibt.

Wohl aber ist Not die Besinnung auf das Nahen dieses Geschicks der Philosophie, das Wissen von dem, was stört und verunstaltet und ein Scheinwesen der Philosophie zur Geltung bringen möchte. Dieses Wissen würde sich allerdings selbst mißdeuten, wenn es sich verlocken ließe, jenes Widrige zum Gegenstand der Widerlegung und der Auseinandersetzung zu machen. Das Wissen des Unwesens muß hier stets ein Vorbeigehen bleiben.

Das machenschaftlich-erlebnishaftes Wesen der Weltanschauung zwingt die Ausformung der jeweiligen Weltanschauungen dazu, in den weitesten Gegensätzen hin und her zu schwanken und deshalb auch jeweils in Ausgleichen sich zu verfestigen. Daß die »Weltanschauung« gerade eigenste Sache des Einzel-

nen und seiner jeweiligen Lebenserfahrung und eigensten Meinungsbildung sein kann, daß im Gegenzug hiergegen die »Weltanschauung« als totale, jede Eigenmeinung auslöschende, auftreten kann, dies gehört in dasselbe Wesen der Weltanschauung überhaupt. So grenzenlos jene in ihrer Beliebigkeit, so starr ist diese in ihrer Endgültigkeit. Doch leicht zu fassen ist hier das Gegenwärtige und Selbstige: die Endgültigkeit ist nur die in die Vollständigkeit der Allgültigkeit ausgeweitete Einzigkeit, und die Beliebigkeit ist die für jeden mögliche Vereinzelung eines nur ihm Endgültigen. Überall fehlt die Notwendigkeit des Gewachsenen, aber damit auch die Abgründigkeit des Schöpferischen.

Jedesmal ist der Verdacht und das Mißtrauen gegen die Philosophie gleich groß und gleich verschieden.

Jede Haltung, die als »totale« die Bestimmung und Regelung jeglicher Art des Handelns und Denkens in Anspruch nimmt, muß alles, was darüber hinaus noch als Notwendigkeit auftreten könnte, unumgänglich unter das Gegnerische und gar Herabsetzende rechnen. Wie sollte es auch einer »totalen« Weltanschauung bekommen können, daß Solches auch nur möglich, geschweige denn wesentlich sei, was sie selbst zugleich unterteilt und überhöht und in andere Notwendigkeiten einbezieht, die ihr so wenig von außen angetragen werden, daß sie vielmehr aus ihrem verborgenen Grunde entspringen (z. B. aus dem Wesen des Volkes).

So erwächst hier eine unübersteigliche Schwierigkeit, die durch keinen Ausgleich und mit keiner Abrede jemals zu beheben ist. *Die totale Weltanschauung muß sich der Eröffnung ihres Grundes und der Ergründung des Reiches ihres »Schaffens« verschließen; d. h. ihr Schaffen kann nie ins Wesen kommen und zum Über-sich-hinaus-schaffen werden, weil die totale Weltanschauung damit sich selbst in Frage stellen müßte.* Die Folge ist die: das Schaffen wird im vorhinein ersetzt durch den Betrieb. Die Wege und Wagnisse einstmaligen Schaffens werden in das Riesenhafte der Machenschaft eingerichtet, und die-

ses Machenschaftliche ist der Anschein der Lebendigkeit des Schöpferischen.

Der »Weltanschauung« kann nur das Fragen und die Entschiedenheit zur Fragwürdigkeit entgegen gestellt werden. Jeder Versuch der Vermittlung – von welcher Seite er auch kommen mag – schwächt die Stellungen und beseitigt die Bereichsmöglichkeit des echten Kampfes.

Daß nun aber der totale politische Glaube und der ebenso totale christliche Glaube bei ihrer Unvereinbarkeit dennoch auf den Ausgleich und die Taktik sich einlassen, darf nicht verwundern. Denn sie sind desselben Wesens. Als totalen Haltungen liegt ihnen der Verzicht auf wesentliche Entscheidungen zugrunde. Ihr Kampf ist kein schöpferischer Kampf, sondern »Propaganda« und »Apologetik«.

Hat nun aber nicht auch die Philosophie und sie allen voran den Anspruch auf »das Totale«, vollends, wenn wir sie bestimmen als das Wissen vom Seienden als solchen *im Ganzen*? In der Tat, solange wir in der Form der bisherigen Philosophie (der Metaphysik) denken und diese in ihrer christlichen Ausprägung (in der Systematik des deutschen Idealismus) nehmen. Aber hier gerade ist die Philosophie (neuzeitig) schon auf dem Wege zur »Weltanschauung« (kein Zufall, daß das Wort im Umkreis dieses »Denkens« mehr und mehr zur Geltung kommt).

Allein, sofern und sobald die Philosophie in ihr anfängliches Wesen zurückfindet (im anderen Anfang) und die Frage nach der Wahrheit des Seyns zur gründenden Mitte wird, enthüllt sich das Abgründige der Philosophie, die in das Anfängliche zurück muß, um die Zerklüftung und das Übersichhinaus, das Befremdliche und stets Ungewöhnliche ins Freie ihrer Besinnung zu bringen.

15. Die Philosophie als »Philosophie eines Volkes«

Wer wollte leugnen, daß die Philosophie dies ist? Und kann dafür nicht ein Zeugnis beigebracht werden, das jede Gegenmeinung niederschlägt: der große Anfang der abendländischen Philosophie? Ist er nicht die Philosophie »des« *griechischen* Volkes? Und das große Ende der abendländischen Philosophie, der »Deutsche Idealismus« und »Nietzsche«, ist es nicht die Philosophie »des« *deutschen* Volkes?

Allein, was wird mit solchen einleuchtenden Feststellungen gesagt? Nichts über das Wesen der Philosophie selbst. Im Gegenteil, die Philosophie wird so nur eingegebenet in das Gleichgültige einer »Leistung«, eines »Vollzugs«, einer Verhaltensweise, als welche auch die Art der Kleidung und Nahrungszubereitung und dergleichen beispielhaft gelten kann. Diese einleuchtende Zugehörigkeit zum »Volk« verführt zu der Meinung, mit dem Hinweis auf sie sei auch etwas über die Philosophie oder gar noch über das Schaffen einer künftigen etwas Wesentliches gesagt.

Die Redewendung »Philosophie eines Volkes« erweist sich sogleich als sehr vieldeutig und dunkel. Wobei noch ganz beiseite bleibe die Unbestimmtheit der Rede vom »Volk«.

Wodurch wird ein Volk zum Volk? Wird ein Volk nur das, was es *ist*? Wenn ja, was *ist* es dann? Wie läßt sich dies wissen? 1. Was ein Volk überhaupt sei? 2. Was je dieses und jenes Volk sei? 3. Was wir selbst sind?

Hier versagt alle platonisierende Denkweise, die einem Volksleib eine Idee, einen Sinn und Werte vorsetzt, darnach es »werden« soll. Woher und wie diese Vorsetzung?

Die Besinnung auf das Volkhafte ist ein wesentlicher Durchgang. So wenig wir dies verkennen dürfen, so sehr gilt es zu wissen, daß ein höchster Rang des Seyns errungen sein muß, wenn ein »völkisches Prinzip« als maßgebend für das geschichtliche Da-sein gemeistert ins Spiel gebracht werden soll.

Das Volk wird erst Volk, wenn seine Einzigsten kommen, und wenn diese zu ahnen beginnen. So wird das Volk erst frei für sein zu erkämpfendes Gesetz als der letzten Notwendigkeit seines höchsten Augenblicks. Die Philosophie eines Volkes ist jenes, was das Volk zum Volk einer Philosophie macht, das Volk geschichtlich in sein Da-sein gründet und zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns bestimmt.

Die Philosophie »eines« Volkes ist jenes Freie und Einzige, was ebenso sehr *über* das Volk wie »aus« dem Volk kommt, über es, sofern es schon zu sich selbst, zum Da-sein sich entscheidet.

Die Philosophie »eines« Volkes läßt sich daher nicht aus irgendwelchen Anlagen und Fähigkeiten errechnen und vorschreiben, im Gegenteil, volkhaft ist hier das Denken über die Philosophie nur, wenn es begreift, daß diese ihren eigensten Ursprung selbst zu erspringen hat und dieses nur glücken kann, wenn die Philosophie überhaupt noch ihrem ersten wesentlichen Anfang zugehört. Nur so vermag sie das »Volk« in die Wahrheit des Seyns zu rücken, statt umgekehrt von einem angeblichen Volk als einem seienden ins Unwesen genotzüchtigt zu werden.

16. Philosophie*

ist das unmittelbar nutzlose, aber gleichwohl herrschaftliche Wissen aus der Besinnung.

Besinnung ist Fragen nach dem *Sinn*, d. h. (vgl. »Sein und Zeit«) nach der Wahrheit des Seyns.

Das Fragen nach der Wahrheit ist der Einsprung in ihr Wesen und somit in das Seyn selbst (vgl. Die Gründung, 227. Vom Wesen der Wahrheit).

Die Frage lautet: ob und wann wie wir Zugehörige des Seins (als Ereignis) sind.

* vgl. Vorblick, 7. Vom Ereignis, S. 23-26; Überlegungen IV, S. 85 ff.

Diese Frage muß gefragt werden *des Wesens des Seins wegen, das uns braucht*, und zwar nicht als die gerade noch Vorhandenen, sondern uns, sofern wir das *Da-sein* ausstehend inständig bestehen und gründen als die Wahrheit des Seyns. Daher ist die Besinnung – Einsprung in die Wahrheit des Seins – notwendig Selbst-besinnung. Das besagt nicht (vgl. Die Gründung) rückgewendete Betrachtung von uns als »gegeben«, sondern Gründung der Wahrheit des Selbstseins aus dem Eigentum des Da-seins.

Die Frage, ob wir zugehörig sind dem Sein, ist nach dem Gesagten in sich auch die Frage nach dem Wesen des Seyns. Diese Frage nach der Zugehörigkeit ist eine Entscheidungsfrage zwischen der erst zu bestimmenden Zugehörigkeit und der Seinsverlassenheit als der Versteifung auf das Unseiende als dem Anschein des Seienden.

Weil die Philosophie solche Besinnung ist, springt sie in die äußerste überhaupt mögliche Entscheidung voraus und beherrscht mit ihrer Eröffnung im voraus alle Bergung der Wahrheit im Seienden und als Seiendes. Deshalb ist sie *herrschaftliches Wissen* schlechthin, obzwar nicht »absolutes« Wissen nach der Art der Philosophie des deutschen Idealismus.

Weil aber Besinnung Selbst-besinnung ist und demzufolge wir mit in die Frage rücken, wer wir sind, und weil unser Sein ein geschichtliches und zwar zunächst überkommenes gewesenes ist, wird die Besinnung notwendig zur Frage nach der Wahrheit der Geschichte der Philosophie, Besinnung auf ihren alles überholenden ersten Anfang und dessen Entfaltung zum Ende.

Eine Besinnung auf das Heutige trägt immer zu kurz. Wesentlich ist die auf den Anfang, der sein Ende vorzeichnend auch und das »Heutige« als Auslauf des Endes noch einbezieht, und dies so, daß vom Anfang her erst das Heutige seinsgeschichtlich (vgl. Der Anklang, 57. Die Geschichte des Seyns und die Seinsverlassenheit) offenbar wird.

Und noch kürzer trägt die seit dem Beginn der Neuzeit – nicht zufällig – üblich gewordene Ausrichtung der Philosophie

an den »Wissenschaften«. Diese Fragerichtung – nicht nur die der ausgesprochen »wissenschaftstheoretischen« Art – muß völlig aufgegeben werden.

Die Philosophie baut nie unmittelbar am Seienden, sie bereitet die Wahrheit des Seins vor und steht mit den hierbei sich öffnenden Blickbahnen und Gesichtskreisen bereit.

Die Philosophie ist eine Fuge im Seienden als die sich dem Seyn fügende Verfügung über seine Wahrheit.

17. Die Notwendigkeit der Philosophie

Alle Notwendigkeit wurzelt in einer Not. Die Philosophie als die erste und äußerste Besinnung auf die Wahrheit des Seyns und das Seyn der Wahrheit hat ihre Notwendigkeit in der ersten und äußersten Not.

Diese Not ist Jenes, was den Menschen im Seienden umtreibt und ihn zuerst vor das Seiende im Ganzen und in die Mitte des Seienden und so zu sich selbst bringt und damit jeweils Geschichte anfangen oder untergehen läßt.

Dieses Umtreibende ist die *Geworfenheit* des Menschen in das Seiende, die ihn zum Werfer des Seins (der Wahrheit des Seyns) bestimmt.

Der geworfene Werfer vollzieht den ersten, d. h. gründenden Wurf als *Entwurf* (vgl. Die Gründung, 203. Der Entwurf und das Da-sein) des Seienden auf das Seyn. Im ersten Anfang, da der Mensch erst überhaupt *vor* das Seiende zu stehen kommt, ist der Entwurf selbst und seine Art und seine Notwendigkeit und Not noch dunkel und verhüllt und dennoch mächtig: φύσις – ἀλήθεια – ἔν – πᾶν – λόγος – νοῦς – πόλεμος – μὴ ὄν – δίκη – ἀδικία.

Die Notwendigkeit der Philosophie besteht darin, daß sie als Besinnung jene Not nicht beseitigen, sondern ausstehen und begründen, zum Grund der Geschichte des Menschen machen muß.

Jene Not ist jedoch in den wesentlichen Anfängen und Übergängen der Geschichte des Menschen verschieden. Niemals aber darf sie äußerlich und kurz rechnend genommen werden als ein Mangel, als Elend und dergleichen. Sie steht außerhalb jeder »pessimistischen« oder »optimistischen« Bewertbarkeit. Je nach der anfänglichen Erfahrung dieser Not ist die zur Notwendigkeit stimmende Grundstimmung.

Die Grundstimmung des ersten Anfangs ist das *Er-staunen*, daß Seiendes ist, daß der Mensch selbst seiend, seiend ist in dem, was *er* nicht ist.

Die Grundstimmung des anderen Anfangs ist das *Er-schrecken*. Das Erschrecken in der Seinsverlassenheit (vgl. Der Anklang) und die in solchem Erschrecken als einem schaffenden gründende *Verhaltenheit*.

Die Not als jenes Umtreibende, was erst die Entscheidung und Scheidung des Menschen als eines Seienden vom Seienden und inmitten seiner und wieder zu ihm zurück ernötigt. Diese Not gehört zur Wahrheit des Seyns selbst. Am ursprünglichsten ist sie Not in der Nötigung zu der Notwendigkeit der höchsten Möglichkeiten, auf deren Wegen der Mensch schaffend – gründend über sich hinaus und in den Grund des Seienden zurückgeht. Wo diese Not ins Höchste steigt, ernötigt sie das *Da-sein* und seine Gründung (vgl. jetzt WS. 37/38 S. 18 ff.)*.

Die Not, jenes Umtreibende, Wesende – wie, wenn es die Wahrheit des Seyns selbst wäre, wie, wenn mit der ursprünglicheren Gründung der Wahrheit zugleich das *Seyn wesender* würde – als das Ereignis? Und wenn so die Not nötigender, umtreibender würde, der Umtrieb aber in dieser Heftigkeit nur jener Streit wäre, der im Übermaß der Innigkeit des Seienden und des Seyns seinen sich versagenden Grund hätte?

18. Die Ohnmacht des Denkens

Sie scheint offenkundig zu sein, zumal wenn als Macht gilt: die Kraft der unmittelbaren Wirkung und Durchsetzung. Wie aber, wenn »Macht« besagt: Gründung und Festigung ins Wesen aus dem »Vermögen« zur Verwandlung? Auch dann ist über die Ohnmacht und Macht des Denkens noch nicht entschieden.

Die im gewöhnlichen Sinne verstandene Ohnmacht des Denkens hat mehrfache Gründe:

1. daß zur Zeit überhaupt kein wesentliches Denken vollzogen wird und vollziehbar ist.
2. daß Machenschaft und Erlebnis das allein Wirksame und somit »Mächtige« zu sein beanspruchen und echter Macht keinen Raum geben.
3. daß wir, gesetzt ein wesentliches Denken glückte, noch gar nicht die Kraft haben, uns seiner Wahrheit zu öffnen, weil dazu ein eigener Rang des Daseins gehört.
4. daß bei der zunehmenden Abstumpfung gegen die Einfachheit wesentlicher Besinnung und beim Mangel an Ausdauer im Fragen jeder Gang und Weg mißachtet wird, wenn er nicht schon im ersten Schritt ein »Ergebnis« bringt, womit etwas zu »machen« und wobei etwas zu »erleben« ist.

Deshalb ist die »Ohnmacht« noch nicht sogleich ein Einwand gegen das »Denken«, sondern nur gegen seine Verächter.

Und wiederum duldet die echte Macht des Denkens (als Er-denken der Wahrheit des Seyns) keine unmittelbare Feststellung und Auswertung, zumal das Denken in das Seyn versetzen und die ganze Befremdlichkeit des Seyns ins Spiel bringen muß und deshalb nie auf einen Wirkungserfolg im Seienden beruhen kann.

Dies ist der verborgenste Grund für die Einsamkeit des denkerischen Fragens. Die oft berufene Einsamkeit des Denkers ist nur eine Folge, d. h. sie entsteht nicht durch ein Sichzurückziehen, ein Weg-von . . ., sondern entspringt aus der Herkunft aus dem Bereich des Seyns. Sie wird deshalb auch niemals be-

* Vorlesung Wintersemester 1937/38 »Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« (Gesamtausgabe Band 45, S. 67 ff.)

seitigt durch »Wirkungen« und »Erfolge« eines Denkers, sie wird dadurch nur gesteigert, falls von Steigerung hier zu reden überhaupt einen Sinn hat.

19. Philosophie (Zur Frage: wer sind wir?)

ist als Besinnung auf das Seyn notwendig Selbstbesinnung. Die vorstehende Begründung dieses Zusammenhangs unterscheidet sich wesentlich von jeglicher Art der Sicherung der »Selbst«-gewißheit des »Ich« eben um der »Gewißheit«, nicht der Wahrheit *des Seyns* willen. Aber sie reicht auch noch in einen ursprünglicheren Bereich zurück als der ist, den im *Übergang* die »fundamentalontologische« Ansetzung des Da-seins in »Sein und Zeit« vollziehen mußte und die auch jetzt noch nicht zureichend entfaltet und ins Wissen der Fragenden gehoben ist.

Sofern nun aber nach der ursprünglichen Begründung des Wesens der Besinnung als Selbst-besinnung »wir« selbst mit in den Bereich des Fragens rücken, kann die philosophische Frage, von da her gesehen, auf die Frageform gebracht werden: *wer sind wir?*

Abgesehen von der Wer-Frage, *wen* meinen wir mit dem »wir«? (vgl. S.S. 34, Logik*) Uns selbst, die gerade vorhandenen, die jetzigen und hiesigen? Wo verläuft der eingrenzende Kreis? Oder meinen wir »den« Menschen als solchen? Aber »der« Mensch »ist« ja nur als geschichtlicher ungeschichtlicher. Meinen wir uns als das eigene Volk? Aber auch dann sind wir nicht die einzigen, sondern als Volk mit anderen Völkern. Und wodurch bestimmt sich das Wesen eines Volkes? Sogleich wird deutlich: die Art, wie in der Frage das Befragte angesetzt wird: »wir«, enthält schon eine Entscheidung über das Wer. Das will

* Vorlesung Sommersemester 1934 »Über Logik als Frage nach der Sprache« (Gesamtausgabe Band 38)

sagen: wir können nicht, unberührt durch die Wer-frage, das »wir« und »uns« ansetzen gleichsam als ein Vorhandenes, dem nur noch die Bestimmung des Wer abgeht. Auch in dieser Frage liegt ein Widerschein der Kehre. Sie ist nicht geradezu weder zu stellen noch zu beantworten. Solange aber nicht das Wesen der Philosophie als Besinnung auf die Wahrheit des Seyns begriffen und damit die Notwendigkeit der hieraus entspringenden Selbst-besinnung wirksam geworden ist, bleibt die Frage schon als Frage schweren Bedenken ausgesetzt.

1. Die Frage ist trotz des »wir« doch auf uns selbst *zurück* gerichtet und somit »reflektiert«, sie verlangt eine rückgewendete Haltung, die dem Geradezu des Handelns und Wirkens entgegenläuft.

2. Aber nicht nur wegen dieser reflektierten Haltung scheint die Frage ein Abweg zu sein, sondern überhaupt als Frage. Auch wenn sie nicht »reflektiert«, auch nur »mit uns« sich »beschäftigte«, wäre sie ein »theoretisches« Begrübeln des Menschen, das ihn vom Handeln und Wirken abzieht und dieses jedenfalls schwächt. Beide Bedenken schließen sich zusammen zu der einen Forderung: wir sollen handelnd und wirkend selbst *sein* und nicht uns befragen und unterwühlen.

3. So ist auch schon angedeutet, daß nicht einsichtig wird, *wozu* diese Frage gefragt werden soll, womit sich die Schwierigkeit verknüpft, auszumachen, *woher* wir denn überhaupt eine Antwort nehmen sollen.

Auch hier scheint die verständlichste Lösung in der genannten Forderung zu liegen: wir sollen – handelnd – selbst sein, und eben dieses Sein beantwortet die Frage, wer wir sind, bevor sie auch nur gestellt wird.

Der Wille zum Selbst-*sein* macht die Frage hinfällig.

Diese Überlegung ist einleuchtend, aber nur deshalb, weil sie sich bemüht – fast ohne Absicht –, an der Oberfläche zu bleiben.

Denn was heißt denn nun das Selbst-sein? Ist der *Mensch*, *sind* wir lediglich dadurch, daß wir dem, was uns anhaftet und

worin wir verhaftet sind, einfach seinen Lauf lassen? In welchem Sinne der Mensch ist, wie wir *sind*, das ist durchaus nicht klar. Auch der Hinweis auf ein Handeln und Wirken genügt nicht. Jeder »Betrieb«, jedes Sichumtun setzt den Menschen in Bewegung, und es bleibt die Frage, ob er damit schon »ist«. Zwar kann nicht geleugnet werden, daß er solcher Art ein Seiendes ist, aber gerade deshalb verschärft sich die Frage dahin, ob dann der Mensch schon »ist«, wenn er nur so »ist« und vorkommt, ob ein Volk es selbst »ist«, indem es nur die Vermehrung und Abnahme seines Bestandes betreibt. Offenbar gehört »mehr« zum »Sein« des Volkes, dieses »Sein« ist in sich von einer eigenen Bezüglichkeit wesentlicher Bestimmungen, deren »Einheit« erst recht dunkel bleibt. Woher sollte denn z. B. die Bemühung kommen, den vorhandenen Volkskörper durch Einrichtungen und »Organisation« in »Form« zu bringen? Daß der Mensch aus Leib – Seele – Geist »besteht«, sagt nicht viel. Denn die Frage nach dem *Sein* dieses einigen Bestandes ist damit umgangen, abgesehen davon, daß diese »Bestandstücke« und ihre Ansetzung als Bestimmungen des Menschen doch ganz eigene geschichtliche Erfahrungen des Menschen und seines Verhältnisses zum Seienden voraussetzen. Was liegt in »Seele« – anima – ψυχή?, im Geist – animus, spiritus – πνεῦμα?

Wenn man hier auch nur den allernächsten Schritt in der Richtung einer über den bloßen dumpfen Wortgebrauch hinaus reichenden *Klarheit* tut und tun will, erwachsen wesentliche Aufgaben der Klärung, die am Ende für die Übernahme und den Vollzug des Mensch- und Volk-seins nicht gleichgültig, sondern erst entscheidend sind.

Doch die Frage nach dem »Sein« des Menschen, in dieser Weise gestellt, bleibe einmal auf der Seite. Wie steht es bei dem geforderten Selbst-sein mit dem *Selbst*?

Selbst – heißt das nicht, daß wir uns in den Einsatz des Seins bringen, also zuvor »uns« im Blick und Griff haben, bei-uns sind? Wodurch und wie ist der Mensch dessen gewiß, daß er bei-sich ist und nicht nur bei einem Anschein und einer Ober-

fläche seines Wesens? Kennen wir uns – selbst? Wie sollen wir selbst *sein*, wenn wir nicht *selbst* sind? Und wie können wir *selbst* sein, ohne zu wissen, *wer* wir sind, damit wir dessen gewiß sind, *die* zu sein, die wir sind?

Die Werfrage ist deshalb keine äußerlich dazu kommende, als würde durch ihre Beantwortung außerdem noch eine Auskunft über den Menschen erteilt, die »praktisch« überflüssig ist, sondern die Werfrage stellt die Frage nach dem *Selbst*-sein und damit nach dem Wesen der Selbstheit.

In der Frage »wer wir sind« liegt und steht die Frage, *ob* wir sind. Beide Fragen sind unzertrennlich, und diese Unzertrennlichkeit ist nur wieder die Anzeige des verborgenen Wesens des Menschseins und zwar des geschichtlichen.

Hier öffnet sich der Blick in ganz andersartige Zusammenhänge, anders geartet, als sie die bloße Berechnung und Betreuung des vorhandenen Menschenwesens kennt, als gälte es an ihm je nur eine Umformung, wie sie der Töpfer mit dem Lehmklumpen vornimmt.

Die Selbstheit des Menschen – des geschichtlichen als des Volkes – ist ein Geschehnisbereich, in dem er sich zu-geeignet wird nur, wenn er selbst in den offenen Zeit-Raum gelangt, in dem eine Eignung geschehen kann.

Das eigenste »Sein« des Menschen ist daher gegründet in eine Zugehörigkeit zur Wahrheit des Seins als solchen, und dieses wieder, weil das Wesen des Seins als solchen, nicht das des Menschen, in sich den Zuruf an den Menschen als den zur Geschichte ihn bestimmenden enthält (vgl. Die Gründung, 197. Da-sein – Eigentum – Selbstheit).

Hieraus wird deutlich: Jene Werfrage als Vollzug der Selbstbesinnung hat nichts gemein mit einer neugierigen ich-süchtigen Verlorenheit in die Zergrübelung der »eigenen« Erlebnisse, sondern sie ist eine wesentliche Bahn des Vollzugs der Frage nach dem Fragwürdigsten, jener Frage, die erst die Würdigung des Fragwürdigsten eröffnet, der Frage nach der Wahrheit des Seins.

Nur wer begreift, daß der Mensch geschichtlich sein Wesen gründen muß durch die Gründung des Da-seins, daß die Inständigkeit des Ausstehens des Da-seins nichts anderes ist als die Anwohnerschaft im Zeit-Raum jenes Geschehens, das sich als die Flucht der Götter ereignet, nur wer schaffend die Bestürzung und Beseligung des Ereignisses in die Verhaltenheit als Grundstimmung zurücknimmt, vermag das Wesen des Seins zu ahnen und in solcher Besinnung die Wahrheit für das künftige Wahre vorzubereiten.

Wer dieser Vorbereitung sich opfert, steht im Übergang und muß weit vorausgegriffen haben und darf vom Heutigen, so unmittelbar dringlich dies sein mag, kein unmittelbares Verstehen, allenfalls nur Widerstand erwarten.

Die Besinnung als Selbst-besinnung, wie sie hier aus dem Fragen nach dem Wesen des Seyns notwendig wird, ist fern von jener clara et distincta perceptio, in der das *ego* aufgeht und gewiß wird. Weil erst die Selbstheit – die Augenblicksstätte des Zurufs und der Zugehörigkeit – zur Entscheidung gestellt werden muß, kann im Übergang nicht begriffen werden, was auf ihn zukommt.

Alle »Rückgriffe« auf Vergangenes bleiben unschöpferisch, wenn sie nicht aus den äußersten Entscheidungen entspringen, sondern nur dazu dienen, durch möglichst viel Gemischtes solche zu umgehen.

In der Besinnung und durch sie geschieht notwendig das Immer-noch-Andere, das zu bereiten es eigentlich gilt, das aber nicht die Ereignisstätte fände, wenn nicht eine Lichtung wäre für das Verborgene. Die Philosophie als Selbst-besinnung in der angezeigten Weise ist erst als anfängliches Denken des anderen Anfangs vollziehbar.

Diese Selbst-besinnung hat allen »Subjektivismus« hinter sich, auch den, der sich am gefährlichsten versteckt im Kult der »Persönlichkeit«. Wo diese angesetzt ist und entsprechend in der Kunst das »Genie«, bewegt sich alles trotz der gegenteiligen Versicherungen in der Bahn des neuzeitlichen »Ich«- und Be-

wußtseins-denkens. Ob man die Persönlichkeit versteht als »Geist-Seele-Leib«-Einheit oder ob man dieses Gemengsel umkehrt und nur behauptungsweise den Leib zuerst setzt, ändert nichts an der hier herrschenden Verwirrung des Denkens, das jeder Frage ausweicht. Der »Geist« wird dabei immer als »Vernunft« genommen, als das Vermögen des Ich-sagen-könnens. Hier war sogar Kant schon weiter als dieser biologische Liberalismus. Kant sah: Die Person ist mehr als »Ich«; sie gründet in der Selbst-gesetzgebung. Freilich auch dieses blieb Platonismus.

Und will man etwa das Ich-Sagen biologisch begründen? Wenn nicht, dann ist die Umkehrung doch nur eine Spielerei, was sie auch ohne dies bleibt, weil hier ungefragt die verhüllte Metaphysik von »Leib« und »Sinnlichkeit«, »Seele« und »Geist« vorausgesetzt bleibt.

Selbst-besinnung als Begründung der Selbstheit steht außerhalb der genannten Lehren. Sie weiß allerdings, daß sich daran Wesentliches entscheidet, ob die Frage: wer wir sind? gefragt wird, oder ob sie nicht nur hintangehalten, sondern überhaupt als Frage geleugnet wird.

Diese Frage nicht fragen wollen heißt: entweder vor der fraglichen Wahrheit über den Menschen ausweichen oder aber die Überzeugung verbreiten, es sei in alle Ewigkeit entschieden, wer wir sind.

Geschieht das letztere, dann werden alle Erfahrungen und Leistungen nur als *Ausdruck* des seiner »selbst« gewissen »Lebens« vollzogen und daher für organisierbar gehalten. Grundsätzlich gibt es keine Erfahrung, die jemals den Menschen über sich selbst hinaus setzte in einen unbetretenen Bereich, aus dem her der bisherige Mensch fraglich werden könnte. Das ist, nämlich jene Selbstsicherheit, das innerste Wesen des »Liberalismus«, der gerade deshalb dem Anschein nach sich frei entfalten und dem Fortschritt in alle Ewigkeit sich verschreiben kann. Daher sind »Weltanschauung«, »Persönlichkeit«, »Genie« und »Kultur« die Ausstattungstücke und die »Werte«, die es so oder so zu verwirklichen gilt.

Hier ist in der Tat das Fragen der Frage: wer wir sind, *gefährlicher* als jede andere Gegnerschaft, die einem je auf derselben Ebene einer Gewißheit über den Menschen begegnet (die Endform des Marxismus, die wesentlich weder mit Judentum noch gar mit dem Russentum etwas zu tun hat; wenn irgendwo noch ein unentfalteter Spiritualismus schlummert, dann im russischen Volk; der Bolschewismus ist ursprünglich westlich, europäische Möglichkeit: das Heraufkommen der Massen, die Industrie, Technik, das Absterben des Christentums; sofern aber die Vernunft Herrschaft als Gleichsetzung aller nur die Folge des Christentums ist und dieses im Grunde jüdischen Ursprungs (vgl. Nietzsches Gedanke vom Sklavenaufstand der Moral), ist der Bolschewismus in der Tat jüdisch; aber dann ist auch das Christentum im Grunde bolschewistisch! Und welche Entscheidungen werden von hier aus notwendig?).

Aber die Gefährlichkeit der Frage, wer wir sind, ist zugleich, wenn Gefahr das Höchste ernötigen kann, der einzige Weg, um zu uns selbst zu kommen und damit die ursprüngliche Rettung, d. h. Rechtfertigung des Abendlandes aus seiner Geschichte, anzubahnen.

Die Gefährlichkeit dieser Frage ist so wesentlich in sich für uns, daß sie den Anschein der Gegnerschaft zum neuen deutschen Willen verliert.

Aber diese Frage muß als philosophische auf lange hinaus vorbereitet werden und kann nicht, so sie sich selbst versteht, beanspruchen, das unmittelbar im Augenblick nötige Vorgehen ersetzen oder auch nur bestimmen zu wollen.

Zumal die Frage: wer wir sind, rein und völlig eingefügt bleiben muß in das Fragen der Grundfrage: wie west das Seyn?

20. Der Anfang und das anfängliche Denken*

Der Anfang ist das Sichgründende Vorausgreifende; sich gründend in den durch ihn ergründeten Grund; vorausgreifend als gründend und deshalb unüberholbar. Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederholt, in der Auseinandersetzung in die Einzigkeit seiner Anfänglichkeit und damit seines unumgehbaren Vorgreifens gesetzt werden. Diese Auseinandersetzung ist dann ursprüngliche, wenn sie selbst anfänglich ist, dies aber notwendig als *anderer* Anfang.

Nur das Einmalige ist wieder-holbar. Nur es hat in sich den Grund der Notwendigkeit, daß wieder zu ihm zurückgegangen und seine Anfänglichkeit übernommen wird. Wiederholung meint hier nicht die dumme Oberflächlichkeit und Unmöglichkeit des bloßen Vorkommens desselben zum zweiten und dritten Mal. Denn der Anfang kann nie als dasselbe gefaßt werden, weil er vorgreifend ist und so je das durch ihn Angefangene anders übergreift und demgemäß die Wiederholung seiner bestimmt.

Das Anfängliche ist nie das Neue, weil dieses nur das flüchtig nur Gestrige. Der Anfang ist auch nie das »Ewige«, weil er gerade nicht heraus- und weg-gestellt wird aus der Geschichte.

Was aber ist der Anfang des Denkens – in der Bedeutung der Besinnung auf das Seiende als solches und die Wahrheit des Seyns?

* über den »Anfang« vgl. Vorlesung Sommersemester 1932 »Der Anfang der abendländischen Philosophie« (Gesamtausgabe Band 35); Rektoratsrede 1933 »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität« (Gesamtausgabe Band 16); Freiburger Vortrag 1935 »Vom Ursprung des Kunstwerks«

21. Das anfängliche Denken* (Entwurf)

Das Erdenken der Wahrheit des Seyns ist wesentlich Entwurf. Zum Wesen eines solchen Entwurfs gehört es, daß er im Vollzug und in der Entfaltung sich selbst in das durch ihn Eröffnete zurückstellen muß. So mag der Anschein aufkommen: wo der Entwurf herrscht, ist Willkür und das Verschweifen ins Ungegründete. Aber der Entwurf bringt sich gerade auf den Grund und wandelt so sich selbst erst in die *Notwendigkeit*, auf die er von Grund aus, wenngleich vor seinem Vollzug noch verborgen, bezogen ist.

Der Entwurf des Wesens des Seyns ist nur Antwort auf den Zuruf. Entfaltet verliert der Entwurf jeden Schein des Eigenmächtigen und wird doch nie das Sichverlieren und Hingabe. Sein Offenes hat nur Bestand in der geschichtsbildenden Gründung. Das im Entwurf Entworfenen übermächtigt ihn selbst und setzt ihn ins Recht.

Der Entwurf entfaltet den Entwerfer und fängt ihn zugleich ein in das durch ihn Eröffnete. Dieser zum wesentlichen Entwurf gehörige Einfang ist der Anfang der Gründung der im Entwurf errungenen Wahrheit.

Was und wer der Entwerfer »ist«, das wird erst aus der Wahrheit des Entwurfs faßbar, aber zugleich auch verborgen. Denn dieses ist das Wesentlichste, daß die Eröffnung als Lichtung das Sichverbergen zum Geschehen bringen und so erst die Bergung der Wahrheit ihren Grund und Stachel empfängt (vgl. Die Gründung, 244. und 245. Wahrheit und Bergung).

22. Das anfängliche Denken

ist das Erdenken der Wahrheit des Seyns und so die Ergründung des Grundes. Im Aufruhren auf dem Grunde offenbart es

* vgl. Die Gründung

erst und allein seine gründende, sammelnde und einbehaltende Kraft.

Wie aber ist das Erdenken des Seyns ein Aufruhren? Indem es das Fragwürdigste eröffnet, vollzieht es die Würdigung und damit höchste Verklärung von jenem, worin das Fragen aufruhrt, d. h. nicht *aufhört*. Denn sonst könnte es, das Fragen, als eröffnendes nicht aufruhren.

Aufruhren heißt, daß das Fragen hinfindet in den äußersten Schwingungsbereich, in die Zugehörigkeit zum äußersten Geschehen, das ist die *Kehre im Ereignis* (vgl. Der letzte Gott, 255. Die Kehre im Ereignis). Das Hinfinden geschieht im Sprung, der sich entfaltet als Gründung des Da-seins.

23. Das anfängliche Denken. Warum das Denken aus dem Anfang?

Weshalb ursprünglichere Wiederholung des ersten Anfangs?

Weshalb die Besinnung auf seine Geschichte?

Weshalb die Auseinandersetzung mit seinem Ende?

Weil der andere Anfang (aus der Wahrheit des Seins) notwendig geworden?

Warum denn überhaupt Anfang? (Vgl. Überlegungen IV über Anfang und Übergang).

Weil nur das größte Geschehen, das innigste Ereignis, uns noch retten kann aus der Verlorenheit in den Betrieb der bloßen Begebenheiten und Machenschaften. Solches muß sich ereignen, was uns das Sein eröffnet und uns in dieses zurückstellt und so uns zu uns selbst und vor das Werk und Opfer bringt.

Nun aber ist das größte Ereignis immer der Anfang, und sei es der Anfang des letzten Gottes. Denn der Anfang ist das *Verborgene*, der noch nicht mißbrauchte und betriebene Ursprung, der sich immer entziehend am weitesten vorausgreift und so die höchste Herrschaft in sich verwahrt. Diese unvernutzte Macht der Verslossenheit der reichsten Möglichkeiten des

Mutes (des gestimmt-wissenden Willens zum Ereignis) ist einzige Rettung und Erprüfung.

Das *anfängliche* Denken als Auseinandersetzung zwischen dem erst zurückzugewinnenden ersten Anfang und dem zu entfaltenden anderen Anfang ist aus diesem Grunde notwendig; und in dieser Notwendigkeit zwingt es zu der weitesten und schärfsten und ständigsten Besinnung und verwehrt alle Flucht vor Entscheidungen und Auswegen.

Das anfängliche Denken hat den Anschein der völligen Abseitigkeit und des Nutzlosen. Und dennoch, wenn schon an einen Nutzen gedacht sein will, was ist nützender als die Rettung in das Sein?

Was ist also der *Anfang*, daß er das Höchste alles Seienden werden kann? Er ist die Wesung des *Seins* selbst. Aber *dieser* Anfang wird erst vollziehbar als der *andere* in der Auseinandersetzung mit dem *ersten*. Der Anfang – anfänglich begriffen – ist das Seyn selbst. Und ihm gemäß ist auch das *Denken* ursprünglicher denn Vorstellen und Urteilen.

Der *Anfang* ist das *Seyn selbst* als Ereignis, die verborgene Herrschaft des Ursprungs der Wahrheit des Seienden als solchen. Und das Seyn ist als das Ereignis der Anfang.

Das *anfängliche Denken* ist:

1. Das Seyn aus dem erschweigenden Sagen des begreifenden Wortes in das Seiende ragen lassen. (An diesem Gebirge bauen).
2. Die Bereitung dieses Bauens durch die Vorbereitung des anderen Anfangs.
3. Den anderen Anfang anheben als Auseinandersetzung mit dem ersten in seiner ursprünglicheren Wiederholung.
4. in sich *sigetisch*, in der ausdrücklichsten Besinnung gerade erschweigend.

Der andere Anfang muß ganz aus dem Seyn als Ereignis und der Wesung seiner Wahrheit und ihrer Geschichte erwirkt werden (vgl. z. B. der andere Anfang und sein Verhältnis zum deutschen Idealismus).

Das anfängliche Denken *verlegt* sein Fragen nach der Wahrheit des Seyns *weit zurück* in den ersten Anfang als den Ursprung der Philosophie. Damit verschafft es sich die Gewähr, in seinem anderen Anfang *weit her* zu kommen und im bewältigten Erbe seine höchste künftige Beständigkeit zu finden und damit in einer gewandelten (gegenüber dem ersten Anfang) Notwendigkeit zu sich selbst zurückzugelangen.

Die Auszeichnung des anfänglichen Denkens ist sein *herrschaftliches* Wesen, wodurch erst Auseinandersetzung im Höchsten und Einfachsten erzwungen und vollzogen wird. Anfängliches Denken ist herrschaftliches Wissen. Eine große Zukunft muß in sich vorausdenken und austragen, wer *weit zurück* – in den ersten Anfang – gehen will.

Der Anspruch des philosophischen Denkens kann niemals auf den unverzüglichen, allen gemeinen Nach- und Mitvollzug gehen. Es verträgt keine Ausnützung. Weil solches Denken das Einzige in seiner Befremdlichkeit denkt, das Seyn, was sonst das Gemeinste und Geläufigste ist im üblichen Seinsverständnis, bleibt dieses Denken notwendig selten und fremd. Aber weil es diese Nutzlosigkeit an sich hat, muß es unmittelbar und im voraus Jene fordern und bejahren, die pflügen und jagen können, handwerken und fahren, bauen und einrichten. Es selbst muß wissen, daß es jederzeit als unvergoltene Mühe gilt.

Im Bereich des anderen Anfangs gibt es weder »Ontologie« noch überhaupt »Metaphysik«. Keine »Ontologie«, weil die Leitfrage nicht mehr maß- und bezirkgebend ist. Keine »Metaphysik«, weil überhaupt nicht vom Seienden als Vorhandenem oder gewußtem Gegenstand (Idealismus) ausgegangen und zu einem anderen erst *hinübergeschritten* wird (vgl. Das Zuspiel). Beides nur noch Übergangsnamen, um überhaupt eine Verständigung noch einzuleiten.

Welches sind die Wege und Weisen der Darstellung und Mitteilung der Fuge des anfänglichen Denkens? Die erste Durchgestaltung der Fuge (Der Anklang – Der letzte Gott) kann nicht der Gefahr entgehen, wie ein weitläufiges »System«

gelesen, d. h. zur Kenntnis genommen zu werden. Die Heraushebung einzelner Fragen (Ursprung des Kunstwerks) muß auf die gleichmäßige Eröffnung und Durchgestaltung des ganzen Fugenbereichs verzichten.

Beides in der Ergänzung bleibt immer nur ein Notweg. Aber gibt es andere Wege im Zeitalter der Not? Welches Glück ist hier dem Dichter aufbehalten! Zeichen und Bilder dürfen ihm das Innerste sein, und die übersehbare Gestalt des »Gedichtes« vermag je sein Wesentliches in sich hineinzustellen.

Wie aber dort, wo der Begriff die Notwendigkeit und die Frage ihre Bahnen durchmessen will?

24. Der verirrte Anspruch an das anfängliche Denken

Dergleichen ist die Forderung, es solle unmittelbar gesagt werden, wo die Entscheidung liegt (ohne daß die Not ausgestanden wird); es solle angegeben werden, was zu tun sei, ohne daß der geschichtliche Ort für die künftige Geschichte von Grund aus gegründet ist; es solle unmittelbar eine Rettung bewerkstelligt werden, ohne daß sie auf einen weitausgreifenden Willen zu einer verwandelnden Zielsetzung stoßen kann.

Die *Verschätzung* in der Stellungnahme zum Denken ist eine doppelte:

1. eine Überschätzung, sofern unmittelbare Antworten erwartet werden für eine Haltung, die sich das *Fragen* (die Entschlossenheit zur Besinnung und dem Ausstehen der Not) ersparen will.
2. eine Unterschätzung, indem es am gewöhnlichen Vorstellen gemessen und an ihm die Zeit-Raum gründende Kraft, der Vorbereitungscharakter, verkannt wird.

Wer gar im Bereich des anfänglichen Denkens Lehrer sein will, der muß die Verhaltenheit des Verzichtenkönnens auf »Wirkung« besitzen, der darf sich nie täuschen lassen durch den Scheinerfolg des Genannt- und Beredetwerdens.

Das härteste Hindernis aber findet das anfängliche Denken an der unausgesprochenen Selbstauffassung, die der Mensch heute von sich hat. Von den einzelnen Auslegungen und Zielsetzungen ganz abgesehen, nimmt sich der Mensch als ein vorhandenes »Exemplar« der Gattung »Menschwesen«. Das überträgt sich auch auf das geschichtliche Sein als ein Vorkommen innerhalb einer gewordenen Zusammengehörigkeit. Wo diese Auslegung des Menschseins (und damit auch eines Volkseins) herrscht, fehlt jede Ansatzstelle und jeder Anspruch auf eine Ankunft des Gottes, nicht einmal der Anspruch auf die Erfahrung der Flucht der Götter. Gerade diese Erfahrung setzt voraus, daß sich das geschichtliche Menschenwesen entrückt weiß in die offene Mitte des Seienden, das von der Wahrheit seines Seins verlassen ist.

Jene Verirrung der Ansprüche entspringt aus der Verkennung des Wesens der Wahrheit als der lichtenden Verbergung des Da, das in der Inständigkeit des Fragens ausgestanden werden muß.

Aber jede Sammlung auf ursprünglichere Zusammengehörigkeit *kann* vorbereitet sein für die Grunderfahrung des Daseins.

25. Geschichtlichkeit und Sein

Die Geschichtlichkeit hier begriffen als *eine* Wahrheit, lichtende Verbergung des Seins als solchen. *Das anfängliche Denken* als geschichtliches, d. h. in der sich fügenden Verfügung Geschichte mit gründendes.

Die Herrschaft über die frei (d. i. bodenlos und eigensüchtig) gewordenen Massen muß mit den Fesseln der »Organisation« errichtet und gehalten werden. Kann auf diesem Wege das so »Organisierte« in seine ursprünglichen Gründe zurückwachsen, das Massenhafte nicht nur eindämmen, sondern *verwandeln*? Hat diese Möglichkeit überhaupt noch eine Aussicht angesichts

der zunehmenden »Künstlichkeit« des Lebens, die jene »Freiheit« der Massen, die beliebige Zugänglichkeit von allem für Alle, erleichtert und selbst organisiert? Das Entgegentreten der unaufhaltsamen Entwurzelung, das Haltgeboten soll keiner unterschätzen, es ist das Erste, was geschehen muß. Aber verbürgt es und vor allem verbürgen die solchem Handeln gerade notwendigen Mittel auch die Verwandlung der Entwurzelung in eine Verwurzelung?

Hier bedarf es einer anderen Herrschaft noch, einer verborgenen und verhaltenen, langhin vereinzelt und stillen. Hier müssen die Zukünftigen bereitet werden, die neue Standorte im Sein selbst schaffen, aus denen wieder eine Beständigkeit im Streit von Erde und Welt sich ereignet.

Beide Herrschaftsformen – grundverschieden – müssen von den Wissenden gewollt und *zugleich* bejaht werden. Hier ist zugleich eine Wahrheit, in der das Wesen des Seyns erahnt wird: die im Seyn wesende Zerklüftung in die höchste Einzigkeit und die flachste Vergemeinerung.

26. Philosophie als Wissen

Wenn das *Wissen* als *Verwahrung* der Wahrheit des Wahren (des Wesens der Wahrheit im Da-sein) den künftigen Menschen auszeichnet (gegenüber dem bisherigen vernünftigen Tier) und ihn in die Wächterschaft für das Seyn erhebt, dann ist das höchste Wissen jenes, das stark genug wird, um der Ursprung eines *Verzichtes* zu sein. Verzicht gilt uns freilich als Schwäche und Ausweichen, als Aushängen des Willens; so erfahren, ist Verzicht das Weg-geben und Sichlossagen.

Aber es gibt einen Verzicht, der nicht nur festhält, sondern sogar erst erkämpft und er-leidet, jener Verzicht, der entspringt als die Bereitschaft für die *Verweigerung*, das Festhalten dieses Befremdlichen, das solchergestalt als das *Seyn selbst* west, jenes Inmitten zum Seienden und zur Götterung, das einräumt das

offene Zwischen, in dessen Zeit-Spiel-Raum die Bergung der Wahrheit in das Seiende und die Flucht und Ankunft der Götter ineinander schlagen. Das Wissen von der Verweigerung (Da-sein als Verzicht) entfaltet sich als die lange Vorbereitung der Entscheidung über die Wahrheit, ob diese noch einmal des Wahren (d. h. des Richtigen) Herr werde oder selbst nur nach ihm und so nach dem, was unter ihr ist, gemessen werde, ob Wahrheit nicht nur das Ziel des technisch-praktischen Erkennens bleibe (ein »Wert« und eine »Idee«), sondern zur Gründung des Aufruhrs der Verweigerung werde.

Dieses Wissen entfaltet sich als das weitvorgreifende *Fragen* nach dem Seyn, dessen Fragwürdigkeit alles Schaffen in die Not zwingt und dem Seienden eine Welt errichtet und das Verläßliche der Erde rettet.

27. Das anfängliche Denken (Begriff)

»Denken« in der gewöhnlichen, seit langem üblichen Bestimmung ist das Vor-stellen von etwas in seiner *idéa* als dem *κρίνον*, Vor-stellen von etwas im Allgemeinen.

Dieses Denken aber ist einmal auf das Vor-handene, schon Anwesende bezogen (eine bestimmte Auslegung des Seienden). Sodann aber ist es immer *nachträglich*, indem es dem schon Ausgelegten nur sein Allgemeinstes verschafft. Dieses Denken herrscht nach verschiedenen Weisen in der Wissenschaft. Die Fassung des »Allgemeinen« ist zweideutig, zumal schon die Kennzeichnung des Gedachten als *κρίνον* nicht ursprünglich von ihm selbst her, sondern vom »Vielen«, dem »Seienden« (als *μὴ ὅν*) her gesehen ist. Der Ansatz des *Vielen* und der Grundbezug zu ihm ist entscheidend und zunächst, auch innerhalb des Bewußtseinsstandpunktes, so, daß es das *Gegenüber* ist, ohne eigentlich in seiner Wahrheit zuvor bestimmt und begründet zu sein. Diese soll erst durch das »Allgemeine« be-

schaft werden. Wie sich diese Auffassung des Denkens dann mit der Ansetzung und Gewinnung von »Kategorien« verkoppelt und die »Denkform« der *Aussage* maßgebend wird.

Dieses Denken war einmal – im ersten Anfang – bei Plato und Aristoteles noch schöpferisch. Aber es schuf eben den Bereich, in dem sich künftig das Vorstellen des Seienden als solchen hielt, in dem dann die Seinsverlassenheit sich immer verdeckter entfaltete.

Das anfängliche Denken ist der ursprüngliche Vollzug von Anklang, Zuspiel, Sprung und Gründung in ihrer Einheit. Vollzug will hier sagen, daß diese – Anklang, Zuspiel, Sprung, Gründung in ihrer Einheit – je nur menschenhaft übernommen und ausgestanden werden, daß sie selbst immer wesentlich ein Anderes sind und zum Geschehnis des Da-seins gehören.

Die Schärfe des Sagens in diesem Denken und die Einfachheit des prägenden Wortes messen sich an einer Begrifflichkeit, die jeden bloßen Scharfsinn als leere Zudringlichkeit abweist. Begriffen wird, was hier einzig und immer zu begreifen ist, das Seyn je nur in der Fügung jener Fugen. Niemals läßt sich das herrschaftliche Wissen dieses Denkens in einem Satz sagen. Aber ebenso wenig kann das zu Wissende einem unbestimmten flackernden Vorstellen überlassen bleiben.

Begriff ist hier ursprünglich »*Inbegriff*«, und dieser zuerst und immer bezogen auf den mitgehenden Zusammengriff der Kehre im Ereignis.

Zunächst kann die Inbegrifflichkeit angezeigt werden durch den Bezug, den jeder Seinsbegriff *als Begriff*, d. h. in seiner Wahrheit zum Da-sein hat und damit zur Inständigkeit des geschichtlichen Menschen. Sofern aber *Da-sein* erst sich gründet als Zugehörigkeit zum Zuruf in der Kehre des Ereignisses, liegt das Innigste des *Inbegriffs* im Begreifen der Kehre selbst, in jenem Wissen, das, die Not der Seinsverlassenheit ausstehend, innestehet in der Bereitschaft zum Zuruf; in jenem Wissen, das spricht, indem es zuvor aus der ausstehenden Inständigkeit im Da-sein schweigt.

In-begriff ist hier nie das Ein-begreifen im Sinne der gattungsmäßigen Umfassung, sondern meint das aus der *Inständigkeit* kommende und die Innigkeit der Kehre in die lichtende Verbergung hebende Wissen.

28. Die Unermeßlichkeit des anfänglichen Denkens als des endlichen Denkens

Dieses Denken und seine von ihm entfaltete Ordnung steht außerhalb der Frage, ob zu ihm ein System gehöre oder nicht. »System« ist nur möglich im Gefolge der Herrschaft des mathematischen (im weiten Sinne) Denkens (vgl. WS. 35/6*). Ein Denken, das außerhalb dieses Bereiches und der entsprechenden Bestimmung der Wahrheit als Gewißheit steht, ist daher wesentlich ohne System, un-systematisch; aber deshalb nicht willkürlich und wirr. Un-systematisch besagt nur dann soviel wie »wirr« und ungeordnet, wenn es am System gemessen wird.

Das anfängliche Denken im anderen Anfang hat die andersartige *Strenge*: die Freiheit der Fügung seiner Fugen. Hier fügt sich das Eine zum Anderen aus der Herrschaftlichkeit des fragenden Zugehörens zum Zuruf.

Die Strenge der Verhaltenheit ist eine andere als die der »*Exaktheit*« des losgelassenen, jedermann gleichgehörigen und gleichgültigen »*Raisonierens*« mit seinen für solche Gewißheitsansprüche zwingenden Ergebnissen. Hier ist ein Zwingendes nur, weil der Anspruch auf Wahrheit sich begnügt mit der *Richtigkeit* der Herleitung und Einpassung in eine gerichtete und errechenbare Ordnung. Diese Genügsamkeit der Grund des Zwingenden.

* Vorlesung Wintersemester 1935/36 »Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen« (Gesamtausgabe Band 41)

29. *Das anfängliche Denken** (Die Frage nach dem Wesen)

Im Bereich der Leitfrage ist die Auffassung des Wesens von der Seiendheit (οὐσία – τὸνόν) her bestimmt; und die Wesentlichkeit des Wesens liegt in seiner größtmöglichen Allgemeinheit. Das besagt in der Gegenrichtung: das Einzelne und Mannigfaltige, was unter den Wesensbegriff rückt und von wo aus dieser angesetzt wird, ist beliebig; ja gerade die Beliebbarkeit des Seienden, die dennoch und gerade die Zugehörigkeit zum Wesen anzeigt, ist wesentlich.

Wo dagegen das Seyn als Ereignis begriffen wird, bestimmt sich die Wesentlichkeit aus der Ursprünglichkeit und Einzigkeit des Seyns selbst. Das Wesen ist nicht das Allgemeine, sondern die Wesung gerade der jeweiligen Einzigkeit und des Ranges des Seienden.

Die Wesensfrage enthält in sich das Entscheidungshafte, das jetzt von Grund aus die Seinsfrage durchherrscht.

Entwurf ist Rangsetzung und Entscheidung.

Der Grundsatz des anfänglichen Denkens lautet daher doppelt: alles Wesen ist Wesung.

Alle Wesung bestimmt sich aus dem Wesentlichen im Sinne des Ursprünglich-Einigen.

30. *Das anfängliche Denken* (als Besinnung)

ist als Vollzug und Bereitung des Anklangs und des Zuspiels wesentlich zuerst Übergang und als solcher Unter-gang.

Im Übergang vollzieht sich die Besinnung, und Besinnung ist notwendig Selbst-besinnung. Dieses aber deutet darauf hin, daß dieses Denken doch auf uns selbst und somit den Menschen

* vgl. in »Der Sprung«: das Seyn des Wesens

bezogen ist und eine neue Bestimmung des Wesens des Menschen verlangt. Sofern dieses neuzeitlich als Bewußtsein und Selbstbewußtsein angesetzt ist, scheint die übergängliche Besinnung eine neue Klärung des Selbstbewußtseins werden zu müssen. Zumal wir uns aus dem heutigen Stande des Selbstbewußtseins, das mehr eine Berechnung ist, nicht einfach heraussetzen können. Die Grunderfahrung des anfänglichen Denkens ist also doch das Seiende im Sinne des heutigen Menschen und seiner Lage und somit die »Reflexion« des Menschen auf »sich«.

In dieser Überlegung steckt Richtiges, und doch ist sie unwahr. Sofern die Geschichte und geschichtliche Besinnung den Menschen tragen und beherrschen, ist alle Besinnung *auch* Selbstbesinnung. Allein, die im anfänglichen Denken zu vollziehende Besinnung nimmt nicht das *Selbstsein* des heutigen Menschen als gegeben, als unmittelbar zu erreichen im Vorstellen des »Ich« und des Wir und ihrer Lage. Denn gerade so wird die Selbstheit nicht gewonnen, sondern endgültig verloren und verstellt (vgl. Die Gründung, 197. Da-sein – Eigentum – Selbstheit).

Die Besinnung des anfänglichen Denkens ist vielmehr so ursprünglich, daß sie erst fragt, wie das *Selbst* zu begründen sei, in dessen Bereich »wir«, ich und du, je zu uns *selbst* kommen. Also ist es fraglich, ob wir durch Reflexion auf »uns« uns *selbst*, unser *Selbst* finden, ob demzufolge der Da-seinsentwurf überhaupt mit Klärung des »Selbst«-bewußtseins etwas zu tun hat.

Nun ist es gar nicht ausgemacht, daß das »Selbst« auf dem Wege über die Ichvorstellung jemals bestimmbar sei. Vielmehr gilt es zu erkennen, daß Selbstheit erst entspringt aus der Gründung des Da-seins, diese aber sich vollzieht als Ereignung des Zugehörigen in den Zuruf. Somit entspringt die Offenheit und Gründung des Selbst aus der und als die Wahrheit des Seyns (vgl. Die Gründung, 197. Da-sein – Eigentum – Selbstheit). Nicht die anders gerichtete Zergliederung des Menschenwesens,

nicht die Anzeige anderer Seinsweisen des Menschen – alles für sich genommen als verbesserte Anthropologie – ist es, was hier die Selbst-besinnung beibringt, sondern die Frage nach der Wahrheit des Seins bereitet den Bereich der Selbstheit, in der geschichtlich wirkend und handelnd erst der Mensch – wir – gestaltet als Volk zu seinem Selbst kommt.

Die *Eigenheit* des Da-seins als gegründet im Selbstsein kann freilich zunächst im Übergang aus dem bisherigen ichhaften Selbstbewußtsein auch nur von diesem her *angezeigt* werden; das Da-sein als *je meines*. Dabei ist zu bedenken, daß auch dieses ichhafte Selbstbewußtsein durch Kant und den deutschen Idealismus eine ganz andere Gestalt schon erreichte, in der eine Zugewiesenheit zum »wir« und zum Geschichtlichen und Absoluten mitgesetzt ist. Mit Da-sein vollends ist sogleich die Versetzung in das Offene gegeben. Hier einen »Subjektivismus« finden wollen, ist, von anderem ganz abgesehen, jedesmal oberflächlich.

Die Besinnung des anfänglichen Denkens geht auf uns (selbst) und doch nicht. Nicht auf uns, um von da die maßgebenden Bestimmungen abzuheben, aber auf uns als geschichtlich Seiende und zwar in der Not der Seinsverlassenheit (zunächst Verfall des Seinsverständnisses und Seinsvergessenheit). Auf *uns*, die so schon in der Ausgesetztheit in das Seiende angesetzt sind, auf uns in dieser Weise, um über uns weg zum Selbstsein zu finden.

Der Übergangscharakter des anfänglichen Denkens bringt unvermeidlich diese Zweideutigkeit mit sich, als handle es sich um eine anthropologisch existenzielle Besinnung im geläufigen Sinne. In Wahrheit aber ist jeder Schritt getragen von der Frage nach der Wahrheit des Seyns.

Der Blick auf *uns* wird vollzogen aus dem *Vorsprung in das Da-sein*. Für die *erste Besinnung* aber mußte versucht werden, überhaupt einmal an äußersten Seinsweisen des Menschen die Andersartigkeit des Daseins gegen alles »Erleben« und »Bewußtsein« zur Abhebung zu bringen.

Die Verführung liegt nahe, die ganze Besinnung in »Sein und Zeit« I. Hälfte dennoch auf den Umkreis einer nur anders gerichteten Anthropologie einzuschränken.

31. Der Stil des anfänglichen Denkens

Stil: die Selbst-gewißheit des Daseins in seiner gründenden *Gesetzgebung* und in seiner Beständnis des Grimmes.

Der Stil der *Verhaltenheit*, weil diese von Grund aus die Inständigkeit durchstimmt, die erinnernde Erwartung des Ereignisses.

Diese *Verhaltenheit* durchstimmt auch alle Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde.

Sie unterstellt sich – es erschweigend – dem sanften Maß und trägt in sich aus den argen Grimm, die beide – sich gehörend – aus der Erde sowohl wie von der Welt her verschieden sich begennen.

Stil ist als gewachsene Gewißheit das Vollzugsgesetz der Wahrheit im Sinne der Bergung in das Seiende. Weil Kunst z. B. ist das *Ins-Werk*-setzen der Wahrheit und im Werk die Bergung *in sich selbst* zu sich selbst zu stehen kommt, deshalb ist der »Stil«, wenngleich kaum begriffen, besonders im Felde der Kunst sichtbar. *Nicht* jedoch wird hier von der Kunst her der Stilgedanke auf das Da-sein als solches erweitert übertragen.

32. Das Ereignis

Ein entscheidender Durchblick *nach* der Vollziehung von Anklang und Zuspriel

Es gilt, im voraus den Bezug von Sein und Wahrheit zu erblicken und zu verfolgen, wie von hier aus *Zeit und Raum* in ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit bei aller Fremdheit gegründet sind.

Wahrheit ist lichtende Verbergung, die geschieht als Entrückung und Berückung. Diese, in ihrer Einheit sowohl wie im Übermaß, geben das umstellte Offene für das Spiel des Seienden, das in der Bergung seiner Wahrheit als Ding, Zeug, Machenschaft, Werk, Tat, Opfer seiend wird.

Entrückung und Berückung aber können auch in einer *Gleichgültigkeit* sich verfestigen, und dann wird das Offene für das gemeinhin Vorhandene gehalten, was den Anschein erweckt, *das* Seiende, weil das Wirkliche, zu sein. Von dieser selbst verborgenen Gleichgültigkeit der scheinbaren Entrückungs- und Berückungslosigkeit her erscheinen Entrückung und Berückung als Ausnahmen und absonderlich, wo sie doch Grund und Wesen der Wahrheit zeigen. Jene Gleichgültigkeit ist auch der Bereich, in dem alles Vorstellen, Meinen, alle Richtigkeit sich abspielt (vgl. Die Gründung: über den *Raum*).

Jenes Wesen der Wahrheit aber, die entrückend-berückende Lichtung und Verbergung als Ursprung des Da, west in seinem Grunde, den wir als Er-eignung erfahren. Die Näherung und Flucht, Ankunft und Ausrücken, oder einfaches Ausbleiben der Götter; für uns im Herr-, d. h. Anfang und Herrschaftsein über dieses Geschehen, welche anfängliche Endherrschaft als der letzte Gott sich zeigen wird. In seinem Winken wird das Sein selbst, das Ereignis als solches, erstmals sichtbar, und dieses Leuchten bedarf der Gründung des Wesens der Wahrheit als Lichtung und Verbergung und ihrer *letztmaligen Bergung* in den veränderten Gestalten des Seienden.

Was man sonst und bisher über Raum und Zeit gedacht hat, die in diesen Wahrheitsursprung zurückgehören, das ist, wie schon Aristoteles in der »Physik« erstmals ausgeführt zeigt, bereits eine Folge des schon festgelegten Wesens des Seienden als οὐσία und der Wahrheit als Richtigkeit und alles dessen, was sich von da als »Kategorien« ergibt. Wenn Kant Raum und Zeit als »Anschauungen« kennzeichnet, dann ist das innerhalb dieser Geschichte nur ein schwacher Versuch, überhaupt das Eigenwesen von Raum und Zeit zu retten. Aber Kant hat kei-

nen Weg zum *Wesen* von Raum und Zeit. Die Ausrichtung auf »Ich« und »Bewußtsein« und das Vorstellen verlegt ohnehin jeden Weg und Steg.

*Wahrheit**

Was darüber gelegentlich der Vorträge über das Kunstwerk angedeutet wurde und als »Einrichtung« begriffen wurde, ist bereits die *Folge* der *Bergung*, die eigentlich das Gelichtet-Verborgene verwahrt. Diese Verwahrung gerade läßt erst das Seiende *sein* und zwar *das* Seiende, das es ist und sein kann in der Wahrheit des noch ungehobenen Seins und der Art, wie diese Wahrheit entfaltet ist. (Was als seiend gilt, das Anwesende, das Wirkliche, darauf nur erst Notwendiges und Mögliches bezogen, das geläufige Beispiel aus der Geschichte des ersten Anfangs.)

Die *Bergung* selbst vollzieht sich im und als *Da-sein*. Und dieses geschieht, gewinnt und verliert Geschichte, in der in-ständlichen, im voraus dem Ereignis zugehörigen, aber es kaum wissenden Be-sorgung. Diese nicht von der Alltäglichkeit her, sondern aus der Selbstheit des Daseins begriffen, hält sich in mannigfachen, unter sich sich fordernden Weisen: Zeuganfertigung, Machenschaftseinrichtung (Technik), Werke schaffen, staatsbildende Tat, denkerisches Opfer. In allem je verschieden die Vor- und Mitgestaltung von Erkenntnis und wesentlichem Wissen als Gründung der Wahrheit. »Wissenschaft« nur ein entfernter Ableger einer bestimmten Durchdringung der Zeuganfertigung u. s. f.; nichts Eigenständiges und *niemals* in Zusammenhang zu bringen mit dem wesentlichen Wissen des Erdenkens des Seins (Philosophie).

Die Bergung aber hält sich nicht nur in den Weisen der Hervorbringung, sondern ebenso ursprünglich in der Weise der Übernahme der Begegnung des Leblosen und des Lebendigen: Stein, Pflanze, Tier, Mensch. Hier geschieht die Zurückgenom-

* vgl. Die Gründung

menheit in die sich verschließende Erde. Allein, dieses Geschehen des Da-seins ist nie für sich, sondern gehört in die Entfaltung des Streites von Erde und Welt, der Inständigkeit im Ereignis.

Philosophie: die einfachen Anblicke und heimischen Gestalten finden und zum Vorschein bringen, darin die Wesung des Seyns geborgen und in die Herzen gehoben wird.

Wer *Beides* vermöchte: den fernsten Blick in das verborgenste Wesen des Seyns und das nächste Glücken der aufscheinenden Gestalt des bergenden Seienden.

Wie schaffen wir, vorausspringend in die Wesung des Seyns, diesem den Andrang seines Seienden, damit die Wahrheit des Seyns seine geschichtliche Dauerkraft als Anstoß bewahre?

Dem Denken bleibt nur das einfachste Sagen des schlichsten Bildes in reinster Verschweigung. Der künftige erste Denker muß dieses vermögen.

33. Die Seynsfrage

Solange wir nicht erkennen, daß alles Rechnen nach »Zwecken« und »Werten« einer ganz bestimmten Auslegung des Seienden (als ἰδέα) entspringt, solange wir nicht begreifen, daß hierbei nicht einmal die *Frage* nach dem Seyn geahnt, geschweige denn gestellt ist, solange wir vollends nicht durch den Vollzug bezeugen, daß wir von der Notwendigkeit dieser ungestellten Frage wissen und damit schon sie fragen, solange all dieses *außerhalb* des Gesichtskreises dessen bleibt, was sich noch als »Philosophie« gebärdet, solange ist alles laute Lärmen vom »Seyn«, von »Ontologie«, von »Transzendenz« und »Paratranszendenz«, von »Metaphysik« und angeblicher Überwindung des Christentums grundlos und leer. Ohne es zu wissen, bewegt man sich *doch* in den Geleisen des gern beschimpften Neukantianismus. Denn nirgends ist eine denkerische Arbeit geleistet, keine Schritte eröffnenden Fragens sind vollzogen.

Gerade wer die Seinsfrage begriffen und ihre Bahn einmal zu durchmessen wirklich versucht hat, kann von der »Antike« und ihrem Gefolge *nichts* mehr erhoffen, es sei denn die furchtbare Mahnung, erst wieder das Fragen in den selben Grund der Notwendigkeit zu verlegen, nicht jener erstmaligen, endgültig gewesenen und nur so wesenden. Vielmehr heißt hier »*Wiederholung*«, das *selbe*, die Einzigkeit des Seyns, *wieder* und *somit aus einer ursprünglicheren Wahrheit* zur Not werden zu *lassen*. »Wieder« besagt hier gerade: ganz anders. Aber für jene furchtbare Mahnung fehlt noch das Gehör und der Wille zum Opfer, zum Bleiben auf der kaum eröffneten nächsten Strecke der Bahn.

Statt dessen täuscht man sich selbst und die Anderen mit einer *lärmenden Schwärmerei* für die durch Nietzsche erlittene »Antike« über die eigene Ratlosigkeit hinweg.

Wie steht gegen solches Treiben z. B. die Gestalt und das Werk Hermann Lotzes ab, des echtsten Zeugen des leicht und viel gelästerten 19. Jahrhunderts?

34. Das Ereignis und die Seinsfrage

Das Ereignis ist die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte, in die alle Wesung der Wahrheit des Seyns im voraus zurückgedacht werden muß. Dieses im voraus dahin Zurückdenken ist das Er-denken des Seyns. Und alle Begriffe vom Seyn müssen von da her gesprochen werden.

Umgekehrt: Alles, was zunächst und in der Not nur im *Übergang* von der entfalteten Leitfrage zur Grundfrage über das Seyn gedacht und als Weg zu seiner Wahrheit erfragt ist (die Entfaltung des Da-seins), dies alles darf nie in die bodenlose Öde einer bisherigen »Ontologie« und »Kategorienlehre« übersetzt werden.

Die unausgesprochene Ahnung des Ereignisses stellt sich vordergründlich und zugleich in geschichtlicher Erinnerung

(οὐσία = παρονσία) dar als »Temporalität«: das Geschehnis der Gewesend-bewahrenden und der Künftigend-vorausnehmenden Entrückung und d. h. Eröffnung und Gründung des Da und somit des Wesens der Wahrheit.

»Temporalität« ist nie gemeint als Verbesserung des Zeitbegriffes, als landläufige Ersetzung des rechnerischen Zeitbegriffes durch die »Erlebniszeit« (Bergson-Dilthey). All solches bleibt außerhalb der erkannten Notwendigkeit des Überganges von der als solcher begriffenen Leitfrage zur Grundfrage.

»Zeit« ist in »Sein und Zeit« die *Anweisung* und der *Anklang* auf jenes, was als Wahrheit der Wesung des Seyns geschieht in der Einzigkeit der Er-eignung.

Hier erst, in dieser ursprünglichen Auslegung der Zeit, ist der Bereich getroffen, wo Zeit mit dem Raum zur äußersten Verschiedenheit und so gerade Wesungsinnigkeit gelangt. Dieser Bezug vorbereitet in der Darstellung der Räumlichkeit des Da-seins, nicht etwa des »Subjekts« und des »Ichs« (vgl. Die Gründung, Raum).

Bei der Verworrenheit und Zuchtlosigkeit des heutigen »Denkens« bedarf es einer fast schulmäßigen Fassung seiner Wege in der Gestalt gekennzeichnete »Fragen«. Niemals freilich liegt in der mehr *lehrhaften* Besinnung auf diese Fragen der entscheidende denkerische Wille und Stil. Aber zur Klärung vor allem gegenüber dem Gerede von »Ontologie« und vom »Sein« gilt es zuvor folgendes zu wissen:

Das Seiende ist.

Das Seyn west.

»Das Seiende« – dies Wort nennt *nicht* nur das Wirkliche und dieses gar nur als das Vorhandene und dieses nur noch als Gegenstand der Erkenntnis, nicht nur das Wirkliche jeglicher Art, sondern zugleich das Mögliche, das Notwendige, das Zufällige, alles was in irgend einer Weise im Seyn steht, sogar das Nichtigte und das Nichts. Wer hier, allzu schlaue sich dünkend, so gleich einen »Widerspruch« entdeckt, da ja das Nichtseiende nicht »seiend« sein kann, der denkt mit seiner Widerspruchs-

losigkeit als Maßstab des Wesens des Seienden allemal zu kurz.

»Das Seyn« meint nicht nur die Wirklichkeit des Wirklichen, auch nicht nur die Möglichkeit des Möglichen, überhaupt nicht nur das Sein vom jeweiligen Seienden her, sondern das Seyn aus seiner ursprünglichen Wesung in der vollen Zerklüftung, die Wesung nicht auf »Anwesenheit« eingeschränkt.

Die Wesung des Seyns selbst freilich und damit das Seyn in seiner einzigsten Einzigkeit läßt sich nicht beliebig und geradezu wie ein Seiendes erfahren, sondern öffnet sich nur in der Augenblicklichkeit des Vor-sprungs des Da-seins in das Ereignis (vgl. Der letzte Gott, 255. Die Kehre im Ereignis).

Auch führt nie unmittelbar vom Sein des Seienden zum Seyn ein Weg, weil die Sicht auf das Sein des Seienden schon außerhalb der Augenblicklichkeit des Daseins erfolgt.

Von hier aus läßt sich in die Seinsfrage eine wesentliche Unterscheidung und Klärung bringen. Sie ist niemals die Beantwortung der Seinsfrage, sondern nur Ausbildung des Fragens, Erweckung und Klärung der Fragekraft zu dieser Frage, die je nur aus Not und Aufschwung des Da-seins entspringt.

Wird nach dem Seienden als Seiendem gefragt (ὅν ἢ ὅν) und in *dieser* Ansetzung und Richtung somit nach dem Sein des Seienden, dann steht der Fragende im Bereich *der* Frage, von der der Anfang der abendländischen Philosophie und deren Geschichte bis zum Ende in Nietzsche geleitet war. Wir nennen deshalb *diese* Frage nach dem Sein (des Seienden) die Leitfrage. Ihre allgemeinste Form hat bei Aristoteles die Prägung erhalten τί τὸ ὄν; was ist das Seiende, d. h. für ihn, was ist οὐσία als die Seiendheit des Seienden? Sein meint hier *Seiendheit*. Darin drückt sich zugleich aus, daß trotz Ablehnung des Gattungscharakters das Sein (als Seiendheit) immer und nur als das κοινόν, das Gemeinsame und so Gemeine für jegliches Seiende, gemeint ist.

Wird dagegen nach dem Seyn gefragt, so geht hier der Ansatz nicht aus vom Seienden, d. h. je diesem und jenem, auch

nicht vom Seienden als solchen im Ganzen, sondern es vollzieht sich der Einsprung in die *Wahrheit* (Lichtung und Verbergung) des Seyns selbst. Hier ist zugleich erfahren und erfragt dieses (auch in der Leitfrage versteckt liegende) Voraus-wesende, die *Offenheit für Wesung* als solche, d. h. die *Wahrheit*. Hier ist mitgefragt die Vor-frage nach der Wahrheit. Und sofern das Seyn erfahren wird als der Grund des Seienden, ist die so gestellte Frage nach der Wesung des Seyns die *Grundfrage*. Von der Leitfrage zur Grundfrage gibt es nie einen unmittelbaren, gleichsinnigen, die Leitfrage noch einmal (auf das Seyn) anwendenden Fortgang, sondern nur einen Sprung, d. h. die Notwendigkeit eines *anderen* Anfangs. Wohl dagegen kann und muß durch die entfaltende Überwindung der Leitfragenstellung und ihrer Antworten als solcher ein *Übergang* geschaffen werden, der den anderen Anfang vorbereitet und überhaupt sichtbar und ahnbar macht. Dieser Übergangsbereitung dient »Sein und Zeit«, d. h. es steht eigentlich schon in der Grundfrage, ohne diese rein aus sich anfänglich zu entfalten.

Für die Leitfrage ist das *Sein* des Seienden, die Bestimmung der Seiendheit (d. h. die Angabe der »Kategorien« für die οὐσία) die *Antwort*. Die verschiedenen Bereiche des Seienden werden in der späteren nachgriechischen Geschichte verschiedenartig wichtig, Zahl und Art der Kategorien und ihres »Systems« wechseln, aber es bleibt im wesentlichen in diesem Ansatz, mag er unmittelbar im λόγος als Aussage Fuß fassen oder zufolge bestimmter Umwandlungen im Bewußtsein und im absoluten Geist. Die *Leitfrage* bestimmt von den Griechen bis zu Nietzsche dieselbe Weise der Frage nach dem »Sein«. Das deutlichste und größte Beispiel für diese Einheitlichkeit der Überlieferung ist Hegels »Logik«.

Für die Grundfrage dagegen ist das Sein nicht Antwort und Antwortbereich, sondern das Frag-würdigste. Ihm gilt die vor-springende und einzige Würdigung, d. h. es selbst wird als *Herrschaft* eröffnet und so als das nicht und nie Zubewältigende ins Offene gehoben. Das Seyn als der Grund, in dem

alles Seiende erst als solches zu seiner Wahrheit (Bergung und Einrichtung und Gegenständlichkeit) kommt; der Grund, in dem das Seiende versinkt (Abgrund), der Grund, in dem es auch sich seine *Gleichgültigkeit* und *Selbstverständlichkeit* anmaßt (Ungrund). Daß das Seyn in seiner Wesung in dieser Weise grundig west, zeigt seine Einzigkeit und Herrschaft an. Und diese wieder ist nur der Wink in das Ereignis, worin wir die Wesung des Seins in seiner höchsten Verborgenheit zu suchen haben. Das Seyn als das Frag-würdigste kennt selbst in sich keine Frage.

Die Leitfrage, entfaltet in ihrem Gefüge, läßt jeweils eine *Grundstellung* zum Seienden als solchen erkennen, d. h. eine Stellung des fragenden (Menschen) auf einem Grunde, der nicht als solcher aus der Leitfrage er-gründbar und überhaupt nicht wißbar ist, der aber durch die *Grundfrage* ins Offene gebracht wird.

Wenngleich nie ein Fortgang von der Leitfrage zur Grundfrage möglich ist, so gibt doch umgekehrt die Entfaltung der Grundfrage zugleich den Grund, das Ganze der Leitfragen-geschichte in einen ursprünglicheren Besitz zurückzunehmen und nicht etwa als ein Vergangenes nur abzustoßen (vgl. Das Zuspiel, 92. Die Auseinandersetzung des ersten und anderen Anfangs).

35. Das Ereignis

Die Wegbesinnung:

1. Was *anfängliches* Denken ist.
2. Wie der andere Anfang als *Erschweigung* sich vollzieht.
»Das Ereignis« wäre der rechte Titel für das »Werk«, das hier nur vorbereitet werden kann; und daher muß statt dessen stehen: *Beiträge zur Philosophie*.

Das »Werk«: der sich entwickelnde Bau im Sichzurückwenden in den aufragenden Grund.

36. Das Erdenken des Seyns und die Sprache

Mit der gewöhnlichen Sprache, die heute immer weitgreifender vernutzt und zerredet wird, läßt sich die Wahrheit des Seyns nicht sagen. Kann diese überhaupt unmittelbar gesagt werden, wenn alle Sprache doch Sprache des Seienden ist? Oder kann eine neue Sprache für das Seyn erfunden werden? Nein. Und selbst wenn dies gelänge und gar ohne künstliche Wortbildung, wäre diese Sprache keine sagende. Alles Sagen muß das Hörenkönnen mitentspringen lassen. Beide müssen des selben Ursprungs sein. So gilt nur das Eine: die edelste gewachsene Sprache in ihrer Einfachheit und Wesensgewalt, die Sprache des Seienden als Sprache des Seyns sagen. Diese Verwandlung der Sprache dringt in Bereiche, die uns noch verschlossen sind, weil wir die Wahrheit des Seyns nicht wissen. So wird gesagt vom »Verzicht der Verfolgung«, von der »Lichtung der Verbergung«, vom »Er-ignis«, vom »Da-sein«, nicht ein Herausklauen von Wahrheiten aus den Worten, sondern die Eröffnung der Wahrheit des Seyns in solchem gewandelten Sagen (vgl. Vorblick, 38. Die Erschweigung).

37. Das Seyn und seine Erschweigung*
(die Sigetik)

Die Grundfrage: *wie west das Seyn?*

Die Erschweigung ist die besonnene Gesetzlichkeit des Erschweigens (συγῶν). Die Erschweigung ist die »Logik« der Philosophie, sofern diese aus dem anderen Anfang die Grundfrage fragt. Sie sucht die *Wahrheit der Wesung* des Seyns, und diese Wahrheit ist die winkend-anklingende Verborgenheit (das Geheimnis) des Ereignisses (die zögernde Versagung).

* vgl. Vorlesung Sommersemester 1937 »Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen« (Gesamtausgabe Band 44), Schluß und alles über Sprache

Wir können das Seyn selbst, gerade wenn es im Sprung ersprungen wird, nie unmittelbar sagen. Denn jede Sage kommt aus dem Seyn her und spricht aus seiner Wahrheit. Alles Wort und somit alle Logik steht unter der Macht des Seyns. Das Wesen der »Logik« (vgl. SS. 34*) ist daher die Sigetik. In ihr erst wird auch das Wesen der Sprache begriffen.

Aber »Sigetik« ist nur ein Titel für jene, die noch in »Fächern« denken und ein Wissen nur dann zu haben glauben, wenn das Gesagte eingeordnet ist.

38. Die Erschweigung

Die fremdwortliche Rede von »Sigetik« in der Entsprechung zur »Logik« (Onto-logie) ist nur übergänglich rückblickend gemeint und keineswegs als die Sucht, die »Logik« zu ersetzen. Denn weil die Frage nach dem Seyn und der Wesung des Seyns steht, ist das Fragen noch ursprünglicher und deshalb noch weniger in ein Schulfach einzusperren und zu ersticken. Wir können das Seyn (Ereignis) nie unmittelbar sagen, deshalb auch nicht mittelbar im Sinne der gesteigerten »Logik« der Dialektik. Jede Sage spricht schon *aus* der Wahrheit des Seyns und kann sich nie unmittelbar bis zum Seyn selbst überspringen. Die Erschweigung hat höhere Gesetze als jede Logik.

Vollends aber ist die Erschweigung keine A-logik, die ja erst recht Logik ist und sein möchte und nur nicht kann. Wogegen der Wille und das Wissen der Erschweigung ganz anders gerichtet sind. Und ebenso wenig handelt es sich um das »Irrationale« und um »Symbole« und »Chiffren«, alles dieses setzt die bisherige Metaphysik voraus. Wohl dagegen schließt die Erschweigung die Logik der Seiendheit ein, so, wie die Grundfrage die Leitfrage in sich einverwandelt.

Die Erschweigung entspringt aus dem wesenden Ursprung der Sprache selbst.

* Vorlesung Sommersemester 1934 »Über Logik als Frage nach der Sprache« (Gesamtausgabe Band 38)

Die Grunderfahrung ist nicht die Aussage, der Satz, und demzufolge der Grundsatz, sei es »mathematisch« oder »dialektisch«, sondern das Ansichhalten der Verhaltenheit gegen das zögernde Sichversagen in der Wahrheit (Lichtung der Verbergung) der *Not*, der die Notwendigkeit der *Entscheidung* entspringt (vgl. Vorblick, 46. Die Entscheidung).

Wenn diese Verhaltenheit zum *Wort* kommt, ist das Gesagte immer das Ereignis. Dieses Sagen verstehen heißt aber, den Entwurf und Einsprung des Wissens in das Ereignis vollziehen. Das Sagen als Erschweigen gründet. Nicht etwa ist sein Wort nur ein Zeichen für ganz Anderes. Was es nennt, ist gemeint. Aber das »Meinen« eignet nur zu als *Da-sein* und d. h. denkerisch im Fragen.

Das Erschweigen und das Fragen: das wesentliche Fragen als zur Entscheidung stellen des Wesens der Wahrheit.

Suchen nach dem Seyn? Der ursprüngliche Fund im ursprünglichen Suchen.

Suchen – schon das Sich-in-der-Wahrheit-halten, im Offenen des Sichverbergenden und Sichentziehenden. Das Suchen (ursprünglich) als Grundbezug zur zögernden *Versagung*. Das Suchen als Fragen und dennoch Erschweigen.

Wer sucht, der hat schon gefunden! Und das ursprüngliche Suchen ist jenes Ergreifen des schon Gefundenen, nämlich des Sichverbergenden als solchen.

Während das gewöhnliche Suchen erst findet und gefunden hat, indem es aufhört zu suchen.

Daher wird der ursprüngliche Fund in der ursprünglichen Bergung gerade als das Suchen als solches geborgen. Das Fragwürdigste würdigen, im Fragen verharren, Inständlichkeit.

39. Das Ereignis

Dieses ist der wesentliche Titel für den Versuch des anfänglichen Denkens. Der *öffentliche* Titel aber darf nur lauten: *Beiträge zur Philosophie*.

Der Entwurf hat zur Absicht das, was allein im Versuch des anfänglichen Denkens, das ein Geringes von sich selbst weiß, gewollt werden kann: eine *Fuge* dieses Denkens zu sein.

Das will sagen:

1. *An der Strenge des Gefüges* im Aufbau ist nichts nachgelassen, gleich als gälte es – und das gilt es in der Philosophie immer – das Unmögliche: die Wahrheit des Seyns in der voll entfalteten Fülle seines begründeten Wesens zu begreifen.
2. Hier ist nur erlaubt die *Verfügung* über *einen* Weg, den ein Einzelner bahnen kann, unter Verzicht darauf, die Möglichkeit anderer und vielleicht wesentlicherer Wege zu überschauen.
3. Der Versuch muß Klarheit besitzen darüber, daß Beides, Gefüge und Verfügung, eine *Fügung* des Seyns selbst bleiben, des Winkes und des Entzugs seiner Wahrheit, ein Nicht-erzwingbares.

Die Fuge in diesem dreifachen Sinne muß versucht werden, damit Wesentlicheres und Geglückteres, was den Künftigen geschenkt wird, solches, daran es einen Absprung hat, den es vorläufig an- und einfügt, um es zu überwinden.

Dieses Überwundenwerden, wenn es ein echtes ist und notwendiges, bringt freilich das Größte: es bringt einen denkerischen Versuch erstmals geschichtlich in seiner Zukünftigkeit zum Stehen, zum Hinausstehen in die Zukunft und in die Unumgänglichkeit.

Die Fuge ist etwas wesentlich anderes als ein »System« (vgl. WS. 35/36 u. 36*). »Systeme« nur möglich und gegen das Ende zu notwendig im Bereich der Geschichte der Leitfragenbeantwortung.

Die sechs Fügungen der Fuge stehen je für sich, aber nur, um die wesentliche Einheit eindringlicher zu machen. In jeder der

* Vorlesung Wintersemester 1935/36 »Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen« (Gesamtausgabe Band 41) und Vorlesung Sommersemester 1936 »Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit« (Gesamtausgabe Band 42)

sechs Fügungen wird über das Selbe je das Selbe zu sagen versucht, aber jeweils aus einem anderen Wesensbereich dessen, was das Ereignis nennt. Äußerlich und stückhaft gesehen findet man dann leicht überall »Wiederholungen«. Doch das Verharren beim Selben, dies Zeugnis der echten Inständigkeit des anfänglichen Denkens, fugenmäßig rein zu vollziehen, ist das Schwerste. Dagegen ist das fortgesetzte Fortlaufen in der Anreihung ständig sich anders bietender »Stoffe« leicht, weil es sich von selbst ergibt.

Jede Fügung steht jeweils in sich, und dennoch besteht ein verborgenes Ineinanderschwingen und eröffnendes Gründen der Entscheidungsstätte für den wesentlichen Übergang in die noch mögliche Wandlung der abendländischen Geschichte.

Der *Anklang* hat seine Tragweite in das Gewesende und Künftige und somit seine Einschlagskraft in das Gegenwärtige durch das Zuspiel.

Das *Zuspiel* nimmt seine Notwendigkeit erst aus dem Anklang der Not der Seinsverlassenheit.

Anklang und Zuspiel sind Boden und Feld für den ersten Absprung des anfänglichen Denkens zum *Sprung* in die Wesung des Seyns.

Der Sprung eröffnet zuvor die unabgeschrittenen Weiten und Verbergungen dessen, wohin die *Gründung* des *Da-seins*, zugehörig dem Zuruf des Ereignisses, vordringen muß.

All diese Fügungen müssen in solcher Einheit bestanden werden aus der Inständigkeit im *Da-sein*, die das Sein der *Zukünftigen* auszeichnet.

Sie übernehmen und verwahren die durch den Zuruf erweckte Zugehörigkeit in das Ereignis und seine Kehre und kommen so vor die Winke *des letzten Gottes* zu stehen.

Die Fuge – die sich den Zuruf fügende und so das *Da-sein* gründende Verfügung.

40. Das denkerische Werk im Zeitalter des Übergangs

Das denkerische Werk im Zeitalter des Übergangs (vgl. Überlegungen IV, 90) kann nur und muß ein *Gang* sein in der Zweideutigkeit dieses Wortes: ein Gehen und ein Weg zumal, somit ein Weg, der selbst geht.

Ist Solches im Sagen gestaltbar, so daß die Einfachheit dieser Aufgabe ans Licht tritt? Entspricht dem die Fuge »Vom Ereignis«? Wer will das wissen? Aber deshalb nur ist es zu wagen.

Ob dieser Versuch einst den Ausleger findet? Jenen, der sagen kann von dem ins Künftige gehenden und dieses bereitenden Weg? Nicht aber jenen, der nur das viele Zeitgenössische daran herausrechnet und alles so »erklärt« und – vernichtet.

41. Jedes Sagen des Seyns hält sich in Worten und Nennungen

Jedes Sagen des Seyns hält sich in Worten und Nennungen, die, in der Richtung des alltäglichen Meinens des Seienden verständlich und in dieser Richtung ausschließlich gedacht, als Ausspruch des Seyns mißdeutbar sind. Es bedarf somit gar nicht erst eines Verfehlens der Frage (innerhalb des Bereichs der denkerischen Auslegung des Seyns), sondern das Wort selbst schon enthüllt etwas (Bekanntes) und verhüllt damit jenes, was im denkerischen Sagen ins Offene gebracht werden soll.

Diese Schwierigkeit ist durch nichts zu beheben, ja der Versuch dazu bedeutet schon die Verkennung alles Sagens vom Seyn. Diese Schwierigkeit muß übernommen und in ihrer Wesenzugehörigkeit (zum Denken des Seyns) begriffen werden.

Das bedingt ein Verfahren, das in gewissen Grenzen zuerst immer dem gewöhnlichen Meinen entgegenkommen und eine gewisse Strecke weit mit ihm gehen muß, um dann im rechten Augenblick den Umschlag des Denkens zu fordern, aber unter

der Macht des selben Wortes. Z. B. »Entscheidung« kann und soll zunächst, wenn auch nicht moralisch, so doch vollzugsmäßig als »Akt« des Menschen gemeint sein, bis es plötzlich das Wesen des Seyns selbst meint, was nun nicht heißt, daß das Seyn »anthropologisch« ausgelegt, sondern umgekehrt: daß der Mensch in das Wesen des Seyns zurückgestellt und den Fesseln der »Anthropologie« entrissen wird. Ebenso: »Machenschaft« – eine Art des Verhaltens des Menschen und plötzlich und eigentlich umgekehrt: das Wesen (Un-wesen) des Seyns, worin erst der Grund der Möglichkeit der »Betriebe« gewurzelt ist.

Dieses »umgekehrt« aber ist nicht einfach ein »formaler« Trick des Bedeutungsumschlags in bloße Worte, sondern *die Verwandlung des Menschen selbst*.

Allerdings, das rechte Begreifen dieser Verwandlung und vor allem ihres Geschehnisraumes und d. h. das Gründen desselben ist zuinnerst verwoben mit dem Wissen der Wahrheit des Seyns.

Die Verwandlung des Menschen meint hier das Anderswerden seines Wesens, sofern in der bisher giltigen Auslegung (animal rationale), zwar psychologisch versteckt und mißdeutet, der Bezug zum Seienden mitgemeint, aber nicht als der Wesensgrund gegründet und entfaltet ist. Denn dieses schließt ein, die Frage nach der Wahrheit des Seyns zu fragen und »die Metaphysik«.

Im Seinsgeschichtlichen Denken kommt erst die Wesensmacht des Nicht-haftens und der Umkehrung ins Freie.

42. Von »Sein und Zeit« zum »Ereignis«

Auf diesem »Weg«, wenn das Stürzen und Steigen so heißen kann, wird immer die selbe Frage nach dem »Sinn des Seyns« und nur sie gefragt. Und deshalb sind die Standorte des Fragens ständig verschieden. Jedes wesentliche Fragen muß sich, jedesmal wenn es ursprünglicher fragt, von Grund aus wan-

deln. Es gibt hier keine gradweise »Entwicklung«. Es gibt noch weniger *jenes* Verhältnis des Späteren zum Früheren, wonach in diesem schon Jenes beschlossen läge. Weil im Denken des Seyns alles sich auf das Einzige zu hält, sind hier die Umstürze gleichsam die Regel! Dies verwehrt nun auch das historische Verfahren: das Frühere als »falsch« aufzugeben, oder das Spätere als »schon« im Früheren »gemeint« nachzuweisen. Die »Änderungen« sind so wesentlich, daß sie in ihrem Ausmaß nur bestimmt werden können, wenn jedesmal die *eine* Frage von ihrem Frageort aus durchgefragt wird.

Die »Änderungen« sind allerdings nicht von außen, durch Einwände, bedingt. Denn bisher ist noch kein Einwand möglich geworden, weil die *Frage* noch gar nicht begriffen ist. Die »Änderungen« entspringen der wachsenden Abgründigkeit der Seynsfrage selbst, wodurch ihr jeder historische Anhalt genommen wird. Deshalb wird allerdings der *Weg* selbst immer wesentlicher, nicht als »persönliche Entwicklung«, sondern als die völlig unbiographisch gemeinte Anstrengung des Menschen, das Seyn selbst im Seienden zu seiner Wahrheit zu bringen.

Hier wiederholt sich nur, was sich seit dem Ende des ersten Anfangs der abendländischen Philosophie, d. h. seit dem Ende der Metaphysik, immer entschiedener ereignen muß, daß das Denken des Seyns keine »Lehre« und kein »System«, sondern die eigentliche Geschichte und somit das Verborgenste werden muß.

Zum ersten Mal geschieht dies als Denken Nietzsches; und was uns da als »Psychologie« und als *Selbstzergliederung* und Auflösung und »Ecce homo« entgegentritt, mit all dem Zeitgenössischen jener wüsten Zeit, das hat seine eigentliche Wahrheit als Geschichte des Denkens, das bei Nietzsche noch erst das Zudenkende *sucht* und es noch im Umkreis der *metaphysischen* Fragestellung (Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen) findet.

In den Versuchen seit »Sein und Zeit« ist zwar die Frage *ursprünglicher* angesetzt, aber alles hält sich in einem, wenn überhaupt vergleichbaren, geringeren Maßstab.

Der Vollzug der Seinsfrage läßt keine Nachahmung zu. Hier sind jedesmal die Notwendigkeiten des Weges geschichtlich erst-, weil einmalig. Ob »historisch« gesehen »neu« und »eigenartig«, das ist hier gar keine mögliche Hinsicht der Beurteilung.

Die geschichtliche Beherrschung der Geschichte des abendländischen Denkens wird immer wesentlicher, und die Ausbreitung einer »historischen« oder »systematischen« Philosophielehrsamkeit immer unmöglicher.

Denn es gilt, keine neuen Vorstellungen vom Seienden zur Kenntnis zu bringen, sondern das Menschsein in die Wahrheit des Seyns zu gründen und diese Gründung im Erdenken des Seyns und des Da-seins vorzubereiten.

Diese Vor-bereitung besteht nicht in der Beschaffung von vorläufigen Kenntnissen, aus denen dann später die eigentlichen Erkenntnisse erschlossen werden sollten, sondern Vor-bereitung ist hier: den Weg bahnen, auf den Weg zwingen – im wesentlichen Sinne: *stimmen*. Aber wiederum nicht, als sei das Gedachte und Zudenkende nur eine gleichgültige Gelegenheit für eine *Denkbewegung*, sondern die Wahrheit des Seyns, das Wissen der Besinnung, ist alles.

Doch der Weg dieses Erdenkens des Seyns hat nicht schon die feste Einzeichnung in einer Landkarte. Das Land *wird* ja erst *durch den Weg* und ist an jeder Wegstelle unbekannt und nicht zu errechnen.

Der Weg des Erdenkens wird, je echter er Weg zum Seyn ist, um so unbedingter vom Seyn selbst be-stimmt.

Das Er-denken meint nicht das Aus-denken und willkürliche Erfinden, sondern jenes Denken, das fragend sich dem Seyn stellt und es herausfordert, das Fragen zu durchstimmen.

Jedesmal aber muß im Er-denken des Seyns das Seiende im Ganzen zur Entscheidung gestellt werden, was doch je nur in *einer* Blickbahn gelingt und umso dürftiger ausfällt, je ursprünglicher der Wink des Seyns trifft.

Das Land, das durch den Weg und als Weg des Er-denkens des Seyns wird, ist das *Zwischen*, das *er-eignet* das Da-sein dem

Gott, in welcher Er-eignung erst der Mensch und der Gott sich »erkennbar« werden, zugehörig in der Wächterschaft und Not-schaft des Seyns.

43. Das Seyn und die Entscheidung

Von den Göttern gebraucht, durch diese Erhöhung zerschmettert werden, in der Richtung dieses Verborgenen müssen wir das Wesen des Seyns *als solchen* erfragen. Wir können aber dann das Seyn nicht als das scheinbar Nachträgliche erklären, sondern müssen es als den Ursprung begreifen, der erst Götter und Menschen *ent-scheidet* und *er-eignet*.

Dieses Erfragen des Seyns vollzieht die Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes seiner Wesung: die Gründung des Da-seins.

Wenn da von der Ent-scheidung die Rede ist, denken wir an ein Tun des Menschen, an das Vollziehen, an einen Vorgang. Aber weder das Menschliche eines Aktes noch das Vorgangsmäßige ist hier wesentlich.

Zwar ist es kaum möglich, dem seynsgeschichtlichen Wesen der Entscheidung nahe zu kommen, ohne nicht doch von Menschen, von uns, auszugehen und bei der »Entscheidung« an Wahl, Entschluß, an die Bevorzugung des Einen und die Hint-ansetzung des Anderen zu denken und am Ende auf die Freiheit als Ursache und Vermögen zu stoßen und die Frage nach der Entscheidung in das »Moralisch-Anthropologische« abzu-drängen, ja sogar dieses gerade mit Hilfe der »Entscheidung«, im Sinne der »existenziellen«, neu zu fassen.

Die Gefahr, »Sein und Zeit« in dieser Richtung »existenziell«-»anthropologisch« zu mißdeuten, die Zusammenhänge zwischen Entschlossenheit – Wahrheit – Dasein von der moralisch gemeinten Entschließung zu sehen, statt *umgekehrt* von dem waltenden Grunde des Da-seins her, die Wahrheit als Offenheit und die Ent-schlossenheit als die zeitigende Einräumung des Zeit-Spiel-Raumes des Seyns zu begreifen, diese Ge-

fahr liegt nahe und wird durch das vielfach Unbewältigte in »Sein und Zeit« verstärkt. Aber die Mißdeutung ist im Grunde, wenngleich nicht in der ausführenden Überwindung, gebannt, wenn von Anfang an die Grundfrage nach dem »Sinn des Seyns« als *die* einzige Frage festgehalten wird.

Dann rückt das, was hier Ent-scheidung genannt ist, in die innerste Wesensmitte des Seyns selbst und hat dann nichts mit dem gemein, was wir das Treffen einer Wahl und dergleichen heißen, sondern sagt: das Auseinandertreten selbst, das scheidet und im Scheiden erst in das Spiel kommen läßt die Er-eignung eben dieses im Auseinander *Offenen* als der Lichtung für das Sichverbergende und noch Un-entschiedene, die Zugehörigkeit des Menschen zum Seyn als des Gründers seiner Wahrheit und die Zugewiesenheit des Seyns in die Zeit des letzten Gottes.

Neuzeitlich gesonnen denken wir von uns aus und stoßen, wenn wir von uns wegdenken, immer nur auf Gegenstände. Diesen gewohnten Weg des Vor-stellens eilen wir hin und her und erklären in seinem Umkreis Alles und bedenken nie, ob nicht dieser Weg unterwegs einen Absprung zulasse, durch den wir erst in den »Raum« des Seyns springen, uns die Ent-scheidung er-springen.

Auch wenn wir die »existenzielle« Mißdeutung der »Ent-scheidung« hinter uns lassen, steht noch die Gefahr einer anderen vor uns, die allerdings heute mit der vorigen besonders gern zusammengeworfen wird.

Das Entscheidungshafte als das »Willentliche« und »Macht-mäßige« könnte im Gegensatz zum »System« begriffen werden mit der Berufung auf Nietzsches Wort: »Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit« (VIII, 64)¹. Die Klärung dieses Gegensatzes ist allerdings nötig, weil die Entscheidung in den Gegensatz zum »System« kommt, aber in einem wesentlicheren Sinne, als selbst Nietzsche den Gegensatz gesehen hat. Denn für ihn ist »System« doch immer der Gegenstand der

¹ F. Nietzsche, Götzen-Dämmerung. In: Nietzsche's Werke (Großoktavausgabe), Bd. VIII. Leipzig (Kröner) 1919, S. 64

»Systembauerei«, des nachträglichen Zusammenstellens und Ordners. Aber sogar wenn wir Nietzsche eine gemäßere Auffassung vom Wesen des Systems zubilligen, muß gesagt werden, daß er das Wesen nicht begriff und begreifen konnte, weil er selbst für seine Fragen noch diejenige Auffassung des »Seins« (des Seienden) bejahen mußte, auf deren Grund und als deren Entfaltung das »System« entspringt: die *Vorgestelltheit* des Seienden als vorgreifendes Einigen, vor-stellen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes (die wesentliche Klärung in Kants Bestimmung des Transzendentalen). »Ordnung« und Übersichtlichkeit (nicht ordo des Mittelalters) sind erst *Folgen* des »Systematischen«, nicht sein Wesen. Und am Ende gehört zur *Rechtschaffenheit* gerade das »System«, als ihre innere Erfüllung nicht nur, sondern als ihre Voraussetzung. Allerdings meint Nietzsche mit »Rechtschaffenheit« ebensosehr ein Anderes, als er mit dem »System« nicht in das *Wesen* der Neuzeit eindringt. Es genügt nicht, das »System« nur als Eigentümlichkeit der Neuzeit zu fassen, das kann richtig und die Neuzeit dennoch vordergründlich gefaßt sein.

Nietzsches Worte über »das System« sind denn auch gern als fadenscheinige Rechtfertigungen der Unkraft zu einem weit-hinaus und auf dunkle Gänge gefaßten Denken mißbraucht worden. Oder zum mindesten hat man das »System« als Rahmengebilde abgelehnt zugunsten einer »Systematik«, die doch nur die erborgte Form des »wissenschaftlichen« Denkens für das philosophische darstellt.

Wenn die »Entscheidung« gegen das »System« zu stehen kommt, dann ist das der Übergang aus der Neuzeit in den anderen Anfang. Sofern das »System« die wesentliche Kennzeichnung der neuzeitlichen Seiendheit des Seienden enthält (die *Vorgestelltheit*), die »Entscheidung« aber das Sein für das Seiende, nicht nur die Seiendheit aus dem Seienden her meint, dann ist in gewisser Weise die Ent-scheidung »systematischer« als jedes System, d. h. eine ursprüngliche Bestimmung des Seienden als solchen aus dem Wesen des Seyns. Dann ist nicht

nur die »Systembauerei«, sondern auch das »systematische« Denken noch leicht, d. h. auf eine gesicherte Auslegung des Seienden gegründet gegenüber der Aufgabe des Fragens nach der Wahrheit des Seyns, des Denkens der Entscheidung.

Zunächst aber denken wir die »Entscheidung« als ein Vorkommnis innerhalb eines Entweder-Oder.

Und es ist ratsam, die ursprüngliche seinsgeschichtliche Auslegung der *Entscheidung* vorzubereiten durch einen Hinweis auf »Entscheidungen«, die aus jener Entscheidung als geschichtliche Notwendigkeiten entspringen.

Die lange, nicht nur neuzeitliche Gewöhnung an eine Vordergründlichkeit des Menschen (als animal rationale) in allem abendländischen Denken macht es schwer, Worte und Begriffe eines scheinbar festliegenden anthropologisch-psychologischen Gehalts aus einer ganz anderen Wahrheit und zur Gründung dieser zu sagen, ohne der anthropologischen Mißdeutung zu entgehen und der bequemen Entgegnung, daß eben doch alles »anthropologisch« sei. Die Billigkeit dieses Einwandes ist so grenzenlos, daß sie verdächtig werden muß. Ihr liegt zugrunde, daß man den Menschen, d. h. sich selbst, nie in die Frage stellen *will*, vielleicht weil man im Geheimen doch der anthropologischen Herrlichkeit des Menschen nicht so völlig sicher ist.

44. Die »Entscheidungen«

ob der Mensch »Subjekt« bleiben will *oder* ob er das Da-sein gründet –

ob mit dem Subjekt das »animal« als die »Substanz« und das »rationale« als »Kultur« dauerhaft bleiben soll *oder* ob die Wahrheit des Seyns (siehe unten) im Da-sein eine werden-de Stätte findet –

ob das Seiende das Sein als sein »Generellstes« nimmt und damit der »Ontologie« ausliefert und verschüttet *oder* ob das

Seyn in seiner Einzigkeit zum Wort kommt und das Seiende als Einmaliges durchstimmt –

ob die Wahrheit als Richtigkeit in die Gewißheit des Vorstellens und Sicherheit des Rechnens und Erlebens entartet *oder* ob das anfänglich ungegründete Wesen der ἀλήθεια als die Lichtung des Sichverbergens auf einen Grund kommt –

ob das Seiende als das Selbstverständlichste alles Mittlere und Kleine und Durchschnittliche zum Vernünftigen verfestigt *oder* ob das Fragwürdigste die Gediegenheit des Seyns ausmacht –

ob die Kunst eine Erlebnisveranstaltung *oder* das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit ist –

ob die Geschichte zur Rüstkammer der Bestätigungen und Vorläuferschaften herabgesetzt wird *oder* als der Gebirgszug der befremdlichen unbesteigbaren Berge aufsteigt –

ob die Natur zum Ausbeutungsgebiet des Rechnens und Einrichtens und zur Gelegenheit des »Erlebens« erniedrigt wird *oder* ob sie als die sich verschließende Erde das Offene der bildlosen Welt trägt –

ob die Entgötterung des Seienden in der Verchristlichung der Kultur ihre Triumphe feiert *oder* ob die Not der Unentschiedenheit über die Nähe und Ferne der Götter einen Entscheidungsraum vorbereitet –

ob der Mensch das Seyn wagt und damit den Untergang *oder* ob er sich mit dem Seienden begnügt –

ob der Mensch überhaupt noch die Entscheidung wagt *oder* ob er sich der Entscheidungslosigkeit überläßt, die das Zeitalter als den Zustand »höchster« »Aktivität« nahelegt.

Alle diese Entscheidungen, die dem Schein nach viele sind und verschiedene, ziehen sich auf die eine und einzige zusammen: ob das Seyn sich endgültig entzieht *oder* ob dieser Entzug als die Verweigerung zur ersten Wahrheit und zum anderen Anfang der Geschichte wird.

Das Schwerste und Herrlichste der Entscheidung *für* das Seyn verschließt sich darin, daß sie unsichtbar bleibt und, falls

sie sich äußert, unweigerlich mißdeutet und so vor allem pöbelhaften Betasten wohl geschützt wird.

Warum müssen überhaupt Entscheidungen fallen? Wenn, dann sind sie Notwendigkeiten unseres Zeitalters, nicht nur als diese bestimmten, sondern überhaupt als Entscheidungen.

Was ist hier Entscheidung? Sie bestimmt ihr Wesen aus dem Wesen des Übergangs der Neuzeit in ihr Anderes. *Bestimmt* sie dadurch ihr Wesen oder ist der Übergang nur der Wink in ihr Wesen? Kommen die »Entscheidungen«, weil ein anderer Anfang sein muß? Und muß *dieser* sein, weil das Wesen des Seyns selbst Entscheidung ist und in dieser Wesensentfaltung seine Wahrheit erstmals in der Geschichte des Menschen verschenkt?

Es ist hier nötig, vielleicht sogar weitläufig zu sagen, was mit dem Wort von der *Wahrheit des Seyns* nicht gemeint ist.

Der Ausdruck bedeutet nicht: die »Wahrheit« über das Seyn, etwa gar eine Folge richtiger Sätze über den Begriff des Seyns oder eine unumstößliche »Lehre« vom Seyn. Selbst wenn Solches je dem Seyn gemäß werden könnte, was unmöglich ist, müßte vorausgesetzt werden nicht nur, daß es eine »Wahrheit« über das Seyn gibt, sondern vor allem, welcher Art überhaupt das Wesen jener Wahrheit ist, in die das Seyn zu stehen kommt. Woher aber soll sich das Wesen *dieser* Wahrheit und damit das Wesen der Wahrheit als solcher anders bestimmen können als aus dem Seyn selbst? Und das nicht nur im Sinne einer »Ableitung« von diesem aus, sondern im Sinne einer Erwirkung dieses Wesens durch das Seyn, solches, worüber wir durch keine »richtigen« Ansichten über das Seyn verfügen können, was vielmehr einzig den verborgenen Augenblicken der Seinsgeschichte zugehört.

Der Ausdruck besagt aber auch nicht: das »wahre« Seyn, etwa gar in der unklaren Bedeutung, die das »wahre«, wahrhaft, wirklich Seiende meint. Denn schon wieder ist hier ein Begriff von »Wirklichkeit« vorausgesetzt und dem Seyn als Maßstab unterlegt, während doch das Seyn nicht nur dem Sei-

enden leiht, was es ist, sondern zuvor sich selbst aus seinem Wesen die ihm gemäße Wahrheit entfaltet.

Diese Wahrheit des Seyns ist gar nichts vom Seyn Verschiedenes, sondern sein eigenstes Wesen, und deshalb liegt es an der Geschichte des Seyns, ob es diese Wahrheit und sich selbst verschenkt oder verweigert und so erst eigentlich in seine Geschichte das Abgründige bringt. Der Hinweis darauf, daß die geläufigen Begriffe von »Wahrheit« und das geläufige Nichtunterscheiden von »Sein« und »Seiendem« zu einer Mißdeutung der Wahrheit des Seyns führen und vor allem diese *schon immer voraussetzen*, kann nun aber selbst noch zu einer Irreführung ausarten, wenn er den Schluß zulassen möchte: es gälte somit nur, die unausgesprochenen »Voraussetzungen« auszusprechen, als ob Voraussetzungen faßbar würden, ohne daß schon das Gesetzte *als* ein solches begriffen wäre. Der Rückgang auf »Voraussetzungen« und »Bedingungen« hat innerhalb des Seienden und der Auslegung des Seienden auf seine Seiendheit im Sinne der Vorgestelltheit (und schon der *ἰδέα*) einen Sinn und ein Recht, und er ist deshalb in mannigfachen Abwandlungen zur Grundform des »metaphysischen« Denkens geworden, dies so sehr, daß selbst die Überwindung der »Metaphysik« zur anfänglichen Verständigung dieser Denkweise nicht entraten kann (vgl. »Sein und Zeit« und »Vom Wesen des Grundes«, *hier* der Versuch des Sprunges in das Seyn).

Solange das »Seyn« begriffen wird als Seiendheit, als das irgendwie »Generelle« und somit als eine hinter das Seiende geschaltete Bedingung des Seienden, d. h. seiner Vorgestelltheit, d. h. seiner Gegenständlichkeit und d. h. schließlich seines »An sich«-Seins, so lange ist das Seyn selbst in die Wahrheit des Seienden herabgesetzt, in die Richtigkeit des Vorstellens.

Weil all dies bei Kant am reinsten vollzogen wird, deshalb *kann* an seinem Werk versucht werden, ein noch Ursprünglicheres und deshalb von ihm her nicht Ableitbares, ganz Anderes sichtbar zu machen auf die Gefahr hin, daß nun doch ein solcher Versuch wieder kantisch gelesen und als ein willkür-

licher »Kantianismus« mißdeutet und unschädlich gemacht wird.

Die abendländische Geschichte der abendländischen Metaphysik ist der »Beweis« dafür, daß die Wahrheit des Seyns nicht zur Frage werden konnte, und der Hinweis auf die Gründe dieser Unmöglichkeit. Die größte Verkennung der Wahrheit des Seyns läge aber in einer »Logik« der Philosophie. Denn diese ist die bewußte oder unbewußte Rückübertragung der »Erkenntnistheorie« auf sich selbst. Die »Erkenntnistheorie« aber ist nur die Form der Ratlosigkeit der neuzeitlichen Metaphysik sich selbst gegenüber. Die Verwirrung kommt auf den Höhepunkt, wenn nun diese »Erkenntnistheorie« sich noch einmal als »Metaphysik der Erkenntnis« ausgibt; das Rechnen auf dem Rechenschieber der »Aporetik« und »aporetischen« Erörterung »an sich« vorhandener »Richtungen« und »Problemfronten« wird und zwar mit vollem Recht zu der Methode der neuzeitlichsten Philosophiegelehrsamkeit. Das sind nur letzte Ausläufer des Vorgangs, durch den die Philosophie ihres Wesens verlustig geht und in die größte Zweideutigkeit ausartet, weil, was Philosophie zu sein scheint, eindeutig für den Wissenden eine solche *nicht* mehr sein *kann*. Und deshalb müssen auch alle Versuche, zu sagen, was die Wahrheit des Seyns *nicht* ist, damit sich abgefunden haben, daß sie höchstens dem unwissenschaftlichen Eigensinn der weiteren Mißdeutung neue Nahrung zuführen, falls solche Verdeutlichungen des Glaubens sind, die Unphilosophie könne durch *Belehrung* zur Philosophie umgewandelt werden. Wohl aber ist die Besinnung darauf, was die Wahrheit des Seyns *nicht* ist, wesentlich als eine *geschichtliche*, sofern sie helfen kann, die Grundbewegungen in den metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens durchsichtiger und die Verborgenheit der Seinsgeschichte eindringlicher zu machen.

In all dem ist freilich auch mitgesagt, daß jede Ablehnung des Philosophie-betriebs im echten Sinne des Wortes nur ihre Notwendigkeit besitzt, wenn sie erkannt hat, daß die Besin-

nung auf die Wahrheit des Seyns einschließt eine Wandlung der denkenden Haltung zur denkerischen, welcher Wandel freilich nicht durch moralische Anweisungen bewirkt werden kann, sondern *vorgewandelt* werden muß und zwar in der Öffentlichkeit des Unsichtbaren und Lärmfreien.

Warum ist die *Wahrheit* des Seyns keine Zugabe und kein Rahmen zum Seyn und auch keine Voraussetzung, sondern das innerste Wesen des Seyns selbst?

Weil das Wesen des Seyns in der Er-eignung der Ent-scheidung west. Doch woher wissen wir dieses? Wir wissen es nicht, sondern erfragen es und eröffnen in solchem Fragen dem Seyn die Stätte und vielleicht eine von ihm geforderte, falls das Wesen des Seyns die Verweigerung sein sollte, der das unzureichende Fragen die allein gemäße Nähe bleibt.

Und so muß denn erst auf eine lange Frist hinaus alles Dasein gründende Schaffen (und *nur* dieses, nicht das alltägliche feste Betreiben der Einrichtung des Seienden) die Wahrheit des Seyns als Frage und Not durch die entschiedensten Pfade hindurch und in wechselvollen, scheinbar zusammenhangslosen und sich unbekannten Anläufen erwecken und für die Stille des Seyns bereit machen, aber auch entschieden *gegen* jeden Versuch, im bloßen Rückwärtswollen, und sei es zu den »wertvollsten« Überlieferungen, die schonungslose Nötigung in die Not der Besinnung zu verwirren und zu schwächen.

Das Wissen von der stetigen Bedachtsamkeit des Seltenen gehört zur Wächterschaft für das Seyn, dessen Wesen als die Wahrheit selbst im Dunkel ihrer eigenen Glut erstrahlt.

Die Wahrheit des Seyns ist das Seyn der Wahrheit – so gesagt klingt es wie eine gekünstelte und verzwangene Umkehrung und, wenn es hoch kommt, wie eine Verleitung zu einem dialektischen Spiel. Während doch diese Umkehrung nur ein flüchtig-äußeres Zeichen ist der *Kehre*, die im Seyn selbst west und ein Licht wirft auf das, was hier mit Entscheidung genannt sein möchte.

45. Die »Entscheidung«

Die schon längst im Verborgenen und Verstellten angebrochene Entscheidung ist die zur Geschichte oder zum Geschichtsverlust. *Geschichte* aber begriffen als die Bestreitung des Streites von Erde und Welt, übernommen und vollzogen aus der Zugehörigkeit zum Zuruf des Ereignisses als der Wesung der Wahrheit des Seyns in der Gestalt des letzten Gottes.

Die Entscheidung fällt dadurch, daß die Notwendigkeit des äußersten *Auftrags* aus der innersten Not der Seinsverlassenheit erfahren und zur bestandhaften Macht ermächtigt wird.

Der *Auftrag* aber im Lichte und in der Bahn der Entscheidung ist: *die Bergung der Wahrheit des Ereignisses aus der Verhaltenheit des Daseins in die große Stille des Seyns*.

Wodurch fällt die Entscheidung? Durch das *Geschenk* oder den *Ausbleib* jener ausgezeichneten Gezeichneten, die wir »die Zukünftigen« nennen im Unterschied gegen die vielerlei beliebigen und unaufhaltsamen Späteren, die nichts mehr vor sich und nichts mehr hinter sich haben.

Zu diesen Gezeichneten gehören:

1. *Jene wenigen Einzelnen*, die in den wesentlichen Bahnen des gründenden Da-seins (Dichtung – Denken – Tat – Opfer) für die Bereiche des Seienden die Stätten und Augenblicke vorausgründen. Sie schaffen so die wesende Möglichkeit für die verschiedenen Bergungen der Wahrheit, in denen das Da-sein geschichtlich wird.
2. *Jene zahlreicheren Bündischen*, denen es gegeben ist, aus dem Begreifen des wissenden Willens und der Gründungen der Einzelnen die Gesetze der Umschaffung des Seienden, der Wahrung der Erde und des Entwurfs der Welt in ihrem Streit zu erahnen und im Vollzug sichtbar zu machen.
3. *Jene vielen Zueinanderverwiesenen*, gemäß ihrer gemeinsamen geschichtlichen (erdhaft-welthaften) Herkunft, durch die und für die die Umschaffung des Seienden und damit die Gründung der Wahrheit des Ereignisses Bestand gewinnt.

4. Die Einzelnen, die Wenigen, die Vielen (nicht als Anzahl genommen, sondern hinsichtlich ihrer Gezeichnetheit) stehen noch z. T. in den alten und gängigen und geplanten Ordnungen. Diese sind entweder nur noch schalenhaft ein Schutz ihres gefährdeten Bestandes, oder noch Leitkräfte ihres Wollens.

Das *Einverständnis* dieser Einzelnen, Wenigen und Vielen ist verborgen, nicht gemacht, plötzlich und für sich wachsend.

Durchherrscht ist es vom je verschiedenen Walten des Ereignisses, worin sich eine ursprüngliche Sammlung vorbereitet, in der und als die dasjenige geschichtlich wird, was ein *Volk* genannt werden darf.

5. Dieses Volk ist in seinem Ursprung und seiner Bestimmung einzig gemäß der Einzigkeit des Seyns selbst, dessen Wahrheit es einmalig an einer einzigen Stätte in einem einzigen Augenblick zu gründen hat.

Wie kann diese Entscheidung vorbereitet werden? Haben hier Wissen und Willen einen Raum der Verfügung, oder würde das nur ein blinder Eingriff in verborgene Notwendigkeiten?

Aber Notwendigkeiten leuchten auf nur in einer Not. Und die Bereitung einer Bereitschaft zur Entscheidung steht freilich in der Not, am Ende nur noch die anwälzende Geschichtslosigkeit zu beschleunigen und ihre Bedingungen zu verhärten, wo sie doch das Andere will.

Wer um *diese* Not nicht weiß, ahnt nicht einen Schatten von den bevorstehenden Entscheidungen.

Die Entscheidung fällt im Stillen. Nach solcher Weise aber erfolgt erst recht die Zerstörung der Entscheidungsmöglichkeit durch die drohende Unaufhaltsamkeit der Entwurzelung.

Die Entscheidung und ihre Notwendigkeit und gar Vorbereitung bleiben umso schwerer vernehmlich, je mehr die Begebenheiten der »weltgeschichtlichen« Umwälzungen den Lärm brauchen, je ausschließlicher alles Hören und Gehörschenken nur noch anspricht auf das Riesige und Laute und alles dem

Entgegengesetzte, gar die große Stille, in die Nichtigkeit versinken läßt.

Die »weltgeschichtlichen« Begebenheiten können noch nie gesehene Ausmaße annehmen, das spricht zunächst nur für das Steigen der Raserei im losgebundenen Bereich der Machenschaften und der Zahl. Niemals spricht es unmittelbar für die Heraufkunft der wesentlichen Entscheidungen. Wenn aber innerhalb dieser Begebenheiten und z. T. nach ihrem Stil eine Sammlung des Volkes bzw. seines Bestandes auf es selbst eingerichtet wird, könnte da nicht ein Weg in die Nähe der Entscheidung sich öffnen? Gewiß, aber mit der höchsten Gefahr zugleich der völligen Verfehlung ihres Bereiches.

Die Entscheidung *muß jenen Zeit-Raum*, die Stätte für die wesentlichen Augenblicke schaffen, in der der höchste Ernst der Besinnung in eins mit der größten Freudigkeit der Sendung zu einem Willen des Gründens und Bauens aufwächst, dem auch keine Wirrnis fern bleibt. Nur Da-sein, nie »Lehre«, kann die Wandlung des Seienden von Grund aus bringen. Solches Da-sein als Grund eines Volkes bedarf der längsten Vorbereitung aus dem anfänglichen *Denken*; aber dieses bleibt je nur *ein* Weg der gleichzeitig auf vielen Bahnen anhebenden *Anerkennung* der Not.

Bringt die Entscheidung noch einmal die Gründung der Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns, oder rollt alles nur noch ab als »Kampf« um die nackten Bedingungen des Fort- und Auslebens in den riesigen Ausmaßen, so daß »Weltanschauung« und »Kultur« auch nur noch Stützen und Kampfmittel dieses »Kampfes« sind? Was bereitet sich *dann* vor? Der *Übergang zum technisierten Tier*, das die bereits schwächer und gröber werdenden Instinkte durch das Riesenhafte der Technik zu ersetzen beginnt.

Bei dieser Entscheidungsrichtung ist nicht kennzeichnend die Technisierung der »Kultur« und »Weltanschauungs« durchsetzung, sondern daß »Kultur« und »Weltanschauung« zu Mitteln der Kampftechnik werden für einen Willen, der kein Ziel

mehr will; denn Erhaltung des Volkes ist nie ein mögliches Ziel, sondern nur Bedingung einer Zielsetzung. Wird die Bedingung aber zum Unbedingten, dann kommt das Nichtwollen des Ziels, das Abschneiden jeder ausgreifenden Besinnung zur Macht. Vollends schwindet dann die Möglichkeit der Erkenntnis, daß »Kultur« und »Weltanschauung« bereits Ableger einer Weltordnung sind, die angeblich überwunden werden soll. »Kultur« und »Weltanschauung« verlieren durch die politische Indienstnahme nicht ihren Charakter, ob sie als Werte »an sich« gelten oder als Werte »für« das Volk, jedesmal ist die Besinnung, wenn sie überhaupt solche ist, festgezwängt im Nichtwollen ursprünglicher Ziele, d. h. der Wahrheit des Seyns, in der über Möglichkeit und Notwendigkeit von »Kultur« und »Weltanschauung« erst entschieden wird.

Nur die äußerste Entscheidung aus der und über die Wahrheit des Seyns bringt noch eine Klarheit, sonst bleibt das Fortdämmern in Erneuerungen und Verkleidungen oder aber der völlige Absturz.

Alle diese Möglichkeiten haben vermutlich noch ihre lange Vorgeschichte, in der sie noch unkenntlich und mißdeutbar bleiben.

Woher aber kommt der künftigen Philosophie ihre Not? Muß sie nicht selbst – anfangend – diese Not erst erwecken? Diese Not steht diesseits von Trübsal und Bekümmernis, die immer nur in irgend einem Winkel des verfestigten Seienden und seiner »Wahrheit« umgehen. Diese Not läßt sich andererseits nicht beheben und gar leugnen durch die Aufgeräumtheit eines angeblichen Sichvergnügens an den »Wundern« des »Seienden«.

Diese Not, als Grund der Notwendigkeit der Philosophie, wird erfahren durch das Erschrecken im Jubel der Seinszugehörigkeit, die als ein Winken die Seinsverlassenheit ins Offene rückt.

46. Die Entscheidung (Vorbegriff)

Worüber? Über Geschichte oder Geschichtsverlust, d. h. über Zugehörigkeit zum Seyn oder Verlassenheit im Unseienden.

Warum Entscheidung, d. h. weshalb? Läßt sich darüber entscheiden?

Was ist überhaupt Entscheidung? Die *Wahl*; nein, Wählen geht immer nur auf Vorgegebenes und Nehm- und Abweisbares.

Ent-scheidung meint hier das Gründen und Schaffen, vorweg und über sich hinaus Verfügen bzw. Aufgeben und Verlieren.

Doch ist das nicht überall und hier eine Anmaßung und Unmöglichkeit zugleich? Kommt und geht nicht die Geschichte verborgen, wie sie geht? Ja und nein.

Die Entscheidung fällt in der stillsten Stille und hat die längste Geschichte.

Wer entscheidet? Jeder, auch durch die Nichtentscheidung und das Nichtwissenwollen von ihr, durch das Ausweichen vor der Vorbereitung.

Was steht zur Entscheidung? Wir selbst? Wer wir? In unserer Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Sein.

Die Entscheidung auf die Wahrheit des Seins bezogen, nicht nur bezogen, sondern nur aus ihr bestimmt.

Entscheidung ist somit in einem ausgezeichneten Sinn gemeint, daher auch die Rede von der äußersten Entscheidung, die zugleich die innerste ist.

Weshalb aber diese Entscheidung? Weil *nur noch aus dem tiefsten* Grunde des Seyns selbst eine *Rettung* des Seienden; Rettung als rechtfertigende Bewahrung des Gesetzes und Auftrags des Abendlandes. *Muß das sein?* Inwiefern nur noch so eine Rettung? Weil die Gefahr aufs äußerste gestiegen, da überall die Entwurzelung und, was noch verhängnisvoller, weil die Entwurzelung bereits dabei ist, sich zu verhüllen – der Beginn der Geschichtslosigkeit schon da.

Die Entscheidung fällt im Stillen, nicht als Beschluß, sondern als Entschlossenheit, die schon die *Wahrheit* gründet und d. h. das Seiende umschafft und so schaffende Entscheidung ist bzw. Betäubung.

Warum aber und wie Vorbereitung dieser Entscheidung?

Der Kampf gegen die Zerstörung und Entwurzelung ist nur der erste Schritt in der Vorbereitung, der Schritt in die Nähe des eigentlichen Entscheidungsraumes.

47. Das Wesen der Entscheidung: Sein oder Nichtsein*

kann nur aus ihrer wesentlichen Wesung her bestimmt werden. Entscheidung ist Entscheidung zwischen Entweder – Oder. Aber damit wird ja schon das Entscheidungshafte vorweggenommen. Woher das Entweder – Oder? Woher dieses: *nur dieses* oder nur dieses? Woher die Unumgänglichkeit des so oder so? Bleibt nicht das dritte, die *Gleichgültigkeit*? Aber hier im Äußersten nicht möglich.

Was ist hier das Äußerste: Sein oder Nichtsein und zwar nicht das Sein von irgend einem Seienden, etwa des Menschen, sondern Wesung des Seins oder?

Warum kommt es *hier* zum Entweder – Oder?

Die Gleichgültigkeit wäre nur das *Sein des Unseienden*, nur das *höhere Nichts*.

Denn »Sein« meint hier nicht an sich Vorhandensein, und Nichtsein meint hier nicht: völliges Verschwinden, sondern Nichtsein als eine Art des Seins: Seiend und doch nicht; und ebenso Sein: nichthaft und doch gerade Seiend.

Dieses in die Wesung des Seins zurückgenommen, verlangt die Einsicht in die Zugehörigkeit des Nichts zum *Sein*, und erst so bekommt das Entweder – Oder seine Schärfe und seinen Ursprung.

Weil das Seyn nichthaft, braucht es zum Beständnis seiner

* vgl. Der Sprung, 146. Seyn und Nichtseyn.

Wahrheit das Bestehen des *Nicht* und damit zugleich das *Gegen* alles Nichtige, das Unseiende.

Aus der wesenhaften Nichtigkeit des Seins (Kehre) ergibt sich, daß es jenes verlangt und braucht, was vom Da-sein her als Entweder-Oder sich zeigt, das Eine oder das Andere, und nur sie.

Die wesentliche Wesung der Entscheidung ist *Zusprung* zur Entscheidung oder die *Gleichgültigkeit*; also nicht der *Entzug* und nicht die *Zerstörung*.

Die Gleichgültigkeit als das Nichtentscheiden.

Die Entscheidung geht ursprünglich darüber, ob Entscheidung oder Nichtentscheidung.

Entscheidung aber ist, sich vor das Entweder-Oder Bringen, und damit ist schon *Entschiedenheit*, weil hier schon Zugehörigkeit zum Ereignis.

Die Entscheidung über die Entscheidung (Kehre). Keine Reflexion, sondern das Gegenteil davon: über *die* Entscheidung, d. h. schon wissen das Ereignis.

Entscheidung und Frage; Fragen als ursprünglicher: das Wesen der Wahrheit zur Entscheidung stellen. *Wahrheit* selbst aber schon das *Zuentscheidende schlechthin*.

48. In welchem Sinne die Entscheidung zum Seyn selbst gehört

Die Entscheidung und die *Not* als Umtrieb der Geworfenheit des Werfers.

Die Entscheidung und der Streit.

Die Entscheidung und die Kehre.

*

Es scheint, als sei die Entscheidung: Sein oder Nichtsein, immer schon entschieden zugunsten des Seins, da doch »Leben« ist: Sein wollen. Also steht hier gar nichts zur Entscheidung.

Aber was heißt da »Leben«, und wie weit ist »Leben« hier begriffen? Als *Selbsterhaltungstrieb*.

Auch das Gemeine und Niedrige, das Massenhafte und Bequeme hat den Trieb, sich zu erhalten und gerade dieses. Mit hin kann von solchen Überlegungen her die Frage der Entscheidung nicht gestellt werden.

49. Warum müssen Entscheidungen fallen?

Warum müssen *Entscheidungen* fallen? Was ist dies, *Entscheidung*? Die notwendige Vollzugsform der *Freiheit*. Gewiß, so denken wir »kausal« und nehmen die Freiheit als ein *Vermögen*.

Ist nicht auch die »Entscheidung« noch eine sehr verfeinerte Form der Rechnung? Oder wegen dieses Scheines nicht nur das äußerste Gegenteil, sondern das *Unvergleichbare*?

Entscheidung, als Akt des Menschen, vorgangsmäßig gesehen, in der Abfolge.

In *ihr* das Notwendige, *vor* dem »Akt« »Liegende«, über ihn weg Greifende.

Das *Zeit-raum-hafte* der Entscheidung als aufbrechende Klüftung des Seyns selbst, seinsgeschichtlich zu fassen, nicht *moralisch-anthropologisch*. Vorbereitende Einräumung, dann eben auch nicht nachträgliche Reflexion, sondern umgekehrt.

Überhaupt: das ganze Menschenwesen, sobald es ins Da-sein gegründet wird, seinsgeschichtlich (aber nicht »ontologisch«) umdenken.

II. DER ANKLANG*

* vgl. Vorlesung Sommersemester 1935 »Einführung in die Metaphysik« (Gesamtausgabe Band 40); jetzt: Vorlesung Wintersemester 1937/38 »Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«« (Gesamtausgabe Band 45, S. 151 ff.); vgl. auch »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik« (unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes« in: Holzwege (Gesamtausgabe Band 5))

50. Anklang

der Wesung des Seyns
aus der Seinsverlassenheit
durch die nötigende Not
der Seynsvergessenheit.

Diese Vergessenheit durch eine Erinnerung *als* Vergessenheit zum Vorschein ihrer verborgenen Macht bringen und darin den Anklang des Seyns. Die *Anerkenntnis* der Not.

Die *Leitstimmung* des Anklangs: Schrecken und Scheu, aber entspringend je der Grundstimmung der *Verhaltenheit*.

Die höchste Not: *die Not der Notlosigkeit*. Erst einmal anklingen lassen, wobei Vieles notwendig un verstehbar und unfragbar bleiben muß und dennoch ein erstes Winken möglich wird.

Welcher einfache Linienzug des Sagens ist hier zu wählen und ohne Nebenbetrachtung zu ziehen?

Der Anklang muß das Ganze des Risses umfassen und vor allem als Widerspiel zum Zuspil gegliedert sein.

Der Anklang für wen? wohin? Der Anklang der Wesung des Seyns in der Seinsverlassenheit.

Wie soll diese erfahren werden? Was ist sie? Selbst entsprungen dem Unwesen des Seyns aus der Machenschaft. Woher dieses? Nicht etwa aus der Nichthaftigkeit des Seyns; im Gegenteil!

Was heißt Machenschaft? Machenschaft und beständige Anwesenheit; ποιησις – τέχνη. Wohin führt die Machenschaft? Zum *Erlebnis*. Wie geschieht das? (ens creatum – die neuzeitliche Natur und Geschichte – die Technik) Durch die Entzauberung des Seienden, die einer durch sie selbst vollzogenen Verzauberung die Macht einräumt. Verzauberung und Erlebnis.

Die endgültige Verfestigung der Seinsverlassenheit in der Seinsvergessenheit.

Das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit und des Widerwillens gegen jede Zielgründung. Durchschnittlichkeit als Rang.

Der Anklang der Verweigerung – in welchem Klingen?

51. Der Anklang*

Der Anklang des Seyns als Verweigerung in der Seinsverlassenheit des Seienden – dies sagt schon, daß hier nicht ein Vorhandenes beschrieben oder erklärt oder in eine Ordnung gebracht werden soll. Anders ist im anderen Anfang der Philosophie die Last des Denkens: das Er-denken dessen, was sich ereignet als das Ereignis selbst, das Seyn in die Wahrheit seiner Wesung bringen. Weil aber im anderen Anfang das Seyn Ereignis wird, muß auch der Anklang des Seyns Geschichte sein, die Geschichte in einer wesentlichen Erschütterung durchmachen und den Augenblick dieser Geschichte zugleich wissen und sagen können. (Nicht eine geschichtsphilosophische Kennzeichnung und Beschreibung ist gemeint, sondern ein Wissen von der Geschichte aus dem Augenblick und als den Augenblick des ersten Anklangs der Wahrheit des Seyns selbst.)

Und doch lautet die Rede so, als gälte es nur die Benennung des Gegenwärtigen. Gesagt sei vom *Zeitalter der völligen Fraglosigkeit*, das seinen Zeitraum unterzeitlich über das Heutige hinaus weit zurück und weit nach vorne erstreckt. In diesem Zeitalter ist nichts Wesentliches – falls diese Bestimmung überhaupt noch einen Sinn hat – mehr unmöglich und unzugänglich. Alles »wird gemacht« und »läßt sich machen«, wenn man nur den »Willen« dazu aufbringt. Daß aber dieser »Wille« es gerade ist, der im voraus schon gesetzt und herabgesetzt hat, was möglich und vor allem notwendig sein darf, wird schon im voraus verkannt und außer jeder Frage gelassen. Denn dieser Wille, der alles macht, hat sich im voraus der *Machenschaft* verschrieben, jener Auslegung des Seienden als des Vor-stell-

* vgl. Der Anklang, 72. Der Nihilismus

baren und Vor-gestellten. Vor-stellbar heißt einmal: zugänglich im Meinen und Rechnen; und heißt dann: vorbringbar in der Her-stellung und Durchführung. Dies alles aber aus dem Grunde gedacht: das Seiende als solches ist das Vor-gestellte, und nur das Vorgestellte ist seiend. Was der Machenschaft scheinbar einen Widerstand und eine Grenze setzt, ist für sie nur der Stoff zur weiteren Arbeit und der Anstoß in den Fortschritt, die Gelegenheit zur Ausdehnung und Vergrößerung. Innerhalb der Machenschaft gibt es nichts Frag-würdiges, solches, was durch das Fragen als solches gewürdigt und allein gewürdigt und damit gelichtet und in die Wahrheit gehoben werden könnte.

Innerhalb der Machenschaft gibt es dagegen sehr wohl und umso mehr »Probleme«, die bekannten »Schwierigkeiten«, die nur dazu da sind, um überwunden zu werden. Es gibt Unklarheiten und Ungeklärtes innerhalb des vor-stellend her-stellenden Er-klärens, Aufgaben, die noch nicht gelöst sind. Das alles gibt es aber nur, weil die Machenschaft die Seiendheit des Seienden bestimmt, nicht etwa, weil sie selbst eine Grenze zu-lassen könnte.

Weil aber so durch die Machenschaft die Fragwürdigkeit vertrieben und ausgerottet und als die eigentliche Teufelei ge-brandmarkt ist, und weil vielleicht und im Grunde diese Zerstörung der Fragwürdigkeit sogar für das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit nicht völlig möglich ist, deshalb bedarf dieses selbst noch dessen, was ihm erlaubt, machenschaftlich – in *seiner* Weise also – das Fragwürdige gelten zu lassen und doch zugleich ungefährlich zu machen. Und dies ist das *Erleben*: daß aus allem ein »Erlebnis« und ein immer größeres und ein immer unerhörteres und ein immer mehr sich überschreiendes »Erlebnis« werde. Das »Erlebnis«, hier gemeint als die Grundart des Vorstellens des Machenschaftlichen und des Sichhaltens darin, ist die Jedermann zugängliche Öffentlichkeit des Geheimnisvollen, d. h. Aufregenden, Aufreizenden, Betäubenden und Verzaubernden, was das Machenschaftliche notwendig macht.

Das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit duldet nichts Fragwürdiges und zerstört jede Einsamkeit. Deshalb muß es gerade die Rede davon verbreiten, daß die »schöpferischen« Menschen »einsam« seien, daß mithin jedermann von der Einsamkeit dieser Einsamen in Kenntnis gesetzt und von ihrem Tun rechtzeitig in »Bild« und »Ton« unterrichtet werde. Hier streift die Besinnung das Unheimliche dieses Zeitalters und weiß sich denn auch weit weg von jeder Art billiger »Zeitkritik« und »Psychologie«. Denn es gilt zu wissen, daß hier in aller Öde und Furchtbarkeit etwas vom Wesen des Seyns anklingt und die Verlassenheit des Seienden (als Machenschaft und Erlebnis) vom Seyn aufdämmert. Dieses Zeitalter der völligen Fraglosigkeit kann nur überstanden werden durch ein *Zeitalter der einfachen Einsamkeit*, in der sich die Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns selbst vorbereitet.

52. Die Seinsverlassenheit

ist am stärksten dort, wo sie sich am entschiedensten versteckt. Das geschieht da, wo das Seiende das Gewöhnlichste und Gewohnteste geworden ist und werden mußte. Das geschah zuerst im *Christentum* und seiner Dogmatik, wonach alles Seiende in seinem Ursprung *erklärt* ist als ens creatum und wo der Schöpfer das Gewisseste ist, alles Seiende die Wirkung dieser seiendsten Ursache. Das Ursache-Wirkung-Verhältnis aber ist das Gemeinste und Größte und Nächste, was alle menschliche Berechnung und Verlorenheit an das Seiende sich zuhilfenimmt, um etwas zu erklären, d. h. in die Klarheit des Gemeinen und Gewohnten zu rücken. Hier, wo das Seiende das Gewohnteste sein muß, ist notwendig das Seyn das *erst recht* Gewöhnliche und Gewöhnlichste.

Und da nun in Wahrheit das Seyn das *Ungewöhnlichste* »ist«, hat sich hier das Seyn ganz entzogen und das Seiende verlassen.

Seinsverlassenheit des Seienden: daß das Seyn vom Seienden sich zurückgezogen und das Seiende zunächst (christlich) nur zu dem von anderem Seienden Gemachten wurde. Das oberste Seiende als Ursache alles Seienden übernahm das Wesen des Seyns. Dieses ehemals vom Schöpfergott gemachte Seiende wurde dann zum *Gemächte* des Menschen, sofern jetzt das Seiende nur in seiner Gegenständlichkeit genommen und beherrscht wird. Die Seiendheit des Seienden verblaßt zu einer »logischen Form«, zum Denkbaren eines selbst ungegründeten Denkens.

Der Mensch ist so überblendet durch das Gegenständlich-Machenschaftliche, daß ihm schon das Seiende sich entzieht; um wieviel mehr noch das Seyn und dessen Wahrheit, darin ursprünglich erst alles Seiende neu entspringen und befremden muß, damit das Schaffen seine großen Anstöße empfangen, nämlich zum Schöpfen.

Seinsverlassenheit: daß das Seyn das Seiende verläßt, dieses ihm selbst sich überläßt und es so zum Gegenstand der Machenschaft werden läßt. Dies alles ist nicht einfach »Verfall«, sondern ist die erste Geschichte des Seyns selbst, die Geschichte des ersten Anfangs und des von ihm Abkünftigen und so notwendig Zurückbleibenden. Aber selbst dieses Zurückbleiben ist kein bloßes »Negativum«, sondern es bringt in seinem Ende erst die Seinsverlassenheit zum Vorschein, gesetzt, daß aus dem anderen Anfang die Frage nach der Wahrheit des Seyns gestellt ist und so das Entgegenkommen zum ersten Anfang anfängt.

Dann zeigt sich: daß das Sein das Seiende verläßt, besagt: das Seyn *verbirgt sich* in der Offenbarkeit des Seienden. Und das Seyn wird selbst wesentlich als dieses Sichentziehende Verbergen bestimmt.

Das Seyn verläßt schon das Seiende, indem die ἀλήθεια zum sich entziehenden Grundcharakter des Seienden wird und so die Bestimmung der Seiendheit als ἰδέα vorbereitet. Das Seiende läßt jetzt die Seiendheit nur als einen Nachtrag gelten, der

freilich in der Ebene des Sichrichtens nach dem Seienden als solchen zum *πρότερον* und a priori werden muß.

Der schärfste Beweis für dieses verborgene Wesen des Seyns (für das Sichverbergen in der Offenheit des Seienden) ist nicht nur die Herabsetzung des Seyns zum Gemeinsten und Leersten. Der Beweis wird geführt durch die ganze Geschichte der Metaphysik, für die eben die Seiendheit das Bekannteste und sogar zum Gewissesten des absoluten Wissens werden muß und schließlich bei Nietzsche zu einem notwendigen Schein.

Ob wir diese große Lehre des ersten Anfangs und seiner Geschichte begreifen: das Wesen des Seyns als die *Verweigerung* und höchste Verweigerung in der größten Öffentlichkeit der Machenschaften und des »Erlebens«?

Ob wir Künftigen das Ohr haben für den Klang des *Anklangs*, der in der Vorbereitung des anderen Anfangs zum Klingen gebracht werden muß?

Die Seinsverlassenheit: sie muß als das Grundgeschehnis unserer Geschichte erfahren und ins Wissen – das gestalterische und führende – gehoben werden.

Und hierzu ist nötig:

1. daß die Seinsverlassenheit in ihrer langen und verdeckten, sich selbst verdeckenden Geschichte erinnert wird. Es genügt nicht der Hinweis auf das Heutige;
2. daß die Seinsverlassenheit ebenso sehr als die Not erfahren wird, die in den *Übergang hinüber ragt* und diesen als den Zugang auf das Künftige befeuert. Auch der *Übergang* muß in seiner ganzen Weite und Vielspältigkeit erfahren werden (vgl. dazu Überlegungen IV, 96).

53. Die Not

Warum denkt man, wenn das Wort »Not« fällt, sogleich an »Mangel« und »Übel«, an Solches, dem wir abgünstig sein müssen? Weil man die Notlosigkeit als das »Gut« schätzt, und

dies mit Recht überall dort, wo es die Wohlfahrt gilt und das Glück. Diese erhalten sich nur aus der ungebrochenen Zufuhr des Nutz- und Genießbaren, dem schon Vorhandenen, das durch den Fortschritt eine Vermehrung zuläßt. Aber der Fortschritt ist zukunftslos, weil er nur das Bisherige auf dessen eigener Straße »weiter« befördert.

Wenn es aber jenes gilt, dem wir zugehören, wohin wir verborgen genötigt sind, wie steht es dann um die »Not«? Das Nötigende, unergriffen Aufbehaltene übertrifft wesentlich jeden »Fortschritt«, weil es das echte Zukünftige selbst ist, so daß es überhaupt aus dem Unterschied von Übel und Gut herausfällt und aller Berechnung sich entzieht.

Kann uns (wen?) noch einmal eine solche Nötigung anfallen? Müßte sie nicht auf eine völlige Verwandlung des Menschen abzielen? Dürfte sie ein Geringeres sein als das Unausweichliche des höchsten Befremdlichen?

54. Seinsverlassenheit

Zu ihr gehört die *Seinsvergessenheit* und imgleichen der *Zerfall der Wahrheit*.

Beides ist im Grunde das selbe. Dennoch muß, um die Seinsverlassenheit als Not zu ernötigen, jeweils jedes zur Besinnung gebracht werden, damit höchste Not, *die Notlosigkeit in dieser Not*, aufbreche und die fernste Nähe zur Flucht der Götter zum ersten Anklang bringe.

Gibt es aber einen härteren Beweis für die Seinsverlassenheit als diesen: daß die im Riesigen und seiner Einrichtung sich ausstobende Menschenmasse nicht einmal dessen mehr gewürdigt wird, auf einer kürzesten Bahn die Vernichtung zu finden? Wer ahnt den Anklang eines Gottes in solcher Versagung?

Was geschähe, wenn wir einmal Ernst machen wollten und aus allen Gebieten der scheinbaren »Kulturtätigkeit« uns zurückzögen in das Eingeständnis, daß hier *keine* Notwendigkeit

mehr waltet? Müßte da nicht eine Not an den Tag und in die Macht kommen, die nötigte? Wohin und wozu ist schwer zu sagen. Aber es wäre doch eine Not und ein Grund der Notwendigkeit. Warum haben wir nicht mehr den Mut zu diesem Rückzug, und warum erscheint er uns sogleich als etwas Unwertiges? Weil wir längst uns im Anschein des Kulturmachens beruhigt haben und ungern darauf verzichten, weil, sobald auch dieses genommen, nicht nur die Notwendigkeit des Tuns, sondern dieses selbst fehlt.

Aber wer jetzt noch ein Schaffender ist, muß diesen Rückzug durchaus vollzogen *haben* und jener Not begegnet sein, um die Notwendigkeit des *Übergangs*, ein Übergang und Opfer zu sein, in die innigste Erfahrung aufzunehmen und zu wissen, daß eben dieses nicht Verzicht und Verlorengabe ist, sondern die Kraft zur klaren Entschiedenheit als der Vorboten des Wesentlichen.

55. Anklang

Der *Anklang* der Wahrheit des Seyns und seiner Wesung selbst aus der Not der Seinsvergessenheit. Das Anheben dieser Not aus ihrer Tiefe als Notlosigkeit. Die *Seinsvergessenheit* weiß nicht von ihr selbst, sie vermeint beim »Seienden«, dem »Wirklichen«, zu sein, dem »Leben« nahe und des »Erlebens« sicher. Denn sie kennt nur das Seiende. Doch so, in solcher Anwesenheit des Seienden, ist dieses vom Seyn verlassen. Die *Seinsverlassenheit* ist der Grund der Seinsvergessenheit. Die Seinsverlassenheit aber des Seienden trägt vor diesem her den Anschein, als sei dieses selbst nun, unbedürftig eines Anderen, zu Griff und Nutzen. Die Seynsverlassenheit aber ist Ausgeschlossenheit und Verwehrung des Ereignisses.

Aus ihr her muß der Anklang klingen und anheben mit der Entfaltung der Seynsvergessenheit, in der der andere Anfang anklingt und so das Seyn.

Seinsverlassenheit

Was Nietzsche erstmals und zwar in der Ausrichtung auf Platonismus als *Nihilismus* erkennt, ist in Wahrheit von der ihm fremden Grundfrage aus gesehen nur der Vordergrund des weit tieferen Geschehens der Seinsvergessenheit, die gerade im Verfolg der Antwortfindung für die Leitfrage mehr und mehr heraufkommt. Aber selbst die Seinsvergessenheit (je nach der Bestimmung) ist nicht das ursprünglichste Geschick des ersten Anfangs, sondern die Seinsverlassenheit, die vielleicht am meisten verhüllt und verneint wurde durch das Christentum und seine verweltlichten Nachfahren.

Daß das Seiende als solches noch erscheinen kann und daß dennoch die Wahrheit des Seyns es verlassen hat, vgl. die *Ent-machtung der φύσις* und des ὄν als ἰδέα.

Wohin wird das Seiende in solchem seinsverlassenen Erscheinen (Gegenstand und »An sich«) vernutzt? Beachte die Selbstverständlichkeit und Einebnung und eigentliche Unkenntlichkeit des Seyns im herrschenden Seinsverständnis.

Seinsverlassenheit

Was ist wovon verlassen? Das Seiende von dem ihm und nur ihm zugehörigen Seyn. Das Seiende erscheint dann so, es erscheint sich als Gegenstand und Vor-handenes, als ob Seyn nicht weste. Das Seiende ist das Gleichgültige und Aufdringliche zugleich, in der gleichen Unentschiedenheit und Beliebigkeit.

Seynsverlassenheit ist im Grunde eine Ver-wesung des Seyns. Das Wesen ist verstört und bringt sich nur so in die Wahrheit als Richtigkeit des Vor-stellens – νοεῖν – διανοεῖν – ἰδέα. Das Seiende bleibt das Anwesende, und eigentlich seiend ist das beständig Anwesende und so alles Be-dingende, das Un-bedingte, das Ab-solute, ens entium, Deus u. s. f.

Doch welches Geschehnis welcher Geschichte ist diese *Verlassenheit*? Gibt es eine Geschichte des Seyns? Und wie selten und kaum kommt sie verhüllt ans Licht?

Die Seynsverlassenheit geschieht dem Seienden und zwar dem Seienden im Ganzen und damit auch und gerade jenem Seienden, das als Mensch inmitten des Seienden steht und dessen Seyn dabei vergißt.

Der Anklang des Seyns will das Seyn in seiner *vollen Wesung* als Ereignis durch die Enthüllung der Seinsverlassenheit zurückholen, was nur so geschieht, daß das Seiende durch die Gründung des Da-seins in das im Sprung eröffnete Seyn zurückgestellt wird.

56. Das Währen der Seinsverlassenheit in der verborgenen Weise der Seinsvergessenheit

Dieser Seinsvergessenheit aber entspricht das herrschende Seinsverständnis, d. h. sie wird als solche erst vollendet und sich selbst verdeckt durch dieses. In ihm gilt als unantastbare Wahrheit über das Seyn:

1. seine *Allgemeinheit* (das »Generellste«, vgl. *ιδέα* – *κοινόν* – *γένη*);
2. seine *Geläufigkeit* (fraglos, da das Leerste und nichts Fragbares enthaltend).

Hier aber ist das Seyn nie als solches erfahren, sondern immer nur im Sichtkreis der Leitfrage vom Seienden her gefaßt: *ὅν ἢ ὅν*, und so in gewisser Weise mit Recht als das Allem (nämlich Seiendem als »Wirklichem« und Vorhandenem) *Gemeine*. Die *Weise*, wie hier im Sichtkreis der Leitfrage *das Seyn* angetroffen und genommen werden muß, wird ihm zugleich als *Wesen* zugesprochen. Und dabei ist dies doch nur eine Weise einer sehr fragwürdigen Erfassung in einen noch fragwürdigeren Begriff.

Der innerste Grund der geschichtlichen Entwurzelung ist ein wesenhafter, im Wesen des Seyns gründender: daß das

Seyn sich dem Seienden entzieht und es dabei doch als »seiend« und sogar »seiender« erscheinen läßt.

Weil dieser Verfall der Wahrheit des Seyns vor allem in der greiflichsten Gestalt der Wahrheitsvermittlung, im Erkennen und Wissen, sich vollzieht, muß umgekehrt, soll die Entwurzelung überwunden werden aus einer neuen Verwurzelung, hier das echte Wissen und zwar das Wissen vom Seyn selbst zur Herrschaft kommen. Und hierbei wiederum ist das erste, eben jenes Wesen des Seyns, die Seynsverlassenheit, von Grund aus zu erkennen und d. h. zunächst zu erfragen.

Worin sich die Seinsverlassenheit meldet:

1. Die *völlige Unempfindlichkeit gegen das Vieldeutige* in dem, was für wesenhaft gehalten wird; Vieldeutigkeit bewirkt die Unkraft und den Unwillen zur wirklichen Entscheidung. Z. B. was alles »*Volk*« heißt: das Gemeinschaftliche, das Rassische, das Niedere und Untere, das Nationale, das Bleibende; z. B. was alles »*göttlich*« genannt wird.
2. Das Nichtmehrwissen, was Bedingung ist und was Bedingtes und Unbedingbares. *Vergötzung der Bedingungen* geschichtlichen Seyns, des Völkischen z. B. mit all seiner Vieldeutigkeit, zum *Unbedingten*.
3. Das Steckenbleiben im Denken und Ansetzen von »Werten« und »Ideen«; darin wird ohne jede ernstliche Frage wie in einem Unabänderlichen *die Gefügeform* des geschichtlichen Daseins gesehen; und dem entspricht das Denken in »Weltanschauungen«. (vgl. Das Zuspiel, 110. Die *ιδέα*, der Platonismus und der Idealismus)
4. Demzufolge wird alles eingebaut in einen »Kultur«-betrieb, die großen Entscheidungen, Christentum, werden nicht aus der Wurzel aufgestellt, sondern umgangen.
5. Die Kunst wird einer Kulturnutzung unterworfen und im Wesen verkannt; die Blindheit gegen ihren Wesenskern, die Art der Gründung von Wahrheit.
6. Überhaupt kennzeichnend ist das Sichverschätzen mit Bezug auf das Widrige und Verneinende; es wird als das »Bö-

- se« einfach weggeschoben, mißdeutet und damit verkleinert und in seiner Gefahr so erst recht vergrößert.
7. Darin zeigt sich – ganz aus der Ferne – das Nichtwissen um die Zugehörigkeit des *Nicht*, der Nichtung zum Seyn selbst, die Ahnungslosigkeit gegenüber der Endlichkeit und Einzigkeit des Seyns.
 8. Damit geht zusammen das Nichtwissen des Wesens der Wahrheit; daß vor allem Wahren die Wahrheit und ihre Gründung entschieden sein muß; die blinde Sucht nach dem »Wahren« im Anschein des ernstesten Wollens (vgl. Überlegungen IV, 83).
 9. Daher die Ablehnung des echten Wissens und die Angst vor dem Fragen; das Ausweichen vor der Besinnung; die Flucht in die Begebenheiten und die Machenschaften.
 10. Alle Ruhe und Verhaltenheit erscheint als Untätigkeit und Gehenlassen und Verzicht und ist vielleicht der weiteste Überschwung zurück in das Seinlassen des Seins als Ereignis.
 11. Die Selbstsicherheit des Sichnichtmehr-rufenlassens; die Verhärtung gegen alle Winke; die *Unkraft* des Erwartens; nur noch errechnen.
 12. All dieses sind nur Ausstrahlungen einer verwickelten und verhärteten Verstellung des Wesens des Seyns, zumal seiner Zerklüftung: daß Einzigkeit, Seltenheit, Augenblicklichkeit, Zufall und Anfall, Verhaltenheit und Freiheit, Verwahrung und Notwendigkeit zum Seyn gehören; daß dieses nicht das Leerste und Gemeinste, sondern das Reichste und Höchste ist und nur west in der Er-eignung, kraft deren das Da-sein zur Gründung der Wahrheit des Seins in der Bergung durch das Seiende kommt.
 13. Die besondere Verdeutlichung der Seinsverlassenheit als Zerfall des Abendlandes; die Flucht der Götter; der Tod des moralisch christlichen Gottes; seine Umdeutung (vgl. die Hinweise Nietzsches). Die Verschleierung dieser Entwurzelung durch das grundlose, aber vermeintlich neu anfangen-

- de Sichselbstfinden des Menschen (Neuzeit); diese Verschleierung überglänzt und gesteigert durch den Fortschritt: Entdeckungen, Erfindungen, Industrie, die Maschine; zugleich die Vermassung, Verwahrlosung, Verelendung, alles als Ablösung von dem Grunde und den Ordnungen, Entwurzelung aber zutiefst Verschleierung der Not, Unkraft zur Besinnung, Ohnmacht der Wahrheit; der Fortschritt ins Unseiende als wachsende Verlassenheit vom Seyn.
14. Die Seinsverlassenheit ist der innerste Grund für die Not der Notlosigkeit. Wie kann diese Not *als* Not erwirkt werden? Muß nicht einer die Wahrheit des Seyns aufleuchten lassen – aber wozu? Wer von den Notlosen vermag zu sehen? Gibt es aus einer solchen Not, die sich als Not ständig verleugnet, je einen Ausweg? Es fehlt das Hinauswollen. Kann hier die *Erinnerung* an gewesene Möglichkeiten des Da-seins zur Besinnung führen? Oder muß hier ein Ungewöhnliches, Nicht-ersinnbares in diese Not hinein stoßen?
 15. Die Seinsverlassenheit, näher gebracht durch eine Besinnung auf die Weltverdüstern und Erdzerstörung im Sinne der *Schnelligkeit*, der *Berechnung*, des *Anspruchs des Massenhaften* (vgl. Der Anklang, 57. Die Geschichte des Seyns und die Seinsverlassenheit).
 16. Die gleichzeitige »Herrschaft« der Machtlosigkeit der bloßen Gesinnung und der Gewalttätigkeit der Einrichtung.

57. Die Geschichte des Seyns und die Seinsverlassenheit

Die Seinsverlassenheit ist der Grund und damit zugleich die ursprünglichere Wesenbestimmung dessen, was Nietzsche erstmals als Nihilismus erkannt hat. Wie wenig noch ist selbst ihm und seiner Kraft gelungen, das abendländische Dasein zur Besinnung auf den Nihilismus zu zwingen. Noch geringer ist danach die Hoffnung, daß dieses Zeitalter den Willen zum

Wissen des Grundes des Nihilismus aufbringt. Oder sollte aus diesem Wissen erst die Klarheit über die »Tatsache« des Nihilismus kommen?

Die Seinsverlassenheit bestimmt ein einzigartiges Zeitalter in der Geschichte der Wahrheit des Seyns. Es ist das Seynsalter der langen Zeit, in der die Wahrheit zögert, ihr Wesen ins Klare zu geben. Die Zeit der Gefahr des Vorbeigehens jeglicher wesentlichen Entscheidung, die Zeit des Verzichts auf den Kampf um Maßstäbe.

Die Entscheidungslosigkeit als Bereich der Ungebundenheit der Machenschaften, wo das Große in der Ungestalt des Riesigen und die Klarheit als Durchsichtigkeit des Leeren sich aufspreizen.

Die lange Zögerung der Wahrheit und der Entscheidungen ist eine Versagung der kürzesten Bahn und der größten Augenblicke. In diesem Zeitalter ist »das Seiende«, was man das »Wirkliche« und »das Leben« und die »Werte« nennt, des Seyns enteignet.

Die Seinsverlassenheit verhüllt sich in der wachsenden Geltung der *Berechnung*, der *Schnelligkeit* und des *Anspruchs* des *Massenhaften*. In dieser Verhüllung steckt das hartnäckige Unwesen der Seinsverlassenheit und macht sie unangreifbar.

58. Was die drei Verhüllungen der Seinsverlassenheit sind und wie sie sich zeigen

1. *Die Berechnung* – erst in die Macht gesetzt durch die im Mathematischen wissenschaftlich gründende Machenschaft der Technik; hier der unklare Vorgriff in Leitsätze und Regeln, darum die Sicherheit der Lenkung und Planung, der *Versuch*; die Fraglosigkeit des irgendwie Durchkommens; nichts unmöglich, des »Seienden« ist man gewiß; der Frage nach dem Wesen der Wahrheit bedarf es nicht mehr; alles hat sich nach dem jeweiligen Stand der Berechnung zu richten; von

da her der Vorrang der *Organisation*, Verzicht auf eine frei wachsende Wandlung von Grund aus; das Unberechenbare ist hier nur das in der Berechnung noch nicht Bewältigte, an sich aber einst auch Einzufangende; also keineswegs das *Außerhalb jeder Rechnung*; in »sentimentalen« Augenblicken, die gerade unter der »Herrschaft« der Berechnung nicht selten sind, wird das »Schicksal« und die »Vorsehung« bemüht, aber niemals so, daß von dem, was da angerufen wird, eine gestalterische Kraft ausgehen könnte, die jemals die Sucht zur Berechnung in ihre Grenzen weisen dürfte.

Die Berechnung ist hier gemeint als *Grundgesetz des Verhaltens*, nicht als die bloße Überlegung und gar Schlaueheit eines vereinzelt Tuns, die zu allem menschlichen Vorgehen gehören.

2. *Die Schnelligkeit* – jeglicher Art; die mechanische Steigerung der technischen »Geschwindigkeiten«, und diese überhaupt nur eine Folge dieser Schnelligkeit; diese das Nicht-aushalten in der Stille des verborgenen Wachsens und der Erwartung; die Sucht nach dem Über-raschenden, immer wieder unmittelbar und anders Fortreißenden und »Schlagenden«; die Flüchtigkeit als Grundgesetz der »Beständigkeit«. Notwendig das rasche Vergessen und Sichverlieren im Nächsten. Von hier aus dann die irrige Vorstellung vom Hohen und »Höchsten« in der Mißgestalt der Höchstleistungen; rein mengenmäßige Steigerung, die Blindheit gegen das wahrhaft Augenblickliche, das nicht flüchtig, sondern die Ewigkeit eröffnend. Für die Schnelligkeit aber ist das Ewige das bloße Andauern des selben, das leere Und-so-weiter; verborgen bleibt die echte Unruhe des Kampfes, an ihre Stelle ist getreten die Ruhelosigkeit des stets erfinderischen Betriebes, der von der Angst vor der Langeweile an sich selbst gejagt wird.
3. *Der Aufbruch des Massenhaften*. Damit nicht nur gemeint die »Massen« in einem »gesellschaftlichen« Sinne; diese kommen nur hoch, weil schon die Zahl gilt und das Berechenbare, d. h. jedermann in gleicher Weise Zugängliche.

Das *Vielen* und *Allen* Gemeine ist das für die »Vielen«, was sie als das Über-ragende kennen; daher das Ansprechen auf Berechnung und Schnelligkeit, wie umgekehrt diese wieder dem Massenhaften die Geleise und die Rahmen beistellen. Hier die schärfste, weil unauffälligste Gegnerschaft gegen das Seltene, Einzige (das Wesen des Seins). Überall in diesen Verhüllungen der Seinsverlassenheit macht sich das Unwesen des Seienden, das Unseiende breit und zwar im Schein eines »großen« Geschehens.

Die Ausbreitung dieser Verhüllungen der Seinsverlassenheit und damit gerade ihrer selbst ist das stärkste, weil zunächst gar nicht merkbare Hindernis für die rechte Einschätzung und Gründung der Grundstimmung der Verhaltnenheit, in der erst das Wesen der Wahrheit aufleuchtet, sofern die Verrückung in das Da-sein geschieht.

Jene Weisen des Aufenthalts im Seienden und seiner »Beherrschung« sind aber deshalb so untergrabend, weil sie sich nicht etwa eines Tages einfach abtragen lassen als scheinbar nur äußere Formen, die ein Inneres umschließen. Sie setzen sich selbst an die Stelle des Inneren und leugnen schließlich den Unterschied eines Innen und Außen, da sie das Erste und Alles sind. Dem entspricht die Art, wie man zum Wissen gelangt, und die berechnete, schnelle, massenhafte Verteilung von unverständenen Kenntnissen an möglichst Viele in möglichst kurzer Zeit; »die Schulung« ein Wort, das in seiner jetzigen Bedeutung das Wesen der *Schule* und der *σχολή* gerade auf den Kopf stellt. Aber auch dies ist nur ein neues Zeichen des *Umsturzes*, der die zunehmende Entwurzelung nicht aufhält, weil er nicht an die Wurzeln des Seienden kommt und dahin nicht kommen will, weil er dort seiner eigenen Bodenlosigkeit begegnen müßte.

Zur Berechnung, zur Schnelligkeit und zum Massenhaften gesellt sich ein Weiteres, was auf alle drei bezogen in einer betonten Weise die Verstellung und Verkleidung des inneren Zerfalls übernimmt – das ist:

4. die *Entblößung, Veröffentlichung und Vergemeinerung jeder Stimmung*. Dieser hierdurch geschaffenen Verödung entspricht die wachsende Unechtheit jeder Haltung und in eins damit die Entmachtung des Wortes. Das Wort ist nur noch der Schall und die lautstarke Aufpeitschung, bei der es auf einen »Sinn« nicht mehr abgesehen sein kann, weil alle Gesammeltheit möglicher Besinnung genommen und Besinnung überhaupt als etwas Befremdliches und Kraftloses verachtet wird.

All dieses wird umso unheimlicher, je weniger aufdringlich es sich abspielt, je selbstverständlicher es vom Alltag Besitz ergreift und durch neue Formen der Einrichtung gleichsam gedeckt wird.

Die Folge der Stimmungsentblößung, die zugleich Verkleidung der wachsenden Leere ist, zeigt sich vollends in der Unfähigkeit, gerade das eigentliche Geschehen, die Seinsverlassenheit, als stimmende Not zu erfahren, gesetzt selbst, daß sie in gewissen Grenzen gezeigt werden könnte.

5. Alle diese Zeichen der Seinsverlassenheit deuten auf den Beginn des *Zeitalters der gänzlichen Fraglosigkeit aller Dinge und aller Machenschaften*.

Nicht nur, daß grundsätzlich kein Verborgenes mehr zugestanden wird, entscheidender wird, daß das Sichverbergen als solches in keiner Weise als bestimmende Macht noch Einlaß findet.

Im Zeitalter der gänzlichen Fraglosigkeit werden sich aber gerade die »Probleme« häufen und jagen, jene Art »Fragen«, die keine sind, weil ihre Beantwortung nichts Verbindliches haben darf, sofern sie sogleich wieder zum Problem wird. Eben dieses sagt im voraus: nichts ist unauflösbar und die Auflösung nur Sache der Zahl an Zeit und Raum und Kraft.

6. Nun aber, da das Seiende vom Seyn verlassen ist, ersteht die Gelegenheit für die platteste »Sentimentalität«. Jetzt erst wird alles »erlebt«, und jedes Unternehmen und jede Veran-

staltung trieft von »Erlebnissen«. Und dieses »Erleben« bezeugt, daß nun auch der Mensch selbst als *seiender* seines Seyns verlustig gegangen und zum Raub seiner Jagd nach Erlebnissen geworden ist.

59. Das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit und Verzauberung

Man pflegt das Zeitalter der »Zivilisation« dasjenige der *Ent*-zauberung zu nennen, und diese scheint eher, ja allein mit der völligen Fraglosigkeit zusammen zu gehen. Gleichwohl ist es umgekehrt. Nur muß gewußt werden, woher die Bezauberung kommt. Antwort: aus der schrankenlosen Herrschaft der Mächenschaft. Wenn diese in die Endherrschaft kommt, wenn sie alles durchsetzt, dann sind keine Bedingungen mehr, um die Verzauberung noch eigens zu spüren und gegen sie sich zu sperren. Die Behexung durch die Technik und ihre sich ständig überholenden Fortschritte ist nur *ein* Zeichen dieser Verzauberung, der zufolge alles auf Berechnung, Nutzung, Züchtung, Handlichkeit und Regelung drängt. Sogar der »Geschmack« wird jetzt Sache dieser Regelung, und Alles kommt auf ein »gutes Niveau«. Der Durchschnitt wird immer besser, und kraft dieser Besserung sichert er immer unwiderstehlicher und unauffälliger seine Herrschaft.

Es ist freilich ein trügerischer Schluß, zu meinen, je höher der Durchschnitt, umso überragender werde die Höhe der überdurchschnittlichen Leistungen. Dieser Schluß selbst ist ein verätherisches Zeichen der Rechenhaftigkeit dieser Haltung. Die Frage bleibt, ob denn noch überhaupt ein Raum für das Überdurchschnittliche gebraucht wird, ob nicht die Genügsamkeit im Durchschnitt immer beruhigter und berechtigter wird, bis sie sogar sich einredet, selbst das schon geleistet zu haben und nach Wunsch unmittelbar leisten zu können, was der *Über*-durchschnitt zu bieten beansprucht.

Die ständige Niveauhebung des Durchschnittlichen und die gleichlaufende Verbreitung und Verbreiterung der Niveauebene bis zur *Plattform* aller Betriebsamkeit überhaupt ist das unheimlichste Zeichen des Schwindens der Entscheidungsräume, ist Zeichen der Seinsverlassenheit.

60. Woher die Notlosigkeit als die höchste Not?

Die Notlosigkeit wird am höchsten, wo die Selbstgewißheit unübertreffbar geworden ist, wo alles für errechenbar gehalten wird und wo vor allem entschieden ist, ohne vorherige Frage, wer wir sind und was wir sollen; wo das Wissen verloren gegangen und nie eigentlich begründet wurde, daß das eigentliche Selbst-sein geschieht im Über-sich-hinaus-gründen, was verlangt: die Gründung des Gründungsraumes und seiner Zeit, was fordert: das Wissen vom Wesen der Wahrheit als des unumgänglich zu Wissenden.

Wo aber »Wahrheit« längst keine Frage mehr ist und schon der Versuch zu einer solchen Frage abgewiesen wird als Störung und abseitiges Grübeln, da hat die Not der Seinsverlassenheit gar keinen Zeit-Raum.

Wo der Besitz des Wahren als des Richtigen außer Frage steht und alles Tun und Lassen lenkt, was soll da noch die Frage nach dem Wesen der Wahrheit?

Und wo gar dieser Besitz des Wahren sich auf Taten berufen kann, wer möchte da noch in die Nutzlosigkeit einer Wesensfrage sich verlieren und dem Spott sich aussetzen?

Aus der *Verschüttung* des Wesens der Wahrheit als des Grundes des *Da-seins* und der Geschichtsgründung kommt die Notlosigkeit.

61. Machenschaft*

In der gewöhnlichen Bedeutung der Name für eine »üble« Art menschlichen Vorgehens und der Anzettelung eines solchen.

Im Zusammenhang der Seinsfrage soll damit nicht ein menschliches Verhalten, sondern eine Art der Wesung des Seins benannt werden. Auch der Beiklang des Abschätzigen ist fernzuhalten, wenngleich die Machenschaft das Unwesen des Seins begünstigt. Aber selbst dieses *Unwesen* ist, weil wesentlich dem Wesen, nie in eine Abwertung zu setzen. Vielmehr soll der Name sogleich hinweisen auf das *Machen* (ποίησις, τέχνη), was wir zwar als menschliches Verhalten kennen. Allein, dieses ist eben selbst nur möglich auf Grund einer Auslegung des Seienden, in der die Machbarkeit des Seienden zum Vorschein kommt, so zwar, daß die Seiendheit gerade sich bestimmt in der Beständigkeit und Anwesenheit. Daß *sich etwas von selbst macht* und demzufolge für ein entsprechendes Vorgehen auch machbar ist, das *Sich-von-selbst-machen* ist die von der τέχνη und ihrem Hinblickskreis aus vollzogene Auslegung der φύσις dergestalt, daß nun schon das Übergewicht in das Machbare und Sich-machende zur Geltung kommt (vgl. das Verhältnis von ἰδέα und τέχνη), was kurz die Machenschaft genannt sei. Allein, in der Zeit des ersten Anfangs, da es zur Entmachtung der φύσις kommt, tritt noch nicht die *Machenschaft* in ihrem vollen Wesen an den Tag. Sie bleibt verhüllt in der beständigen Anwesenheit, deren Bestimmung in der ἐντελέχεια die höchste Zuspitzung erreicht innerhalb des anfänglichen griechischen Denkens. Der mittelalterliche actus-Begriff verdeckt bereits das anfänglich griechische Wesen der Auslegung der Seiendheit. Damit hängt es zusammen, daß nun das Machenschaftliche sich deutlicher vordrängt und durch das Hereinspielen des jüdisch-christlichen Schöpfungsgedankens und der entsprechenden Gottesvorstellung das *ens* zum *creatum* wird. Auch wenn man ein grobes Ausdeuten der Schöp-

* vgl. Der Anklang, 70. und 71. Das Riesenhafte

fungsidee sich versagt, so bleibt doch wesentlich das Verursachtsein des Seienden. Der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang wird zum allbeherrschenden (Gott als causa sui). Das ist eine wesentliche Entfernung von der φύσις und zugleich der Übergang zum Hervorkommen der *Machenschaft* als Wesen der Seiendheit im neuzeitlichen Denken. Die mechanistische *und* die biologistische Denkweise sind immer nur Folgen der verborgenen machenschaftlichen Auslegung des Seienden.

Die Machenschaft als Wesung der Seiendheit gibt einen ersten Wink in die Wahrheit des Seyns selbst. Wenig genug wissen wir von ihr, trotzdem sie die Seinsgeschichte der bisherigen abendländischen Philosophie von Platon bis Nietzsche durchherrscht.

Es scheint ein Gesetz der Machenschaft zu sein, dessen Grund noch nicht ergründet ist, daß sie, je maßgebender sie sich entfaltet – so im Mittelalter und in der Neuzeit –, umso hartnäckiger und machenschaftlicher sich *als solche* verbirgt, im Mittelalter hinter dem ordo und der analogia entis, in der Neuzeit hinter der Gegenständlichkeit und *Objektivität* als den Grundformen der Wirklichkeit und damit der Seiendheit.

Und in dieses erste Gesetz der Machenschaft ist ein zweites geknüpft: je entschiedener dergestalt die Machenschaft sich verbirgt, umso mehr drängt sie auf die Vorherrschaft dessen, was ihrem Wesen ganz entgegen zu sein scheint und doch ihres Wesens ist, auf das *Erlebnis* (vgl. in »Der Anklang« alles zum *Erlebnis*).

So fügt sich ein drittes Gesetz ein: Je unbedingter das Erleben als Maßgabe der Richtigkeit und Wahrheit (und damit »Wirklichkeit« und Beständigkeit), umso aussichtsloser wird es, daß von hier aus eine Erkenntnis der Machenschaft als solcher sich vollzieht.

Je aussichtsloser diese Entschleierung, umso fragloser das Seiende, umso entschiedener der Widerwille gegen jede Fragwürdigkeit des Seyns.

Die Machenschaft selbst und, da sie die Wesung des Seyns ist, das Seyn selbst entzieht sich.

Wie aber, wenn aus all diesem scheinbar nur Abträglichen und Versagenden ein ganz anderer Einblick in das Wesen des Seyns entspränge und das Seyn selbst sich als die Verweigerung enthüllte oder doch in den Anklang brächte?

Wenn Machenschaft und Erlebnis zusammengenannt werden, deutet dies auf eine wesentliche Zugehörigkeit beider zueinander, verhüllt aber zugleich eine gleichwesentliche *Ungleichzeitigkeit* innerhalb der »Zeit« der Geschichte des Seyns. Die Machenschaft ist das frühe, aber noch langehin verborgene Unwesen der Seiendheit des Seienden. Aber auch dann, wenn sie in bestimmten Gestalten, wie in der Neuzeit, heraus kommt in die Öffentlichkeit der Auslegung des Seienden, wird sie nicht als solche erkannt oder gar begriffen. Im Gegenteil, die Ausbreitung und Verfestigung ihres Unwesens vollzieht sich darin, daß sie sich eigens zurückzieht hinter jenes, was ihr äußerstes Gegenstück zu sein scheint und doch ganz und nur ihr Gemächte bleibt. Und dies ist das Erlebnis.

Die Zusammengehörigkeit beider wird nur begriffen aus dem Rückgang in ihre weiteste Ungleichzeitigkeit und aus der Auflösung des Scheins ihrer äußersten Gegensätzlichkeit. Wenn die denkerische Besinnung (als Fragen nach der Wahrheit des Seyns und nur als dieses) zum Wissen von dieser Zusammengehörigkeit gelangt, dann ist zugleich der Grundzug der Geschichte des ersten Anfangs (die Geschichte der abendländischen Metaphysik) bereits aus dem Wissen des anderen Anfangs her begriffen. Machenschaft und Erlebnis ist formelhaft die ursprünglichere Fassung der Formel für die Leitfrage des abendländischen Denkens: Seiendheit (Sein) und Denken (als vorstellendes Be-greifen).

62. Die zur Seinsverlassenheit gehörige Verstellung ihrer selbst durch die Machenschaft und das »Erlebnis«

1. Die Zusammengehörigkeit von Machenschaft und Erlebnis.
2. Die gemeinsame Wurzel beider.
3. Inwiefern sie die Verstellung der Seinsverlassenheit vollenden.
4. Warum Nietzsches Erkenntnis des *Nihilismus* unbegriffen bleiben mußte.
5. Was enthüllt – einmal erkannt – die Seinsverlassenheit über das Seyn selbst? Der Ursprung der Seinsverlassenheit.
6. Auf welchen Wegen muß die Seinsverlassenheit als die Not erfahren werden?
7. Inwiefern ist dazu schon der Übergang in die Überwindung notwendig? (Da-sein)
8. Warum wird erst für diesen Übergang *Hölderlins* Dichtung zukünftig und damit geschichtlich?

63. Er-leben

Das Seiende als Vor-gestelltes auf *sich zu* als die Bezugsmittel beziehen und so in »das Leben« einbeziehen.

Warum der Mensch als »Leben« (*animal rationale*) (ratio – Vor-stellen!).

Nur das Er-lebte und Er-lebbare, in dem Umkreis des Er-lebens Vor-dringliche, was der Mensch sich zu bringen und vor sich zu bringen vermag, kann als »seiend« gelten.

64. Machenschaft

οὐσία (τέχνη – ποίησις – ἰδέα)

beständige Anwesenheit

ens creatum

Natur

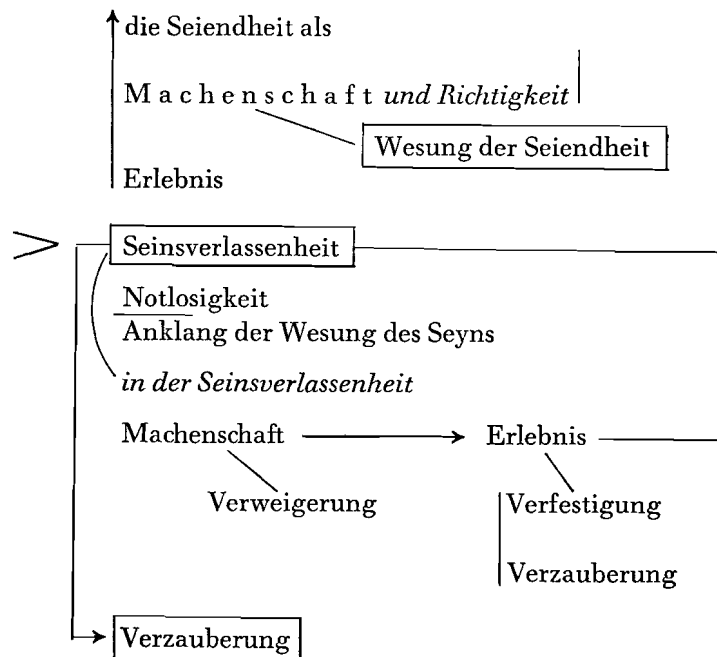
Geschichte

Kausalität und Gegenständlichkeit

Vor-gestelltheit

Er-lebnis

65. Das Unwesen des Seyns



66. Machenschaft und Erlebnis

Im Wesen beider liegt es, keine Grenzen zu kennen und vor allem keine Verlegenheit und vollends keine Scheu. Am fernsten ist ihnen die Kraft der Verwahrung. An deren Stelle ist die Übertreibung und Überschreitung und das blinde bloße Anschreien getreten, in dessen Schrei man sich selbst beschreit und sich von der Aushöhlung des Seienden wegtäuscht. Gemäß ihrem Grenzen- und Verlegenheitslosen ist der Machenschaft und dem Erlebnis alles offen und nichts unmöglich. Sie müssen sich im Ganzen wännen und als das Dauernde, und deshalb ist ihnen nichts so geläufig wie das »Ewige«. Alles ist »ewig«. Und das Ewige – dieses Ewige – wie sollte es nicht auch das Wesentliche sein? Wenn es aber dieses ist, was vermag noch dagegen genannt zu werden? Kann die Nichtigkeit des Seienden und die Seinsverlassenheit besser und größer verwahrt werden in der Maske der »wahren Wirklichkeit« als durch die Machenschaft und das Erlebnis?

Das »Erlebnis«

Was ist das Erlebnis?

Inwiefern in der Ichgewißheit (in bestimmter Auslegung der Seiendheit und der Wahrheit vorgezeichnet).

Wie das Heraufkommen des Erlebens die anthropologische Denkweise fördert und verfestigt.

Inwiefern das Erleben ein Ende ist (weil es die »Machenschaft« unbedingt bestätigt).

67. Machenschaft und Erlebnis

Machenschaft als Herrschaft des Machens und des Gemähtes. Hierbei ist aber nicht zu denken an menschliches Tun und Treiben und dessen Betrieb, sondern umgekehrt, solches ist nur

möglich in seiner Unbedingtheit und Ausschließlichkeit aufgrund der Machenschaft. Dies ist die Nennung einer bestimmten Wahrheit des Seienden (seiner Seiendheit). Zunächst und zumeist ist diese Seiendheit uns faßlich als die Gegenständlichkeit (Seiendes als Gegenstand des Vorstellens). Aber die Machenschaft faßt diese Seiendheit tiefer, anfänglicher, weil auf die τέχνη bezogen. In der Machenschaft liegt zugleich die *christlich-biblische* Auslegung des Seienden als *ens creatum*, mag dieses nun gläubig oder verweltlicht genommen werden.

Das Heraufkommen des machenschaftlichen Wesens des Seienden ist geschichtlich sehr schwer zu fassen, weil es im Grunde seit dem ersten Anfang des abendländischen Denkens (genauer seit dem Einsturz der ἀλήθεια) sich in die Auswirkung setzt.

Descartes' Schritt ist bereits eine erste und die entscheidende Folge, die Folgeleistung, wodurch sich die Machenschaft als gewandelte Wahrheit (Richtigkeit), nämlich als Gewißheit, in die Herrschaft setzt.

Das machenschaftliche Wesen in der Gestalt des *ens certum* ist zuerst zu zeigen. In der Bahn der Überwindung der Metaphysik muß das *certum* auf das Machenschaftliche ausgelegt und damit dieses entschieden bestimmt werden.

Weitere Folgen: das Mathematische und das System und in einem damit die »Technik«.

Die *Machenschaft* (ποίησις – τέχνη – κίνησις – νοῦς) hat zur lange zurückgehaltenen und erst zuletzt hervorkommenden Entsprechung das »*Erlebnis*«.

Beide Namen nennen die *Geschichte* der Wahrheit und der Seiendheit als die Geschichte des ersten Anfangs.

Was meint *Machenschaft*? Das in die eigene Fesselung Losgelassene. Welche Fesseln? Das Schema der durchgängigen berechenbaren Erklärbarkeit, wodurch jegliches mit jedem gleichmäßig zusammenrückt und sich vollends fremd, ja ganz anders als noch fremd wird. Der Bezug der Unbezüglichkeit.

68. Machenschaft und Erlebnis

Welches Äußerste und Gegensätzlichste ist damit in seiner Zugehörigkeit erkannt, in einer Zugehörigkeit, die selbst Jenes erst anzeigt, was wir noch *nicht* begreifen, weil die *Wahrheit* dieses Wahren noch ungegründet ist?

Aber wir können uns auf dieses Zugehörige besinnen und dabei immer ferner bleiben jeder Art von selbstbegafferischer »Situations«-Zergliederung.

Wie Machenschaft und Erlebnis (zunächst lange, ja bis zur Stunde als solche verhüllt) sich wechselweise in das Äußerste treiben und damit die *Entstellungen* der Seiendheit und des Menschen in seinem Bezug zum Seienden und sich selbst nach ihrer äußersten Verlassenheit ausfalten und sich jetzt in diesen Entstellungen gegenseitig zutreiben und eine Einheit schaffen, die erst recht verhüllt, was in ihr sich ereignet: die Verlassenheit des Seienden von jeder Wahrheit des Seyns und vollends gar von *diesem* selbst.

Aber dieses Ereignis der Seinsverlassenheit wäre mißdeutet, wollte man darin nur einen Verfallsvorgang sehen, statt zu bedenken, daß es hindurchgeht durch eigene und einzige Weisen der Entdeckung des Seienden und seiner »reinen« Vergegenständlichung in einem bestimmten, scheinbar hintergrundlosen und überhaupt grundlosen Erscheinen. Das Herauskommen des »Natürlichen«, das Erscheinen der Dinge selbst, zu dem freilich jene Scheinbarkeit des Grundlosen gehört. Dieses »Natürliche« freilich hat keinen unmittelbaren Bezug mehr zur φύσις, sondern ist ganz auf das Machenschaftliche gestellt, wohl dagegen vorbereitet durch die ehemalige Vorherrschaft des Übernatürlichen. Diese Entdeckung des »Natürlichen« (schließlich des Mach- und Beherrschbaren und des Erlebbaren) muß sich eines Tages in ihren eigenen Reichtümern erschöpfen und in eine immer ödere Vermischung der bisherigen Möglichkeiten verfestigen, so zwar, daß dieses Nur-noch-Weiter-und-Nachmachen zugleich immer weniger sich weiß und wissen

kann in dem, was es ist, und sich selbst deshalb, je mehr es sein Ende betreibt, umso schöpferischer vorkommt.

Das Zueinanderfinden von Machenschaft und Erlebnis beschließt in sich ein einzigartiges Ereignis innerhalb der verborgenen Geschichte des Seyns. Aber noch ist nirgends ein Zeichen dafür, daß dem Zeitalter davon Etwas ins Wissen käme. Oder muß es diesem versagt bleiben und nur den schon Übergehenden zur Wahrheit, zum Anklang der Wahrheit des Seyns werden?

69. Das Erlebnis und »die Anthropologie«*

Daß man heute noch und sogar wieder die »Anthropologie« zum Mittelpunkt der Weltanschauungsscholastik macht, zeigt eindringlicher als jede historische Nachweisung von Abhängigkeiten, daß man sich noch einmal anschickt, ganz auf den Boden von Descartes sich zurückzustellen. Welche Frisur dabei die Anthropologie trägt, ob eine aufklärerisch-moralische, ob eine psychologisch-naturwissenschaftliche, ob eine geisteswissenschaftlich-personalistische, ob eine christliche oder eine politisch-völkische, ist für die entscheidende Frage völlig gleichgültig: die Frage nämlich, ob die Neuzeit als ein Ende begriffen und ein anderer Anfang erfragt ist, oder ob man sich auf die Verewigung eines seit Plato währenden Verfalls versteift, was man schließlich nur dann noch kann, wenn man sich seine Ahnungslosigkeit als Überwindung der Überlieferung einredet.

Dabei ist es ganz in der Ordnung, wenn die Ahnungslosigkeit (um nicht zu sagen Verantwortungslosigkeit) so weit geht, daß man gleichzeitig sich als Überwinder der Descartes'schen Philosophie aufspielt und die Zeitgenossen von diesem Spiel der Ahnungslosigkeit nichts ahnen. Aber wie zu Zeiten des

* Was ist Erlebnis! Wie dessen Herrschaft zur anthropologischen Denkweise führt! Wie dieses ein Ende ist, weil es die Machenschaft unbedingt bestätigt

Neukantianismus die eigentliche Geschichte der Zeit keine Kenntnis nahm von der immer noch erheblichen Gelehrsamkeit und Sorgfalt der Arbeit, so wird die heutige »erlebende« Zeit von diesem langweiligen und gemeinplätzigem Abklatsch ihrer eigenen Oberflächlichkeit noch weniger ein Aufhebens machen können.

70. Das Riesenhafte*

Zunächst müssen wir es aus dem Nächsten und selbst noch als ein gegenständlich Vorhandenes kennzeichnen, um überhaupt die Seinsverlassenheit und damit die Herrschaft des Unwesens der φύσις (der Machenschaft) anklingen zu lassen. Sobald aber die Machenschaft ihrerseits seinsgeschichtlich begriffen wird, enthüllt sich das Riesenhafte als »etwas« Anderes. Es ist nicht mehr das vor-stellbare Gegenständliche eines grenzenlosen »Quantitativen«, sondern die Quantität als Qualität. Qualität ist hier gemeint als Grundcharakter des quale, des Was, des Wesens, des Seyns selbst.

Quantität – Qualität, ποσόν – ποιόν, kennen wir als »Kategorie«, d. h. in bezug auf das »Urteil«.

Aber es handelt sich hier nicht um einen Umschlag einer Kategorie in eine andere, um eine »dialektische«, selbst vorstellungsmäßige Vermittelung von Vorstellungsformen, sondern um die Seinsgeschichte selbst.

Dieser »Umschlag« ist darin vorbereitet, daß die Seiendheit von der τέχνη aus und von der ἰδέα bestimmt wird. Das Vorstellen und das Vor-sich-her-bringen schließt in sich das »wieweit« und »inwiefern«, das Abstandmäßige in bezug zum Seienden als Gegenstand; und dies, ohne daß an bestimmte räumliche Dinge und Beziehungen gedacht wird.

Das Vorstellen als systematisches macht diesen Abstand und seine Überwindung und Sicherung zum Grundgesetz der Gegenstandsbestimmung. Der Entwurf des Vorstellens im Sinne

* vgl. Machenschaft

der vorgeifend-planend-einrichtenden *Erfassung* von allem, bevor es schon im Besonderen und Einzelnen gefaßt ist, dieses Vor-stellen findet am Gegebenen keine Grenze und will keine Grenze finden, sondern das Grenzenlose ist entscheidend, aber nicht als das Verfließende und bloße Und-so-weiter, sondern das an keine Grenze des *Gegebenen*, an *kein* Gegebenes und Gebbares *als Grenze* Gebundene. Es gibt grundsätzlich nicht das »Un-mögliche«; man »haßt« dieses Wort, d. h. Alles ist menschen-möglich, wenn nur Alles in jeder Hinsicht und dieses wiederum im voraus in Rechnung gestellt und die Bedingungen beigebracht werden.

Schon hieraus wird klar, daß es sich gar nicht um einen Umschlag des »Quantitativen« in ein Qualitatives handelt, sondern darum, das ursprüngliche Wesen des Quantitativen und der Möglichkeit seiner Vor-stellung (die Berechenbarkeit) im Wesen der Herrschaft der *Vor-stellung als solcher* und der *Ver-gegenständlichung* des Seienden zu erkennen.

Von hier aus wird wieder klar, daß diejenigen, die das Ent-falten der Vor-stellung (der Welt als Bild) vollziehen, kraft *ihres* »Selbstbewußtseins« nichts von diesem Wesen des Quantitativen wissen und daher auch nichts von der Geschichte, die seine Herrschaft vorbereitet und vollendet.

Und schon gar nichts davon, daß die *Seinsverlassenheit* des Seienden im Riesenhaften als solchem, d. h. im Schein dessen, was alles Seiende am seiendsten sein läßt, sich vollendet.

Das »Quantitative« wird quantitativ behandelt, d. h. berechnet, aber es wird zugleich gesagt, es sei durch bestimmte Prinzipien in seine Grenzen gesetzt und gebändigt.

Daher kommt es, daß man auch heute noch und heute mehr als vordem Raum und Zeit nicht anders begreifen kann als quantitativ, höchstens als *Formen* dieser Quantitäten. Und gar den Zeit-Raum zu denken als etwas völlig Unquantitatives wirkt als befremdliche Zumutung. Man hilft sich heraus mit dem Hinweis darauf, daß hier dann der Name »Zeit« z. B. auf etwas Anderes übertragen werde.

Das Quantitative (quantitas) *kann* als Kategorie aufkommen, weil es im Grunde das Wesen (Un-wesen) des Seyns selbst ist, aber dieses zunächst nur in der Seiendheit des Seienden als des Anwesend-Beständigen gesucht wird.

Das Quantitative wird zur Qualität, heißt daher: das Un-wesen des Seyns wird in seiner Wesenszugehörigkeit zum Wesen des Seyns zwar nicht erkannt, aber diese Erkennbarkeit wird vorbereitet durch das seinsgeschichtliche Wissen, daß das Quantitative alles Seiende beherrscht. Daß es gleichwohl nicht als das Seyn zum Vorschein kommt, hat darin seinen Grund, daß das Vor-stellen, worin das Wesen des Quantitativen gegründet ist, als solches zugleich und stets sich an das Seiende hält und sich gegen das Seyn abriegelt oder, was dasselbe ist, es höchstens als das Generellste (des Vorstellens), als das Leer-ste »gelten« läßt.

Vor allem aber ist, geschichtlich begriffen, das Riesenhafte als solches das Unberechenbare, dieses aber die aus der über-nahen Nähe unfäßliche Ankündigung des Seyns selbst, aber in der Gestalt der Notlosigkeit der Not.

Warum das Riesenhafte nicht den *Überfluß* kennt? Weil es aus der Verheimlichung eines Mangels entspringt und *diese* Verheimlichung in den Schein einer ungehemmten Veröffentlichung eines Besitzes stellt. Weil das Riesenhafte nie den Über-fluß, das un-erschöpfliche Unerschöpfte kennt, deshalb muß ihm auch das Einfache versagt bleiben. Denn die wesentliche Einfachheit entspringt aus der Fülle und ihrer Beherrschung. Die »Einfachheit« des Riesenhaften ist nur ein Schein, der die Leere verstecken soll. Aber in der Einrichtung all dieser Schein-barkeiten ist das Riesige eigenen Wesens und einzig.

71. Das Riesenhafte

Der Überlieferung nach (vgl. Aristoteles über das ποσόν) liegt das Wesen des quantum in der Teilbarkeit in Teile derselben Art.

Was ist dann *quantitas*? Und das Quantitative? Und inwiefern ist das Riesenhafte das Quantitative als Qualitatives? Läßt sich das aus jener Bestimmung des Quantum begreiflich machen?

»Teile der selben Art« und »Teilung«, Teilung und Ein-teilung (Rechnen – λόγος, Unterscheiden – Sammeln).

Ein-teilung und Ein-richtung?

Ein-richtung und Vor-stellung?

Quantum, nach Hegel die aufgehobene, gleichgültig gewordene Qualität, schließt Veränderlichkeit des Was ein, ohne daß dieses dadurch aufgehoben wird.

Quantität und Quantum (eine Größe – so und so Großes)

↓
Großheit – Art des Großseins, eine solche des Viel und Wenig.

72. Der Nihilismus

im Sinne Nietzsches bedeutet: daß alle *Ziele* weg sind. Nietzsche meint hier die in sich wachsenden und den Menschen (wohin?) verwandelnden Ziele. Das Denken in »Zielen« (das seit langem mißdeutete τέλος der Griechen) setzt die *idéa* und den »Idealismus« voraus. Deshalb bleibt diese »idealistische« und moralische Auslegung des Nihilismus trotz ihrer Wesentlichkeit vorläufig. In der Absicht auf den anderen Anfang muß der Nihilismus gründlicher als Wesensfolge der Seinsverlassenheit begriffen werden. Wie aber kann diese zur Erkenntnis und Entscheidung kommen, wenn schon das, was Nietzsche als Nihilismus erstmals erfuhr und durchdachte, bis zur Stunde unbegriffen blieb und vor allem nicht in die Besinnung zwang? Man hat, mitverleitet durch die Form der Mitteilungsart Nietz-

sches selbst, seine »Lehre« vom »Nihilismus« als eine interessante Kulturpsychologie zur Kenntnis genommen, aber schon vorher sich vor ihrer Wahrheit bekreuzigt, d. h. sie offen oder stillschweigend als teuflisch sich vom Leibe gehalten. Denn, so lautet die einleuchtende Überlegung: wo kämen wir hin, wenn das wahr wäre und wahr würde? Und man ahnt nicht, daß *eben diese Überlegung* bzw. die sie tragende Haltung und Verhaltung zum Seienden der eigentliche Nihilismus ist: man will sich die Ziel-losigkeit nicht eingestehen. Und deshalb »hat« man plötzlich wieder »Ziele« und sei es nur, daß, was allenfalls ein *Mittel* für die Zielaufrichtung und Verfolgung sein kann, selbst zum Ziel hinaufgesteigert wird: das *Volk* z. B. Und deshalb ist eben da, wo man wieder Ziele zu haben glaubt, wo man wieder »glücklich« ist, wo man dazu übergeht, die bisher den »Meisten« verschlossenen »Kulturgüter« (Kinos und Seebadereisen) allem »Volke« gleichmäßig zugänglich zu machen, eben da, in dieser lärmenden »Erlebnis«-Trunkenboldigkeit, ist der größte Nihilismus, das organisierte Augenschließen vor der Ziel-losigkeit des Menschen, das »einsatzbereite« Ausweichen vor jeder Ziel setzenden Entscheidung, die Angst vor jedem Entscheidungsbereich und seiner Eröffnung. Die Angst vor dem Seyn war noch nie so groß wie heute. Beweis: die riesenhafte Veranstaltung zur Überschreitung dieser Angst. Nicht das ist das wesentliche Kennzeichen des »Nihilismus«, ob Kirchen und Klöster zerstört und Menschen hingemordet werden oder ob dieses unterbleibt und das »Christentum« seine Wege gehen kann, sondern dieses ist entscheidend: ob man weiß und wissen will, daß gerade diese Duldung des Christentums und dieses selbst, daß das allgemeine Reden von der »Vorsehung« und dem »Herrgott«, so ehrlich es dem Einzelnen damit sein mag, nur Auswege und Verlegenheiten in *dem* Bereich sind, den man als *den* Entscheidungsbereich über Seyn oder Nichtseyn nicht anerkennen und zur Geltung kommen lassen will. Der verhängnisvollste Nihilismus besteht darin, daß man sich als Beschützer des Christentums ausgibt und sogar

auf Grund der sozialen Leistungen für sich die allerchristlichste Christlichkeit in Anspruch nimmt. Dieser Nihilismus hat seine ganze Gefährlichkeit darin, daß er sich völlig versteckt und gegen das, was man den groben Nihilismus nennen könnte (z. B. den Bolschewismus) scharf und mit Recht absetzt. Allein, das Wesen des Nihilismus ist eben so abgründig (weil er in die Wahrheit des Seyns und die Entscheidung darüber hinabreicht), daß gerade diese gegensätzlichsten Formen zu ihm gehören können und müssen. Und deshalb will es auch scheinen, als sei der Nihilismus ins Ganze und Gründliche gerechnet unüberwindbar. Wenn die zwei äußersten Gegenformen des Nihilismus sich und zwar notwendig am schärfsten bekämpfen, dann führt dieser Kampf so oder so zum *Sieg* des Nihilismus, d. h. zu seiner erneuten Verfestigung und vermutlich in *der* Gestalt, daß man sich selbst verbietet, je noch zu meinen, der Nihilismus sei noch am Werk.

Das Seyn hat so gründlich das Seiende verlassen und dieses der Machenschaft und dem »Erleben« anheimgestellt, daß notwendigerweise jene scheinbaren Rettungsversuche der abendländischen Kultur, daß alle »Kulturpolitik« zur verfänglichsten und damit zur Höchstgestalt des Nihilismus werden müssen. Und das ist ein Prozeß, der nicht an einzelne Menschen und ihre Handlungen und Lehren geknüpft ist, der vielmehr nur das innere Wesen des Nihilismus in die ihm zugewiesene reinste Gestalt hinaustreibt. Die Besinnung hierauf bedarf freilich schon eines Standortes, von dem aus *weder* eine Täuschung möglich ist von seiten des vielen »Guten« und »Fortschrittlichen« und »Riesenhaften«, was geleistet wird, *noch* gar eine bloße Verzweiflung heraufkommt, die nur noch vor der völligen Sinnlosigkeit das Auge nicht verschließt. Dieser Standort, der sich selbst erst Raum und Zeit neu gründet, ist das Da-sein, auf dessen Grunde erstmals das Seyn selbst ins Wissen kommt, als die *Verweigerung* und damit als das Er-eignis. In der Grunderfahrung, daß der Mensch als Gründer des Da-seins *gebraucht* wird von der Gottheit des anderen Gottes, bahnt sich

die Vorbereitung der Überwindung des Nihilismus an. Aber das Unumgänglichste und Schwerste in dieser Überwindung ist das *Wissen* vom Nihilismus.

Dieses Wissen darf weder am Wort noch an der ersten Verdeutlichung des Gemeinten durch Nietzsche haften bleiben, sondern muß als das Wesen erkennen die Seinsverlassenheit.

73. Die Seinsverlassenheit und »die Wissenschaft«*

In Wahrheit reicht die neuzeitliche und heutige Wissenschaft unmittelbar nirgends in das Feld der Entscheidung über das Wesen des Seyns. Warum aber gehört dennoch die Besinnung auf »die Wissenschaft« in die Vorbereitung des *Anklangs*?

Die Seinsverlassenheit ist die anfänglich vorgebildete Folge der Auslegung der Seiendheit des Seienden am Leitfaden des *Denkens* und des hierdurch bedingten frühen Einsturzes der selbst nicht eigens gegründeten ἀλήθεια.

Weil nun aber in der Neuzeit und *als* Neuzeit die Wahrheit in der Gestalt der Gewißheit und diese in der Form des sich selbst unmittelbar denkenden Denkens des Seienden als des vor-gestellten Gegen-standes festliegt und in der Festlegung dieses Festliegenden die Begründung der Neuzeit besteht, und weil diese Gewißheit des Denkens in der Einrichtung und Betreibung der neuzeitlichen »Wissenschaft« sich entfaltet, wird die Seinsverlassenheit (und d. h. zugleich das Niederhalten der ἀλήθεια bis zur Niederzwingung in die Vergessenheit) wesentlich durch die neuzeitliche Wissenschaft mitentschieden, und zwar immer *nur*, *sofern* diese beansprucht, ein oder gar *das* maßgebende Wissen zu sein. *Deshalb* ist eine Besinnung auf die neuzeitliche Wissenschaft und ihr machenschaftlich verwurzeltes Wesen innerhalb des Versuches einer Hinweisung auf die Seinsverlassenheit als Anklang des Seyns unumgänglich.

* vgl. Der Anklang, 76. Sätze über »die Wissenschaft«

Darin liegt zugleich: Die so geartete Besinnung auf die Wissenschaft ist noch die philosophisch einzig mögliche, gesetzt, daß die Philosophie schon im Übergang zum Anderen Anfang sich bewegt. Jede Art von wissenschaftstheoretischer (transzendentaler) Grundlegung ist ebenso unmöglich geworden wie eine »Sinngebung«, die der vorhandenen und somit in ihrem Wesensbestand nicht änderbaren Wissenschaft und ihrem Betrieb eine völkisch-politische oder sonstwelche anthropologische Zwecksetzung zuweist. Diese »Grundlegungen« sind unmöglich geworden, weil sie notwendig »die Wissenschaft« voraussetzen und dann nur mit einem »Grund« (der keiner ist) und einem Sinn (dem die Besinnung fehlt) versehen. Dadurch wird »die Wissenschaft« und somit die von ihr betriebene Verfestigung der Seinsverlassenheit nur erst recht endgültig gemacht und jedes Fragen nach der Wahrheit des Seyns (alle Philosophie) als unnötig und ohne Not getan aus dem Bereich des Handelns ausgeschieden. Aber gerade diese Hintanhaltung der Möglichkeit (der inneren) jeder Besinnung des Denkens als Denken des Seyns wird, weil sie ihres eigenen Treibens unkundig ist, dazu gedrängt, nun erst recht mit den wahllos aufgegriffenen Denkformen und Denkmitteln und Denkbezirken der bisherigen Metaphysik ein »weltanschauliches« Gebräu anzurühren und die vergangene Philosophie zu verbessern und in all dem sich »umstürzlerisch« zu gebärden, bei welchem »Umsturz« (der einer Aufrichtung aller Gemeinplätze gleichkommt) lediglich die unüberbietbare Ehrfurchtslosigkeit gegen die großen Denker »revolutionär« genannt zu werden verdient. Ehrfurcht ist ja ein Anderes als Belobigung und Geltenlassen für »seine« Zeit, falls man sich auf dergleichen berufen sollte.

Die Besinnung auf »die Wissenschaft«, die in einer Folge von Leitsätzen festgehalten sei, muß einmal diesen Namen aus der geschichtlichen Unbestimmtheit der beliebigen Gleichsetzung mit ἐπιστήμη, scientia, science herauslösen und ihn auf das neuzeitliche Wesen der Wissenschaft festlegen. Zugleich muß die in der Wissenschaft sich festsetzende Abartung des Scheines

von Wissen (als Verwahrung der Wahrheit) deutlich gemacht werden und die Wissenschaft bis in die zu ihrem machenschaftlichen Wesen notwendig gehörigen Einrichtungen und Betriebsanstalten (die heutige »Universität«) verfolgt werden. Für die Kennzeichnung des Wesens dieser Wissenschaft, sofern der Bezug zum »Seienden« in den Blick gefaßt wird, ist leitend die jetzt geläufige Unterscheidung in historische und experimentierend-exakte Wissenschaften, obzwar diese Unterscheidung, ebenso wie die von ihr aus entspringende in »Natur- und Geisteswissenschaften«, nur vordergründlich ist und eigentlich das einheitliche Wesen der scheinbar grundverschiedenen Wissenschaften nur schlecht verhüllt. Durchgängig gilt die Besinnung nicht einer Beschreibung und Aufhellung dieser Wissenschaften, sondern der durch sie vollzogenen und in ihnen sich vollziehenden Verfestigung der Seinsverlassenheit, kurz der Wahrheitslosigkeit aller Wissenschaft.

74. Die »totale Mobilmachung« als Folge der ursprünglichen Seinsverlassenheit

Das reine In-Bewegung-setzen und die Aushöhlung aller bisherigen Gehalte der noch bestehenden Bildung.

Der Vorrang des *Verfahrens* und der *Einrichtung* im Ganzen der Bereitstellung und In-Dienststellung der Massen – wozu?

Was bedeutet dieser Vorrang der Mobilisierung? Daß dabei ein neuer Schlag des Menschen notwendig erzwungen wird, ist nur die *Gegenfolge* dieses Geschehens, aber niemals das »Ziel«.

Aber gibt es noch »Ziele«? Wie entspringt Zielsetzung? Aus Anfang. Und was ist Anfang?

75. Zur Besinnung auf die Wissenschaft

Es gibt heute zwei Wege und nur zwei Wege einer Besinnung auf »die Wissenschaft«.

Der *eine* begreift die Wissenschaft nicht als die jetzt vorhandene Einrichtung, sondern als *eine* bestimmte Möglichkeit der Entfaltung und des Aufbaues eines Wissens, dessen Wesen selbst erst in einer ursprünglicheren Begründung der Wahrheit des Seyns verwurzelt ist. Diese Begründung vollzieht sich als erstmalige Auseinandersetzung mit dem *Anfang* des abendländischen Denkens und wird zugleich zum anderen Anfang der abendländischen Geschichte. Die so gerichtete Besinnung auf die Wissenschaft geht ebenso entschieden *zurück* in ein Gewesenes, wie sie alles wagend ausgreift in ein Künftiges. Sie bewegt sich nirgends in der Erörterung eines Gegenwärtigen und seiner unmittelbaren Bewerkstelligung. Vom Gegenwärtigen aus gerechnet verliert sich diese Besinnung auf die Wissenschaft im Unwirklichen, was für alle Rechnung sogleich auch das Unmögliche bedeutet (vgl. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*).

Der *andere* Weg, der in den folgenden Leitsätzen vorgezeichnet sei, begreift die Wissenschaft in ihrer jetzigen wirklichen Verfassung. Diese Besinnung versucht, das neuzeitliche Wesen der Wissenschaft nach den ihm zugehörigen Strebungen zu fassen. Aber als Besinnung ist auch sie keine bloße Beschreibung eines vorhandenen Zustandes, sondern die Herausstellung eines Vorganges, sofern er auf eine Entscheidung über die Wahrheit der Wissenschaft zutreibt. Diese Besinnung bleibt von denselben Maßstäben wie die erste geleitet und ist nur die Kehrseite zu jener.

* Rektoratsrede 1933 (Gesamtausgabe Band 16)

76. Sätze über »die Wissenschaft«*

1. »Wissenschaft« muß immer im neuzeitlichen Sinne verstanden werden. Die mittelalterliche »Lehre« und die griechische »Erkenntnis« sind davon grundverschieden, wenngleich sie mittelbar und gewandelt das mitbestimmen, was wir heute als »Wissenschaft« kennen und allein auch, gemäß unserer geschichtlichen Lage, betreiben können.
2. Darnach ist »die Wissenschaft« selbst *kein Wissen* (n. 23) im Sinne der Gründung und Bewahrung einer wesentlichen Wahrheit. Die Wissenschaft ist eine abgeleitete *Einrichtung* eines Wissens, d. h. die machenschaftliche Aufmachung eines Umkreises von Richtigkeiten innerhalb eines sonst verborgenen und für die Wissenschaft gar nicht fragenswürdigen Bezirkes einer Wahrheit (über die »Natur«, die »Geschichte«, das »Recht« z. B.).
3. Das »wissenschaftlich« Erkennbare ist »der Wissenschaft« jeweils *vorgegeben* in einer durch die Wissenschaft selbst nie faßbaren »Wahrheit« über das erkannte Gebiet des Seienden. Das Seiende liegt *als Gebiet* für die Wissenschaft vor; es ist ein positum, und jede Wissenschaft ist in sich »*positive*« *Wissenschaft* (auch die Mathematik).
4. »*Die*« Wissenschaft gibt es daher gar nie und nirgends, etwa so, wie »die Kunst« und »die Philosophie«, die je in sich, was sie sind, wesentlich und voll sind, wenn sie geschichtlich *sind*. »Die Wissenschaft« ist nur ein formaler Titel, der zu seinem wesentlichen Verständnis fordert, daß die zur Wissenschaft gehörige einrichtungsmäßige Zerfällung in *einzelne*, d. h. sich vereinzelnende Wissenschaften mitgedacht wird. So, wie jede Wissenschaft »*positiv*« ist, muß sie auch »*Einzel*«-wissenschaft sein.
5. Die »Spezialistik« ist nicht etwa eine Verfallerscheinung und Ausartung »der« Wissenschaft und nicht etwa nur ein unvermeidliches Übel als Folge des Fortschritts und der Un-

* vgl. Die neuzeitliche Wissenschaft

übersehbarkeit, Arbeitsteilung, sondern eine *notwendige* innere Folge ihres Charakters als Einzelwissenschaft und unveräußerliche Bedingung ihres Bestandes und d. h. immer ihres Fortschritts. Wo liegt der eigentliche Grund der Zerfällung? In der Seiendheit als Vorgestelltheit.

6. Jede Wissenschaft, auch die sogenannte »beschreibende«, ist *erklärend*: das Unbekannte des Gebietes wird in verschiedenen Weisen und Reichweiten der Rückführung auf ein Bekanntes und Verständliches zurückgebracht. Die Bereitstellung der Erklärungsbedingungen ist die Untersuchung.
7. Je nachdem dieses Verständliche und der Anspruch auf Verständlichkeit das Gebiet der einzelnen Wissenschaft im voraus bestimmt, ist der Zusammenhang des *Erklärens* geartet und als jeweils hinreichend umgrenzt (z. B. die Erklärung eines Gemäldes in physikalisch-chemischer Hinsicht; die Erklärung seiner Gegenständlichkeit in physiologisch-psychologischer Hinsicht; die Erklärung des »Werkes« in »historischer« Hinsicht und die Erklärung in »künstlerischer« Hinsicht).
8. Die Einrichtung eines Wissens (vorausereifahrenen Wesenswahrheit) (vgl. n. 2) vollzieht sich als Auf- und Ausbau eines Erklärungszusammenhangs, der zu seiner Ermöglichung die *durchgängige Bindung* des Untersuchens an das jeweilige Sachgebiet und zwar innerhalb der Hinsicht, in die es gerückt ist, fordert. *Diese* Bindung der Wissenschaften als Einrichtungen von Richtigkeitszusammenhängen ist die ihnen zugehörige *Strenge*. Jede Wissenschaft ist so, wie sie »positiv« sein und aus jeweiliger Hinsicht auf ein jeweiliges Gebiet sich vereinzeln muß, in sich streng.
9. Die Entfaltung der Strenge einer Wissenschaft vollzieht sich in den Weisen des Vorgehens (der Hinsichtnahme auf das Sachgebiet) und des Verfahrens (der Ausführung des Untersuchens und der Darstellung), in der »Methode«. Dieses Vorgehen bringt den Gegenstandsbezirk jeweils in eine bestimmte Richtung der Erklärbarkeit, die grundsätzlich

schon die Unausbleiblichkeit eines »Ergebnisses« sicherstellt. (Es kommt immer etwas heraus.)

Die Grundart des Vorgehens in allem Erklären ist der Verfolg und die vorgreifende Anlage von einzelnen Reihen und Ketten fortlaufender Ursache-Wirkungs-Beziehungen. Das machenschaftliche Wesen des Seienden, obzwar nicht *als solches* erkannt, rechtfertigt nicht nur, sondern fordert in grenzenloser Steigerung dieses ergebnissichere Denken in »Kausalitäten«, die streng genommen nur »wenn-so«-Beziehungen sind in der Gestalt des Wann-dann (wohin daher auch die »Statistik« der modernen Physik gehört, die keineswegs die »Kausalität« überwindet, sondern sie lediglich in ihrem machenschaftlichen Wesen ans Licht bringt). Zu meinen, mit dieser scheinbar »freien« Kausalität das »Lebendige« eher fassen zu können, verrät lediglich die geheime Grundüberzeugung, eines Tages auch das Lebendige unter die Botmäßigkeit der Erklärung zu stellen. Dieser Schritt liegt umso näher, als auf der Seite des Gegengebietes zur Natur, in der Geschichte, die rein »historische« bzw. »prähistorische« Methode vorherrscht, die völlig in Kausalitäten denkt und das »Leben« und das »Erlebbare« der kausalen Nachrechnung zugänglich macht und allein darin die Form des geschichtlichen »Wissens« sieht. Daß man in der Geschichte den »Zufall« und das »Schicksal« als mitbestimmend zugibt, belegt erst recht die Alleinherrschaft des kausalen Denkens, sofern ja »Zufall« und »Schicksal« nur die nicht genau und eindeutig errechenbaren Ursache-Wirkungs-Beziehungen darstellen. Daß überhaupt das geschichtlich Seiende eine völlig andere (auf das Da-sein gegründete) Seinsart haben könnte, kann der Historie niemals wißbar gemacht werden, weil diese sich dann selbst aufgeben müßte (über das Wesen der Geschichte vgl. Überlegungen VI, 33 ff., 68 f., 74 f.). Denn *als Wissenschaft* hat sie zu ihrem im voraus festgelegten Auslaufbereich das Selbstverständliche, das einer durchschnittlichen Verständ-

lichkeit unbedingt Gemäße, welche Verständlichkeit gefordert wird aus dem Wesen der Wissenschaft als der Einrichtung von Richtigkeiten innerhalb der Beherrschung und Lenkung alles Gegenständlichen im Dienste der *Nutzung und Züchtung*.

10. Sofern »die Wissenschaft« in der Durchforschung ihres Gebietes die ihr allein gemäße Aufgabe hat, trägt die Wissenschaft selbst in sich den Zug zu einer *Steigerung* der Vorrangstellung des Vorgehens und Verfahrens gegenüber dem Sachgebiet selbst. Die entscheidende Frage für die Wissenschaft als solche ist *nicht*, welchen Wesenscharakter das dem Sachgebiet zugrundeliegende Seiende selbst hat, sondern ob mit diesem oder jenem Verfahren eine »Erkenntnis«, d. h. ein *Ergebnis* für die Untersuchung zu erwarten steht. Leidend ist der Blick auf die Einrichtung und Bereitstellung von »Ergebnissen«. Die Ergebnisse und vollends gar ihre unmittelbare Nutzungseignung sichern die Richtigkeit der Untersuchung, welche wissenschaftliche Richtigkeit als Wahrheit eines Wissens gilt. In der Berufung auf die »Ergebnisse« und ihren Nutzen muß »die« Wissenschaft von sich aus die Bestätigung ihrer Notwendigkeit suchen (ob dabei »die Wissenschaft« als »Kulturwert« oder als »Dienst am Volke« oder als »politische Wissenschaft« sich rechtfertigt, macht *im Wesen keinen Unterschied*, weshalb denn alle Rechtfertigungen und »Sinngewinnungen« dieser Art durcheinanderlaufen und mehr und mehr trotz scheinbarer Feindschaft als zusammengehörig sich erweisen). Nur eine durchaus neuzeitliche (d. h. »liberale«) Wissenschaft kann »völkische Wissenschaft« sein. Nur die neuzeitliche Wissenschaft erlaubt auf Grund der Vorrangstellung des Verfahrens vor der Sache und der Urteilsrichtigkeit vor der Wahrheit des Seienden die je nach Bedürfnis regelbare Umschaltung auf verschiedene Zwecke (Durchführung des entschiedenen Materialismus und Technizismus im Bolschewismus; Einsatz im Vierjahresplan; Nutzung für die

politische Erziehung). »Die« Wissenschaft ist hier überall *dieselbe*, und sie wird gerade durch diese verschiedenen Zwecksetzungen im Grunde immer einförmiger, d. h. »internationaler«.

Weil »die Wissenschaft« kein Wissen, sondern Einrichtung von Richtigkeiten eines Erklärungsgebietes ist, erfahren »die Wissenschaften« auch notwendig aus jeweils neuen Zwecksetzungen sogleich neue »Auftriebe«, mit deren Hilfe sie zugleich jede mögliche Bedrohung (nämlich jede wesenhafte) sich ausreden und in erneuter »Beruhigung« weiterforschen können. So bedurfte es jetzt nur weniger Jahre, bis »die Wissenschaft« sich darüber klar wurde, daß ihr »liberales« Wesen und ihr »Ideal der Objektivität« mit der politischen-völkischen »Ausrichtung« sich nicht nur gut vertragen, sondern für diese unentbehrlich sind. Und daher muß jetzt sowohl von der »Wissenschaft« her wie von der »Weltanschauung« aus *einmütig* zugegeben werden, daß die Rede von einer »Krisis« der Wissenschaft in der Tat nur ein Geschwätz war. Die »völkische« »Organisation« »der« Wissenschaft bewegt sich auf derselben Bahn wie die »amerikanistische«, die Frage ist lediglich, auf welcher Seite die größeren Mittel und Kräfte zur schnelleren und vollständigen Verfügung gestellt werden, um das *ungeänderte* und aus sich auch unveränderbare Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft seinem äußersten Endzustand entgegen zu jagen, eine »Aufgabe«, die noch Jahrhunderte in Anspruch nehmen kann und immer endgültiger jede Möglichkeit einer »Krisis« der Wissenschaft, d. h. eine wesentliche Verwandlung des Wissens und der Wahrheit ausschließt.

11. Jede Wissenschaft ist streng, aber nicht jede Wissenschaft ist »exakte Wissenschaft«. Der Begriff des »Exakten« ist mehrdeutig. Allgemein bedeutet das Wort: genau, abgemessen, sorgfältig. In diesem Sinne ist jede Wissenschaft der Forderung nach »exakt«, nämlich im Hinblick auf die Sorgfalt der *Handhabung* der Methode als Befolgung der im Wesen

der Wissenschaft liegenden Strenge. Bedeutet aber »exakt« soviel wie zahlenmäßig bestimmt, gemessen und errechnet, dann ist die Exaktheit der Charakter einer *Methode selbst* (ja schon des Vorbaues), nicht bloß der Art ihrer Handhabung.

12. Bedeutet »Exaktheit« das messende und rechnende Verfahren selbst, dann gilt der Satz: Eine Wissenschaft *kann* nur exakt sein, weil sie streng sein muß.
13. Eine Wissenschaft *muß* aber exakt sein (um streng, d. h. Wissenschaft zu bleiben), wenn ihr Sachgebiet im voraus angesetzt ist als ein nur in quantitativer Messung und Rechnung zugänglicher und so allein Ergebnisse gewährender Bereich (der neuzeitliche Begriff der »Natur«).
14. Die »Geisteswissenschaften« dagegen müssen, um *streng* zu sein, notwendig *unexakt* bleiben. Das ist kein Mangel, sondern ihr Vorzug. Dabei bleibt die Durchführung der Strenge der Geisteswissenschaften leistungsmäßig immer sehr viel schwieriger als die Ausführung der Exaktheit der »exakten« Wissenschaften.
15. Jede Wissenschaft ist als positive und einzelne in ihrer Strenge angewiesen auf die Kenntnisaufnahme ihres Sachgebietes, auf die Erkundung desselben, auf die ἐμπειρία und das experimentum im weitesten Sinne. Sogar die Mathematik bedarf der experientia, der einfachen Kenntnisaufnahme ihrer einfachsten Gegenstände und deren Bestimmungen in den Axiomen.
16. Jede Wissenschaft ist untersuchende Erkundung, aber nicht jede Wissenschaft kann »experimentell« sein im Sinne des neuzeitlichen Begriffes des Experimentes.
17. Die messende (exakte) Wissenschaft dagegen *muß experimentell* sein. Das »Experiment« ist eine notwendige Wissensfolge der Exaktheit, und keineswegs ist eine Wissenschaft deshalb exakt, weil sie experimentiert (vgl. über experiiri, experimentum und »Experiment« als *Versuchsordnung* im neuzeitlichen Sinne, Der Anklang, 77.).

18. Die neuzeitliche Gegenform zur »experimentellen« Wissenschaft ist die aus »Quellen« schöpfende »Historie« und deren Abart, die »Prähistorie«, an der vielleicht das Wesen *aller* Historie, daß sie niemals die *Geschichte* erreicht, am eindringlichsten verdeutlicht werden kann.

Alle »Historie« nährt sich aus dem Vergleichen und dient der Ausweitung der Möglichkeiten des Vergleichens. Obwohl das Vergleichen es scheinbar auf die Unterschiede abgesehen hat, so werden doch für die Historie die *Unterschiede* nie zur entschiedenen Verschiedenheit und d. h. zur Einzigkeit des Einmaligen und Einfachen, angesichts dessen die Historie, falls sie jemals vor Solches bringen könnte, sich selbst als unzureichend erkennen müßte. Die ungewußte Vorahnung der ihr vom Geschichtlichen drohenden Verneinung ihres eigenen Wesens ist der innerste Grund, weshalb das historische Vergleichen die Unterschiede nur faßt, um sie in einen weiteren und verwickelteren Bezirk der Vergleichbarkeit einzuordnen. Alles Vergleichen ist aber im Wesen ein Gleichmachen, die Rückbeziehung auf ein Gleiches, das als solches gar nicht ins Wissen kommt, sondern jenes Selbstverständliche ausmacht, aus dem alles Erklären und Beziehen seine Klarheit nimmt. Je weniger die Geschichte selbst, je mehr nur die Taten, Werke, Erzeugnisse und Meinungen als Begebenheiten in ihrer Abfolge und Verschiedenheit verzeichnet und verrechnet und dargestellt werden, umso leichter kann die Historie der ihr eigenen Strenge genügen. Daß sie sich immer in diesem Bezirk bewegt, wird am deutlichsten erwiesen durch die Art des »Fortschritts« der historischen Wissenschaften. Dieser besteht in der jeweiligen und jeweils verschieden verursachten Auswechslung der leitenden Hinsichten des Vergleichens. Die Entdeckung des sogenannten neuen »Materials« ist immer die Folge, nicht der Grund der neu gewählten Hinsicht des Erklärens. Dabei kann es Zeiten geben, die sich bei scheinbarer Ausschaltung aller »Deutungen« und

»Darstellungen« rein auf die Sicherstellung der »Quellen« beschränken, die dann selbst als die eigentlichen »Funde« bezeichnet werden. Aber selbst diese Sicherstellung der »Funde« und des Findbaren geht sogleich und notwendig über in eine *Erklärung* und damit Beanspruchung einer leitenden Hinsicht (die grösste Zuordnung und Einordnung eines Fundes in das Schongefundene ist eine Erklärung).

Im Verlauf der Entwicklung der Historie wächst nicht nur das Material, es wird nicht nur übersichtlicher und durch verfeinerte Einrichtungen rascher und zuverlässiger zugänglicher, sondern es wird vor allem in sich immer beständiger, d. h. gleichbleibender im Wechsel der Hinsichten, denen es unterstellt wird. Die historische Arbeit wird dadurch immer bequemer, weil nur noch die Anwendung einer neuen Deutungshinsicht im festliegenden Material durchzuführen ist. Die Deutungshinsicht aber bringt die Historie niemals selbst auf, sondern sie ist immer nur der Widerschein der gegenwärtigen Geschichte, in der der Historiker steht, die *er* aber gerade nicht geschichtlich wissen, sondern schließlich nur wieder historisch erklären kann. Die Auswechslung der Deutungshinsicht aber verbürgt dann für längere Zeit wieder eine Fülle von neuen Entdeckungen, was wiederum die Historie selbst in der Selbstsicherheit ihrer Fortschrittlichkeit bestärkt und sie immer mehr in das ihr eigene Ausweichen vor der Geschichte verfestigt. Wird aber nun gar eine bestimmte Deutungshinsicht zu der allein maßgebenden erhoben, dann findet die Historie in dieser Eindeutigkeit der leitenden Hinsicht überdies noch ein Mittel, um sich über die bisherige, in ihren Hinsichten wechselnde Historie zu erheben und diese Beständigkeit ihrer »Forschung« in die längst gewünschte Entsprechung mit den »exakten Wissenschaften« zu bringen und eigentlich »Wissenschaft« zu werden, was sich darin bekundet, daß sie betriebs- und »institutsfähig« wird (etwa entsprechend den Einrichtungen der Kaiser Wilhelm

Gesellschaft). Dieser Vollendung der Historie zur gesicherten »Wissenschaft« widerspricht es keineswegs, daß ihre Hauptleistung nunmehr in der Form der zeitungsmäßigen Berichterstattung (Reportage) vollzogen wird und die Historiker auf solche Darstellungen der Weltgeschichte gierig werden. Denn schon ist, und nicht zufällig, die »Zeitungswissenschaft« im Werden. Man sieht in ihr noch eine Abart, wenn nicht gar eine Entartung der Historie, in Wahrheit aber ist sie nur die letzte Vorwegnahme des Wesens der Historie als neuzeitlicher Wissenschaft. Zu beachten ist die unvermeidliche Koppelung dieser »Zeitungswissenschaft« im weiten Sinne mit der Verlegerindustrie. Beide in ihrer Einheit entspringen dem neuzeitlichen technischen Wesen. (Sobald daher die »Philosophische Fakultät« einmal entschlossen zu dem ausgebaut wird, was sie jetzt schon ist, werden die Zeitungswissenschaft und die Geographie zu ihren Grundwissenschaften werden. Die überall deutliche innere Verkümmern dieser »Fakultäten« ist nur die Folge des mangelnden Mutes, ihren Scheincharakter als philosophische entschlossen abzulegen und dem Betriebscharakter der künftigen »Geisteswissenschaft« vollen Raum zu seiner Einrichtung zu geben).

Trotzdem die Theologie »weltanschaulich« anders bestimmt bleibt, ist sie rein betriebsmäßig im Dienste *ihrer* Bestimmung *als Wissenschaft* weit fortgeschrittener als die »Geisteswissenschaften«, weshalb es ganz in der Ordnung ist, wenn die theologische Fakultät zwar der medizinischen und juristischen nach, der philosophischen aber vorgeordnet wird.

Die Historie, immer verstanden im beanspruchten Charakter der neuzeitlichen Wissenschaft, ist ein ständiges Ausweichen vor der Geschichte. Aber selbst in diesem Ausweichen behält sie noch einen Bezug zur Geschichte, und das bringt die Historie und den Historiker in eine Zweideutigkeit.

Wird die Geschichte nicht historisch erklärt und auf ein bestimmtes Bild zu bestimmten Zwecken der Stellungnahme und Gesinnungsbildung verrechnet, wird vielmehr die Geschichte selbst in die Einzigkeit ihrer Unerklärbarkeit zurückgestellt und durch sie aller historische Umtrieb und jedes von ihr entspringende Meinen und Glauben in Frage und zur ständigen Entscheidung über sich selbst gestellt, dann vollzieht sich das, was das Geschichtsdenken genannt werden kann. Der Geschichtsdenker ist ebenso wesentlich verschieden vom Historiker wie vom Philosophen. Er darf am allerwenigsten mit jenem Scheingebilde zusammengebracht werden, das man »Geschichtsphilosophie« zu nennen pflegt. Der Geschichtsdenker hat die Mitte seiner Besinnung und Darstellung jeweils in einem bestimmten Bereich des Schaffens, der Entscheidungen, der Gipfel und Abstürze innerhalb der Geschichte (sei es die Dichtung, sei es die bildende Kunst, sei es die Staatsgründung und Führung). Sofern das gegenwärtige und das künftige Zeitalter, obzwar in ganz verschiedener Weise, als geschichtliche sich entfalten, das gegenwärtige-neuzeitliche, sofern es historisch die Geschichte abdrängt, ohne ihr ausweichen zu können, das künftige, sofern es in die Einfachheit und Schärfe geschichtlichen Seins einschwenken muß, verwischen sich heute notwendig, von außen gesehen, die Grenzen der Gestalten des Historikers und des Geschichtsdenkers; dies umso mehr, als die Historie entsprechend der zunehmenden Ausprägung ihres zeitungswissenschaftlichen Charakters auf Grund ihrer reportagemäßigen Gesamtdarstellungen den verfügbaren Anschein einer überwissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung verbreitet und so die geschichtliche Besinnung völlig in Verwirrung bringt. Diese wird aber noch einmal gesteigert durch die seit Augustinus' *civitas dei* in Übung und zur Macht gekommene christliche Geschichtsapologetik, in deren Dienst heute bereits auch alle Nichtchristen getreten sind, denen an einer bloßen Rettung des

Bisherigen, d. h. an der Verhinderung wesentlicher Entscheidungen, alles gelegen ist.

Das echte Geschichtsdenken wird daher nur Wenigen erkennbar sein, und aus diesen Wenigen werden nur Seltene das geschichtliche Wissen durch den allgemeinen Mischmasch historischen Meinens hindurchretten in die Entscheidungsbereitschaft eines künftigen Geschlechts.

Noch ferner als die Geschichte ist die Natur gerückt, und die Abriegelung gegen diese wird umso vollständiger, als die Erkenntnis der Natur zur »organischen« Betrachtung sich entwickelt, ohne zu wissen, daß der »Organismus« nur die Vollendung des »Mechanismus« darstellt. Daher kommt es, daß ein Zeitalter des hemmungslosen »Technizismus« zugleich seine Selbstdeutung in einer »organischen Weltanschauung« finden kann.

19. Mit der zunehmenden Verfestigung des machenschaftlich-technischen Wesens aller Wissenschaften wird der gegenständliche und verfahrensmäßige Unterschied der Natur- und Geisteswissenschaften immer mehr zurücktreten. Jene werden zu einem Bestandteil der Maschinenteknik und der Betriebe, diese breiten sich aus zur umfassenden Zeitungswissenschaft riesenhaften Umfangs, in der das gegenwärtige »Erleben« fortlaufend historisch gedeutet und in dieser Deutung seiner möglichst raschen und möglichst eingängigen *Veröffentlichung* für Jedermann zugeführt wird.
20. Die »Universitäten« als »Stätten der wissenschaftlichen Forschung und Lehre« (solcher Art sind sie Gebilde des 19. Jahrhunderts) werden zu reinen und immer »wirklichkeitsnäheren« Betriebsanstalten, in denen nichts zur Entscheidung kommt. Den letzten Rest einer *Kulturdekoration* werden sie nur so lange behalten, als sie vorerst noch zugleich Mittel zur »kulturpolitischen« Propaganda bleiben müssen. Irgendein Wesen von »universitas« wird sich aus ihnen nicht mehr entfalten können: einmal, weil die politisch-

völkische Indienstnahme solches überflüssig macht, sodann aber, weil der Wissenschaftsbetrieb selbst *ohne* das »Universitäre«, d. h. hier einfach *ohne* den Willen zur Besinnung, weit sicherer und bequemer in Gang zu halten ist. Die Philosophie, hier nur verstanden als denkende Besinnung auf die Wahrheit und d. h. Fragwürdigkeit des Seyns, nicht als historische und »Systeme« anfertigende Gelehrsamkeit, hat an der »Universität« und vollends in der Betriebsanstalt, die sie werden wird, keinen Ort. Denn sie »hat« überhaupt nirgendwo einen solchen, es sei denn jenen, den sie selbst gründet, zu dem aber kein Weg von irgend einer festen Einrichtung aus unmittelbar hinzuführen vermag.

21. Die vorstehende Kennzeichnung der »Wissenschaft« entspringt nicht einer Gegnerschaft gegen sie, weil eine solche überhaupt nicht möglich ist. Die »Wissenschaft« hat in sich bei all ihrer heutigen riesenhaften Ausdehnung und Erfolgssicherheit und Behändigkeit gar nicht die Voraussetzungen eines *wesentlichen Ranges*, aufgrund dessen sie je in einen Gegensatz zum Wissen des Denkens gerückt werden könnte. Die Philosophie ist weder gegen noch für die Wissenschaft, sondern überläßt sie ihrer eigenen Sucht nach ihrem eigenen Nutzen, immer brauchbarere Ergebnisse immer handlicher und schneller sicherzustellen und so das Brauchen und Bedürfen immer unlösbarer in die Abhängigkeit von den jeweiligen Ergebnissen und ihrer Übertretung einzuhängen.
22. Kommt es, wie es kommen muß, zur Anerkennung des vorbestimmten Wesens der neuzeitlichen Wissenschaft, ihres reinen und notwendig dienstbaren Betriebscharakters und der hierzu benötigten Einrichtungen, dann muß im Gesichtskreis *dieser* Anerkennung künftig ein riesiger Fortschritt der Wissenschaften zu erwarten, ja sogar zu errechnen sein. Diese Fortschritte werden die Ausbeutung und Nutzung der Erde, die Züchtung und Abrichtung des Men-

schen in heute noch unvorstellbare Zustände bringen, deren Eintritt durch keine romantische Erinnerung an Früheres und Anderes verhindert oder auch nur aufgehalten werden kann. Aber diese Fortschritte werden auch immer seltener noch als ein Überraschendes und Auffälliges, etwa als Kulturleistungen, verzeichnet werden, sondern reihenweise und gleichsam als Geschäftsgeheimnisse erfolgen und verbraucht und in ihren Ergebnissen vertrieben werden. Erst wenn die Wissenschaft diese betriebsmäßige Unauffälligkeit des Abrollens erreicht hat, ist sie dort, wo sie selbst hintreibt: sie löst sich dann in die Auflösung alles Seienden selbst mit auf. Im Ausblick auf dieses Ende, das ein sehr dauerhafter Endzustand sein wird, der immer wie ein Anfang aussieht, steht die Wissenschaft heute in ihrem besten Beginn. Nur Blinde und Narren werden heute vom »Ende« der Wissenschaft reden.

23. Die »Wissenschaft« betreibt so die Sicherstellung des Zustandes einer völligen Bedürfnislosigkeit im Wissen und bleibt deshalb im Zeitalter der völligen Fraglosigkeit stets das »Modernste«. Alle Zwecke und Nutzen stehen fest, alle Mittel sind zur Hand, jede Nutznießung ist ausführbar, es gilt nur noch, Gradunterschiede der Verfeinerung zu überwinden und den Ergebnissen die größtmögliche Breite der leichtesten Nutzung zu verschaffen. Das verborgene Ziel, dem all dieses und anderes zueilt, ohne das Geringste davon zu ahnen und ahnen zu können, ist der Zustand der völligen Langeweile (vgl. Vorlesung 1929/30*) im Umkreis der eigensten Errungenschaften, die eines Tages selbst den Charakter der Langweiligkeit nicht mehr verbergen können, falls dann noch ein Rest von Wissenskraft geblieben ist, um mindestens in diesem Zustand zu erschrecken und ihn selbst und die darin gähnende Seinsverlassenheit des Seienden zu enthüllen.

* Wintersemester 1929/30 »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit« (Gesamtausgabe Band 29/30)

24. Allein, das große *Entsetzen* kommt nur aus dem wesentlichen, schon im anderen *Anfang* stehenden *Wissen*, niemals aus der Ohnmacht und bloßen Ratlosigkeit. Das Wissen aber ist die Inständigkeit in der Fragwürdigkeit des Seyns, das so seine einzige Würde wahrt, daß es sich selten genug verschenkt in der Verweigerung als das verborgene Ereignis des Vorbeigangs der Entscheidung über die Ankunft und Flucht der Götter im Seienden. Welcher Zukünftige gründet diesen Augenblick des Vorbeigangs zum Anfang eines anderen »Zeitalters«, will sagen: einer anderen Geschichte des Seyns?

*Die Auflösung und Zusammenschiebung
der wissenschaftlichen tragenden Fakultäten*

Die historischen Geisteswissenschaften werden zur *Zeitungs-*wissenschaft. Die Naturwissenschaften werden zur *Maschinen-*wissenschaft.

»Zeitung« und »Maschine« sind im wesentlichen Sinne gemeint als die vordrängenden Weisen der endgültigen (für die Neuzeit zur Vollendung treibenden) Vergegenständlichung, die in sich alle Sachhaltigkeit des Seienden aufsaugt und dieses selbst nur noch als Anlaß des Erlebens.

Durch diesen Vorrang des Vorgehens in der Einrichtung und Herrichtung kommen beide Gruppen von Wissenschaften in die Übereinstimmung hinsichtlich des Wesentlichen, d. h. ihres *Betriebscharakters*.

Diese »Entwicklung« der neuzeitlichen Wissenschaft in ihr Wesen ist heute erst Wenigen sichtbar und wird von den meisten als nicht vorhanden zurückgewiesen werden. Sie läßt sich auch nicht durch Tatsachen beweisen, sondern nur aus einem Wissen von der Geschichte des Seins her erfassen. Viele »Forscher« werden sich selbst noch vorstellen als zugehörig zu den bewährten Überlieferungen des 19. Jahrhunderts. Ebenso viele werden im Bezug zu ihren Gegenständen noch neue in-

haltliche Bereicherung und Befriedigung finden und vielleicht in der Lehre noch geltend machen, aber dieses alles beweist nichts gegen *den* Vorgang, in den die gesamte Einrichtung »Wissenschaft« unwiderruflich eingefügt ist. Die Wissenschaft wird nicht nur nie sich daraus lösen können, sondern sie wird die Loslösung auch und vor allem nie wollen und, je mehr sie fortschreitet, umso weniger wollen können.

Dieser Vorgang ist aber vor allem auch nicht etwa eine Erscheinung der jetzigen deutschen Universität, sondern er trifft alles, was irgendwo und wann künftig als »Wissenschaft« wird noch mitsprechen wollen.

Wenn bisherige und frühere Einrichtungsformen sich dabei noch lange erhalten, so werden sie eines Tages nur umso entschiedener das deutlich werden lassen, was hinter ihrem scheinbaren Schutz sich begeben hat.

77. *experiri – experientia – experimentum – »Experiment« –
ἐμπειρία – Erfahrung – Versuch*

Um dem Begriff des wissenschaftlichen Experimentes im Sinne der heutigen, neuzeitlichen Wissenschaft die hinreichende Bestimmtheit verschaffen zu können, bedarf es eines Durchblicks durch die Stufen und Weisen des »Erfahrens«, in deren Zusammenhang das »Experiment« gehört. Die lange Geschichte des Wortes (und d. h. zugleich der Sache), das mit dem Namen »Experiment« anklingt, darf nicht dazu verleiten, dort, wo *experimentum* und *experiri* und *experientia* vorkommen, nun auch schon die Kenntnis des heutigen »Experimentes« oder auch nur die unmittelbaren Vorstufen dazu finden zu wollen. Je klarer das Unterschiedliche herauskommt, was dasselbe Wort deckt, umso schärfer wird auch das Wesen des neuzeitlichen »Experimentes« zu fassen sein oder zum mindesten werden die Hinsichten sich festlegen lassen, in denen allein dieses Wesen sichtbar wird. Es sei hier, ohne historischen Verfolg der Wort-

geschichte, der Sache nach eine Stufenfolge des »Erfahrens« und des »Empirischen« aufgezeichnet zur Vorbereitung einer Wesensumgrenzung des »Experimentes«.

1. »erfahren«: auf etwas stoßen und zwar solches, was einem zustößt; hinnehmen müssen von solchem, was einen trifft und einem etwas antut, was uns »affiziert«, was ohne unser Zutun uns begegnet.
2. er-fahren als *Zugehen auf etwas*, was uns nicht unmittelbar in dem genannten Sinne »angeht«, das Sich-umsehen und das Nachsehen, Auskundschaften und zwar einfach nur in der Hinsicht darauf, wie es aussieht und ob es überhaupt vorhanden und antreffbar ist.
3. das vorige Zugehen auf etwas aber in der Weise der *Erprobung* darauf, wie es aussieht und vorhanden ist, wenn dies und jenes dazu kommt oder weggenommen wird.

In 2. und 3. ist das Erfahrene immer schon ein irgendwie *Gesuchtes* und dieses unter Anwendung bestimmter Hilfsmittel. Das bloße Sichumsehen und Hinsehen wird zu einem Beobachten, das das Begegnende *verfolgt* und zwar unter wechselnden Bedingungen seines Begegnens und Vorkommens.

Dabei können diese Bedingungen und ihr Wechsel selbst wieder vorgefunden und abgewartet sein. Sie können aber auch durch einen *Eingriff* so und so geändert werden. In dem letzteren Falle verschaffen wir uns bestimmte Erfahrungen durch bestimmte Eingriffe und unter Anwendung bestimmter Bedingungen des genaueren Sehens und Bestimmens.

Lupe, Mikroskop: Verschärfung des Sehens und Abwandlung der Bedingungen der Beobachtbarkeit.

Die Instrumente und Werkzeuge sind dabei selbst angefertigte stoffliche Dinge oft von derselben Art, im Wesentlichen, wie das zu Beobachtende.

Man kann hier schon von einem »experimentum« reden, ohne daß die Spur eines »Experiments« und seiner Bedingungen gegeben ist.

Dies umso mehr dann, wenn die Beobachtungen gesammelt werden, wobei wieder zwei Fälle möglich sind: eine wahllose Ansammlung von Beobachtungen lediglich auf Grund ihrer unabsehbaren Mannigfaltigkeit und Auffälligkeit; und eine Sammlung in der Absicht auf eine Ordnung, deren »Prinzip« noch gar nicht aus den beobachteten Gegenständen entnommen ist.

4. Das Erfahren als erprobendes Zugehen und Beobachten sieht es im vorhinein ab auf die Herausstellung einer Regelmäßigkeit. Hier ist wesentlich der Vorgriff auf das Regelmäßige und d. h. auf ein beständig Wiederkehrendes bei gleichen Bedingungen.

78. *experiri* (ἐμπειρία) – »erfahren«

1. *auf etwas stoßen*, was einem zustößt; etwas stößt einem zu, trifft einen, was man hinnehmen muß; das Zustoßen auf einen. Das Zu-stoßende, An-gehende, Af-fektion, Sinnesempfindung. Rezeptivität und Sinnlichkeit und Sinneswerkzeuge.
2. das *Zugehen* auf etwas, sich umsehen, nachsehen, auskundschaften, ab-schreiten.
3. das Zugehen auf als *Er-proben*, selbst fragen, ob wann-dann, wie – wenn.

Bei 2. und 3. schon je ein *mehr oder minder bestimmt Gesuchtes*. Bei 2. unbestimmt, was mir zustößt, was ich antreffe ohne Zutun. Bei 3. *Eingriff* oder Verschärfung des Zugehens, Auseinanderlegen, Vergrößern mit gewissen Hilfsmitteln, Instrument, Werkzeug, selbst stofflich-dinglich. Lupe, Mikroskop, Verschärfung des Sehens, Bedingungen der Beobachtbarkeit. Aufsammlung von vielerlei Beobachtungen auch über »Regelmäßigkeiten« in einer ganz *unbestimmten* Ordnung, Auffälliges.

4. Daß das werkzeugliche Zugehen und Erproben es absieht auf die Herausstellung einer Regel. Vorgriff auf *Regelmäßigkeit*, z. B. wann so viel – dann so viel. Wann – dann als immer

wieder Beständiges (ὄν). Probe machen, eine Probe machen; Aristoteles, Metaphysik A 1: ἐμπειρία, ὑπόληψις, das jedesmal wann-dann. *Ver-such*, nicht nur »Probieren«, sondern das Gegenständliche »in Versuchung bringen«, eine Falle stellen, in den Fall bringen, daß – daß nicht!

5. Das Zugehen und Erproben, die Absicht auf Regeln derart, daß überhaupt das Regelhafte und *nur* dieses das *Gegenständliche* in seinem Bereich im voraus bestimmt und der Bereich gar nicht anders faßbar als durch Herausstellung der *Regeln* und diese nur durch Aufweisung der Regel-mäßigkeit (Möglichkeiten der Regel-Gemäßheit erproben, Versuchen die »Natur« selbst) und zwar so, daß die Regel eine *solche* der *Maßordnung* und der möglichen Meßbarkeit ist (Raum, Zeit). Was besagt das grundsätzlich für das Werkzeugliche als etwas Stoffliches, Naturhaftes?

Jetzt erst Möglichkeit, aber auch *Notwendigkeit* des neuzeitlichen Experimentes. Warum notwendig? Das »exakte« Experiment (das messende), das unexakte. Erst, wo der Vorgriff auf wesentlichen und nur quantitativ-regelhaft bestimmten Gegenstandsbereich, da Experiment möglich; und der Vorgriff bestimmt es so in seinem Wesen.

experiri – experientia – intuitus (argumentum ex re)

Steht *gegen componere scripta* de aliqua re, d. h. Zusammenstellen der früheren Meinungen, der Autoritäten, und rein logische Erörterung dieser Meinungen, um die einsichtigste herauszufinden, vor allem diejenige, die mit der Glaubenslehre übereinstimmt bzw. nicht im Widerspruch steht (argumentum ex verbo). Vgl. mittelalterliche Naturwissenschaft, wo überhaupt auf essentia als das Reale ausgegangen wird.

experiri – so überhaupt gegen *das autoritativ Verkündete* und überhaupt nicht Zeigbare und ins Licht Zustellende, un-

zugänglich für lumen naturale (gegen verbum divinum, »Offenbarung«). Vgl. Descartes, Regula III.

Dieses *experiri* schon vormittelalterlich, ἐμπειρία, die Ärzte – Aristoteles! Wann-dann! ἐμπειρία, τέχνη schon eine ὑπόληψις des Wann-dann (Regel). Aber jetzt durch den Gegensatz eine wesentliche Bedeutung und zumal, wenn Wandlung des Menschen: Heilsgewißheit und Ichgewißheit.

Aber damit erst nur die *allgemeine* Voraussetzung für die Möglichkeit des »Experimentes«. Dieses damit noch nicht selbst gegeben als etwas, was ein *notwendiges* und erstes *Bestandstück* der Erkenntnis wird. Dazu bedarf es eines grundsätzlich neuen Schrittes.

Die besondere und einzigartige Voraussetzung *dafür* ist, so merkwürdig das klingt, daß die Wissenschaft rational-mathematisch wird, d. h. im höchsten Sinne *nicht* experimentell. Ansetzung der Natur als solcher.

Weil die neuzeitliche »Wissenschaft« (Physik) mathematisch (nicht empirisch) ist, deshalb ist sie notwendig *experimentell* im Sinne des *messenden Experimentes*.

Der reine Blödsinn zu sagen, das experimentelle Forschen sei nordisch-germanisch und das rationale dagegen *fremdartig*! Wir müssen uns dann schon entschließen, Newton und Leibniz zu den »Juden« zu zählen. Gerade der Entwurf der Natur im *mathematischen Sinne* ist die Voraussetzung für die Notwendigkeit und Möglichkeit des »*Experimentes*« als des messenden.

Jetzt Experiment *nicht nur gegen* bloßes Reden und Dialektik (sermones et scripta, argumentum ex verbo), sondern gegen beliebiges, nur der Neugier folgendes Auskundschaften eines *unbestimmt vorgestellten Bereiches* (experiri).

Jetzt das Experiment *notwendiges* Bestandteil der *exakten*, auf den quantitativen Entwurf der Natur gegründeten und diesen selbst ausbauenden Wissenschaft.

Jetzt das Experiment nicht mehr nur gegen bloßes argumentum ex verbo und gegen »Spekulation«, sondern gegen alles bloße *experiri*.

Daher *grundsätzlicher Irrtum* und Verwirrung der wesentlichen Vorstellungen, davon zu reden (vgl. Gerlach¹), die neuzeitliche Wissenschaft beginne schon im Mittelalter, weil z. B. Roger Bacon vom *experiri* und *experimentum* handelt und dabei auch von *Quantitäten* redet.

Wenn schon, dann zurück auf die Quelle dieser mittelalterlichen »Modernität«: Aristoteles, ἐμπειρία.

Jetzt das Experiment gegen das experiri.

Welche Rolle bei der *Ansetzung* der Natur als Zusammenhang des »Daseins« der Dinge nach Gesetzen die harmonia mundi und ordo-Vorstellungen, κόσμος, mitbestimmend ist, aber immer *mehr zurücktretend*.

Grundbedingungen der Möglichkeit des neuzeitlichen Experimentes:

1. der mathematische Entwurf der Natur, Gegenständlichkeit, Vor-gestelltheit;
2. die Umwandlung des Wesens der Wirklichkeit von der Wesenheit zur Einzelheit. Nur unter dieser Voraussetzung kann ein *Einzelergebnis* Begründungskraft und Bewährung beanspruchen.

79. Exakte Wissenschaft und Experiment

1. Inwiefern fordert die exakte Wissenschaft das Experiment?
2. Vorfrage: *was ist ein Experiment?*
experiri und Experiment
3. Zeigen, wie *innerhalb* der Naturwissenschaft »Experiment« und »Experiment« verschieden ist in seinem *Charakter*, je nach der Gegenständlichkeit und der Art seiner *Befragung*. Das rein messende Experiment.
4. Ein »psychologisches« Experiment.
5. Ein »biologisches« Experiment.

¹ z. B. Walther Gerlach, Theorie und Experiment in der exakten Wissenschaft. In: M. Hartmann u. W. Gerlach, Naturwissenschaftliche Erkenntnis und ihre Methoden. Berlin 1937

Ein »psychologisches« Experiment

Nicht um zu zeigen, was ein Experiment ist (dies auch), sondern um zu zeigen, welche andere Richtung und Stufe der Vergegenständlichung.

Worauf jetzt zu sehen?	Tatsachen
Worauf nicht?	und
Welcher Unterschied?	Gesetze
Wozu und warum dieses »Experiment«?	
In welchem Fragezusammenhang steht es?	

80. experiri – experientia – experimentum – »Experiment«

Erfahren, auf etwas stoßen, etwas stößt einem zu, ich habe meine Erfahrungen gemacht, »schlechte«.

Im Mittelalter und früher schon Unterschied zu λόγος gegen sermo (componere scripta de aliqua re), gegen das nur Gesagte, Mitgeteilte, in Wirklichkeit aber nicht Gezeigte, gegen das *autoritativ* Verkündete und als solches *überhaupt nicht Zeigbare*. Dagegen das Zu-sehen und Zugehen darauf, *ausmachen*, dabei immer ein *Gesuchtes*, je nachdem, *was* gesucht, ein *Erproben*.

Mit Hilfe einer *Zurichtung, Einrichtung, instrumentum*, oder ohne dieselbe. Z. B. *erproben*, ob das *Wasser warm oder kalt*, woher der Wind weht.

Ein *eigenes Vorgehen*, um *etwas* zur Gegebenheit zu bringen. Die Frage ist aber, »was« und »wie«, ob einfach ein So und So, quale, oder ob das *Bestehen einer Beziehung*: wenn-so, »Ursache – Wirkung«, woher, warum? (*Gebrauch der Lupe, Mikroskop*) Und *wieder*, ob *diese Beziehung* noch quantitativ bestimmt: wenn so viel – dann so viel.

Vorgriff auf das *Gesuchte* und d. h. *auf das Befragte als solches*. Dementsprechend *die Einrichtung und Anordnung des Vorgehens*. Aber all dieses *experiri* ist noch nicht das neuzeitliche »Experiment«.

Das Entscheidende am neuzeitlichen »Experiment«, Probe als *Versuch*, ist nicht »Apparatur« als solche, sondern die Fragestellung, d. h. *Naturbegriff*. Das »Experiment« im neuzeitlichen Sinne ist *experientia* im Sinne der *exakten Wissenschaft*. Weil exakt, deshalb *Experiment*.

Jetzt der Unterschied *nicht mehr gegen bloßes Reden* und Zusammensetzen von *Meinungen*, »Autoritäten« über einen *Sachverhalt*, sondern gegen das *nur Beschreiben und Aufnehmen und Feststellen, was sich bietet*, ohne den bestimmten, das Vorgehen vorzeichnenden Vorgriff.

Auch eine *Beschreibung* ist schon »Auslegung«, etwas *als »Farbe«, als »Ton«, als »Größe«*. Auslegung und Auslegung ist verschieden. *Physikalische Auslegung!*

Was ist »sicherer«: die unmittelbare naive Beschreibung oder das exakte Experiment? Die erstere, weil sie »weniger« Theorie voraussetzt!

Was bedeutet die Forderung der *Wiederholbarkeit* des Experimentes?

1. Beständigkeit der Umstände und Instrumente
2. Mitteilung der zugehörigen Theorie und Fragestellung
3. Allgemeingültige Ausweisbarkeit (Allgemeingültigkeit und »Objektivität«); Vorgestelltheit und Richtigkeit und Wahrheit – Tatsächlichkeit.

III. DAS ZUSPIEL*

* vgl. dazu Sommersemester 1937 Übungen »Nietzsches metaphysische Grundstellung. Sein und Schein« und Wintersemester 1937/38 Übungen »Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Metaphysik)« und alle *geschichtlichen* Vorlesungen

81. Zuspil

Die Auseinandersetzung der Notwendigkeit des *anderen* Anfangs aus der ursprünglichen Setzung des ersten Anfangs.

Die *Leitstimmung*: Die Lust der fragenden wechselweisen Übersteigung der Anfänge.

Hierzu alles über die Unterscheidung von Leitfrage und Grundfrage; Leitfragenbeantwortung und eigentliche Leitfragenentfaltung; Übergang zur Grundfrage (»Sein und Zeit«).

Alle Vorlesungen über »Geschichte« der Philosophie. Die Entscheidung über alle »Ontologie«.

82. Zuspil

ist geschichtlichen Wesens und ein erstes Brückenschlagen des Übergangs, eine Brücke aber, die ausschwingt in ein erst zu entscheidendes Ufer.

Das Zuspil der Geschichte des erstanfänglichen Denkens ist aber keine historische Bei- und Vorgabe zu einem »neuen« »System«, sondern in sich die wesentliche, Verwandlung anstoßende Vorbereitung des anderen Anfangs. Daher müssen wir vielleicht noch unscheinbarer und noch entschiedener die geschichtliche Besinnung nur auf die Denker der Geschichte des ersten Anfangs lenken und durch die fragende Zwiesprache mit ihrer Fragehaltung unversehens ein Fragen anpflanzen, das sich einstmals als in einem anderen Anfang gewurzelt eigens findet. Doch weil schon diese geschichtliche Besinnung als Zuspil der in sich gründenden, je verschieden dem Abgrund zugehörigen Anfänge übergänglich dem anderen Anfang entspringt, dieses aber zu begreifen bereits den Sprung verlangt, unterliegt sie allzusehr der Mißdeutung, die nur historische Betrachtungen vorfindet über denkerische Werke, deren Auswahl durch irgendeine beliebige Vorliebe sich leiten läßt. Zumal die

äußere Form dieser geschichtlichen Besinnungen («philosophie-historische» Vorlesungen) in Nichts sich unterscheidet von dem, was nur noch eine nachträgliche Gelehrsamkeit zu einer abgeschlossenen Geschichte der Philosophie darstellt.

Geschichtliche Besinnungen können, und sogar mit einem Nutzen, lediglich als historische und damit zugleich als verbesserbare Betrachtungen und vielleicht Entdeckungen gebraucht werden, ohne daß jemals aus ihnen der Wink der Geschichte durchbricht, der Geschichte, die die des Seyns selbst ist und die Entscheidungen aller Entscheidungen in sich trägt.

Geschichtliche Besinnungen haben den Grund ihrer Vollziehbarkeit im seynsgeschichtlichen *Denken*. Wie aber, wenn uns das Wesen des Denkens verlorengegangen und die »Logik« auserwählt wurde, über das »Denken« zu verfügen, wo sie doch selbst ein Überbleibsel nur der *Ohnmacht* des Denkens ist, d. h. des ungestützten, ungeschützten Fragens im Abgrund der Wahrheit des Seins? Wie aber, wenn »Denken« nur noch Geltung hat als das fehlerlose Schlußfolgern im richtigen Vorstellen von Gegenständen, als das *Ausweichen* vor jenem Fragen?

83. Die Meinung aller Metaphysik über das Sein

Die Metaphysik meint, das Sein lasse sich am Seienden finden, und dies so, daß das Denken über das Seiende hinaus geht.

Je ausschließlicher das Denken dem Seienden sich zuwendet und für sich selbst einen *seiendsten* Grund sucht (vgl. Descartes und die Neuzeit), um so entschiedener entfernt sich die Philosophie aus der Wahrheit des Seyns.

Wie aber ist der metaphysische Verzicht auf das Seiende und d. h. der Verzicht auf die Metaphysik möglich, ohne dem »Nichts« anheimzufallen?

Das Da-sein ist die Gründung der Wahrheit des Seyns.

Je unseiender der Mensch, je weniger er sich auf das Seiende,

als welches er sich vorfindet, versteift, um so näher kommt er dem Sein. (Kein Buddhismus! das Gegenteil).

84. Das Seiende

in seinem *Aufgang* zu ihm selbst (Griechentum); *verursacht* durch ein Höchstes seines Wesens (Mittelalter); das Vorhandene als *Gegenstand* (Neuzeit).

Immer zugehüllter wird die Wahrheit des Seyns, immer seltener die Möglichkeit, daß diese Wahrheit als solche zur gründenden Macht werde und überhaupt erst erkannt.

85. Die ursprüngliche Zueignung des ersten Anfangs bedeutet das Fußfassen im anderen Anfang

Die ursprüngliche Zueignung des ersten Anfangs (und d. h. seiner Geschichte) bedeutet das Fußfassen im anderen Anfang. Dieses vollzieht sich im Übergang von der *Leitfrage* (was ist das Seiende?, Frage nach der Seiendheit, Sein) zur *Grundfrage*: was ist die Wahrheit des Seyns? (Sein und Seyn ist dasselbe und doch grundverschieden.)

Dieser Übergang ist geschichtlich begriffen die Überwindung und zwar die erste und erstmögliche *aller* »Metaphysik«. Die »Metaphysik« wird jetzt erst in ihrem Wesen erkennbar, und im übergänglichen Denken kommt alle Rede von »Metaphysik« in die Zweideutigkeit. *Die Frage*: Was ist Metaphysik?, im Bereich des Übergangs zum anderen Anfang gestellt (vgl. den Vortrag im Zusammenhang mit »Sein und Zeit« und »Vom Wesen des Grundes«), erfragt das Wesen der »Metaphysik« bereits im Sinne einer ersten Gewinnung der Vorfeldstellung zum Übergang in den anderen Anfang. Mit anderen Worten, sie fragt schon aus diesem her. Was sie als Bestimmung der »Metaphysik« sichtbar macht, das ist schon nicht mehr die

Metaphysik, sondern ihre Überwindung. Was diese Frage erzielen will, ist nicht die Aufklärung und d. h. Festerhaltung der bisherigen und dazu notwendig verwirrten Vorstellung von der »Metaphysik«, sondern ist der Stoß in den *Übergang* und damit in das Wissen, daß *jede Art* von Metaphysik zu Ende ist und sein muß, wenn die Philosophie ihren anderen Anfang gewinnen soll.

Wenn die »Metaphysik« als zum Da-sein als solchem gehöriges Geschehen sichtbar gemacht wird, dann will dies nicht als eine sehr billige »anthropologische« Verankerung der Disziplin der Metaphysik im Menschen gelten, sondern mit dem Da-sein ist jener Grund gewonnen, in dem die Wahrheit des Seyns gründet, so daß jetzt das Seyn selbst ursprünglich zur Herrschaft kommt und eine Stellung des Übersteigens des Seienden, d. h. doch des Ausgehens vom Seienden und zwar als Vorhandenem und als Gegenstand unmöglich geworden ist. Und so zeigt sich erst, was Metaphysik war, eben diese Übersteigung des Seienden zur Seiendheit (Idee). Unvermeidlich zweideutig aber bleibt diese Bestimmung der »Metaphysik«, insofern es so *aussieht*, als sei sie nur eine heutige, an der Sache nichts antastende andere Fassung des bisherigen Begriffes. Das ist sie, aber indem die Fassung des Wesens der »Metaphysik« zuvor und durchaus eine Gründung des *Da-seins* wird, verlegt sie der »Metaphysik« jeden Weg zu einer weiteren Möglichkeit. Übergänglich denkerisch begreifen heißt: das Begriffene in seine Unmöglichkeit versetzen. Ist es noch nötig, diese Abwehr der »Metaphysik« eigens vor der Vermischung mit der »antimetaphysischen« Tendenz des »Positivismus« (und seiner Spielarten) zu schützen? Doch kaum, wenn wir bedenken, daß ja der »Positivismus« die Gröbste aller »metaphysischen« Denkweisen darstellt, insofern er einmal eine ganz bestimmte Entscheidung über die Seiendheit des Seienden (Sinnlichkeit) enthält und zum anderen eben dieses Seiende ständig *übersteigt* durch die grundsätzliche Ansetzung einer gleichartigen »Kausalität«. Für das übergängliche Denken aber

handelt es sich nicht um eine »Gegnerschaft« gegen die »Metaphysik«, wodurch sie ja gerade erneut in Stellung gebracht würde, sondern um eine Überwindung der Metaphysik aus ihrem Grunde. Die Metaphysik ist zu Ende, nicht weil sie zu sehr, zu unkritisch, zu verstiegen nach der Seiendheit des Seienden fragte, sondern weil sie zufolge des Abfalls vom ersten Anfang mit diesem Fragen das im Grunde gesuchte Seyn niemals erfragen konnte und schließlich in der Verlegenheit dieser Ohnmacht auf die »Erneuerung« der »Ontologie« verfiel.

Die Metaphysik als das Wissen vom »Sein« des Seienden mußte zum Ende kommen (siehe Nietzsche), weil sie gar nicht und noch nie nach der Wahrheit des Seyns selbst zu fragen wagte und daher auch in ihrer eigenen Geschichte stets in der Verwirrung und der Ungesichertheit ihres Leitfadens (des Denkens) bleiben mußte. Eben deshalb darf aber auch das übergängliche Denken nicht der Versuchung verfallen, das, was es als Ende und im Ende begriffen hat, nun einfach hinter sich zu lassen, statt dieses hinter sich zu *bringen*, d. h. jetzt erst in seinem Wesen zu fassen und dieses gewandelt in die Wahrheit des Seyns einspielen zu lassen. Die Rede vom Ende der Metaphysik darf nicht zur Meinung verleiten, die Philosophie sei mit der »Metaphysik« fertig, im Gegenfall: diese muß ihr jetzt erst in ihrer Wesensunmöglichkeit zugespielt und die Philosophie selbst so in ihren anderen Anfang hinübergespielt werden.

Überdenken wir *diese Aufgabe* des anderen Anfangs (die Frage nach dem »Sinn« des Seyns in der Formel von »Sein und Zeit«), dann wird auch deutlich, daß alle Versuche, die *gegen* die Metaphysik, die überall – auch als Positivismus – idealistisch ist, *reagieren*, eben re-aktiv und damit von der Metaphysik grundsätzlich abhängig und somit selbst Metaphysik bleiben. Alle Biologismen und Naturalismen, die die »Natur« und das Nichtrationale als das Tragende vorbringen, dem alles entsteigt, als das Alleben, in dem alles brodelte, als das Nächtige gegen das Lichte u. s. f., bleiben durchgängig auf dem Boden der Metaphysik und brauchen sie, sei es nur, um an ihr sich zu

reiben, damit noch ein Funke des Wiß- und Sagbaren und für diese »Denker« Schreibbaren herauspringt.

Viele Zeichen, die beginnende Vorherrschaft der »Metaphysik« Richard Wagners und Chamberlains z. B., deuten darauf hin, daß das schon schöpferisch und einzig durch Nietzsche vollzogene Ende der abendländischen Metaphysik noch einmal überdeckt wird und daß diese »Auferstehung« der Metaphysik sich auch noch einmal die christlichen Kirchen für ihre Zwecke zu einem Nutzen machen.

86. *Was die Geschichte der Metaphysik als noch Ungehobenes und von ihr selbst nicht Erkennbares bereitstellt und so: zuspielt*

1. die Seiendheit ist *Anwesenheit*
2. das Seyn ist *Sichverbergen*
3. das Seiende steht im *Vorrang*
4. die Seiendheit ist der *Nachtrag* und *deshalb* das »Apriori«.

Was in all dem beschlossen liegt, vermögen wir nicht zu fassen, solange nicht die Wahrheit des Seyns uns zur notwendigen Frage geworden ist, solange wir nicht den Zeit-Spiel-Raum gegründet haben, in dessen Erstreckungen erst zu ermessen ist, was sich in der Geschichte der Metaphysik ereignet hat: das Vorspiel des Er-eignisses selbst als der Wesung des Seyns. Erst wenn es glückt, die Geschichte der Metaphysik in jene Erstreckungen (1.-4.) zu entwerfen, fassen wir sie in ihrem ungehobenen Grund. Solange wir aber die Hinsichten aus dem schöpfen, was eigenes Wissen der Metaphysik werden konnte und mußte (Ideen-lehre und ihre Abwandlung), werden wir ins Historische gedrängt, es sei denn, daß wir ἰδέα schon begreifen aus 1.-4.

87. *Die Geschichte des ersten Anfangs (die Geschichte der Metaphysik)*

ist die Geschichte der Metaphysik. Nicht die einzelnen Versuche zur Metaphysik als Lehren sagen uns jetzt am Ende aller Metaphysik noch etwas, sondern »nur« die Geschichte der Metaphysik. Aber dieses »nur« ist keine Einschränkung, sondern die Forderung eines Ursprünglicheren. (Noch weniger dürfen wir die einzelnen »Metaphysiken« als bloße Spiele zu Zwecken des Transzendierens mißdeuten.) Vielmehr muß die Metaphysik jetzt am Ende in einer Weise ernst genommen werden, die jedes Übernehmen und Forterben von Lehrstücken und jedes Erneuern von Standpunkten und jede Vermischung und Ausgleichung vieler solcher wesentlich übertrifft.

Die Metaphysik in ihrer Geschichte wird erst sichtbar, wenn ihre Leitfragen begriffen und die Leitfragenbehandlung zur Entfaltung gekommen ist. Inwiefern lehrt die *Geschichte*? Was ist damit gemeint?

Das Geschehen der Frage nach dem Seienden als solchen, das Geschehen des Erfragens der Seiendheit ist in sich ein bestimmtes Eröffnen des Seienden als solchen dergestalt, daß der Mensch dabei seine Wesensbestimmung erfährt, die aus dieser Eröffnung entspringt (homo animal rationale). Aber was eröffnet diese Eröffnung des Seienden über die Seiendheit und damit über das Seyn? Einer Geschichte und d. h. eines Anfangs und seiner Abkünfte und Fortschritte bedarf es, um erfahren zu lassen (für die anfangenden Fragenden), daß zum Wesen des Seyns die Verweigerung gehört. Dieses Wissen ist, weil es den Nihilismus noch ursprünglicher in die Seinsverlassenheit hinabdenkt, die eigentliche Überwindung des Nihilismus, und die Geschichte des ersten Anfangs wird so völlig aus dem Anschein der Vergewisslichkeit und bloßen Irre herausgenommen; jetzt erst kommt das große Leuchten über alles bisherige denkerische Werk.

88. *In den Umkreis dieser Aufgabe gehören die
»geschichtlichen« Vorlesungen*

In den Umkreis dieser Aufgabe gehören die »geschichtlichen« Vorlesungen.

Leibnizens unergründliche Vielgestaltigkeit des Frageansatzes sichtbar machen und doch statt der monas das Da-sein denken,

Kants Hauptschritte nachvollziehen und doch den »transzendentalen« Ansatz durch das Da-sein überwinden,

Schellings Freiheitsfrage durchfragen und dennoch die »Modalitäten«frage auf einen anderen Grund bringen,

Hegels Systematik in den beherrschenden Blick bringen und doch ganz entgegengesetzt denken,

mit *Nietzsche* die Auseinandersetzung wagen als dem Nächsten und doch erkennen, daß er der Seinsfrage am fernsten steht.

Das sind einige, in sich unabhängige und doch zusammengehörige Wege, um immer nur *das Eine Einzige* ins Wissen zu spielen: daß die Wesung des Seyns der Gründung der *Wahrheit* des Seyns bedarf und daß diese Gründung sich als *Da-sein* vollziehen muß, wodurch aller Idealismus und damit die *bisherige* Metaphysik und die Metaphysik überhaupt überwunden ist als eine notwendige Entfaltung des ersten Anfangs, der so erst neu ins Dunkel rückt, um nur vom anderen Anfang her als solcher begriffen zu werden.

89. *Der Übergang zum anderen Anfang*

Nietzsche als das Ende der abendländischen Metaphysik begreifen, das ist keine historische Feststellung dessen, was hinter uns liegt, sondern der *geschichtliche* Ansatz der Zukunft des abendländischen Denkens. Die Frage nach dem Seienden muß auf ihren eigenen Grund, auf die Frage nach der Wahrheit des Seyns gebracht werden. Und was bisher den Leitfaden und die

Horizontbildung aller Auslegung des Seienden ausmachte, das Denken (Vor-stellen), wird in die Gründung der Wahrheit des Seyns, in das *Da-sein*, zurückgenommen. Die »Logik« als Lehre vom richtigen Denken wird zur Besinnung auf das Wesen der *Sprache* als der stiftenden Nennung der Wahrheit des Seyns. Das Seyn jedoch, bislang in der Gestalt der Seiendheit das All-gemeinste und Geläufigste, wird als Ereignis das Einzigste und Befremdlichste.

Der *Übergang* zum anderen Anfang vollzieht eine *Scheidung*, die längst nicht mehr zwischen Richtungen der Philosophie (Idealismus – Realismus u. s. f.) oder gar zwischenhaltungen der »Weltanschauung« verläuft. Der Übergang scheidet die Heraufkunft des Seyns und dessen Wahrheitsgründung im Dasein von allem Vorkommen und Vernehmen des Seienden.

Das Geschiedene ist so entschieden geschieden, daß überhaupt kein gemeinsamer Bezirk der Unterscheidung obwalten kann.

In dieser Entschiedenheit des Übergangs gibt es nicht Ausgleich und keine Verständigung, aber lange Einsamkeiten und stillste Entzückungen am Herdfeuer des Seyns, wenngleich dieses noch völlig abgedrängt bleibt durch die Blässe des künstlichen Scheins des machenschaftlich erlebten »Seienden« (die »lebensnahe Wirklichkeit«).

Der Übergang zum anderen Anfang ist entschieden, und gleichwohl wissen wir *nicht, wohin* wir gehen, *wann* die Wahrheit des Seyns zum Wahren wird und von wo aus die Geschichte als Geschichte des Seyns ihre steilste und kürzeste Bahn nimmt.

Als Übergängliche dieses Übergangs müssen wir durch eine wesentliche Besinnung auf die *Philosophie* selbst hindurch, damit sie den Anfang gewinne, aus dem sie, unbedürftig jeder Stütze, wieder ganz sie selbst sein kann (vgl. Vorblick, 15. Die Philosophie als »Philosophie eines Volkes«).

90. Vom ersten zum anderen Anfang.

Die Verneinung

Wie wenige verstehen und wie selten begreifen diese Verstehenden die »Negation«. Man sieht in ihr sogleich und nur die Abweisung, die Wegsetzung, die Herabsetzung und gar die Zersetzung. Diese Gestalten der Verneinung machen sich nicht nur häufig breit, sie sind es auch, die der geläufigen Vorstellung vom »Nein« am unmittelbarsten entgegenkommen. So bleibt der Gedanke an die Möglichkeit aus, die Verneinung könnte gar noch tieferen Wesens sein als das »Ja«; zumal da man auch das Ja sogleich im Sinne jeder Art von Zustimmung nimmt, so vordergründlich wie das Nein.

Aber ist das Zustimmung und Ablehnen im Bereich des Vorstellens und vorstellenden »Wertens« die einzige Form des Ja und Nein? Ist überhaupt jener Bereich der einzige und wesentliche oder nicht vielmehr wie alle Richtigkeit herkünftig aus ursprünglicherer Wahrheit? Und ist am Ende nicht das Ja und Nein und dieses noch ursprünglicher als jenes ein Wesensbesitz des *Seins* selbst?

Wie aber, muß dann nicht das »Nein« (und das Ja) seine wesentliche Gestalt in dem vom Seyn gebrauchten Da-sein haben? Das Nein ist der große Ab-sprung, in dem das *Da-* im *Da-sein* ersprungen wird. Der Ab-sprung, der sowohl das, wovon er ab-springt, »bejaht«, der aber auch selbst als Sprung nichts Nichtiges hat. Der Absprung selbst übernimmt erst die Ersprungung des Sprungs, und so überholt hier das Nein das Ja. Aber deshalb ist dieses Nein, äußerlich gesehen: die Ab-setzung des anderen Anfangs gegen den ersten, niemals »Verneinung« im gewöhnlichen Sinne der Abweisung und gar Herabsetzung. Vielmehr ist diese ursprüngliche Verneinung von der Art jener Verweigerung, die sich ein Nochmitgehen versagt aus dem Wissen und der Anerkennung der Einzigartigkeit dessen, was in seinem Ende den anderen Anfang fordert.

Solche Verneinung freilich genügt sich nicht mit dem Absprung, der nur hinter sich läßt, sondern sie entfaltet sich selbst, indem sie den ersten Anfang und seine anfängliche Geschichte freilegt und das Freigelegte zurücklegt in das Besitztum des Anfangs, wo es, hinterlegt, alles auch jetzt und künftig noch über-ragt, was einstmals in seinem Gefolge sich ergab und zum Gegenstand der historischen Verrechnung wurde. Dieses Erbauen des Ragenden des ersten Anfangs ist der Sinn der »De-struktion« im Übergang zum anderen Anfang.

91. Vom ersten zum anderen Anfang*

Der erste Anfang erfährt und setzt die *Wahrheit des Seienden*, ohne nach der Wahrheit als solcher zu fragen, weil das in ihr Unverborgene, das Seiende als Seiendes, notwendig alles über-mächtigt, weil es auch das Nichts verschlingt und als »Nicht« und Gegen in sich einbezieht oder ganz vernichtet.

Der andere Anfang erfährt die Wahrheit des Seyns und fragt nach dem Seyn der *Wahrheit*, um so erst die Wesung des Seyns zu gründen und das Seiende als das Wahre jener ursprünglichen Wahrheit entspringen zu lassen.

Jedesmal ist im Anfänglichen dieser Anfänge, und zwar ganz verschieden, alles Schulmäßige unmöglich und das Übergängliche der eigentliche Kampf. Aber jedesmal besteht auch die Gefahr, daß, wo immer aus dem Anfang ein Beginn und Fortgang wird, diese sich als Maßstäbliches zur Geltung bringen, von dem aus das Anfängliche nicht nur abgeschätzt, sondern auch ausgelegt wird.

Aus dem ersten Anfang beginnt sich das Denken zunächst unausgesprochen und dann eigens so gefaßt als Frage: was ist das Seiende? zu verfestigen (*die Leitfrage* der damit beginnenden abendländischen »Metaphysik«). Aber irrig wäre die Meinung, die diese Leitfrage im ersten Anfang und als Anfang

* vgl. Der Sprung, 130. Das »Wesen« des Seyns, 132. Seyn und Seiendes

antreffen wollte. Nur zur groben und ersten Unterweisung kann der erste Anfang mit Hilfe der »Leitfrage« in seinem Denken gekennzeichnet werden.

Andererseits geht aber auch das Anfängliche des Anfangs verloren, d. h. es zieht sich in das Unergründete des Anfangs zurück, sobald die Leitfrage für das Denken maßgebend wird.

Suchen wir die Geschichte der Philosophie wirklich im *Geschehen* des Denkens und seines ersten Anfangs und halten wir dieses Denken in seiner Geschichtlichkeit offen durch die *Entfaltung* der durch diese ganze Geschichte bis zu Nietzsche unentfalteten Leitfrage, dann kann die innere Bewegung dieses Denkens, obzwar nur formelhaft, durch einzelne Schritte und Stufen festgehalten werden:

Die Erfahrung und Vernehmung und Sammlung des Seienden in seiner Wahrheit verfestigt sich in die Frage nach der Seiendheit des Seienden am Leitfaden und dem Vorgriff des »Denkens« (vernehmendes Aussagen).

Seiendheit und Denken

Dieser nicht weiter gegründete Vorrang und Vorgriffscharakter des Denkens (λόγος – ratio – intellectus) wird jedoch verfestigt in der aus der anfänglichen Erfahrung des Seienden als solchen entspringenden Auffassung des Menschen als animal rationale. Die Möglichkeit ist vorgezeichnet, daß jener Leitfadencharakter des Denkens mit Bezug auf die Auslegung des Seienden sich erst recht zum einzigen Entscheidungsort über das Seiende überhebt, zumal dann, wenn zuvor und langhin die ratio und der intellectus in ein Dienstverhältnis gezwungen wurden (christlicher Glaube), aus dem zwar keine neue Auslegung des Seienden entsprang, wohl aber die Verstärkung der Wichtigkeit des Menschen als des einzelnen (Seelenheil). Jetzt kam die Möglichkeit einer Lage, in der der ratio recht sein mußte, was dem Glauben billig war, sofern alles auf diesen gestellt und alle Möglichkeiten in ihm erschöpft wurden.

Warum soll nicht auch die ratio, zunächst noch im Verein mit der fides, *dasselbe* für sich selbst beanspruchen, ihrer selbst sich versichern und diese Sicherheit zum Maßstab aller Verfestigung und Be-»gründung« (ratio als Grund) machen? Jetzt beginnt eine Verlegung des Gewichtes des Denkens in die Selbstsicherheit des Denkens (veritas wird zur certitudo), und in der Formel muß daher jetzt zuerst das Denken und zwar in den gewandelten Leistungsanspruch gesetzt werden. Entsprechend wandelt sich die Bestimmung der Seiendheit des Seienden zur Gegenständlichkeit:

Denken (Gewißheit) und Gegenständlichkeit (Seiendheit)

Zu zeigen, wie von hier aus

1. das neuzeitliche Denken bis zu Kant bestimmt wird;
2. wie hieraus die Ursprünglichkeit des Kantischen Denkens kommt;
3. wie durch einen Rückschwung in die christliche Überlieferung zusammen mit einem Verlassen der Kantischen Stellung das absolute Denken des deutschen Idealismus entsteht;
4. wie die *Unkraft* zum metaphysischen Denken in einem mit den Wirkungskräften des 19. Jahrhunderts (Liberalismus – Industrialisierung – Technik) den Positivismus fordert;
5. wie aber gleichzeitig die Überlieferung Kants und des deutschen Idealismus bewahrt und eine Wiederaufnahme des platonischen Denkens gesucht wird (*Lotze* und seine Wertmetaphysik);
6. wie über all dieses hinweg und doch davon getragen und umschnürt Nietzsche in der Auseinandersetzung mit dem fragwürdigsten Mischgebilde (aus 3, 4 und 5) Schopenhauer seine Aufgabe in der Überwindung des Platonismus erkennt, ohne doch in *den* Fragebereich und *die* Grundstellung vorzudringen, aus denen dieser Aufgabe erst die Befreiung vom Bisherigen gesichert werden kann.

In dieser Geschichte bleibt mehr und mehr selbstverständlich und deshalb unbedacht die Leitfragenhaltung im Sinne der Formel: *Denken und Gegenständlichkeit*.

Auch da, wo Nietzsche *gegen* das »Sein« (Seiendheit) das Werden ins Feld führt, geschieht es unter der Voraussetzung, daß die »Logik« die Seiendheit bestimmt. Die Flucht in das »Werden« (»Leben«) ist metaphysisch nur ein Ausweg, der *letzte* Ausweg am Ende der Metaphysik, der überall die Zeichen dessen trägt, was Nietzsche selbst früh als seine Aufgabe erkannte: der Umkehrung des Platonismus.

Aber alle Umkehrung ist erst recht Rückkehr und Verstrickung in den Gegensatz (Sinnliches – Übersinnliches), so sicher Nietzsche spürt, daß auch dieser Gegensatz seinen Sinn verlieren muß.

Für Nietzsche bleibt das »Seiende« (Wirkliche) das Werden und das »Sein«, eben die Festmachung und Verbeständigung.

Nietzsche bleibt in der *Metaphysik* hängen: vom Seienden zum Sein; und Nietzsche erschöpft alle Möglichkeiten dieser Grundstellung, die inzwischen, wie er selbst erstmals am deutlichsten gesehen hat, in allen möglichen Formen zum Gemeinbesitz und »Gedankengut« der Massen-Weltanschauungen geworden ist.

Der erste Schritt zur schöpferischen Überwindung des Endes der Metaphysik mußte in der Richtung vollzogen werden, daß die Denkhaltung in einer Hinsicht festgehalten, aber dabei zugleich in anderer Hinsicht über sich grundsätzlich hinaus gebracht wurde.

Das Festhalten besagt: fragen nach dem *Sein* des *Seienden*. Die Überwindung aber: fragen zuvor nach der *Wahrheit* des Seyns, nach dem, was in der Metaphysik *nie* Frage wurde und werden konnte.

Dieser übergängliche Doppelcharakter, der die »Metaphysik« zugleich ursprünglicher faßt und damit überwindet, ist durchgängig das Kennzeichen der »Fundamentalontologie«, d. h. von »*Sein und Zeit*«.

Dieser Titel ist aus einem klaren Wissen um die Aufgabe gesetzt: nicht mehr Seiendes und Seiendheit, sondern Sein; nicht mehr »denken«, sondern »Zeit«; nicht mehr *Denken* zuvor, sondern das Seyn. »Zeit« als Nennung der »Wahrheit« des Seins, und all dieses als Aufgabe, als »*unterwegs*«; nicht als »Lehre« und Dogmatik.

Jetzt ist die leitende Grundstellung der abendländischen Metaphysik Seiendheit und Denken, das »Denken« – ratio – Vernunft als Leitfaden und Vorgriff der Auslegung der Seiendheit, in Frage gestellt, aber keineswegs nur so, daß Denken durch »Zeit« ersetzt würde und alles nur »zeitlicher« und existenzieller gemeint und sonst beim alten bliebe, sondern jetzt ist jenes zur Frage geworden, was im ersten Anfang nicht Frage werden konnte, die *Wahrheit* selbst.

Jetzt ist und wird alles anders. Die Metaphysik ist unmöglich geworden. Denn die Wahrheit des Seyns und die Wesung des Seyns ist das Erste, nicht das *wohinaus* der Überstieg erfolgen soll.

Aber jetzt gilt auch nicht etwa nur die Umkehrung der bisherigen Metaphysik, sondern mit der ursprünglicheren Wesung der Wahrheit des Seyns als Ereignis ist der Bezug zum Seienden ein anderer (nicht mehr der der *ὑπόθεσις* und der »Bedingung der Möglichkeit« – des *κοινόν* und *ὑποκειµενον*).

Das Seyn west als *Ereignis der Dagründung* und bestimmt selbst die Wahrheit des Wesens aus der Wesung der Wahrheit neu.

Der andere Anfang ist der das Seyn verwandelnde Einsprung in seine ursprünglichere Wahrheit.

Das abendländische Denken in der Leitfrage setzt gemäß *seinem* Anfang den Vorrang des Seienden vor dem Sein; das »*Apriori*« ist nur die Verschleierung der Nachträglichkeit des Seyns, die walten muß, sofern im unmittelbar ersten, vernehmend-sammelnden Zugehen auf das Seiende das Seyn eröffnet wird (vgl. in »Der Sprung«: das Sein und das *Apriori*).

So darf es nicht verwundern, muß aber als Folge eigens begriffen werden, wie dann das Seiende selbst in bestimmter Auslegung maßstäblich wird für die Seiendheit. Trotz, ja aufgrund des Vorrangs der φύσις und des φύσει ὄν wird doch gerade das θέσει ὄν und ποιούμενον zu demjenigen, was jetzt für das vernehmende Auslegen das *Verständliche* abgibt und die Verständlichkeit der Seiendheit selbst bestimmt (als ὅλη – μορφή, vgl. Frankfurter Vorträge 1936*) (vgl. Das Zuspiel, 97. Die φύσις (τέχνη)).

Daher steht im Hintergrund und alsbald bei Plato besonders sich vordrängend die τέχνη als Grundcharakter der Erkenntnis, d. h. des Grundbezugs zum Seienden als solchem.

Deutet dies alles nicht darauf hin, daß doch auch die φύσις nach Entsprechung zum ποιούμενον der ποίησις (vgl. Aristoteles schließlich) ausgelegt werden muß, daß die φύσις nicht mächtig genug ist, über die παρουσία und ἀλήθεια hinaus selbst ihre Wahrheit zu fordern und deren Entfaltung zu tragen?

Dieses aber ist es, was der andere Anfang leisten will und leisten muß: den Einsprung in die Wahrheit des Seyns, dergestalt, daß dieses selbst das Menschsein gründet und zwar nicht einmal unmittelbar, sondern das Menschsein erst als eine Folge der und als die Angewiesenheit auf das *Da-sein*.

Der erste Anfang wird nicht bewältigt, die Wahrheit des Seyns trotz ihres wesentlichen Aufleuchtens nicht eigens gegründet, und dieses bedeutet: ein *menschlicher Vorgriff* (des Aussagens, der τέχνη, der Gewißheit) wird maßstäblich für die Auslegung der Seiendheit des Seyns.

Jetzt aber ist not die *große Umkehrung*, die jenseits ist aller »Umwertung aller Werte«, jene Umkehrung, in der nicht das Seiende vom Menschen her, sondern das Menschsein aus dem Seyn gegründet wird. Dieses aber bedarf einer höheren Kraft des Schaffens und Fragens, zugleich aber der tieferen Bereitschaft zum Leiden und Austragen im Ganzen eines völligen Wandels der Bezüge zum Seienden und zum Seyn.

* Der Ursprung des Kunstwerkes (Holzwege (Gesamtausgabe Band 5))

Jetzt kann der Bezug zum Seyn nicht mehr in einer entsprechenden Wiederholung eines Bezugs zum Seienden bleiben (διανοεῖν – νοεῖν – κατηγορεῖν).

Weil aber jener anfängliche Vorgriff aus der Verhaltung des Vernehmens (νοῦς – ratio) den Menschen in das Seiende hinaus- und hineinrückt, so daß kraft seiner ein *höchstes* Seiendes als ἀρχή – αἰτία – causa – Unbedingtes gedacht wird, sieht es so aus, als sei es keine Herabziehung des Seins in das Menschenwesen. Jener erstanfängliche Vorgriff des Denkens als Leitfaden der Auslegung des Seienden kann freilich vom anderen Anfang her begriffen werden als eine Art der Nichtbewältigung des noch unerfahrbaren *Da-seins* (vgl. Die Gründung, 212. Wahrheit als Gewißheit).

Im *ersten Anfang* ist die Wahrheit (als Unverborgenheit) ein Charakter des Seienden als solchen, und gemäß der Wandlung der Wahrheit zur Richtigkeit der Aussage wird die »Wahrheit« zur Bestimmung des zum Gegenständlichen gewandelten Seienden. (Wahrheit als Richtigkeit des Urteils, »Objektivität«, »Wirklichkeit« – »Sein« des Seienden)

Im *anderen Anfang* wird die Wahrheit erkannt und gegründet als Wahrheit des Seyns und das Seyn selbst als Seyn der Wahrheit, d. h. als das *in sich kehrende Ereignis*, zu dem die innere Ausfälligkeit der Zerklüftung und somit der *Abgrund* gehört.

Der Einsprung in den anderen Anfang ist der Rückgang in den ersten und umgekehrt. Rückgang in den ersten Anfang (die »Wieder-holung«) ist aber keine Versetzung in Vergangenes, als könnte dieses im gewöhnlichen Sinne wieder »wirklich« gemacht werden. Der Rückgang in den ersten Anfang ist eher und gerade Entfernung von ihm, das Beziehen jener Fernstellung, die notwendig ist, um zu erfahren, was in jenem Anfang und als jener Anfang anfang. Denn *ohne* diese Fernstellung – und nur die Stellung im *anderen* Anfang ist eine zureichende – bleiben wir immer zu nahe dem Anfang, und dies in einer verfänglichen Weise, sofern wir durch das, was ihm folgte, immer

noch überdacht und zugedeckt sind, weshalb unser Blick verzweifelt bleibt und gebannt in den Umkreis der überlieferten Frage: was ist das Seiende?, d. h. in die Metaphysik jeglicher Art.

Erst die Fernstellung zum ersten Anfang läßt erfahren, daß da und zwar notwendig die Frage nach der Wahrheit (ἀλήθεια) ungefragt blieb und daß dieses Nichtgeschehen im voraus das abendländische Denken zur »Metaphysik« bestimmte.

Und erst dieses Wissen spielt uns die Notwendigkeit zu, den anderen Anfang vorzubereiten und in der Ausfaltung dieser Bereitschaft die eigenste Not in ihrer vollen Helle zu erfahren, die Seinsverlassenheit, die tief verborgen das Widerspiel ist zu jenem Nichtgeschehen und keineswegs daher aus heutigen und gestrigen Mißständen und Versäumnissen erklärt werden kann.

Hätte diese Not nicht die Größe der Herkunft aus dem ersten Anfang, woher nähme sie dann die Kraft zur Nötigung in die Bereitschaft für den anderen? Und deshalb ist die Wahrheitsfrage der erste Schritt zum Bereitsein. Diese Wahrheitsfrage, nur *eine* wesentliche Gestalt der Seynsfrage, hält diese künftig heraus aus den Bezirken der »Metaphysik«.

92. Die Auseinandersetzung des ersten und anderen Anfangs

Keine *Gegenbewegung*; denn alle Gegenbewegungen und Gegenkräfte sind zu ihrem wesentlichen Teile mitbestimmt durch ihr *Wo-gegen*, wenngleich in der Gestalt einer Umkehrung desselben. Und deshalb genügt eine *Gegenbewegung* niemals für eine *wesentliche* Wandlung der Geschichte. Gegenbewegungen verfangen sich in ihrem eigenen Sieg, und das sagt, sie verklammern sich in das Besiegte. Ein schaffender Grund wird durch sie nicht frei, sondern eher als unnötig gezeugnet.

Über die Gegenkräfte und -triebe und -einrichtungen hinaus muß ein ganz Anderes anheben. Für die Wandlung und Rettung der abendländisch bestimmten Geschichte heißt dieses:

die künftigen Entscheidungen fallen nicht in den bisherigen, auch von den Gegenbewegungen noch innegehaltenen Bereichen (»Kultur« – »Weltanschauung«), sondern der Ort der Entscheidung muß erst gegründet werden und zwar durch die Eröffnung der Wahrheit des Seyns in seiner vor allen Gegensätzen bisheriger »Metaphysik« liegenden Einzigkeit.

Der andere Anfang ist nicht die Gegenrichtung zum ersten, sondern steht *als anderes* außerhalb des Gegen und der unmittelbaren Vergleichbarkeit.

Deshalb ist die Auseinandersetzung auch keine Gegnerschaft, weder im Sinne der groben Ablehnung noch in der Weise einer Aufhebung des ersten im Anderen. Der andere Anfang verhilft aus neuer Ursprünglichkeit dem ersten Anfang zur Wahrheit seiner Geschichte und damit zu seiner unveräußerlichen eigensten Andersartigkeit, die allein fruchtbar wird in der geschichtlichen Zwiesprache der Denker.

93. Die großen Philosophien

sind ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar. Aber sie gewähren dem Land sein Höchstes und weisen in sein Urgestein. Sie stehen als Richtpunkt und bilden je den Blickkreis; sie ertragen Sicht und Verhüllung. Wann sind solche Berge das, was sie sind? Dann gewiß nicht, wenn wir vermeintlich sie bestiegen und beklettert haben. Nur dann, wenn sie uns und dem Lande wahrhaft *stehen*. Aber wie wenige vermögen dieses, in der Ruhe des Gebirges das lebendigste Ragen erstehen zu lassen und im Umkreis dieser Übertragung zu stehen. Die echte denkerische Auseinandersetzung muß dies allein anstreben.

Die Auseinandersetzung mit den großen Philosophien – als metaphysischen Grundstellungen innerhalb der Geschichte der Leitfrage – muß so angelegt werden, daß jede Philosophie als wesentliche als Berg zwischen Berge zu stehen kommt und so ihr Wesentlichstes zum Stand bringt.

Dazu muß jedesmal die Leitfrage (aus der verschwiegenen Grundfrage her) nach ihrem vollen Gefüge in der jeweiligen Ausschlagsrichtung neu entfaltet werden (vgl. Vorblick, Das anfängliche Denken).

94. Die Auseinandersetzung des anderen Anfangs

mit dem ersten kann nie den Sinn haben, die bisherige Geschichte der Leitfrage und somit die »Metaphysik« als einen »Irrtum« nachzuweisen. Damit wäre das Wesen der Wahrheit ebenso verkannt wie die Wesung des Seyns, die unerschöpflich bleiben, weil sie das Einzige sind für jedes Wissen.

Wohl aber zeigt die Auseinandersetzung, daß der bisherigen Auslegung des Seienden die Notwendigkeit verloren gegangen ist, daß sie keine Not mehr erfahren und erzwingen kann für ihre »Wahrheit« und die Art, wie sie sogar die Wahrheit ihrer selbst ungefragt läßt. Denn seit Plato ist nie nach der *Wahrheit* der »Seins«-auslegung gefragt worden. Es wurde nur die Vorstellungsrichtigkeit und deren Ausweisung durch Anschauung vom Vorstellen des Seienden auf das Vorstellen des »Wesens« zurückübertragen; zuletzt in der vorhermeneutischen »Phänomenologie«.

95. Der erste Anfang

Vor allem muß die Verborgenheit des Anfänglichen gewahrt werden. Zu vermeiden ist jede Verunstaltung durch Erklärungsversuche, da alles Erklärende notwendig den Anfang nie erreicht, sondern nur zu sich herabzieht.

Daß im ersten Anfang die »Zeit« als Anwesenung sowohl wie als Beständigkeit (in einem gedoppelten und verschlungenen Sinne von »Gegenwart«) das Offene bildet, aus dem her das Seiende als Seiendes (das Sein) die Wahrheit hat. Der Größe

des Anfangs entspricht es, daß »die Zeit« selbst und sie als die Wahrheit des Seins gar nicht des Fragens und Erfahrens gewürdigt werden. Und ebensowenig wird gefragt, warum die Zeit als Gegenwart und nicht auch als Vergangenheit und Zukunft für die Wahrheit des Seins ins Spiel kommt. Dieses Ungefragte verbirgt sich selbst als solches und läßt für das anfängliche Denken einzig das Un-geheure des Aufgehens, der ständigen Anwesenung in der Offenheit (ἀλήθεια) des Seienden selbst die Wesung ausmachen. Wesung, ohne als solche begriffen zu werden, ist Anwesenung.

Daß *uns* aus dem ersten Anfang für die wiederholende Besinnung zunächst die Zeit als Wahrheit des Seyns aufleuchtet, sagt nicht, daß die ursprüngliche volle Wahrheit des Seyns nur auf die Zeit gegründet werden könnte. Zwar muß zunächst überhaupt versucht werden, das Wesen der Zeit so ursprünglich (in ihrer »Ekstatik«) zu denken, daß sie als mögliche Wahrheit für das Seyn als solches begreifbar wird. Aber schon dieses Durchdenken der Zeit bringt sie in der Bezogenheit auf das Da des Da-seins mit der Räumlichkeit des Da-seins und somit mit dem Raum in wesentlichen Bezug (vgl. Die Gründung). Aber Zeit und Raum sind hier, an der gewöhnlichen Vorstellung von ihnen gemessen, ursprünglicher und vollends der Zeit-Raum, der keine Verkoppelung, sondern das Ursprünglichere ihrer Zusammengehörigkeit. Dieses aber weist in das Wesen der Wahrheit als lichtende Verbergung. Die Wahrheit des Seyns ist nichts geringeres als das *Wesen der Wahrheit*, begriffen und gegründet als lichtende Verbergung, das Geschehnis des Da-seins, des Wendungspunktes in der Kehre als sich öffnende Mitte.

96. Die anfängliche Auslegung des Seienden als φύσις

Wie dürftig ist unser Besitzstand an echtem Denkvermögen, daß wir die Einzigkeit dieses Entwurfs gar nicht mehr ermessen

können, sondern als das Natürlichste ausgeben, da ja doch das menschliche Denken zunächst die »Natur« vor sich hat.

Davon zu schweigen, daß es sich hier nirgends um die »Natur« (weder als Gegenstand der Naturwissenschaft noch als Landschaft, noch als Sinnlichkeit) handelt, wie fassen wir das Befremdliche und Einmalige dieses Entwurfs recht?

Warum mußten im Offenen der φύσις der λόγος sowohl wie der νοῦς früh schon als Gründungsstätten des »Seins« genannt und darnach alles Wissen eingerichtet werden?

Das ältest-überlieferte Wort über das Seiende: der Spruch des Anaximander (vgl. SS. 32*).

97. Die φύσις (τέχνη)

νοεῖν und λόγος werden, so übermächtig ist die φύσις, als ihr zugehörig erfahren, selbst zum *Seienden* in seiner (noch nicht »generell«, ideenhaft gefaßten) Seiendheit gehörig. Sobald aber die Erfahrung als ursprüngliches Wissen des Seienden selbst *zum Fragen nach* diesem sich entfaltet, muß sich das Fragen selbst, zurücktretend vor dem Seienden, als dagegen unterschieden und im gewissen Sinne eigenständig begreifen, *vor* dieses als solches sich stellend, es *her*-stellen. Zugleich muß es aber als Fragen sich einer Fragehinsicht bemächtigen. Diese kann doch nur aus dem Befragten selbst genommen sein. Aber wie dies, wenn das Seiende als solches das Erste und Letzte bleibt? Und wenn die Beständigkeit und Anwesenheit (als *Aufgehen*, ἀλήθεια) erfahren und festgehalten sind als Aufgehen von ihm selbst her, gegen das und ohne das Fragen, also nicht wie dieses ein Sichaufmachen zum Seienden und somit ein Sichauskennen in ihm, seiner Seiendheit, eine (die) τέχνη? Weil φύσις *nicht* τέχνη, ja diese erst als solche erfahrbar und sichtbar macht, deshalb muß doch und gerade, je fragender die Frage

* Vorlesung Sommersemester 1932 »Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)« (Gesamtausgabe Band 35)

wird, je mehr sie sich vor das Seiende *als solches* bringt und damit die Seiendheit erfragt und in die Formel $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \delta\upsilon\nu$; sich verfestigt, die τέχνη zur Geltung kommen als das die Hinsicht Bestimmende. φύσις ist nicht τέχνη, d. h. jetzt, das, was zur τέχνη gehört, der sich auskennende Vorblick auf das εἶδος und das *Vor*-stellen und Vorsichbringen des Aussehens, eben das geschieht in der φύσις, im $\delta\upsilon\nu \eta \delta\upsilon\nu$, *von selbst*. Die οὐσία ist εἶδος, ἰδέα, als aufgehend (φύσις), hervortretend (ἀλήθεια), jedoch *Anblick bietend*.

Dazu, daß Platon die Seiendheit des Seienden als ἰδέα auslegen kann, gehört nicht nur die Erfahrung des $\delta\upsilon\nu$ als φύσις, sondern die Entfaltung der Frage am Leitfaden der *durch* die φύσις zugleich erzwungenen Gegenhaltung der τέχνη, die dann doch und zumal bei Aristoteles den Vorgriff darbietet für die Auslegung der Seiendheit als σύνολον der μορφή und ὕλη, womit dann jene Unterscheidung gesetzt ist (forma – materia, Form und Inhalt), die ansatzgemäß und im Sinne der herrschenden Leitfrage das ganze metaphysische Denken durchherrscht, am stärksten und sichersten, aber auch zugleich unabänderlichsten bei Hegel (vgl. Frankfurter Vorträge »Vom Ursprung des Kunstwerkes«, 1936*).

98. Der Entwurf der Seiendheit auf beständige Anwesenheit**

Seiend ist, was so, in Beständigkeit und Anwesenheit, sich zeigt. Die Seiendheit wird mit dieser Hervorhebung ihres verborgenen Entwurfsbereiches der *Zeit* zugewiesen. Wie hier aber »Zeit« zu verstehen und in welcher Rolle die rechtverstandene Zeit hier zu begreifen sei, bleibt zunächst dunkel.

Die Antwort auf diese beiden Fragen lautet aber: Zeit ist hier verhüllt erfahren als Zeitigung, als *Entrückung* und somit

* Der Ursprung des Kunstwerkes (Holzwege (Gesamtausgabe Band 5))

** vgl. Der Sprung, 150. Der Ursprung der Unterscheidung des Was und Daß eines Seienden

Eröffnung; und sie west als solche im Wesen der Wahrheit für die Seiendheit.

Die Zeit als entrückende-eröffnende ist in sich damit zugleich *einräumend*, sie schafft »Raum«. Dieser ist nicht gleichen Wesens mit ihr, aber ihr zugehörig, wie sie ihm.

Raum muß aber auch hier ursprünglich als Räumung begriffen sein (wie sich diese in der Räumlichkeit des Da-seins anzeigen, aber nicht vollursprünglich begreifen läßt).

Beständigkeit und Anwesenheit in ihrer Einheit sind daher zeiträumlich, und das je in einem doppelten Sinn, zu bestimmen, wenn sie in der Richtung der Wahrheit des Seins begriffen sein sollen.

Beständigkeit ist *Ausdauer* der Entrückung in Gewesenheit und Zukunft, und die »Dauer« als bloßes Andauern ist erst Folge der Ausdauer.

Anwesenheit ist *Gegenwart* im Sinne der Gesammeltheit der Ausdauer gemäß ihrem Rückzug aus den Entrückungen, die daher verstellt und somit vergessen werden. So entsteht der Schein der *Zeit-losigkeit* des eigentlichen »Seienden«.

Beständigkeit ist, raumhaft begriffen, die Ausfüllung und Erfüllung des selbst nicht eigens erfahrenen Raumes, somit eine *Einräumung*.

Anwesenheit ist *Einräumung* im Sinne des Raumgebens für das in sie zurückgestellte und so ständige Seiende.

Die Einheit von Zeitigung und Einräumung und zwar in der Weise der Anwesung machen das Wesen der Seiendheit aus, die Überkreuzung.

Woher aber nun das Merkwürdige, daß das Seiende solchen Seins (Ewigkeit) als raum- und zeitlos, ja sogar Raum und Zeit überlegen ausgegeben wird?

Weil Raum und Zeit in ihrem Wesen verborgen bleiben und, wofern sie zur Bestimmung kommen, dies auf jenem Weg geschieht, der zu ihnen führt, sofern sie selbst als ein in gewisser Weise Seiendes, somit »bestimmtes Anwesendes« genommen werden.

So aber werden Raum und Zeit dem greifbarsten Anwesenden, dem *σῶμα*, stofflich Körperhaften, zugewiesen und den hier vorkommenden Weisen des Umschlags, *μεταβολή*, dem Raum und Zeit nachfolgen bzw. vorangehen.

Und solange die Herrschaft der anfänglichen Seinsauslegung ungebrochen bleibt, hält sich auch diese Abdrängung von Raum und Zeit in dem Bereich ihrer nächsten Vorfindlichkeit in der Geltung, und eine Fragestellung, wie die durch den Titel »Sein und Zeit« angezeigte, muß notwendig unverstanden bleiben, da sie eine Verwandlung des Fragens von Grund aus fordert.

99. »Sein« und »Werden« im anfänglichen Denken*

»Werden« als *Hervorgehen* und »Vergehen« als *Verschwinden*, dieses allein griechisch und in sich bezogen auf φύσις.

Werden dann überhaupt als Wechsel des Anwesens, Umschlag, *μεταβολή*, der weiteste Begriff der κίνησις, »Bewegung«.

Bewegung als Anwesung des Umschläglichen als solchen

Aristoteles begreift erstmals griechisch von Beständigkeit und Anwesenheit her (οὐσία) das Wesen der Bewegung und muß dazu eigens das κινούμενον als solches in den Ansatz bringen.

Dazu aber schon vorausgesetzt die Auslegung des Seienden als εἶδος – ἰδέα und somit μορφή – ἔλη, d. h. τέχνη, die wesensbezogen auf φύσις.

So ergibt sich die Bewegung als *Vollendetheit*, als Wesen der Anwesung, das Sichhalten in der Verfertigung und Fertigkeit.

Bewegung darf hier nicht neuzeitlich als Ortwechsel in der Zeit gefaßt werden, auch die griechische πορὰ ist etwas anderes.

* vgl. die Auslegungen der Aristotelischen »Physik« (Marburger Übungen); vgl. Vorlesung Sommersemester 1935 »Einführung in die Metaphysik« (Gesamtausgabe Band 40)

Denn durch diese neuzeitliche Bestimmung ist die *Bewegung* vom Bewegten her und dieses als raum-zeitlicher Massenpunkt angesetzt. Während es gilt, die *Bewegung* als solche als Weise des *Seins* (ὄντᾱ) zu begreifen. Am deutlichsten wird der wesentliche Unterschied der metaphysisch und der physikalisch gefaßten Bewegung am Begriff und Wesen der *Ruhe*.

Physikalisch ist *Ruhe* Stillstand, Aufhören, *Wegsein* der Bewegung, zahlenmäßig rechnerisch dieses gedacht: Ruhe ein Grenzfall der Bewegung in der Richtung ihrer Minderung.

Metaphysisch aber ist Ruhe im eigentlichen Sinne die höchste Sammlung der Bewegtheit, Sammlung als das *Zumal* der Möglichkeiten in der ständigsten und erfüllten Bereitschaft.

ens »actu« ist gerade das Seiende in der »Ruhe«, nicht in der »Aktion«, das *Insichgesammelte* und in diesem Sinne voll Anwesende.

Weil wir gewohnt sind, das Seiende von diesem »wirklichen« gewirkten Wirkenden zu nehmen, übersehen wir ständig den Grundcharakter der *Ruhe* im Wesen des »Seienden« als des »Wirklichen«; ein Ding z. B. als Gegenstand, aber daß dieses gerade *ruht* und daß dieses eine ausgezeichnete Ruhe ist, wer hat dies bedacht?

Durch dieses Übersehen der »metaphysischen« Ruhe im Seienden als solchem kam es, daß überhaupt die Seiendheit nicht begriffen wurde, daß man sich mit der »Substanz« begnügte und später daran, als einem nicht begriffenen, sein Ungenügen fand und in eine erst recht ungenügende »Überwindung« abgedrängt wurde.

Was besagt in dieser Hinsicht die anfängliche Abhebung des ὄν als »unbewegt« gegen den »Wechsel«? Was besagt, von hier aus gesehen, die Auslegung des κινούμενον als μὴ ὄν bei Plato, obzwar die κίνησις zu den obersten γένῃ des ὄν gehört nach dem »Sophistes«?

Was leistet die Aufhellung der Bewegung im Hinblick auf δύναμις und ἐνέργεια? Und wohin führt deren spätere ungriechische Mißdeutung?

100. Der erste Anfang*

Erstanfänglich wird das Seiende als φύσις erfahren und genannt. Die Seiendheit als beständige Anwesenheit ist darin noch verhüllt, φύσις das waltende Aufgehen.

Daß die Seiendheit als beständige Anwesenheit *von alters her* so begriffen wurde, gilt den meisten, wenn sie überhaupt nach einer Begründung fragen, schon als Begründung. Aber der Charakter des Anfänglichen und Frühen in dieser Auslegung des Seienden ist nicht unmittelbar eine Begründung, sondern macht umgekehrt diese Auslegung erst recht fragwürdig. Dem entsprechenden Fragen zeigt sich: nach der Wahrheit der Seiendheit wird überhaupt nicht gefragt. Für das erstanfängliche Denken ist die Auslegung unbegründet und unbegründbar, und das mit Recht, wenn darunter verstanden wird die erklärende, auf anderes Seiendes(!) zurückleitende Erklärung.

Gleichwohl ist diese Auslegung des ὄν als φύσις (und ἰδέα später) nicht grundlos, wohl aber hinsichtlich des Grundes (d. h. der Wahrheit) verborgen. Man könnte meinen, die Erfahrung der Flüchtigkeit, des Entstehens und Vergehens, habe als Gegenhalt die Ansetzung der Beständigkeit und Anwesenheit nahegelegt und gefordert. Aber weshalb gilt das Entstehende und Vergehende als das Unseiende? Doch nur, wenn die Seiendheit schon als Beständigkeit und Anwesenheit feststeht. Daher ist Seiendheit nicht aus dem Seienden bzw. Unseienden abgelesen, sondern das Seiende ist auf diese Seiendheit entworfen, um erst im Offenen dieses Entwurfs als das Seiende bzw. Unseiende sich zu zeigen.

Aber woher und warum ist das Eröffnen der Seiendheit immer *Entwurf*? Aber woher und warum ist der Entwurf solcher auf die selbst nicht begriffene *Zeit*? Hängt beides zusammen? (Zeit ekstatisch und Entwurf gegründet als Dasein).

* vgl. Das Zuspiel, 110. Die ἰδέα, der Platonismus und der Idealismus; vgl. Entmachtung der φύσις

Daß die Wahrheit des Seyns verborgen bleibt, obzwar die Seiendheit in sie (die »Zeit«) gestellt ist, muß im Wesen des ersten Anfangs begründet liegen. Ob nicht diese Verhüllung des Grundes der Wahrheit des Seins zugleich bedeutet, daß die Geschichte des durch diese Wahrheit bestimmten griechischen Daseins auf die kürzeste Bahn gestellt und die Gegenwart in einem großen und einzigen Augenblick des Schaffens vollendet wurde?

Daß dagegen, was auf den ersten Anfang folgt, in eine Verzögerung gestellt wird und eine Versagung des Seins bis zur Seinsverlassenheit auszustehen hat?

Der Übergang zum anderen Anfang hat das Wissen um diese geschichtliche Bestimmung vorzubereiten. Hinzu gehört die Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang und seiner Geschichte. Diese Geschichte steht unter der Herrschaft des Platonismus. Und die dadurch bestimmte Art der Leitfragenbehandlung kann angezeigt werden durch den Titel: *Sein und Denken* (vgl. Vorlesung S.S. 35*).

Aber zum rechten Verständnis dieses Titels muß beachtet werden:

1. *Sein* meint hier Seiendheit und nicht, wie in »Sein und Zeit«, das ursprünglich auf seine Wahrheit befragte Sein selbst; Seiendheit als das »Generelle« für das Seiende.

2. *Denken* im Sinne des Vor-stellens von etwas im Allgemeinen und dieses als *Gegenwärtigung* und somit Vorgabe des Bezirks, in dem das Seiende auf beständige Anwesenheit begriffen wird, ohne daß je der Zeitcharakter dieser Auslegung erkannt ist. Das geschieht so wenig, daß auch, nachdem durch »Sein und Zeit« die οὐσία allererst als beständige Anwesenheit ausgelegt und diese in ihrer Zeithaftigkeit begriffen ist, von der *Zeitlosigkeit* der »Präsenz« und »Ewigkeit« weiter geredet wird, und zwar deshalb, weil man am gemeinen Zeitbegriff

* Vorlesung Sommersemester 1935 »Einführung in die Metaphysik« (Gesamtausgabe Band 40)

festhält, der nur als Rahmen für das Veränderliche gilt und somit doch dem Beständig-Anwesenden nichts anhaben kann!

Denken ist hier als νοεῖν, λόγος, ἰδεῖν die Vernunft als die Verhaltung, von der her und in deren Bezirk, unbegründet genug, die Seiendheit bestimmt wird. Davon zu unterscheiden das »Denken« im weiteren und zugleich erst zu bestimmenden Sinne des Vollzugs des Philosophierens (vgl. das anfängliche Denken). In dieser Hinsicht ist alle Erfassung und Bestimmung (Begriff) der Seiendheit und des Seyns ein Denken. Aber die entscheidende Frage bleibt doch: In welchem Bereich von Wahrheit bewegt sich die Enthüllung des Wesens des Seins? Im Grunde ist auch da, wo, wie in der Leitfragengeschichte, die Seiendheit aus dem νοεῖν begriffen wird, die *Wahrheit* dieses Denkens nicht das *Gedachte* als solches, sondern der Zeit-Raum als Wesung der Wahrheit, worin alles Vor-stellen sich halten muß.

Anfänglich ist das Seiende immer auch als εἶν bestimmt, und bei Aristoteles sind dann εἶν und ὄν, Seiendes und *Eines*, vertauschbar. Einheit macht Seiendheit aus. Und Einheit besagt hier: Einigung, ursprüngliche Sammlung auf die Selbigkeit des Zusammen-mitanwesenden und Beständigen. Entsprechend wird dann die auszeichnende Bestimmung für das Denken der Seiendheit (Einheit) die *Einheit* des »Ich«-denke, die *Einheit der transzendentalen Apperzeption*, die Selbigkeit des Ich; in einem tieferen und reicheren Sinne beides verkoppelt in der Monade bei Leibniz.

101. Früh her klar muß in einem sicheren Licht . . .

Früh her klar muß in einem sicheren Licht die große Einfachheit des *ersten* Anfangs des Denkens der Wahrheit des Seyns stehen (was es heißt und was es gründet, daß das εἶναι in die ἀλήθεια des λόγος und des νοεῖν als φῶς gerückt wird).

Das zum Leuchten-bringen dieses Anfangs muß zuvor verzichtet haben, all jenes als Auslegungsmittel ins Spiel zu brin-

gen, was erst aus der Nichtbewältigung des Anfangs und dem Einsturz der ἀλήθεια entsprungen ist: νοεῖν als νοῦς des ἰδεῖν der ἰδέα, κοινόν und λόγος als ἀπόφανσις der κατηγορίαι.

In der Auseinandersetzung aber mit dem ersten Anfang *wird* das Erbe erst Erbe, und die Künftigen *werden* erst zu Erben. Solches ist man nicht und nie lediglich durch den Zufall, ein *Späterer* zu sein.

102. Das Denken: der Leitfaden der Leitfrage der abendländischen Philosophie

Das Denken anfänglich die Ver-nehmung und Sammlung vor-greifend der Unverborgenheit des Aufgehenden und beständig Anwesenden als solchen.

Weil aber die ἀλήθεια ungegründet bleibt und deshalb in die Richtigkeit *absinkt*, rückt auch das Denken als Vermögen in die »psychologische«, d. h. ontische Auslegung. Das Absinken in die Richtigkeit bedeutet aber vom Anfang her gesehen vor allem, daß für die Richtigkeit selbst ihr eigener Spielraum ungegründet bleibt und deshalb ständig beunruhigt, ohne als das erkannt zu werden, was er ist. Die durch Plato schon *vor-bereitete* Beziehung zwischen ψυχή und ἀλήθεια (ὄν) als ζυγόν wird seit Descartes in wachsender Schärfe zur Subjekt-Objekt-Beziehung. Das Denken wird zum *Ich-denke*; das *Ich-denke* wird zum: Ich einige ursprünglich, Ich denke Einheit (vorweg).

Das Denken ist Vorweggabe der Anwesenheit als solcher.

Diese Beziehung aber ist nur die Bahn des Denkens, auf der es vorgreifend-einigend die Einheit des Begegnenden setzt und so dieses als das Seiende sich begegnen läßt. Das Seiende wird zum Gegenstand.

Alle Bemühung geht unausgesprochen zunächst darauf, diese Beziehung selbst, das Denken als das Denken des Ich-denke-etwas, schlechthin zum Grund der Seiendheit des Seienden zu

machen und zwar unter Aufnahme der anfänglichen Bestimmung des Seienden als ἔν.

Auf diesem Wege wird die *Identität* die wesentliche Bestimmung des Seienden als solchen. Sie kommt her aus der ἀλήθεια der φύσις, der Anwesenheit als der unverborgenen Gesamtheit auf die Unverborgenheit.

Und sie gewinnt neuzeitlich ihre Auszeichnung im *Ich*, das alsbald als die ausgezeichnete, nämlich als die *eigens sich* zugehörige Identität begriffen wird, jene Identität, die *sich* wissend in diesem Wissen gerade ist.

Von hier aus ist erst zu begreifen, warum das *Wissen* selbst der Grund der Seiendheit und somit das eigentliche Seiende, warum nach Hegel das absolute Wissen die absolute Wirklichkeit ist.

In dieser Geschichte kommt die Herrschaft des Denkens als Leitfaden der Bestimmung der Seiendheit am schärfsten und unbedingt zum Ausdruck.

Das *Wissen als Sichwissendes* ist, zufolge des schon herrschenden Leitfadens, die höchste *Identität*, d. h. das *eigentlich Seiende*, und ist zugleich als dieses in der Möglichkeit, in *seiner* Weise als Wissen alle andere *Gegenständlichkeit* zu bedingen – und zwar nicht nur im verhältnismäßig transzendentalen Sinne, sondern – wie bei Schelling – derart, daß das Andere des Ich selbst als der *sichtbare* Geist bestimmt wird, wodurch nun noch einmal und endgültig die Identität in die Absolutheit der *Indifferenz* gehoben wird, was freilich nicht als die bloße Leere gemeint ist.

Ein gleichwesentliches Zeugnis dieser absoluten Leitfadensstellung des Denkens ist die Auffassung der Philosophie als »*Wissenschaftslehre*«, als »System der Wissenschaft«, von welchem Begriff der »Wissenschaft« der spätere, davon erst durch Abfall entstandene (der »positiven Wissenschaft« des 19. Jahrh.) ganz fernzuhalten ist.

Die Philosophie ist »Wissenschaft«, d. h. nicht, sie soll es den sonst vorhandenen »Wissenschaften« gleichtun (statt »Welt-

anschauung« oder »Lebenskunst« und »Weisheit« zu sein); vielmehr heißt es: Das Denken in seiner höchsten Gestalt ist der unbedingte Leitfadens der Auslegung des Seienden als solchen, d. h. der einzigen Aufgabe der Philosophie. Deshalb für Fichte die »Wissenschaftslehre« = Metaphysik, insgleichen für Hegel: die Metaphysik = »Wissenschaft der Logik«.

Indem aber so die *reine Beziehung* des *Ich-denke-Einheit* (im Grunde eine Tautologie) die unbedingte wird, heißt dieses: die sich *selbst gegenwärtige Gegenwart* ist der Maßstab aller Seiendheit.

Und so sehr alles in den tieferen Bezügen verhüllt bleibt, zeigt sich somit das *Eine* Entscheidende: Weil das Denken und je eigentlicher das Denken unbedingte Leitfadens wird, um so entschiedener ist die *Gegenwärtigkeit* als solche, d. h. die »Zeit« in einem ursprünglichen Sinne das, was ganz verhüllt und ungefragt der Seiendheit die Wahrheit gibt.

Das absolute Wissen, das unbedingte Denken ist jetzt das maßgebende und zugleich alles begründende Seiende schlechthin.

Jetzt zeigt sich erst: Der Leitfadens ist nicht ein Hilfsmittel des Verfahrens im Denkvollzug, sondern ist die zugrundeliegende, aber als solche sich verbergende Horizontgebung für die Auslegung der Seiendheit. Diese Horizontgebung kann, herkommend von der ungegründeten ἀλήθεια, im Anfang selbst sich nur entfalten, indem sie sich das Grundstück der Richtigkeit (die Subjekt-Objekt-Beziehung) aus sich selbst mit den eigenen Möglichkeiten (des Sichwissens – Reflexion) ausbildet bis in das Unbedingte der Identität als solcher.

So zeigt sich zugleich, wie im absoluten Wissen die »Richtigkeit« ins höchste gesteigert ist, so daß sie als Gegenwart der Gegenwart in gewisser Weise und auf anderer Stufe zur ἀλήθεια zurückkehren muß, freilich so, daß nun noch endgültiger jeder ausdrückliche Bezug zu ihr ins Wissen und gar in die Frage rückt.

Wie wenig dies glücken kann, zeigt die Wahrheitsauffassung Nietzsches, für den die Wahrheit zum notwendigen

Schein, zur unumgänglichen Festmachung ausartet, einbezogen in das Seiende selbst, das als »Wille zur Macht« bestimmt wird.

So ist die abendländische Metaphysik an ihrem Ende der Frage nach der *Wahrheit* des Seyns am fernsten und doch zugleich am nächsten, indem sie den Übergang dahin als Ende vorbereitet hat.

Die Wahrheit als Richtigkeit vermag nicht ihren eigenen Spielraum als solchen zu erkennen und d. h. zu begründen. Sie hilft sich, indem sie sich selbst in das Unbedingte aufsteigert und alles unter sich bringt, um so selbst des Grundes (so scheint es) unbedürftig zu werden.

Für die Herausstellung der Geschichte des »Leitfadens«, d. h. der Horizontverfestigung im absoluten Wissen, sind folgende Schritkstufen wichtig:

Vom ego cogito sum als der ersten Gewißheit, dem maßgebenden certum = verum = ens, zur connaissance des vérités nécessaires als Bedingung der Möglichkeit der *reflexion*, der Erfassung des Ich als »Ich«. Die notwendigste Wahrheit ist das Wesen des Wahren als identitas, und diese ist *die* entitas entis und als im voraus (qua Principium) gewußte Horizontgebend für die Erfassung der perceptio und ihres perceptum, für die apperceptio, die ausdrückliche Erfassung der *monas als monas*.

Von hier aus ist der Weg gewiesen zur ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperception.

Von hier zum »Ich« als der ursprünglichen, sich wissend gehörigen und deshalb »seienden« Identität. ($A = A$ *gegründet* im Ich = Ich, und nicht Ich = Ich im Sonderfall des $A = A$).

Sofern aber das »Ich« transzendental als Ich-denke-Einheit begriffen wird, ist diese ursprüngliche Identität zugleich die unbedingte, alles bedingende, aber trotzdem noch nicht *absolute*, weil Fichtisch das Gesetzte nur als *Nicht-Ich* gesetzt. Der Weg zur absoluten Identität erst bei Schelling.

103. Zum Begriff des deutschen Idealismus

1. Idealismus:

- a) bestimmt durch die Auslegung des ὄν als ἰδέα, Gesichtetheit, Vor-gestelltheit, und zwar vor-gestellt das κοινόν und αἰ; unter anderem Vorwegnahme der Auslegung des Seienden als Gegen-stand für das Vorstellen.
- b) das Vorstellen als ego percipio, die Vorgestelltheit als solche für das ich denke, das selbst ist ein ich denke mich, stelle mich mir vor und bin so meiner gewiß.

Ursprung des Vorrangs des ego liegt im Willen zur Gewißheit, seiner selbst sicher, auf sich gestellt sein.

- c) Das »Ich«-stelle-vor als Sichvorstellen bleibt so noch in der Jedesmaligkeit des gerade jeweiligen Ich. Das so Vorgestellte als Grund des Vorstellens der ἰδέα entspricht so noch nicht selbst dieser, ist noch nicht das κοινόν und αἰ. Deshalb muß das Sichvorstellen werden zum Sichwissen im absoluten Sinn, zu jenem Wissen, das in einem weiß die Notwendigkeit des Bezugs vom Gegenstand zum Ich und des Ich zum Gegenstand.

Dieses Sichwissen dieser Notwendigkeit ist ab-gelöst von der Einseitigkeit und so absolut. Dieses absolute Wissen, als dem »ich stelle vor die Vorstellung und ihr Vorgestelltes« entsprungen, wird als absolutes gleichgesetzt mit dem göttlichen Wissen des christlichen Gottes, was dadurch erleichtert wird, daß ja das Vorgestellte im Vorstellen dieses Gottes die »Ideen« sind; vgl. Augustinus zu einer Zeit, da der »Idealismus« noch nicht entwickelt wurde, dieser erst seit Descartes.

- 2. Der deutsche Idealismus ist jener, der, vorgezeichnet durch Leibniz, aufgrund des Kantischen transzendentalen Schrittes über Descartes hinaus das ego cogito der transzendentalen Apperzeption absolut zu denken versucht und das Absolute zugleich begreift in der Richtung der christlichen Dogmatik, derart, daß diese in dieser Philosophie ihre eigentliche zu sich selbst gekommene Wahrheit und d. h. *descartisch*(!) die

höchste Selbstgewißheit erreicht. Die Verirrung dieses deutschen Idealismus, wenn überhaupt in diesen Bereichen so geurteilt werden kann, liegt nicht darin, daß er zu »lebensfern« war, sondern umgekehrt ganz und völlig in der Bahn des neuzeitlichen Daseins und des Christentums sich bewegte, statt über das »Seiende« hinweg die Seinsfrage zu stellen. Der deutsche Idealismus war zu lebens-nah und zeitigte in gewisser Weise selbst die ihn ablösende Unphilosophie des Positivismus, der jetzt seine biologischen Triumphe feiert.

104. Der deutsche Idealismus

Hier wird die Wahrheit zu der in ein unbedingtes Vertrauen zum Geist und so erst als Geist in seiner Absolutheit sich entfaltenden Gewißheit. Das Seiende ist völlig in die Gegenständlichkeit verlegt, die mitnichten dadurch überwunden ist, daß sie »aufgehoben« wird; im Gegenteil, sie breitet sich aus auf das vorstellende Ich und den Bezug des Vorstellens des Gegenstandes und des Vorstellens der Vorstellung. Die Machenschaft als Grundcharakter der Seiendheit rückt jetzt in die Gestalt der Subjekt-Objekt-Dialektik, die als absolute alle Möglichkeiten aller bekannten Bereiche des Seienden ausspielt und zusammenordnet. Hier ist noch einmal die durchlaufende Sicherung gegen alle Unsicherheit versucht, das endgültige Fußfassen in der Richtigkeit der absoluten Gewißheit, unwissentlich das Ausweichen vor der Wahrheit des Seyns. Von hier führt keine Brücke in den anderen Anfang. Aber wir müssen gerade dieses Denken des deutschen Idealismus wissen, weil es die machenschaftliche Macht der Seiendheit in die äußerste, unbedingte Entfaltung bringt (die Bedingtheit des ego cogito in das Unbedingte erhebt) und das Ende vorbereitet.

Die Selbstverständlichkeit des Seins ist jetzt, statt in die Platitude einer unmittelbaren Evidenz gelegt, in den Reichtum

der Geschichtlichkeit des Geistes und seiner Gestalten systematisch ausgebreitet.

Und dazwischen eingeprengt einzelne Vorstöße wie Schellings Freiheitsabhandlung, die allerdings, wie der Übergang zur »positiven Philosophie« zeigt, zu keiner Entscheidung führen kann.

105. Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche

Keiner sei heute so vermessen und nehme es als bloßen Zufall, daß diese drei, die je in ihrer Weise zuletzt die Entwurzelung am tiefsten durchlitten haben, der die abendländische Geschichte zugetrieben wird, und die zugleich ihre Götter am innigsten erahnt haben, frühzeitig aus der Helle ihres Tages hinweg mußten.

Was bereitet sich vor?

Was liegt in dem, daß der *Früheste* dieser drei, Hölderlin, zugleich der am *weitesten Voraus-dichtende* wurde in dem Zeitalter, da das Denken noch einmal die ganze bisherige Geschichte absolut zu wissen trachtete? (vgl. Überlegungen IV, 115 ff.)

Welche verborgene Geschichte des vielberufenen 19. Jahrhunderts geschah hier? Welches Bewegungsgesetz des Künftigen bereitet sich da vor?

Müssen wir da nicht in ganz andere Bezirke und Maßstäbe und Weisen zu sein umdenken, um noch Zugehörige der hier anbrechenden Notwendigkeiten zu werden? Oder bleibt uns diese Geschichte unzugänglich als Grund des Daseins, nicht weil sie vergangen, sondern noch zu zukünftig für uns ist?

106. Die Entscheidung über alle »Ontologie« im Vollzug der Auseinandersetzung zwischen dem ersten und dem anderen Anfang

Im Übergang zu diesem von jenem her ist die Besinnung auf die »Ontologie« notwendig, so sehr, daß der Gedanke der »Fundamentalontologie« durchdacht werden muß. Denn in ihr wird die Leitfrage als Frage erst begriffen und entfaltet und auf ihren Grund zu und in ihrem Gefüge sichtbar gemacht. Eine bloße Zurückweisung der »Ontologie« ohne Überwindung aus ihrem Ursprung leistet gar nichts, gefährdet höchstens jeden Willen zum Denken. Denn jene Zurückweisung (z. B. bei Jaspers) nimmt einen sehr fragwürdigen Begriff des Denkens zum Maßstab – und findet dann, daß durch dieses Denken das »Sein« – gemeint ist in großer Verwirrung das *Seiende* als solches – nicht getroffen, sondern nur in Rahmen und Gestänge des Begriffes eingezwängt werde. Hinter dieser merkwürdigen flachen »Kritik« der »Ontologie« (die im größten Durcheinander von Sein und Seiendem daher redet) ist nichts anderes wirksam als die selbst auf ihren Ursprung gar nicht befragte Unterscheidung von Inhalt und Form, noch »kritisch« übertragen auf das »Bewußtsein« und das Subjekt und seine »irrationalen« »Erlebnisse«, also der Rickert-Lask'sche Kantianismus, den Jaspers z. B. trotz allem nie abgestoßen hat.

Im Gegensatz zu solcher »Kritik« als einfacher Zurückweisung der »Ontologie« muß gezeigt werden, warum sie innerhalb der Geschichte der Leitfrage notwendig wurde (Herrschaft des Platonismus). Eine Überwindung der Ontologie verlangt deshalb umgekehrt gerade erst die Entfaltung derselben aus ihrem Anfang, im Unterschied zu der äußerlichen Übernahme ihres Lehrgehaltes, der Verrechnung ihrer Richtigkeiten und Fehler (Nicolai Hartmann), was alles äußerlich bleibt und daher auch gar nichts ahnt von dem denkerischen Willen, der in »Sein und Zeit« einen Weg des Übergangs von der Leitfrage zur Grundfrage sucht.

Weil *alle Ontologie*, ob als solche ausgebildet oder als Vorbereitung dazu, wie die Geschichte des ersten Anfangs, nach dem Seienden *als* Seiendem fragt und in *dieser* Hinsicht und nur in ihr auch nach dem Sein, rückt sie in den Bereich der *Grundfrage*: Wie west das Sein? Welches ist die Wahrheit des Seins? – ohne freilich diese Grundfrage als solche zu ahnen und das Seyn in seiner höchsten Fragwürdigkeit, Einzigkeit und Endlichkeit und Befremdung jemals zugeben zu können.

Zu zeigen, wie durch *Ausbildung* der *Ontologie* zur *Ontotheologie* (vgl. Hegelvorlesung 1930/31* und sonst) die endgültige Abdrängung von der Grundfrage und ihrer Notwendigkeit besiegelt wird, wie Nietzsche in dieser Geschichte das schöpferische Ende vollbringt.

107. Die Leitfragenbeantwortung und die Form der überlieferten Metaphysik

Gemäß der platonischen Auslegung des Seienden als solchen als εἶδος – ἰδέα und dieser als κοινόν wird das Sein des Seienden überhaupt zum κοινόν. Das »Generellste« zu sein, wird die wesentliche Bestimmung des Seins selbst. Die Frage nach dem τί ἐστίν ist immer κοινόν-Frage, und damit ist für die gesamte Durchdenkung des Seienden als solchen der Rahmen von oberster Gattung, höchster Allgemeinheit, und *Besonderung* gegeben. Die Hauptbereiche des *Seienden* sind eben nur specialia der Allgemeinheit des Seienden, d. h. des Seins. Und so spiegelt sich in der Unterscheidung von Metaphysica generalis und Metaphysica specialis der Charakter der Leitfrage wider. Hier gibt es gar keine Frage mehr nach einer möglichen Verkopplung von Metaphysica generalis und Metaphysica specialis, denn sie sind eben in der genannten, dem Seienden und erst recht dem Seyn sehr äußerlichen Weise verknüpft. Hier ent-

* Vorlesung Wintersemester 1930/31 »Hegels Phänomenologie des Geistes« (Gesamtausgabe Band 32)

stehen lauter grundlose Scheinfragen, solange die unerkannte Grundlage der Leitfrage und die Scheidung der Disziplinen wie etwas Selbstverständliches im Ansatz festgehalten werden.

Vollends steigert sich die Verwirrung, wenn gar versucht wird, mit Hilfe der fundamentalontologisch erwachsenen »ontologischen« Differenz zu einer Lösung der Frage zu kommen. Denn diese »Differenz« ist ja nur Ansatz nicht in Richtung auf die Leitfrage, sondern zum Sprung in die Grundfrage, nicht, um mit nunmehr festen Marken (Seiendes und Sein) unklar zu spielen, sondern um in die Frage nach der Wahrheit der Wesung des Seyns zurückzugehen und damit den Bezug von Seyn und Seiendem anders zu fassen, zumal auch das *Seiende* als solches eine verwandelte Auslegung (Bergung der Wahrheit des Ereignisses) erfährt und keine Möglichkeit mehr besteht, unversehens doch »das Seiende« als »vorgestellten Gegenstand« oder »Vorhandenes an sich« und dgl. einzuschmuggeln.

108. Die metaphysischen Grundstellungen innerhalb der Geschichte der Leitfrage und die ihnen jeweils zugehörige Auslegung des Zeit-Raums*

1. Wie Raum und Zeit erfahren und begriffen, benannt im ersten Anfang; was heißt hier »mythische« Deutung?
2. Wie beide selbst in den Bereich des Seienden als des beständig Anwesenden einrücken und z. T. ein μὴ ὄν.
3. Daß hier der Wahrheitsbereich für das Sein verschlossen und unbekannt bleibt.
4. Inwiefern keine Möglichkeit und keine Notwendigkeit, Raum und Zeit (Ort und Jetzt) in ihren Ursprung (zugehörig zur ἀλήθεια) zurückzudenken.
5. Wodurch dann Raum und Zeit zu Rahmenvorstellungen werden auf dem Weg ihrer Auslegung im Hinblick auf μέγεθος.

* vgl. Die Gründung

6. Wie dieser Ansatz dann im neuzeitlichen »mathematischen« Denken übernommen wird.
7. Wie bei Leibniz und Kant zuletzt die Zwiespältigkeit ihres Wesens und Bezugs zum »Ich« und zum »Bewußtsein«, die selbst bereits, wie früher die Auslegung des Seienden als οὐσία, für fest und ausgemacht in ihrem Begriff gelten. (Wie auch Nietzsche hier *nicht* von Grund aus fragt).

109. ἰδέα

ist diejenige Auslegung der ἀλήθεια, durch die jene spätere Bestimmung der Seiendheit als Gegenständlichkeit vorbereitet und die Frage nach der ἀλήθεια als solcher für die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie notwendig unterbunden wird.

Erst aus einem *anderen* anfänglichen Fragen nach dem Sein und seinem Bezug zum Da-sein kann die Frage nach dem entspringen, was das Denken im ersten Anfang die ἀλήθεια nannte.

110. Die ἰδέα, der Platonismus und der Idealismus*

1. Der Begriff der ἰδέα (εἶδος) das Aussehen von etwas, das, als was etwas sich gibt und macht, das, wohin zurückgestellt etwas das Seiende ist, das es ist. Obzwar ἰδέα auf ἰδεῖν (νοεῖν) bezogen ist, so meint das Wort gerade nicht das Vor-gestellte des Vorstellens, sondern umgekehrt das *Auf-scheinen* des *Aussehens* selbst, was die *Aussicht* bietet für ein Hinsehen. Das Wort will gerade nicht, neuzeitlich gedacht, den Bezug zum »Subjekt« anzeigen, sondern die *Anwesenung*, das Auf-

* vgl. Der Sprung, 119. Der Sprung in der Vorbereitung durch das Fragen der Grundfrage; vgl. Vorlesung Wintersemester 1937/38 »Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« (Gesamtausgabe Band 45, S. 60 ff.)

- scheinen der Aussicht im Aussehen und zwar als das, was *anwesend zugleich Bestand* gibt. Hier ist der *Ursprung der Unterscheidung* in das τί ἐστιν (essentia, quidditas) und ὅτι (existentia) in der Zeitlichkeit der ἰδέα (vgl. Der Sprung). Das Seiende ist seiend in der beständigen Anwesenheit, ἰδέα, das Gesichtete *in seiner Gesichtetheit* (ἀλήθεια).
2. Die ἰδέα das, *wohin* das noch Wechselnde und Viele zurückgestellt wird, das *Einigende Eine* und deshalb ὅν, *seiend* = einigend; und *in der Folge* davon ist die ἰδέα mit Bezug auf ihr Vieles (ἐκαστα) das κοινόν, und, merkwürdig, diese nachträgliche Folgebestimmung der ἰδέα als Seiendheit, das κοινόν, wird dann zur ersten und letzten Bestimmung der Seiendheit (des Seins), dieses ist das »Generellste«! Aber das ist nicht merkwürdig, sondern notwendig, weil von Anfang an das Sein als Seiendheit nur vom »Seienden«, gleichsam Seienden her, dem *Vielen* her und auf dieses zurück und *nur* so erfahren und gedacht wird.
 3. Ist einmal die ἰδέα als die Seiendheit des Seienden angesetzt und ist sie als κοινόν begriffen, dann muß sie, wieder vom gleichsam Seienden (Einzelnen) her gedacht, an diesem das *Seiendste* sein, das ὅντως ὅν. Die ἰδέα genügt dem Wesen der Seiendheit zuerst und allein und darf daher beanspruchen, als das Seiendste und eigentlich Seiende zu gelten. Das Einzelne und Veränderliche wird zum μὴ ὅν, d. h. das der Seiendheit nicht und nie Genügende.
 4. Ist so das Sein (immer als Seiendheit, κοινόν) begriffen, ἔν, das Seiendste und *Eine* – Einigendste, und sind der ἰδέα selbst viele, so kann dieses *Viele* als Seiendstes nur sein in der Weise des κοινόν, d. h. in der κοινωνία unter sich. In dieser wird die Anwesenung und Beständigkeit in der Seiendheit und d. h. Einheit gesammelt; die γένη als Einheiten sich einigende und so Her-künfte bzw. »Gattungen«.
 5. Die Auslegung des ὅν als οὐσία und diese als ἰδέα (κοινόν, γένη) begreift die Seiendheit des Seienden und damit das εἶναι des ὅν (das Sein, aber nicht das Seyn). In der Seiend-

- heit (οὐσία) ist das εἶναι, das Sein, geahnt als das irgendwie Andere, das sich in der οὐσία nicht voll erfüllt. Deshalb wird versucht, im Weiterschreiten auf demselben Wege, d. h. des Fassens der Anwesenheit, über die Seiendheit hinauszugehen: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (vgl. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Metaphysik). Übungen Wintersemester 1937/38). Aber weil die Frage nur steht nach dem Seienden und seiner Seiendheit, kann sie auf das Seyn selbst und von diesem her nie stoßen. Das ἐπέκεινα kann deshalb nur als etwas bestimmt werden, was die Seiendheit nunmehr als solche in ihrem Bezug zum Menschen (εὐδαιμονία) kennzeichnet, als das ἀγαθόν, das *Taugliche*, alle *Tauglichkeit* Begründende, also als Bedingung des »Lebens«, der ψυχή und somit deren Wesen selbst. Damit ist der Schritt getan zum »Wert«, zum »Sinn«, zum »Ideal«. Die Leitfrage nach dem Seienden als solchem ist bereits an ihrer Grenze und zugleich an der Stelle, wo sie zurückfällt und die *Seiendheit* nicht ursprünglicher mehr begreift, sondern bewertet, derart, daß die Wertung selbst als das Höchste ausgegeben wird.
6. In eins damit werden nun auch die Bezüge der ἰδέα selbst zur ψυχή deutlich und maßgebend:
- a) als εἶδος zum ἰδεῖν und νοεῖν – νοῦς
 - b) als κοινωνόν und κοινωνία zum διαλέγεσθαι und λόγος
 - c) als ἀγαθόν – καλόν zum ἔρως.
7. Weil so in der ψυχή das Wesen des Seienden versammelt ist, ist die ψυχή selbst die ἀρχή ζωῆς und ζωή die Grundgestalt des Seienden.
- ψυχή ist hier und auch bei Aristoteles nicht *Subjekt*, und demnach ist mit diesem Bezug des ὄν als οὐσία Wesentliches gesetzt:
- a) das Seiende als solches ist immer das Gegenüber, *Gegenstand*,
 - b) das Wem-gegenüber selbst das ständig Anwesende und Vorhandene und Seiendste und der Seinsbefragung Unbedürftige.

8. Das ἐπέκεινα τῆς οὐσίας als ἀρχή τοῦ ὄντος hat gemäß seiner Maßgabe für die εὐδαιμονία den Charakter des θεῖον und θεός, vgl. *Aristoteles*.
- Die Frage nach dem Seienden als solchem (im Sinne der Leitfrage), die Ontologie, ist somit notwendig *Theo-logie*.
9. Mit dieser Entfaltung des *ersten* Endes des ersten Anfangs (mit der platonisch-aristotelischen Philosophie) ist die Möglichkeit gegeben, daß *sie* dann, und in *ihrer* Gestalt fortan die griechische Philosophie überhaupt, den Rahmen und den Begründungsbereich für den jüdisch (Philo) christlichen (Augustinus) Glauben hergibt; ja von da aus gesehen sogar als Vorläufer des Christentums ausgegeben bzw. als »Heidentum« für überwunden gehalten werden kann.
10. Aber nicht nur das Christentum und seine »Welt«-deutung hat hier seinen Rahmen und die Vorzeichnung der Verfassung gefunden, sondern alle nachchristliche, gegenchristliche und unchristliche abendländische Auslegung des Seienden und des Menschen innerhalb desselben. Das ἐπέκεινα τῆς οὐσίας als ἀγαθόν (das heißt: die *grundsätzliche Verleugnung* des Weiter- und ursprünglicher Fragens nach dem Seienden als solchem, d. h. nach dem Sein) ist das Urbild für alle Auslegung des Seienden und seiner Bestimmung und Gestaltung im Rahmen einer »Kultur«; die Abschätzung nach Kultur-werten; die Deutung des »Wirklichen« auf seinen »Sinn«; nach »Ideen« und die Messung an *Idealen*, das Bilden einer ἰδέα, Anschauung vom Seienden im Ganzen, »der Welt«, d. h. Weltanschauung. Wo »Weltanschauung« herrscht und das Seiende bestimmt, ist Platonismus ungeschwächt und unerkannt am Werk; um so hartnäckiger dort, wo der Platonismus durch die neuzeitliche Umdeutung der ἰδέα hindurchgegangen ist.
11. Die erste spätere Fassung und die angemessenere des Platonismus (die Lehre von den Ideen als der Seiendheit des Seienden) ist nicht der »Idealismus«, sondern der »Realismus«; res: die Sache, das Ding; die *realitas* als Sachheit,

essentia, der echte mittelalterliche »Realismus«; *universale* macht das ens qua ens aus.

12. Durch den Nominalismus aber wird als eigentliche realitas Sachheit des Einzelnen, *Dieses*, angesprochen und demgemäß realitas für die Auszeichnung des Einzelnen, das nächste hier und jetzt Vorhandensein, die existentia, in Anspruch genommen; das Merkwürdige: »Realität« wird jetzt der Titel für »Existenz«, »Wirklichkeit«, »Dasein«.
13. Entsprechend wird aufgrund verschiedener Beweggründe das Einzelne, die Einzelseele und der Einzelmensch, das »Ich« als das *Seiendste*, Realste erfahren und so erst das *ego cogito – ergo sum* möglich; hier das »Sein« dem Individuum zugesprochen; wobei zu beachten, daß der Satz eigentlich meint: die Gewißheit des mathematischen Bezugs von cogitare und esse; *der Ursatz der Mathesis*.
14. Die *ĩđđđ* meint jetzt nicht mehr das universale als solches im griechischen Sinne des εĩđđ der Anwesenung, sondern das im percipere des ego gefaßte perceptum, »perceptio« in der Zweideutigkeit unseres Wortes »Vorstellung«; in dieser Weite genommen ist gerade auch das Einzelne und Veränderliche ein perceptum, *ĩđđđ* als perceptum: die Idee in der *Rückstrahlung*; *ĩđđđ* als εĩđđ: *die Idee im Aufschein der Anwesenung*. Und erst in der Auslegung der *ĩđđđ* als *perceptio* wird der Platonismus zum »Idealismus«, d. h. die Seiendheit des Seienden wird jetzt (esse = verum esse = certum esse = ego percipio, cogito me cogitare) zur *Vorgestelltheit*, das Seiende wird »idealistisch« gedacht, und demzufolge bei Kant dann die »Ideen« gerettet, aber als Vorstellungen und Prinzipien der »Vernunft« als der menschlichen Vernunft.

Von hier der Schritt zum absoluten Idealismus. Der Begriff der »Ideen« bei Hegel (vgl. unten), das absolute Selbsterscheinen des Absoluten als absolutes Wissen. Damit die Möglichkeit, Plato neu zu begreifen und die griechische Philosophie als die Stufe der Unmittelbarkeit anzusetzen.

(vgl. über »Idealismus«: Übungen Sommersemester 1937 »Nietzsches metaphysische Grundstellung. Sein und Schein«; über Nominalismus: Übungen Wintersemester 1937/38 »Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Metaphysik)«)

*

Hegels Begriff der Idee

und die erste Möglichkeit einer *philosophischen* Geschichte
der Philosophie von ihrem ersten Ende her

In diesem Begriff sind alle wesentlichen Bestimmungen ihrer Geschichte ursprünglich vollendet enthalten:

1. Idee als Erscheinen
2. Idee als *die* Bestimmung des Wißbaren als solchen (des Wirklichen)
3. Idee als die Allgemeinheit des »Begriffes«
4. Idee vor-gestellt im Vor-stellen, Denken des »Absoluten«; Philo, Augustinus
5. Idee das im cogito me cogitare (Selbstbewußtsein) Gewußte (Descartes)
6. Idee als perceptio, das stufenweise sich entfaltende Vorstellen, einig mit dem Willen, perceptio und appetitus (Leibniz)
7. Idee als das Unbedingte und »Prinzip« der Vernunft (Kant)
8. Alle diese Bestimmungen ursprünglich geeinigt im Wesen des sich vermittelnden absoluten Wissens, das sich als Vollendung nicht nur jeder Gestalt des Bewußtseins, sondern selbst der bisherigen Philosophie weiß.
9. Was *nach* Hegel kommt, ist *philosophisch* gesehen überall Rückfall und Abfall in Positivismus und Lebensphilosophie oder Schulontologie, wissenschaftlich gesehen Verbreitung und Richtigestellung vieler Kenntnisse über die Idee und

ihrer Geschichte; aber auch in dieser gelehrten Betrachtung sind noch immer, wenngleich oft kaum kenntlich, Hegelsche Gesichtspunkte leitend, ohne daß sie ihre metaphysische Tragkraft zu entfalten vermöchten. Aus diesen trüben Quellen schöpft dann die heutige »Philosophie« ihre »Ideen«-»begriffe« (vgl. Die Gründung, 193. Das Da-sein und der Mensch, besonders S. 314 f.).

10. Weil Hegel mit *dieser* Begründung der »Idee« als Wirklichkeit des Wirklichen die ganze bisherige, auch vorplatonische Geschichte der Philosophie in eine Zusammengehörigkeit versammelte und dieses Wissen sich als absolutes Sichselbstwissen in seinen Stufen und Stufenfolgen begriff, kam er in den Besitz einer aus dem Wesen der Seiendheit (Idee) entspringenden Notwendigkeit, dergemäß die Stufen der Geschichte der Ideen sich aufstufen mußten.

Mit anderen Worten, seine aus seinem Fragen gesehene Geschichte der Philosophie war die *erste philosophische* Geschichte der Philosophie, die erste angemessene Geschichtsbefragung, aber auch die letzte und letztmögliche zugleich dieser Art.

Was hier im Ganzen nachkommt, ist wichtige Gelehrtenarbeit, aber im Grunde, d. h. philosophisch, ein ratloses und zerfahrenes Gestammel, das seine Einheit nur bezieht aus der Aufeinanderfolge der Philosophen und ihrer Schriften oder »Probleme«.

Was zum Begriff des »Idealismus« gehört*

1. ἰδέα als *Anwesenung* des Was und ihre *Beständigkeit* (dies aber gerät unbegriffen in Vergessenheit und wird mißdeutet zum *ens entium* als *aeternum*!);
2. das νοεῖν (λόγος), aber noch nicht festgemacht im »Ich«, sondern ψυχή, ζωή;

* vgl. Übungen Sommersemester 1937 »Nietzsches metaphysische Grundstellung. Sein und Schein«, Erscheinung – Schein

3. gleichwohl damit vorgezeichnet: das *perceptum*, das Vor-gestellte, Vor-sich-bringbare, Anwesende, eines percipere, das ist *ego percipio* als *cogito me cogitare*; das *Sich-mit-vorstellen* als das, *dem* vor-gestellt wird, in *dessen* Sicht und Angesicht das Aussehen er-scheint;
4. Vorgestelltheit als Gegen-ständlichkeit und »Selbst«-(Ich) gewißheit als Grund der Gegenständlichkeit, d. h. der Seiendheit (Sein und Denken).

*

15. Im Sinne des streng geschichtlichen Begriffes des »Idealismus« war Plato niemals »Idealist«, sondern »Realist«, d. h. aber nicht, daß er die Außenwelt an sich nicht leugnet, sondern die ἰδέα als das *Wesen* des ὄν, als *realitas* der res lehrte. Aber der »Idealismus« freilich ist, gerade als neuzeitlicher, *Platonismus*, insofern auch für ihn die Seiendheit aus dem »Vorstellen« (νοεῖν), d. h. in Verkoppelung mit Aristotelischen Anstößen aus dem λόγος als διανοεῖσθαι begriffen werden muß, d. h. aus dem *Denken*, das nach Kant ist das Vor-stellen von etwas im Allgemeinen (Kategorien und Urteilstafel; Kategorien und das Sichselbstwissen der Vernunft bei Hegel). Überhaupt: maßgebend für die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie, Nietzsche inbegriffen: *Sein und Denken*. Obzwar Nietzsche das Seiende als Werden erfährt, bleibt er mit dieser Auslegung als *Gegner* innerhalb des überlieferten Rahmens, das Seiende wird nur anders ausgelegt, aber die Seinsfrage als solche nie gestellt.
16. Bedenken wir, daß die Herrschaft des Platonismus in den verschiedenen Richtungen und Gestalten nun auch die Auffassung der vorplatonischen Philosophie leitet (und zwar gerade bei Nietzsche), dann wird deutlich, welche Bedeutung der entscheidenden Auslegung des ὄν als ἰδέα zukommt und damit der Frage: was hier eigentlich vor sich ging.

17. Es gilt in diesen Überlegungen nicht eine Geschichte des Platonismus im Sinne einer Abfolge von Lehrmeinungen als Abwandlungen der platonischen Lehre, sondern einzig die Geschichte der Leitfragenbehandlung unter der wesentlichen Herrschaft des Platonismus mit der Aufgabe des Zuspiels vom ersten zum anderen Anfang. Platonismus hier nach der Begriff von derjenigen Frage nach dem Sein, die nach der Seiendheit des Seienden fragt und das so gefaßte Sein in den Bezug stellt zum Vorstellen (Denken). *Sein und Denken* der Titel für die Geschichte des Denkens innerhalb des ersten und anderen Anfangs.
18. Wesentlich ergänzt wird diese Geschichte durch die Herausstellung der Geschichte der ἀλήθεια, ihres vorzeitigen Einsturzes, ihrer Umbildung zur ὁμοίωσις und adaequatio und von da zur *Gewißheit*. Diese Geschichte führt dann zur entsprechenden Verkennung der Wahrheitsfrage; schließlich bei Nietzsche nur noch die Frage nach dem *Wert* der Wahrheit, eine echt *platonisierende* (!) Frage. Alles weit entfernt von der Aufgabe, das Wesen der Wahrheit als solcher im innigsten Bezug zur Wahrheit des Seyns und so dem Seyn selbst in die Frage zu stellen.
19. Aus der platonischen Auslegung des Seienden erwächst eine Vorstellungsweise, die künftig in verschiedenen Gestalten die Geschichte der Leitfrage und damit die abendländische Philosophie im Ganzen von Grund aus beherrscht. Mit der Ansetzung der ἰδέα als κοινόν ist der χωρισμός zum gleichsam Seienden gesetzt; und dieses ist der Ursprung der »Transzendenz« in ihren verschiedenen Gestalten, zumal wenn auch das ἐπέκεινα als Folge der Ansetzung der ἰδέα als οὐσία begriffen wird. Hier ist auch die Wurzel für die Vorstellung des *a priori*.
20. Unter »Transzendenz« wird Verschiedenes begriffen, das sich dann zugleich wieder verkoppelt.
- a) die »ontische«: das über das Seiende noch hinausgestiegene andere Seiende, christlich: das über das geschaffene

Seiende schon hinausgestiegene Schaffende, der Schöpfer, in der ganz verworrenen Verwendung des Wortes »Transzendenz« die »Transzendenz« (so wie Seine Magnificenz!) = Gott selbst, das Seiende *über* dem übrigen Seienden; das Umgreifende und so Allgemeine, zum Überfluß und zur Übersteigerung der Verwirrung zugleich dann noch das »Sein« genannt!

b) die »ontologische« Transzendenz: gemeint die Übersteigerung, die im κοινόν als solchem liegt, die Seiendheit als das Generelle (γένη – Kategorien – »über« und »vor« dem Seienden, *a priori*). Hier bleibt der Bezug und die Art des Unterschiedes ganz unklar; man begnügt sich mit der Feststellung des κοινόν und seiner Folgen.

c) die »fundamentalontologische« Transzendenz in »Sein und Zeit«. Hier wird dem Wort »Transzendenz« sein ursprünglicher Sinn zurückgegeben: die Übersteigerung als solche, und sie wird begriffen als Auszeichnung des Da-seins, um damit anzuzeigen, daß dieses je schon im Offenen des Seienden steht. Damit verkoppelt sich und bestimmt sich zugleich näher die »ontologische« »Transzendenz«, sofern die daseinsmäßige eben ursprünglich begriffen ist als *Seinsverständnis*. Aber da nun zugleich Verstehen als geworfener Entwurf gefaßt ist, besagt Transzendenz: in der Wahrheit des Seyns stehen, freilich ohne dies zunächst zu wissen und zu erfragen.

Da nun aber das Da-sein als *Da-sein* ursprünglich das Offene der Verbergung besteht, kann streng genommen von einer Transzendenz des Da-seins nicht gesprochen werden; im Umkreis dieses Ansatzes muß die Vorstellung von »Transzendenz« in *jedem* Sinne *verschwinden*.

d) Eine häufige Verwendung findet diese Vorstellung dann noch in der »erkenntnistheoretischen« Betrachtung, die anhebend bei Descartes dem »Subjekt« zunächst das Hinaus- und Hinübersteigen zum »Objekt« verwehrt bzw. diesen Bezug zweifelhaft macht. Auch diese Art von »Transzen-

denz« ist mit der Ansetzung des Da-seins überwunden, indem sie im voraus übergangen wird.

e) »Transzendenz« schließt überall in sich den Ausgang von dem als bekannt und vertraut genommenen »Seienden« für einen irgendwie gerichteten Hinausgang darüber. Von der Grundfrage nach der Wahrheit des Seyns her gesehen liegt darin ein Steckenbleiben in der Frageweise der Leitfrage, d. h. in der *Metaphysik*.

Mit dem Übergang zur Grundfrage ist aber alle Metaphysik überwunden.

Dieser Übergang muß sich aber deshalb umso klarer besinnen auf die ihn noch umgebenden und unvermeidlichen, wenn auch nur in der Abwehr ihn noch bestimmenden Formen des Platonismus.

21. Die letzten Ausläufer und Folgen des Platonismus in der Gegenwart:

a) alles, was sich »Ontologie« nennt und solche will bzw. nicht will; auch die Gegnerschaft, etwa die auf dem Boden eines Kantianismus, bleibt in dem selben Bereich der Bedingungen für »Ontologien«.

b) alle christliche und un-christliche Metaphysik.

c) alle Lehren, die auf »Werte«, auf »Sinn«, auf »Ideen« und Ideale abzielen; und entsprechend die Lehren, die solches leugnen, der Positivismus und Biologismus.

d) alle Art von »Lebens«-philosophie, der die Seinsfrage sogar in der echten Gestalt der bisherigen Leitfrage fremd bleibt (Dilthey).

e) vollends jene Richtungen, die alles Vorgenannte vermischen, Ideen und Werte lehren und zugleich »lebens«-philosophisch die »Existenz« betonen. Hier ist die äußerste Verwirrung zum Grundsatz erhoben und alles echte Denken und Fragen preisgegeben.

f) schließlich Nietzsches Philosophie, die gerade, weil sie sich als *Umkehrung* des Platonismus begreift, in diesen, durch die Hintertür gleichsam, zurückfällt. Auch da, wo

Nietzsche als übergehender Denker zuletzt aus dem Platonismus *und* seiner Umkehrung herausgedreht wird, kommt es nicht zu einer ursprünglich-überwindenden Fragestellung nach der Wahrheit des Seyns und nach dem Wesen der Wahrheit.

22. Andererseits ist Nietzsche derjenige, der erstmals die Schlüsselstellung Platons und die Tragweite des Platonismus für die Geschichte des Abendlandes (Heraufkunft des Nihilismus) erkannt hat. Genauer: Er hat die Schlüsselstellung Platons geahnt; denn Platos Stellung zwischen der vor-platonischen Philosophie und der nachplatonischen wird erst sichtbar, wenn die vorplatonische aus sich anfänglich begriffen und nicht wie bei Nietzsche platonisch ausgelegt wird. Nietzsche blieb in dieser Auslegung hängen, weil er nicht die Leitfrage als solche erkannte und den Übergang zur Grundfrage vollzog. Nietzsche hat aber, und das wiegt zunächst mehr, den Platonismus in seinen verstecktesten Gestalten aufgespürt: Christentum und seine Verweltlichungen sind überall »Platonismus fürs Volk«.

23. Der Platonismus hat in seiner offenen und versteckten Herrschaft das Seiende im Ganzen, wie es im Verlauf der abendländischen Geschichte betrachtet und gestaltet wurde, in eine bestimmte Verfassung gerückt und bestimmte Vorstellungsrichtungen zu selbstverständlichen Wegen des »Fragens« gemacht (vgl. oben die »Transzendenz«). Und dieses ist das eigentliche Hemmnis für die Erfahrung und den Einsprung in das Da-sein, so sehr, daß zunächst Da-sein unverstanden bleibt, zumal eine Notwendigkeit seiner Gründung nicht einsichtig wird, da die Not für eine solche Notwendigkeit ausbleibt. Dieses Ausbleiben aber gründet in der *Seinsverlassenheit* als dem tiefsten Geheimnis der jetzigen Geschichte des abendländischen Menschen.

24. Um eine Bereitschaft zu schaffen für den Einsprung in das Da-sein, ist es daher eine unumgängliche Aufgabe, die

Überwindung des Platonismus einzuleiten durch das ursprünglichere Wissen um sein Wesen.

25. Demgemäß müssen wir fragen:

a) in welcher Erfahrung und Auslegung ist die Ansetzung des Seienden als *ἰδέα* begründet?

b) In welcher *Wahrheit* (welchen Wesens) steht die Bestimmung der Seiendheit (*οὐσία*) des Seienden, *ὄν*, als *ἰδέα*?

c) Wenn diese Wahrheit unbestimmt blieb, und sie blieb es, warum ist nicht nach ihr gefragt worden?

d) Wenn keine Notwendigkeit zu solchem Fragen sich geltend machte, worin hatte dies seinen Grund? Er kann nur darin liegen, daß die Auslegung der Seiendheit als *ἰδέα* dem Fragen nach dem Seienden voll genügte und alles andere Fragen im voraus verschlug. Und dies wieder muß in der Einzigartigkeit der Auslegung des Seienden begründet sein.

e) Diese Auslegung entwirft das Seiende auf die beständige Anwesenheit. Die *ἰδέα* west als solche und macht jeden Schritt über solches hinaus unmöglich; denn hiermit gibt sich das Sein in der Wesung, dergemäß das Seiende alles erfüllt findet. Die Wesung als Anwesenheit und Beständigkeit gibt keinen Raum für ein Un-genügen und somit auch keinen Beweggrund zur Frage nach der *Wahrheit* dieser Auslegung; sie bestätigt sich selbst als das alles Seiende als solches Bestätigende. Die Seiendheit als *ἰδέα* ist somit von selbst das *wahrhaft* (*ἀληθῶς*) Seiende, *ὄν*.

f) Durch diese Auslegung des Seienden wird dem Menschen fortan seinsmäßig eine eindeutige Stelle angewiesen: als beständig Anwesendes ist das *wahrhaft* Seiende je das *Gegenüber*, in Angesicht stehende Aussicht; der Mensch jenes Vorkommende, was auf dieses Gegenüber bezogen und selbst dahin einbezogen; er kann sich selbst noch das Gegenüber sein in der Reflexion; die spätere Entfaltung von Bewußtsein, Gegenstand und »Selbst«-bewußtsein sind vorbereitet.

g) Gleichwohl bleibt bestehen, daß die *ἀλήθεια* mit der anfänglichen Auslegung des *ὄν* als *φύσις* in Erfahrung und Blick stand. Und demnach liegt im ersten Anfang mehr als in der platonischen Auslegung. Und deshalb muß in der Auseinandersetzung der erste Anfang in seine unverfälschte Größe und Einzigkeit zurückgestellt werden; die Auseinandersetzung hebt ihn nicht auf, sondern gründet erst seine Notwendigkeit für den anderen.

26. Die Überwindung des Platonismus in dieser Richtung und Art ist eine geschichtliche Entscheidung von weitestem Ausmaß und zugleich die Begründung einer gegenüber der Hegelschen andersartigen *philosophischen* Geschichte der Philosophie. (Was in »Sein und Zeit« als »Destruktion« entfaltet ist, meint nicht Abbau als Zerstörung, sondern *Reinigung* in der Richtung des Freilegens der metaphysischen Grundstellungen. Aber dies alles ist im Blick auf den Vollzug von Anklang und Zuspield nur das Vorspiel.)

27. Das Verhülltbleiben der Wahrheit des Seins und des Grundes dieser Wahrheit im ersten Anfang und seiner Geschichte verlangt vom ursprünglichen Wiederfragen der Seinsfrage den Übergang in die *Grundfrage*: wie west das Seyn? Aus ihr her erst und erneut die Frage: was ist das Seiende?

Der äußerste und zugleich verfänglichste Ausläufer des »Idealismus« zeigt sich dort, wo er scheinbar aufgegeben, ja sogar bekämpft wird (wenn man z. B. dem deutschen Idealismus die Lebensnähe bestritt). Dieser Idealismus hat die Gestalt des *Biologismus*, der seinem Wesen nach notwendig vieldeutig ist und sein will. Denn mit dem Ansatz im »Leben« als Grundwirklichkeit (»Leben« als All-leben und zugleich menschliches »Leben«) läßt sich sogleich ein Doppelpes sicherstellen:

Leben als Handeln und Tun ist ein Weiter- und Fortgehen und so über sich hinaus auf »Sinn« und »Wert« gerichtet, also »Idealismus«; aber, so kann man sogleich erwidern, nicht der Lebensform des Vorstellens und des »Bewußtseins«, sondern des *Er-lebens* und des Wirkens, *Leben und Erleben*; das klingt

alles »realistisch« und kann es sich doch immer leisten, wenn nötig, auch und gerade als der höchste Idealismus zu gelten.

Diese Zweideutigkeiten geben den Anschein der Weite und Tiefe, sind aber nur die Folge einer völligen Grundlosigkeit dieses »Denkens«, das ganz vordergründlich und über seine geschichtliche Herkunft absichtlich blind das Handgreifliche zum Höchsten umfälscht mit dem zweifelhaften Vorteil, so gleich Zustimmung zu finden.

111. Das »Apriori« und die φύσις

d. h. τὸ πρότερον τῇ φύσει. φύσις maßgebend und das »Früher als«, Herkunft, Ursprung.

Das Früheste, Erst-Anwesende, die Anwesenung ist die φύσις selbst, jedoch alsbald verdeckt in eins mit der ἀλήθεια durch die ἰδέα.

Wie kommt es zu solcher Frage nach dem πρότερον? Auf Grund der ἰδέα als ὄντως ὄν.

Das Früheste in der Wesung ist diese selbst als Wesung des Seyns.

a priori – vom Vor-gängigen her; *a priori* da, wo Leitfrage, Metaphysik.

Im *Übergang* aber nur *scheinbar* das »Apriori« noch ein »Problem«: das Verhältnis von Seyn und Seiendem ist vom Ereignis her begriffen ganz anders.

112. Das »Apriori«

Das *Apriori* eigentlich erst da, wo ἰδέα, und damit gesagt, daß die *Seiendheit* (κοινόν) als ὄντως ὄν seiender und damit *zuerst* seiend ist.

Das *Apriori* meint immer künftig in der Metaphysik, entsprechend deren Ansatz bei Plato, die Vorgängigkeit der Seiendheit vor dem Seienden.

Das Apriori wandelt sich mit der ἰδέα zur perceptio, d. h. das Apriori wird dem *ego percipio* und damit dem »Subjekt« zugewiesen; es kommt zur Vorgängigkeit *des Vor-stellens*.

Was in »Sein und Zeit« als »*Seinsverständnis*« angesetzt ist, schien nur die Erweiterung dieses vorgängigen Vorstellens zu sein, und dennoch (Verstehen als Ent-wurf – Da-sein) ist es etwas ganz anderes; als *Übergang* aber weist es in die Metaphysik zurück. Die Wahrheit des Seyns und die Wesung des Seyns ist weder das Frühere noch das Spätere.

Das Da-sein ist die Gleichzeitigkeit des Zeit-Raumes mit dem Wahren als dem Seienden, west als der *gründende* Grund, als das »Zwischen« und »Mitte« des Seienden selbst.

113. ἰδέα und οὐσία

Es gilt zu zeigen, wie aus der Grundbestimmung des Seienden, der Seiendheit als *beständiger Anwesenheit*, besser mit ihr als dem bestimmenden Hintergrund alle wesentlichen Bestimmungen des Seienden gewonnen werden.

Seiend ist jener Grundbestimmung gemäß, was *zugleich* ist, was die Möglichkeit des *Zugleich* vollbringen kann. Aus dem *Zugleich* bestimmt sich das Nacheinander, das Vorangehen und Folgen (später die Ursache und die Wirkung); beachte die Kantische Auslegung des Ursacheseins.

Es ist kennzeichnend für die Folgezeit der Metaphysik, daß zwar die zeitliche Kennzeichnung zur jeweiligen Unterscheidung des Seienden gebraucht wird, daß jedoch hier bereits und nur die Zeit als die *Zahl* des Veränderlichen, das Zählbare, d. h. die Ordnungsform desselben, also die Zeit als Rahmen benützt wird. Mit anderen Worten, das ursprünglichere Wesen der Zeit kommt gar nicht zur Erfahrung, so wenig wie jenes des Raumes. Die οὐσία als »Substanz« wird so gleichsam zeit-frei angesetzt, um je nachdem dann als »ewige« (unendliche) oder »zeitliche«, endliche bestimmt zu werden. Über diesen Rahmen

kommt die Metaphysik nicht hinaus. »Sein und Zeit« scheint daher etwas Selbstverständliches zu sein!

114. Zu Nietzsches metaphysischer Grundstellung*

Dazu die Frage der »Rangordnung« und zwar nicht der »Werte« überhaupt und an sich, sondern des *Menschseins*: der Herr und der Knecht.

Wie hängt diese Frage mit der *Metaphysik* und metaphysischen Grundstellung zusammen? Vgl. dazu Entfaltung der Leitfrage:

Der Mensch und das Menschsein als Frager, Gründer der Wahrheit.

Wann, wie die eigentliche »Wahrheit« und d. h. zugleich ihre Überwindung und Verklärung möglich und übertragen ist dem »Vornehmen«.

Wahrheit als Festmachung und, weil Gleichmachung, immer notwendig für diejenigen, die von unten nach oben blicken, nicht aber für die mit dem umgekehrten Blick.

Die Frage der Rangordnung in diesem Sinne als *übergängliche Frage*, Notwendigkeit der Auszeichnung und der Einzigkeit, um die Eröffnung des Seins zu vollziehen.

Ursprünglicher aber als diese Frage muß werden diejenige nach dem Zeit-Raum, d. h. die *Wahrheitsfrage* als anfängliche Frage nach dem Wesen des Wahren (vgl. 37/38**).

* vgl. über Wille zur Macht Vorlesung Wintersemester 1936/37 »Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst« (Gesamtausgabe Band 43); über ewige Wiederkehr Vorlesung Sommersemester 1937 »Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen« (Gesamtausgabe Band 44); vgl. über Beides Übungen Sommersemester 1937 »Nietzsches metaphysische Grundstellung. Sein und Schein«

** Vorlesung Wintersemester 1937/38 »Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«« (Gesamtausgabe Band 45)

IV. DER SPRUNG*

* über »Das Seyn« vgl. Überlegungen II, IV, V, VI, VII

115. Die Leitstimmung des Sprungs

Der Sprung, das Gewagteste im Vorgehen des anfänglichen Denkens, läßt und wirft alles Geläufige hinter sich und erwartet nichts unmittelbar vom Seienden, sondern erspringt allem zuvor die Zugehörigkeit zum Seyn in dessen voller Wesung als Ereignis. Der Sprung erscheint so im Schein des Rücksichtslosesten und doch ist er gerade gestimmt von jener *Scheu* (vgl. Vorblick, 5. Für die Wenigen – Für die Seltenen, S. 14 ff.), in der der Wille der Verhaltnenheit sich übersteigt zur Inständigkeit des Ausstehens der fernsten Nähe der zögernden Versagung.

Der Sprung ist das Wagnis eines ersten Vordringens in den Bereich der *Seinsgeschichte*.

116. Die Seinsgeschichte

Mit dem Anheben der Bereitschaft für den Übergang aus dem Ende des ersten Anfangs in den anderen Anfang tritt der Mensch nicht etwa nur in eine noch nicht gewesene »Periode«, sondern in einen ganz anderen Bereich der Geschichte. Das Ende des ersten Anfangs wird noch in langer Zeit übergreifen in den Übergang, ja sogar in den anderen Anfang.

Der Übergang selbst wird, so gewiß die Endgeschichte weiterläuft und nach den Begebenheiten gemessen »lebendiger« und »rascher« und verwirrter denn je, das Fragwürdigste bleiben und vor allem das Unkenntlichste. Der Mensch wird sich, wenige und sich nicht Kennende, in den Zeit-Spiel-Raum des Da-seins vorbereiten und auf eine Nähe zum Seyn sammeln, die allen »Lebensnahen« befremdlich bleiben muß. Die Seynsgeschichte kennt in langen Zeiträumen, die ihr nur Augenblicke sind, seltene Ereignisse. Die Ereignisse als solche: die Zuweisung der Wahrheit an das Seyn, der Einsturz der Wahr-

heit, die Verfestigung ihres Unwesens (der Richtigkeit), die Seinsverlassenheit des Seienden, die Einkehr des Seyns in seine Wahrheit, die Entfaltung des Herdfeuers (der Wahrheit des Seyns) als der einsamen Stätte des Vorbeigangs des letzten Gottes, das Aufblitzen der einmaligen Einzigkeit des Seyns. Während die Zerstörung der bisherigen Welt als Selbsterstörung ihre Triumphe hinausschreit ins Leere, sammelt sich das Wesen des Seyns in seine höchste Berufung: als Er-eignung dem Entscheidungsbereich über die Gottheit der Götter den Grund und den Zeit-Spiel-Raum, d. h. das Da-sein, in der Einmaligkeit seiner Geschichte zuzueignen.

Das Seyn als das Er-eignis ist der Sieg des Unumgänglichen in der Bezeugung des Gottes. Ob das Seiende aber sich in die Fuge des Seyns fügt; ob dem Menschen statt der Verödung in einer fortschreitenden Fortdauer die Einzigkeit des Untergangs gewährt ist? Der Untergang ist die Sammlung aller Größe in den Augenblick der Bereitschaft zur Wahrheit der Einzigkeit und Einmaligkeit des Seyns. Der Untergang ist die innigste Nähe zur Verweigerung, in der sich das Ereignis dem Menschen schenkt.

Der Eintritt des Menschen in die Seinsgeschichte ist unberechenbar und unabhängig von allem Fortschritt oder Niedergang der »Kultur«, solange die »Kultur« selbst die Verfestigung der Seinsverlassenheit des Seienden bedeutet und die zunehmende Verfilzung des Menschenwesens in seinem »Anthropologismus« betreibt oder gar den Menschen noch einmal in die christliche Verkennung aller Wahrheit des Seyns zurückdrückt.

117. Der Sprung

Die »fundamentalontologische« Besinnung (Grundlegung der *Ontologie* als ihre Überwindung) ist der *Übergang* aus dem Ende des ersten Anfangs zum anderen Anfang. Dieser Übergang aber ist zugleich der Anlauf für den Sprung, durch den

allein ein Anfang und zumal der andere, als ständig überholter vom ersten, anfangen kann.

Hier im Übergang bereitet sich die ursprünglichste und deshalb geschichtlichste Entscheidung vor, jenes Entweder – Oder, dem keine Verstecke und Bezirke des Ausweichens bleiben: *entweder* dem Ende verhaftet bleiben und seinem Auslauf und d. h. erneuten Abwandlungen der »Metaphysik«, die immer grober und grund- und zielloser werden (der neue »Biologismus« und dgl.), *oder* den anderen Anfang anfangen, d. h. zu seiner langen Vorbereitung entschlossen sein.

Nun aber muß, da der Anfang nur im Sprung geschieht, auch diese Vorbereitung schon ein Springen sein und als vorbereitend zugleich herkommend und abspringend aus der Auseinandersetzung (Zuspiel) mit dem ersten Anfang und seiner Geschichte.

Das ganz Andere des anderen Anfangs gegen den ersten läßt sich verdeutlichen durch ein Sagen, das scheinbar nur mit einer *Umkehrung* spielt, während in Wahrheit sich alles wandelt.

Im ersten Anfang wird das Sein (die Seiendheit) erdacht (durch das νοεῖν und λέγειν), ersehen und in das Offene seines Waltens gesetzt, damit das Seiende selbst sich zeige. In der Folge dieses Anfangs wird dann das Sein (die Seiendheit) die ὑπόθεσις, genauer das ἀνυπόθετον, in dessen Licht alles Seiende und Nicht-seiende anwest. Und so waltet das Seyn um des Seienden willen. Dieser Grundbezug aber erfährt nun zwei Deutungen, die sich dann verkoppeln und vermischen: das »Sein« als summum ens wird causa prima des Seienden als ens creatum; das Sein als essentia, idea wird das a priori der Gegenständlichkeit der Gegenstände.

Das Sein wird das Gemeinste und Leerste und Bekannteste und zugleich das Seiendste als jene Ursache, »das Absolute«.

In allen Abwandlungen und Verweltlichungen der abendländischen Metaphysik ist dieses wieder zu erkennen: das Sein im Dienste des Seienden, auch wenn es als Ursache scheinbar die Herrschaft hat.

Im anderen Anfang aber ist das Seiende, damit es die Lichtung, in die es hereinsteht, zugleich trage, welche Lichtung west als Lichtung des Sichverbergens, d. h. des Seyns als Ereignis.

Im anderen Anfang wird alles Seiende dem Seyn geopfert, und von da aus erhält erst das Seiende als solches seine Wahrheit.

Das Seyn aber west als das Ereignis, die Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und Ferne des letzten Gottes.

Hier ist in der unumgänglichen Gewöhnlichkeit des Seienden das Seyn das Ungewöhnlichste; und diese Befremdung des Seyns ist nicht eine Erscheinungsweise desselben, sondern es selbst.

Der Ungewöhnlichkeit des Seyns entspricht im Gründungsbereich seiner Wahrheit, d. h. im Da-sein, die Einzigkeit des Todes.

Der furchtbarste Jubel muß das Sterben eines Gottes sein. Nur der Mensch »hat« die Auszeichnung, vor dem Tod zu stehen, weil der Mensch inständig ist im Seyn: Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns.

Im anderen Anfang muß die Wahrheit des Seyns gewagt werden als Gründung, Erdenkung des Da-seins.

Nur im Da-sein wird dem Seyn jene Wahrheit gegründet, in der alles Seiende nur umwillen des Seyns ist, des Seyns, das als Wegspur des letzten Gottes aufleuchtet. Durch die Gründung des Da-seins verwandelt sich der *Mensch* (Sucher, Wahrer, Wächter).

Diese *Verwandlung* schafft den Raum der anderen Notwendigkeiten der Entscheidung über Nähe und Ferne der Götter.

118. Der Sprung

ist der äußerste Entwurf des Wesens des Seyns derart, daß wir uns (selbst) in das so Eröffnete stellen, inständig werden und erst durch die Ereignung wir selbst. Muß aber für die Wesens-

bestimmung des Seyns nicht doch ein Seiendes *leitend* bleiben? Doch was heißt hier leitend? Daß wir an einem vorgegebenen Seienden das Sein als dessen Allgemeinstes abheben, das wäre nur ein *Nachtrag* in der Erfassung. Die Frage bliebe, warum uns das Seiende und in welchem Sinne »seiend« ist. Immer zuvor ist ein Entwurf, und die Frage bleibt nur, ob der Entwerfende als Werfer selbst in die Wurfbahn, die eröffnende, ein-springt oder nicht (vgl. Das Zuspiel, Der erste Anfang); ob der Entwurf selbst als Geschehnis aus dem Ereignis erfahren und bestanden wird oder ob, was im Entwurf aufscheint, nur als das Aufgehende (φύσις – ἰδέα) in sich zurückgestellt wird in der sich loslassenden Gegenwärtigung.

Woher aber der Grund der Entscheidung über die Entwurfsrichtung und Weite? Untersteht die Bestimmung des Wesens des Seyns der Willkür oder einer höchsten Notwendigkeit und damit einer *Not*? Die Not aber je verschieden nach dem Alter des Seins und seiner Geschichte; die Verborgenheit der Geschichte des Seins (vgl. Der Anklang, 57. Die Geschichte des Seyns und die Seinsverlassenheit).

Im anderen Anfang gilt es den Sprung in die erklüftende Mitte der Kehre des Ereignisses, um so das Da hinsichtlich seiner Gründung wissend – fragend – stilbereitend vorzubereiten.

Das Seiende können wir nie begreifen durch Erklärung und Ableitung aus anderem Seienden. Es ist nur zu wissen aus seiner Gründung in der Wahrheit des Seyns.

Aber wie selten rückt der Mensch vor in diese Wahrheit; wie leicht und schnell kommt er aus mit dem Seienden und bleibt so des Seins enteignet. Wie zwingend scheint die Entbehrlichkeit der Wahrheit des Seins.

119. Der Sprung

in der Vorbereitung durch das Fragen der Grundfrage*

Dazu ist nötig das Wissen um die Leitfrage und den Übergang. Die Leitfrage selbst wißbar nur in ihrer bisher verborgenen Geschichte (vgl. Das Zuspiel, 110. Die *idéa*, der Platonismus und der Idealismus).

1. Der erste Anfang und sein Ende umfaßt die ganze Geschichte der Leitfrage von Anaximander bis zu Nietzsche.
2. Die Leitfrage wird anfänglich nicht in der ausdrücklichen Fragefassung gefragt, aber deshalb umso ursprünglicher ergriffen und maßgebend beantwortet: der Aufgang des Seienden, Anwesen des Seienden als solchen in seiner Wahrheit; diese gegründet im *λόγος* (Sammlung) und *νοεῖν* (Vernehmung).
3. Der Weg von hier bis zur ersten und fortan leitenden Fragefassung bei Aristoteles; die wesentliche Vorbereitung durch Plato; die aristotelische Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang, der dadurch zugleich für die Nachkommen in eine festgefaßte Auslegung kommt.
4. Die Auswirkung der nun wieder zurücktretenden, aber doch im Ergebnis und den Wegen alles beherrschenden Fragefassung (Kategorien-lehre; Theo-logie); die Umbildung des Ganzen durch die christliche Theologie; in *dieser* Gestalt bleibt der erste Anfang dann allein geschichtlich, sogar noch bei Nietzsche trotz dessen Entdeckung der anfänglichen Denker als Menschen von Rang.
5. Von Descartes bis zu Hegel eine erneute Umformung, aber kein wesentlicher Wandel; Rücknahme in das Bewußtsein und die absolute Gewißheit; bei Hegel vollzieht sich erstmals ein *philosophischer* Versuch einer Geschichte der Frage nach dem Seienden aus der gewonnenen Grundstellung des absoluten Wissens.

* vgl. Das Zuspiel

6. Was zwischen Hegel und Nietzsche liegt, ist vielgestaltig, nirgends ursprünglich im Metaphysischen, auch Kierkegaard nicht.

*

Im Unterschied zur Leitfrage hebt die Grundfrage an als *gefaßte* Frage, mit der Fragefassung selbst, um aus der zurück in die ursprüngliche Grunderfahrung des Denkens der Wahrheit des Seyns einzuspringen.

Aber die Grundfrage hat auch als *gefaßte* Frage einen ganz anderen Charakter. Sie ist nicht die Fortsetzung der Fragefassung der Leitfrage bei Aristoteles. Denn sie entspringt unmittelbar aus einer Notwendigkeit der Not der *Seinsverlassenheit*, jenes Geschehens, das wesentlich mit bedingt ist durch die Geschichte der Leitfrage und ihre Verkennung.

Die Versetzung in das Wesen des Seyns und damit das Fragen der Vorfrage (Wesen der Wahrheit) ist anders als alle Vergegenständlichung des Seienden und aller unmittelbare Zugang auf dieses; hierbei wird entweder der Mensch überhaupt vergessen, oder das Seiende wird als Gewisses dem »Ich« und Bewußtsein zugewiesen. Dagegen: die *Wahrheit* des Seyns und damit das Wesen der Wahrheit west nur in der Inständigkeit im Da-sein, in der Erfahrung der Geworfenheit in das Da aus der Zugehörigkeit zum Zuruf des Ereignisses.

*

Damit jedoch dieses ganz andere Fragen als Da-seinsbeständnis überhaupt zu einer entscheidbaren Möglichkeit aufrückt, muß zunächst versucht werden, von der Leitfrage aus, durch deren vollständige Entfaltung, einen Übergang zum Sprung in die Grundfrage zu schaffen; nie einen unmittelbaren Übergang in diese. Es muß sichtbar gemacht werden, daß und warum in der Leitfrage die Frage nach der Wahrheit (Sinn) des Seyns ungefragt bleibt. Diese ungefragte Frage ist die Grundfrage, *ge-*

sehen im Blickkreis des Weges der Leitfrage, nur anzeigend gesehen; die Zeit als Wahrheit des Seyns; dieses erst anfänglich erfahren als Anwesenung in den verschiedenen Gestalten.

»Sein und Zeit« ist der *Übergang* zum Sprung (Fragen der Grundfrage). Solange man daher diesen Versuch als »Existenzphilosophie« sich zurechtlegt, bleibt alles unbegriffen.

Die »Zeit« als Temporalität, gemeint die ursprüngliche Einheit der sich lichtend-verbergenden Entrückung, gibt den nächsten Grund zur Gründung des Da-seins. Mit dieser Ansetzung soll nicht etwa die bisherige Form des Antwortens festgehalten, ja nicht einmal ersetzt werden, also statt der »Ideen« bzw. ihrer Mißbildung im 19. Jahrhundert, statt der »Werte« andere »Werte« oder gar keine Werte mehr gesetzt sein. Vielmehr hat »Zeit« hier und dementsprechend alles, was unter den Titel »Existenz« gefaßt ist, eine völlig andersartige Bedeutung, nämlich die der Gründung der offenen Stätte der Augenblicklichkeit für ein geschichtliches Sein des Menschen. Weil alle Entscheidungen bislang im »Ideen«- und »Ideal«-bereich (»Weltanschauungen«, Kulturideen und dgl.) keine Entscheidungen mehr sind, weil sie ihren Entscheidungsraum gar nicht mehr in Frage stellen und noch weniger die Wahrheit selbst als Wahrheit des Seyns, deshalb muß allererst die Besinnung auf die Gründung eines Entscheidungsraumes gelenkt, d. h. zuvor muß die Not der Notlosigkeit, die Seinsverlassenheit, erfahren werden. Wo aber im bisherigen Sinne, wenngleich mit äußerlichen Anleihen bei der »Existenzphilosophie«, alles im Bereich von »Kultur« und »Idee« und »Wert« und »Sinn« verbleibt, da wird, *seinsgeschichtlich* und aus dem anfänglichen Denken her gesehen, die Seinsverlassenheit erneut befestigt und die Notlosigkeit gleichsam zum Grundsatz erhoben.

Nichts ist hier gehant von der *Unvergleichlichkeit* der Grundstellung im anderen Anfang. Daß der Sprung, hier als Frage nach dem Wesen der Wahrheit selbst, allererst den Menschen in den Spielraum des Anfalls und des Ausbleibs der Ankunft und Flucht der Götter bringt. Nur dieses kann der andere An-

fang wollen. Aus dem Bisherigen gerechnet bedeutet dies den *Verzicht* auf eine Geltung und Verwendung im Sinne einer »Weltanschauung« und »Lehre« und Verkündigung.

Nicht *Verkündigung* neuer Lehren an einen festgefahrenen Menschenbetrieb, sondern *Verrückung* des Menschen aus der Notlosigkeit in die Not der Notlosigkeit als die äußerste.

120. Der Sprung

Wüßten wir das Gesetz der Ankunft und Flucht der Götter, dann faßten wir ein Erstes vom Anfall und Ausbleib der Wahrheit und somit von der Wesung des Seyns.

Seyn ist ja nicht, wie ein langgewohntes im Verfallsbereich des ersten Anfangs stehendes Vorstellen meint, die allgemeinste Eigenschaft und somit leerste Bestimmung des Seienden, gleich als ob wir »das Seiende« kennten und es nur gälte, jenes »Allgemeine« abzuziehen.

Seyn ist auch nicht das übergroße Seiende, das alles Übrige, vermeintlich bekannte »Seiende« verursachte und so oder anders umfaßte.

Seyn west als die Wahrheit des Seienden. Über dieses ist je schon mit der noch so roh und umwegig gefaßten Wesung des Seyns entschieden. Somit fällt die Entscheidung über die Wahrheit nach jeder Hinsicht im Sprung in die Wesung des Seyns.

Was meinen wir mit diesem, hier gleich jedem anderen leicht mißverständlichen Wort »Sprung«?

Der Sprung ist die Er-sprungung der Bereitschaft zur Zugehörigkeit in das Ereignis. Anfall und Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter, das Ereignis, ist nicht denkmäßig zu erzwingen, wohl dagegen ist denkerisch das Offene bereitzustellen, das als Zeit-Raum (Augenblicksstätte) die Zerklüftung des Seyns zugänglich und beständig macht im Da-sein. Nur scheinbar wird das Ereignis durch den Menschen vollzogen, in Wahrheit geschieht das Menschsein als geschichtliches durch

die das Da-sein so oder so fordernde Er-eignung. Der Anfall des Seyns, der dem geschichtlichen Menschen beschieden ist, bekundet sich diesem nie unmittelbar, sondern verborgen in den Weisen der Bergung der Wahrheit. Aber der Anfall des Seyns, selten und sparsam in sich, kommt immer aus dem *Ausbleib* des Seyns, dessen Wucht und Nachhaltigkeit nicht geringer ist als die des Anfalls.

Das Seyn als die Wesung des Ereignisses ist daher nicht ein leeres, unbestimmtes Meer des Bestimmbaren, in das wir schon »seiend« von irgendwoher springen, sondern der Sprung läßt erst das Da, als zugehörig ereignet im Zuruf, als die Augenblicksstätte des Irgendwo und Wann entspringen.

Die ganze Zerklüftung des Seyns ist damit in der Richtung ihrer anfänglichen Offenbarkeit und Verhüllung schon mitentschieden. Und es kann sein, daß auch der andere Anfang das Ereignis wieder nur in einem einzigen Aufleuchten festzuhalten und als Lichtung zu bergen vermag, entsprechend wie im ersten Anfang nur die $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und diese kaum und für einen Augenblick in die Sammlung ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) kam.

Zum Sprung kommen immer nur wenige und diese auf verschiedenen Pfaden. Immer sind es die des schaffend-opfernden Gründens des Da-seins, in dessen Zeit-Raum das Seiende als Seiendes verwahrt und damit die Wahrheit des Seyns geborgen wird. Dieses aber ist immer im äußersten Verbergung, die Entrückung in das Un-erreichbare und Einzige, an den schärfsten und höchsten Grat, der das Entlang dem Ab-grund des Nichts ausmacht und selbst den Abgrund gründet.

Lichtung und Verbergung, die Wesung der Wahrheit ausmachend, dürfen daher nie als leerer Verlauf und als Gegenstand der »Erkenntnis«, als eines Vorstellens, genommen werden. Lichtung und Verbergung sind entrückend-berückend das Ereignis selbst.

Und wo und solange der Anschein besteht, als gäbe es eine leere, in sich vollziehbare Eröffnung einer unmittelbaren Zugänglichkeit zum Seienden, da steht der Mensch dann nur in

dem nicht mehr und noch nie begriffenen Vorfeld der Verlassenheit, das übrig geblieben und so noch als Rest gelassen und gehalten wird von einer Flucht der Götter.

Der eigentlichste und weiteste Sprung ist der des *Denkens*. Nicht, als ob vom *Denken* her (Aussage) das Wesen des Seyns bestimmbar wäre, sondern weil hier im *Wissen* um das Ereignis die Zerklüftung des Seins am weitesten durchstiegen und die Möglichkeiten der Bergung der Wahrheit im Seienden am weitesten ermessen werden können.

Das Denken, als anfängliches, gründet den Zeit-Raum in seinem Gefüge der Entrückung und Berückung und durchsteigt die Zerklüftung des Seyns in der Einzigkeit, Freiheit, Zufälligkeit, Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit seiner Wesung.

Die Gründung des Zeit-Raums aber entwirft keine leere Kategorientafel, sondern ist als *anfängliches* Denken zuinnerst geschichtlich, d. h. aus der Not der Notlosigkeit bestimmt, greift es vor in die Notwendigkeiten der wesentlichen Bergungen der Wahrheit und des leitenden Wissens um sie.

Die Not der Notlosigkeit stößt, wenn sie ausbricht, auf den Ausbleib der Ankunft *und* Flucht der Götter. Dieses Ausbleiben ist umso unheimlicher, je länger und scheinbar beständig noch Kirchen und Dienstformen eines Gottes sich erhalten und dabei unkräftig sind, noch eine ursprüngliche Wahrheit zu gründen.

Der Sprung ist wissender Ein-sprung in die Augenblicklichkeit der Stätte des Anfalls, jenes Erste, was die Bergung der Ereignung im weisenden Wort erspringt (vgl. die Wesung des Seyns).

121. Das Seyn und das Seiende

Leg in die eine Waagschale alle Dinge und das Vorhandene, dazu die Machenschaften, in die ihr Erstarrtes verfestigt ist, und leg in die andere Schale den Entwurf des Seyns, dazu das Gewicht der Geworfenheit des Entwurfs, wohin wird die Waa-

ge sich neigen? Nach der Seite des Vorhandenen, um die Unkraft des Entwurfs aufschnellen zu lassen ins Wirkungslose.

Doch wer ist der Wäger dieser Waage und was ist das Vorhandene und was tobt in den Machenschaften? All dieses erreicht nie die Wahrheit des Seyns, sondern gibt sich nur den Anschein des Grundes und des Unumgänglichen, indem es sich der Wahrheit entzieht und sein Erstes, die Vorhandenheit, verleugnen möchte als ein Nichtiges.

Wer hat jene Waage des Marktes bestellt und wer fordert, daß auf ihr allein alles durchgewogen werde?

Wer überspringt dieses Wägen und wagt das Unwägbare und stellt das Seiende in das Seyn zurück?

Doch wo ist der Raum, dieses zu erwirken? Muß nicht doch das Wägbare sein, damit die Wahrheit des Seyns wese, muß nicht doch und allein in der Waage das Unwägbare gewagt werden?

Immer wird das Seiende im Nächsten und Gewöhnlichen und Fortlaufenden das Seyn übertreffen und verjagen. Und dies nicht dann, wenn das Seiende selbst in sich gesammelt sich entfaltet, sondern dann, wenn das Seiende zum Gegenstand und Zustand der verstellenden Machenschaften geworden und in das Unseiende aufgelöst wird. Hier geschieht die äußerste *Verschleuderung* des Seyns in der gewöhnlichsten Öffentlichkeit des gleichgültig gewordenen Seienden.

Ermessen wir von hier aus die Unwahrheit, in die das Seyn geraten muß? Erschätzen wir seine Wahrheit, die gegenwärtig zur Verschleuderung als die reine Verweigerung west und die Einzigkeit für sich hat und die völlige Befremdlichkeit?

Die stillsten und steilsten Pfade und Stege müssen gefunden werden, um aus der schon allzu lange währenden Gewöhnlichkeit und Vernutzung des Seyns herauszuführen und diesem die Stätte seiner Wesung zu gründen in dem, was es als Ereignis selbst er-eignet, im Da-sein.

122. Der Sprung (der geworfene Entwurf)

ist der Vollzug des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. er-eignet durch das Seyn. Die Eröffnung durch den Entwurf ist nur solche, wenn sie als Erfahrung der Geworfenheit und damit der Zugehörigkeit zum Seyn geschieht. Das ist der wesentliche Unterschied gegenüber aller nur *transzendentalen* Erkenntnisart hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit (vgl. Der Sprung, 134. Der Bezug von Da-sein und Seyn).

Die Geworfenheit aber bezeugt sich und bezeugt sich nur in den Grundgeschehnissen der verborgenen Geschichte des Seyns und zwar für uns zumal in der Not der Seinsverlassenheit und in der Notwendigkeit der Entscheidung.

Indem der Werfer entwirft, »vom Ereignis« denkerisch sagt, enthüllt sich, daß er selbst, je entwerfender er wird, um so geworfener schon der Geworfene ist.

In der Eröffnung der Wesung des Seyns wird offenbar, daß das Da-sein nichts leistet, es sei denn den Gegenschwung der Er-eignung aufzufangen, d. h. in diesen einzurücken und so erst selbst es selbst zu werden: der Wahrer des geworfenen Entwurfs, *der gegründete Gründer des Grundes*.

123. Das Seyn

Wagen wir das unmittelbare Wort:

Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns (des Vorklangs der Götterentscheidung über ihren Gott).

Diese Erzitterung erbreitet den Zeit-Spiel-Raum, in dem sie selbst als Verweigerung ins Offene kommt. So »ist« das Seyn das Er-eignis der Er-eignung des Da, jenes Offenen, in dem es selbst erzittert.

In dieses Äußerste muß das Seyn hinausgedacht werden. Aber so lichtet es sich als das Endlichste und Reichste, *Abgründigste* seiner eigenen Innigkeit. Denn niemals ist das Seyn eine Bestimmung des Gottes selbst, sondern das Seyn ist Jenes, was die Götterung des Gottes braucht, um doch und vollends davon unterschieden zu bleiben. Weder ist das Sein (wie die Seiendheit der Metaphysik) die höchste und reinste Bestimmung des θεῖον und Deus und des »Absoluten«, noch ist es, was zu dieser Auslegung gehört, das gemeinste und leerste Dach für jegliches, was nicht nicht »ist«.

Als Verweigerung aber ist das Seyn nicht der bloße Rück- und Abzug, sondern im Gegenteil: Verweigerung ist Innigkeit einer Zuweisung. Zu-gewiesen wird in der Erzitterung die Lichtung des Da in seiner Abgründigkeit; das Da wird zugewiesen als zu Gründendes, als Da-sein.

So wird durch die Wahrheit des Seyns (denn das ist diese zugewiesene Lichtung) der Mensch ursprünglich und anders in Anspruch genommen. Der Mensch wird durch diesen Anspruch des Seyns selbst ernannt zum Wächter der Wahrheit des Seyns (Mensch-sein als »Sorge«, gegründet im Da-sein).

Die Verweigerung ist die innigste Nötigung der ursprünglichsten, wieder anfänglichen Not in die Notwendigkeit der Not-wehr.

Die wesentliche Notwehr soll der Not nicht wehren, um sie zu beseitigen, sondern muß, ihr sich erwehrend, sie gerade bewahren und in den Austrag ausspannen gemäß der Erbreitung der Erzitterung.

So ist das Seyn als die zuweisende Verweigerung die Er-eignung des Da-seins.

Diese Er-eignung aber hat den Zug ins Eigene als Erzitterung des Götterns, das den Zeit-spiel-raum für seine eigene Entscheidung braucht.

Die Wächterschaft des Menschen aber ist der Grund einer anderen Geschichte. Denn sie vollzieht sich nicht als bloßes Im-Auge-behalten eines Vorhandenen, sondern dieses Wachen ist

ein gründendes. Es muß die Wahrheit des Seyns einrichten und bergen im »Seienden« selbst, das so erst wieder – einrückend in das Seyn und dessen Befremdung – die berückende Einfachheit seines Wesens entfaltet und alle Machenschaft übergeht und dem Erleben sich entzogen hat in die Errichtung einer anderen Herrschaft, d. h. ihres Bereiches, den sich der letzte Gott er-eignet hat.

Nur durch große Ein- und Umstürze des Seienden kommt das in die Machenschaft und das Erleben verzwangene und zum Unseienden schon erstarrte Seiende ins Weichen vor dem Seyn und damit in dessen Wahrheit.

Jedes schwächliche Vermitteln und Retten verfängt das Seiende nur noch mehr in die Seinsverlassenheit und macht die Seinsvergessenheit zur einzigen Form der Wahrheit, nämlich der Unwahrheit des Seyns.

Wie sollte da die Ahnung noch den geringsten Raum gewinnen, daß *die Verweigerung die erste höchste Schenkung des Seyns, ja dessen anfängliche Wesung selbst ist*. Sie ereignet sich als der Entzug, der einbezieht in die Stille, in der die Wahrheit ihrem Wesen nach neu zur Entscheidung kommt, ob sie als die Lichtung für das Sichverbergen gegründet werden kann. Dies Sichverbergen ist das Entbergen der Verweigerung, das Zugehörenlassen in das Befremdliche eines anderen Anfangs.

124. Der Sprung

Die Wesung des Seyns ins begreifende Wort heben, welches Wagnis liegt in solchem Entwurf?

Dieses Wissen, solche unscheinbare Kühnheit, kann nur in der Grundstimmung der Verhaltenheit ausgestanden werden. Dann aber weiß es auch, daß jeder Versuch, das Wagnis von außen her und somit nicht aus dem, was es wagt, zu begründen und zu erklären, hinter dem Gewagten zurückbleibt und es

untergräbt. Aber bleibt es dann nicht doch bei einer Willkür? Gewiß, nur steht noch die Frage aus, ob diese Willkür nicht höchste Notwendigkeit einer nötigen Not ist, jener Not, die das denkerische Sagen vom Sein zum Wort zwingt.

125. Seyn und Zeit

Die »Zeit« sollte erfahrbar werden als der »ekstatische« Spielraum der Wahrheit des Seyns. Die Ent-rückung in das Gelichtete sollte die Lichtung selbst gründen als das Offene, in dem das Seyn sich in sein Wesen sammelt. Solches Wesen kann nicht wie ein Vorhandenes nachgewiesen werden, seine Wesung muß wie ein Stoß erwartet werden. Das Erste und Lange bleibt: in dieser Lichtung warten zu können, bis die Winke kommen. Denn das Denken hat nicht mehr die Gunst des »Systems«, es ist geschichtlich in dem einzigen Sinne, daß das Seyn selbst als Er-eignis jede Geschichte erst trägt und deshalb nie errechnet werden kann. An die Stelle der Systematik und der Herleitung tritt die geschichtliche Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns.

Und dies fordert zuvor, daß diese Wahrheit selbst aus ihrem kaum anklingenden Wesen doch schon die Grund-züge ihrer Stätte schaffe (das Da-sein), in deren Erbauer und Wächter das Subjekt des Menschen sich verwandeln muß.

Um den Vollzug dieses Vorbereitenden unserer Geschichte handelt es sich allein in der Seinsfrage. Alle »Inhalte« und »Meinungen« und »Wege« im Besonderen des ersten Versuchs von »Sein und Zeit« sind zufällig und können verschwinden.

Aber bleiben muß der Ausgriff in den Zeit-Spiel-Raum des Seyns. Dieser Ausgriff ergreift jeden, der stark genug geworden, die ersten Entscheidungen durchzudenken, in deren Bereich mit dem Zeitalter, dem wir eingeeignet bleiben, ein wissender Ernst zusammentaucht, der sich nicht mehr stößt an gut und schlecht, an Verfall und Rettung der Überlieferung, an Gutmütigkeit und Gewalttat, der nur sieht und faßt, was ist,

um aus diesem Seienden, darin das Unwesen waltet als ein Wesentliches, in das Seyn hinauszuhelfen und die Geschichte in ihren eigenwüchsigen Grund zu bringen.

»Sein und Zeit« ist daher kein »Ideal« und kein »Programm«, sondern der sich vorbereitende Anfang der Wesung des Seyns selbst, nicht was *wir* erdenken, sondern was *uns*, gesetzt, daß wir dafür reif geworden, in ein Denken zwingt, das weder eine Lehre gibt noch ein »moralisches« Handeln veranlaßt, noch die »Existenz« sichert, das vielmehr »nur« die Wahrheit gründet als den Zeit-Spiel-Raum, in dem das Seiende wieder seiend, d. h. zur Verwahrung des Seyns werden kann.

Weil es dieser Verwahrungen mancheiner und auszeichnen-der bedarf, um überhaupt das Seiende in sich erstehen zu lassen, muß die Kunst sein, die in ihr *Werk* die Wahrheit setzt.

126. Das Seyn und das Seiende und die Götter

Einst wurde die Seiendheit zum Seiendsten (ὄντως ὄν), und dieser Meinung zufolge wurde das Seyn zum Wesen des Gottes selbst, wobei der Gott begriffen wurde als die verfertigende Ursache alles Seienden (die Quelle des »Seins« und daher notwendig selbst das höchste »Seyn«, das Seiendste).

Dies bringt den Anschein herauf, als sei damit das Seyn (weil in dieses Seiendste verlegt) am höchsten geschätzt und demnach auch in seinem Wesen getroffen. Und dennoch ist dieses die Verkennung des Seyns und das Ausweichen vor der Frage nach ihm.

Das Seyn gelangt erst in seine Größe, wenn es als Jenes erkannt ist, was der Gott der Götter und alle Götterung *brauchen*. Die »Gebrauchte« widersetzt sich aller Nutzung. Denn es ist das Er-eignis der Er-eignung des Da-seins, worin als der Wesung der Wahrheit die stille Stätte gegründet wird, der Zeitspielraum des Vorbeigangs, das ungeschützte Inmitten, das den Sturm der Er-eignung entfesselt.

Das Seyn ist nicht und nie seiender als das Seiende, aber auch nicht unseiender als die Götter, weil diese überhaupt nicht »sind«. Das Seyn »ist« das Zwischen inmitten des Seienden und der Götter und ganz und in jeder Hinsicht unvergleichlich, von diesen »gebraucht« und jenem entzogen.

Deshalb nur erreichbar im Sprung in die Seinsverlassenheit als Götterung (Verweigerung).

127. Die Zerklüftung

Sie ist die in sich bleibende Entfaltung der Innigkeit des Seyns selbst, sofern wir es als die Verweigerung und Umweigerung »erfahren«. Wollte man das Unmögliche doch versuchen und das Wesen des Seyns mit Hilfe der »metaphysischen« »Modalitäten« fassen, dann möchte man sagen: Die Verweigerung (die Wesung des Seyns) ist die höchste Wirklichkeit des höchsten Möglichen als des Möglichen und damit die erste Notwendigkeit, doch abgerechnet die Herkunft der »Modalitäten« aus der οὐσία. Diese »Verdeutlichung« des Seyns rückt es aus seiner Wahrheit (der Lichtung des Da-seins) heraus und setzt es herab zum schlechthin Vorhandenen an sich, der ödesten Verödung, die dem Seienden zufallen kann. Und wenn diese gar noch auf das Seyn selbst übertragen wird. Vielmehr müssen wir die Zerklüftung zu denken versuchen aus jenem Grundwesen des Seyns, kraft dessen es das Entscheidungsreich für den Kampf der Götter ist. Dieser Kampf spielt um ihre Ankunft und Flucht, in welchem Kampf die Götter erst göttern und ihren Gott zur Entscheidung stellen.

Das Seyn ist die Erzitterung dieses Götterns, die Erzitterung als die Erbreitung des Zeit-Spiel-Raumes, in dem sie selbst als die Verweigerung ihre Lichtung (das Da) sich er-eignet.

Die Innigkeit dieser Erzitterung bedarf der abgründigsten Zerklüftung, und in dieser läßt sich die Unerschöpflichkeit des Seyns ahnend erdenken.

128. Das Seyn und der Mensch

Woher kommt dem Menschen die Ahnung und die Vorstellung des Seyns? Aus der Erfahrung des Seienden, antwortet man gern. Doch wie ist dies gemeint? Bleibt die Erfahrung des Seienden nur ein Anlaß, *der* Anlaß jenes Vorstellens des Seyns, oder wird das Seyn als Seiendheit unmittelbar »am« und »im« Seienden aufgegriffen? Zudem steht sogleich die oft gestellte Frage vor uns: Wie vermag einer Seiendes als Seiendes zu erfahren, ohne um das Seyn zu wissen?

Oder kommt dem Menschen die Ahnung des Seyns gerade nicht aus dem Seienden, sondern aus dem, was allein noch dem Seyn gleichrangig, weil ihm zugehörig bleibt, aus dem Nichts? Wie aber verstehen wir da das Nichts? (vgl. Der Sprung, 129. Das Nichts) *Als das Übermaß der reinen Verweigerung. Je reicher das »Nichts«, umso einfacher das Seyn.*

Erst aber gilt es, die *Wahrheit* des Seyns zu gründen. Nur dann nehmen wir dem verfänglichen Wort »Nichts« das Nichtige und leihen ihm die Kraft des Hinweises auf die *Ab*-gründigkeit des Seyns.

Kommt nur dem Menschen die Ahnung des Seyns? Woher wissen wir dieses Ausschließliche? Und ist dieses Ahnen des Seyns die erste und wesentliche Antwort auf die Frage, *was* der Mensch sei? Denn die erste Antwort auf diese Frage ist die Wandlung dieser Frage in die Form: *wer* der Mensch sei.

Der Mensch ahnt das Seyn, ist der Ahnende des Seyns, weil das Seyn ihn sich er-eignet, und zwar so, daß die Er-eignung erst ein Sich-eigenes braucht, ein *Selbst*, welche Selbstheit der Mensch zu bestehen hat in *der* Inständigkeit, die innestehend im Da-sein den Menschen zu *jenem* Seienden werden läßt, das nur erst in der Wer-frage getroffen wird.

129. Das Nichts

Das Seyn »ist«, vom Seienden aus gesehen, *nicht* das Seiende: das Nichtseiende und so nach dem gewöhnlichen Begriff das Nichts. Gegen diese Erklärung ist kein Bedenken vorzubringen, zumal wenn das Seiende als das Gegenständliche und Vorhandene genommen wird und das Nichts eben als die völlige Verneinung des so gemeinten Seienden. Wobei das Verneinen selbst den Charakter der gegenständlichen Aussage hat.

Diese »negative« Bestimmung des »Nichts«, bezogen auf den so allgemeinsten und leersten Gegenstandsbegriff von »Sein«, ist allerdings das »Nichtigste«, dem jedermann sogleich und leicht abgünstig wird. Sollte unser Fragen nur diese zugestandene (aber gleichwohl noch nicht begriffene) Nichtigkeit angehen, dann dürfte es nicht beanspruchen, die Metaphysik in Frage zu stellen und die Zusammengehörigkeit von Seyn und Nichts ursprünglicher zu bestimmen.

Wie aber, wenn das Seyn selbst das Sichentziehende wäre und als die Verweigerung weste? Ist diese ein Nichtiges oder höchste Schenkung? Und ist gar erst kraft *dieser Nichthaftigkeit* des Seyns selbst das »Nichts« voll jener zuweisenden »Macht«, deren Beständnis alles »Schaffen« (Seienderwerden des Seienden) entspringt?

Wenn nun die Seinsverlassenheit zum »Seienden« der Machenschaft und des Erlebens gehört, darf es da verwundern, wenn das »Nichts« als das nur Nichtige mißdeutet wird?

Wenn das Ja des »Machens« und des »Erlebens« so ausschließlich die Wirklichkeit des Wirklichen bestimmt, wie verwerflich muß dann alles Nein und Nicht sich ausnehmen! Denn immer hängt die Entscheidung über das Nicht und Nein in der Art, wie man unmittelbar und unbesehen das geläufige Ja zu dem Ja schlechthin aufsteigert, das jedem Nein das Maß leiht.

Doch das wesentliche, »schaffende« Jasagen ist schwerer und seltener, als es die geläufige Zustimmung zum Gängigen und Faßlichen und Befriedigenden wahrhaben möchte. Deshalb

müssen die Ängstlichen und die Verächter des Nein immer erst befragt werden nach *ihrem* »Ja«. Und dann zeigt sich oft, daß sie selbst ihres Ja nicht einmal sicher sind. Sollte dies der Grund sein, der sie zu den angeblichen tapferen Widersachern des »Nichts« werden läßt?

Und zuletzt, das Ja und das Nein, welchen Ursprungs sind sie beide samt ihrem Unterschied und Gegensatz? Und noch anders: Wer gründete den Unterschied der Bejah- und Verneinbarkeit, das *Und* des Bejahbaren und Verneinbaren? Hier versagt alle »Logik« und die Metaphysik erst recht, da sie ja die Seiendheit nur aus dem *Denken* her begreift.

Das Gegenwändige muß in der Wesung des Seyns selbst liegen, und der Grund ist die Er-eignung als Verweigerung, die eine Zuweisung ist. Dann wäre sogar das Nicht und Nein das Ursprünglichere im Seyn.

130. Das »Wesen« des Seyns

Soll dieses Wesen in wenigen Worten genannt werden, dann glückt das vielleicht in der Wendung:

Das Seyn west als das *Ereignis der Dagründung*, in der Abkürzung: als *Ereignis*. Doch alles bleibt hier von Mißdeutungen umlagert, und selbst wenn diese zurückgewiesen sind, muß immer bedacht werden, daß keine Formel das Wesentliche sagt, weil jede Formel nur immer in einer Ebene und einer Hinsicht gedacht und gesagt zu werden pflegt. Doch kann eine erste Erläuterung einige Hilfe bieten, um das Formelhafte zu überwinden.

Ereignis *der* Dagründung will gemeint sein als genitivus objectivus, das Da, Wesung der Wahrheit in seiner Gründung (das Ursprünglichere des Da-seins) wird er-eignet, und die Gründung selbst *lichtet das Sichverbergen*, das Ereignis. *Die Kehre* und die Zugehörigkeit der Wahrheit (Lichtung des Sichverbergens) zum Wesen des Seyns.

Aus dem ursprünglichen Wesen der Wahrheit bestimmt sich erst das Wahre und damit das Seiende und zwar so, daß jetzt nicht mehr das Seiende *ist*, sondern daß das *Seyn* zum »Seienden« entspringt. Deshalb wird im anderen Anfang des Denkens das Seyn als Ereignis erfahren, so zwar, daß diese Erfahrung als Erspringung alle Bezüge zum »Seienden« wandelt. Fortan muß der Mensch, d. h. der wesentliche und die Wenigen seiner Art, aus dem Da-sein seine Geschichte bauen und d. h. zuvor aus dem *Seyn* zum Seienden das Seiende wirken. Nicht nur wie bisher, daß das Seyn ein Vergessenes, aber unumgänglich nur vorgemeint, ist, sondern so, daß das Seyn, seine *Wahrheit*, jeden Bezug zum Seienden eigens trägt.

Dies verlangt die Verhaltenheit als Grundstimmung, die jene Wächterschaft im Zeit-Raum für den Vorbeigang des letzten Gottes durchstimmt.

Ob diese Umwerfung des bisherigen Menschen, d. h. zuvor die Gründung der ursprünglicheren Wahrheit in das Seiende einer neuen Geschichte glückt, ist nicht zu errechnen, sondern Geschenk oder Entzug der Ereignung selbst, auch dann noch, wenn die Wesung des Seyns bereits in der jetzigen Besinnung vorausgedacht und in den Grundzügen gewußt ist.

Die Er-eignung der Da-gründung verlangt freilich eine Entgegenkunft von seiten des Menschen, und das bedeutet allerdings Wesentliches und vielleicht für den jetzigen Menschen schon Unmögliches. Denn er muß aus dem jetzigen Grundzustand heraus, der nichts Geringeres als die Verleugnung aller Geschichte in sich schließt.

Die *Entgegenkunft* des Menschen verlangt zuvor die tiefste Bereitschaft zur *Wahrheit*, zum Fragen nach dem Wesen des Wahren unter Verzicht auf alle Stützen im Richtigen und Zurechtgemachten der Machenschaft.

Im anderen Anfang kann nicht mehr ein Seiendes, ein bestimmter Bereich und Bezirk ebensowenig wie das Seiende als solches, maßgebend werden für das Seyn. Hier muß so weit

hinaus, oder besser herein in das Da gedacht werden, daß die Wahrheit des Seyns ursprünglich aufleuchtet.

Das Seyn wird das Befremdliche und zwar so, daß die Gründung seiner Wahrheit die Befremdlichkeit steigert und somit alles Seiende *dieses* Seyns in seiner Befremdung erhält. Dann erst erfüllt sich die volle Einzigkeit des Er-ignisses und aller ihr zugewiesenen Augenblicklichkeit des Da-seins. Dann erst ist die tiefste Lust aus ihrem Grunde befreit als das *Schaffende*, das in der verschwiegensten Verhaltenheit davor bewahrt ist, in ein bloßes ungenügsames Treiben von blinden Trieben auszuarten.

131. Das Übermaß im Wesen des Seyns (das Sichverbergen)

Das Über-maß ist kein bloßes mengenhaftes Zuviel, sondern das Sichentziehen aller Schätzung und Ausmessung. Aber in diesem Sichentziehen (*Sichverbergen*) hat das Seyn seine nächste Nähe in der Lichtung des Da, indem es das Da-sein er-eignet.

Das Über-maß der Ereignung gehört zu ihr selbst, nicht als Eigenschaft, als ob sie Er-eignung sein könnte ohne das Über-maß.

Das Über-maß ist freilich auch nicht das Jenseitige eines Über-sinnlichen, sondern als Er-eignung die Erzwingung des Seienden.

Das Über-maß ist das Sichentziehen der *Ausmessung*, weil es erst den *Streit* und damit den Streitraum und alles Abständige entspringen läßt und offenhält.

Der Streit des Seyns gegen das Seiende aber ist dies *Sichverbergen* der Verhaltenheit einer ursprünglichen Zugehörigkeit.

So hat die Ereignung in diesem schenkenden Sichentziehen überall das Wesen des *Sichverbergens*, was, um zu wesen, der weitesten Lichtung bedarf.

132. Seyn und Seiendes

Diese Unterscheidung ist seit »Sein und Zeit« als »ontologische Differenz« gefaßt, und dieses in der Absicht, die Frage nach der Wahrheit des Seyns gegen alle Vermischung sicher zu stellen. Aber sogleich ist diese Unterscheidung auf die Bahn gedrängt, aus der sie herkommt. Denn hier macht sich die Seiendheit geltend als die οὐσία, ἰδέα, und in ihrem Gefolge die Gegenständlichkeit als *Bedingung der Möglichkeit* des Gegenstandes. Deshalb bedurfte es im Versuch der Überwindung des ersten Ansatzes der Seinsfrage in »Sein und Zeit« und seiner Ausstrahlungen (»Vom Wesen des Grundes« und Kantbuch*) der wechselnden Versuche, der »ontologischen Differenz« Herr zu werden, ihren Ursprung selbst und d. h. ihre echte *Einheit* zu fassen. Deshalb bedurfte es der Bemühung, von der »Bedingung der Möglichkeit« als eines nur »mathematischen« Rückganges freizukommen und die Wahrheit des Seyns aus dessen *eigenem* Wesen zu fassen (Ereignis). Daher das Quälende und Zwiespältige dieser Unterscheidung. Denn so notwendig sie ist, aus dem Herkömmlichen gedacht, um überhaupt einen ersten Gesichtskreis für die Seynsfrage zu schaffen, so verhängnisvoll bleibt doch diese Unterscheidung. Denn diese Unterscheidung entspringt ja gerade einem Fragen nach dem Seienden als solchem (nach der Seiendheit). Auf diesem Wege aber ist niemals zur Seynsfrage unmittelbar zu gelangen. Mit anderen Worten, diese Unterscheidung wird gerade zur eigentlichen Schranke, die ein Fragen der Seynsfrage verlegt, sofern versucht wird, unter Voraussetzung des Unterschiedes von diesem weiter nach seiner Einheit zu fragen. Diese Einheit kann immer nur der Widerschein des Unterschiedes bleiben und niemals in den Ursprung führen, von dem aus diese Unterscheidung als nicht mehr ursprüngliche ersehen werden kann.

Deshalb gilt es, nicht das Seiende zu übersteigen (Transzendenz), sondern diesen Unterschied und damit die *Transzendenz*

zu überspringen und anfänglich vom Seyn her und der Wahrheit zu fragen.

Im übergänglichen Denken jedoch müssen wir dieses Zwiespältige aushalten: *einmal* mit dieser Unterscheidung zur ersten Klärung einzusetzen und *dann* doch gerade diese Unterscheidung zu überspringen. Dieses Überspringen aber geschieht mit durch den *Sprung* als die Er-gründung des Grundes der Wahrheit des Seyns, durch den Einsprung in das Ereignis des Da-seins.

133. Das Wesen des Seyns*

Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe.

Wird aber das Seyn nicht *abhängig* von einem Anderen, wenn dieses Brauchen sogar sein Wesen ausmacht und nicht nur eine Wesensfolge ist?

Wie dürfen wir aber da von Ab-hängigkeit reden, wo dieses Brauchen gerade das Gebrauchte in seinen Grund umschafft und zu seinem Selbst erst überwältigt.

Und wie kann der Mensch umgekehrt das Seyn unter seine Botmäßigkeit bringen, wenn er doch gerade seine Verlorenheit an das Seiende daran geben muß, um der Er-eignete und Zugehörige zum Seyn zu werden.

Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens macht das Seyn als Ereignis aus, und die Schwingung dieses Gegenschwunges in die Einfachheit des Wissens zu heben und in seiner Wahrheit zu gründen, ist das Erste, was uns denkerisch obliegt.

Dabei aber müssen wir der Gewöhnung entsagen, diese Wesung des Seyns als ein für jedermann jederzeit beliebig Vorstellbares sicherstellen zu wollen.

* Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe Band 3)

* vgl. Der Sprung, 166. Wesung und Wesen

Vielmehr erringen wir die Einzigkeit der Schwingung in ihrem reinen Sichverbergen je nur im Einsprung, wissend, daß wir da nicht das »Letzte« erlangen, sondern die Wesung der Stille, das Endlichste und Einzigste als Augenblicksstätte der großen Entscheidung über den Ausbleib und die Ankunft der Götter und *darin* erst die Stille der Wacht für den Vorbeigang des letzten Gottes.

Die *Einzigkeit* des Seyns (als Ereignis), die *Unvorstellbarkeit* (kein Gegenstand), die höchste *Befremdlichkeit* und das wesentliche *Sichverbergen*, das sind Weisungen, denen folgend wir uns zuerst bereit machen müssen, um entgegen der Selbstverständlichkeit des Seyns das Seltenste zu errahnen, in dessen Offenheit wir stehen, auch wenn unser Menschsein zumeist das Weg-sein betreibt.

Jene Weisungen sprechen nur an, wenn wir *zumal* die Not der Seinsverlassenheit *ausstehen* und uns der Entscheidung über den Ausbleib und die Ankunft der Götter *stellen*.

Inwiefern jene Weisungen die Grundstimmung der Verhaltenheit erwirken und inwiefern die Verhaltenheit zur Fügsamkeit gegen jene Weisungen stimmt.

134. Der Bezug von Da-sein und Seyn

In »Sein und Zeit« erstmals begriffen als »Seinsverständnis«, wobei Verstehen als Entwurf zu fassen und die Entwerfung als *geworfene* und das will sagen zugehörig der Er-eignung durch das Seyn selbst.

Verkennen wir aber zuvor die Befremdlichkeit und *Einzigkeit* (Unvergleichbarkeit) des Seyns und in eins damit das Wesen des Da-seins, dann verfallen wir allzu leicht der Meinung, dieser »Bezug« entspräche oder sei gar gleichzusetzen demjenigen zwischen Subjekt und Objekt. Doch Da-sein hat alle Subjektivität überwunden, und Seyn ist niemals Objekt und Gegenstand, Vor-stellbares; gegenstandsfähig ist immer nur Seiendes und auch hier nicht jedes.

Wie aber, wenn die »Subjektivität« wie bei Kant als *transzendente* begriffen wird und somit der Bezug auf die *Gegenständlichkeit* des Gegenstandes, und wenn überdieses der Gegenstand, die »Natur«, als das allein erfahrbare Seiende gilt, und somit die Gegenständlichkeit mit der Seiendheit sich deckt, bietet sich da nicht eine Gelegenheit, ja eine geschichtlich einzigartige Grundstellung, an der *trotz aller wesentlichen Unterschiede* jener Bezug von Da-sein und Seyn den Heutigen aus dem Bisherigen erstmals näher gebracht werden kann? Allerdings. Und das ist versucht im »Kantbuch«; war aber nur dadurch möglich, daß gegen Kant Gewalt gebraucht wurde in der Richtung einer ursprünglicheren Fassung eben des *transzendentalen* Entwurfs in seiner Einheitlichkeit, *Herausstellung der transzendentalen Einbildungskraft*. Diese Kantauslegung ist »historisch« unrichtig, gewiß, aber sie ist *geschichtlich*, d. h. auf die Vorbereitung des künftigen Denkens und nur darauf bezogen, wesentlich, eine geschichtliche Anweisung auf ein ganz Anderes.

Doch ebenso sicher, wie Kants Werk durch solche Auslegung »historisch« mißdeutet wird, kommt nun auch wieder dasjenige, was als das Andere, Künftige, nähergebracht werden soll, in die Mißdeutung: es scheint nichts anderes zu sein als ein »existentiell« oder sonstwie modernisierter »Kantianismus«. Doch indem man behauptet und mit Recht behauptet, Kant sei hier historisch verzeichnet, muß man auch darauf verzichten, die Grundstellung, aus der her und auf die zu die Verzeichnung erfolgte, nun doch als Kantianismus auszugeben. Mit anderen Worten, solche historische vergleichende Verrechnung trifft nicht das Wesentliche. Geschichtliche Auseinandersetzung (vgl. Das Zuspield) ist eben ein Vorgehen, das gleichsehr die frühere Geschichte in ihre verborgene Größe zurückstellt und zugleich und nur so das *andere Fragen*, nicht zum Vergleich, gegenüberstellt, sondern als Fügsamkeit gegenüber jener Größe und ihren Notwendigkeiten zum Vollzug bringt.

Und so ist das »Kantbuch« notwendig durch und durch zweideutig und doch nicht eine zufällige Mitteilung, weil Kant der

Einzig bleibt, der die Auslegung der *Seiendheit* (ὄντῃα) seit den Griechen in einen gewissen Bezug zur »Zeit« bringt und damit zum Zeugen wird für das verborgene Walten des Zusammenhangs von Seiendheit und Zeit.

Trotzdem behält für ihn, wie schon bei den Griechen, das Denken (λόγος – Urteilsformen – Kategorien – Vernunft) die Vorhand in der Festlegung des Gesichtskreises der Auslegung des Seienden als solchen. Außerdem kommt zufolge dem Vorgang Descartes' das Denken als »Denken« zur Herrschaft, und das Seiende selbst wird, gemäß demselben geschichtlichen Grund, zum perceptum (Vorgestellten), zum *Gegenstand*. Deshalb kann es nicht zu einer Gründung des Da-seins kommen, d. h. die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist hier unfragbar.

135. Die Wesung des Seyns als Ereignis (der Bezug von Da-sein und Seyn)

schließt in sich die Er-eignung des Da-seins. Demnach ist streng genommen die Rede vom Bezug des Da-seins zum Seyn irreführend, sofern die Meinung nahegelegt wird, als wese das Seyn »für sich« und das Da-sein nehme die Beziehung zum Seyn auf.

Der Bezug des Da-seins *zum* Seyn gehört in die Wesung des Seyns selbst, was auch so gesagt werden kann: das Seyn braucht das Da-sein, west gar nicht ohne diese Ereignung.

So befremdlich ist das Er-eignis, daß es *durch* den Bezug zum Anderen erst er-gänzt zu werden scheint, wo es doch von Grund aus nicht anders west.

Die Rede vom Bezug des Da-seins zum Seyn macht das Seyn zweideutig, zum Gegenüber, was es nicht ist, sofern es je *das*, *dem* es als Gegenüber wesen soll, selbst erst er-eignet. Daher ist auch dieser Bezug ganz unvergleichbar mit der Subjekt-Objekt-Beziehung.

136. Das Seyn*

Seyn – der merkwürdige Irrglaube, das Seyn müßte immer »sein«, und je ständiger und länger es sei, um so »seiender« sei es.

Aber einmal »ist« das Seyn überhaupt nicht, sondern west.

Und dann ist Seyn das Seltenste weil Einzigste, und niemand erschätzt die wenigen Augenblicke, in denen es eine Stätte sich gründet und west.

Wie kommt es, daß der Mensch so sehr am Seyn sich verschätzt? Weil er dem Seienden ausgesetzt sein muß, um die Wahrheit des Seyns zu erfahren. In dieser Aussetzung ist das Seiende das Wahre, Offene und dieses, weil das Seyn als das Sichverbergende west.

So hält sich der Mensch an das Seiende und macht sich dienstbar dem Seienden und fällt der Seynsvergessenheit anheim, und zwar alles dieses *im Anschein*, das Eigentliche zu leisten und dem Seyn nahe zu bleiben.

Nur wo das Seyn als das Sichverbergen sich zurückhält, kann das Seiende auftreten und scheinbar alles beherrschen und die einzige Schranke gegen das Nichts darstellen. Und dennoch gründet dieses alles in der Wahrheit des Seyns. Aber dann ist doch die nächste und einzige Folge, das Seyn in der Verborgenheit zu lassen und gar zu vergessen. Doch: Seyn in der Verborgenheit lassen und das Seyn als das Sichverbergende erfahren ist grundverschieden. Die Erfahrung des Seyns, das Ausstehen seiner Wahrheit bringt allerdings das Seiende in seine Schranke zurück und nimmt ihm die scheinbare Einzigkeit seines Vorrangs. Aber so wird es nicht weniger seiend, im Gegenteil, seiender, d. h. wesender in der Wesung des Seyns.

Wieviele (alle) reden jetzt vom »Sein« und meinen nur immer ein Seiendes und vielleicht jenes, das ihnen die Gelegenheit des Ausweichens und der Beruhigung verschafft.

* vgl. Überlegungen V, 17 f., 34, 51 f.

Sagen wir vom Bezug des Menschen zum Seyn und umgekehrt des Seyns zum Menschen, dann klingt dies leicht so, als wese das Seyn für den Menschen wie ein *Gegenüber* und Gegenstand.

Aber der Mensch wird als Da-sein vom Seyn als dem Ereignis er-eignet und so zugehörig zum Ereignis selbst.

Das Seyn »ist« weder um den Menschen herum, noch schwingt es nur auch durch ihn hindurch als einen seienden. Vielmehr ereignet das Sein das Dasein und west so erst *als Ereignis*.

Vollends kann nun aber das Ereignis nicht wie eine »Begebenheit« und »Neuigkeit« *vor*-gestellt werden. Seine Wahrheit, d. h. *die* Wahrheit selbst, west nur in der *Bergung* als Kunst, Denken, Dichten, Tat und fordert deshalb die Inständigkeit des Da-seins, das alle Scheinunmittelbarkeit des bloßen Vor-stellens verwirft.

Das Seyn west als das Ereignis. Dies ist der Grund und Abgrund der Verfügung des Gottes über den Menschen und kehrig des Menschen für den Gott. Diese Verfügung aber wird nur ausgestanden im Da-sein.

(Wenn das Seyn nie als das »Generellste« und »Leerste« und »Abstrakteste« bestimmt werden kann, weil es allem Vor-stellen unzugänglich bleibt, dann läßt es sich auch nicht, und zwar aus demselben Grunde, als das »Konkreteste« ausgeben und noch weniger als die Verkoppelung dieser beiden, in sich unzureichenden Auslegungen fassen.)

Die kehrige Verfügung wird daseinsmäßig angestimmt in der Grundstimmung der Verhaltenheit, und das Stimmende ist das Ereignis. Deuten wir aber die Stimmung nach unserer Vorstellung vom »Gefühl«, dann möchte man hier leicht sagen: das Sein werde statt auf das »Denken« jetzt auf das »Gefühl« bezogen. Aber wie gefühlsmäßig und äußerlich denken wir da über die »Gefühle« als »Vermögen« und »Erscheinungen« einer »Seele«; wie fern stehen wir dem Wesen der Stimmung, will sagen: dem *Da-sein*.

Falls es noch erlaubt ist, zur nächsten Verständigung das Seyn vom »Seienden« her zu kennzeichnen, dann werden wir uns auf das Wirkliche als das eigentlich Seiende berufen. Das Wirkliche kennen wir als das Anwesende, Beständige.

Im anderen Anfang aber ist das Seiende nie das Wirkliche im Sinne dieses »Gegenwärtigen«. Dieses ist, auch wo es in Beständigkeit begegnet, für den ursprünglichen Entwurf der Wahrheit des Seyns das flüchtigste.

Wirklich, d. h. seiend, ist erst das Erinnerte und ist noch das Bereite. Erinnerung und Bereitung öffnen den Zeit-spiel-raum des Seyns, dem das Denken die »Gegenwärtigkeit« als bisherige erste und einzige Bestimmung abschwören muß. (Weil hier das nächste Entscheidungsfeld über die Wahrheit des Seyns liegt, mußte der Anspruch zum anderen Anfang als »*Sein und Zeit*« versucht werden.) Doch möchte man aus der gewöhnlichen Auffassung der Zeit (seit Aristoteles – Plato) das *vōv* in seinem Vorrang belassen und aus dessen Abwandlung erst Vergangenheit und Zukunft ableiten, zumal doch Erinnerung nur erinnern kann aus und in der Berufung auf ein Gegenwärtiges und Gegenwärtigewesenes, zumal Zukünftiges nur die Bestimmung hat, ein Gegenwärtiges zu werden.

Wenngleich das Gegenwärtige niemals das Nichtige ist und an der Gründung der Erinnerung und Bereitung seinen Anteil hat, so dies alles doch nur, wenn das Gegenwärtigen des je Anwesenden schon getragen und durchstimmt ist von Erinnerung und Bereitung, aus deren Innigkeit immer nur die Gegenwart aufblitzt. Ursprünglich erfahren kann sie nicht nach ihrer Flüchtigkeit berechnet werden, sondern nach ihrer *Einzigkeit*. Diese ist der neue und wesentliche Gehalt der aus Erinnerung und Bereitung zu bestimmenden Beständigkeit und Anwesenheit.

137. Das Seyn

Im anderen Anfang muß als das Anfängliche erreicht werden die Wesung des Seyns selbst in seiner völligen Befremdung gegenüber dem Seienden. Dieses selbst ist nicht mehr das Vertraute, aus dem das Seyn nur als verdunstender Rest abgehoben werden könnte, als wäre das Seyn nur die noch nicht gefaßte allgemeinste Bestimmung des sonst bekannten Seienden.

Im anderen Anfang vollzieht sich die äußerste Entrückung vom »Seienden« als dem vermeintlich *Maßgebenden*, mag es noch so sehr (vgl. Seinsverlassenheit) alles Denken beherrschen.

Das Seyn ist hier nicht nachträgliche Gattung, nicht dazu kommende Ursache, nicht dahinter und darüber stehendes Umgreifendes für das Seiende. So bleibt das Seyn entwürdigt zu einem Nachtrag, dessen Nachträglichkeit keine Aufsteigerung zur »Transzendenz« mehr rückgängig macht.

Das Seyn, vielmehr die Wesung, aus der her und in die zurück entborgen und geborgen erst das Seiende als Seiendes seiend wird (vgl. Die Gründung, über Wahrheit).

Die Frage nach dem Unterschied von Sein und Seiendem hat hier einen ganz anderen Charakter als im Fragebereich der Leitfrage (der Ontologie). Der Begriff der »ontologischen Differenz« nur vorbereitend als Übergang von der Leitfrage zur Grundfrage.

Die Wahrheit des Seyns, worin und als was seine Wesung sich eröffnend verbirgt, ist das Ereignis. Und dieses ist zugleich die Wesung der Wahrheit als solcher. In der Kehre des Ereignisses ist die Wesung der Wahrheit zumal die Wahrheit der Wesung. Und diese Widerwendigkeit selbst gehört zum Seyn als solchem.

Die Frage: *Warum* ist überhaupt Wahrheit als lichtende Verbergung?, setzt die Wahrheit des Warum voraus. Aber beide, Wahrheit und Warum (Anruf der Gründung), sind dasselbe.

Wesung ist die zum Seyn gehörige, ihm entspringende Wahrheit selbst.

Nur dort, wo, wie im ersten Anfang, die Wesung nur als Anwesenung heraustritt, kommt es *alsbald zur Scheidung* zwischen dem Seienden und seinem »Wesen«, was eben die Wesung des Seyns als Anwesenheit ist. Hier bleibt notwendig die Frage nach dem Seyn als solchem und d. h. nach seiner Wahrheit unerfahrbar und ungestellt.

138. Die Wahrheit des Seyns und das Seinsverständnis

Vorbemerkung: Nimmt man, ohne zuvor dem in »Sein und Zeit« über das Seinsverständnis Gesagten ein Gehör zu schenken, das Verstehen als eine Art von feststellendem Erkennen der inneren »Erlebnisse« eines »Subjekts« und den Verstehenden entsprechend als Ich-Subjekt, dann ist alles Begreifen dessen, was mit Seinsverständnis gemeint wird, aussichtslos. Dann ergeben sich unvermeidlich die größten Mißdeutungen, etwa daß durch das Seinsverständnis das Seyn (gemeint ist dazu noch das Seiende) vom Subjekt »abhängig« werde und alles auf einen »Idealismus«, dessen Begriff zudem dunkel bleibt, hinauslaufe.

Demgegenüber ist zu verweisen auf die Grundbestimmung des *Verstehens* als Entwurf. Darin liegt: Es ist ein Eröffnen und Sichhinauswerfen und -stellen in das Offene, in dem erst der Verstehende zu sich als einem Selbst kommt.

Außerdem ist das Verstehen als Entwurf ein geworfener, das ins Offene (Wahrheit) Kommen, das sich inmitten des eröffneten Seienden schon findet, gewurzelt in der Erde, aufragend in eine Welt. So ist Verstehen des Seins als Gründung seiner Wahrheit das Gegenteil der »Subjektivierung«, weil Überwindung aller Subjektivität und der von hier bestimmten Denkweisen.

Im Verstehen als geworfenem Entwurf liegt notwendig gemäß dem Ursprung des Daseins die Kehre; der Werfer des Entwurfs ist ein geworfener, aber erst im Wurf und durch ihn.

Verstehen ist Vollzug und Übernahme der ausstehenden Inständigkeit, Da-sein, Übernahme als Er-leiden, worin das Sich-verschließende als Tragend-Bindendes sich eröffnet.

139. *Die Wesung des Seyns:
Wahrheit und Zeit-Raum**

Das Seyn west; das Seiende ist.

Das Seyn west als das Ereignis. Zu diesem gehört die Einzigkeit und Befremdung in der Augenblicklichkeit der unverhofft angefallenen und so erst sich erbreitenden Stätte.

In welche Gestalt der Anfall des Seyns erstmals gestellt und verwahrt wird, gibt die Vorzeichnung des Bereiches für die Bergung der Wahrheit des ankommenden und flüchtigen Gottes.

Inwieweit längst Ungründiggewordenes und noch Fortbestehendes und Übliches je noch in eine Anfallbereitschaft gebracht werden kann, das entscheidet mit den möglichen Ausschlagsbereich der Wahrheit des Seyns.

Das Seyn west als das Ereignis. Das ist kein Satz, sondern die unbegriffliche Verschweigung des Wesens, das sich nur dem vollen geschichtlichen Vollzug des anfänglichen Denkens eröffnet. Aus der Wahrheit des Seyns erst ersteht geschichtlich das Seiende, und die Wahrheit des Seyns wird geborgen in der Inständigkeit des Da-seins. Deshalb ist »das Sein«, so allem-gemein der Name lauten mag, niemals *gemein* zu machen. Und doch west es, wo und wann es west, näher und inniger denn jegliches Seiende. Hier ist vom Da-sein her die völlige Andersartigkeit des Bezugs zum Seyn gedacht, vollzogen; und[*] das geschieht in dem aus der Entrückung und Berückung der Wahrheit selbst entspringenden Zeit-Raum. Zeit-Raum selbst strittiger Streitbezirk. Im ersten Anfang wurde davon aus dem unmittelbaren Ansturm auf das Seiende als sol-

* vgl. Der Sprung und Die Gründung
[* s. Nachwort S. 516]

ches (φύσις, ἰδέα, οὐσία) nur die *Anwesenung* faßbar und maßstäblich für alle Auslegung des Seienden festgehalten. Zeit dabei als Gegenwart und Raum, d. h. der Ort als *Hier* und *Dort*, innerhalb der Anwesenheit und ihr zugehörig. In Wahrheit aber hat der Raum keine *Anwesenheit* sowenig wie Abwesenheit.

Zeitigendes Räumen – räumende Zeitigung (vgl. Bestreitung des Streites) als nächster Fügungsbezirk für die Wahrheit des Seyns, aber kein Abfall in die gemeinen formalen Raum- und Zeit-Begriffe (!), sondern Rücknahme in den *Streit*, Welt und Erde – Ereignis.

140. *Die Wesung des Seyns*

Rettet man sich nicht in eine Erklärung des Seins (der Seiendheit) durch Ansetzung der ersten Ursache alles Seienden, die sich selbst verursacht, löst man nicht das Seiende als solches in die Gegenständlichkeit auf und erklärt man nicht wiederum die Seiendheit jetzt aus dem Vorstellen des Gegenstandes und seinem a priori, soll das Seyn selbst zur Wesung kommen und doch jede Art von Seiendem an sich ihm ferngehalten werden, dann glückt dieses nur aus einer notwendigen (die Seinsverlassenheit als Not bestehenden) Besinnung, der dieses einsichtig wird:

Die Wahrheit des Seins und so dieses selbst west nur, wo und wann Da-sein.

Da-sein »ist« nur, wo und wann das Sein der Wahrheit.

Eine, ja *die* Kehre, die eben das Wesen des Seins selbst als das in sich gegenschwingende Ereignis anzeigt.

Das Ereignis gründet in sich das Da-sein (I.).

Das Da-sein gründet das Ereignis (II.).

Gründen ist hier kehrig: I. tragend durchragend, II. stiftend entwerfend (vgl. Der Sprung, 144. Das Seyn und der ursprüngliche Streit, S. 265).

141. *Das Wesen des Seyns**

Die Er-eignung des Da-seins durch das Seyn und die Gründung der Wahrheit des Seins im Da-sein – die Kehre im Ereignis ist weder im Zuruf (Ausbleib) noch in der Zugehörigkeit (Seinsverlassenheit) je allein beschlossen, auch nicht in beiden zusammen. Denn dieses Zusammen und die Beiden selbst werden im Ereignis erst erschungen. Im Ereignis, es selbst schwingt im Gegenschwung.

Das Erzittern dieser Erschwingung in der Kehre des Ereignisses ist das verborgenste Wesen des Seyns. Diese Verbergung lichtet sich als Verbergung nur in der tiefsten Lichtung der Augenblicksstätte. Das Seyn »braucht«, um in jener Seltenheit und Einzigkeit zu wesen, das Da-sein, und dieses gründet das Menschsein, ist ihm Grund, sofern der Mensch es ausstehend inständig gründet.

142. *Das Wesen des Seyns*

Das Erzittern der Erschwingung in der Kehre, die Eignung des zugehörig-gründenden-bergenden Daseins zum Wink, diese Wesung des Seyns ist nicht selbst der letzte Gott, sondern die Wesung des Seins gründet die Bergung und damit schaffende Verwahrung des Gottes, der je nur in Werk und Opfer, Tat und Denken das Seyn *durchgottet*.

Also vermag auch das Denken als anfängliches des anderen Anfangs in die ferne Nähe des letzten Gottes zu kommen.

Es kommt in sie durch und in seiner sich gründenden Geschichte, niemals aber in der Gestalt eines Ergebnisses, einer hervorzubringenden Vorstellungsart, die den Gott zur Bergung bringt. All solche Ansprüche, scheinbar höchste, sind niedrig und eine Herabsetzung des Seyns! (vgl. Die Gründung, 230. Wahrheit und Richtigkeit)

* vgl. Die Gründung, Das Wesen der Wahrheit

Das Er-eignis und seine Erfügung in der Abgründigkeit des Zeit-Raumes ist das Netz, in das der letzte Gott sich selbst hängt, um es zu zerreißen und in seiner Einzigkeit enden zu lassen, gottlich und seltsam und das Fremdeste in allem Seienden.

Das plötzliche Verlöschen des großen Feuers, das zurückläßt, was weder Tag noch Nacht, was keiner faßt und worin der zu Ende gegangene Mensch sich noch umtreibt, um nur noch am Gemächte seiner Machenschaften sich zu betäuben, vorgebend, es sei für die Ewigkeit gemacht, vielleicht für jenes Und-so-weiter, das weder Tag noch Nacht ist.

143. *Das Seyn*

als Er-eignis. Die Er-eignung bestimmt den Menschen zum Eigentum des Seyns.

Also ist das Seyn doch noch das Andere gegenüber dem Ereignis? Nein, denn Eigentum ist Zugehörigkeit in die Er-eignung und diese selbst das Seyn.

Freilich darf das Ereignis nie unmittelbar gegenständlich vorgestellt werden. Die Ereignung ist der Gegenschwung zwischen dem Menschen und den Göttern, aber eben dieses Zwischen selbst und seine Wesung, die durch Da-sein in diesem gegründet wird.

Der Gott ist weder »seiend« noch »unseiend«, auch nicht gleichzusetzen mit dem *Seyn*, sondern das *Seyn* west zeit-räumlich als jenes »Zwischen«, das nie im Gott gegründet sein kann, aber auch nicht im Menschen als vorhandenem und lebendem, sondern im *Da-sein*.

Das *Seyn* und die Wesung seiner Wahrheit ist des Menschen, sofern er inständig wird als Da-sein. Aber dies sagt zugleich: das Seyn west nicht von Gnaden des Menschen, dessen, daß dieser nur vorkommt.

Das Seyn »ist« des Menschen, so zwar, daß dieser durch das Seyn selbst gebraucht wird als der Wahrer der Augenblicksstätte der Flucht und Ankunft der Götter.

Von irgend einem aufgerafften Seienden her das *Seyn* abheben wollen, ist unmöglich, zumal »irgend ein Seiendes«, wenn es nur als Wahres erfahren wird, je schon das Andere seiner selbst ist, nicht etwa *irgend ein Anderes* als dessen zugehöriges Gegenteil, sondern das *Anderes* meint jenes, was als Bergung der Wahrheit des Seins Seiendes ein Seiendes sein läßt.

144. Das Seyn und der ursprüngliche Streit* (Seyn oder Nichtseyn im Wesen des Seyns selbst)

Der Ursprung des Streits aus der Innigkeit des *Nicht im Seyn*! Ereignis.

Die Innigkeit des Nicht im Seyn: zu seiner Wesung zuerst gehörig. Warum? Kann so noch gefragt werden? Wenn nicht, weshalb nicht?

Die Innigkeit des Nicht und das Strittige im Sein, ist das nicht die Negativität Hegels? Nein, und doch hat er, wie schon der »Sophistes« Platons und zuvor Heraklit, nur wesentlicher und doch wieder anders, Wesentliches erfahren, aber im absoluten Wissen aufgehoben; die Negativität, nur um zu verschwinden und die Bewegung der Aufhebung im Gang zu halten.

Gerade nicht die Wesung. Weshalb nicht? Weil Sein als Seiendheit (Wirklichkeit) aus Denken (absolutes Wissen). Nicht dies und dies zuerst und allein gilt es, daß auch das Gegenteil »ist« und beides zusammengehört, sondern wenn schon das Gegen als Gegenschwung, dann als Ereignis. Vorher ist immer nur Aufhebung und Sammlung (λόγος), jetzt aber Befreiung und Abgrund und die volle *Wesung* im Zeit-Raum der ursprünglichen Wahrheit.

* vgl. Sein und Nichtsein – die Entscheidung

Jetzt nicht das *voeiv*, sondern die *bergende Inständigkeit*. Der Streit als Wesung des »Zwischen«, nicht als das Auchgeltenlassen des Widrigen.

Zwar liegt im πόλεμος-Spruch des Heraklit eine der größten Einsichten der abendländischen Philosophie, und dennoch konnte sie nicht für die Frage nach der Wahrheit sowenig wie für die nach dem Sein entfaltet werden (WS 1933/34)*.

Woher aber die *Innigkeit* des Nicht im Seyn? Woher solche Wesung des Seyns? Immer wieder stößt sich das Fragen hieran; es ist die Frage nach dem Grunde der Wahrheit vom Seyn.

Aber Wahrheit selbst der Grund und diese? Entspringt in dem Sich-in-der-Wahrheit-halten! Doch wie ist dieser Ursprung? Sich in der Wahrheit halten, unser Aufbruch und Wille aus unserer Not, weil wir uns überantwortet und uns überwiesen – uns? Wer sind wir *selbst*?

Also doch nicht das *Unsere*, sondern daß wir das Selbst eröffnend bestehen und im Selbst (vgl. Die Gründung) das Zu-sich und somit das Seyn als Ereignis sich verborgen öffnet.

Und demnach nicht »wir« der Ausgang, sondern »wir«: als ausgesetzt und versetzt, aber in der Vergessenheit dieser Versetzung.

Wenn so das Ereignis in die Selbstheit hereinscheint, dann liegt darin die Weisung zur *Innigkeit*.

Je ursprünglicher wir wir selbst sind, um so weiter hinausgerückt sind wir schon in die Wesung des Seyns, und umgekehrt (vgl. die Wesung des Seyns – die kehrige Gründung von Sein und Da-sein).

Nur wenn der Fußpunkt des Fragens hier genommen wird, ist der »Grund« der Innigkeit offen. Dieser Fußpunkt das Entscheidungshafte. Das Seyn nichts »Menschliches« als sein Gemächte, und dennoch braucht die Wesung des Seyns das Da-sein und so die Inständigkeit des Menschen.

* Vorlesung Wintersemester 1933/34 »Vom Wesen der Wahrheit« (Gesamtausgabe Band 36/37)

145. *Das Seyn und das Nichts*

In der ganzen Geschichte der Metaphysik, d. h. überhaupt im bisherigen Denken, wird das »Sein« immer als Seiendheit des Seienden und so als dieses selbst begriffen. Noch heute geht bei allen »Denkern« die Gleichsetzung von Sein und Seiendem und zwar auf Grund einer Unkraft des Unterscheidens aller Philosophie gleichsam voran.

Dementsprechend wird das Nichts immer als das Nichtseien-
de gefaßt und somit als Negativum. Setzt man gar das »Nichts« in diesem Sinne als Ziel, dann ist der »pessimistische Nihilismus« fertig und die Verachtung aller schwächlichen »Nichts-Philosophie« ins Recht gesetzt und vor allem: man ist von jedem Fragen entlastet, welche Entlastung zu betreiben die »heroischen Denker« auszeichnet.

Mit all dem hat mein Fragen nach dem Nichts, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seyns entspringt, nicht das Mindeste gemein. Das Nichts ist weder negativ, noch ist es »Ziel«, sondern die wesentliche Erzitterung des Seyns selbst und deshalb *seiender* als jegliches Seiende.

Wenn in »Was ist Metaphysik?« der Satz aus Hegels Logik angeführt ist: »Sein und Nichts ist dasselbe«, so bedeutet das und kann nur bedeuten eine Entsprechung für die Zusammenbringung von Sein und Nichts überhaupt. Aber gerade für Hegel ist nicht nur das »Seyn« eine bestimmte, erste Stufe dessen, was künftig unter Seyn zu denken ist, sondern dieses Erste ist als das *Un*-bestimmte, *Un*-mittelbare eben schon die reine Negativität der Gegenständlichkeit und des Denkens (Seiendheit und Denken).

So schwer es der Zukunft werden wird, vom Denken der »Metaphysik« sich loszumachen, so unzugänglich wird ihr zunächst das »Nichts« bleiben, das höher ist als alles »Positive« und »Negative« des Seienden zusammengerechnet.

Das denkerische Fragen muß erst eine Ursprünglichkeit an Ja-sagender Kraft erreicht haben, die wesentlich über alle Opti-

mismen jeglicher Kraftmeierei und alles programmatischen Heroismus hinausliegt, um stark genug zu sein, das Nichtende im Seyn selbst, das uns erst eigentlich ins Seyn und seine Wahrheit *ent-setzt*, als verborgenstes Geschenk zu erfahren. Dann freilich ist erkannt, daß niemals das Nichts sich *gegen* das Seyn verrechnen und abrechnen läßt, etwa gar als das zu Fliehende und zu Verneinende, weil das Seyn (und d. h. das Nichts) das Inzwischen für das Seiende und die Götterung ist und niemals »Ziel« werden kann.

146. *Seyn und Nichtseyn**

Weil zum Wesen des Seyns das Nicht gehört (die Reife als Kehre im Ereignis; vgl. Der letzte Gott), gehört zum Nicht das Seyn; d. h. das eigentlich Nichtige ist das Nichthafte und keineswegs das bloße »Nichts«, so, wie es nur vorgestellt wird durch die vorstellende Verneinung des Etwas, aufgrund deren man dann sagt: das Nichts »ist« nicht. Aber das *Nichtseyn* west und das Seyn west, *das Nichtsein west im Unwesen, das Seyn west als nichthaft*.

Nur weil das Seyn nichthaft west, hat es zu seinem Anderen das Nichtsein. Denn dieses Andere ist das Andere seiner selbst.

Als nichthafte wesend ermöglicht und erzwingt es zugleich Andersheit.

Woher aber hier die äußerste Einschränkung auf das Eine und das Andere und so das Entweder – Oder?

Aus der Einzigkeit des Seyns ergibt sich die Einzigkeit des ihm zugehörigen Nicht und somit des Anderen.

Das Eine *und* Andere erzwingen selbst sich das Entweder – Oder als erstes.

Bei dieser scheinbar allgemeinsten und leersten Unterscheidung aber ist zu wissen, daß sie solches nur ist für die Aus-

* vgl. Der Sprung, 144. Das Seyn und der ursprüngliche Streit; vgl. Vorblick, 47. Das Wesen der Entscheidung

legung der Seiendheit als *ιδέα* (Sein und Denken!): Etwas (beliebig und überhaupt) und das Nicht-Etwas (das Nichts); das Nicht ebenso vorstellungsmäßig grundlos und leer.

Aber diese scheinbar allgemeinste und leerste Unterscheidung ist die einzigste und erfüllteste Entscheidung und deshalb kann dafür nie eine unbestimmte Vorstellung von »Seyn«, so es das gibt, ohne Selbsttäuschung, vorausgesetzt werden; vielmehr das Seyn als Ereignis.

Das Ereignis als die *zögernde Versagung* und darin die Reife der »Zeit«, die Mächtigkeit der Frucht und die Größe der Verschenkung, aber in der *Wahrheit* als *Lichtung* für das *Sich-verbergen*.

Die Reife ist trüchtig des ursprünglichen »Nicht«, Reifung noch nicht Verschenkung, *nicht mehr* beides im *Gegenschwung*, selbst in der Zögerung versagt und so die *Berückung* in der Entrückung. Hier erst das wesende Nichthafte des Seyns als Ereignis.

147. Die Wesung des Seyns (seine Endlichkeit)

Was heißt: das Sein »ist« unendlich? Die Frage ist gar nicht zu beantworten, wenn das Wesen des Seyns nicht mit in Frage steht.

Und das gleiche gilt vom Satz: das Sein ist endlich, wenn Un-endlichkeit und Endlichkeit als vorhandene Größenbegriffe genommen werden. Oder ist damit eine *Qualität* gemeint und welche?

Die Frage nach der Wesung des Seyns steht am Ende außerhalb des Streits jener Sätze; und der Satz: das Seyn ist endlich, nur gemeint als übergängliche Abwehr des »Idealismus« jeglicher Art.

Bewegt man sich aber im Streit jener Sätze, dann wäre zu sagen: Wenn das Seyn als unendlich gesetzt wird, dann ist es

gerade *bestimmt*. Wird es als endlich gesetzt, dann wird seine Ab-gründigkeit bejaht. Denn das Un-endliche kann ja nicht gemeint sein als das verfließende, nur sich verlaufende Endlose, sondern als der geschlossene *Kreis*! Dagegen steht das Ereignis in seiner »Kehre«! (strittig).

148. Das Seiende ist

Unmittelbar sagt dieser »Satz« nichts. Denn er wiederholt nur das schon mit »das Seiende« Gesagte. Der Satz sagt nichts, solange er unmittelbar verstanden wird, soweit das überhaupt möglich ist, d. h. solange er gedanken-los gedacht wird.

Rückt dagegen der Satz sogleich in den Bereich der Wahrheit: das Sein west, dann sagt er: *das Seiende gehört in die Wesung des Seyns*. Und jetzt ist der Satz aus der gedankenlosen Selbstverständlichkeit in die Fragwürdigkeit übergegangen.

Es zeigt sich, daß der Satz nicht ein Letztes ist an Sagbarkeit, sondern das Vorläufigste an Fragbarkeit.

Was besagt dies: zugehörig in die Wesung des Seins? Und sogleich auch erhebt sich die Frage: das Seiende, welches? Was ist uns das Seiende? Das Gegenüber? Das Weggestellte, was wir hingestellt-sein lassen als Gegenstand? Das Seiende aus der Begegnung als »seiend«, warum *Begegnung*? Wann begegnend und wie? Für das Vor-stellen?

Oder ist das »Seiende« der *Ausfall der Wesung des Seyns*?

Oder kann hier, solange »das Seiende« so in die Vorstellung im allgemeinen genommen bleibt, über es nichts gesagt werden, da es »seiend« je aus einer *Bergung* in ihrer Weise zugehörig ist dem Seyn? Zumal dieses selbst geschichtlich ist und einstmals das Ereignis selbst?

Bleiben wir nicht immer wieder zu tief in den gewohnten Geleisen des Vorstellens stecken, zumal mit jener Sucht nach dem Seienden überhaupt und im Allgemeinen, so daß wir noch sehr Wenig und dieses dürftig durchschauen von dem, was die

Einzigkeit des Seyns, einmal begriffen, für die Seinsfrage in sich schließt?

149. Die Seiendheit des Seienden unterschieden nach

τί ἔστιν und ὅτι ἔστιν

Diese Unterscheidung innerhalb des ersten Anfangs, also in der Geschichte der Leitfrage aufkommend, muß mit der hier leitenden Auslegung des Seienden als solchen zusammenhängen.

Wir nennen, willkürlich in gewisser Weise, das τί ἔστιν die *Verfassung* (Washeit, essentia) und das ὅτι ἔστιν die »*Weise*« (Daß- und Wie-sein, existentia). Wichtiger als die Namen ist die Sache und somit die Frage, wie diese Unterscheidung aus der Seiendheit des Seienden entspringt und somit zur Wesung des Seyns gehört.

Das unmittelbare Vorstellen dieses Unterschiedes und der Unterschiedenen führt in eine Sackgasse, in die des uns heute längst Geläufigen. »Die Tür« hat ihr Was-sein, ebenso »die Uhr« und »der Vogel«, und sie haben je ihr Daß- und Wie-sein.

Wird unter diesen nur begriffen die »Wirklichkeit« oder auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, sind diese »Modalitäten« Modalitäten der *Wirklichkeit*? Dieses selbst je eine unter anderen, also wovon *Modalitäten*?

Genügt, im Sinne und Gesichtskreis der Leitfrage zunächst, der Hinweis auf Unterschiede der An- und Abwesenheit, etwa beim Vorhandenen und Zuhandenen?

Jedenfalls läßt sich aus dem unmittelbaren »Denken« dieses Unterschiedes nichts aufweisen, was ihn als Gesichtskreis und Wahrheit bestimmte, solange wir in diesem Denken als letztem und erstem verharren.

Eine bloß formale, d. h. den Unterschied als einfach gegeben und vom Himmel gefallen aufnehmende dialektische Erörterung des Verhältnisses von essentia und existentia bleibt leere Scholastik, die eben ihr Kennzeichen daran hat, ohne Gesichts-

kreis und Wahrheitsbesinnung hinsichtlich der Begriffe von der Seiendheit im weiten Sinne zu bleiben. Der Ausweg ist dann die Erklärung des »Seins« aus dem höchsten Seienden als von diesem gemacht und gedacht.

Allein, es bleibt der geschichtliche Tatbestand, daß die Leitfragenbehandlung früh schon auf diese Unterscheidung in der Seiendheit selbst stößt, früh schon! Wann? Damals, als das Seiende im Lichte der ἰδέα ausgelegt wurde, οὐσία. Warum hier und damals? (vgl. Das Zuspield, 110. Die ἰδέα, der Platonismus und der Idealismus) Formalistisch kann man sagen: jede »Verfassung« hat ihre Weise und jede Weise ist die einer Verfassung. Also beide zusammengehörig. Und somit der Hinweis auf ein verborgenes einiges-reicheres Wesen der Seiendheit.

Nicht sind essentia und existentia das Reichere und die Folge eines Einfachen, sondern umgekehrt eine bestimmte Verarmung eines in sich reicheren Wesens des Seyns und seiner Wahrheit (ihre Zeit-Räumlichkeit als der Abgrund).

Der nächste Schritt, der getan werden muß in der Auseinandersetzung, ist: *das Denken* der οὐσία als Vorstellen, νοεῖν, auf seinen Gesichtskreis und Grund hin zu eröffnen und die Kennzeichnung der οὐσία als beständige Anwesenheit ans Licht zu heben. Heute tut man so, als sei das immer bekannt gewesen. Das ist richtig und doch nicht richtig, richtig, sofern unausgesprochen Beständigkeit und Anwesenheit gemeint und vor-gemeint sind; und doch nicht richtig, sofern eben diese nicht als *solche* ins Wissen gehoben und als »Zeit«charaktere einer ursprünglicheren Zeit (des Zeit-Raums) begriffen und, was noch wesentlicher ist, von da aus erst zur Frage gemacht sind.

150. Der Ursprung der Unterscheidung des Was und Daß eines Seienden*

Das Seiende ist dabei schon in seiner Seiendheit bestimmt und zwar als *ἰδέα*, das *Aussehen*, selbst wieder als *beständige Anwesenheit*. Inwiefern in der *ἰδέα* beide zeit-räumlichen Bestimmungen?

Anwesenheit (z) als *Versammlung* des Aufscheinenden, des Aussehens – was.

Beständigkeit (z) als *Ausdauer* und Andauer – daß das Aussehen nicht abwest.

Beständigkeit (r) das *Ausfüllende*, Bestandausmachende.

Anwesenheit (r) Raum geben, das Wohin der Zurückstellung, daß es besteht.

Je jede Bestimmung, Anwesenheit und Beständigkeit, zumal zeithaft und räumlich und jedesmal von der Zeitigung her ebenso wie aus der Räumung diejenige Unterscheidung, die uns als Was und Daß des Seienden allzu geläufig und fraglos ist.

Woher aber je das Gedoppelte in der Zeitigung und der Räumung? Aus ihrem Grundwesen der Entrückung und Berückung und dieses verwurzelt im Wesen der Wahrheit (vgl. Die Gründung, 242. Der Zeit-Raum als der Ab-grund).

Werden das Was und das Daß nicht als Bestimmungen der *Seiendheit* mit dieser auf ihre Wahrheit befragt (Zeit-Raum), dann bleiben alle Erörterungen über *essentia* und *existentia*, wie schon das M. A. es belegt, ein leeres Geschiebe entwurzelter Begriffe.

Seiendheit aber gründet schon auf der verborgenen und nicht zu bewältigenden »Unterscheidung« von Seyn und Seiendem.

* vgl. Das Zuspiel, 98. Der Entwurf der Seiendheit auf beständige Anwesenheit; 110. Die *ἰδέα*, der Platonismus und der Idealismus; vgl. Vorlesung Sommersemester 1927 »Die Grundprobleme der Phänomenologie« (Gesamtausgabe Band 24)

151. Sein und Seiendes*

Diese Unterscheidung zuerst aus der Leitfrage nach der Seiendheit und hier stecken geblieben (vgl. Das Zuspiel, 110. Die *ἰδέα*, der Platonismus und der Idealismus). Aber auch im anderen Anfang hat diese Unterscheidung ihre Wahrheit, ja jetzt erst gewinnt sie diese. Denn jetzt, wo nicht mehr die Frage ist vom »Denken« her nach der Seiendheit (nicht Seiendheit und Denken, sondern »Sein und Zeit«, übergänglich verstanden), da nennt die »Unterscheidung« jenen Ereignisbereich der Erweisung des Seins in der Wahrheit, d. h. in deren Bergung, wodurch erst das Seiende als solches in das Da einrückt (vgl. Die Gründung, 227. Vom Wesen der Wahrheit, S. 353).

Das Da ist die geschehende, *er-eignete* und *inständige* Wendungsaugenblicksstätte für die Lichtung des Seienden in der Ereignung. Die Unterscheidung hat nichts mehr von dem bodenlosen nur logisch-kategorial-transzendental Gemeinten und Benötigten. Die bloße Vorstellung von Sein und Seiendem als Unterschiedenem ist jetzt nichtssagend und irreführend, sofern sie im bloßen Vorstellen fest-hält.

Was in ihr denkerisch eröffnet ist, kann überhaupt nur in der ganzen Fuge des Da-seinsentwurfs inbegrifflich gedacht werden.

152. Die Stufen des Seyns**

Woher die Aufstufung? Schon auf Grund der *ἰδέα* und der Nähe zu ihr, vgl. Platons »Staat« z. B.; hier aber Stufen des »Seienden« bezw. Un-seienden zum Seienden bis zum *ὄντως ὄν*.

Dann vor allem die *neuplatonische* Stufung!

Die *christliche* Theologie – ens creatum und analogia entis.

* vgl. Der Sprung, 152. Die Stufen des Seyns

** vgl. Der Sprung, 132. Seyn und Seiendes, 154. »Das Leben«

Überall, wo ein *summum ens*. Leibniz: schlafende Monaden $\leftrightarrow$ Centralmonade. Alles in einer neuen neuplatonischen Form der Systematik im deutschen Idealismus. Inwiefern dies alles auf Plato zurückgeht und Platonismus ist, immer nur Stufen des Seienden als verschiedene Erfüllungen der höchsten Seiendheit.

Gibt es, von der Wahrheit des Seins als Ereignis aus gefragt, überhaupt Stufen dieser Art und gar Stufen des Seyns?

Bedenken wir die Unterscheidung von Seyn und Seiendem als Ereignis des Da-seins und Bergung des Seienden und beachten wir, daß hier alles durch und durch geschichtlich ist und eine platonisch-idealistische Systematik unmöglich weil unzureichend geworden ist, dann bleibt die Frage, wie das Lebendige, die »Natur« und ihr Lebloses, wie Zeug, Machenschaft, Werk, Tat, Opfer und ihre Wirkungskraft (Bergungsursprünglichkeit der Wahrheit und damit Erwesung des Ereignisses) zu ordnen sind. Jede vorstellungsmäßige und rechnende Ordnung ist hier äußerlich, wesentlich nur die geschichtliche Notwendigkeit in der *Geschichte* der Wahrheit des Seyns, deren Zeitalter anhebt.

Wie steht es mit der »Machenschaft« (Technik), und wie versammelt sich in ihr alle Bergung bzw. zuvor, wie verfestigt sich in ihr der Ausgriff der Seinsverlassenheit?

Wesentlich ist die geschichtliche, Daseins-gründende Kraft der Bergung und die Entschiedenheit zu ihr und ihrer Tragweite für das Beständnis des Ereignisses.

Bleibt aber nicht trotzdem ein Weg, mindestens vorläufig, nach Art von »Ontologien« der verschiedenen »Bereiche« (Natur, Geschichte) einen Gesichtskreis des seinsmäßigen Entwurfs zu schaffen und so die Bereiche neu erfahrbar? Als *Übergang* kann dergleichen nötig werden; es bleibt jedoch verfänglich, sofern von da leicht das Ausgleiten in eine Systematik früheren Stils sich nahelegt.

Aber wenn die »Ordnung« eine Fügung ist, der Bildung der Geschichte und dem Austragen ihres Geheimnisses untersteht,

so kann, ja muß diese Fügung doch selbst einen Bereich und Weg haben; es kann nicht beliebig irgendein Weg der Bergung (etwa die Technik) der Besinnung unterstellt werden.

Hier ist zu erinnern, daß Bergung immer ist die Bestreitung des Streites von Welt und Erde, daß diese wechselweise sich überhöhend unterlaufen, in ihrer Gegenläufigkeit zuvor und vor allem sich die Bergung der Wahrheit abspielt.

Welt ist »irdisch« (erdhaft), Erde ist welthaft. Erde ist in einer Hinsicht *ursprünglicher* als Natur, weil geschichtsbezogen. Welt ist höher als das nur »Geschaffene«, weil *geschichtsbildend* und so dem Ereignis am nächsten.

Hat sonach das Seyn Stufen? Eigentlich nicht; aber auch nicht das Seiende. Woher aber und welchen Sinnes die Mannigfaltigkeit der *Bergung*? Das läßt sich nicht erklären und im Nachrechnen eines Vorsehungsplanes herleiten. Aber ebenso wenig gilt das bloße vorstellungsmäßige Hinnehmen, sondern die *Entscheidung* in den geschichtlichen Notwendigkeiten aus dem Zeitalter der Seinsgeschichte.

Was soll die Technik sein? Nicht im Sinne eines *Ideals*, sondern wie steht sie innerhalb der Notwendigkeit, die Seinsverlassenheit zu überwinden bzw. von Grund aus zur Entscheidung zu stellen? Ist sie der geschichtliche Weg zum *Ende*, zum *Rückfall des letzten Menschen in das technisierte Tier, das damit sogar auch die ursprüngliche Tierheit des eingefügten Tieres verliert, oder kann sie, zuvor als Bergung übernommen, in die Da-seinsgründung eingefügt werden?*

Und so ist die Entscheidung zu jeglicher Art der Bergung uns für einen Augenblick aufgespart, bzw. Jenes, woran wir vorbeigehen und einfach vergehen.

Man *kann*, da alles Lebendige organismisch und d. h. leiblich ist, dieses Leibliche als Körper und den Körper mechanisch be-

trachten. Ja es gibt sogar gewisse Aufgaben, die eine solche Betrachtung fordern: Größen- und Gewicht-Messungen (die freilich sogleich im Gesichtskreis einer Auslegung auf das Lebendige stehen).

Aber die Frage bleibt, ob das, was man hier in solcher Weise (mechanisch) *kann*, jemals *dahin* führt, was man zuerst und vor allem *muß*, gesetzt, daß ein Grundverhältnis zum Lebendigen notwendig ist. Inwiefern trifft das zu? Was ist uns Pflanze und Tier noch, wenn wir den Nutzen und die Verschönerung und Unterhaltung abziehen?

Ist das Lebendige das Mühelose, am schwersten dann zu sehen, wenn alles auf das Mühsame und dessen Überwindung abgestellt ist und in der Machenschaft sich bewegt!

Kann es »Biologie« geben, solange der Grundbezug zum Lebendigen fehlt, solange das Lebendige nicht zum anderen Widerklang des Da-seins geworden?

Aber muß denn »Biologie« sein, wo sie doch nur ihr Recht und ihre Notwendigkeit aus der Herrschaft der Wissenschaft innerhalb der neuzeitlichen Machenschaft herleitet? Wird nicht jede Biologie notwendig das »Lebendige« zerstören und das Grundverhältnis zu ihm unterbinden? Muß nicht der Bezug zum »Lebendigen« ganz außerhalb der »Wissenschaft« gesucht werden, und in welchem Raum soll dieser Bezug sich halten?

Das »Lebendige« wird wie alles Gegenstandsfähige dem Fortschritt der Wissenschaft endlose Möglichkeiten bieten und sich doch zugleich mehr und mehr entziehen, je grundloser zugleich die Wissenschaft selbst wird.

154. »Das Leben«*

eine »Weise« der Seiendheit (Seyns) des Seienden. Die beginnliche Eröffnung des Seienden auf es zu in der Verwahrung des

* vgl. Der Sprung, 152. Die Stufen des Seyns; vgl. Biologismus, in: Das Zuspiel, 110. Die *lôéa*, der Platonismus und der Idealismus, S. 221 f.

Selbst. Die erste Erdunkelung in der Verwahrung des Selbst gründet die Benommenheit des Lebendigen, in der alle Aufregung und Erregbarkeit sich vollzieht und die verschiedenen Stufen des Dunkels und seiner Entfaltung.

Die *Erdunkelung* und das Wesen des *Instinktes*. Die *Verwahrung* des Selbst und der *Vorrang der »Gattung«*, die kein »Einzelnes« als selbstisches kennt.

Die Erdunkelung und die *Weltlosigkeit*. (Früher als *Weltarmut*! Mißdeutbar. Der Stein nicht einmal weltlos, weil sogar ohne Erdunkelung.)

Erstarrung und Rückfall des Lebens aus der beginnlichen Eröffnung. Demgemäß auch keine Verschließung, sofern nicht das Lebendige mitzugenommen wird – »Erde« (Stein, Pflanze, Tier). Stein und Strom nicht ohne Pflanze, Tier. Wie steht und fällt die Entscheidung zum »Leben«? Die Besinnung auf »das Biologische«.

155. Die Natur und die Erde

Die Natur, herausgesondert aus dem Seienden durch die Naturwissenschaft, was geschieht ihr durch die Technik? Die wachsende oder besser einfach zu ihrem Ende abrollende Zerstörung der »Natur«. Was war sie einst? Die Stätte des Augenblicks der Ankunft und des Aufenthalts der Götter, als sie, noch *φύσις*, in der Wesung des Seyns selbst ruhte.

Seitdem wurde sie alsbald ein *Seiendes* und dann gar das Gegenspiel zur »Gnade« und nach dieser Absetzung vollends herausgesetzt in die Verzwingung der berechnenden Machenschaft und Wirtschaft.

Und schließlich blieb noch »Landschaft« und Erholungsgelegenheit und dieses jetzt auch noch ins Riesenhafte gerechnet und für die Massen zugerichtet. Und dann? Ist dies das Ende?

Warum schweigt die Erde bei dieser Zerstörung? Weil ihr nicht der Streit mit einer Welt, weil ihr nicht die Wahrheit des

Seyns verstattet ist. Warum nicht? Weil das Riesending Mensch je riesiger um so kleiner wird?

Muß die Natur aufgegeben und der Machenschaft überlassen werden? Vermögen wir noch die Erde neu zu suchen? Wer entfacht jenen Streit, in dem sie ihr Offenes findet, in dem sie sich verschließt und Erde ist?

156. Die Zerklüftung

Um sie in ihrem Gefüge zu wissen, müssen wir den Abgrund (vgl. Wahrheit) erfahren als zugehörig zum Ereignis.

Die Wesung des Seyns wird der Philosophie immer verschlossen bleiben, solange sie meint, man könne etwa durch Ausklügelung der verschiedenen Modalitätsbegriffe das Sein wissen und gleichsam zusammenbauen. Abgesehen von dem fragwürdigen Ursprung der Modalitäten ist hier Eines entscheidend: der Sprung in das Seyn als Ereignis; und erst hieraus eröffnet sich die Zerklüftung. Aber eben dieser Sprung bedarf der längsten Vorbereitung, und diese schließt in sich die *völlige Ablösung* vom Sein als der Seiendheit und der »generellsten« Bestimmung.

Ob einstmals ein besser gerüsteter Denker den Sprung wagt? Er muß in einem schöpferischen Sinne die *bisherige* Art, nach dem Sein, d. h. nach der Seiendheit, zu fragen, *vergessen* haben. Dieses Vergessen ist kein Verlieren eines noch zu Besitzenden, sondern die Verwandlung in einen ursprünglicheren Stand des Fragens.

Hier aber muß Einer gerüstet sein für die Unerschöpflichkeit des Einfachen, damit es ihm sich nicht mehr entziehe durch eine Mißdeutung als des Leeren. Das Einfache, in dem sich alle Wesung gesammelt hat, muß wiedergefunden werden in jeglichem Seienden, nein, dieses in jenem. Aber Jenes erreichen wir nur, indem wir dieses, jeglich Ding, im Spielraum seines Geheimnisses aufbewahren und nicht meinen, durch Zerglie-

derung unseres schon festen Kennens seiner Eigenschaften das Seyn zu erhaschen.

Einmal war dieses Zergliedern und das Festhalten *einer* Erfahrung als *der* Erfahrung nötig, damit Kant erst einmal hinzeigen konnte auf Jenes, was die »transzendente« Erkenntnisart fassen soll. Und selbst damit dieser Hinweis und seine werkhafte Ausgestaltung in Kants Werk geschehen konnte, mußten Jahrhunderte Vorbereitungsdienste leisten.

Was sollen wir da erwarten von unserem ersten Tasten, wenn es noch ein ganz Anderes gilt, dafür Kant nur ein entferntes Vorspiel sein kann und dies auch nur, wenn es schon aus der ursprünglicheren Aufgabe begriffen ist.

Was bedeutet es, daß am Ende der Analytik der Grundsätze und damit alles ihm Vorige vorausbestimmend die »Modalitäten« abgehandelt werden?

157. Die Zerklüftung und die »Modalitäten«

Die »Modalitäten« sind solche des Seienden (der Seiendheit) und sagen noch gar nichts über die Zerklüftung des Seyns selbst. Diese kann erst zur Frage werden, wenn die Wahrheit des Seyns als Ereignis aufleuchtet, nämlich als jenes, dessen der Gott bedarf, indem der Mensch ihm zugehört (vgl. Der letzte Gott, 256. Der letzte Gott). Die Modalitäten bleiben somit hinter der Zerklüftung zurück wie die Seiendheit hinter der Wahrheit des Seyns; und die Frage nach den Modalitäten bleibt notwendig in den Rahmen der Leitfrage verhaftet, wogegen der Grundfrage allein das Erfragen der Zerklüftung zusteht.

Die Zerklüftung hat ihre erste und weiteste Ausmessung im Bedürfen des Gottes in der einen und in der Zugehörigkeit (zum Seyn) des Menschen nach der anderen Richtung. Hier wesen die Abstürze des Gottes und der Anstieg des Menschen als des in das Dasein Gezündeten. Die Zerklüftung ist die in-

nere, unerrechenbare Ausfälligkeit der *Er-eignung*, der Wesung des Seyns als der gebrauchten und Zugehör gewährenden Mitte, die bezogen bleibt auf den Vorbeigang des Gottes und die Geschichte des Menschen zumal.

Das *Er-eignis* übereignet den Gott an den Menschen, indem es diesen dem Gott zueignet (vgl. Vorblick, 7. Vom Ereignis, S. 26 f.).

Abgründig gegründet ist in das Ereignis das Da-sein und somit der Mensch, wenn ihm der Einsprung in schaffender Gründung gelingt.

Hier ereignet sich Verweigerung und Ausbleib, Anfall und Zufall, Verhaltenheit und Verklärung, Freiheit und Verzwingung. Solches ereignet sich, d. h. es gehört zur Wesung des Ereignisses selbst. Jegliche Art von »Kategorien« anordnung und Verschiebung und Vermischung versagt hier, weil die Kategorien vom Seienden her auf dieses zu gesagt sind, weil sie niemals das Seyn selbst nennen und kennen.

Desgleichen können Vorbeigang und Ereignis und Geschichte niemals als Arten von »Bewegungen« gedacht werden, weil *Bewegung* (selbst als *μεταβολή* gedacht) immer auf das *ὄν* als *οὐσία* bezogen bleibt, in welchen Bezug auch *δύναμις* und *ἐνέργεια* und ihre späteren Nachkommen gehören.

Vor allem aber läßt sich das, was die innere Ausfälligkeit des Ereignisses ausmacht und je nach der Ereignung verhüllt bleibt oder heraustritt, niemals in einer »Tafel« noch sonstwie in einer Fächerung eines Systems aufzählen und darstellen, sondern jedes Sagen von der Zerklüftung ist ein denkerisches Wort zum Gott und an den Menschen und damit in das Da-sein und so in den Streit von Welt und Erde.

Hier gibt es kein untersuchendes Zergliedern von »Strukturen«, aber noch weniger ein nur in »Zeichen« stammelndes So-tun, als werde etwas angesprochen.

Der Ausweg in die »Chiffren« ist nur die letzte Folge der nicht überwundenen, sondern gerade vorausgesetzten »Ontologie« und »Logik«.

Das Sagen des anfänglichen Denkens steht außerhalb des Unterschiedes von Begriff und Chiffre.

158. Die Zerklüftung und die »Modalitäten«*

Die Herkunft und Herrschaft der »Modalitäten« ist *noch* fragwürdiger als die Auslegung des Seienden auf die *ἰδέα*, wie sie sich im Verlauf der Geschichte der Philosophie festgelegt hat, um zu einem gleichsam an sich vorhandenen »Problembestand« zu werden.

Für die Herkunft ist wichtig der Vorrang der »Wirklichkeit« (vgl. auch die *existentia* als *der* Unterschied zur *essentia*), die Wirklichkeit als *ἐνέργεια* und Möglichkeit und Notwendigkeit gleichsam ihre Hörner.

Die *ἐνέργεια* aber echt begriffen aus der unentfalteten *φύσις*, die im Lichte der *μεταβολή* als Seiendheit zergliedert wird. Warum *μεταβολή*? Weil für das vorgreifende Festhalten des Beständigen und Anwesenden die *μεταβολή*, zumal als *φορά*, die Gegenerscheinung schlechthin ist und somit jenes, was erlaubt, von ihm her als einem Anderen deutend auf die *οὐσία* zurückzukommen. Hier liegt der Kern der »Ontologie« des Aristoteles.

159. Die Zerklüftung

Eine wesentliche Kluft ist das *Sein in der Zurückgebogenheit* (Vermögen, aber nicht von *Möglichkeit* her, die immer nur bisher aus dem Seienden als Vorhandenem gedacht wurde).

Diese Kluft zerspalten und so einig klaffend als *Herrschaft*, vorspringender Ursprung. Herrschaft *ist*, besser west als Vermächtnis, wird nicht selbst vermacht, sondern vermacht die ständige Ursprünglichkeit. Überall, wo das Seiende *aus dem*

* vgl. Vorlesung Wintersemester 1935/36 »Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen« (Gesamtausgabe Band 41)

Seyn verwandelt, d. h. begründet werden soll, ist Herrschaft notwendig.

Herrschaft ist die Notwendigkeit des Freien zum Freien. Sie beherrscht und west als die Unbedingtheit im Bereich der Freiheit. Ihre Größe besteht darin, daß sie keiner Macht und somit keiner Gewalt bedarf und doch wirk-samer bleibt als diese, wenngleich in der ureigenen Art *ihrer* Beständigkeit (der scheinbar auf lange hinaus unterbrochenen Stetigkeit der zu sich bezogenen Augenblicke).

Macht – das Vermögen der Sicherung eines Besitzes von Gewaltmöglichkeiten. Als *Sicherung* steht sie immer zu einer Gegenmacht und ist deshalb nie ein Ursprung.

Gewalt – ohn-mächtiger Einbruch eines Veränderungsvermögens in das Seiende ohne Vorsprung und ohne Aus-sicht auf Möglichkeiten. Überall, wo Seiendes durch Seiendes (nicht aus dem Seyn) geändert werden soll, ist Gewalt nötig. Jede Tat ist Gewalt-tat, derart, daß hier die Gewalt machtmäßig beherrscht ist.

160. Das Sein zum Tode und Sein

In den verhülltesten Gestalten ist es der Stachel höchster Geschichtlichkeit und der geheime Grund der Entschiedenheit zur kürzesten Bahn.

Sein zum Tode aber, entfaltet als Wesensbestimmung der Wahrheit des Da-seins, birgt in sich zwei Grundbestimmungen der Zerklüftung und ist deren meist unerkannter Widerschein im Da:

Einmal verbirgt sich hier die wesenhafte Zugehörigkeit des Nicht zum Sein als solchem, *was hier*, im ausgezeichneten Da-sein als Gründung der Wahrheit des Seins, nur in einer einzigen Schärfe zu Tage kommt.

Dann verbirgt das Sein zum Tode die unergründliche Wesensfülle der »Notwendigkeit«, wiederum als der einen Kluft des Seins selbst; Sein zum Tode wieder daseinsmäßig.

Der Zusammenstoß von Notwendigkeit und Möglichkeit. Nur in solchen Bezirken läßt sich erahnen, was in Wahrheit zu dem gehört, was die »Ontologie« als das blasse und leere *Gemengsel* der »Modalitäten« behandelt.

161. Das Sein zum Tode

Was damit im Zusammenhang von »Sein und Zeit« und *nur da*, d. h. »fundamentalontologisch«, niemals anthropologisch und »weltanschaulich« gedacht, *vor-gedacht* ist, hat noch Keiner geahnt und *nachzudenken* gewagt.

Die Einzigkeit des Todes im Da-sein des Menschen gehört in die ursprünglichste Bestimmung des Da-seins, nämlich vom Seyn selbst er-eignet zu werden, um seine Wahrheit (Offenheit des Sichverbergens) zu gründen. In der Ungewöhnlichkeit und Einzigkeit des Todes eröffnet sich das Ungewöhnlichste in allem Seienden, das Seyn selbst, das als Befremdung west. Aber um von diesem ursprünglichsten Zusammenhang überhaupt etwas ahnen zu können aus dem gewöhnlichen und vernutzten Standort des gemeinen Meinens und Rechnens her, mußte zuvor in aller Schärfe und Einzigkeit der Bezug des Da-seins zum Tode selbst, der Zusammenhang zwischen Entschlossenheit (Er-öffnung) und Tod, das Vor-laufen sichtbar gemacht werden. Aber dieses Vor-laufen zum Tode doch nicht, damit das bloße »Nichts« erreicht werde, sondern umgekehrt, damit sich die Offenheit für das Seyn ganz und aus dem Äußersten öffne.

Es ist aber ganz in der Ordnung, daß, wenn hier nicht »fundamentalontologisch« in Absicht auf die Gründung der Wahrheit des Seyns gedacht wird, die schlimmsten und ungereimtesten Mißdeutungen sich einschleichen und breitmachen und natürlich eine »Philosophie des Todes« zurechtgemacht wird.

Die Mißdeutungen gerade dieses Abschnittes in »Sein und Zeit« sind das deutlichste Zeichen für das noch in voller Blüte stehende Unvermögen, die dort vorbereitete Fragestellung

nachzuvollziehen und d. h. immer zugleich ursprünglicher zu denken und schaffend über sich hinauszubringen.

Daß der Tod in dem wesentlichen Zusammenhang der ursprünglichen *Zukünftigkeit* des Daseins in seinem fundamentalontologischen Wesen entworfen ist, heißt doch zunächst im Rahmen der Aufgabe von »*Sein und Zeit*«: er steht im Zusammenhang mit der »*Zeit*«, die als Entwurfsbereich der Wahrheit des Seyns selbst angesetzt ist. Schon dieses ist ein Fingerzeig, deutlich genug für den, der mitfragen will, daß hier die Frage nach dem Tod im wesentlichen Bezug steht zur *Wahrheit des Seyns* und *nur* in diesem Bezug; daß daher hier nicht und niemals der Tod als die Verneinung des Seyns oder gar der Tod als »Nichts« für das Wesen des Seyns genommen wird, sondern im genauen Gegenteil: der Tod das höchste und äußerste Zeugnis des Seyns. Aber dieses ist nur zu wissen für den, der das Da-sein zu erfahren und mitzugründen vermag in der Eigentlichkeit des Selbstseins, die nicht moralisch-persönlich, sondern immer wieder und nur »fundamentalontologisch« gemeint ist.

162. Das Seyn zum Tode

als Bestimmung des Da-seins zu begreifen und *nur* so. Hier vollzieht sich die äußerste Ausmessung der *Zeitlichkeit* und damit das Beziehen des *Raumes* der Wahrheit des Seyns, *die Anzeige des Zeit-Raumes*. Also *nicht*, um das »Seyn« zu verneinen, sondern um den Grund seiner vollwesentlichen Bejahbarkeit zu stiften.

Wie armselig und billig aber ist es, das Wort »Sein zum Tode« herauszugreifen, sich daran eine grobe »Weltanschauung« zurecht- und diese dann in »Sein und Zeit« hineinzulegen. Scheinbar geht diese Rechnung besonders gut auf, da ja auch sonst noch in diesem »Buch« vom »Nichts« die Rede ist. So ergibt sich der glatte Schluß: Sein zum Tode, d. h. Sein zum

Nichts und dies als Wesen des Daseins! Und das soll kein Nihilismus sein.

Aber es gilt ja nicht, das Menschsein in den Tod aufzulösen und zur bloßen Nichtigkeit zu erklären, sondern umgekehrt: den Tod in das Dasein hereinzuziehen, um das Dasein in seiner abgründigen Weite zu bewältigen und so den Grund der Möglichkeit der Wahrheit des Seyns voll auszumessen.

Aber nicht jeder braucht dieses Seyn zum Tode zu vollziehen und in dieser Eigentlichkeit das Selbst des Da-seins zu übernehmen, sondern dieser Vollzug ist nur notwendig im Umkreis der Aufgabe der Grundlegung der Frage nach dem Seyn, eine Aufgabe, die allerdings nicht auf die Philosophie beschränkt bleibt.

Der Vollzug des Seins zum Tode ist nur den Denkern des anderen Anfangs eine Pflicht, aber jeder wesentliche Mensch unter den künftig schaffenden kann davon wissen.

Das Sein zum Tode wäre nicht in seiner Wesentlichkeit getroffen, wenn es nicht den Philosophiegelehrten Gelegenheit zu faden Spötteleien und den Zeitungsschreibern nicht das Recht zum Besserwissen gäbe.

163. Das Sein zum Tode und Sein

muß immer als Bestimmung des *Da-seins* begriffen werden, das will sagen: das Da-sein selbst geht nicht darin auf, sondern umgekehrt schließt das Sein zum Tode in sich, und mit diesem Einschluß erst ist es volles, abgründiges *Da-sein*, d. h. jenes »Zwischen«, das dem »Ereignis« Augenblick und Stätte bietet und so dem Sein zugehörig werden kann.

»Weltanschaulich« bleibt das Sein zum Tode unzugänglich, und wenn es so mißdeutet wird, als sollte damit der Sinn des Seins überhaupt und somit seine »Nichtigkeit« im gewöhnlichen Sinn gelehrt werden, dann ist alles aus dem wesentlichen Zusammenhang herausgerissen. Das Wesentliche wird *nicht*

vollzogen, nämlich das inbegriffliche Denken des Da-seins, in dessen Lichtung sich die Fülle der Wesung des Seyns verbergend enthüllt.

Der *Tod* kommt hier in den Bereich der grundlegenden Besinnung nicht, um »weltanschaulich« eine »Todesphilosophie« zu lehren, sondern um die *Seinsfrage* erst auf ihren Grund zu bringen und das Da-sein als den ab-gründigen Grund zu eröffnen, in den Entwurf zu rücken, d. h. *ver-stehen* im Sinne von »Sein und Zeit« (nicht etwa um den Tod »verständlich« zu machen für Zeitungsschreiber und Spießbürger).

164. Die Wesung des Seyns*

Wenn das Seyende »ist«, kann das *Sein* nicht auch sein, es müßte ja dann als Seiendes gesetzt werden und somit als eine Eigenschaft und Zugabe zum Seienden, und die Frage nach diesem wäre damit hinter den ersten Anfang zurückgesunken. Es wäre so überhaupt noch nicht das Seyn in irgend einer Weise erfragt, sondern geleugnet, aber damit auch das »Seiende« verhüllt.

Das *Sein ist nicht* und gleichwohl können wir es nicht dem Nichts gleichsetzen. Aber wir müssen uns andererseits dazu entschließen, das Seyn als das Nichts zu setzen, wenn »Nichts« besagt das Nicht-Seiende. Das Seyn aber »ist« über solches »Nichts« hinaus nun nicht wieder »Etwas«, solches, wobei als einem Vorfindlichen wir, es vorstellend, ausruhen könnten. Wir sagen: das Seyn west, und nehmen dabei doch wieder eine Nennung in Anspruch und Gebrauch, die sprachlich dem Seienden zugehört (vgl. *Gewesen – An-wesen*).

Aber hier in diesem Äußersten muß das Wort Gewalt brauchen, und *Wesung* soll nicht etwas nennen, was noch über das Seyn wieder *hinaus* liegt, sondern was sein Innerstes zum Wort bringt, das Er-eignis, jenen Gegenschwung von Seyn und Da-

* vgl. Der Sprung, Das Wesen des Seyns

-sein, in dem beide nicht vorhandene Pole sind, sondern die reine Erschwingung selbst.

Die *Einzigkeit* dieses und das *Unvor-stellbare* im Sinne eines nur *Anwesenden* ist die schärfste Abwehr der Bestimmungen der Seiendheit als *ἰδέα* und *γένος*, Bestimmungen, die anfänglich notwendig sind, wenn vom »Seienden« als *φύσις* her der Aufbruch zum Seyn erstmals geschieht.

165. Wesen als Wesung*

Das »Wesen« nicht mehr das *κοινόν* und *γένος* der *οὐσία* und des *τόδε τι* (*ἕκαστον*), sondern Wesung als das Geschehnis der Wahrheit des Seyns und zwar in seiner vollen Geschichte, die jeweils die Bergung der Wahrheit in das Seiende einbegreift.

Da aber die Wahrheit gegründet werden muß im *Da-sein*, kann die Wesung des Seyns nur in der Beständigkeit errungen werden, die das *Da* aussteht in dem so bestimmten Wissen.

Das Wesen als Wesung ist nie nur vor-stellbar, sondern wird nur gefaßt im Wissen der Zeit-Räumlichkeit der Wahrheit und ihrer jeweiligen Bergung.

Das Wesens-Wissen verlangt und ist selbst der Einsprung in das *Da-sein*. Daher kann es durch bloße *allgemeine* Betrachtung des Gegebenen und seiner schon gefestigten Auslegung nie gewonnen werden.

Die Wesung liegt nicht »über« dem Seienden und von ihm getrennt, sondern das Seiende steht im Seyn und hat nur *in ihm*, hereinstehend und weggehoben, seine Wahrheit als das *Wahre*.

In eins mit diesem Begriff der Wesung muß nun auch die »Unterscheidung« von Seyn und Seiendem angesetzt und begriffen werden und all das, was auf die Unterscheidung gegründet wird, sofern auf die »Seite« der Seiendheit alles »Kategoriale« und »Ontologische« fällt.

* vgl. »die Unterscheidung«

166. *Wesung und Wesen**

begriffen als Geschehnis der Wahrheit des Seyns. Das Seyn läßt sich nicht zurück-übertragen auf die *Wesung*, da diese selbst zu einem Seienden würde. Die Frage nach dem Sein des Wesens ist nur möglich und nötig innerhalb der Ansetzung des Wesens als *καινόν* (vgl. später die Universalienfrage). Wie immer die Frage beantwortet wird, das »Wesen« selbst wird immer herabgesetzt.

Der Begriff des »Wesens« hängt ab von der Art des Fragens nach dem Seienden als solchem bzw. nach dem Seyn und in eins damit von der Art der Frage nach der *Wahrheit* des philosophischen Denkens. Auch in der Wahrheitsfrage drängt sich die Kehre auf: Wesen der Wahrheit und Wahrheit des Wesens.

Wenn wir nach dem »Wesen« fragen in der gewohnten Fragerichtung, dann steht die Frage nach dem, was ein Seiendes zu dem »macht«, was es *ist*, somit nach dem, *was* sein *Was*-sein ausmacht, nach der Seiendheit des Seienden. Wesen ist hier nur das andere Wort für Sein (verstanden als Seiendheit). Und demgemäß meint *Wesung* das Ereignis, sofern es sich in dem ihm Zugehörigen, Wahrheit, ereignet. Geschehnis der Wahrheit des Seyns, das ist *Wesung*; nicht und nie somit eine noch dem Seyn wieder zukommende oder gar über ihm an sich bestehende Seins-weise.

Wodurch muß diese Art des scheinbar echten Weiterfragens (das Seiende – *dessen* Sein – und wieder das Sein des Seins u.s.f.) abgeschnitten und in das echte Fragen zurückverwiesen werden? Solange es bei der *οὐσία* bleibt, scheint ein Grund des Nichtmehr-in-derselben-Weise-Weiterfragens nicht auffindbar zu sein. Es bleibt nur das Abbiegen in das *ἐπέκεινα*.

Sobald das »Sein« nicht mehr das Vor-stellbare (*ἰδέα*) ist und sobald es demnach nicht mehr vom Seienden weg und »getrennt« von ihm gedacht wird (aus der Sucht, es möglichst rein und unvermischt zu fassen), sobald das Seyn als das (in einem

* vgl. Vorblick, Das anfängliche Denken

ursprünglichen Sinne des Zeit-Raumes) mit dem Seienden Gleichzeitige: als dessen Grund (nicht Ursache und ratio) erfahren und gedacht wird, gibt es selbst keinen Anlaß mehr her, nun auch noch wieder seinem eigenen »Seyn« nach zu fragen, um es so vor-stellend noch weiter weg zu stellen.

In der Richtung dieser Besinnung läßt sich zunächst die geschichtliche Folge der Wesensbegriffe erörtern, die innerhalb der Geschichte der Leitfrage aufgetreten sind als Leitfäden des Fragens nach der Seiendheit:

1. die *οὐσία* als *ἰδέα*
2. *οὐσία* in der Aristotelischen Erörterung in Met. Z H Θ
3. die *essentia* des Mittelalters
4. die *possibilitas* bei Leibniz (vgl. Leibniz-Übungen)
5. die »Bedingung der Möglichkeit« bei Kant, der transzendente Wesensbegriff
6. der dialektisch-absolute idealistische Wesensbegriff bei Hegel.

167. *Das Einfahren in die Wesung*

Wesen wird nur vor-gestellt, *ἰδέα*. *Wesung* aber ist nicht nur die Verkoppelung von Was und Wesein und so eine reichere Vorstellung, sondern die ursprünglichere Einheit jener beiden.

Die *Wesung* gehört nicht zu *jedem* Seienden, ja im Grunde nur zum Sein und was diesem selbst zugehört, Wahrheit.

Von der *Wesung* des Seins her wandelt sich nun auch das frühere »Wesen«, entsprechend dem Einbezug der Leitfrage in die Grundfrage.

Die *Wesung* jenes, worin wir *einfahren* müssen. Das meint hier »*Erfahrung*«; einfahren, um in ihr zu stehen und sie aus-zustehen, was geschieht als Da-sein und dessen Gründung.

V. DIE GRÜNDUNG*

GRÜNDUNG

Da-sein
Wahrheit
Zeit-Raum

* vgl. Die Wahrheitsfrage als Vor-frage

a) Da-sein und Seinsentwurf

168. *Da-sein und Seyn**

Da-sein heißt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns. Aber nur auf dem Grunde des Da-seins kommt das Seyn zur Wahrheit.

Wo aber Pflanze, Tier, Stein und Meer und Himmel seiend werden, ohne in die Gegenständlichkeit herabzufallen, da waltet der *Entzug* (Verweigerung) des Seyns, dieses als Entzug. Der Entzug aber ist des Da-seins.

Die Seinsverlassenheit ist die erste Dämmerung des Seyns als Sichverbergen aus der Nacht der Metaphysik, durch die das Seiende sich in die Erscheinung und damit die Gegenständlichkeit vordrängte und das Seyn zum Nachtrag in der Gestalt des Apriori wurde.

Wie abgründig gelichtet aber muß die Lichtung für das Sichverbergen sein, damit der Entzug nicht vordergründlich als ein bloß Nichtiges erscheine, sondern als die Schenkung walte.

169. *Da-sein***

Zur härtesten Strenge der innigen Schwingung des Da-seins gehört, daß es die Götter nicht zählt und auch nicht auf sie zählt und gar nicht mit einem Einzelnen rechnet.

Zugehörig je Jedem, eingestimmt in die Unerwarteten, ist dieses Nichtzählen der Götter fern jeder Beliebigkeit des Alles-gelten-lassens. Denn dieses Nichtzählen ist schon die Folge eines ursprünglicheren Da-seins: seiner Gesammeltheit auf die Umweigerung, die Wesung des Seyns. In der überlebten Spra-

* vgl. *Besinnung*, 448 ff.

** vgl. *Der Sprung*, 121. *Das Seyn und das Seiende*

che der Metaphysik gesprochen sagt dies: Die Verweigerung als Wesung des Seyns ist die höchste Wirklichkeit des höchsten Möglichen *als* des Möglichen und ist damit die erste Notwendigkeit. *Da-sein* ist Gründung der Wahrheit dieser einfachsten Zerklüftung.

170. *Da-sein*

nicht solches, was am vorhandenen Menschen einfach vorfindbar sein könnte, sondern der aus der Grunderfahrung des Seyns als Ereignis ernötigte Grund der *Wahrheit* des Seyns, durch welchen Grund (und dessen Gründung) der Mensch von Grund aus gewandelt wird.

Jetzt erst der Sturz des *animal rationale*, in das wir kopf-über erneut zurückzufallen dabei sind, überall dort, wo weder der erste Anfang und sein Ende noch die Notwendigkeit des anderen Anfangs gewußt wird.

Der Sturz des bisherigen »Menschen« nur möglich aus einer ursprünglichen Wahrheit des Seyns.

171. *Da-sein**

der in der Gründung wesende Grund des künftigen Menschseins.

Das *Da-sein* – die Sorge.

Der Mensch auf *diesem* Grunde des Da-seins:

1. der Sucher des Seyns (Ereignis)
2. der Wahrer der Wahrheit des Seins
3. der Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.
Stille und Ursprung des Wortes.

Zunächst aber die Gründung des Da-seins ihrerseits übergänglich-suchend, *Sorge*, Zeitlichkeit; Zeitlichkeit auf Temporalität:

* vgl. Überlegungen V, 82 f. »Plato«

als *Wahrheit* des Seyns. Auf Wahrheit als Offenheit des Sichverbergens ist das *Da-sein* bezogen, angesetzt durch *Seinsverständnis*. *Entwerfend* das Offene für das Sein. *Da-sein* als *Entwerfung* der Wahrheit des Seyns (»Da«).

172. *Das Da-sein und Seinsfrage*

Das *Da-sein* steht in »Sein und Zeit« noch im Anschein des »Anthropologischen« und »Subjektivistischen« und »Individualistischen« u.s.f., und doch ist von allem das Gegenteil im Blick; freilich nicht als das zuerst und nur Beabsichtigte, sondern dieses Gegenteilige überall nur als die *notwendige Folge* der entscheidenden Wandlung der »Seinsfrage« aus der Leitfrage in die Grundfrage.

»Seinsverständnis« und *Entwurf* und zwar *als geworfener!* Das *In-der-Welt-sein* des Daseins. »Welt« aber nicht das *christliche saeculum* und die Verleugnung des Gottes, Atheismus! *Welt* aus Wesen der Wahrheit und des Da! Welt und Erde (vgl. Vortrag über das Kunstwerk*).

173. *Das Da-sein*

ist die *Krisis* zwischen dem ersten und dem anderen Anfang. Das will sagen: Dem Namen und der Sache nach bedeutet *Da-sein* in der Geschichte des ersten Anfangs (d. h. in der gesamten Geschichte der Metaphysik) etwas wesentlich anderes als im anderen Anfang.

In der Metaphysik ist »Dasein« der Name für die Art und Weise, wie Seiendes *wirklich* seiend ist, und meint soviel wie Vorhandensein, um einen bestimmt gerichteten Schritt ursprünglicher ausgelegt: Anwesenheit. Diese Kennzeichnung des Seienden darf sogar auf die erstanfängliche Nennung zurück-

* Vom Ursprung des Kunstwerkes. Freiburger Vortrag 1935

gedacht werden, auf die φύσις und die sie bestimmende ἀλήθεια. So bekommt der Name Dasein vollends den echten erstanfänglichen Gehalt: *von sich her aufgehend unverborgен (da) wesen*. Durch die ganze Geschichte der Metaphysik zieht sich aber der nicht zufällige Brauch, den Namen für die Wirklichkeitsweise des Seienden auf dieses selbst zu übertragen und mit »Dasein« »das Dasein« zu meinen, das ganze wirklich vorhandene Seiende selbst. Dasein ist so nur die gute deutsche Übertragung von existentia, das Aussichhervortreten und -stehen des Seienden, von sich her anwesen (bei wachsendem Vergessen der ἀλήθεια).

Durchgängig meint »Dasein« nichts anderes. Und man kann demgemäß vom dinglichen, tierischen, menschlichen, zeitlichen Dasein sprechen.

Völlig verschieden davon ist Bedeutung und Sache des Wortes Da-sein im Denken des anderen Anfangs, so verschieden, daß es von jenem ersten Gebrauch zu diesem anderen keinen vermittelnden Übergang gibt.

Das Da-sein ist nicht die Wirklichkeitsweise von jeglichem Seienden, sondern ist selbst das Sein des Da. Das Da aber ist die Offenheit des Seienden als solchen im Ganzen, der Grund der ursprünglicher gedachten ἀλήθεια. Das Da-sein ist eine Weise zu sein, die, indem sie das Da »ist« (activ-transitiv gleichsam), gemäß *diesem* ausgezeichneten Sein und als dieses Sein selbst ein einzigartiges Seiendes ist (das Wesende der Wesung des Seyns).

Das Da-sein ist der eigen sich gründende Grund der ἀλήθεια der φύσις, die Wesung jener Offenheit, die erst das Sichverbergen (das Wesen des Seyns) eröffnet und die so die Wahrheit des Seyns selbst ist.

Das Da-sein im Sinne des anderen Anfangs, der nach der Wahrheit des Seyns fragt, ist niemals anzutreffen als Charakter des begegnenden und vorhandenen Seienden; aber auch nicht als Charakter des Seienden, das solches Seiendes zum Gegenstand werden läßt und in Beziehungen zu ihm steht; das Da-

sein ist auch kein Charakter des Menschen, als werde jetzt gleichsam nur der sonst bis dahin auf alles Seiende sich erstreckende Name eingeschränkt in die Bezeichnungsrolle für das Vorhandensein des Menschen.

Gleichwohl stehen Da-sein und Mensch in einem wesentlichen Bezug, sofern das Da-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet und der Mensch künftig *ist*, indem er das Da zu sein übernimmt, gesetzt, daß er sich als den Wächter der Wahrheit des Seyns begreift, welche Wächterschaft angezeigt ist als die »Sorge«. »Grund der Möglichkeit« ist noch metaphysisch *gesprochen*, aber aus der abgründig-inständigen *Zugehörigkeit gedacht*.

Das Da-sein im Sinne des anderen Anfangs ist das uns noch ganz Befremdliche, das wir nie vorfinden, das wir allein erspringen im Einsprung in die Gründung der Offenheit des Sichverbergenden, jener Lichtung des Seyns, in die der künftige Mensch sich stellen muß, um sie offen zu halten.

Aus dem Da-sein in diesem Sinne wird das Dasein als Anwesenheit des Vorhandenen erst »verständlich«, d. h. die *Anwesenheit* erweist sich als *eine* bestimmte Aneignung der Wahrheit des Seyns, wobei die Gegenwärtigkeit gegenüber der Gewesenheit und Künftigkeit eine bestimmt ausgedeutete Bevorzugung erfahren hat (verfestigt in die Gegenständlichkeit, Objektivität für das Subjekt).

Das *Da-sein* als die Wesung der Lichtung des Sichverbergens gehört zu diesem Sichverbergen selbst, das als das Er-eignis west.

Alle Bereiche und Hinsichten der Metaphysik versagen hier und müssen versagen, wenn das Da-sein denkerisch gefaßt werden soll. Denn die »Metaphysik« fragt vom Seienden her (in der anfänglichen und d. h. endgültigen Auslegung der φύσις) nach der Seiendheit und läßt die Wahrheit dieser und d. h. die Wahrheit des Seyns notwendig ungefragt. ἀλήθεια selbst ist die *erste* Seiendheit des Seienden, und selbst diese bleibt unbegriffen.

Im bisherigen und noch üblichen Gebrauch meint Dasein soviel wie hier und dort vorhanden sein, in einem Wo und Wann *vorkommen*.

In der anderen künftigen Bedeutung meint das »sein« nicht vorkommen, sondern inständige *Ertragsamkeit* als Gründung des Da. Das Da bedeutet nicht ein irgendwie jeweils bestimmbares Hier und Dort, sondern meint die *Lichtung* des Seyns selbst, deren Offenheit erst den Raum einräumt für jedes mögliche Hier und Dort und die Einrichtung des Seienden in geschichtliches Werk und Tat und Opfer.

Das Da-sein die inständige Ertragsamkeit der Lichtung, d. i. des Freien, Ungeschützten, Zugehörigen des Da, worin das Seyn sich verbirgt.

Die inständige Ertragsamkeit der Lichtung des Sichverbergens wird übernommen in der Sucherschaft, Wahrer- und Wächterschaft *des* Menschen, der sich dem Sein ereignet, dem Ereignis als der Wesung des Seyns zugehörig weiß.

174. Das Da-sein und die Inständigkeit

Die Inständigkeit als der Bereich des in das Da-sein gegründeten Menschen.

Zur Inständigkeit gehören:

1. *die Stärke*: (keinesfalls eine bloße Kraft-summe, sondern) da-seinshaft: die Meisterschaft der freien Gewährung der weitesten Spielräume des schaffenden Sichüberwachens.
2. *die Entschiedenheit*: (keinesfalls die Versteifung eines Eigensinns, sondern) die Sicherheit des Zugehörens in das Ereignis, der Einstieg in das Ungeschützte.
3. *die Milde*: (keinesfalls die Schwäche der Nachsicht, sondern) die freigebige Weckung des Verhüllten und Aufbehaltenen, was, immer befremdlich, alles Schaffen in sein Wesentliches bindet.
4. *die Einfachheit*: (keinesfalls das »Leichte« im Sinne des Gängigen und nicht das »Primitive« im Sinne des Unbewältigten

und Zukunftslosen, sondern) die Leidenschaft für die Notwendigkeit des Einen, die Unerschöpflichkeit des Seyns in die Behütung des Seienden zu bergen und von der Befremdlichkeit des Seyns nicht abzulassen.

175. Das Da-sein und das Seiende im Ganzen

Der erste Hinweis auf das Da-sein als Gründung der Wahrheit des Seyns ist vollzogen (»Sein und Zeit«) im Durchgang durch die Frage nach dem Menschen, sofern dieser als der Entwerfer des Seins begriffen und so aus jeder »Anthropologie« herausgenommen wird. Dieser Hinweis könnte die Irrmeinung erwecken und bestärken, das Da-sein sei nur in diesem Bezug zum Menschen zu fassen, wenn es wesentlich und voll begriffen werden soll.

Allein, schon die Besinnung auf das Da als die *Lichtung* für das Sichverbergen (das Seyn) muß ahnen lassen, wie entscheidend der Bezug des Da-seins zum Seienden im Ganzen ist, weil das Da die Wahrheit des Seyns aushält. In dieser Richtung gedacht, rückt das Da-sein, selbst nirgendwo unterbringbar, weg vom Bezug zum Menschen und enthüllt sich als das »Zwischen«, das vom Seyn selbst entfaltet wird als der offene Hereinragungsbereich für das Seiende, in welchem Bereich dieses zumal sich auf sich selbst zurückstellt. Das Da ist ereignet vom Seyn selbst, und der Mensch ist als Wächter der Wahrheit des Seyns in der Folge ereignet und so zugehörig dem Da-sein in einer ausgezeichneten einzigen Weise. Sobald daher ein erster Hinweis auf das Da-sein gelungen ist, muß dem Wesentlichen Folge gegeben werden, was sich in diesem Hinweis ankündigt: daß das Da-sein vom Seyn ereignet ist und daß das Seyn als Ereignis selbst die Mitte alles Denkens bildet.

Erst so kommt das Seyn als Ereignis voll ins Spiel und ist dabei doch nicht wie in der Metaphysik das »Höchste«, worauf nur unmittelbar zurückgegangen wird.

Demgemäß muß nun auch vom Seienden her, gesetzt, daß es schon anfängt, seiender zu werden, das Da- in seiner gefügten Lichtungsmacht entfaltet werden. Das Da-sein selbst wird als *er-eignetes sich eigener* und der sich öffnende Grund des Selbst; und durch dieses bekommt erst die Wächterschaft des Menschen ihre Schärfe, Entschiedenheit und Innigkeit.

Die Frage, wer der Mensch sei, hat jetzt erst das Aufgebrochene einer Bahn, die gleichwohl im Ungeschützten verläuft und so den Sturm des Seyns über sich kommen läßt.

176. Da-sein.

Zur Erläuterung des Wortes

In der Bedeutung, die »Sein und Zeit« erstmals und wesentlich ansetzt, ist dies Wort nicht zu übersetzen, d. h. es widersetzt sich den Hinsichten der bisherigen Denk- und Sagensweise der abendländischen Geschichte: das *Da sein*.

In der gewöhnlichen Bedeutung jedoch meint es z. B.: der Stuhl »ist da«; der Onkel »ist da«, ist angekommen und anwesend; daher *présence*.

Da-sein meint selbst ein »Seiendes«, nicht die Weise des Seins im obigen Sinne; und gleichwohl die Weise des Seins in der einzigartigen Auszeichnung, daß *sie* erst die Verfassung bestimmt, das Was-sein als Wer-sein, Selbstheit.

»Das Seiende« aber ist nicht der »Mensch« und das Da-sein sein Wie zu sein (so noch leicht mißverständlich in »Sein und Zeit«), sondern das Seiende ist das *Da-sein* als Grund eines bestimmten, des künftigen Menschseins, nicht »des« Menschen an sich; auch hier nicht genügend Klarheit in »Sein und Zeit«.

Die Rede vom »menschlichen Dasein« (in »Sein und Zeit«) ist insofern irreführend, als sie die Meinung nahelegt, es gäbe auch tierisches, pflanzliches »Dasein«.

»Menschliches Dasein« – hier meint »menschlich« nicht die artmäßige Einschränkung und Besonderung von »Dasein«

überhaupt (als Vorhandensein), sondern die Einzigkeit *des* Seienden, den Menschen, dem allein das *Da-sein eignet*. Aber wie?

Da-sein – das den Menschen *in seiner Möglichkeit* auszeichnende *Sein*; also *bedarf es dann des Zusatzes »menschlich« gar nicht mehr*. In welcher Möglichkeit? In seiner höchsten, nämlich der Gründer und Wahrer der Wahrheit selbst zu sein.

Da-sein – was den Menschen *zugleich unter-gründet und überhöht*. Daher die Rede vom Da-sein *im* Menschen als Geschehnis jener Gründung.

Man könnte aber auch sagen: der Mensch im Da-sein. Das Da-sein »des« Menschen.

Jede Rede ist hier mißdeutbar und ungeschützt, wenn ihr nicht die *Gunst* derer zufällt, die das *Fragen* eine wesentliche Strecke *mit* vollziehen und *von da* und nur von da das Gesagte verstehen und die mitgebrachten Vorstellungen darangeben (vgl. Laufende Anmerkungen zu »Sein und Zeit«).

177. Das Weg-sein

Also *Fort-sein*; in dieser Bedeutung einfach gleichzusetzen der ἀπουσία gegenüber παρὸνσία, Dasein = Vorhandensein (vgl. Wegnehmen = Fortnehmen).

Andererseits, sobald Da-sein wesentlich anders begriffen, dann auch das *Weg-sein* ihm entsprechend.

Das Da-sein: die Offenheit des Sichverbergens ausstehen. Das Weg-sein: *die Verschlossenheit des Geheimnisses und des Seins* betreiben, Seinsvergessenheit. Und dies geschieht im *Weg-sein* gemäß der Bedeutung: *vernarrt und verschossen in etwas, verloren an dieses*.

Das *Weg-sein* in diesem Sinne erst, wo *Da-sein*. *Weg*: die *Beseitigung, Abdrängung* des Seyns, scheinbar nur des »Seienden« für sich. Darin kommt gegenwändig der wesentliche Bezug des Da-seins zum Seyn zum Ausdruck. Wir sind zumeist und überhaupt noch im Weg-sein, gerade in der »Lebensnähe«.

Diese »Erläuterung« könnte leicht als Musterfall vorgeführt werden, wie hier nur aus bloßen »Wörtern« »philosophiert« wird. Aber es ist umgekehrt: Das Weg-sein wird zur Nennung einer wesentlichen Weise, wie der Mensch sich und zwar notwendig zum Da-sein verhält und halten muß, und dieses selbst erfährt damit eine notwendige Bestimmung.

Unzureichend angezeigt in der Uneigentlichkeit, sofern ja die *Eigentlichkeit* nicht *moralisch-existenziell* verstanden werden soll, sondern *fundamentalontologisch* als Anzeige des Da-seins, in dem das Da *bestanden* wird in je einer Weise der Bergung der Wahrheit (denkerisch, dichterisch, bauend, führend, opfernd, leidend, jubelnd).

178. »Das Da-sein existiert umwillen seiner«

Inwiefern? Was ist das Da-sein, und was heißt »existieren«? Da-sein ist Beständnis der Wahrheit des Seyns, und dieses und nur dieses »ist« es als ex-sistierendes, inständig die Ausgesetztheit ausstehendes *Selbst-seiendes*.

»umwillen seiner«, d. h. rein als Wahrung und Wächterschaft des Seins, wenn anders doch das Grundwesentliche das Seinsverständnis ist.

179. »Existenz« (»Sein und Zeit«, S. 42)

Zunächst in Anlehnung an das alte *existentia*: *nicht* das Was, sondern das Daß- und Wie-sein. Dieses aber παρουσία, Anwesenheit, Vorhandenheit (Gegenwart).

Hier dagegen: Existenz = die volle Zeitlichkeit und zwar als ekstatische. ex-sistere – *Ausgesetztheit zum Seienden*. *Schon länger nicht mehr gebraucht, weil mißdeutbar* – »Existenzphilosophie«.

Das Da-sein als ex-sistere: Eingerücktsein in und Hinausgehen in die Offenheit des Seyns. Von hier aus erst bestimmt sich das Was, d. h. das *Wer* und die Selbstheit des Da-seins.

Ex-sistenz – umwillen des Da-seins, d. h. Gründung der Wahrheit des Seyns.

Ex-sistenz metaphysisch: An-wesung, Er-scheinung. Ex-sistenz seinsgeschichtlich: inständliche Entrückung in das Da.

180. Seinsverständnis und das Seyn

Aus Seinsverstehen, in diesem sich halten, d. h. aber, da Verstehen Entwurf des Offenen, in der *Offenheit stehen*.

Auf das, was in ihr sich eröffnet (das Sichverbergende) bezogen sein.

Seinsverständnis macht das Seyn nicht »subjektiv«, auch nicht »objektiv«, wohl aber überwindet es alle »Subjektivität« und rückt den Menschen in die Offenheit des Seins, setzt ihn als den dem Seienden (und zuvor der Wahrheit des Seyns) Ausgesetzten.

Das Seyn aber ist, entgegen der gemeinen Meinung, das Befremdlichste und Sichverbergende, und doch west es allem in es hereinstehenden Seienden *zuvor*, was freilich nie durch das bisherige »Apriori« begriffen werden kann.

Das »Seyn« ist nicht ein Gemächte des »Subjekts«, sondern das Da-sein als Überwindung aller Subjektivität entspringt der Wesung des Seyns.

181. Sprung

ist das eröffnende *Sichwerfen* »in« das Da-sein. Dieses gründet sich im Sprung. Das, wohin er, eröffnend, springt, gründet sich erst durch den Sprung.

Das Sich-werfen; das Selbst wird erst »sich« zu eigen im Sprung, und dennoch kein absolutes Schaffen, sondern umge-

kehrt: Es eröffnet sich die Geworfenheit des Sichwerfens und des Werfers *abgründlich*; ganz anders als in jeder Endlichkeit des sogenannten vorhandenen Geschaffenen und des Erzeugens des Demiurgen.

182. *Der Seynsentwurf.*
Der Entwurf als geworfener

Gemeint immer nur der Entwurf der Wahrheit des Seyns. Der Werfer selbst, das Da-sein, ist geworfen, er-eignet durch das Seyn.

Die *Geworfenheit* geschieht und bezeugt sich zumal in der *Not der Seinsverlassenheit* und in der *Notwendigkeit der Entscheidung*.

Indem der Werfer entwirft, die Offenheit eröffnet, enthüllt sich durch die Eröffnung, daß er selbst der Geworfene ist und nichts leistet, als den Gegenschwung im Seyn aufzufangen, d. h. in diesen und somit in das Ereignis einzurücken und so erst er selbst, nämlich der Wahrer des geworfenen Entwurfs, zu werden.

183. *Der Entwurf auf das Seyn*

einzigartig, so freilich, daß der Werfer des Entwurfs *sich* wesentlich loswirft in das Offene der entwerfenden Eröffnung, um in diesem Offenen als Grund und Abgrund erst er *selbst* zu werden.

Die Einrückung in die Offenheit, das klingt zwar mißverständlich, als stünde diese bereit, wo doch die Offenheit erst und nur mit der Verrückung geschieht.

Vor dieser das Weg-sein und dieses sogar ständig. Das Weg-sein als Verleugnung der Ausgesetztheit in die Wahrheit des Seyns.

184. *Die Seinsfrage als Frage nach der Wahrheit des Seyns*

Hier kann das Wesen des Seyns weder an einem bestimmten Seienden noch an allem bekannten Seienden zusammen abgelesen werden. Ja eine Ablesung ist überhaupt unmöglich. Es gilt einen ursprünglichen Entwurf und Sprung, der seine Notwendigkeit nur aus der tiefsten Geschichte des Menschen schöpfen kann, sofern der Mensch erfahren und sein Wesen bestanden wird als jener Seiende, der dem Seienden (und zuvor der Wahrheit des Seyns) ausgesetzt ist, welche Ausgesetztheit (Wahrer, Wächter, Sucher) den Grund seines Wesens ausmacht. Selbst die Ansetzung der *idea* ist keine Ablesung! Dieses zu wissen heißt, sie überwinden.

Die *Wahrheit* des Seyns, ist sie zu bestimmen *vor* dem Seyn ohne Hinsicht darauf oder nachher, erst in Rücksicht auf Seyn, oder keines von beiden, sondern in eins mit Seyn, weil zu seiner Wesung gehörig?

Der *transzendente* (aber andere »Transzendenz«) Weg nur vorläufig, um den Umschwung und Einsprung vorzubereiten.

185. Was heißt Da-sein?

1. Die Aufgabe in »Seyn und Zeit« die Seinsfrage als die nach dem »Sinn von Seyn«; vgl. *Vorbemerkung* in »Sein und Zeit«.

Fundamentalontologie das Übergängliche. Sie begründet und überwindet alle Ontologie, muß aber notwendig vom Bekannten und Geläufigen ausgehen, und deshalb steht sie immer im *Zwielicht*.

2. *Seinsfrage und die Frage nach dem Menschen*. Fundamentalontologie und Anthropologie.
3. Das Menschsein als *Da-sein* (vgl. Laufende Anmerkungen zu »Sein und Zeit«).

4. Die Seinsfrage als Überwindung der Leitfrage. *Entfaltung der Leitfrage*; vgl. deren Gefüge. Was *Ent-faltung* heißt? Rücknahme in den zu eröffnenden Grund.

186. *Da-sein*

Die Notwendigkeit der ursprünglich gründenden Frage nach dem Da-sein läßt sich geschichtlich entfalten:

1. von der ἀλήθεια aus als Grundcharakter der φύσις;
2. von der durch das ego cogito erzwungenen, von Leibniz und dem deutschen Idealismus gestreiften Frage *der gedoppelten repraesentatio*:

1. ich stelle etwas vor – *Da-habe*;

2. ich stelle etwas vor – bin etwas; »*Da-sein*«.

Jedesmal ist das »Da« ebenso wie anfänglich die ἀλήθεια ungefragt.

Und dieses »Da« ist je nur das abkünftige *Offene*, das die Richtigkeit des Vor-stellens *für sich* und ihre eigene Möglichkeit in Anspruch nehmen muß.

b) Das Da-sein*

187. Gründung

ist zweideutig:

1. Der *Grund gründet*, west als Grund (vgl. Wesen der Wahrheit und Zeit-Raum).
2. Dieser gründende Grund wird als solcher erreicht und übernommen.

Er-gründung:

a) den Grund als gründenden *wesen* lassen;

b) auf ihn als Grund *bauen*, etwas auf den Grund bringen.

Das ursprüngliche Gründen des Grundes (1) ist die Wesung der Wahrheit des Seyns; die Wahrheit ist *Grund* im ursprünglichen Sinne.

Das Wesen des Grundes ursprünglich aus dem Wesen der Wahrheit, Wahrheit und Zeit-Raum (Ab-grund).

Vgl. »Vom Wesen des Grundes«; Anmerkungen dazu 1936.

Unter dem Titel »Gründung« ist zunächst gemäß dem Zusammenhang mit »Sprung« die Bedeutung 2. a) und b) gemeint, aber deshalb gerade auf 1. nicht nur bezogen, sondern von da bestimmt.

188. Gründung**

Den Grund der Wahrheit des Seyns und so dieses selbst er-gründen: Diesen Grund (Ereignis) den Grund *sein* lassen durch das Beständnis des Da-seins. Demgemäß wird die Er-gründung zur Gründung des Da-seins als der Er-gründung des Grundes: der Wahrheit des Seyns.

* vgl. Laufende Anmerkungen zu »Sein und Zeit«; Übungen Wintersemester 1937/38 »Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Metaphysik)«

** vgl. Vorblick, 13. Die Verhaltenheit: Die Verhaltenheit als die Grundstimmung, Verhaltenheit und Sorge

Grund – stiftend – tragend – belegend

Ab-grund und Ungrund

(Verbergung
des Seins)
(Nichtung)

(Verstellung)
(Verwesung)

Ein ursprünglicher Wesensbezug zwischen Grund und Wahrheit besteht, aber *Wahrheit* begriffen als *lichtende Verbergung*. Das Verhältnis von ratio und veritas iudicii, das in der Geschichte der Leitfragenbeantwortung sichtbar wird (besonders Leibniz), ist nur ein sehr vordergründlicher Anschein des ursprünglichen Bezugs.

Wahrheit und damit das Wesen des Grundes ent-fügt sich zeit-räumlich. Dabei sind aber Zeit und Raum ursprünglich aus der Wahrheit begriffen und auf die Gründung wesentlich bezogen.

In »Sein und Zeit« ist dieser Bezug gesehen, aber hintergründlich und nicht bewältigt.

Nur in der Er-gründung des Ereignisses glückt die Inständigkeit des Da-seins in den Weisen und auf den Wegen der Bergung der Wahrheit in das Seiende.

Hier im Umkreis der *Gründung* und ihrer denkerischen Bewältigung ist der Zusammenhang, in dem *Zeit und Raum* zu ihrem Wesensbegriff kommen.

Das Wesen des Da-seins und damit der auf es gegründeten Geschichte ist die Bergung der Wahrheit des Seins, des letzten Gottes, in das Seiende.

Von hier aus bestimmt sich Gestalt und Art der Zukünftigen.

189. Das Da-sein

Wenn es nur west als zugehörig zum Ereignis, dann muß doch schon mit der ersten Nennung *jene* Weisung vollzogen werden, kraft deren Da-sein wesentlich anders ist als nur die formale

Bestimmung des Grundes des Menschseins, die uns nichts angeht.

Da-sein muß, vom »Formalen« her gesprochen, *erfüllt* erfahren werden, will sagen als die erste Vorbereitung des Übergangs in eine andere Geschichte des Menschen.

Da-sein wird erfahren, nicht als Gegenstand vor-gestellt, sondern als *Da-sein* durch eine verrückende Einrückung vollzogen und ausgestanden.

Dazu gehört: Ausstehen der Not der Seinsverlassenheit *in eins* mit dem Sichstellen der Entscheidung über den Ausbleib und die Ankunft der Götter: das erste Beziehen des Postens der Wächterschaft für die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes *in jener* Entscheidung (vgl. Der Sprung, 133. Das Wesen des Seyns, S. 252).

Der Entwurf des *Da-seins* ist nur möglich als Einrückung in das *Da-sein*. Der einrückende Entwurf aber entspringt nur aus der *Fügsamkeit* gegen die verborgenste Fügung unserer Geschichte in der Grundstimmung der Verhaltenheit. Der wesentliche Augenblick, unermesslich in seiner Weite und Tiefe, ist angebrochen, wenn zumal die Not der Seinsverlassenheit däm-mert und die *Entscheidung* gesucht wird.

Allerdings: diese Grund»tatsache« unserer Geschichte wird durch keine »Zergliederung« der »geistigen« oder »politischen« »Situation« der Zeit aufweisbar, weil schon die Hinsicht auf das »Geistige« ebenso wie die auf das »Politische« sich in das Vordergründliche und Bisherige begibt und es schon abgelehnt hat, die eigentliche Geschichte – den Kampf der Ereignung des Menschen durch das Seyn – zu erfahren und in den Bahnen der Verfügung dieser Geschichte zu fragen und zu denken, d. h. aus dem Grunde der Geschichte geschichtlich zu werden.

190. Vom Da-sein*

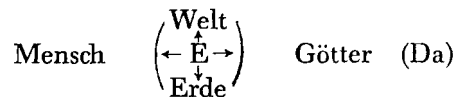
Vom Da-sein ist nur gründend zu sagen, im denkerischen Vollzug des Anklangs, Zuspiels und des Sprungs.

Gründend heißt aber zugleich geschichtlich in unserer und für unsere künftige Geschichte, deren innerster Not (Seinsverlassenheit) und der hieraus entspringenden Notwendigkeit (Grundfrage) sich fügend.

Diese Fügung, als sich fügende Vorbereitung der Augenblicksstätte der äußersten Entscheidung, ist das Gesetz des denkerischen Vorgehens im anderen Anfang, im Unterschied zum System in der Endgeschichte des ersten Anfangs.

Trotzdem muß eine erste nennende Hinweisung in das Da-sein und damit auf dieses möglich sein. Niemals freilich ein unmittelbares »Beschreiben«, als sei es irgendwo vorhanden vorfindlich; ebensowenig, was dasselbe in höherer Stufe ist, durch eine »Dialektik«, wohl aber im rechtverstandenen Entwurf, der den jetzigen Menschen wenn auch nur in seine Seinsverlassenheit bringt und den Anklang bereitet, daß der Mensch jenes Seiende ist, das *ausgebrochen* ist ins Offene, aber zunächst und langehin diesen *Ausbruch* erkennt und schließlich *ihn erst aus der Seinsverlassenheit* erstmals ganz ermißt.

Ausbruch und Verlassenheit, Wink und Einkehr sind die in sich zusammengehörigen Geschehnisse der Eignung, in denen, scheinbar nur vom Menschen her gesehen, das *Ereignis* sich eröffnet (vgl. Eigentum):



Von hier aus ist schon zu ersehen, welcher einheitlich gefügten Entwurfskraft es bedarf, um den eröffnenden Sprung als

* zur einführenden Klärung des Begriffes vgl. Auseinandersetzung mit »Sein und Zeit« 1936; vgl. »Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Metaphysik)«. Übungen Wintersemester 1937/38

Erspringung des Da-seins zu vollziehen und die Gründung zu reichend fragend-wissend vorzubereiten.

Da-sein ist das Geschehnis der Erklüftung der Wendungsmitte der Kehre des Ereignisses. Erklüftung ist Er-eignung, zumal und zuvor die Erklüftung und aus ihr je der geschichtliche Mensch und die Wesung des Seins, Nahung und Fernung der Götter.

Hier ist keine »Begegnung« mehr, kein Erscheinen für den Menschen, der zuvor schon feststeht und das Erschienene fortan nur festhält.

Das tiefste Wesen der Geschichte ruht mit darin, daß die erklüftende (Wahrheit gründende) Ereignung erst Jene entspringen läßt, die, einander brauchend, erst im Ereignis der Kehre einander sich zu- und abkehren.

Diese zwischen Verlassenheit und Er-winkung je entscheidende bzw. von hier in die Unentschiedenheit sich verhüllende Erklüftung der Nahung und Fernung ist der Ursprung des Zeit-Raums und das Reich des Streites.

Da-sein ist das Beständnis der Wesung der Wahrheit des Seyns.

Entfaltung der Daheit des Da als Gründung des Da-seins.

Das Da west und wesend muß es im Sein des Da-seins übernommen werden; das »Zwischen«.

191. Das Da-sein

ist der Wendungspunkt in der Kehre des Ereignisses, die sich öffnende Mitte des Widerspiels von Zuruf und Zugehörigkeit, das *Eigentum*, verstanden wie Fürstentum, die herrschaftliche Mitte der Er-eignung als Zueignung des Zu-gehörigen zum Ereignis, zugleich zu ihm: Selbstwerdung.

So ist das Da-sein das *Zwischen* zwischen den Menschen (als geschichtegründenden) und den Göttern (in ihrer Geschichte).

Das Zwischen, das nicht erst sich aus dem Bezug der Götter zu den Menschen ergibt, sondern jenes Zwischen, das erst den Zeit-Raum gründet für den Bezug, indem es selbst in der Wesung des Seyns als Ereignis entspringt und als sich öffnende Mitte die Götter und die Menschen für einander entscheidbar macht.

192. Das Da-sein

Als Gründung der Offenheit des Sichverbergens erscheint es dem gewohnten Blick auf das »Seiende« wie nichtseiend und eingebildet. In der Tat: *Das Dasein ist als die entwerfend-ge-worfene Gründung die höchste Wirklichkeit im Bereich der Einbildung*, gesetzt, daß wir damit nicht nur ein Vermögen der Seele und nicht nur ein transzendentes verstehen (vgl. Kantbuch), sondern das *Ereignis* selbst, worin alle *Verklärung* schwingt.

Die »Einbildung« als Geschehnis der *Lichtung* selbst. Nur ist »Einbildung«, *imaginatio*, der Name, der nennt aus der Blickstellung des unmittelbaren Vernehmens des *ὄν* und Seienden. Von da aus gerechnet ist alles Seyn und dessen Eröffnung ein zum vermeintlich Handfesten hinzukommendes *Gebilde*. Aber alles ist hier umgekehrt, »eingebildet« im gewöhnlichen Sinne ist immer das sogenannte »wirkliche« Vorhandene, hereingebildet, zum Scheinen gebracht in die *Lichtung*, in das Da.

193. Das Da-sein und der Mensch

Das Wesen des Menschen wird seit langem in der Richtung der Bestandstücke Leib, Seele, Geist bestimmt; die Art der Schichtung und der Durchdringung, die Weise, wie je das eine vor den anderen einen Vorrang hat, sind verschieden. Ebenso

wandelt sich die Rolle, die jeweils eines dieser »Bestandstücke« übernimmt als Leitfaden und Richtpunkt der Bestimmung des übrigen Seienden (z. B. das Bewußtsein im *ego cogito* oder die Vernunft oder der Geist oder der *Absicht* nach bei Nietzsche »der Leib« oder die »Seele«).

Vgl. der *λόγος* (aber nicht als Subjekt und Seele) und der *νοῦς* in der vorplatonischen Philosophie, die *ψυχή* bei Plato und bei Aristoteles (*ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἔστιν*); all dieses zeigt darauf hin, daß etwas, was der Mensch selbst ist und was ihn doch wieder überholt und ausgreift, für die Bestimmung des Seienden als solchen im Ganzen jeweils ins Spiel kommt.

Und weil die Frage nach dem Seienden erstanfänglich geradezu gestellt werden mußte und als Leitfrage künftig *trotz* Descartes, Kant u.s.f. so gestellt blieb, mußte auch immer dergleichen wie Seele, Vernunft, Geist, Denken, Vorstellen einen Leitfaden abgeben, derart freilich, daß mit der Ungeklärtheit der Leitfragenstellung selbst auch der Leitfaden in seinem Leitfadencharakter unbestimmt blieb und vollends nicht gefragt wurde, warum ein solcher Leitfaden notwendig ist, ob diese Notwendigkeit nicht im Wesen und in der Wahrheit des Seins selbst liegt und inwiefern.

Wie sich aus diesem Hinweis leicht ergibt, muß eben zuvor die Frage nach der Wahrheit des Seyns als Grundfrage im wesentlichen Unterschied zur Leitfrage aufgerichtet werden. Dann aber tritt jenes Ungefragte und Unbewältigte erst heraus, daß irgendwie der Mensch und doch wieder nicht der Mensch, und zwar je in einem Ausgriff und einer Verrückung, bei der Gründung der Wahrheit des Seyns im Spiel ist. Und eben dieses Frag-würdige nenne ich das Da-sein.

Damit ist auch der Ursprung dieses Frag-würdigen angezeigt: nicht entspringt es aus einer beliebig angesetzten, sei es philosophischen oder biologischen, sei es überhaupt irgendwie anthropologischen Betrachtung und Bestimmung des Menschen, sondern allein und einzig aus der Frage nach der Wahrheit des Seins.

Und damit ist auch eine einzigartige und, wenn das Seyn selbst das Einzigste und Höchste ist, zugleich die tiefste Fragestellung nach dem Menschen erreicht.

Umgekehrt ergibt sich jetzt die Notwendigkeit, in der Auseinandersetzung mit der bisherigen Geschichte der Leitfrage sich zu besinnen und zu fragen:

1. Warum und wie gerade in der Auslegung des Menschen im Zusammenhang der Frage nach dem Seienden dergleichen wie ψυχή, νοῦς, animus, spiritus, cogitatio, Bewußtsein, Subjekt, Ich, Geist, Person zur Geltung kommen?

2. Ob und wie hierbei notwendig, und zwar zugleich notwendig verhüllt, Jenes ins Spiel kommen muß, was wir das Da-sein nennen?

Zur Beantwortung der ersten Frage ist zu beachten, daß die Heraushebung und Auslegung von ψυχή, νοῦς u.s.f. geleitet ist von der Auslegung des Seienden als φύσις und später als ἰδέα und ἐνέργεια, οὐσία; schließlich bei Aristoteles ψυχή als οὐσία und ἐντελέχεια ἡ πρώτη. Dieser Ansatz bleibt in verschiedenen Abwandlungen bis zu Hegel und Nietzsche, die Wendung ins »Subjekt« ändert nichts Wesentliches. Der »Leib« ist entsprechend ein Anhängsel oder eine Unterlage und wird immer nur aus der Unterscheidung gegen Seele oder Geist oder beides bestimmt.

Niemals kommt es dazu, das Sein des so ausgelegten Menschen und zwar in seiner Leitfadengerolle für die Wahrheit des Seienden aus dieser selbst zu bestimmen und zu befragen und so die Möglichkeit in den Blick zu fassen, daß am Ende überhaupt das Menschsein hier angesichts des Seins eine Aufgabe übernimmt, die es aus ihm weg – es ver-rückt in jenes Frag-würdige, das Da-sein.

Das Da-sein führt nicht aus dem Seienden heraus und ver-dunstet nicht das Seiende in eine Geistigkeit, sondern umgekehrt, gemäß der Einzigkeit des Seyns eröffnet es erst die Unruhe des Seienden, dessen »Wahrheit« nur bestanden wird im wiederanfänglichen Kampf seiner Bergung in das durch den geschichtlichen Menschen Geschaffene.

Nur das, was wir, inständig im Da-sein, gründen und schaffen und schaffend uns als Ansturm entgegentreten lassen, nur das kann ein Wahres, Offenbares sein und demzufolge erkannt und gewußt werden. Unser Wissen reicht nur so weit, als die Inständigkeit im Da-sein ausgreift und d. h. die Kraft der Bergung der Wahrheit in das gestaltete Seiende.

Kants Kritik der reinen Vernunft, in der seit den Griechen wieder ein wesentlicher Schritt vollzogen wird, muß diesen Zusammenhang voraussetzen, ohne ihn als solchen fassen und gar auf einen Grund (den kehrigen Bezug von Dasein und Sein) bringen zu können. Und weil dieser Grund nicht gegründet wurde, blieb die Kritik grundlos und mußte dazu führen, daß alsbald über sie und z. T. mit ihren eigenen Mitteln (der transzendentalen Fragestellung) zum absoluten Wissen fortgegangen wurde (der deutsche Idealismus). Weil hier der Geist absolut wurde, mußte er im Verborgenen die Zerstörung des Seienden und die völlige Abdrängung der Einzigkeit und Befremdung des Seyns enthalten und den Rückfall in den »Positivismus« und Biologismus (Nietzsche) beschleunigen und bis zur Stunde mehr und mehr verfestigen.

Denn die jetzige »Auseinandersetzung« mit dem deutschen Idealismus, wenn sie überhaupt so genannt zu werden verdient, ist nur »re-aktiv«. Sie *verabsolutiert* »das Leben« in der ganzen Unbestimmtheit und Wirrnis, die sich in diesem Namen verstecken kann. Die Ver-absolutierung ist nicht nur das Zeichen für das Bestimmtwerden durch den Gegner, es ist vor allem der Hinweis darauf, daß es noch weniger als bei diesem zu einer Besinnung auf die Leitfrage der Metaphysik kommt (vgl. Das Zuspiel, 110. Die ἰδέα, der Platonismus und der Idealismus, besonders S. 213 f., Hegel).

Hier liegt auch der Grund dafür, daß die Wahrheitsfrage, die Nietzsche scheinbar aus einer ursprünglichen Frage- und Entscheidungskraft stellt, bei ihm gerade nicht gestellt, sondern ganz aus der Grundstellung im »Leben« biologisch als Bestand-sicherung des Lebens und unter Zugrundelegung der

überlieferten Auslegung des Seienden (als Beständigkeit und Anwesenheit) erklärt wird.

Zur Beantwortung der zweiten Frage aber (vgl. oben) ist zu sagen:

Wenn das Da-sein ins Spiel kommt, und es muß dies überall, wo das Seiende als solches und damit verhüllt die Wahrheit des Seyns in die Frage kommt, dann müssen wir nachsehen, was entsprechend der anfänglichen Auslegung des Seienden (als beständige Anwesenheit) durchgängig und im allgemeinsten gefaßt als der Leitfaden sichtbar wird. Dieses ist das »Denken« als Vor-stellen von etwas im Allgemeinen und hier im *Allgemeinsten* und demnach das äußerste Vorstellen.

Im Vor-stellen zeigt sich die Spur des Da-seins, nämlich hinsichtlich seiner *Entrückung* zu etwas. Das Vor-stellen ist, sich selbst verhüllt, daseinsmäßig ein Hinausstehen ins Offene, wobei dieses Offene selbst sowenig wie die Offenheit in ihrem Wesen und Grund befragt werden.

Das Vor-stellen ist zudem ein Hinausstehen, das zugleich doch wieder zurückbleibt in der *Seele* als ein Vorgang und Akt dieser, die selbst schließlich als »Ich« das Gegenüber zum Gegenstand bildet.

Die *Richtigkeit* als Auslegung des Offenen wird der Grund der Subjekt-Objekt-Beziehung.

Sofern aber das Vor-stellende sich selbst vor-stellt, wird dieses Hinausstehen nur wiederholt und zurückgenommen auf dieses selbst, und jenes bleibt verstellt, was das *Da-sein* auszeichnet, eben das Da, die Lichtung für die Verbergung, zu *sein* in der Inständigkeit der Selbstheit als Gründung der Wahrheit in das Seiende.

Wird nun vollends das Vorstellen in »das Leben« einbezogen, dann gelingt die völlige Verhüllung des ursprünglichen Da-seinscharakters des Vor-stellens. Dieses selbst wird nur noch nach seinem Nutzen und Wert abgeschätzt, und in solcher Schätzung wird ihm auch die Deutung zugewiesen, die es allein als »Wissen« gegenüber der »Tat« beanspruchen kann.

Die Schwierigkeit, aus einem solchen Vor-stellen (Anschein) der Welt her einen Ansatz zu finden, um das Da-sein erfahrbar und sichtbar zu machen, scheint unübersteiglich, zumal die Voraussetzung für Alles, die Kraft zu fragen und der Wille zur Klarheit, entbehrt werden müssen. Wie aber soll in dieser Öde die höchste Frage nach dem Sein eine Frage werden können!

194. Der Mensch und das Da-sein

Warum das Da-sein als der Grund und Abgrund des geschichtlichen Menschen? Weshalb nicht eine unmittelbare Abänderung des Menschen, und weshalb soll er denn nicht bleiben, wie er ist? Wie ist er denn? Läßt sich das fest-stellen? Von wo aus? Welche Schätzung nach welchen Maßstäben?

Das Dasein ist in der Geschichte der Wahrheit des Seins der wesentliche *Zwischenfall*, d. h. der Ein-fall jenes Zwischen, in das der Mensch ver-rückt werden muß, um erst wieder er *selbst* zu sein.

Die Selbstheit, als Bahn und Reich der Zu-eignung und des Ursprungs des »Zu« und »Sich«, der Grund für die Zugehörigkeit zum Seyn, die in sich schließt die Über-eignung (inständige). Über-eignung nur, wo zuvor und ständig Zu-eignung; beides aber aus der Er-eignung des Ereignisses.

Die Zugehörigkeit zum Seyn aber west nur, weil das Sein in seiner Einzigkeit das Da-sein braucht und darin gegründet und es gründend den Menschen. Anders west keine Wahrheit.

Anders herrscht nur das Nichts in der verfänglichsten Gestalt der Nähe des »Wirklichen« und »Lebendigen«, d. h. des Unseienden.

Das Da-sein, als Sein des Menschen begriffen, ist bereits im *Vorgriff*. Die Frage für dessen Wahrheit bleibt, wie der Mensch, seiender werdend, in das Da-sein, so es gründend, sich zurückstellt, um sich damit in die Wahrheit des Seyns hinaus-

zustellen. Aber dieses Sich-stellen und dessen Ständigkeit gründen in der *Ereignung*. Daher ist zu fragen:

In welcher Geschichte muß der Mensch stehen, um der *Er-eignung* zugehörig zu werden?

Muß er hierzu nicht voraus-gestoßen werden in das Da, welches Geschehnis ihm als Geworfenheit offenbar wird?

Die Geworfenheit wird erst erfahren aus der Wahrheit des Seyns. In der ersten Vordeutung (»Sein und Zeit«) bleibt sie noch mißdeutbar im Sinne eines zufälligen Vorkommens des Menschen unter dem anderen Seienden.

Zu welcher Macht werden von hier aus Erde und Leib entfacht. Das Menschsein und das »Leben«.

Wo anders ist der Anstoß, auf das Da-sein hinauszudenken, als im Wesen des Seyns selbst.

195. Da-sein und Mensch

Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns.

Als so gebrauchter »ist« aber der Mensch nur Mensch, sofern er in das Da-sein gegründet ist, d. h. selbst zum Gründer des *Da-seins* schaffend wird.

Das Seyn aber ist zugleich hier begriffen als *Er-eignis*. Beides gehört zusammen: die Rückgründung in das Da-sein und die Wahrheit des Seyns als Ereignis.

Wir begreifen nichts von der hier eröffneten Fragerichtung, wenn wir beliebige Vorstellungen vom Menschen und vom »Seienden als solchem« unversehens zugrundelegen, statt in einem zumal den »Menschen« und das Seyn (nicht das Sein des Menschen lediglich) in Frage zu stellen und in ihr zu halten.

196. Da-sein und Volk*

Nur vom *Da-sein* her ist das Wesen des Volkes zu begreifen und d. h. zugleich jenes zu wissen, daß das Volk nie Ziel und Zweck sein kann und daß solches Meinen nur eine »völkische« Ausweitung des »liberalen« »Ich«-gedankens und der wirtschaftlichen Vorstellung der Erhaltung des »Lebens« ist.

Das Wesen des Volkes aber ist seine »Stimme«. Diese *Stimme* spricht gerade *nicht* im sogenannten unmittelbaren Erguß des gemeinen, natürlichen, unverbildeten und ungebildeten »Mannes«. Denn dieser so angerufene Zeuge ist bereits sehr *verbildet* und bewegt sich längst nicht mehr in den ursprünglichen Bezügen zum Seienden. Die *Stimme* des Volkes spricht selten und nur in Wenigen, und ob sie *noch* zum Klingen zu bringen ist?

197. Da-sein – Eigentum – Selbstheit**

Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein.

Das »Selbst« pflegt man zu begreifen einmal in dem Bezug eines Ich auf »sich«. Dieser Bezug wird als ein vorstellender genommen. Und schließlich wird die Selbigkeit des Vorstellenden mit dem Vorgestellten als Wesen des »Selbst« gefaßt. Auf diesem und entsprechend abgewandelten Wegen ist jedoch das Wesen des Selbst nie zu erreichen.

Denn zuvor ist es keine Eigenschaft des vorhandenen Menschen und mit dem *Ichbewußtsein* nur scheinbar gegeben. Woher dieser Schein kommt, kann nur aus dem Wesen des Selbst geklärt werden.

Selbstheit entspringt als Wesung des Da-seins aus dem Ursprung des Da-seins. Und der Ursprung des Selbst ist das

* vgl. Die Zukünftigen

** vgl. Vorblick, 16. Philosophie (Besinnung als Selbstbesinnung)

Eigen-tum. Dieses Wort hier genommen wie Fürsten-tum. Die Herrschaft der Eignung im Ereignis. Die Eignung ist zumal Zueignung und Übereignung. Sofern das Da-sein *sich* zu-eignet wird als zugehörig zum Ereignis, kommt es zu sich *selbst*, aber nie so, als wäre das Selbst schon ein vorhandener, nur bisher nicht erreichter Bestand. Vielmehr zu sich selbst kommt das Da-sein erst, indem die Zu-eignung in die Zugehörigkeit zugleich Über-eignung wird in das Ereignis. Da-sein – Beständnis des Da. Das Eigen-tum als Herrschaft der Eignung ist Geschehnis der in sich gefügten Zu- und Übereignung.

Die Inständigkeit in diesem Geschehnis des Eigentums ermöglicht erst dem Menschen, geschichtlich zu »sich« zu kommen und bei-sich zu sein. Und erst dieses *Bei-sich* ist der zureichende Grund, um das *Für Andere* wahrhaft zu übernehmen. Aber das Zu-sich-kommen ist eben nie eine zuvor abgelöste Ich-vorstellung, sondern Übernahme der Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins, Einsprung in das Da. Das Eigentum als Grund der Selbstheit gründet das Da-sein. Eigentum aber ist selbst wieder das Beständnis der Kehre im Ereignis.

Eigentum ist so zugleich der daseinsmäßige Grund der Verhaltenheit.

Der *Rückbezug*, der im »Sich« genannt wird, zu »sich«, bei »sich«, für »sich«, hat sein Wesen in der *Eignung*.

Sofern nun der Mensch auch in der Seinsverlassenheit noch im Offenen des Unwesens des Seienden steht, ist jederzeit die Möglichkeit gegeben, für »sich« zu sein, auf »sich« zurückzukommen. Aber das »Sich« und das hieraus bestimmte Selbst als das Nur-Selbe bleibt leer und erfüllt sich nur aus dem Vorhandenen und Vorfindlichen und gerade von Menschen Betriebenen. Das Zu-sich hat keinen Entscheidungscharakter und ist ohne Wissen um die Verhaftung in das Geschehnis des Da-seins.

Die *Selbstheit* ist ursprünglicher als jedes Ich und Du und Wir. Diese sammeln sich als solche erst im *Selbst* und werden so je sie »selbst«.

Umgekehrt ist die Zerstreuung des Ich, Du und Wir und die Zerbröckelung und Vermassung kein bloßes Versagen des Menschen, sondern das Geschehnis der Ohnmacht, das *Eigentum* zu bestehen und zu wissen, die Seinsverlassenheit.

Selbst-sein – damit meinen wir zunächst immer: das von sich aus Tun und Lassen und Verfügen. Aber das »Von sich aus« ist täuschender Vordergrund. Von sich aus kann bloßer »Eigensinn« sein, dem alle Zu-eignung und Übereignung aus dem Ereignis abgeht.

Die Schwingungsweite des Selbst richtet sich nach der Ursprünglichkeit des Eigentums und damit nach der Wahrheit des Seyns.

Verstoßen aus ihr und taumelnd in der Seinsverlassenheit wissen wir wenig genug um das Wesen des Selbst und um die Wege zu echtem Wissen. Denn allzu hartnäckig ist der Vorrang des »Ich«bewußtseins, zumal dieses in mannigfache Gestalten sich verstecken kann. Die gefährlichsten sind jene, in denen das weltlose »Ich« sich scheinbar aufgegeben und hingegeben hat an ein Anderes, das »größer« ist als es und dem es stückhaft oder gliedweise zugewiesen ist. Die Auflösung des »Ich« in »das Leben« als Volk, hier ist eine Überwindung des »Ich« angebahnt unter Preisgabe der ersten Bedingung einer solchen, nämlich der Besinnung auf das Selbst-sein und sein Wesen, das sich bestimmt aus der Zueignung und Übereignung.

Die Selbstheit ist die aus der Ereignung aufgefangene und sie ausstehende Erzitterung der Widerwendigkeit des Streites in der Erklüftung.

198. Gründung des Da-seins als Er-gründung*

Da-sein läßt sich nie auf-weisen und beschreiben wie ein Vorhandenes. Nur hermeneutisch zu gewinnen, d. h. aber nach »Sein und Zeit« im geworfenen Entwurf. Daher nicht beliebig.

* Grund wesen lassen; das Ereignis der Grund

Da-sein ist ein völlig Un-gewohntes, aller Kenntnis vom Menschen weit vorausgeschickt.

Das Da das offene, lichtend verbergende Zwischen zu Erde und Welt, die Mitte ihres Streites und damit die Stätte der innigsten Zu-gehörigkeit und so der Grund des Zu-sich, des *Selbst* und der Selbstheit. Das *Selbst* ist nie »Ich«. Das *Bei-sich des Selbst* west als Inständigkeit der Über-nahme der Er-eignung. Selbstheit ist Zugehörigkeit in die Innigkeit des Streits als Erstreitung der Ereignung.

Kein »Wir« und »Ihr« und kein »Ich« und »Du«, keine *Gemeinschaft* erreicht, von sich her sich einrichtend, jemals das Selbst, sondern verfehlt es nur und bleibt von ihm ausgeschlossen, es sei denn, sie gründe sich selbst erst auf das Da-sein.

Mit der Gründung des Da-seins ist alles Verhältnis zum Seienden verwandelt, und die Wahrheit des Seyns ist zuvor erfahren.

199. Transzendenz und Da-sein und Seyn*

Auch wenn »Transzendenz« anders als bisher, nämlich als *Überstieg* begriffen wird und nicht als das *Über-sinnliche* als *Seiendes*, auch dann wird mit ihrer Bestimmung das Wesen des Da-seins allzu leicht verstellt. Denn Transzendenz setzt auch so voraus ein *Unten und Diesseits* und ist in der Gefahr, doch mißdeutet zu werden als Handlung eines »Ich« und Subjekts. Und schließlich bleibt auch dieser Transzendenzbegriff im Platonismus stecken (vgl. »Vom Wesen des Grundes«).

Da-sein steht anfänglich in der Gründung des Ereignisses, ergründet die Wahrheit des *Seins* und geht nicht vom *Seienden* zu dessen Sein über. Vielmehr geschieht die Ergründung des Ereignisses als Bergung der Wahrheit im Seienden und als Seiendes und so ist, wenn überhaupt noch ein Vergleich möglich wäre, was nicht zutrifft, das Verhältnis ein umgekehrtes.

* vgl. Das Zuspiel, 110. Die *idéa*, der Platonismus und der Idealismus

Im Seyn wird das Seiende erst als solches geborgen, so freilich, daß das Seiende alsogleich vom Seyn verlassen werden und nur als Anschein bestehen bleiben kann, *ὅν* als *idéa* und was darauf und daraus folgte.

200. Das Da-sein

als der Zeit-Raum, nicht im Sinne der üblichen Zeit- und Raumbegriffe, sondern als die Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns.

Die *Augenblicksstätte* entspringt aus der Einsamkeit der großen Stille, in der die Ereignung Wahrheit wird.

Wann und wie wurde zuletzt von Grund aus und mit Hintersetzung alles bisherigen Geläufig-Beiläufigen die Augenblicksstätte für die Wahrheit des Seyns denkerisch erfragt und ihre Gründung vorbereitet?

Was ergibt für die Beantwortung dieser Frage die Besinnung auf die metaphysischen Grundstellungen innerhalb der Geschichte der Leitfragenbeantwortung?

Der *Zeit-Raum* ist in seinem Wesen als *Augenblicksstätte* des Ereignisses zu entfalten. Niemals jedoch ist der »Augenblick« nur der winzige Rest der kaum erraffbaren »Zeit«.

201. Da-sein und Weg-sein

Das *Weg-sein* kann aber auch noch in einem anderen und nicht minder wesentlichen Sinne gemeint sein. Ist nämlich das Da-sein als der schaffende Grund des Menschseins erfahren und damit zum Wissen gebracht, daß das Da-sein nur *Augenblick* und Geschichte ist, dann muß das gewöhnliche Menschsein von hier aus als *Weg-sein* bestimmt werden. Es ist »weg« aus dem Beständnis des Da und ganz nur beim *Seienden als dem Vorhandenen* (Seinsvergessenheit). Der Mensch ist das *Weg*.

Weg-sein ist der *ursprünglichere* Titel für die *Uneigentlichkeit des Da-seins*.

Das *Weg-sein*, diese vom »Da« her gesehene und zu ihm gehörige Weise der *Betreibung* des Vorhandenen.

Aber *außerdem* muß nun gerade gegründet werden das *Menschsein* als jenes, was *Da-sein* wiederum verwahrt und entfaltet und die Schaffenden vor-bereitet und bekämpft.

202. Das Da-sein (Weg-sein)

Das Da »ist« der Mensch nur als geschichtlicher, d. h. geschichte-gründender und inständig im Da in der Weise der Bergung der Wahrheit im Seienden.

Das *Da-sein inständig* allein zu bestehen in der höchsten schaffenden und d. h. zugleich er-leidenden Durchmessung der weitesten Entrückungen.

Zum Da gehört als sein Äußerstes jene Verborgenheit in seinem eigensten Offenen, das *Weg*, als ständige *Möglichkeit des Weg-sein*; der Mensch kennt es in den verschiedenen Gestalten des Todes. Wo aber *Da-sein* erstmals begriffen werden soll, muß der *Tod* bestimmt sein als die äußerste Möglichkeit des Da. Wenn *hier* von »Ende« gesprochen wird und zuvor in aller Schärfe *Da-sein* gegen jegliche Art von Vorhandensein abgegrenzt ist, dann kann »Ende« hier niemals meinen das bloße Aufhören und Verschwinden eines Vorhandenen. Wenn Zeit gerade als Zeitlichkeit Entrückung ist, dann heißt hier »Ende« ein Nein und Anderes dieser Entrückung, eine völlige Verrückung des Da als solchen in das »*Weg*«.

Und *Weg* meint wieder nicht das »Fort« der bloßen Abwesenheit eines vormals Vorhandenen, sondern ist das völlig Andere des Da, uns ganz verborgen, aber *in dieser* Verborgenheit zum Da wesentlich gehörig und in der Inständigkeit des *Da-seins* mit zu bestehen.

Der Tod ist als das Äußerste des Da zugleich das Innerste seiner möglichen völligen Verwandlung. Und darin liegt zugleich der Hinweis in das tiefste Wesen des Nichts. Nur der gemeine Verstand, der am Vorhandenen als dem allein Seienden hängt, denkt auch das Nichts nur gemein. Er ahnt nichts vom inneren Bezug des Weg und der Verrückung alles Seienden in seiner Zugehörigkeit zum Da. Was hier als eigenste Verborgenheit in das Da hereinsteht, der Wechselbezug des Da zu dem ihm zugekehrten Weg, ist der Widerschein der Kehre im Wesen des Seins selbst. Je ursprünglicher das Sein in seiner Wahrheit erfahren wird, um so tiefer ist das *Nichts* als der Abgrund am Rande des Grundes.

Es ist allerdings bequem, von den ungeprüften Alltagsvorstellungen vom »Ende« und »Nichts« her das über den Tod Gesagte sich zurecht zu legen, statt umgekehrt ahnen zu lernen, wie mit dem inständlichen entrückungsmäßigen Einbezug des Todes in das Da das Wesen von »Ende« und »Nichts« sich wandeln muß.

Die Innigkeit des Seins hat den Ingrimme zum Wesen, und der Streit ist immer zugleich Wirrnis. Und jedesmal kann beides in die Ödigkeit des Gleichgültigen und Vergessenen sich verlieren.

Vorlaufen in den Tod ist nicht Wille zum Nichts im gemeinen Sinne, sondern umgekehrt höchstes *Da-sein*, das die Verborgenheit des Da mit in die Inständigkeit des Bestehens der Wahrheit einbezieht.

203. Der Entwurf und das Da-sein*

Er ist erst das Zwischen, in dessen Offenheit das Seiende und die Seiendheit unterscheidbar werden, so zwar, daß zunächst nur das Seiende *selbst* (d. h. eben verborgen es als ein solches

* vgl. Vorblick, Das anfängliche Denken; vgl. Vorblick, 17. Die Notwendigkeit der Philosophie

und damit hinsichtlich seiner Seiendheit) erfahrbar wird. Der bloße Übergang zum Wesen als ἰδέα erkennt den Entwurf ebenso, wie die Berufung auf die notwendige Vorgegebenheit des »Seienden«.

Wie aber der Entwurf und seine Wesung als Da-sein durch die Vorherrschaft des *Vor-stellens* verdeckt bleiben, wie es zur Subjekt-Objekt-Beziehung kommt und zum Ich-stelle-vor-»Be-wußtsein« und wie *dagegen* dann das »Leben« betont wird. Diese Re-aktion schließlich bei Nietzsche der deutlichste *Beleg* für die *Nichtursprünglichkeit* seines Fragens.

Der Entwurf nicht zu »erklären«, wohl aber in seinem Grund und Abgrund zu verklären und das Mensch-sein dahin und d. h. in das *Da-sein* zu ver-rücken und ihm so den anderen An-fang seiner Geschichte zu zeigen.

c) Das Wesen der Wahrheit*

204. Das Wesen der Wahrheit

Fragen wir da nicht nach der *Wahrheit der Wahrheit*, und be-ginnen wir nicht so fragend ein leeres Fortschreiten ins Leere?

Wesensgründung ist Entwurf. Aber hier gilt es den Wurf des Entwurfsbereichs selbst und damit die ursprüngliche Über-nahme der Geworfenheit, jener durch die Not des Entwurfs mitentspringenden Notwendigkeit der Zugehörigkeit zum Seienden selbst und dies in der Weise der Geworfenheit in das Inmitten.

Wenn hier Wahrheit heißt die *Lichtung* des Seyns als Offen-heit des Inmitten des Seienden, dann kann nach der Wahrheit dieser Wahrheit gar nicht gefragt werden, es sei denn, man meint die *Richtigkeit* des Entwurfs, was aber in mehrfacher Hinsicht das Wesentliche verfehlt. Denn einmal kann nach der »Richtigkeit« eines Entwurfs überhaupt nicht gefragt werden und vollends nicht nach der Richtigkeit *des* Entwurfs, durch den überhaupt die Lichtung als solche gegründet wird. Zum anderen aber ist »Richtigkeit« eine »Art« der Wahrheit, die hinter dem ursprünglichen Wesen als dessen Folge *zurückbleibt* und deshalb schon nicht auslangt, um die ursprüngliche Wahr-heit zu fassen.

* vgl. Vorblick, 5. Für die Wenigen – Für die Seltenen, S. 13; Vorblick, 9. Durchblick; die gesonderte Abhandlung als Vor-frage; Die ἀλήθεια. Die Erinnerung in den ersten Anfang; Das Da-sein; Laufende Anmerkungen zu »Sein und Zeit« § 44, S. 103-122; Vom Wesen der Wahrheit, Vortrag 1930; Vom Wesen des Grundes I. (Wegmarken (Gesamtausgabe Band 9)) Hand-exemplar und Anmerkungen; Frankfurter Vorträge 1936 »Der Ursprung des Kunstwerkes« (Holzwege (Gesamtausgabe Band 5, besonders S. 25 ff.)); Vorlesung Wintersemester 1937/38 »Grundfragen der Philosophie. Ausge-wählte »Probleme« der »Logik«, Grundsätzliches zur Wahrheitsfrage (Ge-samtausgabe Band 45, S. 27 ff.)

Ist dann der Entwurf reine Willkür? Nein, höchste Notwendigkeit, freilich keine im Sinne einer logischen Folge, die aus Sätzen einsichtig gemacht werden könnte.

Die Notwendigkeit der *Not*. Wessen? Des Seyns selbst, das seinen ersten Anfang durch den anderen Anfang ins Freie bringen und so überwinden muß.

Im üblichen Gesichtskreis der »Logik« und des herrschenden Denkens bleibt der Entwurf der Wahrheitsgründung reine Willkür, und hier auch allein ist der Weg frei zum endlosen, scheinbar gründlichen Zurückfragen nach der Wahrheit der Wahrheit u.s.f.. Man nimmt hier die Wahrheit als einen Gegenstand der Berechnung und Ausrechnung und setzt den Anspruch auf letzte Verständlichkeit eines alltäglichen machenschaftlichen Verstandes als Maßstab. Und hier kommt in der Tat die Willkür zutage. Denn dieser Anspruch hat keine Notwendigkeit, weil ihm die Not fehlt, da er sich aus der Notlosigkeit des Selbstverständlichen sein scheinbares Recht herleitet, falls er überhaupt noch auf Rechtmäßigkeitsfragen hinsichtlich seiner selbst sich einzulassen vermag, da ja solches allem Selbstverständlichen am fernsten liegt.

Und was ist selbstverständlicher als die »Logik«!

Der wesentliche Entwurf des Da aber ist der ungeschützte Austrag der im Wurf erst aufkommenden Geworfenheit seiner selbst.

205. Das Offene*

Von der Richtigkeit her nur als Bedingung angezeigt, aber so nicht in sich selbst ersprungen.

Das Offene:

als das *Freie* der Kühnheit des Schaffens,
als das *Ungeschützte* des Austrags der Geworfenheit; beides in sich zusammengehörig als die *Lichtung des Sichverbergens*.

Das *Da* als er-eignet im Ereignis.

* Wahrheit und Da-sein

Dies Freie gegen das Seiende. Das Ungeschützte durch das Seiende. Der Zeit-Spiel-Raum *der Wirrnis* und *der Winke*. Das Zugehörige zum Seyn.

206. Von der ἀλήθεια zum Da-sein*

1. Der kritische Rückgang von der Richtigkeit zur Offenheit.
2. Die Offenheit erst das wesentliche Ausmaß der ἀλήθεια, die in dieser Hinsicht noch unbestimmt.
3. Dieses wesentliche Ausmaß bestimmt selbst den »Ort« (Zeit-Raum) der Offenheit: das gelichtete Inmitten des Seienden.
4. Damit die Wahrheit *endgültig abgelöst von allem Seienden* in jeder Art von Auslegung, sei es als φύσις, ἰδέα oder perceptum und Gegenstand, Gewußtem, Gedachtem.
5. Jetzt aber erst recht die Frage nach ihrer eigenen Wesung; diese nur aus dem Wesen bestimmbar, dieses vom Seyn her.
6. Das ursprüngliche Wesen aber Lichtung des Sichverbergens, d. h. Wahrheit ist ursprüngliche Wahrheit des Seyns (Ereignis).
7. Diese *Lichtung* west und ist in der gestimmten schaffenden Ertragsamkeit: d. h. Wahrheit »ist« als Da-gründung und *Da-sein*.
8. Das Da-sein der Grund des Menschen.
9. Damit aber neu gefragt: wer der Mensch ist.

207. Von der ἀλήθεια zum Da-sein

Die ἀλήθεια, anfänglich begriffen als Grundcharakter der φύσις, verwehrt ihrem Wesen nach jede Frage nach dem Bezug auf Anderes, etwa auf das Denken. Dieser Bezug kann erst gefragt

* vgl. die Wahrheitsfrage in Vorlesung Wintersemester 1937/38 »Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«« (Gesamtausgabe Band 45)

werden, wenn das anfängliche Wesen der ἀλήθεια schon aufgegeben und sie zur Richtigkeit geworden ist.

Wohl dagegen verlangt die ἀλήθεια eine ursprünglichere Befragung nach ihrem eigenen Wesen (woher und weshalb *Verbergung* und *Entbergung*?). Für diese Fragestellung aber ist nötig, erst einmal die ἀλήθεια in ihrem wesentlichen Ausmaß zu begreifen als Offenheit des Seienden, mit welchem Ausmaß zugleich angezeigt ist der durch die Offenheit des Seienden selbst geforderte Ort für sie als das gelichtete Inmitten des Seienden.

Hierdurch aber ist die ἀλήθεια abgelöst von jeglichem Seienden, so entschieden, daß jetzt die Frage nach ihrem eigenen durch sie selbst und aus ihrer Wesung sich bestimmenden Seyn unumgänglich wird.

Aber die Wesung der ursprünglichen Wahrheit ist nur zu erfahren, wenn dieses sich selbst gründende und Zeit-Raum bestimmende gelichtete Inmitten entsprungen ist in dem, *wovon* und *wofür* es Lichtung ist, nämlich für das *Sichverbergen*. Das *Sichverbergen* aber, das ist die Grundlehre des ersten Anfangs und seiner Geschichte (der Metaphysik als solcher). Das *Sichverbergen* ist ein Wesenscharakter des *Seyns*, und zwar gerade, insofern das Seyn die Wahrheit braucht und das Da-sein deshalb er-eignet und so in sich ursprünglich Ereignis ist.

Jetzt ist das Wesen der Wahrheit ursprünglich zum Da-sein verwandelt, und jetzt hat die Frage gar keinen Sinn, ob und wie etwa das »Denken« (das anfänglich und abkünftig nur der ἀλήθεια, ὁμοίως zugehört) die »Unverborgenheit« vollziehen und übernehmen könne. Denn das Denken selbst ist jetzt in seiner Möglichkeit ganz überantwortet dem gelichteten Inmitten.

Denn die Wesung des Da (der Lichtung für das *Sichverbergen*) kann nur aus ihm selbst bestimmt werden, das *Da-sein* nur aus dem lichtenden Bezug des Da auf das *Sichverbergen* als Seyn zur Gründung kommen.

Dann aber reicht aus dem nachher ersichtlichen Grund kein »Vermögen« des bisherigen Menschen (animal rationale) aus.

Das Da-sein gründet sich und west in der gestimmten, schaffenden Ertragsamkeit und wird so selbst erst zum Grund und Gründer des Menschen, der jetzt neu vor die Frage kommt, wer er sei, welche Frage den Menschen ursprünglicher erfragt als den Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.

208. Die Wahrheit

Wie könnte sie uns sein jener letzte Rest des äußersten Verfalls der platonischen ἀλήθεια (ἰδέα), die Geltung von Richtigkeiten an sich als Ideal, d. h. die größte aller Gleichgültigkeiten und Ohnmächte?

Wahrheit ist als das Ereignis des Wahren die abgründige Zerklüftung, in der das Seiende zur Entzweiung kommt und im Streit stehen muß.

Wahrheit ist uns auch nicht das Festgemachte, jener verdächtige Nachkomme der Gültigkeiten an sich. Sie ist aber auch nicht das bloße Gegenteil, das grobe Fließen und Flüssigbleiben aller Meinungen. Sie ist die abgründige Mitte, die erzittert im Vorbeigang des Gottes und so der ausgestandene Grund ist für die Gründung des schaffenden Da-seins.

Wahrheit ist die große Verächterin alles »Wahren«, denn dieses vergißt sogleich die Wahrheit, die sichere Entfachung der Einfachheit des Einzigen als des je Wesentlichen.

209. ἀλήθεια – Offenheit und Lichtung des Sichverbergenden

Im groben gesehen sind das verschiedene Namen für dasselbe und dennoch verbirgt sich hinter diesen Nennungen eine entscheidende Frage.

I. Schon ἀλήθεια und ἀλήθεια ist nicht dasselbe. Schon hier muß gefragt werden, wie die ἀλήθεια anfänglich erfahren wurde, wie weit ihre Bestimmtheit reichte, ob überhaupt erst durch das platonische ζυγόν die erste Bestimmung erreicht wurde und

damit auch schon die wesentliche Einschränkung, durch das Seinsverständnis vorgezeichnet (φύσις), endgültig festgemacht wurde, nämlich die Einschränkung auf das Anblickhafte und später Gegen-ständlich zum Vernehmenden.

Die ἀλήθεια wird selbst ins »Joch« gezwängt, sie betrifft als »Helle« Unverborgenheit des Seienden als solchen und Durchgang für das Vernehmen und so nur den Bereich der jeweiligen Zukehrseiten von Seiendem und Seele. Ja sie bestimmt erst diesen Bereich als solchen, ohne freilich noch nach seinem eigenen Seyn und Grund eine Frage zuzulassen.

Und weil so die ἀλήθεια zu φῶς wird, von diesem her gedeutet, geht auch der Charakter des α-privativum verloren. Es kommt nicht zur Frage nach der Verborgenheit und der Verbergung, ihrer Herkunft und ihrem Grund. Weil gleichsam nur das »Positive« der Unverborgenheit, das frei Zugängliche und Zugang Gewährende in Ansatz gebracht wird, verliert die ἀλήθεια auch in dieser Hinsicht an ihrer ursprünglichen Tiefe und Abgründigkeit, gesetzt, daß sie überhaupt jemals in dieser Hinsicht denkerisch befragt wurde, worauf nichts hinweist, wenn wir nicht annehmen müssen, daß die Weite und Unbestimmtheit der ἀλήθεια im vorplatonischen Gebrauch auch eine entsprechend unbestimmte Tiefe verlangte.

Durch Plato wird die ἀλήθεια zur Zugänglichkeit im gedoppelten Sinne des Freistehens des Seienden als solchen und des Durchgangs für das Vernehmen. Und wird die ἀλήθεια lediglich von der »Seite« des Seienden als solchen her gesehen, dann kann diese Zugänglichkeit auch Offenbarkeit heißen und das Vernehmen Offenbarmachen.

Die ἀλήθεια bleibt überall Unverborgenheit des Seienden, niemals die des Seyns; schon deshalb nicht, weil ἀλήθεια selbst in dieser anfänglichen Auslegung die Seiendheit (φύσις, Auf-gang), ἰδέα, Gesichtetheit ausmacht.

Was geht damit in den ersten Anfang zurück verloren, daß die Frage nach der Verborgenheit und Verbergung als solcher nicht gefragt wird?

Die ἀλήθεια bleibt auf Zugänglichkeit und Offenbarkeit (δη-λούμενον) festgelegt, und was darin, auch abgesehen von der Verbergung im besonderen, ungefragt bleibt, ist die Offenheit als solche.

Wenn auch daher noch der Name der ἀλήθεια in Anspruch genommen werden kann, so muß hier doch, trotz eines tieferen geschichtlichen Zusammenhangs, das Andere gesehen und be-dacht werden.

II. Die Offenheit ist:

1. ursprünglich die *Vielfach-Einige*, nicht nur jenes Zwischen für das Vernehmbare und das Vernehmen (ζυγόν); nicht nur mehreres und verschieden, sondern als dieses *Einige* muß die Offenheit erfragt werden.
2. Nicht nur das Vernehmen und Erkennen, sondern jede Art des Verhaltens und der Haltung und zumal jenes, was wir *Stimmung* nennen, gehört zur Offenheit, die nicht Zustand, sondern Geschehnis ist.
3. das Offene als eröffnetes und sich öffnendes, *das Umfängnis, die Ent-schließung*.

210. Zur Geschichte des Wesens der Wahrheit

Seit Plato die ἀλήθεια als die *Helle*, in der das Seiende als solches steht, die *Gesichtetheit* des Seienden als seine Anwesenheit (ἀλήθεια καὶ ὄν). Zugleich als die Helle, in der das νοεῖν erst sieht. Also die Helle das, was ὄν ἢ ὄν und νοεῖν verknüpft, das ζυγόν.

ἀλήθεια jetzt als ζυγόν auf den Bezug des Vernehmenden zum Begegnenden, und so ἀλήθεια selbst ins »Joch« der Richtigkeit gespannt.

Vgl. Aristoteles, das ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς. ἀλήθεια wird zur Zugänglichkeit, Freistehen des Seienden als solchen, *Durchgang* für das Vernehmen.

So die Stufen:

Von ἀλήθεια (als φῶς) zum ζυγόν.

Vom ζυγόν zur ὁμοίωσις.

Von der ὁμοίωσις zur veritas als rectitudo; zugleich wird hier die Wahrheit, d. h. die Richtigkeit der Aussage, von der Aussage her gefaßt als συμπλοκή, connexio (Leibniz).

Von der rectitudo zur certitudo, Gewißsein eines Zusammenbestehens (connexio?).

Von der certitudo zur Gültigkeit als Gegenständlichkeit.

Von der Gültigkeit zur Geltung.

In der Ansetzung des ζυγόν wird die Wahrheit gefaßt, aber so, daß damit die ἀλήθεια als Unverborgenheit des Seienden als solchen und als Sichtbereich des Ersehens und Erfassens in Anspruch genommen wird. Das will sagen: Indem es zur Setzung der Richtigkeit kommt, wird die ἀλήθεια in jenem begrenzten Doppelsinn als der Grund der Richtigkeit gelegt und zwar so, daß der Grund nur im Gegründetsein des Gesetzten seiner Einsichtigkeit (auf diesem Grunde) gelegt wird; weshalb eben die ὁμοίωσις noch ἀλήθεια ist, griechisch, auf diesem Grunde ruht, in ihm als Wesen west und deshalb auch noch so genannt werden kann und muß.

Später aber geht die ἀλήθεια als solche verloren. Es bleibt nur als Erstes und Letztes das Sichrichten nach, die rectitudo, und innerhalb dieser Bestimmung muß nun aus der jeweiligen Auffassung des Menschen (als Seele) und des Seienden her eine Erklärung der »Richtigkeit« gesucht werden, wenn sie nicht überhaupt geradehin für das Selbstverständliche genommen wird.

211. ἀλήθεια

Die Krisis ihrer Geschichte bei Plato und Aristoteles, das letzte Aufstrahlen und der völlige Einsturz

1. ἀλήθεια καὶ ὄν – Unverborgenheit und zwar des Seienden als solchen, platonisch der ἰδέα; ἀλήθεια immer auf Seite des ὄν; vgl. die Stellen Plato, Rep. lib. VI, Ende.

2. Das Aufleuchten des Seienden als solchen; vom Seienden her das Leuchten, die Helle, in der das Seiende west. Die Helle vom Seienden her gesehen, *sofern dieses als ἰδέα* (zugleich von »α-« das »Gegen«).
 3. Von da-her wohin leuchtend? Wohin anders als auf das Vernehmen zu, und dieses seinerseits im Entgegenkommen auf das Seiende, welches *Ver-nehmen* nur möglich in der Helle, *durch sie hindurch*. Also ist die Helle, d. h. die ἰδέα selbst als Gesichtetes, das Joch, ζυγόν, obzwar kennzeichnenderweise dieses nie ausgesprochen.
 4. Das Joch aber bezw. die Wahrheit als Joch gefaßt ist die Vorform für die Wahrheit als Richtigkeit, sofern das Joch als das *Verknüpfende* selbst und nicht als der Grund des Übereinkommens gefaßt und ergründet wird; d. h. ἀλήθεια geht eigentlich verloren. Es bleibt nur die Erinnerung an das Bild des »Lichtes«, das nötig zum »Sehen« (vgl. Mittelalter lumen!).
- Plato faßt die ἀλήθεια als ζυγόν. Aber vom ζυγόν her läßt sich die ἀλήθεια nicht mehr bewältigen; wohl aber ist das Umgekehrte möglich. Der Schritt zur ὁμοίωσις ist getan. Die Auslegung des ζυγόν als ἀλήθεια ist richtig, aber man muß wissen, daß damit die ἀλήθεια selbst in bestimmter Hinsicht ausgelegt und das eigentliche Fragen nach ihr nunmehr abgeschnitten ist.
5. Und das in (4) Gesagte ist unvermeidlich, weil (2) besteht, weil ἀλήθεια echt griechisch immer nur vom Seienden her und seiner beständigen Anwesenheit; und allenfalls als das *Zwischen*.

Allein, das reicht, wie die Geschichte zeigt, nicht zu. Die Unverborgenheit muß als Offenheit des Seienden im Ganzen und die Offenheit als solche des Sichverbergens (des Seins) und dieses als Da-sein ergründet und gegründet werden.

212. Wahrheit als Gewißheit

Sofern hier die ratio der fides zunächst nicht entgegen, aber ihr es gleichtuend sich auf sich selbst stellen will, bleibt ihr (dem Vorstellen) nur die *Bezogenheit auf sich selbst*, um in ihrer eigenen Weise ihrer selbst habhaft zu werden, und dieses Vorstellen des *ich*-stelle-vor ist die *Gewißheit*, das Wissen, das als solches *gewußtes* ist.

Damit aber setzt die ratio *selbst sich unter sich selbst herab*, geht unter ihr eigenes »Niveau«, das anfänglich ja darin bestand, die Seiendheit im Ganzen unmittelbar zu vernehmen.

So unter sich herabgesetzt, bringt es die Vernunft gerade dadurch zum *Schein* einer *Herrschaft* (auf Grund der Selbsterniedrigung). Diese Scheinherrschaft muß eines Tages zerbrechen, und die jetzigen Jahrhunderte vollziehen diese Zerbrechung, aber notwendig unter ständiger Steigerung der »*Vernünftigkeit*« als »Prinzip« der Machenschaft.

Sobald aber die Vernunft unter sich herabgesetzt wird, ist sie für sie selbst faßlicher geworden, so sehr, daß sie diesem Erfolg nun überhaupt den Maßstab der Verständlichkeit, Einsichtigkeit entnimmt. Jetzt wird diese Einsichtigkeit zum Maßstab dessen, was gilt und gelten kann, und d. h. jetzt, was seiend sein und heißen darf.

Das Sein selbst ist jetzt erst recht faßlicher, einheimischer, ohne jede Befremdung.

Was sich bei Plato, zumal als Vorrang der Seiendheit von der *τέχνη* her ausgelegt, festmacht, wird jetzt so sehr verschärft und in die Ausschließlichkeit erhoben, daß die Grundbedingung für ein menschliches Zeitalter geschaffen ist, in dem notwendig die »Technik« – der Vorrang des Machenschaftlichen, der Maßregeln und des Verfahrens vor dem, *was* darein eingeht und davon betroffen wird – die Herrschaft übernimmt. Die Selbstverständlichkeit des Seyns und der Wahrheit als Gewißheit ist jetzt ohne Grenzen. Damit wird die *Vergeßbarkeit* des Seyns zum Grundsatz, und die anfänglich angelegte Seinsvergessen-

heit breitet sich aus und legt sich über alles menschliche Verhalten.

Die Verleugnung aller Geschichte kommt herauf als Umschaltung alles Geschehens in das *Machbare* und *Einrichtbare*, was sich erst vollends damit verrät, daß es ganz ohne Bezug und nur bekenntnishaft irgendwo und wie eine »Vorsehung« und ein »Schicksal« gelten läßt.

Die Gewißheit aber als *Ichgewißheit* verschärft die Auslegung des Menschen als animal rationale. Die Folge dieses Vorgangs ist die »Persönlichkeit«, von der viele auch heute noch glauben und glauben machen möchten, sie sei die Überwindung der Ichhaftigkeit, wo sie doch nur ihre Verschleierung sein kann.

Was aber bedeutet dieses, daß noch bei Descartes versucht wird, die Gewißheit selbst als *lumen naturale* zu rechtfertigen aus dem höchsten Seienden als *creatum* des *creator*?

Welche Gestalt nimmt dieser Zusammenhang später an? Bei Kant als Postulatenlehre! Im Deutschen Idealismus als die *Absolutheit* des Ich und des Bewußtseins!

All dieses sind nur auf Grund des *Transzendentalen* tiefer gelegte Nachformen des Descartes'schen Gedankenganges *ego, ens finitum, causatum ab ente infinito*.

Auf diesem Wege wird vollends die anfänglich vorbestimmte *Vermenschung* des Seins und seiner Wahrheit (Ich – Vernunftgewißheit) ins *Absolute* gesteigert und so scheinbar eigentlich überwunden, und dennoch ist alles das Gegenteil einer Überwindung, nämlich tiefste Verstrickung in der Seinsvergessenheit (vgl. Das Zuspiel, 90. und 91. Vom ersten zum anderen Anfang).

Und gar jene Zeit, die nachkommt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, hat nicht einmal von dieser Anstrengung der Metaphysik ein Wissen, sondern versinkt in die Technik der »Wissenschaftstheorie« und beruft sich dabei, nicht völlig ohne Recht, auf Plato.

Der Neukantianismus, den auch die »Lebens«- und »Existenz«philosophie bejaht, weil beide, z. B. Dilthey, ebenso Jas-

pers, ohne jede Ahnung bleiben von dem, was in der abendländischen Metaphysik *eigentlich* geschehen ist und was sich vorbereiten muß als Notwendigkeit des anderen Anfangs.

213. Worum es sich bei der Wahrheitsfrage handelt

1. Nicht um eine bloße Abänderung des Begriffes,
2. nicht um eine ursprünglichere Einsicht in das Wesen,
3. sondern um den *Einsprung* in die Wesung der Wahrheit.
4. Und demzufolge um eine Verwandlung des *Menschseins* im Sinne einer *Ver-rückung* seiner Stellung im Seienden.
5. Und deshalb zuerst um eine ursprünglichere Würdigung und Ermächtigung des Seyns selbst als *Ereignis*.
6. Und daher allem zuvor um die Gründung des Menschseins im *Da-sein* als dem vom Seyn selbst ernötigten Grunde seiner Wahrheit.

214. Das Wesen der Wahrheit (Offenheit)

Aus der Erinnerung an den Anfang sowohl (die ἀλήθεια) wie aus der Besinnung auf den Grund der Möglichkeit der Richtigkeit (adaequatio) stoßen wir auf dasselbe: die *Offenheit des Offenen*. Damit ist freilich nur eine erste Anzeige auf das Wesen gegeben, das sich wesentlicher bestimmt als *Lichtung für das Sichverbergen*.

Aber schon die Offenheit bietet des Rätselhaften genug, noch ganz abgesehen von der Art ihrer Wesung.

Die Offenheit, ist das nicht das *Leerste des Leeren*? (vgl. Wahrheit und Ab-grund). So erscheint sie, wenn wir versuchen, sie gleichsam für sich wie ein Ding zu nehmen.

Aber das Offene, in das, zugleich sich verbergend, je das Seiende hereinsteht, und zwar nicht nur die nächsten hand-

lichen Dinge, ist in der Tat so etwas wie eine *hohle Mitte*, z. B. die des Kruges. Hier erkennen wir jedoch, daß nicht eine beliebige Leere nur durch die Wände umschlossen und von »Dingen« unerfüllt gelassen ist, sondern umgekehrt, die hohle Mitte ist das Bestimmend-Prägende und Tragende für die Wandung der Wände und ihrer Ränder. Diese sind nur die Ausstrahlung jenes ursprünglichen Offenen, das seine Offenheit wesens läßt, indem es solche Wandung (die Gefäßform) um sich herum und auf sich zu fordert. So strahlt im Umschließenden die Wesung des Offenen wider.

Entsprechend, nur wesentlicher und reicher, müssen wir die Wesung der Offenheit des Da verstehen. Seine umrandende Wandung ist freilich nichts dinghaftes Vorhandenes, ja überhaupt nicht ein Seiendes und selbst nicht das Seiende, sondern des Seins selbst, das Erzittern des Ereignisses im Winken des Sichverbergens.

In der ἀλήθεια, Un-verborgeneit, ist erfahren: das *Verborgensein* und die teil- und fallweise Überwindung und Beseitigung derselben. Aber schon *dies*, daß mit der Beseitigung (Wegnahme: α-privativum) eben das *Offene wesens* muß, in das jedes Unverborgene hereinsteht, ist nicht eigens verfolgt und gegründet. Oder müssen wir hier die Idee des *Lichtes* und der Helle bedenken in ihrem Bezug zum Entbergen als einem Vernehmen und »Sehen«? Gewiß (vgl. Auslegung des Höhlengleichnisses*). Gleichnishaft ist hier etwas gezeigt; und auch der vorige Hinweis auf den Krug ist doch Gleichnis. Kommen wir denn gar nicht über das Gleichnishafte hinaus? Nein und ja; denn umgekehrt ist ja die *sinnlichste* Sprache und Bildung eben nie nur »sinnlich«, sondern *zuerst* und nicht nur »auch dazu« verstanden.

Wie wenig aber auch die Leitvorstellung des Lichtes jenes Offene und seine Offenheit festhalten und ins Wissen heben konnte, zeigt sich darin, daß gerade die »Lichtung« und das

* Vorlesung Wintersemester 1931/32 »Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet« (Gesamtausgabe Band 34)

»Gelichtete« nicht gefaßt wurde, sondern die Vorstellung sich entfaltete in der Richtung des Leuchtens und des Feuers und des Funkens, womit dann bald nur noch ein ursächliches Verhältnis der Erleuchtung maßgebend blieb, bis schließlich alles in die Unbestimmtheit des »Bewußtseins« und der *perceptio* hinabglitt.

Sowenig wie das *Offene* und die Offenheit verfolgt wurden in ihrer Wesung (den Griechen war zuvor überhaupt ein Anderes aufgegeben), ebensowenig wurde klar und der grundsätzlichen Erfahrung zugewiesen die Wesung von *Verborgenheit* – *Verbergung*. Auch hier wurde, echt griechisch, das Verborgene zum *Abwesenden*, und das Geschehnis der Verbergung ging verloren und damit die Notwendigkeit, es eigens zu gründen und vollends in seinem inneren Zusammenhang mit der Wesung der Offenheit zu begreifen und schließlich und zuerst diese Einheitliche auch als ureigenes Wesen zu gründen.

Der Versuch dazu ist die Nennung und Entfaltung des *Da-seins*. Dies kann nur vom »Menschen« aus geschehen, und insofern sind die ersten Schritte zur Gründung des *Da-seins* »des« Menschen, des *Da-seins* »im« Menschen, des Menschen im *Da-sein* sehr zweideutig und unbeholfen, zumal dann, wenn wie bisher jeder Wille fehlt, die entfaltete Fragestellung aus sich und aus ihrer Grundabsicht auf die Wahrheit des Seyns zu begreifen, und alles nur darauf verwendet wird, das Entscheidende auf das Bisherige zurückzuführen und zu erklären und damit zu beseitigen.

Deshalb ist ja auch der Weg der Besinnung auf die Richtigkeit und *den Grund ihrer Möglichkeit* unmittelbar wenig überzeugend (vgl. Wahrheitsvortrag 1930), weil man nicht loskommt von den Vorstellungen eines Menschendinges (Subjekt – Person und dgl.) und alles nur als »Erlebnisse« des Menschen und diese wieder als Vorkommnisse in ihm sich zurechtlegt.

Auch diese Besinnung kann nur anzeigen, daß ein Notwendiges noch nicht begriffen und ergriffen ist. Dieses selbst, das *Da-sein*, wird nur erreicht durch eine Verrückung des Mensch-

seins im Ganzen und d. h. aus der Besinnung auf die Not des Seins als solchen und seiner Wahrheit.

215. Die Wesung der Wahrheit

Eine entscheidende Frage: Ist die Wesung der Wahrheit als Lichtung für das Sichverbergen auf das *Da-sein* gegründet, oder ist diese Wesung der Wahrheit selbst der Grund für das *Da-sein*, oder gilt beides, und was meint dabei jeweils »Grund«?

Die Fragen nur entscheidbar, wenn die Wahrheit im angezeigten Wesen als Wahrheit des Seyns und somit vom Ereignis her begriffen wird.

Was heißt dieses: vor das *Sichverbergen*, die Ver-sagung, Zögerung gestellt in ihrem *Offen* ständig sein? *Verhaltenheit* und daher Grund-stimmung: Erschrecken, Verhaltenheit, Scheu. Solches nur dem Menschen und wann und wie »geschenkt«.

216. Der Ansatz der Wahrheitsfrage

scheint jetzt, da seit langem die Wahrheitsfrage keine Frage mehr ist, völlig beliebig zu sein. Und doch folgt aus dieser Lage das Gegenteil: daß der Ansatz seine einzigartige Bestimmtheit hat: nämlich in der Not, die so tief wurzelt, daß sie für jedermann *keine* ist: daß wir die Frage nach der Wahrheit des Wahren gar nicht als Frage in ihrer Notwendigkeit erfahren und begreifen.

Die wachsende Entwurzelung treibt vielmehr entweder in den größten Meinungszwang oder in die Gleichgültigkeit oder in die kraftlose Anlehnung an Bisheriges.

217. *Das Wesen der Wahrheit*

Ihm eignet zuinnerst, daß es geschichtlich ist. Die Geschichte der Wahrheit, des Aufleuchtens und der Verwandlung und der Gründung ihres Wesens, hat nur seltene und weit auseinander liegende Augenblicke.

Lange Zeiten scheint dieses Wesen erstarrt (vgl. die lange Geschichte der Wahrheit als Richtigkeit: ὁμοίωσις, adaequatio), weil nur das durch es bestimmte Wahre gesucht und betrieben wird. Und so kommt der Anschein herauf, als sei das Wesen der Wahrheit auf Grund dieser stehengelassenen Beständigkeit sogar »ewig«, zumal wenn man sich die »Ewigkeit« als die bloße Fortdauer vorstellt.

Ob wir am Ende einer solchen langen Zeit der Verhärtung des Wesens der Wahrheit stehen und dann vor dem Tor eines neuen Augenblicks ihrer verhüllten Geschichte?

Daß eine Lichtung sich gründe für das Sichverbergende, dies meint die Fassung: Wahrheit sei lichtende Verbergung zuerst (vgl. der Ab-grund). Das Sichverbergen des Seyns in der Lichtung des Da. Im Sichverbergen west das Seyn. Das Ereignis liegt nie offen am Tag wie ein Seiendes, Anwesendes (vgl. Der Sprung, Das Seyn).

Die Er-eignung in ihrer Kehre ist weder im Zuruf noch in der Zugehörigkeit allein beschlossen, in keinem von beiden und doch beides er-schwingend, und das Erzittern dieser Er-schwingung in der Kehre des Ereignisses ist das verborgenste Wesen des Seyns. Diese Verbergung bedarf der tiefsten Lichtung. Das Seyn »braucht« das Da-sein.

Die Wahrheit »ist« nie, sondern west. Denn sie ist Wahrheit des Seyns, das »nur« west. Daher west auch alles, was zur Wahrheit gehört, der Zeit-Raum und in der Folge dann »Raum« und »Zeit«.

Das »Da« west und als Wesendes muß es zugleich in einem Sein übernommen werden: Da-sein. Deshalb das inständige Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns. Diese Zwi-

spältigkeit das Rätsel. Deshalb das Da-sein das Zwischen zwischen dem *Seyn* und dem *Seienden* (vgl. Die Gründung, 227. Vom Wesen der Wahrheit, n. 13, S. 354).

Weil dieses Wesen geschichtlich ist (vgl. S. 342), deshalb ist jede »Wahrheit« im Sinne des Wahren erst recht geschichtlich nur ein Wahres, wenn es vordem in einen Grund zurückgewachsen und dadurch zugleich zur vorauswirkenden Kraft geworden ist.

Wo die Wahrheit sich in die Gestalt der »Vernunft« und des »Vernünftigen« hüllt, ist ihr Unwesen an der Arbeit, jene zerstörerische Macht des für Alle-Gültigen, wodurch jedermann beliebig ins Recht gesetzt wird und jenes Vergnügen aufkommt, daß nur ja keiner vor dem anderen etwas Wesentliches voraus hat.

Dieser »Zauber« der Allgemeingültigkeit ist es, der die Herrschaft der Auslegung der Wahrheit als Richtigkeit befestigt und fast unerschütterlich gemacht hat.

Dies zeigt sich zuletzt darin, daß selbst dort, wo man glaubt, etwas vom geschichtlichen Wesen der Wahrheit zu begreifen, nur ein äußerlicher »Historismus« herauskommt: man meint, die Wahrheit gilt nicht ewig, sondern nur »auf Zeit«. Diese Meinung aber ist nur eine »quantitative« Einschränkung der Allgemeingültigkeit und braucht, um so etwas zu werden, als Voraussetzung, daß Wahrheit Richtigkeit und Gültigkeit sei.

Die Oberflächlichkeit dieses »Denkens« steigert sich dann noch weiter, wenn man schließlich versucht, beides, die ewige Gültigkeit an sich mit der zeitlich beschränkten, in einen Ausgleich zu bringen.

218. *Die Anzeige der Wesung der Wahrheit*

Wenn wir sagen: Wahrheit ist Lichtung für die Verbergung, dann wird damit die Wesung nur angezeigt, indem das Wesen genannt wird. Zugleich aber soll diese Nennung anzeigen, daß

die Auslegung der Wesung der Wahrheit in der Erinnerung steht an die ἀλήθεια, d. h. nicht an das bloße wörtlich übersetzte Wort, in dessen Bereich dann doch wieder die herkömmliche Auffassung einfällt, sondern an die ἀλήθεια als den Namen für das erste Aufleuchten der Wahrheit selbst und zwar notwendig in der Einheit mit der anfänglichen Nennung des Seienden als φύσις.

Die Anzeige des Wesens muß aber wissen, daß die Lichtung für die Verbergung sich entfalten muß sowohl hinsichtlich des Zeit-Raumes (Abgrund) als hinsichtlich des Streites und der Bergung.

219. Die Fuge der Frage nach der Wahrheit

Die Wahrheit ist das ursprünglich Wahre.

Das Wahre ist das Seiendste.

Seiender als jedes Seiende ist das Seyn selbst. Das Seiendste »ist« nicht mehr, sondern west als die Wesung (Ereignis).

Das Seyn west als Ereignis.

Das Wesen der Wahrheit ist die lichtende Verbergung des Ereignisses.

Die lichtende Verbergung west als Gründung des Da-seins; Gründung aber zweideutig.

Die Gründung des Da-seins geschieht als Bergung der Wahrheit in das Wahre, das so erst wird.

Das Wahre läßt das Seiende seiend sein.

Wenn das Seiende so in das Da hereinsteht, wird es vorstellbar. Die Möglichkeit und Notwendigkeit des Richtigen ist gegründet.

Die Richtigkeit ist ein unumgänglicher Ableger der Wahrheit.

Wo die Richtigkeit daher die »Idee« von Wahrheit vorbestimmt, sind alle Wege zu ihrem Ursprung verschüttet.

220. Die Frage nach der Wahrheit

So, wie ihre Fuge gefügt ist, bleibt dies ein Verfügen der Geschichte des Seins über uns, sofern wir noch die Kraft haben, in ihrem Strom uns zu behaupten.

Die Frage nach der Wahrheit, in dem gezeichneten Sinne und nur in ihm, ist für uns *die* Vorfrage, durch die wir zuerst hindurch müssen.

Nur so gründet sich ein Entscheidungsbereich für die wesentlichen Besinnungen. (Vgl. die gesonderte Durcharbeitung der Frage nach der Wahrheit als Vorfrage in der Ausrichtung auf den Zeit-Raum).

Die Frage nach der Wahrheit ist die Frage nach der Wesung der Wahrheit. Die Wahrheit selbst ist jenes, worin das Wahre seinen Grund hat.

Grund hier: 1. das, worin geborgen, wohin einbehalten;
2. wodurch ernötigt;
3. wovon durchragt.

Das Wahre: was in der Wahrheit steht und so seiend bzw. unseiend wird.

Wahrheit: die Lichtung für die Verbergung (Wahrheit als die Un-Wahrheit), in sich strittig und nichthaft und ursprüngliche Innigkeit (vgl. Gründung und Frankfurter Vorträge*), und dieses, weil

Wahrheit: Wahrheit des Scyns als Ereignis.

Das Wahre und das Wahre sein zugleich bei sich das Unwahre, das *Verstellte* und seine Abwandlungen.

Die Wesung der Wahrheit.

* Der Ursprung des Kunstwerkes (Holzwege (Gesamtausgabe Band 5))

221. Die Wahrheit als Wesung des Seyns*

Die Wahrheit: die Lichtung für das Sichverbergen (d. h. das Ereignis; zögernde Versagung als die Reife, Frucht und Verschenkung). Wahrheit aber nicht einfach Lichtung, sondern eben Lichtung für das Sichverbergen.

Das Seyn: das Ereignis, im Gegenschwung nichthaft und so *strittig*. Der Ursprung des Streites – Seyn oder Nichtsein.

Die Wahrheit: Grund als Abgrund. Grund nicht: woher, sondern worin als das zugehörige. Abgrund: als Zeit-Raum des Streits; der Streit als Streit von Erde und Welt, weil Bezug der Wahrheit *zum* Seienden!

Die *erste* (anfängliche) *Bergung*, die Frage und Entscheidung. Die Frage nach der Wahrheit (Besinnung), ihr Wesen zur Entscheidung stellen. Ursprung und Notwendigkeit der Entscheidung (der Frage). Die Frage: müssen wir (wesentlich) fragen, und wenn ja, warum? Die Frage und der *Glaube*.

222. Wahrheit

Nur wenn wir in der Lichtung stehen, erfahren wir das Sichverbergen.

Wahrheit ist nie das aus Sätzen zusammengefügte »System«, worauf man sich berufen könnte.

Sie ist der Grund als zurücknehmender und durchragender, der das Verborgene überragt, ohne es aufzuheben, die als dieser Grund stimmende Stimmung. Denn dieser Grund ist das Ereignis selbst als Wesung des Seyns.

Das Ereignis trägt die Wahrheit = die Wahrheit durchragt das Ereignis.

* vgl. Vorblick, 9. Durchblick

Die Frage nach der Wahrheit

Die Frage nach der Wahrheit klingt sehr anspruchsvoll und erweckt den Anschein, man wisse, trotz des Fragens, was das Wahre sei.

Und dennoch, das Fragen ist hier kein bloßes *Vorspiel*, um ein Fragloses vorzuführen, als sei es errungen. Das Fragen ist hier Anfang und Ende.

Und die »Wahrheit« ist gemeint als das fragwürdige Wesen des Wahren, etwas sehr Vorläufiges und Abseitiges für jedermann, der das Wahre geradezu greifen und besitzen will.

Und wenn es hier einen Ausweg gäbe, dann müßte die Philosophie die Frage nach der Wahrheit in einer anderslautenden, harmlosen scheinbar, verstecken, um jeden Anschein zu vermeiden, als würden hier große Verkündigungen verheißen.

223. Wesen der Wahrheit
(ihr Un-wesen)

Wenn Wahrheit west als Lichtung des Sichverbergenden, und wenn zum Wesen, gemäß der Nichtigkeit des Seins, das *Unwesen* gehört, muß dann nicht die Verkehrung des Wesens in diesem sich breit machen, d. h. die Verstellung der Lichtung als Anschein des Wesens und somit diese Verstellung ins Äußerlichste, Vordergründigste getrieben zur Schaustellung, Schauspielerei? *Bühne* – die Gestaltung des Wirklichen als Aufgabe des Bühnenbildners!

Wenn je zu Zeiten das Schauspielhafte zur Macht kommt, wie steht es dann mit dem Wesen? Muß es dann nicht verborgen und in der Stille als Grund gründen, so sehr, daß kaum einer davon weiß? Aber wie ist es *dann* noch Grund? Auf das Allgemeine gesehen? Aber ist das Wesen des Seins nicht die Einzigkeit und die Seltenheit der Befremdung? Das eigentliche Unwesen der Wahrheit im Wahrheitsvortrag als die *Irre* be-

zeichnet. Diese Bestimmung noch ursprünglicher in der Nichtigkeit des *Da*.

Andererseits das höchste Unwesen doch gerade im *Anschein* der Schaustellung.

Zweifache Bedeutung von Un-wesen.

224. Das Wesen der Wahrheit

Wie gering ist unser Wissen von den Göttern und wie wesentlich ist doch ihre Wesung und Verwesung in der Offenheit der Verborgenheiten des *Da*, in der *Wahrheit*?

Was muß uns *dann* aber die Erfahrung des Wesens der Wahrheit selbst vom Ereignis sagen? Doch wie vermögen wir diese Sage recht zu erschweigen?

Die Wahrheit ist das erste Wahre, und zwar lichtend-verbergend, des Seyns. Das Wesen der Wahrheit liegt darin, als das Wahre des Seyns zu wesen und so Ursprung zu werden für die Bergung des Wahren im Seienden, dadurch dieses erst seiend wird.

Die Vor-frage nach der Wahrheit ist zugleich die Grund-frage nach dem Seyn, dieses als Ereignis west als Wahrheit.

225. Das Wesen der Wahrheit

ist die *Lichtung für das Sichverbergen*. Dieses innig-strittige Wesen der Wahrheit zeigt, daß die Wahrheit ursprünglich und wesentlich die Wahrheit des Seyns (Ereignis) ist.

Doch bleibt die Frage, ob wir dieses Wesen der Wahrheit wesentlich genug erfahren, ob wir in jedem Bezug zum Seienden jenes Sichverbergen, und damit die zögernde Versagung, jeweils in seiner eigenen Weise als die Er-eignung übernehmen und ihr uns über-eignen. Übereignen nur so, daß wir das jeweilige Seiende selbst nach dem ihm gehörigen Geheiß erwir-

ken, herstellen, schaffen, behüten und wirken lassen, um so die Lichtung zu gründen, damit sie nicht zur Leere werde, in der alles nur gleich »verständlich« und beherrschbar vorkommt.

Das Sichverbergen durchragt die Lichtung, und nur wenn dies geschieht, wenn das Strittige in seiner Innigkeit das »Da« durchherrscht, kann es glücken, aus dem unbestimmten und als solchen gar nicht gefaßten Bereich des Vor-stellens und Er-lebens auszurücken und die Inständigkeit des *Da-seins* zu versuchen.

Wenn erst das Sichverbergen alle Bezirke des Erzeugten und Geschaffenen und Gehandelten und Geopferten, sie ineinanderwesend, durchherrscht und die Lichtung bestimmt und so zugleich dem Sichverschließenden innerhalb dieser entgegenwest, erst dann ersteht *Welt* und zugleich mit ihr (aus der »Gleichzeitigkeit« von Seyn und Seiendem) rückt die *Erde* herauf. Jetzt ist ein Augenblick *Geschichte*.

Wahrheit ist also niemals nur Lichtung, sondern west als Verbergung ebenso ursprünglich und innig mit der Lichtung. Beide, Lichtung und Verbergung, sind nicht zwei, sondern die Wesung des Einen, der Wahrheit selbst. Indem Wahrheit west, Wahrheit *wird*, wird das Ereignis Wahrheit. Das Ereignis ereignet, sagt nichts anderes als: Es und nur es *wird* Wahrheit, wird dies, was zum Ereignis gehört, so daß eben Wahrheit wesentlich Wahrheit des Seyns ist.

Jede Frage nach der Wahrheit, die nicht so weit vorausdenkt, denkt zu kurz.

Selbst jene ganz andere, im Bereich der Leitfrage (der Metaphysik) sich bewegende und zudem noch aus ihrem nächsten griechischen Boden entwurzelte mittelalterliche Auslegung des verum als Bestimmung des ens (des Seienden) ist noch ein Anschein dieser Innigkeit von Wahrheit und Seyn. Jedoch soll man nicht dieses Fragen nach dem Ereignis zusammenmischen mit jenem ganz anderen, ganz auf der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens (intellectus) gebauten Verhältnis des Seienden (ens) mit dem Vor-gestelltsein im *intellectus divinus*, ein Ver-

hältnis, das nur richtig bleibt unter der Voraussetzung, daß omne ens (Deus creator ausgenommen) ist ens creatum; wobei »ontologisch« gesehen auch Deus von der creatio her begriffen wird, womit sich das Maßgebliche des Schöpfungsberichtes des A. T. in dieser Art »Philosophie« beweist. Der Einblick in diesen Zusammenhang ist nun aber um so wesentlicher, als dieser auch noch in der Metaphysik der Neuzeit überall erhalten bleibt, auch dort, wo die mittelalterliche Ausrichtung am »Glaubensgut« der Kirche längst und sogar grundsätzlich aufgegeben ist. Gerade die vielfach abgewandelte Herrschaft des »christlichen« Denkens in der nach- und gegenchristlichen Zeit erschwert jeden Versuch, von diesem Boden wegzurücken und aus ursprünglicherer Erfahrung den Grundbezug von Seyn und Wahrheit anfänglich zu denken.

226. Die Lichtung der Verbergung und die ἀλήθεια

Die ἀ-λήθεια meint die Unverborgenheit und das Unverborgene selbst. Schon darin zeigt sich an, daß die Verbergung selbst nur erfahren ist als das zu *Beseitigende*, was weg gebracht (α-) werden muß.

Und deshalb geht das Fragen auch nicht auf die Verbergung selbst und ihren Grund; und deshalb wird auch umgekehrt das Entborgene nur als solches wesentlich; wieder nicht die *Entbergung*, und diese gar als *Lichtung*, in der nun überhaupt die Verbergung selbst ins Offene kommt. Dadurch wird die Verbergung jedoch nicht aufgehoben, sondern erst in ihrem Wesen faßbar.

Wahrheit als die Lichtung für die Verbergung ist deshalb ein wesentlich anderer Entwurf als die ἀλήθεια, obzwar er gerade in die Erinnerung an diese gehört und diese zu ihm (vgl. S. 352).

Die Lichtung für die Verbergung als ursprünglich-einiges Wesen ist der Abgrund des Grundes, als welcher das Da west.

Die verfängliche Fassung: Wahrheit ist die Un-wahrheit bleibt zu mißdeutbar, als daß sie sicher die rechte Bahn weisen könnte. Sie soll aber doch das Befremdliche anzeigen, was im neuen Wesensentwurf liegt – die *Lichtung für die Verbergung* und dieses als Wesung im Ereignis.

Welche inständliche Verhaltenheit des Da-seins ist damit rangmäßig in Anspruch genommen, wenn *dieses* Wesen der Wahrheit als das ursprünglich Wahre ins Wissen gehoben werden soll?

Jetzt erst auch wird der Ursprung der *Irre* deutlicher und die Macht und Möglichkeit der Seinsverlassenheit, die Verbergung und die Ver-stellung; die Herrschaft des Ungrundes.

Der bloße Hinweis auf die ἀλήθεια zur Erklärung des hier zum Grund gelegten Wesens der Wahrheit hilft nicht weit, weil in der ἀλήθεια gerade das Geschehnis der Entbergung und Verbergung nicht erfahren und als Grund begriffen wird, da ja das Fragen von der φύσις her bestimmt bleibt, das Seiende als Seiendes.

Anders aber bei der Lichtung für die Verbergung. Hier stehen wir in der *Wesung der Wahrheit*, und diese ist *Wahrheit des Seyns*. Die Lichtung für die Verbergung ist schon die Schwingung des Gegenschwunges der Kehre des Ereignisses.

*

Aber die bisherigen Versuche in »Sein und Zeit« und den folgenden Schriften, *dieses* Wesen der Wahrheit gegen die Richtigkeit des Vor-stellens und Aussagens durchzusetzen als Grund des Da-seins selbst, mußten unzureichend bleiben, weil sie immer noch aus der *Abwehr* durchgeführt sind und damit doch immer das Ab-gewehrte zum Richtpunkt haben und es so unmöglich machen, das Wesen der Wahrheit von Grund aus, von dem Grund, als welcher es selbst west, zu wissen. Damit dieses glücke, ist notwendig, das Sagen vom Wesen des Seyns nicht länger zurückzuhalten, wieder aus der Meinung, es könnte,

trotz der Einsicht in die Notwendigkeit des vorspringenden Entwurfs, am Ende doch vom Bisherigen aus schrittweise ein Weg zur Wahrheit des Seyns gebahnt werden. Dies aber muß immer mißlingen.

Und so stark die neue Gefahr wird, daß jetzt das Ereignis sogleich nur ein Name und handlicher Begriff wird, aus dem anderes »deduziert« werden möchte, muß doch von ihm gesagt werden; aber wieder nicht abgelöst in einer »spekulativen« Erörterung, sondern in der ernötigten, durch die Not der Seins-verlassenheit gehaltenen Besinnung.

*

Die Lichtung der Verbergung meint nicht die Aufhebung des Verborgenen und seine Freistellung und Umwandlung ins Unverborgene, sondern gerade die Gründung des abgründigen Grundes für die *Verbergung* (die zögernde Versagung).

In meinen bisherigen Versuchen zum Entwurf dieses Wesens der Wahrheit ging die Bemühung, verständlich zu werden, immer zuerst darauf, die Weisen der Lichtung und die Abwandlungen der Verbergung und ihre wesentliche Zusammengehörigkeit deutlich zu machen (vgl. z. B. den Wahrheitsvortrag 1930).

Wenn es zu Bestimmungen kam wie: das Da-sein ist zugleich in der Wahrheit und Unwahrheit, dann hat man diesen Satz sogleich moralisch-weltanschaulich genommen, ohne das Entscheidende der philosophischen Besinnung zu fassen, die Wesung des »Zugleich« als Grundwesen der Wahrheit, ohne ursprüngliche Fassung der Unwahrheit im Sinne der *Verbergung* (und nicht etwa der Falschheit).

*

Was heißt es: in der Lichtung der Verbergung »stehen« und sie ausstehen? *Die Grundstimmung der Verhaltenheit. Das aus-*

zeichnend geschichtliche Einmalige dieser Inständigkeit, daß hier zuerst und allein über das »Wahre« entschieden wird. Welche *Beständigkeit* hat diese Inständigkeit? Oder anders gefragt: Wer vermag und wann und wie das Da-sein zu sein?

Was vermag hier zur Bereitung dieses Seins die anfängliche Besinnung des denkerischen Sagens?

Warum muß in diesem Augenblick dieses jetzt und d. h. das *fragende Wissen* den Anstoß bringen?

Inwiefern ist *jetzt* erst der schon vorausgegangene Dichter, Hölderlin, in seinem einzigsten Dichtertum und Werk unsere Notwendigkeit?

227. Vom Wesen der Wahrheit*

1. *West Wahrheit und warum?* Weil nur so Wesung des Seyns. Warum Seyn?
2. Das Wesen der Wahrheit gründet die Notwendigkeit des *Warum* und damit des Fragens.
Die Frage nach der Wahrheit geschieht des Seyns wegen, das die Zugehörigkeit von uns als das Dasein Gründenden braucht.
3. Die erste Frage (1) ist in sich die Wesensbestimmung der Wahrheit.
4. Wie die Frage nach der Wahrheit anzusetzen ist.
Ausgehen von der *wesentlichen* Zweideutigkeit: die »Wahrheit« gemeint als »das Wahre«; das Wahre aber ist die Wahrheit als lichtende Verbergung des Ereignisses.
Dies Lichte zu Anfang eine Helle, aber ohne Glanz und Strahlung. Die Verbergung selbst um so heller, durchscheinend die Tiefe der Verborgenheit.
5. Wie der lang überlieferte Begriff der Wahrheit als Richtigkeit nicht nur die Frage zunächst leitet, sondern auch nahe-

* vgl. Vortrag 1930 »Vom Wesen der Wahrheit«; Anmerkungen zu »Sein und Zeit« § 44

legt, daß die Antwort auf die Frage an einer Richtigkeit gemessen werden müsse und somit das Wesen der Wahrheit an einem Vorgegebenen, das es wieder-gibt, abgelesen werden könne.

6. Die Wahrheit im Wesen zuerst entfalten als lichtende Verbergung (Verstellung und Verhüllung).
7. Die Wahrheit als Grund des Zeit-Raumes, aber deshalb zugleich von diesem her erst wesentlich bestimmbar.
8. Der Zeit-Raum als Augenblicks-Stätte aus der Kehre des Ereignisses.
9. Die Wahrheit und die Notwendigkeit der *Bergung*.
10. Bergung als Bestreitung des Streites von Welt und Erde.
11. Die geschichtlich notwendigen Bahnen der *Bergung*.
12. Wie in der Bergung erst das Seiende *seiend* wird (vgl. Der Sprung, 152. Die Stufen des Seyns).
13. Wie erst in der rückbesinnlichen Durchmessung des vorigen Weges der Bereich sich entfaltet, in dem und der als die »Unterscheidung« von Seyn und Seiendem geschieht (vgl. Der Sprung, 151. Sein und Seiendes). Da-sein wesend als das »Zwischen«.

*

Angesichts der zunehmenden Verödung und Verunstaltung der Philosophie wäre schon Wesentliches auf lange hinaus gewonnen, wenn es gelänge, die Frage nach der Wahrheit aus ihrer Notwendigkeit in der rechten Weise zu stellen.

Ihre Notwendigkeit entspringt der Not der Seinsverlassenheit. Die rechte Weise der Fragestellung ist der *Übergang* zum ursprünglichen Wesen unter Klarstellung des *Ausgangs*, des herrschenden Begriffs der Richtigkeit. Zugleich muß begriffen werden, daß sich mit der Wahrheit in der Kehre erst die Wahrheit des *Wesens* und der Wesung bestimmt und deshalb von Anfang nicht ein »Wesens«-begriff im Sinne einer gattungsmäßig richtigen Zusammennahme der allgemeinsten, jeder-

mann sogleich zugänglichen Eigenschaften erstrebt und gefordert werden kann; vielmehr ein Höheres, daran zugleich ermessen werden kann die schon lange herrschende Entwurzelung der Wahrheitsfrage. Wahrheit ist von hier aus, und d. h. notwendig geschichtlich erfahren, die Verrückung in die Versetztheit.

Daß diese in gewisser Weise immer besteht, seitdem der Mensch und wenn er geschichtlich ist, und daß gleichwohl diese Versetztheit verhüllt bleibt, das liegt wesentlich an der Herrschaft der Richtigkeit. Ihr gemäß steht und findet sich der Mensch sogleich und nur in einem Gegenüber (ψυχή – ἀντιειμένον, cogito – cogitatum, Bewußtsein – Bewußtes). Aus diesem Gegenüber nimmt er und erwartet er die Erfüllungen seiner Ansprüche. In ihm spielt sich alles ab, worin sich der Mensch verständigt glaubt. Dahin gehört auch die Herrschaft der »*Transzendenz*« (vgl. Das Zuspiel, 110. Die ἰδέα, der Platonismus und der Idealismus).

Und hier ist der tiefste Grund für die Verhülltheit und Versetztheit des Da-seins. Denn was ist, trotz aller Gegnerschaft gegen das »Ich«, eindeutiger und fragloser, als daß »ich«, »wir« gegenüber sind den Gegenständen; wobei »wir« und »ich« erst das Fraglose sind, das man sich ruhig im Rücken lassen kann.

Und man wagt deshalb doch nicht die Besinnung so weit zu treiben, auch nur innerhalb dieser Grundstellung, daß man sieht: wir »haben« nichts mehr »gegeben«, was ab-bildend und wieder-gegeben das Wahre sein könnte.

Ginge nur das Eingeständnis so weit, dann müßte schon die Frage sich regen, ob denn überhaupt die *Richtigkeit*, die ein solches Vorstellen des Seienden und des Vorstellenden selbst erst begründet hat (nicht etwa voraussetzt), als Wesen der Wahrheit das Suchen und den Anspruch auf das Wahre begründen und bestimmen kann.

Zudem, eine solche Richtigkeit würde niemals aus der Not der Seinsverlassenheit herausführen, sondern sie nur erneut verhüllend bestätigen und fordern.

Was heißt es aber, daß nun der Wesensentwurf der Wahrheit als lichtender Verbergung gewagt und die *Verrückung* des Menschen in das Da-sein vorbereitet werden muß?

Ver-rückt aus jener Lage, in der wir uns finden: in der riesigen Leere und Verödung, eingezwängt in das als solches unerkennbar gewordene Überkommene ohne Maßstäbe und ohne den Willen vor allem, solche zu erfragen, die Öde aber die verborgene Seinsverlassenheit.

228. *Das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit**

Durch diesen wissentlich als sich widerstreitend gefaßten Satz soll ausgedrückt werden, daß zur Wahrheit das *Nichthafte* gehört, aber keineswegs nur als ein Mangel, sondern als Widerständiges, jenes Sichverbergen, das in die Lichtung als solche kommt.

Damit ist der ursprüngliche Bezug der Wahrheit zum Seyn als Ereignis gefaßt.

Trotzdem ist jener Satz bedenklich für die Absicht, durch solche Befremdung das befremdliche Wesen der Wahrheit näher zu bringen.

Ganz ursprünglich begriffen liegt in ihm die wesentlichste Einsicht und zugleich der Hinweis auf die Innigkeit und Strittigkeit im Seyn selbst als Ereignis.

229. *Wahrheit und Da-sein*

Die Lichtung für das Sichverbergen lichtet sich im Entwurf. Die Werfung des Entwurfs geschieht als Da-sein, und der Werfer dieser Werfung ist jeweils jenes Selbst-sein, in dem der Mensch inständig wird.

* vgl. Frankfurter Vorträge »Der Ursprung des Kunstwerkes« (Holzwege (Gesamtausgabe Band 5, S. 36 ff., besonders S. 40 f.))

Jeder Entwurf nimmt das in seine Lichtung Gerückte und so Freigestellte in den Rückbezug zum Entwerfer und umgekehrt: der Entwerfer wird erst er *selbst*, indem er jenen Einbezug übernimmt.

Niemals ist weder das in den Entwurf Gerückte ein Ansich schlechthin, noch vermag der Entwerfer je sich rein für sich zu stellen, sondern dieser Streit, daß jedes sich ein- und rückbeziehend gegen jedes kehrt, ist die Folge der Innigkeit, die im Wesen der Wahrheit als Lichtung des Sichverbergenden west. Mit einer bloßen äußerlichen Dialektik der Subjekt-Objekt-Beziehung ist hier nichts begriffen, sondern diese selbst, gegründet auf die Richtigkeit als Ableger der Wahrheit, hat ihre Herkunft aus dem Wesen der Wahrheit.

Allerdings muß dieser Ursprung des Streits und dieser selbst nun gezeigt werden. Dazu genügt es nicht, nur die Lichtung und ihre Stiftung durch den Entwurf zu bedenken, sondern zuerst, daß die Lichtung das *Sichverbergende* ins Offene hält und die hieraus kommende Berückung als bestimmende das Selbst-sein des Entwerfers durchstimmen läßt. Erst so geschieht je die Über-eignung an das Sein und in ihr die Zueignung an den Werfer selbst, wodurch er seinerseits erst in die Lichtung (des Sichverbergenden) zu stehen kommt, inständig wird im Da.

Je wesentlicher das Seyn dem Da-sein zugehört und umgekehrt, um so ursprünglicher ist das Gegeneinander des Sichnicht-frei-lassens.

Der Entwerfer muß den Einbezug übernehmen, und damit kommt erst die Geworfenheit zum Tragen, sofern sich zeigt, daß der Entwerfer dem durch die Lichtung Eröffneten und ins Freie Gebrachten selbst zugehört.

230. *Wahrheit und Richtigkeit*

Der Vorrang der *Richtigkeit* begründet und macht selbstverständlich den Anspruch auf Erklärung im Sinne der Herleitung

des Seienden als Herstellbaren aus anderem Seienden (»Mathesis«, »Mechanik« im weitesten Sinne).

Wo diese Erklärung scheitert, wendet man sich an das Unerklärbare oder behauptet das Nichterklärbare folgerichtig als *nichtseiend*.

Das Unerklärbare (»Transzendente«) ist aber so nur der Abkömmling der Erklärungssucht und, statt ein Höheres zu sein, die Erniedrigung selbst.

Der verborgene Grund von all diesem Treiben liegt aber im Vorrang und Anspruch der Richtigkeit und dieser in der Unkraft zum Wesen der Wahrheit selbst, d. h. zum *Wissen* von dem, was alle noch so ehrliche Bemühung nach dem Wahren trägt bzw. hemmt.

231. *Wie die Wahrheit, ἀλήθεια, zur Richtigkeit wird*

Wahrheit, ἀλήθεια, dabei kaum aufklingend, mächtig zwar, aber ungegründet und auch nicht eigentlich gründend.

Richtigkeit bringt die ψυχή in den Vorrang und nachher die Subjekt-Objekt-Beziehung. Weil die Herrschaft der Richtigkeit schon ihre lange Geschichte hat, deshalb ist ihre Herkunft und die Möglichkeit eines Anderen nur schwer und langsam in den Blick zu bringen. Mit der ψυχή schon der λόγος als Sammlung ursprünglich und dann als Rede und Sage.

Daß die Aussage *der Ort* für »Wahrheit« wird, ist mit das Befremdlichste in ihrer Geschichte, trotzdem uns das für ge-läufig gilt.

Aber deshalb wird es umso schwerer, abgesehen von der Fassung der Wesung selbst, Wahrheit und Wahres ursprünglich weiter überall dort zu suchen und zu verwahren, wo wir sie gar nicht vermuten.

Diese Entwurzelung der Wahrheit geht zusammen mit der Verhüllung des Wesens des Seyns.

Inwiefern »Richtigkeit« von der Einrichtung und Bergung her (Sprache) wesentlich?

232. *Die Frage nach der Wahrheit als geschichtliche Besinnung*

Gemeint ist hier nicht das historische Berichten über die Meinungen und Lehren, die hinsichtlich des »Begriffes« der Wahrheit aufgestellt wurden.

Philosophie im anderen Anfang ist im Wesen geschichtlich, und in dieser Hinsicht muß sich nun auch eine ursprünglichere Art der Erinnerung an die Geschichte des ersten Anfangs ergeben.

Die Frage ist, welche Grundbewegungen des Wesens der Wahrheit und ihrer Auslegungsbedingungen die abendländische Geschichte trugen und tragen werden.

Die beiden ausgezeichneten Grundstellungen in dieser Geschichte sind durch Plato und Nietzsche gekennzeichnet.

Und zwar Plato (vgl. Auslegung des Höhlengleichnisses*) als derjenige Denker, bei dem noch ein letztes Aufscheinen der ἀλήθεια deutlich wird im Übergang zur Wahrheit der Aussage (vgl. auch Aristoteles, Metaphysik Θ IV).

Und Nietzsche, bei dem sich die abendländische Überlieferung in der neuzeitlichen und vor allem positivistischen Abwandlung des 19. Jahrhunderts sammelt und zugleich die »Wahrheit« in den wesentlichen Gegensatz und damit in die Zusammengehörigkeit mit der Kunst gebracht wird, beide als Grundweisen des Willens zur Macht als des Wesens des Seienden (essentia), dessen existentia die ewige Wiederkehr des Gleichen nennt.

233. *Die Einfügung der Auslegung des Höhlengleichnisses (1931/32 und 1933/34) in die Wahrheitsfrage*

1. Warum diese Auslegung geschichtlich wesentlich? Weil hier noch in einer ausgeführten Besinnung sichtbar wird, wie zu-

* Vorlesung Wintersemester 1931/32 »Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet« (Gesamtausgabe Band 34)

gleich die ἀλήθεια noch wesentlich das griechische Fragen nach dem ὄν trägt und führt und wie sie doch gerade durch dieses Fragen, Ansetzung der ἰδέα, zum Einsturz gebracht wird.

2. Zugleich zeigt sich weiter zurück: Der Einsturz ist nicht der eines Errichteten und gar eigens Gegründeten. Weder das eine noch das andere wurden im anfänglichen griechischen Denken geleistet, trotz des πόλεμος-Satzes des Heraklit und des Lehrgedichtes des Parmenides. Und dennoch, überall im Denken und Dichten (Tragödie und Pindar) ist die ἀλήθεια wesentlich.
3. Nur wenn dieses erfahren und herausgestellt ist, läßt sich zeigen, in welcher Weise dann und in gewissem Sinn notwendig sich ein Rest und Anschein der ἀλήθεια erhalten muß, da ja doch auch die Wahrheit als Richtigkeit und sie gerade in einem schon Offenen sich bergen muß (vgl. über Richtigkeit). Offen muß sein das, wonach sich das Vorstellen richtet, und offen muß sein das, dem die Angemessenheit kund werden soll (vgl. Richtigkeit und Subjekt-Objekt-Beziehung; Da-sein und Vorstellen).
4. Übersehen wir die Geschichte der ἀλήθεια vom Höhlengleichnis aus, das so eine Schlüsselstellung hat, nach rückwärts und vorwärts, dann kann mittelbar ermessen werden, was es besagt, die Wahrheit als ἀλήθεια erst denkerisch aufrichten, im Wesen entfalten und begründen. Daß dies in der bisherigen Metaphysik und auch im ersten Anfang nicht nur nicht geschah, sondern nicht geschehen konnte.
5. Die Wesensgründung der Wahrheit als Enthüllung des ersten Aufscheinens in der ἀλήθεια ist dann nicht lediglich die Übernahme des Wortes und seiner angemessenen Übersetzung als »Unverborgenheit«, sondern es gilt, das Wesen der Wahrheit zu erfahren als Lichtung für das Sichverbergen.

Die lichtende Verbergung muß sich gründen als Da-sein.

Das Sichverbergen muß ins Wissen kommen als Wesung des Seyns selbst als Ereignis.

Der innigste Bezug von Seyn und Dasein in seiner Kehre wird sichtbar als das, was die Grundfrage ernötigt und zwingt, über die Leitfrage und somit über alle Metaphysik hinaus zu gehen, *hinaus* in der Tat in die *Zeit-Räumlichkeit* des Da.

6. Weil nun aber »die Wahrheit« selbst und ihr Begriff gemäß der langen Geschichte und verwirrten Überlieferung, in der Vielerlei zusammengefunden hat, in keiner klaren und notwendigen Fragestellung mehr in der Frage steht, sind auch die Auslegungen der Geschichte des Wahrheitsbegriffes und die des Höhlengleichnisses im besonderen dürftig und abhängig von dem, was selbst zuvor aus dem Platonismus und der Urteilslehre aufgegriffen wurde. Die Grundstellungen fehlen für einen Entwurf dessen, was im Höhlengleichnis gesagt wird und was in diesem Sagen vor sich geht.

Deshalb ist es nötig, überhaupt einmal erst eine geschlossene, aus der Wahrheitsfrage herkommende Auslegung des Höhlengleichnisses vorzulegen und sie als eine Einführung in den Bereich der Wahrheitsfrage und als eine Hinführung zur Notwendigkeit dieser Frage wirksam zu machen, mit all den Vorbehalten, die an solchen unmittelbaren Versuchen haften bleiben; denn Grund und Blickbahn des Entwurfs der Auslegung und ihrer Schritte bleiben als unerörtert vorausgesetzt und erscheinen als gewaltsam und willkürlich.

234. Die Frage nach der Wahrheit (Nietzsche)

Der zuletzt und am leidenschaftlichsten nach der »Wahrheit« fragt, ist Nietzsche. Denn einmal geht er davon aus, »daß wir die Wahrheit nicht haben« (XI, 159)¹, zum anderen fragt er

¹ F. Nietzsche, Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen und der Morgenröthe (1875/76-1880/81). In: Nietzsche's Werke (Großoktavausgabe) Bd. XI. Leipzig (Kröner) 1919, S. 159

doch, was die Wahrheit sei, ja sogar, was sie wert sei (VII, 471)².

Und dennoch, Nietzsche fragt nicht ursprünglich nach der Wahrheit. Denn meist meint er mit diesem Wort immer »das Wahre«, und wo er nach dem Wesen des Wahren fragt, da geschieht dies in Verstrickung in die Überlieferung und nicht aus einer ursprünglichen Besinnung derart, daß diese zugleich begriffen wird als wesentliche Entscheidung auch über »das Wahre«.

Allerdings, wenn ursprünglicher gefragt wird, dann verbürgt dies niemals eine gewissere Antwort, im Gegenteil, nur eine höhere Frag-würdigkeit des Wesens der Wahrheit; und diese Frag-würdigkeit brauchen wir; denn ohne sie bleibt das Wahre gleichgültig.

Nietzsche aber kommt in seiner Besinnung auf die »Wahrheit« nicht ins Freie, weil er

1. die Wahrheit auf »das Leben« (»biologisch«-idealistisch) bezieht als Bestandsicherung desselben. »Das Leben« wird einfach als Grundwirklichkeit angesetzt und ihm der allgemeine Charakter des Werdens zugesprochen.
2. Zugleich aber faßt Nietzsche ganz im Sinne der ältesten platonischen Überlieferung das »Sein« als das »Beständige«, und *als* dieses ist es, vom Leben her und auf dieses zu gesehen, das Festgemachte und so jeweils »Wahre«.
3. Dieser auf »das Leben« ausgerichtete und vom überlieferten Seinsbegriff her bestimmte Begriff der Wahrheit ist überdies ganz in der Bahn des Überkommenen, insofern die Wahrheit eine Bestimmung und ein Ergebnis des Denkens und des Vor-stellens ist. Der Ansatz dieser geläufigen Meinung bei Aristoteles.

All dieses ungefragt Übernommene verhindert ein ursprüngliches Fragen nach dem Wesen der Wahrheit.

² F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. In: Nietzsche's Werke (Großoktavausgabe), Bd. VII. Stuttgart (Kröner) 1921, S. 471

Sofern es freilich für Nietzsche mitten innestehet in seinen letzten Besinnungen (vgl. seinen Satz über das Verhältnis von Wahrheit (des Wissens) und der Kunst, vgl. die Lehre von der Perspektive der Triebe), gewinnt alles eine neue Lebendigkeit, die aber nicht hinwegtäuschen darf über die Brüchigkeit der Grundlagen, zumal dann nicht, wenn man bedenkt, daß Nietzsche doch in seiner Weise den Platonismus überwinden will.

Zwar scheint nun doch Nietzsche trotz allem auch das Wesen der Wahrheit wieder in das »Leben« einbezogen zu haben. Aber ist er über die Wahrheit dieses Ansatzes »des Lebens« und damit des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkunft des Gleichen ins klare gekommen? In seiner Weise wohl, denn er versteht diese Entwürfe des Seienden als einen Versuch, den wir mit der »Wahrheit« machen. Diese Philosophie soll eine Bestandsicherung des »Lebens« als solchen sein, so zwar, daß sie es gerade in seinen unüberholbaren Möglichkeiten freigibt. Und vermutlich liegt hierin ein Schritt in Nietzsches Denken, dessen Ausmaß wir noch nicht ermessen, weil wir ihm zu nah sind und deshalb gezwungen, alles noch zu sehr in *dem* Gesichtskreis (»des Lebens«) zu sehen, den Nietzsche im Grunde überwinden wollte. Umso notwendiger wird es für uns, ursprünglich zu fragen und so gerade nicht in die Irrmeinung zu verfallen, das Fragen Nietzsches sei damit »erledigt«.

Was Nietzsches eigenstes Denken so sehr erschwert und fast verhindert, ist die Einsicht, daß Wesung der Wahrheit besagt: Da-sein, d. h. inmitten der Lichtung des Sichverbergenden zu stehen und daraus Grund und Kraft des Menschseins zu schöpfen. Denn trotz der Anklänge des »Perspektivismus« bleibt die »Wahrheit« in das »Leben« *engerollt* und das Leben selbst fast dinghaft ein Willens- und Kraftzentrum, das seine Erhöhung und Überhöhung will.

Jenes entrückte Hinausstehen in das Unbekannte, das für Nietzsche gewiß Grunderfahrung war, konnte ihm nicht, wenn ich recht sehe, zur gegründeten Mitte seines Fragens werden;

und dieses darum nicht, weil er in der oben (S. 362) genannten dreifachen Verstrickung durch das Überkommene festlag.

Und so kommt es dahin, daß Nietzsche zunächst und noch langhin nicht aus seinem verborgensten Denkwillen begriffen, sondern in die geläufigen Gesichtskreise des herrschenden Denkens und der Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts gerückt wird, um in der Abhebung gegen sie und also doch mit ihrer Hilfe sein Eigenes und »Neues« zu finden und nutzbar zu machen.

Doch die Art, wie die Auseinandersetzung mit Nietzsche seine Auffassung der »Wahrheit« bewältigt und nicht bewältigt, muß zu einem Eckstein der Entscheidung darüber werden, ob wir seiner eigentlichen Philosophie zu ihrer Zukunft verhelfen (ohne »Nietzscheaner« zu werden), oder ob wir ihn »historisch« einordnen.

Am tiefsten scheint Nietzsche in das Wesen der Wahrheit hinabzufragen, wo er die Frage aufnimmt: »Was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?« und wo er das Wissen um diese Frage als »unser Problem« bezeichnet (VII, 482)³. Seine Lösung ist: Wille zur Wahrheit ist Wille zum Schein und dieses notwendig als ein Wille zur Macht, Bestandsicherung des Lebens, und dieser Wille am höchsten in der Kunst, weshalb diese mehr wert als die Wahrheit. Aber der Wille zur »Wahrheit« ist sonach zweideutig: er ist als Festmachen Widerwille gegen das Leben und als Wille zum Schein als Verklärung Erhöhung des Lebens. Was will dieser Wille bei uns, das ist Nietzsches Frage.

Und doch ist auch diese Frage und dieses Wissen um diese Frage nicht ursprünglich (ganz abgesehen vom Ansatz des »Lebens« und der Auslegung vom »Sein«). Denn, was Wahrheit sei, gilt Nietzsche für ausgemacht, die Auslegung, die er dem Wesen gibt (vgl. S. 362 f.), für hinreichend gegründet, um so gleich die scheinbar schärfere und ursprünglichere Frage (weil auf »Wille zur Macht« bezogen) aufzunehmen.

³ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. a. a. O., S. 482

Doch was ist Wahrheit und vor allem: woher wissen wir, was Wahrheit ist? Setzt die *Frage*, was Wahrheit sei, nicht schon die Wahrheit voraus, und was ist das für eine Voraussetzung, und wie holen wir sie ein?

Wahrheit ist für Nietzsche eine Bedingung des Lebens, die selbst *gegen* das Leben ist. Sonach bedarf das Leben dieses Wogegen (was meldet sich hier? der nicht von Grund aus erfahrene und ins Freie gebrachte und nicht auf Vorstellung und Denken gegründete Bezug zum »Seienden« als solchem?).

Aber weil »das Leben« *die* Wirklichkeit schon ist im Sinne des vieldeutigsten Idealismus, der sich dem Positivismus verschrieben hat, muß im voraus Wahrheit nur als bloße Bedingung, in das Leben einbezogen, angesetzt werden. Es bleibt deshalb die letzte und scheinbar ursprüngliche Frage lediglich die nach ihrem »Wert«: in welchem Sinne, ob herabsetzend, stillstellend, mitsichernd oder erhöhend sie Bedingung des »Lebens« ist.

Wie aber kommt es überhaupt zum Maßstab des »Wertes« für das Leben? Fordert dieses selbst Entscheidungen über seine Bedingungen? *Welches* Leben? Und wenn es solches fordert, dann ist die Frage, wie die Bedingungen selbst und die Entscheidungen darüber zum »Leben« gehören und was *dann* »Leben« heißt.

Wenn der Wille zur Macht das Über-sich-hinaus-wollen ist und in dieser Weise Zu-sich-selbst-kommen, dann erweist sich die Wahrheit, freilich anders verstanden als Nietzsche, als die Bedingung des Willens zur Macht. Das Über-sich-hinaus, wenn nicht nur eine zahlenmäßige Steigerung, sondern Eröffnung und Gründung, verlangt die Offenheit des Zeit-Raums.

So gesehen ist Wahrheit nicht nur als Wille zur Wahrheit *eine* Bedingung des *Lebens*, sondern der Grund seiner *essentia* als Wille zur Macht.

Allerdings zeigt sich hier die ganze Vieldeutigkeit des »Lebens«, und es bleibt die Frage, ob und wie hier eine Rangordnung ansetzbar ist etwa in Entsprechung zu Leibnizens Monadenlehre.

235. Wahrheit und Echtheit*

Wahres Gold nennen wir echtes Gold; den echten Deutschen nennen wir den wahren. Das Echte ist jenes, was dem entspricht und genügt, was das Wahre ist, und das Wahre ist hier gemeint als das *Wirkliche* bezw. das *Gehörige*.

In der Echtheit liegt daher eine Entsprechung, somit Richtigkeit.

Allein, das Echte ist gleichwohl nicht einfach nur das mit dem Gehörigen »Übereinstimmende«, etwa gar ein Satz. Ein Satz ist richtig, aber nicht echt; oder doch? Ein unechter, nicht von Aristoteles stammender Satz kann doch richtig sein, und umgekehrt, ein unrichtiger *echt*. Echtheit besagt also etwas anderes als *Richtigkeit*, wenn dieser Name festgehalten sein soll für die Ent-sprechung eines Ausspruches zur angesprochenen Sache.

Echt aber ist z. B. ein Stück Gold. Ein »echter Dürer«, aber auch eine »echt« Schillersche Wendung. Hier meint »echt« noch einmal etwas anderes, keineswegs das nicht gefälschte und überhaupt nur von Dürer, Schiller stammend, sondern gerade ihm und nur ihm gemäß, *wesensgerecht*. Ebenso sprechen wir vom Echten, wenn wir von einem Menschen sagen, er sei in seinem Tun und Lassen »echt«.

Das Echte ist nicht nur das Gehörige und Gemäße, also doch Entsprechende zu einem schon Bestehenden, sondern zugleich: die *Gemäßheit* in der Aufrichtung des Maßes, echt in der Ent-faltung, ursprungstreu das Innehalten der *Ursprünglichkeit*.

Aber was ist hier »Ursprünglichkeit«, was wird mit ihr bestimmt? Der Mensch, das *Menschsein*! (Inständigkeit des Da-seins!)

Echtheit ist auch Wesentlicheres als *Ehrlichkeit*. Ehrlichkeit betrifft immer nur die Ausfaltung des schon Gegebenen und *Verfügbaren* (vgl. das *Echte* und das *Schlichte* und das *Einfache*).

* echt; *ê*haft – gesetzmäßig, *filius legitimus*; »Ehe«

Echtheit: schaffende Bewahrungskraft des Mitgegebenen, schaffende Erwirkungskraft des Aufgegebenen. Echtheit des Gemütes, des Mutes, des gestimmt-wissenden langen Willens. Die wesentliche Geduld als der höchste Mut.

Echtheit und *Verhaltenheit*; diese noch ursprünglicher.

236. Die Wahrheit

Warum ist die Wahrheit? Ist sie denn und wie? Wäre Wahrheit nicht, worauf stünde auch nur die Möglichkeit des Warum? Wird durch die Warum-frage die Wahrheit schon in ihrem Bestand, daß sie irgendwie sein muß, bestätigt? Fragen als Suchen des Grundes, aus welchem und auf welchem die Wahrheit sein soll. Woher aber das Fragen? Liegt dem nicht ein Ausbruch des Menschen zugrunde in ein Offenes, das sich öffnet, um zu verbergen? Und ist dieses, die lichtende Verbergung, nicht das Wesen der Wahrheit? Aber woher und wie geschieht jener Ausbruch des Menschen in jenes Andere, was er selbst zu sein meint, was ihm erscheint wie sein Bezirk, und was er doch nicht eigentlich ist, das ihm eher verwehrt und verstellt wird und davon nur ein Schein ihm bleibt (das Da-sein)?

Doch worauf gründet sich die Bestimmung des Wesens der Wahrheit als lichtende Verbergung? Auf einen Anhalt an die *ἀλήθεια*. Aber wer hat diese je maßgebend ausgedacht, und woher das Recht zu diesem Überlieferten und doch zugleich Vergessenen? Wie fassen wir einen Stand im Wesen der Wahrheit, ohne den alles »Wahre« nur ein Betrug bleibt? Durch eine Flucht in die lebensnahe Wirklichkeit eines sehr fragwürdigen »Lebens« ist hier nichts zu gewinnen.

Nahe liegt zu versuchen, ob nicht in der Frage: Warum ist Wahrheit? die Wahrheit als der Grund des Warum sich entfalten und so in ihrem Wesen bestimmen läßt.

Aber die Frage scheint doch schon an ein Wissen um »Wahrheit« verhaftet, unbestimmt und wirr und gewöhnlich genug,

um wiederum fraglich zu machen, ob eine Berufung auf solches Wissen und Meinen standhält.

Wo taumeln wir denn, wenn wir uns lossagen vom Schein und dem Gemeinen?

Wie, wenn wir dennoch in die Nähe des Ereignisses kämen, das verdunkelt sein mag in seinem Wesen, aber doch noch dieses zeigt, daß ein Zwischen zwischen uns und dem Seyn west und daß dieses Zwischen selbst zur Wesung des Seyns gehört.

237. Der Glaube und die Wahrheit

Gemeint ist hier nicht die besondere Form der Zugehörigkeit zu einem »Bekenntnis«, sondern das Wesen des Glaubens, begriffen aus dem Wesen der Wahrheit.

Glauben: das Für-wahr-halten. In dieser Bedeutung meint es die Aneignung des »Wahren«, gleichviel, wie dieses gegeben und übernehmbar ist. In dieser weiten Bedeutung: Zustimmung.

Das Für-wahr-halten wird sich wandeln je nach dem Wahren (und vollends und zuerst nach der Wahrheit und ihrem Wesen).

Glauben meint aber, zumal in der offenen oder stillschweigenden Gegenstellung zum Wissen, das Für-wahr-halten dessen, was sich dem Wissen im Sinne der erklärenden Einsichtnahme entzieht (schon: eine Nachricht »glauben«, deren »Wahrheit« nicht nachgeprüft werden kann, aber verbürgt durch die Mitteilenden und Zeugen). Auch hier wird deutlich: dieses Glauben hängt in seiner Wesentlichkeit ab von der jeweils dagegen gestellten Weise des Wissens.

Glauben: Für-wahr-halten dessen, was schlechthin jedem Wissen entzogen ist. Aber was heißt hier Wissen? Welches ist das eigentliche Wissen? Jenes, das das Wesen der Wahrheit weiß und demzufolge in der Kehre aus diesem Wesen selbst erst bestimmt.

Wenn das Wesen der Wahrheit ist: die Lichtung für das Sich-verbergen des Seyns, dann ist Wissen: das Sichhalten in dieser Lichtung der Verbergung und somit der Grundbezug zum Sich-verbergen des Seyns und zu diesem selbst.

Dieses Wissen ist dann kein bloßes Für-wahr-halten irgend eines oder eines ausgezeichneten Wahren, sondern ursprünglich: das *Sichhalten im Wesen der Wahrheit*.

Dieses Wissen, das wesentliche Wissen, ist dann ursprünglicher als jedes Glauben, das immer nur auf ein Wahres geht und deshalb, wenn es überhaupt aus der völligen Blindheit heraus sein will, notwendig doch wissen muß, was ihm wahr und Wahres heißen!

Das wesentliche Wissen ist ein *Sichhalten im Wesen*. Damit soll ausgedrückt sein: Es ist kein bloßes Vorstellen eines Begegnens, sondern das Aushalten innerhalb des Aufbruchs eines Entwerfens, das in der Eröffnung selbst den es tragenden Abgrund zu wissen bekommt.

Nimmt man daher »Wissen« im bisherigen Sinn des Vorstellens und Vorstellungsbesitzes, dann ist freilich das wesentliche Wissen kein »Wissen«, sondern ein »Glauben«. Allein, dieses Wort hat dann einen ganz anderen Sinn, nicht mehr den des Für-wahr-haltens, wobei Wahrheit schon, verworren genug, gewußt wird, sondern den des Sich-in-der-Wahrheit-Haltens. Und dieses ist als *Entwurfhaftes* immer ein Fragen, ja *das* ursprüngliche Fragen als solches, in dem sich der Mensch in die Wahrheit hinaus und dem Wesen zur Entscheidung stellt.

Die *Fragenden* dieser Art sind die ursprünglich und eigentlich Glaubenden, d. h. diejenigen, die es mit der *Wahrheit* selbst, nicht nur mit dem Wahren von Grund aus ernst nehmen, die zur Entscheidung stellen, ob das Wesen der Wahrheit west und ob diese Wesung selbst uns, die Wissenden, Glaubenden, Handelnden, Schaffenden, kurz die Geschichtlichen trägt und führt.

Dieses ursprüngliche Glauben hat freilich nichts von einem Hinnehmen dessen, was unmittelbar Halt bietet und den Mut

überflüssig macht. Dieses Glauben ist vielmehr das Ausharren in der äußersten Entscheidung. Dies allein kann noch einmal unsere Geschichte auf einen gegründeten Grund bringen.

Denn dieses ursprüngliche Glauben ist auch kein eigensüchtiges Erraffen einer selbstgemachten Sicherheit, sofern es als Fragen sich gerade in die Wesung des Seins hinausstellt und die *Notwendigkeit* des Ab-gründigen erfährt.

d) Der Zeit-Raum als der Ab-grund

238. Der Zeit-Raum

In welcher Fragestellung das so Benannte angesetzt wird.

Der Zeit-Raum als entspringend aus dem und gehörig zu dem Wesen der Wahrheit, als das so gegründete Entrückungs-Berückungsgefüge (Fügung) des Da. (Noch nicht »Rahmen« der Dingvorstellung, noch nicht bloßes an sich Verfließen des Nacheinander).

Die Augenblicksstätte und der Streit von Welt und Erde. Der Streit und die Bergung der Wahrheit des Ereignisses.

Der Zeit-Raum und die »Faktizität« des Daseins (vgl. Laufende Anmerkungen zu »Sein und Zeit« I, Kapitel 5!). Das Inzwischen der Kehre und zwar als geschichtlich eigens inständliches! Bestimmt sich als das Jetzt und Hier! Die *Einzigkeit* des *Da-seins*. Daher Einzigkeit des wissenden Bestehens des Aufgegebenen und Mitgegebenen.

Zeit – Ewigkeit – Augenblick

Das Ewige ist nicht das Fort-währende, sondern jenes, was im Augenblick sich entziehen kann, um einstmals wiederzukehren. Was wiederkehren kann, nicht als das *Gleiche*, sondern als das aufs neue Verwandelnde, Eine-Einzige, das Seyn, so daß es in dieser Offenbarkeit zunächst nicht als das Selbe erkannt wird!

Was ist dann *Ver-ewigung*?

239. Der Zeit-Raum*
(vorbereitende Überlegung)

Raum und Zeit, je für sich vorgestellt und in der üblichen Verbindung, entspringen selbst aus dem Zeit-Raum, der ursprünglicher ist als sie selbst und ihre rechenhaft vorgestellte Verbindung. Der Zeit-Raum aber gehört zur Wahrheit im Sinne der Erwesung des Seins als Ereignis. (Von hier aus erst zu begreifen, warum der Bezug von »Sein und Zeit« übergänglich wegweisend ist.) Aber die Frage ist, wie und als was der Zeit-Raum zur Wahrheit gehört. Was Wahrheit selbst ist, läßt sich nicht zuvor zureichend für sich sagen, sondern gerade im Begreifen des Zeit-Raumes.

Der Zeit-Raum ist die ereignete Erklüftung der Kehrbahnen des Ereignisses, der Kehre zwischen Zugehörigkeit und Zuruf, zwischen Seinsverlassenheit und Erwinkung (das Erzittern der Schwingung des Seyns selbst!). Nähe und Ferne, Leere und Schenkung, Schwung und Zögerung, all dieses darf nicht zeitlich-räumlich begriffen werden von den üblichen Zeit- und Raum-Vorstellungen her, sondern umgekehrt, in ihnen liegt das verhüllte Wesen des Zeit-Raumes.

Aber wie soll das dem heutigen und üblichen Vorstellen nahegebracht werden? Hier sind verschiedene vorbereitende Wege zu gehen. Zwar scheint es das Sicherste, den bisherigen Vorstellungsbereich von Raum und Zeit und ihrer begrifflichen Fassung einfach zu verlassen und neu zu beginnen. Aber das ist nicht möglich, weil es sich ja keinesfalls nur um eine Abänderung des Vorstellens und der Vorstellungsrichtung handelt, sondern um eine Ver-rückung des Menschenwesens in das Da-sein. Das Fragen und Denken muß zwar anfänglich, aber doch gerade übergänglich sein (vgl. Das Zuspiel).

* vgl. Das Zuspiel, 108. Die metaphysischen Grundstellungen innerhalb der Geschichte der Leitfrage und die ihnen jeweils zugehörige Auslegung des Zeit-Raums (bzw. von Raum und Zeit); vgl. Vorlesung Wintersemester 1935/36 »Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen« (Gesamtausgabe Band 41, S. 14 ff.)

Die Besinnung auf die Herkunft aus der Geschichte des ersten Anfangs (Sein als Seiendheit – beständige Anwesenheit) ist unumgänglich. Zu zeigen, wie es dazu kommt, daß Raum und Zeit zu Rahmenvorstellungen (»ordo«-Begriff) (»Formen der Anschauung«) für die »mathematische« Berechnung werden und warum diese Raum-Zeit-Begriffe alles Denken beherrschen, auch dort und gerade dort, wo man von »erlebter Zeit« (Bergson u. a.) redet.

Hierfür ist nötig die Auslegung von Aristoteles, »Physik« Δ über τόπος und χρόνος und natürlich dies im Rahmen der ganzen Grundstellung der »Physik«.

Dabei wird sich zeigen, wie hier noch gar nicht die »Rahmen«vorstellung erreicht ist und auch nicht erreicht werden kann, da diese das Aufkommen des »Mathematischen« im neuzeitlichen Sinne voraussetzt. Und dieses wieder ist erst möglich, d. h. die entsprechende Deutung von Raum und Zeit, nachdem ihr Boden, die griechische Erfahrung der Seiendheit, verloren gegangen und unmittelbar durch die christliche Auslegung des Seienden ersetzt wurde unter Beibehaltung der »Ergebnisse« des Aristoteles. Die Entmachtung der οὐσία und das Aufkommen der substantia schon lange vorbereitet.

Was hierbei der Nominalismus leistet.

Wie aber noch und gerade in der Neuzeit bezüglich Zeit und Raum eine metaphysische Deutung festgehalten, neu versucht wird, Raum als sensorium Dei.

Die Zweideutigkeit von Raum und Zeit bei Leibniz, der Ursprung dunkel, bei Kant einfach dem menschlichen Subjekt zugesprochen!

Doch all dieses ohne Ahnung des Zeit-Raums.

Warum und unter welchen Voraussetzungen ist die Auseinanderbrechung von Raum und Zeit geschichtlich notwendig?

Gibt es einen Weg aus der vollzogenen Zerbrechung zurück in einen anderen Ursprung? Es scheint so. Denn immer wird es bei der Festhaltung der bekannten Raum- und Zeit-Vorstellungen so scheinen, als werde diesen Leerformen *der Ordnung*

(welcher?) etwas »Metaphysisches« angedichtet. Aber die Frage ist doch die nach dem Recht und der Herkunft dieser Leerformen, deren Wahrheit noch nicht erwiesen ist auf Grund ihrer Richtigkeit und Brauchbarkeit im Felde der *Rechnung*; hierdurch wird das Gegenteil erwiesen.

Andrerseits führt der Rückgang in ihre Herkunft doch nicht in den Wesensursprung, die »Wahrheit«, wenngleich τόπος (einräumend) und χρόνος (zur ψυχή gehörig) zurückweisen in die φύσις. Dabei bedarf es gar nicht der »mythischen« »Vorstellungen«. Denn diese sind erst zuletzt als vor-anfänglich für den ersten Anfang zu fassen. Beginnt man mit ihnen, dann kommt es höchstens zu der »Trivialität«, daß hier noch »irrational« erfahren sei, was später ins Licht der ratio gestellt wird.

Welches aber ist der Weg zu einer ersten vor-läufigen und zwar übergänglichen Besinnung auf den Zeit-Raum? Von der Augenblicks-stätte des Da-seins. Und diese, wo wir dem Da-sein so entzogen?

Kann versucht werden, von der Frage der »Einheit« von »Raum und Zeit« nach der üblichen Vorstellung auszugehen? (Vgl. Vorlesung WS 1935/36, Einleitung). Woher und weshalb und wie beide von alters her beisammen? Welche Grunderfahrung, ohne daß sie bewältigt wäre? (das Da!) Nur vordergründlich gemäß der leitenden Seiendheit? Aber wie das »Und« für beide? Ist überhaupt darnach gefragt und fragbar?

Das »Und« in Wahrheit der Grund des Wesens beider, die Verrückung ins umgrenzende und Anwesen und Bestand bildende Offene, aber ohne daß dieses selbst erfahrbar und begründbar wurde. Vgl. den gleichzeitigen Einsturz der ἀλήθεια und Umbildung zur ὁσιώσις (Richtigkeit).

Denn der erfahrende Entwurf geschieht hier nicht in der Richtung des Vorstellens eines allgemeinen Wesens (γένος), sondern im ursprünglich-geschichtlichen Eingang in die Augenblicksstätte des Da-seins. Inwiefern solches in der griechischen Tragödie?

Die *Augenblicksstätte*, Einzigkeit und Anfall der hellsten Entrückung in den Bereich des Winkes aus der sanften Berührung des Sichversagenden-Zögernden, Nähe und Ferne in der Entscheidung, das Wo und Wann der Seinsgeschichte sich lichtend-verbergend aus der Ereignung der Grundstimmung der *Verhaltenheit*. Diese und die Grunderfahrung des Da und so des Zeit-Raumes.

Nun scheint freilich die Rückbeziehung der Raum- und Zeit-Vorstellung auf Stimmungen nicht nur eine metaphysische Ausrichtung der Leerformen, sondern zugleich doch eine neue »Subjektivierung«.

Zu dieser aber ist zu sagen:

Weil das Da-sein wesentlich Selbstheit (Eigentum) ist und Selbstheit ihrerseits der Grund des Ich und Wir und aller niederen und höheren »Subjektivität«, deshalb ist die Entfaltung des Zeit-Raumes aus der Augenblicksstätte keine Subjektivierung, sondern deren Überwindung, wenn nicht schon die grundsätzliche, vorgängige Abstoßung.

Dieser Ursprung des Zeit-Raumes entspricht der Einzigkeit des Seyns als Ereignis.

Sich selbst bringt er nur in sein Offenes im Geschehnis der Bergung der Wahrheit gemäß der jeweils notwendigen Bahn der Bergung.

Der Zeit-Raum als Wesung der Wahrheit (Wesung des abgründigen Grundes) kommt erst ins Wissen im Vollzug des anderen Anfangs. Vordem aber bleibt er und zwar notwendig verhüllt in der Gestalt der unbegriffenen aber gewohnten Zusammennennung von »Raum« »und« »Zeit«.

Woher stammt der Vorrang der Leere von Raum und Zeit, ihrer unmittelbar vor-gestellten Erstreckung, ihrer Mengenhaftigkeit und Berechenbarkeit?

Alles geht zurück auf die griechische Grunderfahrung der οὐσία. Damit Raum und Zeit unmittelbar vor-gestellt, ja sogar dasjenige, was in der φύσις sich *als das so Vor-stellbare* aufdrängt (vgl. bei Zeit demnach der Vorrang des νῦν).

Mit Anwesenheit ist *πέρας* gesetzt, *περιέχον*. Dieser Ansatz und seine Auslegung bleiben, gewinnen keinen Rückgang in ein Ursprünglicheres, was nur aus Frage *nach der Wahrheit des Seins* möglich; dagegen bei Aristoteles *ποῦ, ποτέ* – Kategorien, Bestimmungen der Seiendheit, *οὐσία*!

Was immer dann im Neuplatonismus, Augustinus, Mittelalter dazukommt, von der christlich geglaubten Ewigkeit und dem *summa ens* her, der Grundansatz bleibt und ist die Unterlage für die *Mathesis*, die mit Descartes als wesentlicher Leitfaden der Bestimmung der Seiendheit zur Geltung kommt. So kommt erst recht die Berechenbarkeit mit dem reinen Mechanismus zur Geltung, und Raum und Zeit verfestigen sich in dieser Auslegung ebenso hartnäckig und selbstverständlich wie die Vorstellung von der Seiendheit.

Die Frage nach ihrem einigend ursprünglichen, ganz andersartigen Wesen ist völlig befremdlich, unverständlich und dergestalt willkürlich.

240. Zeit und Raum.

Ihre »Wirklichkeit« und »Herkunft«

Die »Zeit« ist so wenig ich-haft wie der Raum dinghaft; und erst recht ist der Raum nicht »objektiv« und die Zeit »subjektiv«.

Beide sind ursprünglich einig im Zeit-Raum, zugehörig zum Wesen der Wahrheit die abgründige Gründung des Da, durch das Selbstheit und alles Wahre von Seiendem erst gegründet wird.

Die Verlegenheit des Fragens nach »Wirklichkeit« und »Herkunft« von Raum und Zeit ist kennzeichnend für den Gesichtskreis, in dem sich die Leitfrage: Was ist das Seiende? überhaupt bewegt. Vgl. der Zeit-Raum als der Abgrund.

241. Raum und Zeit – der Zeit-Raum

Der Raum ist von der Zeit grundverschieden. Daß der Raum in bestimmter Hinsicht vorgestellt wird als *ordo* und als Rahmenfeld des Mitzusammenvorhandenen, weist darauf hin, daß der so vorgestellte Raum in einer Gegenwärtigung (bestimmten Zeitlichkeit) vorstellbar wird. Das sagt jedoch gar nichts darüber, was der Raum selbst ist. Es besteht kein Grund, ihn auf die »Zeit« zurückzuführen, weil die Vorstellung des Raumes eine Zeitigung ist. Vielmehr sind beide nicht etwa nur in der Anzahl der gewöhnlich gemeinten »Dimensionen« verschieden, von Grund aus eigensten Wesens, und nur kraft dieser äußersten Verschiedenheit weisen sie zurück in ihren Ursprung, den Zeit-Raum. Je reiner das Eigenwesen beider gewahrt ist und je tiefer der Ursprung gelegt wird, um so eher glückt das Fassen ihres Wesens als Zeit-Raum, zugehörig dem Wesen der Wahrheit als lichtendem Grund für die Verbergung.

1. Sowenig wie die gewöhnliche Vorstellung von »Zeitraum« das trifft, was Zeit-Raum meint, ja auch nur ein Ausgang sein könnte für den Weg zum Wesen des Zeit-Raumes,
2. sowenig ist der Zeit-Raum nur eine Verkoppelung von Raum und Zeit in dem Sinn, daß Zeit als (t) der Rechnung genommen zum vierten Parameter gemacht wird und damit der vierdimensionale »Raum« der *Physik* angesetzt ist. Hier sind Raum und Zeit nur zusammengespannt, nachdem beide zuvor auf das Gleiche des Zählbaren und Zählung Ermöglichenden eingegeben sind.
3. Aber Zeit-Raum ist auch in einem anderen etwa denkbaren Sinn nur eine Verkoppelung, etwa daß jedes geschichtliche Vorkommnis irgendwann und irgendwo und somit zeiträumlich bestimmt wäre.

Vielmehr ist die Einheit die des Ursprungs und dieser nur zu verfolgen, wenn

1. das Wesen beider als je eigenes geklärt ist und

2. jedes Wesen in sich gegen das andere in seiner äußersten Geschiedenheit herausgestellt, und
3. jedes Wesen in sich begriffen als entspringend einem Ursprünglichen; und
4. dieses Ursprüngliche die gemeinsame Wurzel beider als ein Anderes ihrer und doch so, daß es als Wurzel jene beiden als »Stämme« braucht, um Wurzel-gründender Grund (das Wesen der Wahrheit) zu sein.

Die Auslegung von Raum und Zeit aus dem Zeit-Raum will nicht das bisherige Wissen von Raum und Zeit als »falsch« erweisen. Im Gegenteil, es wird erst in den freilich begrenzten Bezirk seiner Richtigkeit eingefügt und deutlich gemacht, daß Raum und Zeit so unerschöpflich sind im Wesen wie das Seyn selbst.

*Die gewöhnliche und schon alte Vorstellung
vom »Zeitraum«*

Hier ist eine Bestimmung der Zeit selbst und nur der Zeit gemeint und nicht wie im Wort Zeit-Raum jenes der Zeit und dem Raum ursprünglich einige Grundwesen.

Zeitraum meint eine Spanne von »Zeit«, das von jetzt bis dann, von damals bis heute u. a.; ein »Zeitraum« von hundert Jahren; die Zeit ist hier als geräumig vorgestellt, sofern sie als Meßzahl etwas umgreift, ein von . . . bis, ein Gemessenes. Es ist damit nicht einmal in der Übertragung jenes Offene der Zeit gemeint, das ihren Entrückungen zukommt und das freilich nicht »räumlich« ist. Im Wort »Zeitraum« ist daher auch der gewöhnliche Begriff von »Zeit« vorgestellt.

Man könnte aus einer Betrachtung der Geschichte der Raum- und Zeit-Vorstellungen eine Aufhellung über den Zeit-Raum erwarten.

Aber alle diese seit dem 19. Jahrhundert mehrfach versuchten historischen Darstellungen sind blind und nutzlos und ohne wirkliche philosophierende Frage, abgesehen davon, daß sie

nur die »Stellen« aus den jeweiligen Fragezusammenhängen herauspicken und aufreihen.

Die Geschichte dieser »Vorstellungen« ist die Geschichte der Wahrheit des Seyns und kann nur in eins mit der Geschichte der Leitfrage philosophisch fruchtbar herausgestellt werden. Alles andere ist gelehrte Mache, die nur noch mehr zur Äußerlichkeit des Stellensammelns und Vergleichens verführt.

242. Der Zeit-Raum als der Ab-grund

Der Ab-grund ist die ursprüngliche Wesung des Grundes. Der Grund ist das Wesen der Wahrheit. Wird daher der Zeit-Raum als Ab-grund begriffen und kehrig vom Zeit-Raum her der Ab-grund bestimmter gefaßt, so eröffnet sich damit der kehrige Bezug und die Zugehörigkeit des Zeit-Raums zum Wesen der Wahrheit.

Der Abgrund ist die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läßt.

Der Ab-grund ist aber auch zuvor das ursprüngliche Wesen des Grundes, seines Gründens, *des Wesens der Wahrheit*.

Was ist der Ab-grund? Welches ist *seine* Weise des Gründens? Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes.

Und was ist der Grund? Er ist das Sichverhüllende – Aufnehmen, weil ein Tragen, und dieses als Durchtragen des Zugründenden. Grund: das Sichverbergen im tragenden Durchtragen.

Ab-grund das Ausbleiben; als Grund im Sichverbergen, ein Sichverbergen in der Weise der Versagung des Grundes. Versagung aber ist nicht nichts, sondern eine ausgezeichnete ursprüngliche Art des Unerfüllt-, des Leerlassens; somit eine ausgezeichnete Art der Eröffnung.

Allein, der Ab-grund ist als Wesung des Grundes kein bloßes Sichversagen als einfacher Rückzug und Weggang. Der Ab-grund ist *Ab-grund*. Im Sichversagen bringt der Grund in einer

ausgezeichneten Weise in das Offene, nämlich in das erst Offene *jener* Leere, die somit eine bestimmte ist. Sofern der Grund auch und gerade im Abgrund noch gründet und doch nicht eigentlich gründet, steht er in der Zögerung.

Ab-grund ist die zögernde Versagung des Grundes. In der Versagung öffnet sich die ursprüngliche Leere, geschieht die ursprüngliche *Lichtung*, aber die *Lichtung* zugleich, damit sich in ihr die Zögerung zeige.

Der Ab-grund ist die erstwesentliche *lichtende Verbergung*, die Wesung der Wahrheit.

Da aber die Wahrheit die lichtende Verbergung des Seyns ist, ist sie als Ab-grund zuvor Grund, der nur gründet als das tragende Durchragenlassen des Ereignisses. Denn die zögernde Versagung ist der Wink, in dem das *Da-sein*, eben das Beständnis der lichtenden Verbergung, erwunken wird, und das ist die Schwingung der Kehre zwischen Zuruf und Zugehörigkeit, die *Er-eignung*, das Seyn selbst.

Die Wahrheit gründet als Wahrheit des Ereignisses. Dieses ist daher von der Wahrheit als Grund her begriffen: der *Ur-grund*. Der Ur-grund öffnet sich als Sichverbergendes nur im Ab-grund. Der Abgrund jedoch wird völlig verstellt durch den Un-grund (vgl. unten).

Der Ur-grund, der gründende, ist das *Seyn*, aber je wesend in seiner Wahrheit.

Je gründlicher der Grund (das Wesen der Wahrheit) ergründet wird, um so wesentlicher west das Seyn.

Die Ergründung des Grundes muß aber den Sprung in den Ab-grund wagen und den Ab-grund selbst ermessen und bestehen.

Der Ab-grund als Weg-bleiben des Grundes in dem genannten Sinn ist die erste *Lichtung* des Offenen als der »Leere«.

Aber welche Leere ist hier gemeint? Nicht jenes Unbesetzte der Ordnungsformen und Rahmen für das berechenbare Vorhandene von Raum und Zeit, nicht die Abwesenheit von Vorhandenem innerhalb dieser, sondern die zeit-räumliche Leere,

die ursprüngliche Aufklaffung im zögernden Sichversagen. Doch muß dieses nicht auf einen Anspruch, ein Suchen, ein Hinwollen stoßen, damit es ein Sichversagen sein könne? Gewiß, aber beide wesen je als Ereignis, und jetzt gilt es nur, das Wesen der Leere selbst zu bestimmen, das will sagen: die Ab-gründigkeit des Abgrundes zu denken; wie der Ab-grund gründet. Eigentlich ist das nur immer zu denken aus dem Ur-grund, dem Ereignis, und im Vollzug des Einsprungs in seine schwingende Kehre.

Der Ab-grund als Wegbleiben des Grundes soll doch die Wesung der Wahrheit (der lichtenden Verbergung) sein. Wegbleiben des Grundes, ist das nicht *Abwesenheit* der Wahrheit? Aber das zögernde Sichversagen ist doch gerade *Lichtung* für die Verbergung, somit Anwesung der Wahrheit. Gewiß, »Anwesung«, jedoch nicht in der Weise, wie Vorhandenes anwest, sondern Wesung dessen, was erst An- und Abwesenheit von Seiendem begründet, und nicht nur dieses.

»Weg-bleiben« als Sichversagen (zögerndes) des Grundes ist Wesung des Grundes als Ab-grund. Der Grund braucht den Ab-grund. Und das Lichten, das im Sichversagen geschieht, ist kein bloßes Aufklaffen und Aufgähnen (*χάος* – gegen *φύσις*), sondern das stimmende Erfügen der wesentlichen *Ver-rückungen* eben *dieses* Gelichteten, das jenes Sichverbergen in es her-einstehen läßt.

Und dies deshalb, weil die Wahrheit als lichtende Verbergung Wahrheit des Seyns als des Ereignisses, der herüber und hinüber schwingenden Ereignung, die in der Wahrheit (der Wesung des Da) sich gründend in ihr und nur in ihr sich auch die *Lichtung* gewinnt für ihr Sichverbergen.

Das Ereignis stimmt und durchstimmt die Wesung der Wahrheit. Die Offenheit des Lichtens der Verbergung ist daher ursprünglich keine bloße Leere des Unbesetztseins, sondern die gestimmt stimmende Leere des Abgrundes, der gemäß dem stimmenden Wink des Ereignisses ein gestimmter und d. h. hier gefügter ist.

Die »Leere« ist auch nicht die bloße Unbefriedigung einer Erwartung und eines Wünschens. Sie ist nur als *Da-sein*, d. h. als die *Verhaltenheit* (vgl. Vorblick, 13. Die Verhaltenheit), das Ansichhalten vor der zögernden Versagung, wodurch der Zeit-Raum als die Augenblicksstätte der Entscheidung sich gründet.

Die »Leere« ist ebenso und eigentlich die Fülle des Noch-unentschiedenen, zu Entscheidenden, das Ab-gründige, auf den Grund, die Wahrheit des Seins, Weisende.

Die »Leere« ist die erfüllte Not der Seinsverlassenheit, aber diese schon in das Offene gerückt und somit auf die Einzigkeit des Seyns und dessen Unerschöpflichkeit bezogen.

Die »Leere« nicht als das Mitgegebene einer Bedürftigkeit, deren Not, vielmehr die Not der Verhaltenheit, die in sich aufbrechender Entwurf ist, die Grundstimmung der ursprünglichsten Zugehörigkeit.

Die Benennung als »Leere« für das, was sich in der Er-eignung der Verhaltenheit zur zögernden Versagung öffnet, ist daher nicht angemessen und immer noch zu sehr aus der schwer überwindbaren Ausrichtung am Dingraum und der Vorgangszeit bestimmt.

Das Sichöffnende für die Verbergung ist ursprünglich die Ferne der Unentscheidbarkeit darüber, ob der Gott von uns weg oder auf uns zu sich bewegt. Das will sagen: in dieser Ferne und ihrem Unentscheidbaren zeigt sich die Verbergung von Jenem, was wir dieser Eröffnung zufolge den Gott nennen.

Diese »Ferne« der Unentscheidbarkeit ist vor jedem ausgesonderten »Raum« und jeder abgehobenen verlaufenden Zeit. Sie west auch vor aller Dimensionalität. Solches entspringt erst aus der Bergung der Wahrheit und somit des Zeit-Raumes im Seienden und zwar zunächst im dinghaft Vorhandenen und Umschlagenden.

Nur wo ein Vorhandenes festgehalten wird und festgelegt wird, entspringt der an ihm vorbeifließende Fluß der »Zeit« und der es umgebende »Raum«.

Der Ab-grund als erste Wesung des Grundes gründet (läßt den Grund als Grund wesen) in der Weise der Zeitigung und Räumung.

Aber hier ist für den rechten Begriff vom Ab-grund die kritische Stelle. Zeitigung und Räumung können nicht von der geläufigen Raum- und Zeit-Vorstellung her gefaßt werden, sondern diese Vorstellungen müssen umgekehrt nach ihrer Herkunft aus dem erstwesentlichen Zeitigen und Räumen ihre Bestimmung erhalten.

Woher hat das Zeitigen und Räumen seinen einigen Ursprung und sein Geschiednis? Welcher Art ist die ursprüngliche Einheit, daß sie sich in diese Scheidung auseinanderwirft, und in welchem Sinn sind die Geschiedenen hier als Wesung der Ab-gründigkeit gerade einig? Hier kann es sich nicht um irgend eine »Dialektik« handeln, sondern nur um die Wesung des Grundes (der Wahrheit also) selbst.

Das Gefüge dieser Wesung muß immer wieder in den Entwurf gestellt werden: Das Wesen der Wahrheit ist lichte Verbergung. Diese nimmt das Ereignis auf und läßt, es tragend, seine Schwingung durchragen durch das Offene. Tragend-ragenlassend ist die Wahrheit der Grund des Seyns. Der »Grund« nicht ursprünglicher als das Seyn, sondern der Ursprung als das, was dieses, das Ereignis, erspringen läßt.

Die Wahrheit als Grund gründet aber ursprünglich als Ab-grund. Und dieser selbst gründet als die Einheit der Zeitigung und Räumung. Sie haben somit ihr Wesen aus dem, woher der Grund der Grund ist, aus dem Ereignis.

Der Wink ist das zögernde Sichversagen. Das Sichversagen schafft nicht nur die *Leere* der Entbehrung und Erharrung, sondern mit diesen die Leere als eine in sich entrückende, entrückend in Künftigkeit und damit zugleich aufbrechend ein Gewesendes, das mit dem Künftigen auftreffend die Gegenwart als Einrückung in die Verlassenheit, aber als die erinnernd-erharrende, ausmacht.

Diese Verlassenheit aber ist in sich, weil ursprünglich erinnernd-erwartend (die Zugehörigkeit zum Sein und den Zuruf des Seyns), kein bloßes Versinken und Ersterben in einem Nichthaben, sondern umgekehrt, die aufgerichtete und allein in die Entscheidung hinausgerichtete Gegenwart: *Augenblick*. In diesen sind die Entrückungen eingerückt, und er selbst west nur als die Sammlung der Entrückungen.

Das *erinnernde Erharren* (erinnernd eine verhüllte Zugehörigkeit zum Seyn, erharrend einen Zuruf des Seyns) stellt zur Entscheidung das Ob oder Ob-nicht des Anfalls des Seyns. Deutlicher, die Zeitigung als diese Fügung des Sichversagens (des zögernden) gründet ab-gründigerweise den Entscheidungsbereich. Aber mit der Entrückung in das Sichversagende (das ist eben das Wesen des Zeitigens) wäre ja schon alles entschieden. Das Sichversagende aber versagt sich zögernd, es schenkt so die Möglichkeit der Schenkung und Ereignung. Das Sichversagen erfügt die Entrückung des Zeitigens, als *zögerndes* ist es zugleich ursprünglichste *Berückung*. Diese Berückung ist der *Umhalt*, in dem der Augenblick und damit die Zeitigung gehalten wird (wie der *ursprüngliche* Ab-grund? Die »Leere«? Weder sie noch die Fülle). Diese Berückung gibt die Möglichkeit der Schenkung als wesende Möglichkeit zu, räumt sie ein. Die Berückung ist die Einräumung des Ereignisses. Die Verlassenheit ist durch die Berückung eine fest-gestellte, *auszustehende*.

Das »Wegbleiben« des Grundes, seine Abgründigkeit, ist *gestimmt* aus dem zögernden Sichversagen, zeitigend und räumend, entrückend und berückend zumal. Das Einräumen gründet und ist die Stätte des Augenblicks. Der Zeit-Raum als die Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung ist ursprünglich selbst die Augenblicks-Stätte, diese die ab-gründige wesenhafte Zeit-Räumlichkeit der Offenheit der Verbergung, d. h. des Da.

Woher also die Geschiednis in Zeitigung und Räumung? Aus der Entrückung und Berückung, die grundverschieden sich fordern, aus der Einheit der *zögernden Versagung*. Woher die

Geschiedenheit von Entrückung und Berückung? Aus der zögernden Versagung, und diese das *Erwinken* als das anfängliche Wesen des Ereignisses, anfänglich im anderen Anfang. Dieses Wesen des Seyns einzig und einmalig und damit dem innersten Wesen des Seyns genügend; auch $\phi\acute{o}\varsigma$ einzig und einmalig.

Wenn jene Zeitigung und jenes Räumen das ursprüngliche Wesen der Zeit und des Raumes, dann ist deren Herkunft, abgründige, den Ab-grund gründende, aus dem Wesen des Seins sichtbar gemacht. Zeit und Raum (ursprünglich) »sind« nicht, sondern wesen.

Aber die zögernde Versagung selbst hat diese ursprünglich einigende Fügung des Sichversagens *und* des Zögerns aus dem *Wink*. Dieser ist das Sicheröffnen des Sichverbergenden als solchen und zwar das Sicheröffnen für die und als die Er-eignung, als Zuruf in die Zugehörigkeit zum Ereignis selbst, d. h. zur Gründung des Da-seins als des Entscheidungsbereichs für das Seyn.

Aber dieser *Wink* kommt nur zum Winken im *Anklang* des Seyns aus der Not der Seinsverlassenheit und sagt nur wieder: weder aus dem Zuruf noch aus einer Zugehörigkeit, sondern nur aus dem beide erschwingenden Zwischen öffnet sich das Ereignis und wird der Entwurf des Ursprungs des Zeit-Raumes als ursprünglicher Einheit aus dem Abgrund des Grundes vollziehbar (das Netz, vgl. Der Sprung, 142. Das Wesen des Seyns).

Raum ist die berückende Ab-gründung des Umhalts.

Zeit ist die entrückende Ab-gründung der Sammlung.

Die Berückung ist abgründiger Umhalt der Sammlung.

Die Entrückung ist abgründige Sammlung auf den Umhalt.

Wenn Entrückung sich als Sammlung erweist und Berückung als Umhalt, so liegt darin je ein Gegenwärtiges. Denn Entrückung scheint Zerstreuung und Berückung scheint Entfremdung zu sein. Dieses Gegenwärtige ist gerade das Wesentliche und der Hinweis auf die ursprüngliche Gewiesenheit beider zueinander auf Grund ihrer Geschiednis.

Die Zeit räumt ein, niemals berückend.

Der Raum zeitigt ein, niemals entrückend.

Sie haben aber auch kein Gemeinsames als Einheit, sondern ihr Einigendes, was sie entspringen läßt in jene unzertrennliche Gewiesenheit, der Zeit-Raum, das Ab-gründen des Grundes: die Wesung der Wahrheit. Dieses Ent-springen aber ist kein Losriß, sondern im Gegenteil: der Zeit-Raum ist nur die Wesensentfaltung der Wesung der Wahrheit.

Die Ab-gründung des Grundes ist damit in ihrem Wesen nicht erschöpft, sondern nur deutlich gemacht als Gründung des Da.

Der Zeit-Raum ist der berückend-entrückende sammelnde Umhalt, der so gefügt und entsprechend stimmende Ab-grund, dessen Wesung in der Gründung des »Da« durch das Da-sein (seine wesentlichen Bahnen der Bergung der Wahrheit) geschichtlich wird.

Der Zeit-Raum in diesem ursprünglichen Wesen hat noch nichts von der »Zeit« und dem »Raum« an sich, die man gewöhnlich kennt, und doch enthält er die Entfaltung zu diesen in sich und zwar in einem größeren Reichtum, als das bisher durch die Mathematisierung von Raum und Zeit heraustreten konnte.

Wie kommt es vom Zeit-Raum zu »Raum und Zeit«?

So gestellt, ist die Frage noch zu vieldeutig und mißdeutbar.

Zu unterscheiden bleibt im voraus:

1. die gewesende Geschichte von τόπος und χρόνος innerhalb der Auslegung des Seienden als φύσις auf dem Grunde der entfalteten ἀλήθεια (vgl. Die Gründung, 241. Raum und Zeit – der Zeit-Raum, S. 378 f.);
2. die Entfaltung von Raum und Zeit aus dem eigens und ursprünglich begriffenen Zeit-Raum als dem Abgrund des Grundes innerhalb des Denkens des anderen Anfangs;
3. die Ermächtigung des Zeit-Raums als Wesung der Wahrheit innerhalb der künftigen Gründung des Daseins durch die Bergung der Wahrheit des Ereignisses in das hierdurch sich umgestaltende Seiende;

4. die eigentliche Klärung, Auflösung bzw. Beseitigung der Schwierigkeiten, die von jeher in der bisherigen Geschichte des Denkens das umlagerten, was man als Raum und Zeit kennt; z. B. die Frage nach der »Wirklichkeit« des Raumes und der Zeit; nach ihrer »Unendlichkeit«, nach ihrem Verhältnis zu den »Dingen«. All diese Fragen bleiben nicht nur unbeantwortbar, sondern zunächst unfragbar, solange nicht Raum und Zeit aus dem Zeit-Raum begriffen, d. h. solange nicht die Frage nach dem *Wesen der Wahrheit* von Grund aus als die Vorfrage der Grundfrage der Philosophie (wie west das Seyn?) gefragt ist.

Der Zusammenhang des Zeit-Raumes mit Raum und Zeit und die Entfaltung dieser aus jenem läßt sich zu einem Teil am ehesten zuvor verdeutlichen, wenn versucht wird, Raum und Zeit selbst aus der bisherigen Auslegung herauszunehmen, aber doch in der Richtung dieser in ihrer vor-mathematischen Gestalt zu fassen. (vgl. »Sein und Zeit« über die Räumlichkeit des Da-seins; die Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit).

Aber entscheidend bleibt die Frage: Wie kommt es zu dem, was in Raum und Zeit die Mathematisierung *zuläßt*? Die Antwort liegt in der Besinnung auf jenes Geschehnis, daß der Ab-grund, kaum ergründet, schon durch den Un-grund verschüttet wird (vgl. den *ersten* Anfang).

Der Umhalt der Berückung hat die ungeschlossene Weite der verhüllten Möglichkeiten des Winkes.

Die Sammlung der Entrückung hat die ungemessene, maß-fremde Ferne des zugewiesenen Mitgegebenen und Aufgegebenen.

Das Offene des Ab-grundes ist nicht grundlos. Abgrund ist nicht das Nein zu jedem Grund wie Grundlosigkeit, sondern das Ja zum Grund in seiner verborgenen Weite und Ferne.

Der Ab-grund ist so die in sich zeitigend-räumend-gegen-schwingende Augenblicksstätte des »Zwischen«, als welches das Da-sein gegründet sein muß.

Der Ab-grund ist so wenig »negativ« wie die zögernde *Versagung*; beides zwar, unmittelbar (»logisch«) gemeint, enthält ein »nein«, und gleichwohl ist die zögernde Versagung das erste und höchste Aufleuchten des Winkes.

Ursprünglicher begriffen west in ihr freilich ein »Nicht«. Aber es ist das ursprüngliche Nicht, das zum Seyn selbst und somit zum Ereignis gehört.

Der Gegenweg vom »Raum« und von der »Zeit« her (vgl. oben S. 386 f. und 241. Raum und Zeit – der Zeit-Raum):

Der Gegenweg ist am sichersten so zu nehmen, daß Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Dinges, des Zeugs, des Werkes, der Machenschaft und all des Seienden als Bergung der Wahrheit in einer Auslegung sichtbar gemacht werden. Der Entwurf dieser Auslegung ist unausgesprochen vom Wissen um den Zeit-Raum als Abgrund bestimmt. Aber die Auslegung selbst muß im Ausgang vom Ding neue Erfahrungen erwecken. Der Anschein, als handle es sich um eine selbstverständliche Beschreibung an sich, ist ungefährlich, weil ja dieser Auslegungsweg Raum und Zeit herausstellen will in Richtung auf den Zeit-Raum. Der Weg von hier und der Weg vom Seienden her müssen sich begegnen. Im Verfolg des Weges vom »Seienden« her (aber schon eingerückt in das Offene des Streites von Erde und Welt) ist dann die Gelegenheit, die bisherige Erörterung von Raum und Zeit in die anfängliche Auseinandersetzung (vgl. Das Zuspiel) einzufügen.

e) Die Wesung der Wahrheit als Bergung

243. Die Bergung

ist nicht das nachträgliche Unterbringen der an sich vorhandenen Wahrheit im Seienden, ganz abgesehen davon, daß Wahrheit nie vorhanden ist.

Bergung gehört zur Wesung der Wahrheit. Diese *ist* nicht Wesung, wenn sie nie in der Bergung west.

Wenn daher anzeigend das »Wesen« der Wahrheit genannt wird als die Lichtung für das Sichverbergen, dann geschieht dies nur, um erst die Wesung der Wahrheit zu entfalten. Die Lichtung muß sich in ihr Offenes gründen. Sie bedarf dessen, was sie in der Offenheit erhält, und das ist je verschieden ein Seiendes (Ding – Zeug – Werk). Aber diese Bergung des Offenen muß zugleich und im voraus so sein, daß die Offenheit seiend wird derart, daß in ihr das Sichverbergen und damit das Seyn west.

Demnach muß es möglich sein – mit dem entsprechenden Vorsprung in das Seyn allerdings –, vom »Seienden« her den Weg zur Wesung der Wahrheit zu finden und auf diesem Weg die *Bergung* als zur Wahrheit gehörig sichtbar zu machen. Wo aber soll dieser Weg beginnen? Müssen wir dazu nicht erst die heutigen Bezüge zum Seienden, so, wie wir darinnen stehen, fassen, also ein höchst Geläufiges vor Augen stellen? Und eben dieses ist das Schwierigste, weil es gar nie durchführbar ist ohne eine Erschütterung und das besagt: ohne eine Verrückung des Grundbezugs zum Seyn selbst und zur Wahrheit (vgl. Vorblick, 5. Für die Wenigen – Für die Seltenen, über die philosophische Erkenntnis, S. 13 f.).

Es muß gezeigt werden, in welcher Wahrheit und wie in ihr jeweils das Seiende steht. Deutlich muß werden, wie hier Welt und Erde im Streit sind und wie dieser Streit und damit jene

selbst sich ent- und verbergen. Dieses nächste Sichverbergen aber ist nur der Vorschein des Abgrundes und damit der Wahrheit des Ereignisses. Aber die Wahrheit west in der vollsten und reichsten Lichtung des fernsten Sichverbergens nur in der Weise der Bergung nach allen Wegen und Weisen, die dieser gehören und die das inständliche Ausstehen des Da-seins geschichtlich tragen und führen und so das Volksein ausmachen.

Die Bergung rückt ebenso bestimmt jeweils das Sichverbergen ins Offene, wie sie selbst von der *Lichtung* des Sichverbergens durchherrscht wird (vgl. den Nachweis dieses Zusammenhangs in den Frankfurter Vorträgen 1936*).

Daher ist bei diesem Entwurf des Wesens der Wahrheit im voraus kein Platz für eine immer noch naheliegende Eindeutung des platonischen Verhältnisses. Denn Bergung der Wahrheit im Seienden, erinnert das nicht allzu deutlich an die Eingestaltung der »Idee«, des εἶδος in die ὕλη? Aber schon die Redeweise Bergung der Wahrheit in das Seiende ist irreführend, als könnte die Wahrheit je zuvor schon für sich »Wahrheit« sein.

Wahrheit west nur und immer schon als Da-sein und somit als Bestreitung des Streites. (Über den Ursprung der εἶδος-ὕλη-Unterscheidung vgl. ebenfalls die genannten Vorträge).

Allein, das Verständnis der hier wesenden Zusammenhänge verlangt, daß man sich von der einfachen Denkweise des Vorstellens des Anwesenden (vom Sein als Anwesenheit und Wahrheit als Angleichung an das Anwesende) von Grund aus losmacht und den Blick des Denkens so ansetzt, daß er zumal die ganze Wesung der Wahrheit durchmißt.

244. Wahrheit und Bergung**

Woher hat die Bergung ihre Not und Notwendigkeit? Aus dem Sichverbergen. Um dieses nicht zu beseitigen, vielmehr zu be-

* Der Ursprung des Kunstwerkes (Holzwege (Gesamtausgabe Band 5))

** vgl. Vorblick, 21. Das anfängliche Denken (Entwurf)

wahren, bedarf es der Bergung dieses *Geschehens*. Das Geschehen wird verwandelt und erhalten (warum) in den Streit von *Erde und Welt*. Die Bestreitung des Streites setzt die Wahrheit ins Werk, in das Zeug, er-fährt sie als Ding, vollbringt sie in Tat und Opfer.

Immer aber muß sein die Bewahrung des Sichverbergens. Denn nur so bleibt die daseinshaft gegründete Geschichte in der Ereignung und so zugehörig dem Seyn.

245. Wahrheit und Bergung*

Zu aller Bergung der Wahrheit in das Seiende gehören in je verschiedener Weise Entwurf und Ausführung.

Jeder *Entwurf* ist Sturm, Beglückung, Schwung, Augenblick. Jede *Ausführung* ist Gelassenheit, Ausdauer, Verzicht (eigentlich begriffen; und die Form der zugehörigen Uneigentlichkeit; das Un-wesen?). Keines der Beiden geschieht ohne die Mitstimmung durch das Andere und beide immer aus dem Grunde der Notwendigkeit einer Bergung.

Bergung der Wahrheit als Zurückwachsen in die Verslossenheit der Erde. Dieses Zurückwachsen vollzieht sich nie in bloßen Vorstellungen und Gefühlen, sondern je in der Besorgung, Verfertigung, Werken, kurz im Weltenlassen einer Welt, gesetzt, daß dieses nicht in bloßes Betreiben abgeleitet.

Die gesteigerte Indienstnahme der Technik entwickelt nicht nur diese selbst, sondern steigert ihre Macht ins Maßlose und Unaufhaltsame, wenn nicht *noch* größer und wesentlicher ist die Besinnung auf die Gründung des Da-seins als einer Notwendigkeit, die Ruhe und lange Bereitschaft für die zögernde Plötzlichkeit der Augenblicke fordert.

* vgl. Vorblick, 35., 39. Das Ereignis

246. *Die Bergung der Wahrheit im Wahren*

Bergung ist im Grunde die Bewahrung des Ereignisses durch die Bestreitung des Streites.

Bewahrung des Sichverbergens (der zögernden Versagung) ist kein bloßes Erhalten eines Gegebenen, sondern die entwerfende Bindung ins Offene, den *Streit*, in dessen Beständnis die Zugehörigkeit zum Ereignis erstritten wird, bestreiten.

So west die Wahrheit als das je geborgene Wahre. Doch dieses Wahre ist nur, was es ist, als das Un-wahre, unseiend und ungründig zugleich.

Die Bergung der Wahrheit zugänglich machen aus ihren nächsten Weisen des *Besorgens* entsprechend Raum und Zeit.

247. *Gründung des Da-seins und die Bahnen der Bergung der Wahrheit*

Aus diesem Bereich entnommen und deshalb hierher gehörig die gesonderte Frage nach dem »Ursprung des Kunstwerkes« (vgl. den Freiburger und die Frankfurter Vorträge*).

Die Maschine und die Machenschaft (Technik)

Die Maschine, ihr Wesen. Die Bedienung, die sie fordert, die Entwurzelung, die sie bringt. »Industrie« (Betriebe); die Industriearbeiter, herausgerissen aus Heimat und Geschichte, auf Verdienst gesetzt.

Maschinenerziehung; die Machenschaft und das Geschäft. Welche Umwandlung des Menschen setzt hier ein? (Welt – Erde?) Machenschaft und das Geschäft. Die große Zahl, das Riesige, reine Ausdehnung und wachsende Verflachung und Entleerung. Das notwendige Verfallen dem Kitsch und dem Unechten.

* Der Ursprung des Kunstwerkes (Holzwege (Gesamtausgabe Band 5))

VI. DIE ZU-KÜNFTIGEN*

* vgl. Überlegungen V, 44 f.; VII, 47 f.

248. Die Zukünftigen

Jene Fremdlinge gleichen Herzens, gleich entschieden für die ihnen beschiedene Schenkung und Verweigerung. Die Stabhalter der Wahrheit des Seyns, in der sich das Seiende erbaut zur einfachen Wesensherrschaft jeglichen Dinges und Atems. Die stillsten Zeugen der stillsten Stille, in der ein unvernünftiger Ruck die Wahrheit aus der Verwirrung aller errechneten Richtigkeiten zurückdreht in ihr Wesen: das Verborgenste verborgen zu halten, die Erzitterung des Vorbeigangs der Götterentscheidung, die Wesung des Seyns.

Die Zukünftigen: die langsamen und langhörenden Gründer dieses Wesens der Wahrheit. Die Widerständigen gegen den Stoß des Seyns.

Die Zu-künftigen* sind jene Künftigen, auf die als die rückwärtig Erwartenden in opfernder Verhaltenheit der Wink und Anfall der Fernung und Nahung des letzten Gottes zu kommt.

Diese Zukünftigen gilt es vorzubereiten. Solcher Vorbereitung dient das anfängliche Denken als Erschweigung des Ereignisses. Aber das Denken ist nur *eine* Weise, in der Wenige den Sprung in das Seyn erspringen.

249. Die Grundstimmung der Zukünftigen**

Anklang und Zuspiel, Sprung und Gründung haben je ihre Leitstimmung, die aus der Grundstimmung ursprünglich zusammenstimmen.

Diese Grundstimmung aber ist nicht so sehr zu beschreiben als zu erwirken im Ganzen des anfänglichen Denkens.

Mit *einem* Wort aber ist sie kaum zu nennen, es sei denn durch den Namen *Verhaltenheit*. Aber dann muß dieses Wort

* vgl. Vorblick, 45. Die »Entscheidung«

** vgl. Vorblick, 5. Für die Wenigen – Für die Seltenen, S. 14 ff.

in der ganzen Ursprungsfülle genommen werden, die seinem Bedeuten aus dem Erdenken des Ereignisses geschichtlich zuwächst.

Die Grundstimmung enthält das Zumutesein, das Gemüt des Mutes als des gestimmt-wissenden Willens des Ereignisses.

Die Leitstimmungen sind gestimmt und stimmend im Einklang miteinander.

Die *Leitstimmung des Anklangs* ist der *Schrecken* in der sich enthüllenden Seynsverlassenheit und zugleich die *Scheu* vor dem anklingenden Ereignis. Schrecken und Scheu in einem erst lassen den Anklang denkerisch vollziehen.

Der ursprüngliche Einklang der Leitstimmungen wird erst durch die Grundstimmung voll angestimmt. In ihr *sind* die Zukünftigen, und als die so gestimmten werden sie vom letzten Gott bestimmt. (Über Stimmung vgl. Wesentliches in den Hölderlin-Vorlesungen*)

250. Die Zukünftigen

Sie stehen im herrschaftlichen als dem wahrhaften Wissen. Wer zu diesem Wissen gelangt, läßt sich nicht errechnen und nicht erzwingen. Dieses Wissen ist überdies nutzlos und hat keinen »Wert«; es gilt nicht und kann nicht unmittelbar angenommen werden als Bedingung des gerade ablaufenden Betriebs.

Womit muß das Wissen der wahrhaft Wissenden anheben? Mit der *eigentlichen geschichtlichen Erkenntnis*; d. h. dem Wissen des Bereichs und dem Innestehen (fragenden) in dem Bereich, aus dem die künftige Geschichte sich entscheidet. Diese geschichtliche Erkenntnis besteht nie in der Feststellung und

* Vorlesung Wintersemester 1934/35 »Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹« (Gesamtausgabe Band 39); Vorlesung Wintersemester 1941/42 »Hölderlins Hymne ›Andenken‹« (Gesamtausgabe Band 52); Vorlesung Sommersemester 1942 »Hölderlins Hymne ›Der Ister‹« (Gesamtausgabe Band 53)

Abschilderung der jetzigen Zustände und Lagerungen der Begebenheiten und ihrer gehegten Ziele und Ansprüche. Dieses Wissen weiß die Stunden des Geschehens, das Geschichte erst bildet.

Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs.

Unter-gang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in denen die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib der Götter fällt. Dieser Untergang ist erstester Anfang. Das Un-wesen des Untergangs aber geht seinen eigenen und anderen Weg und ist Versacken, Nichtmehrkönnen, Aufhören hinter dem Anschein des Riesenhaften und Massenhaften und des Vorrangs der Einrichtung vor dem, was sie erfüllen soll.

Die *Unter-gehenden* im wesentlichen Sinne sind jene, die das Kommende (das Künftige) unter-laufen und ihm als sein künftiger unsichtbarer Grund sich opfern, die Inständigen, die unausgesetzt sich dem Fragen aussetzen.

Das Zeitalter des Unter-gangs ist nur wißbar für die Zugehörigen. Alle Anderen müssen den Unter-gang fürchten und ihn deshalb leugnen und verleugnen. Denn *ihnen* ist er nur Schwäche und ein Ende.

Die wahrhaft Unter-gehenden kennen nicht die trübe »Resignation«, die nicht mehr will, weil sie kein Künftiges will, sowenig wie den lärmenden »Optimismus«, der trotz aller Versicherung noch nicht wahrhaft will, weil er sich dagegen sperrt, über sich hinaus zu wollen und erst in der Verwandlung sich selbst zu gewinnen.

Die Unter-gehenden sind die immer Fragenden. Die Unruhe des Fragens ist keine leere Unsicherheit, sondern die Eröffnung und Hegung jener Ruhe, die als Sammlung auf das Fragwürdigste (das Ereignis) die einfache Innigkeit des Zurufs erhartet und den äußersten Ingrim der Seinsverlassenheit besteht.

Das Fragen nach dem Wesen der Wahrheit und nach der Wesung des Seyns, was ist das anders als die Entschlossenheit

zur äußersten Besinnung? Diese Entschlossenheit aber wächst auf aus der Offenheit für das Notwendige, das die Erfahrung der Not der Seinsverlassenheit unumgebar macht. Die Erfahrung dieser Not aber hängt wieder ab von der Größe der Kraft der Erinnerung, im Ganzen von der Herrschaftlichkeit des Wissens.

Fragen dieser Art ist die Verhaltenheit des Suchens, wo und wie die Wahrheit des Seins sich gründen und bergen lasse.

Suchen ist nie ein bloßes *Nochnichthaben*, ein Entbehren. So gesehen, wird es nur auf das erreichte Ergebnis verrechnet. Zuerst und eigentlich ist das Suchen das Vor-gehen in den Bereich, in dem Wahrheit sich eröffnet oder versagt. Suchen ist in sich zukünftig und ein In-die-Nähe-kommen zum Sein. Das Suchen bringt den Suchenden erst zu *ihm selbst*, d. h. in die Selbstheit des Da-seins, in dem Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht.

Das Selbst-sein ist der schon *im* Suchen liegende Fund, die sichere Leuchte, die aller Verehrung voranleuchtet, kraft deren allein wir offen sind für den Anklang des Einzigen und Größten.

251. Das Wesen des Volkes und Da-sein*

Ein Volk ist *nur* Volk, wenn es in der Findung seines Gottes seine Geschichte zugeteilt erhält, jenes Gottes, der es über sich selbst hinwegzwingt und es so in das Seiende zurückstellt. Nur dann entgeht es der Gefahr, um sich selber zu kreisen und das, was nur Bedingungen seines Bestandes sind, zu seinem *Unbedingten* zu vergötzen. Aber wie soll es den Gott finden, wenn nicht jene sind, die *für* es verschwiegen *suchen* und als diese Sucher sogar dem Anschein nach *gegen* das *noch nicht* volkhafte »Volk« stehen müssen! Diese Suchenden jedoch müssen selbst erst *sein*; als seiende sind sie vorzubereiten. Da-sein, was

* vgl. Die Gründung, Das Dasein; vgl. Überlegungen V, 35 f.

ist es anderes als die *Gründung* des Seins *dieser* Seienden, der Zukünftigen des letzten Gottes.

Das Wesen des Volkes gründet in der Geschichtlichkeit der *Sichgehörenden aus* der Zugehörigkeit zu dem Gott. Aus dem Ereignis, worin diese Zugehörigkeit geschichtlich sich gründet, entspringt erst die Begründung, warum »Leben« und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt: die Erde, zur Geschichte gehören und in ihrer Weise wieder die Geschichte in sich zurücknehmen und in alldem nur dem Streit von Erde und Welt dienstbar sind, getragen von der innersten Scheu, je ein Unbedingtes zu sein. Denn ihr Wesen ist ja, weil innig dem Streit, zugleich nahe dem Ereignis.

252. Das Da-sein und die Zukünftigen des letzten Gottes

Die einfachsten, aber äußersten Gegensätze wird dieser Gott über seinem Volk aufrichten als die Bahnen, auf denen es über sich hinauswandert, um sein Wesen einmal noch zu finden und den Augenblick seiner Geschichte auszuschöpfen.

Welt und Erde werden in ihrem *Streit* Liebe und Tod in ihr Höchstes heben und in die Treue zum Gott und das Bestehen der Wirnis zusammenschließen in der vielfachen Bewältigung der Wahrheit des Seienden.

Die *Zukünftigen des letzten Gottes* werden in der Bestreitung dieses Streites das Ereignis erstreiten und im weitesten Rückblick sich des größten Geschaffenen als der erfüllten Einmaligkeit und Einzigkeit des Seins erinnern. Daneben wird das Massenhafte alle Ränke seines Tobens loslassen und alles Unsichere und Halbe, alles nur mit dem Bisherigen Sichvertröstende abschwemmen. Wird dann die Zeit der Götter *um* sein und der Rückfall in das bloße Leben *weltarmer* Wesen beginnen, denen die Erde nur noch als das Ausnutzbare geblieben?

Verhaltenheit und Verschwiegenheit werden die innigste Feier des letzten Gottes sein und die eigene Weise des Zutrau-

ens zur Einfachheit der Dinge und die eigene Strömung der Innigkeit der berückenden Entrückung ihrer Werke sich erringen, die Bergung der Wahrheit wird das Verborgenste verborgen sein lassen und ihm so die einzige Gegenwart leihen.

Heute sind schon Wenige dieser Zukünftigen. Ihr Ahnen und Suchen ist kaum kenntlich für sie selbst und ihre echte Unruhe; diese Unruhe aber das ruhige Beständnis der Zerklüftung. Sie trägt eine Gewißheit, die vom scheuesten und fernsten Wink des letzten Gottes getroffen ist und auf den Einfall des Ereignisses zugehalten wird. Wie in der verhaltenen Verschwiegenheit dieser Wink als Wink bewahrt wird, und wie solche Bewahrung immer zugleich steht im Abschiednehmen und Ankommen, in der Trauer *und* in der Freude zumal, in jener Grundstimmung der Verhaltenen, der sich allein die Zerklüftung des Seyns öffnet und verschließt. Frucht und Zufall, Anfall *und* Wink.

Die wenigen Zukünftigen zählen zu sich die wesentlich Unscheinbaren, denen keine Öffentlichkeit gehört, die aber in ihrer inneren Schönheit das Vorleuchten des letzten Gottes sammeln und wieder den Wenigen und Seltenen im Widerstrahl schenken. Sie alle gründen das *Da-sein*, durch das der Einklang der Gottnähe schwingt, die sich nicht überhebt und auch nicht versinkt, sondern die Festigkeit der innigsten Scheu sich zum einzigsten Schwingungsraum genommen. Da-sein – Durchrückung aller Bezüge von Fernung und Nähe (Anfall) des letzten Gottes.

Das Unmaß des nur Seienden, des Unseienden im Ganzen und die Seltenheit des Seins, weshalb man die Götter *innerhalb* des Seienden sucht. Wenn man sucht und nicht findet und daher in verzwangene Machenschaften sich einzwängt, keine Freiheit des verhaltenen Wartens und Erwartenkönnens einer Begegnung und eines Winkes. Der Edelmut der Fügung und die Rüstigkeit des Vertrauens in den Wink, der aufrollende Grimm des Furchtbaren, Da-sein sei die *innerste Ordnung*, aus der erst die *Bestreitung* ihr Gesetz nimmt. Sie überstrahlt alles

Begegnende und läßt uns erst das Einfache des Wesentlichen erfahren. Die Ordnung ist das Einfachste Sichzeigende und wird gern fälschlich als etwas »neben« und »über« den Erscheinungen angesehen, d. h. *nicht* gesehen.

Die Zukünftigen, die im gegründeten Da-sein Inständlichen des Gemütes der Verhaltenheit, auf die allein das Sein (Sprung) als Ereignis zu-kommt, sie ereignet und zur Bergung seiner Wahrheit ermächtigt.

Hölderlin ihr weitherkommender und daher zukünftigster Dichter. Hölderlin ist der Zukünftigste, weil er am weitesten herkommt und in dieser Weite das Größte *durchmißt* und verwandelt.

VII. DER LETZTE GOTT

Der ganz Andere gegen
die Gewesenen, zumal gegen
den christlichen.

253. *Das Letzte*

ist Jenes, was die längste Vor-läuferschaft nicht nur braucht, sondern selbst *ist*, nicht das Aufhören, sondern der tiefste Anfang, der am weitesten ausgreifend am schwersten sich einholt.

Das Letzte entzieht sich deshalb aller Rechnung und muß deshalb die Last der lautesten und häufigsten Mißdeutung ertragen können. Wie könnte es anders das Überholende bleiben?

Wenn wir schon den »Tod« in seinem Äußersten so wenig begreifen, wie wollen wir dann schon dem seltenen Wink des letzten Gottes gewachsen sein?

254. *Die Verweigerung*

Wir rücken in den Zeit-Raum der Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter. Aber wie dies? Wird das Eine oder das Andere künftiges Geschehnis werden, muß das Eine oder das Andere die bauende Erwartung bestimmen? Oder ist die Entscheidung die Eröffnung eines ganz anderen Zeit-Raumes für eine, ja die erste gegründete Wahrheit des Seyns, das Ereignis?

Wie, wenn jener Entscheidungsbereich im Ganzen, Flucht oder Ankunft der Götter, eben das Ende selbst wäre? Wie, wenn darüber hinaus das Seyn erstmals in seiner Wahrheit begriffen werden müßte als die Ereignung, als welche sich Jenes ereignet, was wir die *Verweigerung* nennen?

Das ist weder Flucht noch Ankunft, auch nicht sowohl Flucht als auch Ankunft, sondern ein Ursprüngliches, die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung. Hierin gründet der Ursprung des künftigen Stils, d. i. der Verhaltenheit in der Wahrheit des Seyns.

Die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht. So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.

Das Da-sein aber ist ereignet im Seyn als die Gründung der Wächterschaft dieser Stille.

Flucht und Ankunft der Götter rücken jetzt in das Gewesene zusammen und werden dem Vergangenen entzogen.

Das Künftige aber, die Wahrheit des Seyns als Verweigerung, hat in sich die Gewähr der Größe, nicht der leeren und riesigen Ewigkeit, sondern der kürzesten Bahn.

Aber dieser Wahrheit des Seyns, der Verweigerung, gehört zu die Verschleierung des Unseienden als solchen, die Losgebundenheit und Verschleuderung des Seyns. Jetzt erst muß die Seinsverlassenheit bleiben. Die Losgebundenheit jedoch ist nicht leere Willkür und Unordnung, im Gegenteil: Alles ist jetzt eingefaßt in die geplante Lenkbarkeit und Genauigkeit des sicheren Ablaufs und der »restlosen« Beherrschung. Die *Machenschaft* nimmt das Unseiende unter den Schein des Seienden in seinen Schutz, und die unumgänglich damit erzwungene Verödung des Menschen wird wettgemacht durch das »*Erlebnis*«.

Dies alles muß als Unwesen notwendiger werden denn zuvor, weil das Befremdlichste auch dieses Gängigste braucht und die Zerklüftung des Seyns nicht verschüttet werden darf durch den erdachten Schein der Ausgleiche, des »Glückes« und der falschen Vollendung; denn all dieses hasset der letzte Gott zuerst.

Aber, der *letzte* Gott, ist das nicht eine Herabsetzung des Gottes, ja *die* Lästerung schlechthin? Wie aber, wenn der letzte Gott so genannt werden muß, weil zuletzt die Entscheidung über die Götter unter und zwischen diese bringt und so das Wesen der Einzigkeit des Gottwesens ins Höchste hebt?

Der letzte Gott, wenn wir hier rechnerisch denken und dies »Letzte« nur als Aufhören und Ende nehmen statt als die ä-

ßerste und kürzeste Entscheidung über das Höchste, dann freilich ist alles Wissen von ihm unmöglich. Doch wie sollte man im Denken des Gottwesens rechnen wollen, statt sich umzubesinnen auf die Gefahr eines Befremdlichen und Unberechenbaren?

255. Die Kehre im Ereignis*

Das Ereignis hat sein innerstes Geschehen und seinen weitesten Ausgriff in der Kehre. Die im Ereignis wesende Kehre ist der verborgene Grund aller anderen, nachgeordneten, in ihrer Herkunft dunkel, ungefragt bleibenden, gern an sich als »Letztes« genommenen Kehren, Zirkel und Kreise (vgl. z. B. die Kehre im Leitfragengefüge; den Zirkel im Verstehen).

Was ist diese ursprüngliche Kehre im Ereignis? Nur der Anfall des Seyns als Ereignung des Da bringt das Da-sein zu ihm selbst und so zum Vollzug (Bergung) der inständig gegründeten Wahrheit in das Seiende, das in der gelichteten Verbergung des Da seine Stätte findet.

Und *in der Kehre*: Nur Gründung des Da-seins, die Bereitung der Bereitschaft zur berückenden Entrückung in die Wahrheit des Seyns, bringt das Hörige und Zugehörige für den Wink der anfallenden Ereignung.

Wenn *durch* das Ereignis das Da-sein als offene Mitte der Wahrheit gründenden Selbstheit erst *sich* zugeworfen und zum Selbst wird, muß das Dasein wiederum als verborgene Möglichkeit der gründenden Wesung des Seyns dem Ereignis zugehören.

Und *in der Kehre*: Das Ereignis muß das Dasein brauchen, seiner bedürftend es in den Zuruf stellen und so vor den Vorbeigang des letzten Gottes bringen.

Die Kehre west zwischen dem Zuruf (dem zugehörigen) und der Zugehör (des Angerufenen). Kehre ist Wider-kehre. *Der*

* Hier ist das Ereignis auf den Menschen zu gesehen, der aus ihm als Dasein bestimmt wird.

Anruf auf den Zu-sprung in die Ereignung ist die große Stille des verborgensten Sichkennens.

Von hier nimmt alle Sprache des Da-seins ihren Ursprung und ist deshalb im Wesen das Schweigen (vgl. Verhaltenheit, Ereignis, Wahrheit und Sprache).

Das Ereignis »ist« so die höchste Herrschaft als Widerkehre über Zukehr und Flucht der gewesenen Götter. Der äußerste Gott bedarf des Seyns.

Der *Zuruf* ist Anfall und Ausbleib im Geheimnis der Ereignung.

In der Kehre spielen die Winke des letzten Gottes als Anfall und Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter und ihrer Herrschaftsstätte.

In diesen Winken wird das Gesetz des letzten Gottes zugewunken, das Gesetz der großen Vereinzelnung im Da-sein, der Einsamkeit des Opfers, der Einzigkeit der Wahl der kürzesten und steilsten Bahn.

Im Wesen des Winkens liegt das Geheimnis der Einheit innigster Näherung in der äußersten Entfernung, die Ausmessung des weitesten Zeit-Spiel-Raumes des Seyns. Dieses Äußerste der Wesung des Seyns fordert das Innerste der Not der Seinsverlassenheit.

Diese Not muß zugehörig sein dem Zuruf der Herrschaft jenes Winkens. Was in solcher Hörigkeit aufklingt und Weite bereitet, vermag erst dem Streit von Erde und Welt, der Wahrheit des Da, durch dieses die Augenblicksstätte der Entscheidung und so der Bestreitung und somit der Bergung im Seien-den zu bereiten.

Ob *dieser Zuruf* des äußersten Winkens, die verborgenste Ereignung, je noch offen geschieht oder ob die Not verstummt und alle Herrschaft ausbleibt und ob, wenn der Zuruf geschieht, er dann noch vernommen wird, ob der Einsprung in das Da-sein und damit aus dessen Wahrheit die Kehre noch Geschichte wird, darin entscheidet sich die Zukunft des Menschen. Er mag noch jahrhundertlang mit seinen Machenschaf-

ten den Planeten ausrauben und veröden, das Riesenhafte dieses Treibens mag in das Unvorstellbare sich »entwickeln« und die Form einer scheinbaren Strenge, die Maßregelung des Öden als solchen, annehmen, die Größe des Seyns bleibt verschlossen, weil keine Entscheidungen mehr fallen über Wahrheit und Unwahrheit und deren Wesen. Nur noch Verrechnung des Gelingens und Mißlingens der Machenschaften werden verrechnet. Dieses Rechnen erstreckt sich in eine angemaaßte »Ewigkeit«, die keine Ewigkeit ist, sondern nur das endlose Undso weiter des ödesten Flüchtigsten.

Wo die Wahrheit des Seins nicht gewollt, nicht in den Willen des Wissens und Erfahrens, das Fragen, gerückt wird, ist dem *Augenblick* als dem Erblitzen des Seyns aus dem Beständnis des einfachen und nie errechenbaren Ereignisses aller Zeit-Raum entzogen.

Oder aber, der Augenblick gehört nur noch den einsamsten Einsamkeiten, denen aber das gründende Einverständnis der Stiftung einer Geschichte versagt bleibt.

Aber diese Augenblicke, und sie allein, können die Bereitschaften werden, in denen die Kehre des Ereignisses zur Wahrheit sich entfaltet und fügt.

Doch nur die reine Stetigkeit im unbezwinglich Einfachen und Wesentlichen ist reif für die Bereitung solcher Bereitschaft, niemals die Flüchtigkeit der forteilend sich überholenden Machenschaften.

256. Der letzte Gott*

Seine *Wesung* hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung. Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagründer zugehört.

* vgl. Der Sprung, 142. Das Wesen des Seyns; 146. Seyn und Nichtseyn; Vorblick, 45. Die »Entscheidung«

Dieser Wink als Ereignis stellt das Seiende in die äußerste Seinsverlassenheit und durchstrahlt zugleich die Wahrheit des Seins als ihr innigstes Leuchten.

Im Herrschaftsbereich des Winkes treffen sich neu zum einfachsten Streit Erde und Welt: reinste Verslossenheit und höchste Verklärung, holdeste Berücksichtigung und furchtbarste Ent-rückung. Und dieses je wieder nur geschichtlich in den Stufen und Bereichen und Graden der Bergung der Wahrheit im Seienden, wodurch allein dieses wieder seiender wird in all dem maßlosen, aber verstellten Verlöschen ins Unseiende.

In solcher Wesung des Winkes kommt das Seyn selbst zu seiner *Reife*. Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschenkung. Hierin west das *Letzte*, das *wesentliche*, aus dem Anfang geforderte, nicht ihm zugetragene *Ende*. Hier enthüllt sich die innerste Endlichkeit des Seyns: im Wink des letzten Gottes.

In der Reife, der Mächtigkeit zur Frucht und der Größe der Verschenkung, liegt zugleich das *verborgenste* Wesen des *Nicht*, als Noch-nicht und Nicht-mehr.

Von hier aus ist die Innigkeit der Einwesung des Nichthaften im Seyn zu erahnen. Gemäß der Wesung des Seyns aber, im Spiel des Anfalls und Ausbleibs, hat das *Nicht* selbst verschiedene Gestalten seiner Wahrheit und demgemäß auch das *Nichts*. Wird dieses nur »logisch« durch Verneinung des Seienden im Sinne des Vorhandenen errechnet (vgl. die Anmerkungen im Handexemplar von: »Was ist Metaphysik?«) und äußerlich wortmäßig erklärt, mit anderen Worten, kommt das Fragen überhaupt nicht in den Bereich der Frage nach dem *Seyn*, dann ist alle Widerrede gegen die Frage nach dem Nichts ein eitles Gerede, dem jede Möglichkeit benommen bleibt, jemals in den Entscheidungsbereich der Frage nach der wesentlichsten Endlichkeit des Seyns einzudringen.

Aber dieser Bereich wird nur betretbar kraft der Vorbereitung einer langen Ahnung des letzten Gottes. Und die Zukünftigen des letzten Gottes werden *nur* und erst vorbereitet

durch jene, die den *Rückweg* aus der erfahrenen Seinsverlassenheit finden, ausmessen und bauen. Ohne das Opfer dieser Rückwegigen kommt es nicht einmal zu einer Dämmerung der Möglichkeit des Winkens des letzten Gottes. Diese Rückwegigen sind die wahren Vor-läufer der Zukünftigen.

(Aber diese Rückwegigen sind auch ganz Andere als die vielen nur »Re-aktiven«, deren »Aktion« nur aufgeht in der blinden Anklammerung an ihr kurzgesehenes Bisheriges. Ihnen ist nie das Gewesene in seinem Übergriff ins Künftige und niemals das Künftige in seinem Zuruf an das Gewesene offenbar geworden.)

Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel »Mono-theismus«, »Pan-theismus« und »A-theismus« meinen. »Monotheismus« und alle Arten des »Theismus« gibt es erst seit der jüdisch-christlichen »Apologetik«, die die »Metaphysik« zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes.

Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seinen willen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muß zu ihrem Ende gebracht werden. Wir müssen die Verklärung ihrer wesentlichen Grundstellungen in den Übergang und die Bereitschaft hineinschaffen.

Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.

Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt. Dies ist etwas wesentlich anderes als die bloße Abwesenheit. Verweigerung als zugehörig zum Ereignis läßt sich nur erfahren aus dem ursprünglicheren Wesen des Seyns, wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet.

Die *Verweigerung* als die Nähe des Unabwendbaren macht das *Da-sein* zum Überwundenen, das will sagen: schlägt es nicht nieder, sondern reißt es hinauf in die Gründung seiner Freiheit.

Ob aber ein Mensch beides bewältigen kann, das Ausstehen des Anklangs des Ereignisses als Verweigerung und den Vollzug des Übergangs zur Gründung der Freiheit des Seienden als solchen, zur Erneuerung der Welt aus der Rettung der Erde, wer möchte das entscheiden und wissen? Und so bleiben wohl die, die an solcher Geschichte und ihrer Gründung sich verzehren, immer von einander getrennt, die Gipfel der getrenntesten Berge.

Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung ist eine einzigartige Nähe, ein Bezug, der durch keine »Dialektik« verunstaltet und beseitigt werden darf.

Die Nähe aber klingt an im Anklang des Seyns aus der Erfahrung der Not der Seinsverlassenheit. Diese Erfahrung jedoch ist der erste Aufbruch zum Sturm in das *Da-sein*. Denn nur wenn der Mensch aus dieser Not herkommt, bringt er die Notwendigkeiten zum Leuchten und mit diesen erst die Freiheit der Zugehörigkeit zum Jubel des Seyns.

Nur wer zu kurz, d. h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt, haften, um daraus den Anlaß zur Verzweiflung zu nehmen. Dies aber ist immer ein Zeugnis, daß wir noch nicht die volle Kehre des Seyns ermessen haben, um darin das Maß des *Da-seins* zu finden.

Die Verweigerung nötigt das *Da-sein* zu ihm selbst als Gründung der Stätte des *ersten* Vorbeigangs des Gottes als des sich-verweigernden. Erst aus diesem Augenblick kann ermessen werden, wie das Seyn als Ereignisbereich jener Nötigung das Seiende wiederbringen muß, in welcher Bewältigung des Seienden die Würdigung des Gottes sich vollziehen muß.

Wir stehen in diesem Kampf um den letzten Gott und d. h. um die Gründung der Wahrheit des Seyns als des Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs (nicht um den Gott selbst vermö-

gen wir zu kämpfen) notwendig im Machtbereich des Seyns als Ereignung und damit in der äußersten Weite des schärfsten Wirbels der Kehre.

Wir müssen die Gründung der Wahrheit vorbereiten, und das sieht so aus, als werde damit schon die Würdigung und damit die Bewahrung des letzten Gottes vorbestimmt. Wir müssen zugleich wissen und uns daran halten, daß die Bergung der Wahrheit in das Seiende und damit die Geschichte der Bewahrung des Gottes erst durch ihn selbst und die Weise, wie er uns als *da-seinsgründende* braucht, gefordert wird; gefordert nicht nur eine Gebotstafel, sondern ursprünglicher und wesentlich so, daß sein Vorbeigang eine Beständigung des Seienden und damit des Menschen inmitten seiner fordert; eine Beständigung, in der erst das Seiende je in der Einfachheit seines zurückgewonnenen Wesens (als Werk, Zeug, Ding, Tat, Blick und Wort) dem Vorbeigang standhält, ihn so nicht still legt, sondern als Gang walten läßt.

Hier geschieht keine Erlösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die *Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (*Da-seinsgründung*) in das Seyn selbst: die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott, das sich und seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen.

Jene Zugehörigkeit zum Seyn und dieses Bedürfen des Seyns enthüllt erst das Seyn in seinem Sichverbergen als jene kehrige Mitte, in der die Zugehörigkeit das Bedürfen übertrifft und das Bedürfen die Zugehörigkeit überragt: das Seyn als Ereignis, das aus diesem kehrigen Übermaß seiner selbst geschieht und so zum Ursprung wird des Streites zwischen dem Gott und dem Menschen, zwischen dem Vorbeigang des Gottes und der Geschichte des Menschen.

Alles Seiende, so aufdringlich und einzig und selbst- und erst-ständig es dem gott-losen und unmenschlichen Rechnen und Betreiben erscheinen mag, ist nur der Hereinstand in das Ereignis, in dem (dem Hereinstand) die Stätte des Vorbeigangs

des letzten Gottes und die Wächterschaft des Menschen eine Beständigkeit suchen, um zur Ereignung bereit zu bleiben und dem Seyn nicht zu wehren, was doch das bisherige Seiende, dieses in der bisherigen Wahrheit, ausschließlich betreiben mußte.

Das Erdenken der Wahrheit des Seyns glückt erst, wenn im Vorbeigang des Gottes die Ermächtigung des Menschen zu seiner Notwendigkeit offenbar wird und so die Er-eignung im Übermaß der Kehre zwischen menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen ins Offene kommt, um ihr Sichverbergen als Mitte, um sich als Mitte des Sichverbergens zu erweisen und die Erschwingung zu erzwingen und damit die Freiheit zum Grunde des Seyns als Da-gründung zum Sprung zu bringen.

Der letzte Gott ist der Anfang der längsten Geschichte in ihrer kürzesten Bahn. Langer Vorbereitung bedarf es für den großen Augenblick seines Vorbeigangs. Und zu seiner Bereitung sind Völker und Staaten zu klein, d. h. zu sehr schon allem Wachstum entrissen und nur noch der Machenschaft ausgeliefert.

Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen und unter sich den verschwiegene Einklang der Bereiten.

Das Seyn als das Einzige und Seltenste gegen das Nichts wird sich aus der Massenhaftigkeit des Seienden zurückgezogen haben, und alle Geschichte wird dort, wo sie in ihr eigenes Wesen hinabreicht, nur diesem Entzug des Seins in seine volle Wahrheit dienen. Alles Öffentliche aber wird in seinen Erfolgen und Niederbrüchen schwärmen und sich jagen, um seiner Art gemäß *nichts* zu ahnen von dem, was geschieht. Nur zwischen diesem Massenwesen und den eigentlich Geopferten werden sich die Wenigen und ihre Bünde suchen und finden, um zu ahnen, daß ihnen etwas Verborgenes geschieht, jener Vorbeigang, bei aller Herauszerrung alles »Geschehens« in das Schnelle, sogleich vollständig Griffige und restlos zu Verzehrende. Die Verkehrung und Verwechslung der Ansprüche und

Anspruchsbereiche wird nicht mehr möglich sein, weil die Wahrheit des Seyns selbst in der schärfsten Ausfälligkeit seiner Zerklüftung die wesentlichen Möglichkeiten zur Entscheidung gebracht hat.

Dieser geschichtliche Augenblick ist kein »Idealzustand«, weil dieser jedesmal dem Wesen der Geschichte zuwidergeht, sondern dieser Augenblick ist die Ereignung jener Kehre, in der die Wahrheit des Seyns zum Seyn der Wahrheit kommt, da der Gott das Seyn braucht und der Mensch als Da-sein die Zugehörigkeit zum Seyn gegründet haben muß. Dann ist, für diesen Augenblick, das Seyn als das innigste Zwischen gleich dem Nichts, der Gott übermächtigt den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott, unmittelbar gleichsam und doch beides nur im Ereignis, als welches die Wahrheit des Seyns selbst ist.

Aber eine lange und viel rückfällige und viel verborgene Geschichte wird sein bis zu diesem unerrechenbaren Augenblick, der auch nie ein so Vordergründliches wie ein »Ziel« sein kann. Nur stündlich schon müssen die Schaffenden in der Verhaltenheit der Sorge sich selbst zur Wächterschaft im Zeit-Raum jenes Vorbeigangs bereit machen. Und die denkerische Besinnung auf dies Einzige: die Wahrheit des Seyns, kann nur ein Pfad sein, auf dem das Unvordenkliche dennoch gedacht, d. h. die Verwandlung des Bezugs des Menschen zur Wahrheit des Seyns angefangen wird.

Mit der Seynsfrage, die die Frage nach dem Seienden und somit alle »Metaphysik« überwunden hat, ist die Fackel entzündet und der erste Anlauf zum weiten Lauf gewagt. Wo ist der Läufer, der die Fackel aufnimmt und seinem Vor-gänger zuträgt? Die Läufer müssen alle, und je spätere sie sind, um so stärkere *Vor*-läufer sein, keine Nachläufer, die das Erstversuchte, wenn es hoch kommt, nur »verbessern« und widerlegen. Die Vor-läufer müssen je und je ursprünglicher als die »Vor«- (d. h. hinter ihnen)-laufenden *anfängliche* sein, das Eine und Selbe des zu Fragenden noch einfacher, reicher und unbedingt einzig denken. Was sie übernehmen, indem sie die Fackel ergreifen,

kann nicht das Gesagte als »Lehre« und »System« und dgl. sein, sondern das Genußte, das sich nur jenen eröffnet, die selbst, abgründiger Herkunft, zu den Gezwungenen gehören.

Das Zwingende aber ist allein das Unberechen- und Unmachbare des Ereignisses, die Wahrheit des Seyns. Selig, wer der Unseligkeit seiner Zerklüftung zugehören darf, um ein Höriger zu sein in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird.

Der *letzte* Gott ist kein Ende, sondern das Insichschwingen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung, da Anfängliches allem Festhalten sich entzieht und nur west im Übertreten alles dessen, was schon als Künftiges in ihn eingefangen und seiner bestimmenden Kraft überantwortet ist.

Das Ende *ist* nur dort, wo sich das Seiende aus der Wahrheit des Seyns losgerissen, jede Fragwürdigkeit und d. h. jede Unterscheidung verleugnet hat, um sich in endlosen Möglichkeiten des so Losgelassenen in endloser Zeit zu gebärden. Das Ende ist das unaufhörliche Und-so-weiter, dem sich das *Letzte* als das Anfänglichste von Anfang an und längst entzogen hat. Das Ende sieht sich selbst niemals, sondern hält sich für die Vollendung und wird deshalb am wenigsten bereit und bereitet sein, das *Letzte* weder zu erwarten noch zu erfahren.

Herkünftig aus einer durch die »Metaphysik« bestimmten Stellung zum Seienden werden wir nur schwer und langsam das Andere wissen können, daß weder im »persönlichen« noch im »massenweisen« »Erlebnis« der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen »Raum« des Seyns selbst. Alle bisherigen »Kulte« und »Kirchen« und solches überhaupt kann nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden. Denn zuerst muß die Wahrheit des Seyns selbst gegründet werden und für dieses Aufgegebene alles Schaffen einen anderen Anfang nehmen.

Wie wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten. Und vielleicht ist dieses die verfänglichste Form der tiefsten Gottlosigkeit und die Betäubung der Ohnmacht zur Erleidung der Ereignung jener Da-zwischenkunft des Seyns, das erst dem Hereinstand des Seienden in die Wahrheit eine Stätte bietet und ihm die Gerechtsame zuteilt, in der weitesten Ferne zum Vorbeigang des Gottes zu stehen, Gerechtsame, deren Zuteilung nur geschieht als Geschichte: in der Umschaffung des Seienden in die Wesentlichkeit seiner Bestimmung und in die Befreiung aus dem Mißbrauch der Machenschaften, die, alles verkehrend, das Seiende in der Nutznießung erschöpfen.

VIII. DAS SEYN

257. *Das Seyn*

Hier liegen die Blöcke eines Steinbruchs, in dem Urgestein gebrochen wird.

Das Denken.

Das Meinen des Seins.

Das Sein und die Unterscheidung zum Seienden.

Der Entwurf des Seyns.

Das Er-denken des Seyns.

Die Wesung des Seyns.

Die Geschichte.

Das Da-sein.

Die Sprache und die Sage.

Das »Seiende«.

Die Übergangsfrage (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?).

Die Seynsgeschichte (Überlegungen VII, 97 ff. Hölderlin – Nietzsche). Der seynsgeschichtliche Standort.

Das Unberechenbare (Überlegungen VII, 90 ff.).

258. *Die Philosophie*

Die jetzt und künftig wesentliche Fassung des Begriffes der Philosophie (und damit auch die Vorbestimmung der Begrifflichkeit ihres Begriffes und aller ihrer Begriffe) ist die *geschichtliche* (nicht eine historische). »Geschichtlich« meint hier: zugehörig der Wesung des Seyns selbst, eingefügt in die Not der Wahrheit des Seyns und so gebunden in die Notwendigkeit jener Entscheidung, die überhaupt über das Wesen der Geschichte und ihre Wesung verfügt. Darnach ist die Philosophie jetzt zuerst Vorbereitung der Philosophie in der Weise der Erbauung der nächsten Vorhöfe, in deren Raumgefüge Hölderlins Wort hörbar wird, durch das *Da-sein* beantwortet und in

solcher Antwort zur Sprache des künftigen Menschen gegründet. So erst betritt der Mensch den nächsten langsamen Steg zum Seyn. Die seynsgeschichtliche Einzigkeit Hölderlins muß zuvor gegründet werden und alles »literar«- und dichtungshistorische Vergleichen, alles »aesthetische« Urteilen und Genießen, alles »politische« Auswerten muß überwunden sein, damit die Augenblicke der »Schaffenden« ihre »Zeit« erhalten (vgl. Überlegungen VI, VII, VIII).

Die geschichtliche Bestimmung der Philosophie gipfelt in der Erkenntnis der Notwendigkeit, Hölderlins Wort das Gehör zu schaffen. Das Hören-können entspricht einem Sagen-können, das aus der Fragwürdigkeit des Seyns spricht. Denn diese ist das Geringste, was zur Bereitung des Wortraumes geleistet werden muß. (Wenn nicht alles ins »Wissenschaftliche« und »Literarhistorische« verkehrt würde, wäre zu sagen: eine Vorbereitung des Denkens für die Hölderlinauslegung muß geschaffen werden. »Auslegung« meint hier allerdings nicht: »verständlich« machen, sondern den Entwurf der Wahrheit seiner Dichtung in die Besinnung und Stimmung gründen, in denen das künftige Da-sein schwingt.) (vgl. Überlegungen VI und VII Hölderlin)

Diese geschichtliche Wesenskennzeichnung der Philosophie begreift sie als *Denken des Seyns*. Dieses Denken darf nie in eine Gestalt des Seienden flüchten und in ihr alles Lichte des Einfachen aus dem gesammelten Reichtum seines gefügten Dunkels erfahren. Dieses Denken kann auch nie der Auflösung in das Gestaltlose folgen. Dieses Denken muß diesseits von Gestalt und Gestaltlosem (was ja nur im Seienden ist) im Abgrund des Gestaltgrundes den Wurfswung seiner Geworfenheit auffangen und in das Offene des Entwurfs tragen. Das Denken des Seyns muß ganz anders als jede Anmessung an Gegenständliches dem Zu-Denkenden selbst gehören, weil das Seyn die eigene Wahrheit nicht als Zugabe und Angetragenes duldet, sondern selbst das Wesen der Wahrheit »ist«. Die Wahrheit, jene Lichtung des Sichverbergen-

den, in deren Offenem die Götter und der Mensch zu ihrer Ent-gegnung ereignet werden, eröffnet selbst das Seyn als Geschichte, die wir vielleicht denken müssen, wenn wir den Raum bereitstellen sollen, der zu seiner Zeit das Wort Hölderlins, das wieder die Götter nennt und den Menschen, im Widerklang bewahren muß, damit dieser jene Grundstimmungen anstimme, die den künftigen Menschen in die Wächterschaft der Notschaft der Götter bestimmen.

Diese seinsgeschichtliche Kennzeichnung der Philosophie bedarf einer Erläuterung, die eine Erinnerung an das bisherige Denken (die Metaphysik) zu Hilfe nimmt, aber zugleich dieses und das Künftige in die geschichtliche Zusammengehörigkeit zurückverlegt.

Der Name »Metaphysik« wird hier unbedenklich zur Kennzeichnung der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie gebraucht. Er gilt nicht als Titel einer »Disciplin« der Schulphilosophie; auch seine späte und nur z. T. künstliche Entstehung bleibt unbeachtet. Der Name soll sagen, daß das Denken des Seins das Seiende im Sinne des Anwesend-Vorhandenen zum Ausgang und Ziel nimmt für den Überstieg zum Sein, der zugleich und sogleich wieder zum Rückstieg in das Seiende wird.

Die Meta-physik ist die Rechtfertigung der »Physik« des Seienden durch die ständige Flucht vor dem Seyn. Die »Meta-physik« ist die uneingestandene Verlegenheit zum Seyn und der Grund der schließlichen Seinsverlassenheit des Seienden. Die Unterscheidung des Seienden und des Seins wird in die Harmlosigkeit eines nur vorgestellten Unterschiedes (eines »logischen«) abgeschoben, wenn überhaupt innerhalb der Metaphysik dieser Unterschied selbst *als* ein solcher ins Wissen kommt, was strenggenommen ausbleibt und ausbleiben muß, da ja das metaphysische Denken nur *im* Unterschied sich hält, aber so, daß in gewisser Weise das Sein selbst eine Art des Seienden ist. Erst der Übergang in den anderen Anfang, die erste Überwindung der Metaphysik, unter übergänglichnot-

wendiger Beibehaltung ihres Namens, hebt diesen Unterschied ins Wissen und stellt ihn damit zum ersten Mal in die Frage; nicht in eine beliebige, sondern in die Frage nach dem Fragwürdigsten. So äußerlich zunächst, und vorerst ganz im Sinne des vorstellenden Denkens, der Unterschied als die »ontologische Differenz« eingeführt wird, so notwendig ist die Ansetzung der Besinnung bei diesem Unterschied. Denn an dieser scheinbar dürftigen und harmlosen »ontologischen«, d. h. Ontologie tragenden Unterscheidung muß der ursprüngliche Reichtum und die Gefahr aller Gefahren des Menschseins, seiner Wesensgründung und Wesenszerstörung, sichtbar werden. Diese Unterscheidung ist die vordergründliche Verhüllung des Raumes des höchsten denkerischen Wagnisses, das dem Menschen zugewiesen bleibt.

Die Unterscheidung nimmt das Wesen der Metaphysik auf das in ihr entscheidende, aber von ihr nie entschiedene und durch sie auch nicht entscheidbare Geschehnis zusammen, trägt die verborgene Geschichte der Metaphysik (nicht die Historie der metaphysischen Lehrmeinungen) in die Geschichte des Seyns hinüber und rückt diese in den Wirkraum des ersten Anfangs des abendländischen Denkens des Seins, das den Namen »Philosophie« trägt, deren Begriff sich wandelt je nach der Weise und dem Weg des Fragens nach dem Sein.

259. Die Philosophie

Die Philosophie ist das Fragen nach dem Sein. Diese Kennzeichnung läßt sich zwiefach deuten. Beide Deutungen enthalten in ihrer Einheit das Wesen der bisherigen und der künftigen Philosophie und somit den Hinweis auf den Übergang von der einen zur anderen.

Das Fragen nach dem Sein ist zuerst und die lange Geschichte zwischen Anaximander und Nietzsche hindurch nur die Frage nach dem Sein des Seienden. Die Frage zielt auf das

Seiende als das Befragte und erfragt, was es sei. Das Erfragte wird bestimmt als das allem Seienden Gemeinsame. Das Sein hat den Charakter der Seiendheit. Die Seiendheit ergibt sich innerhalb des Fragens, das vom Seienden aus und auf dieses zurückfragt als der Nachtrag zum Seienden. Innerhalb des Befragten und Erfragten aber ist die Seiendheit als das ständige Anwesende in allem Seienden das Seiendste und deshalb das jeweils Frühere gegenüber jedem bestimmten einzelnen Seienden. Sobald die Seiendheit als Gegenstand des Vorstellens begriffen und das Vorstellen zum Vor-sich-stellen in Rücksicht auf das Subjectum wird, erhält das Frühersein eine andere Ordnung zugewiesen und wird zum Apriori in der Ordnung des Vorstellens. Aber weil auch dieses Vorstellen auf die Gegenwärtigung des Vorhandenen als solchen geht, meint auch hier das Frühersein einen zwar nicht gemein-»zeitlichen«, wohl aber zeithaften Vorrang hinsichtlich der Anwesenheit. Allein, dieses Apriori ist für die Griechen nicht etwa »noch« »objektiv« und seit Descartes »subjektiv«, sondern weder das eine noch das andere. Vielmehr »ist« das πρότερον τῇ φύσει eben im Sinne der φύσις, d. h. im Sinne des Seins (als des anwesenden Aufgehens), selbst seiend, so, wie die Seiendheit das Seiendste bleibt.

Seit Descartes aber ist das Apriori nicht »subjektiv«, sondern gerade »objektiv«, die Objektivität des Objekts, die Gegenständlichkeit des Gegenstandes im Vorstellen und für das Vorstellende tragend. Erst wenn das Subjectum zum vereinzelt vorhandenen Ichding mißdeutet und das Vorstellen, statt sein Wesen zu bleiben, in eine vorkommende Eigenschaft herabgesetzt wird, kann das »Apriorische« (die Seiendheit im Sinne der Gegenständlichkeit) als das »bloß« Subjektive subjektivistisch mißverstanden werden. So groß auch der Schritt Kants sein mag, so groß noch einmal der Unterschied des absoluten Idealismus der nachkantischen Philosophie zu Kant bleiben mag, so wirr dann alles ins Halbe und Bodenlose der »logischen« und »biologischen« Deutung des Apriori herabsinkt

und in dieser Gestalt bei Nietzsche noch einmal hervorkommt, alle diese Unterschiede können nicht die einfache Einheitlichkeit der ganzen Geschichte dieses Fragens nach dem Sein (nach der Seiendheit, in der Gestalt der Frage, was das Seiende sei) verhüllen. Die Geschichte *dieser* Frage nach dem Sein ist die Geschichte der Metaphysik, des Denkens, das das Sein als Sein des Seienden *von diesem her* und *auf dieses* zu denkt. Daß dieses Fragen nach dem Sein nicht nur in seinem Anfang vom Seienden übermachtet wird (was der Grund ist der Entmachtung der φύσις und der ἀλήθεια), daß dieser Vorrang des Seienden durch die Geschichte der Metaphysik, als für diese wesentlich, sich hinzieht, zeigt sich am eindrucksvollsten dort, wo seit den Griechen die Seinsfrage am reinsten vollzogen wurde: bei Kant. In eins mit der Entdeckung des Transzendentalen geht die Ansetzung der Erfahrung als des allein maßgebenden Bereiches des Seienden. Die Seiendheit als »Bedingung der Möglichkeit« des Gegenstandes der Erfahrung und diese selbst ist ihrerseits bedingt durch den Vorrang des Seienden in der Maßgabe für das, was als Sein gelten soll. Das Seiende in Kants transzendentelem Fragen, die »Natur«, ist zwar im Lichte der Newtonschen Physik gesehen, aber metaphysisch (metaphysikgeschichtlich) im Sinne des φύσει ὄν und schließlich der φύσις gemeint. Doch scheint der absolute Idealismus den Vorrang des Seienden zu überwinden. Denn die ausschließliche Bestimmung des Gegenstandes aus der Gegenständlichkeit (d. h. die Beseitigung des »Dinges an sich«) sagt doch nichts anderes als die Errichtung des Vorrangs der Seiendheit vor dem Seienden. Deshalb ist es ja doch z. B. unmöglich, Hegels »Phänomenologie des Geistes« gerade in ihrem Beginn (»die sinnliche Gewißheit«) mitzudenken, wenn *nicht zuvor* schon absolut der Einbezug des sinnlichen Gegenstandes in die Wirklichkeit des absoluten Geistes gedacht ist. Was heißt dies anderes als: das Seiende hat seinen Vorrang verloren vor dem Sein? Und dennoch läge in dieser Auslegung die eigentliche Mißdeutung des Idealismus. Auch er hält am Vorrang des Seienden vor der

Seiendheit fest, nur verdeckt er dieses Verhältnis und erweckt den Anschein des Umgekehrten. Jede Gegenständlichkeit, jede Stufe derselben ist zwar aus der absoluten bestimmt. Allein, die Gegenständlichkeit als solche ist schon ihrem Wesen nach, von ihrer seinsgeschichtlichen Herkunft ganz zu schweigen, nicht nur auf den Gegenstand bezogen, sondern *vom* Gegenstand *her* als einer bestimmten Auslegung des Seienden auf Grund des Ausgehens von diesem auch bestimmt. Durch die Aufhebung in das absolute Wissen scheint die Gegenständlichkeit zu verschwinden, sie wird aber nur ausgebreitet in die des Selbstbewußtseins und der Vernunft. Und gerade dieses, daß sich die Seiendheit in die absolute Subjektivität gründet, sagt ja, daß *dieses* Seiende, das Subjektum, als Bezugsmitte alles Vor-sich-stellens über die Seiendheit und was zu ihr gehören kann, über die Wesensformen und Stufen der Vorgestelltheit, entscheidet. So zeigt sich im absoluten Idealismus sogar eine gesteigerte Vorrangstellung des Seienden gegenüber der Seiendheit, im Unterschied zu den Griechen, sofern vom Subjekt her und d. h. zugleich vom Objekt das Seyn sich bestimmt. Seinsgeschichtlich ist diese Bestimmung nur eine Abwandlung der beständigen Anwesenheit in die Vor-sich-Gestelltheit des Subjektums. Deshalb vollzieht sich im absoluten Idealismus, der alles auf das Sein zurückzulösen *scheint*, die völlige Entmachtung des Seins zugunsten der unbestrittenen und grenzenlosen Vormacht des Seienden.

Nur durch die philosophische Naivität der »Erkenntnistheorie« und die »erkenntnistheoretische« Auslegung des Idealismus konnte die Irrmeinung entstehen, der »Idealismus« sei wirklichkeitsfern und ein Umschlag zum »Realismus« müsse dem abhelfen. Aber der »Realismus« des 19. Jahrhunderts lebt durch und durch vom absoluten Idealismus. Kein Umschlag vollzieht sich, sondern nur das Herabsinken in die unphilosophische Deutung des Idealismus, wodurch dann allerdings die in ihm verborgene Entmachtung des Seins gerechtfertigt erscheint aus der Betreibung des Seienden, die sich dort in den

Wertgedanken retten muß, wo ihr noch so viel an Besonnenheit geblieben, daß sie erkennt, wie auch das bedingungslose Bejahen des Wirklichen und des »Lebens« (des Seienden also) noch einer Spur des *Nicht*-Seienden bedarf, das man freilich nicht mehr als Sein zu wissen vermag. Verharrt die »Betrachtung« der Geschichte der Metaphysik in den Blickhinsichten des »Idealismus« und »Realismus«, dann erscheint der »Idealismus« jederzeit als die philosophisch echtere Haltung, sofern in ihr das Sein noch gegenüber dem Seienden zu Wort kommt. Trotzdem bleibt bestehen, daß im »Idealismus« die philosophische (im Realismus aber die philosophielose) Entmachtung des Seins sich vollzieht. Dies zu wissen ist nötig, um den *Übergang* aus der Metaphysik in die andere Weise des Fragens nach dem Sein nicht sogleich zu mißdeuten.

Die Frage nach dem Sein wird jetzt zur Frage nach der Wahrheit des Seyns. Das Wesen der Wahrheit wird jetzt aus der Wesung des Seyns erfragt, als die Lichtung des Sichverbergenden begriffen und damit als zugehörig zum Wesen des Seyns selbst. Die Frage nach der Wahrheit »des« Seyns enthüllt sich zur Frage nach dem Seyn »der« Wahrheit. (Der Genitiv ist hier ein ureigener und durch die bisherigen »grammatischen« Genitive niemals zu fassen.) Jetzt denkt das Fragen nach dem Seyn nicht mehr vom Seienden her, sondern ist als Er-denken des Seyns (vgl. Das Seyn, 265. Das Er-denken des Seyns) durch das Seyn selbst ernötigt. Das Er-denken des Seyns erspringt dieses als das Zwischen, in dessen sich lichtender Wesung die Götter und der Mensch sich er-kennen, d. h. über ihre Zugehörigkeit sich entscheiden. Als dieses Zwischen »ist« das Seyn kein Nachtrag zum Seienden, sondern jenes Wesende, in dessen Wahrheit erst das (Seiende) in die Verwahrung eines Seienden gelangen kann. Aber dieser Vorrang des Zwischen darf nicht idealistisch im Sinne des »Apriori« mißdeutet werden. Das Fragen nach dem Sein in der Weise des Fragens nach der Wahrheit des Seyns kommt überhaupt nicht mehr auf eine Ebene, in der eine Unterscheidung wie die zwischen Idealismus

und Realismus einen möglichen Grund gewinnen könnte. Das Bedenken bleibt allerdings zurück, ob denn solches möglich sei, das Seyn selbst in seiner Wesung zu denken, ohne vom Seienden auszugehen; ob denn nicht jede Frage nach dem Sein unweigerlich ein Zurückfragen vom Seienden her bleiben müsse. Hier steht in der Tat die lange Überlieferung der Metaphysik und die hieraus erwachsene Gewöhnung des Denkens im Wege, zumal wenn noch die »Logik«, selbst ein Abkömmling der anfänglichen Entmachtung des Seins und der Wahrheit, als ein absoluter, vom Himmel gefallener Gerichtshof über das Denken im Ansehen bleibt. Dann ist es »logisch« und d. h. endgültig ausgemacht, daß das Sein als das Allgemeine vom Seienden her gewonnen ist, auch dann, wenn man versucht, das Sein auch wie ein Seiendes in seinem Bestand zu sichern. Aber das Seyn, das in seiner Wahrheit erdacht werden muß, »ist« nicht jenes Allgemeine und Leere, sondern west als jenes Einzige und Abgründige, in dem sich ein Einmaliges der Geschichte entscheidet (vgl. Das Seyn, 270. Das Wesen des Seyns (die Wesung)). Man kann hier freilich nicht auf dem Boden der metaphysischen Seinsfrage stehen bleiben und von diesem Standort aus ein Wissen fordern, das seinem Wesen nach das Verlassen dieses Standortes in sich schließt, d. h. die Einräumung eines Raumes und die Zeitigung einer Zeit, die in der Geschichte der Metaphysik nicht etwa nur vergessen oder nicht genügend bedacht wurden, die vielmehr für diese Geschichte unzugänglich, aber auch nicht notwendig sind.

Den Standort der Metaphysik verlassen, das sagt nichts anderes als einer Nötigung unterstehen, die aus einer ganz anderen Not entspringt, einer Not allerdings, die durch die Geschichte der Metaphysik erwirkt wurde, dergestalt, daß sie sich als die Not, die sie ist, entzieht und die Notlosigkeit (hinsichtlich des Seins und der Seinsfrage) zum herrschenden Zustand werden läßt. In Wahrheit ist aber die Notlosigkeit das äußerste dieser Not, die zuerst als die Verlassenheit des Seienden vom Sein erkennbar wird.

Im Übergang von der metaphysischen Seinsfrage zu der künftigen muß immer übergänglich gedacht und gefragt werden. Damit ist die Möglichkeit einer nur metaphysischen Beurteilung des anderen Fragens ausgeschlossen. Das andere Fragen aber ist hierdurch auch nicht als »absolute« Wahrheit erwiesen, schon deshalb nicht, weil ein solcher Beweis einer solchen »Wahrheit« dem Wesen dieses Fragens zuwiderläuft. Denn dieses Fragen ist geschichtlich, weil in ihm die Geschichte des Seyns selbst als des abgründigsten einzigen Geschichtsgrundes zum Ereignis wird. Überdies leistet das übergängliche Denken immer erst die Vorbereitung des anderen Fragens und d. h. die Vorbereitung jenes Menschseins, das in seiner Gründer- und Wächterschaft zuvor stark genug und wissend genug werden soll, den lang angezeigten, aber noch länger verweigeren Stoß des Seyns zu empfangen und die Ermächtigung des Seyns zu seiner Wesung in einen einzigen Augenblick der Geschichte zu sammeln. Das übergängliche Denken kann daher auch nicht durch einen Gewaltstreich die metaphysische Gewöhnung abschütteln. Ja es muß der Mitteilung wegen oft noch in der Bahn des metaphysischen Denkens gehen und dennoch stets das Andere wissen. Wie sollte auch das eigentlich geschichtliche Denken übersehen können, daß, wenn der Übergang geschichtsgründend werden soll, ihm die Plötzlichkeit des Ungeahnten ebenso aufbehalten ist wie die Unauffälligkeit des langsamen über sich Hinauskommens. Und wie sollte das übergängliche Denken nicht auch wissen, daß Vieles, ja das Meiste, was ihm an Anstrengung zugewiesen bleibt, einstmals ein Überflüssiges sein und in das Beiläufige zurückfallen wird, um dem Strom der Geschichte des Einzigsten seinen einmaligen Lauf zu lassen. Trotzdem darf das übergängliche Denken die Dürftigkeit vorbereitender Unterscheidungen und Klärungen nicht scheuen, wenn sie nur angeweht sind vom Wind einer weither fallenden Entscheidung. Nur die Kälte der Kühnheit des Denkens und die Nacht der Irre des Fragens leihen dem Feuer des Seyns Glut und Licht.

Der Unterschied in der Seinsfrage, der ein geschichtlicher ist und die Geschichte der Metaphysik gegen das künftige Denken scheidet, bezeichnet in seinem ersten Vollzug den Übergang. Allein, der Unterschied verbindet nicht in der Weise der Abhebung ein Vergangenes und Kommendes, eine verflossene und eine bevorstehende Geschichte, sondern er scheidet zwei grundverschiedene Tiefgänge der abendländischen Geschichte. Daß die Geschichte der Metaphysik (mit Nietzsche) zu Ende ist, sagt keineswegs, daß von nun an das metaphysische (und d. h. zugleich vernunftgemäße, logische) Denken ausgerottet sei, im Gegenteil: Dieses Denken verlegt jetzt seine feste Gewöhnung in die Bezirke der Weltanschauungen und der zunehmenden Verwissenschaftlichung des alltäglichen Treibens, so, wie es sich bereits in die Ausgestaltung des Christentums festgesetzt hat und mit diesem in die Formen seiner »Verweltlichung« übergeht, in denen es sich selbst wieder begegnet in der Gestalt, die es durch seine Verchristlichung (schon bei Plato beginnend) angenommen hat. Die Geschichte der Metaphysik hört nicht auf, weil sie jetzt in das Geschichtslose übergeht, ja dieses erst eröffnet. Umgekehrt tritt das seinsgeschichtliche Denken des anderen Fragens nun nicht etwa in die Helle des Tages. Es bleibt in der eigenen Tiefe verborgen, aber jetzt nicht mehr, wie seit dem ersten Anfang des abendländischen Denkens während der Geschichte der Metaphysik, in der Verhüllung seiner Verschlossenheit im unerbrochenen Ursprung, sondern in der Klarheit eines schweren Dunkels der sich selbst wissenden, in der Besinnung erstandenen Tiefe.

Die Geschichte des metaphysischen und des seinsgeschichtlichen Denkens ereignet sich zumal in ihren verschiedenen Zeitaltern nach verschiedenen Mächtigkeiten des Vorrangs des Seins vor dem Seienden, des Seienden vor dem Sein, der Verwirrung beider, des Verlöschens jedes Vorrangs im Zeitalter der errechenbaren Verständlichkeit von allem. Wir wissen die Zukunft der Seinsgeschichte, daß, wenn sie Geschichte bleiben will, das Seyn selbst sich das Denken ereignen muß. Aber nie-

mand kennt die Gestalt des kommenden Seienden. Nur dies Eine mag gewiß sein: daß jedes Er-denken des Seyns und alles Schaffen aus der Wahrheit des Seyns, ohne den schon behütenden Zuspruch des Seienden, andere Kräfte des Fragens und des Sagens, des Werfens und des Tragens braucht, als sie die Geschichte der Metaphysik jemals hervorbringen konnte. Denn diese Anderen müssen noch zu ihrem Eigensten das fragende Gespräch mit dem in heller Tiefe aufgegangenen ersten Anfang und seiner Geschichte in das Denken einbeziehen und gerüstet sein, *mit* den Einsamsten des ersten Denkens noch Einsamere des Abgrundes werden, der im anderen Anfang alle Gründe nicht nur trägt, sondern auch durchweht. Was den bloß Nachgekommenen Gegenstand historischer Gelehrsamkeit und Forschung und schließlich bloß noch schulender Unterweisung bleibt, die Geschichte des metaphysischen Denkens in seinen »Werken«, muß erst Geschichte werden, in der Jegliches auf seine Einzigkeit sich zusammenzieht und als ein Lichtblick des Denkens eine Wahrheit des Seyns in dessen eigenen undurchmessenen Raum verstrahlt. Weil da eine Größe denkerischen Daseins ernötigt ist durch das Seyn selbst, deren Gestalt wir kaum errahnen aus dem dichterischen Dasein Hölderlins und aus der schauerlichen Wanderung Nietzsches, weil im Raum des seinsgeschichtlichen Denkens nur noch dieses Große ist, weshalb auch die Rede von Größe zu klein bleibt, darum muß die Vorbereitung solcher Denker alle Unerbittlichkeit zusammennehmen und in den klarsten Unterscheidungen sich bewegen. Denn nur solche gewähren den Mut zur Inständigkeit im Stoßbereich des Fragwürdigsten, das von den Göttern gebraucht und vom Menschen vergessen, und das wir das Seyn nennen.

Der Unterschied in der Frage nach dem Sein kann formelhaft durch zwei Titel festgehalten werden; der eine lautet: Sein und Denken, der andere: Sein und Zeit. Im ersten ist das Sein verstanden als die Seiendheit des Seienden; im anderen als das Sein, dessen Wahrheit erfragt wird. Im ersten meint »Denken«

den Leitfaden, an dem entlang das Seiende auf seine Seiendheit abgefragt wird: das vorstellende Aussagen. Im anderen meint »Zeit« die erste Anzeige des Wesens der Wahrheit im Sinne der entrückungsmäßig offenen Lichtung des Spielraums, in dem das Seyn sich verbirgt und verbergend sich erstmals eigens in seine Wahrheit verschenkt. Beide Titel sind in ihrem Verhältnis demnach keinesfalls so zu deuten, daß im zweiten nur das »Denken« im ersten durch die »Zeit« ersetzt wäre, als sollte dieselbe Frage nach der Seiendheit des Seienden nunmehr statt am Leitfaden des aussagenden Vorstellens an dem der Zeit vollzogen werden, wobei dann noch die »Zeit« sogleich nach ihrem gewöhnlichen Begriff gedacht wird. Vielmehr ist die »Rolle« des Denkens und diejenige der »Zeit« jedesmal eine grundverschiedene; ihre Bestimmung gibt dem »und« in beiden Titeln eine je eigene Eindeutigkeit. Zugleich aber ist durch das Fragen nach dem Sein im Sinne des Titels »Sein und Zeit« eine Möglichkeit geschaffen, die Geschichte der Seinsfrage im Sinne des Titels »Sein und Denken« ursprünglicher, d. h. seinsgeschichtlich zu begreifen und die in der Geschichte der Metaphysik notwendig unerfragte Wahrheit des Seins zuerst im Zeitcharakter des Seins sichtbar zu machen durch den Hinweis auf das Walten der Anwesenung und Beständigkeit im Wesen der φύσις, der ἰδέα und der οὐσία. Dieser Hinweis ist seinsgeschichtlich um so entscheidender, als in der weiteren Geschichte der Seinsfrage der Zeitcharakter der Seiendheit mehr und mehr verhüllt wird, so daß der Versuch, das Sein (und die Zeitlosigkeit der Kategorien und Werte) mit der »Zeit«, gleichviel wie immer, zu koppeln, sogleich auf eine Abwehr stößt, die ihre Kraft freilich nur in der Blindheit des Nichtfragenwollens hat. Da der »Zeit«charakter des Seins selbst aufgrund des Nichtbegreifens der Frage nach der Wahrheit (dem »Sinn«) des Seyns ganz befremdlich bleibt, rettet man sich durch die Gleichsetzung des Seins mit dem Dasein, das ja nun, weil es irgendwie das Menschsein bezeichnet, in seiner »Zeitlichkeit« verständlich wird. So aber ist denn alles aus der

Bahn der Seinsfrage herausgefallen und zugleich erwiesen, daß ein Titel für sich nichts vermag, wenn die Anstrengung und das Wissen fehlt, ihn zum mindesten in seiner Absicht zu deuten. Doch dieses Wissen kann nie mitgeteilt und verbreitet werden wie die Kenntnisse vom Vorhandenen. Schon im Übergang müssen jene gehen, die es einander zubringen, indem sie, Entscheidungen ahnend, aufeinander zukommen und sich doch nicht treffen. Denn der zerstreuten Einzelnen bedarf es, um die Entscheidung reifen zu lassen.

Aber diese Einzelnen bringen noch das Gewesene der verborgenen Seinsgeschichte mit, jenen Umweg, wie es scheinen möchte, den die Metaphysik über das Seiende nehmen mußte, um das Sein *nicht* zu erreichen und so an ein Ende zu kommen, das stark genug ist für die Not zum anderen Anfang, der zugleich in die Ursprünglichkeit des ersten Anfangs zurückhilft und das Vergangene in das Unverlorene verwandelt.

Allein, der Um-weg ist kein Um-weg in dem Sinne, als hätte er einen unmittelbaren Weg und einen kürzeren zum Seyn verfehlt. Der Um-weg führt ja doch erst in die Not der Verweigerung und in die Notwendigkeit, *das* zur Entscheidung zu erheben, was erstanfänglich nur der Wink eines Geschenkes war (φύσις, ἀλήθεια), das sich nicht fassen und bewahren ließ.

In den echten Übergang gehört zumal der Mut zum Alten und die Freiheit zum Neuen. Das Alte aber ist nicht das Antiquarische, das unvermeidbar sich breitmacht, sobald das anfänglich Große, das zufolge seiner ersten Anfänglichkeit in seiner Größe ohne Vergleich bleibt, in die *historische* Überlieferung und Verleugnung gerät. Das Alte, d. h. jenes, das kein Jüngeres je an Wesentlichkeit übertreffen kann, offenbart sich nur der *geschichtlichen* Auseinandersetzung und Besinnung. Das Neue aber ist nicht das »Moderne«, was jeweils im herrschenden Heute sich Geltung und Gunst verschafft und der versteckte und sich selbst nicht kennende Feind alles Entscheidungshaften bleibt. Das Neue meint hier das Frische der Ursprünglichkeit des wieder Anfangens, was in die verborgene

Zukunft des ersten Anfangs sich hinauswagt und daher gar nicht »neu« sein kann, sondern eher *älter* sein muß als das Alte.

Die übergänglichen und dem Wesen nach zweideutigen Denker müssen auch noch *dieses* ausdrücklich wissen, daß ihr Fragen und Sagen *unverständlich* ist für das in seiner Dauer nicht errechenbare Heute. Und das nicht etwa, weil die Heutigen zu wenig klug und zu kurz unterrichtet wären für das Gesagte, sondern weil Verständlichkeit schon die Zerstörung ihres Denkens bedeutet. Denn Verständlichkeit zwingt ja alles in den Umkreis des bisherigen Vorstellens zurück. Der Auftrag der Übergänglichen ist, aus Jenen, die so »brennend« das »Verständliche« wünschen, Unverständige zu machen und Noch-nicht-Verständigte, die das Wohin nicht wissen, weil sie ein erstes Notwendiges geleistet: nicht von einem Seienden die Wahrheit zu erwarten, ohne dem Zweifel und der Verzweiflung anheimzufallen. Die Nochnicht-Verständigten, die noch nicht die Abrede über alles sich gesichert haben, sondern das Erste und Einzige, das Seyn, zur Frage aufbewahrt haben, sind die anfänglichen Wanderer, die am weitesten herkommen und deshalb die höchste Zukunft in sich tragen.

Die Übergänglichen müssen zuletzt das wissen, was alles Dringen auf Verständlichkeit zuerst verkennt: daß jedes Denken des Seins, alle Philosophie, *nie* bestätigt werden kann durch die »Tatsachen«, d. h. durch das Seiende. Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie. Die Götzendiener der »Tatsachen« merken nie, daß ihre Götzen nur in einem erborgten Glanze leuchten. Sie sollen dies auch nicht merken; denn sie müßten dann alsbald ratlos und damit unbrauchbar werden. Götzendiener und Götzen aber werden gebraucht, wo Götter auf der Flucht sind und so *ihre* Nähe künden.

Die Loslösung der Philosophie aus den Verstrickungen in die Wissenschafts-Begründung, in die Kulturdeutung, in die Weltanschauungsdienerschaft, in die Metaphysik als ihr eigenes erstes zum Unwesen ausartendes Wesen ist nur die *Folge* des

anderen Anfangs und lediglich als eine *solche* Folge wahrhaft zu bewältigen. Der andere Anfang ist die ursprünglichere Übernahme des verborgenen Wesens der Philosophie, das selbst aus dem Wesen des Seyns entspringt und gemäß der jeweiligen Reinheit des Ursprungs dem Entscheidungswesen des Denkens »des« Seyns näher bleibt.

Eine Folge erst der Loslösung ist dann die notwendige Umgewöhnung im Vorstellen dessen, was Philosophie eben im Umkreis des immer beständigen *alltäglichen* Meinens ist: kein Gedankengebäude mehr, sondern die scheinbar zufällig abgestürzten Blöcke eines Steinbruchs, in dem Urgestein gebrochen wird und die Brecher und Brecheisen unsichtbar bleiben. Sind die Blöcke verschlossene Gestalten oder ungefüge Tragstücke einer unsichtbaren Brücke, wer vermag dies zu wissen?

Die Philosophie im anderen Anfang fragt in der Weise des Erfragens der Wahrheit des *Seyns*. Aus dem Gesichtskreis der ausdrücklich gewordenen Unterscheidung von Seiendem und Sein her gesehen und historisch vergleichend auf die Metaphysik und ihr Ausgehen vom *Seienden* verrechnet, möchte das Fragen im anderen Anfang (das seynsgeschichtliche Denken) als eine einfach und d. h. hier grobe *Umkehrung* erscheinen. Aber gerade das seynsgeschichtliche Denken weiß vom Wesen der bloßen Umkehrung, daß in ihr die härteste und verfänglichste Versklavung sich geltend macht; daß sie nichts überwindet, sondern in der Umkehrung nur das Umgekehrte erst zur Macht bringt und ihm seine bisher fehlende Verfestigung und Vollständigkeit verschafft.

Das seynsgeschichtliche Erfragen des Seyns ist nicht Umkehrung der Metaphysik, sondern Entscheidung als Entwurf des Grundes jener Unterscheidung, in der sich auch noch die Umkehrung halten muß. Mit solchem Entwurf kommt dieses Fragen überhaupt ins Außerhalb jener Unterscheidung von Seiendem und Sein; und sie schreibt deshalb auch das Sein jetzt als »Seyn«. Dieses soll anzeigen, daß das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird.

Das seynsgeschichtliche Denken kann aus seiner Notwendigkeit in der Vordeutung vierfach *fragwürdig* gemacht werden:

1. Von den Göttern her.
2. Vom Menschen aus.
3. Im Rückblick auf die Geschichte der Metaphysik.
4. Als das Denken »des« Seyns.

Diese vier Hinsichten lassen sich nur *scheinbar* in der Abtrennung voneinander verfolgen.

Zu 1. Von den Göttern her das Denken des Seyns zu begreifen erscheint sogleich als willkürlich und »phantastisch«, sofern einmal überhaupt geradehin vom Gott-haften ausgegangen wird, als sei das »gegeben«, als sei jedermann darüber mit jedem im Einverständnis; absonderlicher aber noch, sofern zum anderen von »Göttern« ausgegangen und ein »Polytheismus« als »Ausgangspunkt« der »Philosophie« angesetzt wird. Doch die Rede von den »Göttern« meint hier nicht die entschiedene Behauptung eines Vorhandenseins einer Vielzahl gegenüber einem Einzigem, sondern bedeutet den Hinweis auf die Unentschiedenheit des Seins der Götter, ob eines Einen oder Vieler. Diese Unentschiedenheit begreift in sich die Fragwürdigkeit, ob überhaupt dergleichen wie Sein den Göttern zugesprochen werden darf, ohne alles Gotthafte zu zerstören. Die Unentschiedenheit, welcher Gott und ob ein Gott welchem Wesen des Menschen in welcher Weise noch einmal zur äußersten Not erstehen werde, ist mit dem Namen »die Götter« genannt. Aber diese Unentschiedenheit wird nicht als leere Möglichkeit von Entscheidungen nur vor-gestellt, sondern als *die* Entscheidung im voraus begriffen, aus der sich Entschiedenenes oder völlige Entscheidungslosigkeit ihren Ursprung nehmen. Das Vor-denken als Vorhalt in diese Entscheidung solcher Unentschiedenheit setzt nicht irgendwelche Götter als vorhanden voraus, sondern wagt sich in einen Bezirk jenes Fragwürdigen, dafür die Antwort nur aus diesem selbst, aber nie vom Fragen-den her kommen kann. Sofern im voraus »den Göttern« das Seyn ab-gesagt wird in solchem Vordenken, wird gesagt, daß

alles Aussagen über »Sein« und »Wesen« der Götter von ihnen und d. h. jenem Zu-Entscheidenden nicht nur nichts sagt, sondern ein Gegenständliches vortäuscht, an dem alles Denken zuschanden wird, weil es sogleich auf Abwege gedrängt ist. (In der *metaphysischen* Betrachtung muß der Gott als der Seiendste, als erster Grund und Ursache des Seienden, als das Unbedingte, Unendliche, Absolute vorgestellt werden. Alle diese Bestimmungen entspringen nicht dem Gotthaften des Gottes, sondern dem Wesen des Seienden als solchen, sofern dieses, als Beständig-Anwesendes, Gegenständliches, schlechthin an sich gedacht und im vorstellenden Erklären das Klarste dem Gott als Gegenstand zugesprochen wird.)

Der Abspruch des Seins an »die Götter« bedeutet zunächst nur: das Sein steht nicht »über« den Göttern; aber diese auch nicht »über« dem Sein. Wohl aber bedürfen »die Götter« des Seyns, mit welchem Spruch schon das Wesen »des« Seyns gedacht wird. »Die Götter« bedürfen des Seyns nicht als ihres Eigentums, darin sie selbst einen Stand finden. »Die Götter« brauchen das Seyn, um durch dieses, das ihnen nicht gehört, doch sich selbst zu gehören. Das Seyn ist das von den Göttern Gebrauchte; es ist ihre Not, und die Notschaft des Seyns nennt seine Wesung, das von »den Göttern« Ernötigte, aber nie Verursachbare und Bedingbare. Daß »die Götter« das Seyn brauchen, rückt sie selbst in den Abgrund (die Freiheit) und spricht die Versagung jeglichen Begründens und Beweisens aus. Und so dunkel noch die Notschaft des Seyns für das Denken bleiben muß, sie gibt doch den ersten Anhalt, um »die Götter« zu denken als Jene, die das Seyn brauchen. Wir vollziehen damit die ersten Schritte in die Geschichte des Seyns, das seynsgeschichtliche Denken hebt so erst an, und jede Anstrengung, das Gesagte in diesem Beginn zu einer gewohnten Verständlichkeit verzwingen zu wollen, ist vergeblich und vor allem gegen die Art solchen Denkens. Wenn aber das Seyn die Notschaft des Gottes ist, das Seyn selbst aber nur im Erdenken seine Wahrheit findet, dieses Denken aber die Philosophie (im anderen

Anfang) ist, dann bedürfen »die Götter« des seynsgeschichtlichen Denkens, d. h. der Philosophie. »Die Götter« bedürfen der Philosophie, nicht als ob *sie selbst* philosophieren müßten um ihrer Götterung willen, sondern Philosophie muß sein, wenn »die Götter« noch einmal in die Entscheidung kommen sollen und die Geschichte ihren Wesensgrund erlangen soll. Von den Göttern her bestimmt sich das seynsgeschichtliche Denken als jenes Denken des Seyns, das den Abgrund der Notschaft des Seyns als Erstes begreift und niemals im Gotthaften selbst als dem vermeintlich Seiendsten das Wesen des Seyns sucht. Das seynsgeschichtliche Denken steht außerhalb jeder Theologie und kennt aber auch keinen Atheismus im Sinne einer »Weltanschauung« oder einer sonstwie gearteten Lehre.

Den Abgrund der Notschaft des Seyns begreifen besagt: in die Notwendigkeit versetzt werden, dem Seyn die Wahrheit zu gründen und den Wesensfolgen dieser Notwendigkeit nicht widerstehen, sondern ihnen entgegen denken und somit wissen, daß alles Denken des Seyns durch jene Notwendigkeit jeglicher bloß menschlichen Veranstaltung entzogen wird, ohne dem Anspruch auf »Absolutheit« zu verfallen.

Von den Göttern her das seynsgeschichtliche Denken begreifen ist aber »das selbe« wie der Versuch einer Wesensanzeige dieses Denkens vom Menschen aus.

Zu 2. Doch hier gilt ebenso, daß keine bestehende und gewohnte Auffassung des Menschen zum Ausgang dienen kann, weil das Erste, was die notschaftliche Notwendigkeit des Denkens fordert, sich in einer Wesensverwandlung des bisherigen Menschen erfüllen muß. Warum?

Denken wir das Menschenwesen auch nur in der seit Jahrhunderten gewohnten Bestimmung als animal rationale nur entschieden genug, dann können wir an dem längst fad und leer gewordenen Bezug zum Sein nicht vorbeidenken, der noch in der »Vernünftigkeit« dieses Lebewesens gemeint ist. Man mag bei der rasch ansteigenden Ratlosigkeit gegenüber dem »metaphysischen« Wesen der Vernunft sich nach dem letzten,

maßgebenden Vorgang Nietzsches dahin retten, die »Vernunft« (und alles, was sich unter anderen Titeln im Umkreis dieser »Eigenschaft« des Lebewesens bewegt) auf »das« Leben »zurückzuführen«. Man kann mit dem Geist des Selbstverständlichen und leicht Beweisbaren bestätigt sich dahin vorwagen, die Vernunft als bloße Ausstrahlung »des Lebens« und damit als Nachträgliches auszugeben, man kann dieser Denkweise so ausnahmslos zu einer Geläufigkeit im all-gemeinen Vorstellen verhelfen, trotzdem ändert sich nichts an der Wesensmäßigkeit der »Vernunft« im Sinne des Vernehmens des Seins des Seienden. Alle jene Vorrangstellung »des Lebens« fällt ja selbst in das Nichts zusammen, wenn nicht dasjenige, was, wie die Vernunft, von ihm »abhängig« ist, in sich selbst erst dennoch das Wesen des Menschen trüge und durchherrschte: daß es inmitten des Seienden, zu diesem als einem solchen sich verhaltend, ein Seiendes, ja »der« Seiende ist, wie ihn die neuzeitliche Bestimmung im Sinne des »Subjektum« begreift. So sehr sich diese in der Folgezeit auf »das Leben« berufen mag, sie ist dennoch die stärkste, nur entsprechend immer blinder werdende *Bezeugung* des metaphysischen Wesens des Menschen, das zu vergessen und in der Vergessenheit zu halten, alle Veranstaltung »des Lebens« und jede Einrichtung der »Welt« betreibt.

Wenn nun aber das Sein, obzwar unerkannt, dem Wesen der Vernunft den Grund leiht, nichts Beliebigen ist, sondern selbst in seiner Wesung den Menschen von Grund aus be-ansprechen könnte, und wenn der Mensch noch einmal sein eigenes, durch und durch vernutztes und zerfahrenes Wesen in einer anderen Ursprünglichkeit zurückgewinnen sollte, und wenn gar diese Wesensgewinnung darin bestehen müßte, von der Wesung des Seyns in den Anspruch genommen zu sein, und wenn das Seyn selbst die Wahrheit seines Wesens nur in solcher Verwandlung des Menschen gründen dürfte, die ein ursprüngliches Denken »des« Seyns zu wagen vermag, dann kündigt sich vom Menschen her ein gewandeltes Denken des Seins an. Aber jetzt wird auch sogleich deutlich, daß dieses Bestimmen der Philoso-

phie vom Menschen her niemals »den« Menschen an sich meint, sondern den geschichtlichen Menschen, dessen Geschichte uns zwar verborgen, aber doch in der historischen Vorstellung geläufig und dringend ist.

260. Das Riesenhafte

wurde als dasjenige bestimmt, wodurch das »Quantitative« zu einer eigenen »Qualität«, einer Art von Größe verwandelt wird. Das Riesenhafte ist somit nicht ein Quantitatives, das bei einer verhältnismäßig hohen Zahl (der Anzahl und der Ausmessung) beginnt, wohl dagegen kann es vordergründlich »quantitativ« erscheinen. Das Riesenhafte gründet in der Entschiedenheit und Ausnahmslosigkeit der »Rechnung« und wurzelt in einem Ausgriff des subjekthaften Vorstellens auf das Ganze des Seienden. Darin liegt die Möglichkeit zu einer Art der Größe, die hier im geschichtlichen (historischen) Sinn gemeint ist. Größe bedeutet hier: die in einem durch sich selbst gegründeten Grund sich verwurzelnde Errichtung des Seyns, dem entspringen muß, was als seiend gelten will. Im Riesenhaften zeigt sich die Größe des seiner selbst gewissen, Alles auf das eigene Vor- und Herstellen bauenden »Subjektum«.

Die Erscheinungsformen des Riesigen sind verschieden; vor allem springt es nicht in jeder seiner Formen geradehin und »überwältigend« in die Augen. Das, was große Zahlen und Maße zu seiner Vorstellbarkeit beansprucht, ist nur der *Schein* des Riesenhaften, der allerdings zu ihm gehört, da es jene Art der Größe geltend macht, die sich wesentlich auf das Hin- und Vorstellen stützt.

Zu den Formen des Riesenhaften zählen:

1. Das Riesenhafte der *Verlangsamung* der Geschichte (des Ausbleibens wesentlicher Entscheidungen bis zur Geschichtslosigkeit) im Schein der Schnelligkeit und Lenkbarkeit der »historischen« Entwicklung und ihrer Vorwegnahmen.

2. Das Riesenhafte der *Öffentlichkeit* als Zusammenfassung alles Zusammengehörigen unter Verhüllung der Zerstörung und Untergrabung jeder Leidenschaft zur wesentlichen Sammlung.
3. Das Riesenhafte des Anspruchs der *Natürlichkeit* im Schein des Selbstverständlichen und »Logischen«; die Fragwürdigkeit des Seins wird völlig außer Frage gestellt.
4. Das Riesenhafte der *Verkleinerung* des Seienden im Ganzen unter dem Schein der grenzenlosen Ausweitung desselben kraft der unbedingten Beherrschbarkeit. Das einzig Unmögliche ist das Wort und die Vorstellung »unmöglich«.

In allen diesen aufeinander bezogenen Formen des Riesenhaften west die Seinsverlassenheit des Seienden; und zwar nicht mehr bloß in der Weise des Ausbleibens der Fragwürdigkeit des Seienden, sondern in der Gestalt der eingerichteten Austreibung jeder Besinnung auf Grund des unbedingten Vorrangs der »Tat« (d. h. des berechneten, immer »großangelegten« Betriebs) und der »Tatsachen«.

Das Riesenhafte entfaltet sich im Rechenhaften und bringt so immer »Quantitatives« zum Vorschein, ist aber selbst als unbedingte Herrschaft des Vor- und Herstellens eine ihrer selbst nicht mächtige und in der höchsten Selbstgewißheit gerade sich niemals wissende Verleugnung der Wahrheit des Seyns zugunsten des »Vernünftigen« und »Gegebenen«. Das Riesenhafte vollbringt die Vollendung der metaphysischen Grundstellung des Menschen, die in die Umkehrung ihrer Gestalt einrückt und alle »Ziele« und »Werte« (»Ideale« und »Ideen«) als »Ausdruck« und Ausgeburt des bloßen, »ewigen« »Lebens« an sich deutet. Die vordergründlichen Erscheinungen des Riesigen sollen diesen »Ursprung« im »Leben« möglichst eindringlich vorstellig machen, d. h. historisch für das Zeitalter der Riesenhaftigkeit feststellen, und dieses vor ihm selbst in seiner »Lebendigkeit« bestätigen. Ob die »Werte« und »Ziele« durch die »Vernunft« gesetzt werden oder aus dem »Instinkt« des »natürlichen« und »gesunden« Lebens an sich entspringen,

überall entfaltet sich hier das »Subjektum« (Mensch) zur Mitte des Seienden, so zwar, daß *alle* kulturmäßigen und politischen Gestaltungsformen in gleicher Weise und gleichnotwendig das Riesenhafte zur Macht bringen und das historische Rechnen mit der Geschichte und Verrechnen der Geschichte als Verhüllung der Ziellosigkeit betreiben und das Ausweichen vor wesentlichen Entscheidungen überall unauffällig und unbewußt sicherstellen.

Am Riesenhaften wird erkennbar, daß jede Art von »Größe« in der Geschichte der unausgesprochen »metaphysischen« Deutung des Geschehens entspringt (Ideale, Taten, Schöpfungen, Opfer) und deshalb nicht eigentlich geschichtlichen, sondern historischen Wesens ist. Die verborgene Geschichte des Seyns kennt nicht das Rechenhafte von »Groß« und »Klein«, sondern »nur« das Seynsmäßige des Entschieden, Unentschieden und Entscheidungslos.

261. Das Meinen des Seyns

Das Seyn, wer kümmert sich um das Seyn? Alles jagt nach dem Seienden.

Wie kann man sich auch um das Seyn kümmern? Wo es noch geschieht, da ist es auch nur jenes »Seiende«, um das man sich *nicht* zu kümmern braucht, immer gesetzt, daß dieses Sichkümmern maßstäblich über das, was *ist* und sein soll, entscheiden darf. Das Sein bleibt dann, wenn man schon noch zuletzt zugibt, daß es nicht das Seiende »sei«, eine leere »Vorstellung«, ein Vor-sich-bringen, das Nichts beibringt, ein Sichüberschlagen des Vor-stellens, das, weil jederzeit und überall zu jeder Gelegenheit jeglichem Seienden gegenüber möglich, mit Bezug auf das Seiende das Allem seinesgleichen Gemeinste, so aber »nichtige« ist. Schließlich gilt es noch als ein Name, der nichts mehr nennt, aber doch noch im Gebrauch ist als Zeichen für das Gleichgültigste alles Seienden.

Diese Meinung über das Seyn braucht ihre Richtigkeit nicht erst weitläufig zu begründen. Ihr wird die beste Bestätigung zugetragen durch jene Versuche, die, vielleicht noch *gegen* diese Meinung stehend, aber doch in ihrem Gesichtskreis gefesselt, diesem leeren Namen ein Geringstes an Fülle verschaffen möchten. Man nimmt das Seiende im Sinne des gegenständlich Vorhandenen als das Fraglose und Unantastbare, dem man doch am gemäßesten bleibt, wenn das Vorhandene durchgängig zum schlechthin Zuhandenen und dieses im durchaus technischen Sinne eingerichtet wird.

Man nimmt das Seiende so und läßt das Sein nur zu als das im »Denken« gerade noch meinbare und beweist dann, das Sein sei eben dieses Allgemeinste.

Warum aber raffen wir uns nicht zusammen, um einmal diese freilich geläufigsten und am weitesten »voraus« gesetzten »Voraussetzungen« (daß das Seiende das Gegenständliche sei und das Fassen des Seyns ein leeres Meinen des Allgemeinen und seiner Kategorien) zu erschüttern? Weil wir gar zu schwer erkennen, wessen es dazu bedarf: der Erschütterung dieses »wir«, des neuzeitlichen Menschen, der als »Subjektum« der Hort jener Voraussetzungen geworden ist, so zwar, daß der Subjektcharakter des Menschen selbst in der zugestandenen Vorherrschaft jener Voraussetzungen (des abendländisch und neuzeitlich verfestigten Seinsverständnisses) seinen Ursprung und die Stütze seiner ungebrochenen Macht hat. Wie soll es da zu einer Erschütterung kommen, die wesentlich mehr sein müßte als die bloße Abänderung eines Meinens über den Begriff des Seyns innerhalb des sonst ungestört weiter wirkenden »Subjekts«? Wie deutlich wird im Durchblick durch diese »Voraussetzungen«, daß jenes Sichnichtkümmern um das Seyn jederzeit im Recht ist und vollends dann, wenn es großmütig die Beschäftigung mit dem Sein den Begriffsspaltereien der wieder schulfähigen »Ontologie« überläßt oder, was dasselbe bedeutet, der Meinung zustimmt, die jede »Ontologie« als »Rationalisierung« des Seins für unmöglich erklärt. Denn mit

diesem Entweder-Oder ist, jedes Mal auf dem Boden der Ontologie, über das Sein und das Meinen des Seins entschieden, so selbstverständlich entschieden, daß man kaum mehr, und wohl mit Recht, hier noch »besondere« Notwendigkeiten des Entscheidens finden und zugeben möchte.

Warum schenken wir dann überhaupt noch diesem ontologieförmigen Sichnichtkümmern um das Sein das geringste Augenmerk? Gewiß nicht, um die jeweils vorgetragene Meinung und Lehre vom Seyn oder die Ablehnung einer solchen Lehre zur Erörterung zu stellen oder gar abzuändern, sondern um die Besinnung darauf zu lenken, daß alles gewöhnliche Meinen über das Sein (die Ontologien und Antiontologien mit eingeschlossen) selbst die Herrschaft des Seins und seiner bestimmten geschichtlichen »Wahrheit« zum Ursprung hat. (In der Antiontologie ist die Gleichgültigkeit gegen die Seinsfrage auf die Spitze getrieben.)

Doch hier droht ein anderes Mißverständnis: die Auffassung, es sollte jetzt die »anthropologische« Voraussetzung jenes Meinens über das Sein »aufgezeigt« und *mit* dieser Aufweisung jenes Meinens für »widerlegt« gehalten werden. Aber gerade diese Auffassung ist nur eine weitere Folge jener Seinsmeinung.

Die »Anthropologie« gehört ja selbst mit zu dem, was unter der Herrschaft jener Seinsauslegung steht. Sie kann daher nie als Beweisgrund gegen sie in Anspruch genommen werden, davon ganz zu schweigen, daß der Nachweis von irgendwelchen »Voraussetzungen«, auf denen eine Meinung ruht, noch nichts über ihre »Wahrheit« entscheidet, daß überhaupt Voraussetzungen als solche noch kein Einwand sind.

Ein Anderes gilt es: im Sichnichtkümmern um das Seyn einen notwendigen Zustand zu erkennen, in dem sich ein ausgezeichnetes Stadium der Geschichte des Seyns selbst verbirgt. Aus diesem Gleichgültigsten vielleicht aller Vorkommnisse innerhalb heutiger Begebenheiten den Anklang des entscheidenden Ereignisses herauszuhören.

Die Besinnung muß darauf stoßen, daß die bereits in die völlige Harmlosigkeit gerettete Gleichgültigkeit gegenüber dem Sein, die in der »Ontologie« ihre schulmäßige »Repräsentation« erhält, nichts Geringeres ist als die äußerste Steigerung der Macht der *Berechnung*. Hier ist die gleichgültigste und blindeste Verleugnung des Unberechenbaren an der Arbeit.

Dieses aber nimmt die Besinnung nicht als einen »Fehler« und ein »Versäumnis«, das nur zu tadeln bliebe, sondern als *Geschichte*, deren »Wirklichkeit« alles sonst »Wirkliche« wesentlich übertrifft; weshalb diese Geschichte von den Wenigsten erkannt und unter diesen nur von den Seltensten begriffen wird als das bereits sich öffnende Ereignis, in dem das Seiende im Ganzen zur Entscheidung seiner Wahrheit kommt.

Vorkommnisse im Seienden vermögen nicht, und schon gar nicht den neuzeitlichen Menschen, in den Bereich der Wahrheit des Seyns zu bringen. Was aber ist wesentlicher, als *den* Zustand der abendländischen Geschichte zu erblicken, in dem wir bereits als dem entscheidenden stehen und den wir durch die Entscheidungslosigkeit jenes gleichgültigen Meinens nicht etwa nur verdecken, sondern in seiner Entscheidungsträchtigkeit dahin steigern, daß Besinnung oder Nichtbesinnung schon mit in die Entscheidung fallen und gar nicht mehr als Formen einer zufälligen, dazu kommenden oder wegbleibenden Beobachtung gelten können.

Hier ist die Stelle, wo das Seyn selbst kraft seiner Geschichte das Wissen vom Sein in die Not einer Entscheidungsnotwendigkeit nötigt und von ihm fordert, über sich selbst im klaren zu sein darüber, was in ihm als »Entwurf« des Seins geschehe.

262. Der »Entwurf« des Seyns und das Seyn als Entwurf

Der denkerische Einsprung »in« die Wahrheit des Seyns muß zugleich das Wesen der Wahrheit erspringen, im Wurf *eines* Entwurfs sich feststellen und inständig werden.

Für das Erfahren des Seienden und die Bergung seiner Wahrheit ist der »Entwurf« nur das Vorläufige, was alsdann übergangen wird im Fortgehen zu dem, was im Entwurfsbereich erbaubar und verwahrbar wird und als *Verwahrung* das Siegel des Seyns empfängt.

Im denkerischen Wissen ist der Entwurf nicht das Vorläufige für anderes, sondern das Einzige und Letzte und deshalb Seltenste, was in sich west als gegründete Wahrheit des Seyns.

Hier ist der Entwurf nichts, was gleichsam nur »über« das Seiende gelegt, keine »Perspektive«, die ihm nur angetragen wird. Denn jede *Per*-spektive nimmt schon das *Durchgängige* für ihre Blickbahn in Anspruch. Und eben dies, daß zuvor und alles entscheidend ein *Durchriß* das sprengt, was dann erst ins Offene als ein »Seiendes« sich kündet, daß eine *Irrnis* lichtend alles in sich reißt zur Möglichkeit des Wahren, dies ist es, was der denkerische Entwurf des Seyns zu vollbringen hat. »Vollbringen«? Gewiß, aber kein Machen und kein Er-sinnen nach der Bedeutung eines ungebundenen Ausdenkens.

Der Entwurf des Seyns kann nur vom Seyn selbst geworfen werden, und dazu muß ein Augenblick dessen glücken, was das Seyn als Er-ignis er-eignet, des *Da-seins*.

Das denkerische Erfragen als der *handelnde*, der Verweigerung sich *zuhaltende* und sie so ins Lichte nehmende Verzicht.

Wer jemals der Geschichte des Seyns unter die Augen gehen will und erfahren soll, wie das Seyn in seinem eigenen Wesensraum ausbleibt und diesen lange dem Unwesen überläßt, das die Ausbreitung des »Seienden« vor sich her treibt, um sogar das Unwesen noch dem Wesen, dem es ja zugehört, zu bewahren, muß zuerst begreifen können, daß Entwürfe in *das* geworfen werden, was dank ihrer Lichtung nachmals zum Seienden wird und sogar das Seyn nur noch wie einen Nachtrag zu ihm, den die »Abstraktion« ersonnen, duldet.

Diese Entwürfe denken wir uns nach einer naheliegenden Gewohnheit als Formen des Vorstellens, die das Begegnen von Gegenständen ermöglichen: die transzendente Bedingung

Kants. Und wir tun gut daran, an dieser Auslegung der Seiendheit als Gegenständlichkeit das Denken des Seienden als solchen einzuüben. Gleichwohl steht diese Kantische Auslegung auf dem »Grunde« des Subjektum und im Umkreis des Vorstellens. Die Kennzeichnung des »Entwurfs« wird im besten Sinne »subjektiv«, d. h. nicht »ichhaft«, »subjektivistisch«, erkenntnistheoretisch, sondern *metaphysisch* als *Subjektum*, als das Ungefragte und Unfragwürdige zugrundelegend. Die Auslegung des Kantischen Denkens kann von da eine wesentliche Klärung erfahren und dahin führen, daß selbst in dieser Subjektstellung das philosophische Denken nicht an den Abgründen vorbeikommt (Schematismus und transzendente Einbildungskraft). Allein, wir müssen schon für andere Bereiche fragsam geworden sein, um eine solche Auffassung Kants nicht lediglich als eine übertriebene Merkwürdigkeit zu verzeichnen, sondern mit dem Hinweis auf das Abgründige ernst zu machen.

Das glückt überhaupt nur, wenn wir im Grunde Kant schon nicht mehr »subjektiv« gelesen, sondern auf das Da-sein umgelegt haben.

Dies ist, auf einem geschichtlichen Wege, ein Schritt, um in die Nähe *jenes* Denkens zu gelangen, das den Entwurf nicht mehr als Vorstellungsbedingung versteht, sondern als *Da-sein* und als die Geworfenheit einer zum Stand gekommenen Lichtung, deren Erstes bleibt, die Verbergung zu gewähren und so die Verweigerung zu offenbaren.

Trotzdem bleibt es den Heutigen in jeder Hinsicht schwer, den Entwurf als Ereignis aus dem Wesen der Er-eignung als der Verweigerung zu erfahren. Nichts anderes ist dazu gefordert, als dem Seyn jede Verstörung fernzuhalten und zu wissen, daß dieses Mächtigste im Umkreis menschlicher Machwerke zum Zerbrechlichsten wird, zumal der Mensch seit langem gewöhnt ist, die Herrschaft des Seyns mit den Gewichten für die Messung der Gewalt des Seienden zu wägen, nur so zu wägen und nie das Frag-würdigste zu wägen.

Außerdem bewegen wir uns nun von alters her *in* einem Entwurf des Seyns, ohne daß dieser *als* Entwurf je hätte erfahrbar werden können. (Die Wahrheit des Seyns war keine mögliche Frage.)

Das Ausbleiben dieser Frage ist der ständige Anstoß für die Geschichte der metaphysischen Grundstellungen, ein Anstoß, der als solcher für diese Geschichte nicht nur dunkel, sondern sogar *weg* bleibt, weshalb die Metaphysik des absoluten Idealismus sich selbst in seiner eigenen Entwicklungsgeschichte und als Vollendung der Metaphysik »konstruieren« kann.

Daß sich die Subjektivität des Subjektums schließlich zur absoluten entfaltet, ist nur das dunkle Zeichen dafür, wie ständig der Entwurf seit Anfang der Seinsgeschichte west und sich ankündigt als das Nicht-gemachte und -machbare und daß er gleichwohl schließlich doch erklärt wird aus dem Unbedingten, das auch und gerade das Sein bedingt. Mit dieser »Erklärung« ist die Philosophie an ein Ende gestoßen. Nietzsches Aufruhr ist nur die Umkehrung dieses Zustandes.

Inzwischen aber ist das Seiende in der Gestalt des Gegenständlichen und Vorhandenen immer mächtiger geworden. Das Seyn ist auf die letzte Blässe des abgezogensten Allgemeinbegriffes beschränkt, und jedes »Allgemeine« unterliegt dem Verdacht des Kraftlosen und Unwirklichen, des nur »Menschheitlichen« und deshalb auch »Wesensfremden«. Weil das Seyn in die Maske des Allgemeinen und Leersten gesetzt ist, bedarf es nicht einmal mehr einer ausdrücklichen Zurückweisung zugunsten des Seienden. Man ist so weit, ohne das Seyn »auszukommen«. Dieser einzigartige Zustand der Geschichte des Menschen ist zum »Glück« für diesen kaum erkannt, geschweige denn begriffen oder gar in den Willen der Geschichte aufgenommen. Zunächst treibt er unnachsichtig in seine nächsten Folgen. Man kommt jetzt alsbald auch ohne das Seiende aus und begnügt sich mit den Gegenständen, d. h. findet alles »Leben« und alle Wirklichkeit in der *Betreibung* des Gegenständlichen. Mit einem Schlag wird das Verfahren und die

Einrichtung, das Vermitteln und das Vertreiben wesentlicher als das, dem all dieses gilt. Das »Leben« wird in das Erleben verschlungen, und dieses selbst steigert sich in die *Veranstaltung* des Erlebens. Die *Veranstaltung* des Erlebens ist das höchste Erlebnis, in dem »man« sich zusammenfindet. Das Seiende ist nur noch ein Anlaß für dieses Veranstellen, und was soll hier dann noch das Seyn? Aber da ist für die Besinnung der Entscheidungspunkt der Geschichte in die Sicht getreten, und das Wissen wird wach, daß nur im Durchgang durch äußerste Entscheidungen noch eine Geschichte zu retten ist angesichts des Riesenhaften der Geschichtslosigkeit.

Darum suchen wir vergeblich die Geschichte, d. h. ihre historische Überlieferung, ab, um auf das Seyn selbst als Entwurf zu stoßen. Wenn je ein Wink in dieses Wesen des Seyns uns treffen könnte, müßten wir schon darauf gerüstet sein, die ἀλήθεια erstanfänglich zu erfahren. Doch wie weit sind wir davon und wohl endgültig entfernt?

Die noch ungebrochene, wenngleich durch und durch verstörte und unkenntlich gewordene Herrschaft der »Metaphysik« hat dahin geführt, daß uns das Seyn nur als Mitergebnis des Vorstellens des Seienden *als* eines Seienden sich vorstellt, von welcher abendländischen Grundbestimmung aus (zunächst noch echt als οὐσία) dann alle Abänderungen der Auslegung des Seienden sich ergeben.

Hierin liegt auch der Grund, weshalb wir zunächst auch innerhalb der Notwendigkeit, die Wahrheit des Seyns zu erfahren (er-denken), noch scheinbar im Vorstellungsmaßigen uns bewegen. Wir fassen das »Ontologische«, wenn zwar als Bedingung des »Ontischen«, doch nur als den Nachtrag zu ihm und wiederholen das »Ontologische« (Entwurf des Seienden auf die Seiendheit) noch einmal als Selbstanwendung auf es selbst: Entwurf der Seiendheit als des Seyns auf seine Wahrheit. Zunächst gibt es gar keinen anderen Weg, um überhaupt, aus dem Gesichtskreis der Metaphysik herkommend, die Seinsfrage als Aufgabe begreiflich zu machen.

Durch dieses Vorgehen wird scheinbar das Seyn selbst noch zum Gegenstand gemacht und das entschiedenste Gegenteil dessen erreicht, was der Anlauf der Seynsfrage bereits sich eröffnet hat. »Sein und Zeit« ist aber doch darauf angelegt, die »Zeit« als den Entwurfsbereich für das Seyn zu erweisen. Gewiß, aber wenn es dabei hätte bleiben sollen, dann wäre die Seinsfrage nie als *Frage* und somit als Erdenken des Fragwürdigsten entfaltet worden.

Daher galt es, an der entscheidenden Stelle die Krisis der notwendig so zunächst angelegten Seinsfrage zu überwinden und vor allem eine Vergegenständlichung des Seyns zu vermeiden, einmal durch das *Zurückhalten* der »temporalen« Auslegung des Seyns und zugleich durch den Versuch, die Wahrheit des Seyns unabhängig davon »sichtbar« zu machen (Freiheit zum Grunde in »Vom Wesen des Grundes«, aber gerade im ersten Teil dieser Abhandlung ist das Schema ontisch-ontologisch noch durchaus festgehalten). Die Krisis ließ sich nicht meistern durch ein bloßes Weiterdenken in der angesetzten Fragerichtung, sondern der vielfache Sprung in das Wesen des Seyns selbst mußte gewagt werden, was zugleich eine ursprünglichere Einfügung in die Geschichte forderte. Der Bezug zum Anfang, der Versuch zur Klärung der ἀλήθεια als eines Wesenscharakters der Seiendheit selbst, die Begründung der Unterscheidung von Sein und Seiendem. Das Denken wurde immer geschichtlicher, d. h. die Unterscheidung zwischen historischer und systematischer Betrachtung wurde immer hinfälliger und ungemäßer.

Das Seyn selbst kündete sein geschichtliches Wesen an. Aber es blieb und bleibt doch eine Grundschwierigkeit: das Seyn soll in seinem Wesen entworfen werden, und der Entwurf selbst ist doch das »Wesen« des Seyns, der Entwurf als *Er-eignung*.

Die Entfaltung der Seinsfrage zum Erdenken des Seyns muß, je inständiger dieses im Seyn wird, um so rücksichtsloser jede vorstellungsmaßige Annäherung aufgeben und wissen lernen, daß es gilt, eine geschichtliche Entscheidung vorzube-

reiten, die nur geschichtlich erlitten werden kann, will sagen: daß der Versuch des Er-denkens sein eigenes geschichtliches Maß nicht überschreitet und damit in das Bisherige zurückfällt.

Die Übergangsstelle muß beides gleich hell in der Besinnung haben: das Herkömmliche des *Entwurfs* des Seyns und das Andere: das Seyn als Entwurf, wobei auch das Entwurfswesen sich nun gleichfalls nicht mehr aus dem Vorstellungshaften bestimmen darf, sondern aus dem *Er-eignungscharakter* des Seyns.

Das Erdenken des Seyns aber hat, sobald und sofern ihm der Sprung geglückt, sein eigenes Wesen als »Denken« aus dem bestimmt, was das Sein als Er-eignis er-eignet, aus dem *Da-sein*.

263. Jeder Entwurf ist ein geworfener

Kein Feststellen von Gegebenem erreicht daher das Wahre. Und noch weniger kann das vor-stellende Sichrichten nach dem Gegebenen das Wesen des Wahren, die Wahrheit, sichtbar machen, sondern immer nur die Richtigkeit.

Aber was sagt dies: der *geworfene Entwurf*? Wann und wie glückt ein Entwurf?

Entwurf: daß der Mensch sich vom Seienden, ohne daß dies als ein solches schon eröffnet wäre, loswirft in das Seyn. Doch hier bleibt alles dunkel. Ist der Mensch denn ein gefesselter? An das (Seiende) allerdings und dies nur deshalb, weil er zugleich zum »Sein« sich verhält (z. B. die Sprache), weil dieser Bezug zum Seyn überhaupt der Grund eines Verhältnisses in einem Verhalten einer Haltung ist.

Indem der Mensch sich vom »Seienden« loswirft, wird er erst Mensch. Denn nur so kehrt er zum Seienden zurück und *ist* als der Zurückgekehrte. Und die Frage bleibt: wie dieser Loswurf anfänglich geschieht und wie dieser Anfang die Geschichte gründet.

Der bisherige Mensch: der im Loswurf alsogleich Zurückgekehrte, der so erstmals die *Unterscheidung* des Seienden und des Seyns durchmessen, ohne sie selbst erfahren und gar gründen zu können.

Aber die Rück-kehr! Zuvor ist zu wissen die Art der Verweilung und der Mitgift und die Art, wie in der Rück-kehr erst das Vormalige das Fesselnde vor-gefunden, als was das Seiende, was als das Seiende befunden wird; welchen Seinsblick der Mensch als Zurückkehrer behält.

Wie dann diese Rückkehr, wie der Loswurf *vergessen* und wie alles zum vorhandenen be-stellbaren und herstellbaren Besitz wird, wie schließlich der Mensch selbst sich zu einem solchen erklärt (Subjektum); wie so dann alles zerstört ist; wie eine ungeheure Verstörung durch allen Fortschritt des Menschen hindurch geht; wie das Seyn selbst als Machenschaft sich ins Unwesen setzt.

Und all dieses, weil der Mensch *nicht* vermochte, der Rückkehrerschaft Herr zu werden; dieses *Nicht* der Grund seiner bisherigen abendländischen Geschichte, in der vielleicht noch das Wesen der Geschichte sich verbergen mußte; dieses »Nicht« daher auch kein bloßes Nichtiges.

Nicht auf einer ἀνάμνησις beruht das Kennen des Seins, wie es seit Plato bestimmt wird, sondern auf einem Vergessen, dem Vergessen der Rückkehrerschaft. Dieses Vergessen aber ist nur die Folge des Nichtbehaltenkönnens der Rückkehr. Dieses aber entspringt dem Sichnichtthaltenkönnen im Abgründigen des Loswurfes. Dieses Sichnichtthaltenkönnen aber ist nicht Schwäche, sondern Folge der Notwendigkeit, erst das Sein und das Seiende in die erste, selbst noch unfassliche Unterscheidung zu bewahren.

Deshalb bleibt nur die Rückkehr: das Behalten der Seiendheit (ἰδέα), was ein Vergessen ist von dem, was sich ereignete.

Denn der Loswurf als geworfener ist damals schon, aber noch ganz verborgen, Er-eignis (Ursprung der Geschichte).

Aber wie soll dies nur bestimmter gefaßt werden, das *Sichloswerfen*? Wir müssen uns hüten, jetzt die Zuflucht zu irgend-

welchen »Eigenschaften« und »Vermögen« des Menschen zu nehmen, z. B. zur Vernunft. Abgesehen davon, daß diese selbst nicht mehr aufhellen, sie sind ja ihrerseits erst erwachsen auf dem unerkannten Grund der Bestimmung des Menschen als des Vernehmenden und so bereits Zurückgekehrten aus dem Loswurf.

Wenn so jeder erklärende Anhalt versagt bleibt, wie soll dann dieses Erste, das *Wesen* des Menschen Bestimmende gesagt werden? Wir dürfen nicht den Menschen vorgegeben nehmen in den bisher bekannten Eigenschaften und jetzt an ihm nach dem Loswurf suchen, sondern: das Sichloswerfen selbst muß uns erst das Wesen des Menschen gründen. Wie aber dies?

Sichloswerfen, das Offene wagen, weder einem Gegenüber noch sich gehören und doch beides, aber nicht wie Objekt und Subjekt, als Ent-gegnend im Offenen wissen und ahnen, daß, *was* sich da loswirft und wovon es sich loswirft, desselben Wesens ist wie das Gegenüber.

Die Ent-gegnung ist der Grund der Begegnung, die hier noch gar nicht gesucht wird.

Die Ent-gegnung ist das Aufreißen des Zwischen, in das zu das Gegeneinander, als eines Offenen bedürftiges, geschieht.

Was aber gehört hier zum »Menschen«, und was ist das Zurückgelassene? Im Sichloswerfen gründet er sich in Jenes, was er nicht zu machen, sondern nur als Möglichkeit zu wagen vermag, in das *Da-sein*.

Dies freilich nur, wenn er nicht und nie mehr zu sich zurückkehrt als einem, der im ersten Loswurf erschienen ist wie das Gegenüber, als φύσει ὄν, als ein ζῷον.

Dieses gilt es: den Loswurf und die Gründung des Wesens des Menschen in der Befremdung des *Offenen*. Jetzt erst fängt die Seinsgeschichte und die Geschichte des Menschen an. Und das Seiende? Kommt zu seiner Wahrheit nicht mehr in einer Rückkehr, sondern? Als die Verwahrung des Fremden, und der Fremde bringt es sich der Er-eignung entgegen und läßt in ihm den Gott sich finden.

Der *Loswurf* glückt nie aus dem bloßen Antrieb und der Aufmachung des Menschen.

Dieser Wurf ist *geworfener* im Schwung der Er-eignung. Dies sagt: das Sein trifft den Menschen und rückt ihn in die Verwandlung, in die erste Gewinnung, in den langen Verlust seines Wesens.

Diese Durchmessung der Wesensirre als Geschichte des Menschen unabhängig von aller Historie.

Und wenn die Götter sinken im Ungewährten der Versagnis des Seyns.

264. Entwurf des Seyns und Seinsverständnis

Das Seinsverständnis hat in der Art der Einführung in »Sein und Zeit« einen übergänglich zweideutigen Charakter; entsprechend auch die Kennzeichnung des Menschen (»menschliches Dasein«, das Dasein *im* Menschen).

Das Seinsverständnis ist *einmal*, gleichsam metaphysisch rückblickend, gefaßt als der doch ungegründete *Grund* des Transzendentalen und überhaupt des Vor-Stellens der Seiendheit (bis zurück zur *idéa*).

Das Seinsverständnis ist *zum anderen* (weil Verstehen als Ent-wurf begriffen und dieser als geworfener) die Anzeige der Gründung des Wesens der Wahrheit (Offenbarkeit; Lichtung des Da; Da-sein). *Das zum Da-sein gehörige Seinsverständnis* – diese Rede wird *überflüssig*, sie sagt zweimal und sogar in der Abschwächung dasselbe. Denn das *Da-sein* »ist« eben die Gründung der Wahrheit des Seyns als Ereignis.

Das Seinsverständnis bewegt sich *in* der Unterscheidung von Seiendheit und Seiendem, ohne schon den Ursprung der Unterscheidung aus dem *Entscheidungswesen* des Seyns zur »Gel-tung« zu bringen.

Seinsverständnis ist aber überall das Gegenteil, ja noch wesentlich Anderes als dieses, zum Abhängigmachen des Seyns

vom menschlichen Meinen. Wo es die Zertrümmerung des Subjekts gilt, wie soll da noch das Sein »subjektiv« gemacht werden können?

265. Das Er-denken des Seyns*

Damit soll eine und im Übergang vielleicht die entscheidende Weise genannt werden, durch die der künftige abendländische Mensch die Wesung der Wahrheit des Seyns übernimmt und so erst geschichtlich wird: das *Er*-denken des Seyns. Geschichtlich werden heißt: aus dem Wesen des Seyns entspringen und deshalb ihm zugehörig bleiben; meint nicht: in das Vergangene und historisch Feststellbare überwiesen werden.

Nun zeigt aber die geschichtliche Besinnung auf die Geschichte der Metaphysik, daß der Vollzug der Leitfrage durch seine ganze Geschichte hindurch das Denken zum Leitfaden hat (Seiendheit und Denken). Aus dieser Besinnung erwächst die Einsicht, daß die Vorherrschaft des *Denkens* (daß es selbst zum Leitfaden wurde in der Gestalt des Vorstellens von etwas im Allgemeinen) mehr und mehr die Auslegung der Seiendheit des Seienden in *die* Richtung drängte, aus der dann schließlich die Gleichsetzung des Seins mit der Gegenständlichkeit des Seienden (der Vorgestelltheit überhaupt) kommen mußte. Und diese Einsicht gibt zu wissen, daß das Denken und seine Vorherrschaft (in der Leitfragenbehandlung und Leitfadenwahl) schließlich jeden Weg verlegte zur Frage bzw. zur möglichen Nötigung in die Frage nach der *Wahrheit des Seyns*. Und jetzt soll das *Er-denken* dennoch der Gang in die Wahrheit des Seyns werden, nicht nur ohnehin das Denken, sondern gleichsam die höchste Steigerung seiner Herrschaft, das *Er-denken*, worin sich gleichsam die völlige Abhängigkeit des Seyns vom Denken ausspricht? So sieht es aus und muß es aussehen, wenn wir aus der geschichtlichen Besinnung auf die Leitfrage und ihren Leitfaden herkommen.

* vgl. Überlegungen VII, 78 ff.

Aber es sieht nur so aus. Um hier dem Schein zu entgehen, als würde für die Grundfrage nur erst recht der Leitfaden der Leitfrage in Anspruch genommen, was nach dem Vorigen doch widersinnig wäre, muß eine Unterscheidung am Beginn stehen, deren Versäumnis ja auch die Besinnung auf die Geschichte der Leitfrage und ihrer Leitfadenwahl stets verwirrt.

Das Denken (1) ist einmal gemeint als Name für die Art des Fragens und damit überhaupt die Art der Beziehung der fragenden Beziehung des Menschen zum *Sein* des Seienden, das Denken im Sinne der Grundhaltung des »Denkers« (des Philosophen) (Denken als *Fragen* der Seinsfrage).

Das Denken (2) ist aber zum anderen gemeint als Name für den Leitfaden, den das Denken (1) gebraucht, um den Gesichtskreis zu besitzen, innerhalb dessen das Seiende als solches hinsichtlich der Seiendheit ausgelegt wird (Denken als *Leitfaden* jenes Fragens).

Nun wird durch eine bestimmte Auslegung des Seins (als ἰδέα) das νοεῖν des Parmenides zum νοεῖν des διαλέγεσθαι bei Plato. Der λόγος des Heraklit wird zum λόγος als Aussage, wird Leitfaden der »Kategorien« (Plato: »Sophistes«). Die Verkoppelung beider zur *ratio* und d. h. die entsprechende Fassung von νοῦς und λόγος bereitet sich bei Aristoteles vor. Die *ratio* wird »mathematisch« seit Descartes; dies ist nur möglich, weil dieses mathematische Wesen seit Plato angelegt und als *eine* Möglichkeit in der ἀλήθεια der φύσις gegründet. Das »Denken« (2) im Sinne der Aussage wird zum Leitfaden für das Denken (1) der abendländischen Denker. Und dieses Denken (2) gibt dann schließlich auch die Anweisung für die Auslegung des Denkens (1) als der Grundhaltung der Philosophie. (Damit hängt zusammen die eigentümliche Vorherrschaft des Denkens des Denkens und seines Gedachten als solchen, d. h. des Ich und »Selbst«bewußtseins in der neuzeitlichen Philosophie, eine Vorherrschaft, die sich ins Äußerste steigert mit der Gleichsetzung der Wirklichkeit (des Seins) als des Absoluten mit dem Denken als dem unbedingten; noch und gerade bei

Nietzsche herrscht der eindeutige Bezug des Seins auf die Aussage-Logik.)

Wenn nun hier in der Vorbereitung des anderen Anfangs das *Wesen* der Philosophie als *Fragen nach dem Sein* (in der Zweideutigkeit: Fragen nach dem Sein des Seienden und Fragen nach der Wahrheit des Seyns) festgehalten wird, wie es festgehalten werden muß, gerade weil das erstanfängliche Fragen nach dem Sein zwar zu *seinem* Ende und so nicht in seinen Anfang kam, muß auch die Benennung des Philosophierens als Denken erhalten bleiben. Dies aber entscheidet noch gar nichts darüber, ob nun auch der Leitfaden des Denkens (1) das Denken (2) sei, ob *überhaupt* hier dergleichen wie ein Leitfaden, so, wie bei der Leitfragenbehandlung, ins Spiel komme. Jetzt, im Übergang zum anderen Anfang, wird ja die Frage nach dem Sein zur Frage nach der Wahrheit des Seyns, dergestalt, daß diese Wahrheit als *Wesen der Wahrheit zur Wesung des Seyns* selbst gehört. Die Leitfadenwahl wird überflüssig, ja ist von Anfang an jetzt unmöglich. Das Sein gilt jetzt nicht mehr als die Seiendheit des Seienden, als der von diesem her vorgestellte *Nachtrag*, der sich zugleich als das Apriori des Seienden (des Anwesenden) herausstellt. Vielmehr west jetzt das Seyn zuvor in seiner Wahrheit. Das schließt ein, daß nun auch das Denken (1) ausschließlich und zuvor vom *Wesen des Seyns* her bestimmt wird und nicht etwa, wie seit Plato, als das gereinigte Vorstellen des Seienden von diesem her. Das *Vernehmen* des Seins wird nicht bestimmt aus der Fassung der Seiendheit im Sinne des *κωινόν* der *ἰδέα*, sondern aus der Wesung des Seyns selbst. Dieses muß ursprünglich anfänglich *ersprungen* werden, um gleichsam von sich aus zu entscheiden, welchen Wesens das Denken (1) und der Denker »sein« müssen. Dieses mehrfache »Müssen« kündigt eine ureigene Notwendigkeit einer Not an, die selbst nur zum *Wesen des Seyns* gehören kann.

Allein, wir sind doch der Überlieferung zu lange und zu fest verhaftet, als daß nicht zunächst überall, wo »das Denken« ge-

nannt wird, das Vorstellen von etwas im Allgemeinen und somit das Vorstellen von Einheit artmäßig untergeordneter Unterschiedener bei diesem Namen zum mindesten mitgemeint ist. Vollends, wenn das Denken gefaßt ist als Denken des Seins: dies gilt als das Allgemeinste von Allem. Jede Frage nach dem Sein steht in diesem Schein der Frage nach dem Allgemeinen, dessen man doch nur habhaft wird durch die Fassung seiner Besonderungen und deren Beziehungen. Dieses Allgemeinste fassen, heißt ja dann nur, es in seiner Unbestimmtheit und Leere lassen, die Unbestimmbarkeit als seine einzige Bestimmtheit zu setzen, d. h. selbst unmittelbar vorzustellen.

So wird durch den gewohnten Begriff des Denkens (den »logischen«) schon wieder über das *Wesen des Seyns* vorentschieden, wobei imgleichen das *Wesen* im voraus als Gegenständliches eines Vorstellens gemeint wird.

Aber auch davon müssen wir uns noch freimachen, um ganz dem Seyn selbst die stimmend-bestimmende Macht in der Wesenskennzeichnung des Denkens (Er-denkens) zu lassen. Jene griechische Auslegung des *ὅν ἢ ὅς* als *ἐν*, jener bisher dunkle Vorrang, den überall das Eine und die Einheit im Denken des Seins hat, kann freilich nicht aus der Logik und der Leitfadengerolle des *λόγος* als Aussage hergeleitet werden, weil ja dieser doch eine bestimmte Auslegung des *ὅν* (*ὑποκείμενον*) voraussetzt. Tiefer gesehen ist jene Einheit nur der vom sammelnden Vorstellen (*λέγειν*) her gesehene Vordergrund der Anwesenheit als solcher, in der sich eben das Seiende in sein Was und Daß schon gesammelt hat. Die Anwesenheit kann als Sammlung gefaßt und so als Einheit begriffen werden und muß es auch beim Vorrang des *λόγος*. Nicht aber ist die Einheit selbst von sich aus eine ursprüngliche Wesensbestimmung des Seins des Seienden. Die anfänglichen Denker stoßen aber notwendig auf sie, weil ihnen und ihrem Anfang die Wahrheit des Seins verborgen bleiben muß und weil es gilt, um überhaupt das Sein zu fassen, die Anwesenheit als Erstes und Nächstes seines Aufgehens festzuhalten; deshalb das *ἐν*, aber immer und zugleich

im Bezug zum Vielen als dem Auftretenden, Hervorgehenden (Werdenden) und dem Abtretenden, dem Vergehenden (herwesend und abwesend in der Anwesenheit selbst: Anaximander, Heraklit, Parmenides). Vom anderen Anfang her kann auch und muß jene unerschütterte und nie befragte Bestimmung des Seins (die Einheit) noch ein Fragwürdiges werden, und dann weist die Einheit zurück in die »Zeit« (die abgründige Zeit des Zeit-Raums). Dann aber zeigt sich auch, daß mit dem Vorrang der Anwesenheit (Gegenwart), worin die Einheit gegründet ist, sich etwas entschieden hat, *daß in diesem Selbstverständlichsten die befremdlichste Entscheidung verborgen liegt*; daß dieser Entscheidungscharakter gar zur Wesung des Seyns gehört und den Wink gibt auf die jeweilige Einzigkeit und ursprünglichste Geschichtlichkeit des Seyns selbst.

Hieraus können wir, auch schon bei einem ungefähren Wissen von der Geschichte des Seyns, entnehmen, daß das Seyn gerade niemals endgültig und deshalb auch nie nur »vorläufig« sagbar ist, wie es jene Auslegung (die das Seyn zum Allgemeinen und Leersten macht) vortäuschen möchte.

Daß das Wesen des Seyns nie endgültig sagbar ist, bedeutet keinen Mangel, im Gegenteil: das nichtendgültige Wissen hält den *Abgrund* und damit das Wesen des Seyns gerade fest. Dieses Festhalten des Abgrundes gehört zum Wesen des Da-seins als der Gründung der Wahrheit des Seyns.

Festhalten des Abgrundes ist zugleich das Einspringen in die Wesung des Seyns dergestalt, daß dieses selbst seine Wesensmacht entfaltet als das Er-eignis, als das *Zwischen* für die Not-schaft des Gottes und die Wächterschaft des Menschen.

Das Er-denken des Seyns, die Nennung seines Wesens, ist nichts anderes als das Wagnis, den Göttern hinaus zu helfen in das Seyn und dem Menschen bereit zu stellen die Wahrheit des Wahren.

Mit *dieser* »Definition« des Denkens durch das, was es »denkt«, ist die völlige Abkehr von aller »logischen« Auslegung des Denkens vollzogen. Denn dies ist eines der größten

Vorurteile der abendländischen Philosophie: das Denken müsse »logisch«, d. h. im Hinblick auf die *Aussage* bestimmt werden (die »psychologische« Erklärung des Denkens ist ja nur ein Anhang zur »logischen« und setzt diese voraus, auch dort, wo sie meint, die logische ersetzen zu können; »psychologisch« steht hier für biologisch-anthropologisch). Eine Kehrseite jenes Vorurteils aber ist auch nur, wenn man nun bei der *Ablehnung* der »logischen« Auslegung des Denkens (d. h. des Bezugs zum Sein; vgl. »Was ist Metaphysik?«) von der Angst oder besser Furcht befallen wird, es werde nun die Strenge und der Ernst des Denkens gefährdet und alles dem Gefühl und seinem »Urteil« anheimgestellt. Wer sagt denn und wer hat je bewiesen, daß das *logisch* gemeinte Denken das »strenge« sei? Das gilt ja, *wenn* es überhaupt gilt, nur unter der Voraussetzung, daß die logische Auslegung des *Seins* die einzig mögliche sein könne; was aber erst recht ein Vorurteil ist. Vielleicht ist im Hinblick auf das Wesen des Seyns gerade die »Logik« das *am wenigsten* strenge und ernste Verfahren der Wesensbestimmung und nur ein Schein, der freilich *noch* tieferen Wesens ist als der »dialektische Schein«, den Kant im Bereich der möglichen Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen sichtbar gemacht hat. Die »Logik« selbst ist mit Bezug auf die Wesensgründung der Wahrheit des Seyns ein Schein, aber der notwendigste Schein, den die Geschichte des Seyns bis jetzt kennt. Das Wesen der »Logik« selbst, die ihre höchste Gestalt in Hegels Metaphysik erreicht hat, läßt sich erst aus dem anderen Anfang des *Denkens* des Seyns begreifen. Die Abgründigkeit dieses Denkens läßt aber auch die sogenannte Strenge des logischen Scharfsinnes (als Form der Wahrheitsfindung, nicht nur des Ausdrucks des Gefundenen) als eine ihrer selbst nicht mächtige Spielerei erscheinen, die ja dann auch in die Philosophiegelehrsamkeit ausarten konnte, in der jedermann mit irgendeinem Scharfsinn versehen sich umhertreiben kann, ohne jemals vom Seyn betroffen zu werden und den Sinn der Frage nach dem Seyn zu ahnen.

Aber das Erdenken des Seyns ist nun auch entsprechend selten und vielleicht uns nur erst in groben Schritten einer Vorbereitung seiner gegönnt, wenn das Wagnis dieses abgründigen Sprunges eine Gunst heißen darf.

Erst *dieses* Denken des Seyns ist wahrhaft un-bedingt, d. h. nicht bedingt und bestimmt durch ein Bedingtes außerhalb seiner und des von ihm zu Denkenden, sondern *einzig* bestimmt durch das in ihm zu Denkende, durch das Seyn selbst, das gleichwohl nicht »das Absolute« ist. Aber indem das Denken (im Sinne des Er-denken) aus dem Seyn das Wesen erhält, indem sogar das Da-sein, dessen *eine* Inständigkeit das Er-denken sein muß, erst und nur durch das Sein er-eignet wird, hat *das* Denken, d. h. die Philosophie, ihren eigensten und höchsten Ursprung aus ihr selbst, aus dem in ihr zu Denkenden erreicht. Erst jetzt ist sie schlechthin unangreifbar durch Schätzungen und Wertungen, die nach Zielen und Nutzen rechnen, d. h. die Philosophie entsprechend wie die Kunst als eine Kulturleistung oder schließlich nur noch als Kulturausdruck mißhandeln und unter Zumutungen stellen, die dem Schein nach die Philosophie überragen, in Wahrheit aber tief unter ihr bleiben, ihr Wesen ins Verständliche hinabzerren und in solcher Verzerrung in das gerade noch Geduldete und Belächelte verschieben.

Welche Anmaßung muß es, aus solcher Niederung gesehen, bleiben, der Philosophie ihren unbedingten Ursprung zu behaupten. Doch selbst aus einer höheren Ebene der Schätzung, ja aus jeder nur irgend versuchten erreichen wir keinen anderen Wesensblick in die Philosophie, der nicht das »Titanische« mit erblicken müßte. In der Metaphysik und durch ihre Geschichte hindurch bleibt es verschleiert und schließlich zu einer bloßen erkenntnistheoretisch bedenklichen Grenzüberschreitung abgeschwächt. Wenn jedoch im Übergang aus der Metaphysik das Denken zum Erdenken des Seyns sich entscheiden muß, dann steigert sich die Gefahr der unumgänglichen Vermessenheit ins Wesentliche. Das Wissen von dieser Gefahr

wandelt sich freilich auch, indem es, kaum jene nennend, die wesentliche Gefährdung verschweigt. Der Hinweis gehört in die Zweideutigkeit des Überganges, in dem die Besinnung immer noch das streifen muß, was im Vollzug des Überganges sich alsbald mehr und mehr in das einfache Tun verlegt. Dieses Zweideutige behält in der Philosophie eine besondere Hartnäckigkeit, weil sie als denkendes Fragen sich selbst notwendig, gerade sofern sie unbedingten Ursprungs ist und je ursprünglicher sie das ist, in ihr Wissen rücken muß.

Die Einzigkeit des Seyns wird im Übergang von der Metaphysik, für die es als das Allgemeinste und Geläufigste galt, in einer entsprechend einzigen Befremdlichkeit und Dunkelheit zur Wesung kommen. Im übergänglichen Denken hat alles, was zur Seinsgeschichte gehört, das Ungewöhnliche des Einmaligen und Diesmaligen. Das Er-denken des Seyns erreicht daher, wo und wann es gelingt, eine Härte und Schärfe der Geschichtlichkeit, für die dem Sagen noch die Sprache fehlt, d. h. das ihm, dem Seyn, genügende Nennen und Hörenkönnen.

Das Er-denken des Seyns denkt sich ja nicht einen Begriff aus, sondern erringt jene Befreiung vom Nur-Seienden, die geeignet macht für die Bestimmung des Denkens aus dem Seyn. Das Er-denken stellt in jene Geschichte hinaus, deren »Ereignisse« nichts anderes sind als die Stöße der Er-eignung selbst. Sagen können wir dies nur, indem wir sagen: *daß* sich dies ereigne; und was ist dieses »dies«? Daß Hölderlin den künftigen Dichter gedichtet, daß er selbst als der erste »ist«, der Nähe und Ferne der gewesenen und künftigen Götter zur Entscheidung gestellt (vgl. der seynsgeschichtliche Standort).

Wer möchte sich wundern, wenn dieser Hinweis auf das erste Daß der Seynsgeschichte im Übergang von der Metaphysik in das Erdenken des Seyns für ganz willkürlich und unverständlich gehalten wird? Doch nützte es kaum, wenn dem begegnet würde durch Aufklärungen darüber, daß alle »literarhistorischen«, dichtungsgeschichtlichen und »geistesgeschichtlichen«

Betrachtungsweisen fernbleiben müssen. Schon hier ist der Sprung in das Seyn und seine Wahrheit gefordert, die Erfahrung, daß unter dem Namen Hölderlin jenes einzige Zur-Entscheidung-Stellen sich ereignet, ereignet, nicht etwa ereignete. Wir können versuchen, dieses »Ereignis« in seiner Einzigkeit geschichtlich abzuheben, indem wir es sehen mitten in dem, was noch das Bisherige in seiner höchsten Steigerung und reichsten Entfaltung ist: mitten in der Metaphysik des deutschen Idealismus und mitten in der Weltbildgestaltung Goethes, mitten in dem, was durch Abgründe von Hölderlin geschieden bleibt (in der »Romantik«), wenn es ihn, den Träger des Namens, aber nicht den Wächter des Seyns, auch historisch »beeinflußt« hat. Aber was hilft diese Absetzung? Sie erreicht höchstens nur ein neues Mißverständnis, als sei eben Hölderlin *innerhalb* jener Geschichte der Metaphysik und Kunst etwas »Eigenes«; wo es doch nicht auf das »Innerhalb«, aber auch nicht nur auf das ausnahmemäßige »Außerhalb« ankommt, sondern auf den unableitbaren, in seinem reinsten Daß aufzufangenden Stoß des Seyns selbst, daß *jetzt und seitdem* jene Entscheidung in der Geschichte des Abendlandes steht, gleichviel, ob sie von dem noch dauernden Zeitalter vernommen wird und überhaupt vernommen werden kann oder nicht.

Diese Entscheidung legt erstmals den Zeit-Raum um das Seyn selbst, als welcher aus diesem sich erstreckt in eins mit der Zeit, die ihn in der ursprünglichen Einheit dieses Zeit-Spiel-Raumes zeitigt.

Von nun an bleibt jedes Denken, das vom Seienden her und weg die Seiendheit meint, außerhalb *der* Geschichte, in der das Seyn als Ereignis sich das Denken ereignet in der Gestalt des Daseinsmäßigen und ihm Zugehörigen. Die Einzigkeit seiner Geschichte dem Seyn zu retten, ist die Berufung des Denkens und nie mehr die Verflüchtigung seines Wesens in das Gefährliche der verblasenen »Allgemeinheit« der Kategorien. Darum aber wissen die Wissenden, daß die Vorbereitung dieser Ge-

schichte des Seyns im Sinne der Gründung der Bereitschaft zur Verwahrung der Wahrheit des Seyns in dem so erst werdenden Seienden eine sehr lange und weithin unbekannte sein wird. Fern geschieden noch müssen die Vorbereitenden von den Gründern stehen können, wenn sie auch nur weither vom Stoß der Verweigerung des Seyns getroffen und dadurch Ahnende sein wollen. Kühnheit bleibt das Sagen vom Erdenken des Seyns, so es das Hinaushelfen in die Behausung der Götter und in die Befremdung des Menschen genannt wird (vgl. das Seyn als Ereignis).

266. Das Seyn und die »ontologische Differenz« Die »Unterscheidung«

Diese Unterscheidung *trägt* die Leitfrage der Metaphysik: was ist das Seiende? Aber diese Unterscheidung wird im Leitfragenvollzug nicht als eine solche eigens ins Wissen gehoben oder gar als ein Fragwürdiges festgehalten. Trägt die Unterscheidung die Leitfrage, oder vollzieht diese erst, obzwar unausdrücklich, die Unterscheidung? Offenbar dies. Denn sie erscheint im Gesichtskreis der Leitfrage und zunächst auch für die klärende Besinnung auf die Leitfrage wie etwas Letztes. Aber sie darf doch nur das Vordergründliche sein (weshalb?), worin ein *Ansetzen* der Grundfrage (nach der Wahrheit des Seyns) hinführend verdeutlicht werden kann.

Die Seynsfrage als Grundfrage würde nichts von ihrem eigenen Fragwürdigsten begriffen haben, wenn sie nicht sogleich auf die Frage nach dem *Ursprung* der »ontologischen Differenz« getrieben würde. Die Unterscheidung von »Sein« und »Seiendem«, daß sich das Seyn *abhebt* gegen das Seiende, kann nur, wenn anders auch das Seiende als solches durch das Seyn gegründet ist, in der *Wesung* des Seyns ihren Ursprung haben. Das Wesen und der Grund dieser Abhebung ist *das* Dunkel, was in aller Metaphysik beschlossen liegt, um so befremdlicher, je

entschiedener die Metaphysik in die Denkmäßigkeit der Seiendheit und zumal im Sinne des absoluten Denkens sich festsetzt. Das Wesen und der Grund dieser Abhebung ist das Seyn als *Er-eignung*. Dieses rückt sich als das lichtende Zwischen selbst in diese Lichtung und ist deshalb, ohne als Ereignung je erkannt und geahnt zu sein, vom vorstellenden Denken her als Sein überhaupt ein Unterscheidbares und Unterschiedenes. Das gilt schon für die erstanfängliche Wesung des Seyns als φύσις, die als ἀλήθεια hervorkommt, aber zugleich über dem Seienden, das durch sie als ein solches vernehmbar wird, vergessen und zum seiendsten Seienden, einer und der höchsten Weise des Seienden, umgedeutet wird. Hier liegt zugleich der Grund, warum die ontologische Differenz als solche nicht ins Wissen kommt, da ja im Grunde immer nur zwischen Seiendem und Seiendem (*Seiendsten*) eine Unterscheidung benötigt ist. Die *Folge* sieht man an der weitverbreiteten Verwirrung im Gebrauch des Namens »Seyn« und »Seiendes«, die wechselweise beliebig für einander stehen, so daß man, obzwar das Seyn meinent, doch nur ein Seiendes vorstellt und es als das Allgemeinste alles Vorstellens darstellt. Das Sein (als ens qua ens – ens in commune) ist nur die dünnste Verdünnung des Seienden und selbst noch ein solches und, weil jegliches Seiende zu diesem bestimmend, das Seiendste des Seienden. Auch wenn man jetzt, nach der entschiedenen Nennung dieser Unterscheidung in »Sein und Zeit«, sich eines sorgfältigeren Sprachgebrauchs befleißigt, ist nichts erreicht und in keiner Weise bezeugt, daß ein Wissen und Fragen nach dem Seyn lebendig geworden sei. Im Gegenteil: die Gefahr ist jetzt gesteigert, daß das Sein selbst wie ein Vorhandenes für sich genommen und bearbeitet wird.

Überhaupt kann ja die Heraushebung dieser »Unterscheidung« nur dann denkerisch etwas sagen, wenn sie von Anfang an aus der Frage nach dem »Sinn des Seyns«, d. h. nach seiner Wahrheit, entspringt; und wenn diese Frage nicht als eine beliebige gefaßt, sondern als *die* geschichtlich die Metaphysik *entscheidende* und über die Metaphysik und ihr Fragen ent-

scheidende gefragt ist, wenn das Seyn selbst zur Not geworden, welche Not erst wieder für sich das ihr zugehörige »Denken« in seiner Bestimmung stimmt.

Die »ontologische Differenz« ist ein Durchgang, der unumgänglich wird, wenn die Notwendigkeit des Fragens der Grundfrage von der Leitfrage her sichtbar gemacht werden soll. Und die Leitfrage selbst? Diese Aufgabe läßt sich aber nicht umgehen, solange überhaupt noch ein Weg gesichert bleiben muß, der aus der noch so dürftigen Überlieferung des fragenden *metaphysischen* Denkens hinausleitet in die notwendig ungefragte Frage nach der Wahrheit des Seyns.

Aber diese Kennzeichnung der »ontologischen Differenz« als solcher und die Ansetzung ihrer aus der Absicht auf die Überwindung der Metaphysik scheint zunächst das Gegenteil zu erwirken: nun ergibt sich erst recht die Festsetzung in der »Ontologie«. Man nimmt die Unterscheidung als ein Lehrstück und Schlüssel ontologischer Betrachtung und vergißt das Entscheidende: das Durchgangsmäßige dieser Unterscheidung.

Man entschlägt sich daher im voraus jeder Bemühung, diese Unterscheidung *überhaupt nicht* als eine *vor-stellende* zu vollziehen, in der das Unterschiedene gleichmäßig in dieselbe, obzwar ganz unbestimmt gelassene Ebene der Unterschiedenheit gesetzt wird; während doch diese formal genommene und hingegagte Unterscheidung nur eine Anzeige dafür sein kann, daß der Bezug zum Sein ein anderer ist als der zum Seienden, und daß diese Andersheit der Bezüge zum unterscheidenden Sichbeziehen auf die Unterschiedenen gehört. Der Bezug zum Sein ist als begründeter die Inständigkeit im *Da-sein*, das Innestehen in der Wahrheit des Seyns (als Ereignis).

Der Bezug zum Seienden ist die schaffende Bewahrung der Verwahrung des Seyns in dem, was sich gemäß solcher Verwahrung als das Seiende in die Lichtung des Da stellt.

Im Übergang zum *Da-sein* innerhalb des Fragens nach der Wahrheit des Seyns bleibt keine andere Möglichkeit, als das Vorstellen zunächst soweit zu wandeln, daß der Bezug zum Sein

als Entwurf und daher als *der* Charakter des Verstehens festgelegt wird (das Seinsverständnis des Da-seins). Aber diese Bestimmungen, so entscheidend sie bleiben für eine erste Verdeutlichung des ganz anderen Fragens der Seinsfrage, sind doch, auf die *Fragwürdigkeit* des Seyns und seiner Wesung hinaus gesehen, nur wie ein erster tastender Schritt auf ein sehr langes Sprungbrett, bei welchem Schritt kaum etwas gespürt wird von der Forderung, die am Ende des Sprungbretts für den Absprung nötig ist. Doch man nimmt diesen Schritt nicht einmal als ersten für ein langes »unterwegs«, sondern als den schon letzten, um sich in dem Gesagten als einer bestimmten »Lehre« und »Ansicht« einzurichten und mit ihr allerlei in historischer Hinsicht auszurichten. Oder aber man lehnt diese »Lehre« ab und bildet sich ein, damit etwas über die Seinsfrage entschieden zu haben.

Im Grunde aber gibt die Heraushebung der »ontologischen Differenz« nur ein Zeugnis dafür, daß der Versuch zur ursprünglicheren Seinsfrage zugleich sein muß eine wesentlichere Aneignung der Geschichte der Metaphysik. Aber dieses Beides zu einigen bzw. von Grund aus schon in Einem zu haben: das Anfangen im ganz Anderen *und* die alles bisherige *historische* Beischaften wesentlich übertreffende Treue zur Geschichte des ersten Anfangs, die gleich entschiedene Beherrschung und Behauptung des Sichausschließenden, das ist für die Gewohnheit der Historie und der Systematik so befremdlich, daß sie sich gar nicht einfallen lassen, Solches könnte gefordert sein. (Was anderes aber will die »phänomenologische Destruktion«?)

Deshalb schwebt denn auch die »ontologische Differenz« im Unbestimmten. Es sieht so aus, als sei sie schon zum mindesten seit Plato gewußt, wo sie doch nur vollzogen und gleichsam in Gebrauch genommen ist. Bei Kant ist sie im Begriff des »Transzendentalen« gewußt und *doch nicht* gewußt, weil einmal die Seiendheit als *Gegenständlichkeit* gefaßt wird und weil sodann diese Auslegung der Seiendheit gerade jede *Seinsfrage* abschneidet. Es sieht aber auch wieder so aus, als sei die »ontologische Differenz« etwas »Neues«, was sie nicht sein kann und

nicht sein will. Mit ihr ist nur Jenes genannt, was die ganze Geschichte der Philosophie trägt und *als* dieses Tragende für sie als Metaphysik nie das zu Erfragende und deshalb zu Nennende sein konnte. Sie ist ein Übergängliches im Übergang vom Ende der Metaphysik zum anderen Anfang.

Daß aber diese Unterscheidung genannt werden kann als das Bereichsgefüge der abendländischen Metaphysik und daß sie in dieser unbestimmten Form genannt werden muß, hat seinen Grund in der anfänglichen Geschichte des Seyns selbst. In der *φύσις* liegt es beschlossen, daß für das allgemeinste Vorstellen (Denken) das Sein das ständige Anwesendste und als dieses gleichsam die Leere der Gegenwärtigkeit selbst ist. Sofern das Denken sich in die Herrschaft der »Logik« begeben hat, wird dieses Gegenwärtige *alles Anwesenden* (Vorhandenen) zum Allgemeinsten und trotz der Abwehr des Aristoteles, daß es nicht *τένος* sei, zum »Generellsten« gemacht. Bedenken wir *diese* geschichtliche Herkunft der ontologischen Differenz aus der Seinsgeschichte selbst, dann zwingt das Wissen dieser Herkunft bereits zu einer Vorferne der Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins, zur Erfahrung, daß wir, von der »ontologischen Differenz« in allem Menschsein als Bezug zum Seienden getragen, der Macht des Seyns hiedurch wesentlicher ausgesetzt bleiben als in jedem noch so »lebensnahen« Bezug zu irgend einem »Wirklichen«.

Und dieses, die Durchstimmtheit des Menschen vom Seyn selbst, muß zur Erfahrung gebracht werden durch die Nennung der »ontologischen Differenz«; dann nämlich, wenn die Seinsfrage selbst als Frage erweckt werden soll. Andererseits aber, im Hinblick auf die Überwindung der Metaphysik (das geschichtliche Zuspieldes ersten und des anderen Anfangs), muß die »ontologische Differenz« in ihrer Zugehörigkeit zum Da-sein deutlich gemacht werden; von da aus gesehen rückt sie in die Form einer, ja *der* »Grundstruktur« des Da-seins selbst.

267. Das Seyn*
(Ereignis)

Das Seyn ist das *Er-eygnis*. Dieses Wort nennt das Seyn denkerisch, gründet seine Wesung in ihr eigenes Gefüge, das sich in der Mannigfaltigkeit der Ereignisse anzeigen läßt.

Ereignis ist:

1. die *Er-eygnung*, daß in der Notschaft, aus der die Götter des Seyns bedürfen, dieses zur Gründung seiner ihm eigenen Wahrheit das Da-sein er-nötigt und so das Zwischen, die *Er-eygnung* des Daseins durch die Götter und die Zueygnung der Götter zu ihnen selbst zum *Er-eygnis* wesen läßt.

2. Das Ereignis der *Er-eygnung* schließt in sich die *Ent-scheidung*: daß die Freiheit als der abgründige Grund eine Not erstehen läßt, aus der als dem Überschwung des Grundes die Götter und der Mensch in die Geschiedenheit hervorkommen.

3. Die *Er-eygnung* als *Ent-scheidung* bringt den Geschiedenen die *Ent-gegnung*: daß dieses Zu-einander der weitesten nothaften Entscheidung im äußersten »Gegen« stehen muß, weil es den Ab-grund des gebrauchten Seyns überbrückt.

4. Die *Ent-gegnung* ist der Ursprung des Streites, der west, indem er das Seiende seiner Verlorenheit in die bloße Seiendheit entsetzt. Die *Ent-setzung* kennzeichnet das *Er-eygnis* in seinem Bezug zum Seienden als solchem. Die *Er-eygnung* des Da-seins läßt dieses inständig werden im Ungewöhnlichen gegenüber jeglichem Seienden.

5. Die *Ent-setzung* aber ist aus der Lichtung des Da begriffen zugleich der *Ent-zug* des Ereignisses; daß es sich jeder vorstellenden Verrechnung entzieht und als Verweigerung west.

6. So reich gefügt und bildlos das Seyn west, es ruht doch in ihm selbst und seiner *Einfachheit*. Wohl möchte der Charakter des Zwischen (den Göttern und dem Menschen) dazu verleiten, das Seyn als bloßen Bezug zu nehmen und als Folge und Ergebnis der Beziehung der Bezogenen. Aber das *Er-eygnis* ist ja

doch, wenn schon die Kennzeichnung noch möglich ist, dieses Beziehen, das die Bezogenen erst zu ihnen selbst bringt, um in das Offene der Ent-gegnenden-Entschiedenen ihre Notschaft und Wächterschaft zu legen, die sie nicht als Eigenschaft erst annehmen, aus denen sie vielmehr ihr Wesen schöpfen. Das Seyn ist Not der Götter und als diese Nötigung des Da-seins abgründiger denn Jegliches, was seiend heißen darf und durch das Seyn sich nicht mehr benennen läßt. Das Seyn ist gebraucht, die Notschaft der Götter, und dennoch nicht aus ihnen abzuleiten, sondern gerade umgekehrt ihnen überlegen, in der Ab-gründigkeit seines Wesens als Grund. Das Seyn ereignet das Da-sein und ist dennoch nicht dessen Ursprung. Unvermittelt west das Zwischen als der Grund der in ihm Ent-gegneten. Dies bestimmt seine Einfachheit, die nicht Leere, sondern Grund der Fülle ist, die aus der *Ent-gegnung* als Streit entspringt.

7. Das Einfache des Seyns hat in sich das Gepräge der *Einzigkeit*. Sie bedarf gar nicht der Abhebung und der Unterschiede, nicht einmal des Unterschiedes zum Seienden. Denn dieser ist nur gefordert, wenn das Sein selbst zu einer Art des Seienden gestempelt und damit nicht und nie als das Einzige bewahrt, sondern zum Allgemeinsten vergemeinert wird.

8. Die *Einzigkeit* des Seyns begründet seine *Einsamkeit*, gemäß der es einzig nur das Nichts um sich wirft, dessen Nachbarschaft die echteste bleibt und die Einsamkeit am treuesten behütet. Ihr zufolge west das Seyn stets nur mittelbar durch den Streit von Welt und Erde zum »Seienden«.

In keiner dieser Nennungen wird das Wesen des Seyns voll gedacht und doch wird es in jeder »ganz« gedacht; »ganz« besagt hier: jedesmal wird das Denken »des« Seyns durch dieses selbst in seine Ungewöhnlichkeit gerissen und jeder Beihilfen aus Erklärungen von Seienden beraubt.

Ereignis meint immer Ereignis als *Er-eygnung*, *Ent-scheidung*, *Ent-gegnung*, *Ent-setzung*, *Entzug*, *Einfachheit*, *Einzigkeit*, *Einsamkeit*. Ungegenständlich ist die Einheit dieser Wesung und nur zu wissen in jenem Denken, das das Unge-

* vgl. das Sagen »des« Seyns, S. 473 f.

wöhnliche nicht als Besonderheit des Auffälligen, sondern als Notwendigkeit des Unscheinbarsten wagen muß, in dem sich der abgründige Grund der Grundlosigkeit der Götter und der Gründerschaft des Menschen sich öffnet und Jenes dem Seyn zugewiesen wird, was die Metaphysik nie wissen konnte, *das Da-sein*.

Aus der Erinnerung an alte und bis zu ihrem Ende bei Nietzsche üblich gewesene Unterscheidungen (Sein und Werden) möchte man die Bestimmung des Seyns als Ereignis gleichfalls wie eine Deutung des Seins als »Werden« (»Leben«, »Bewegung«) nehmen. Ganz zu schweigen von dem unvermeidlichen Rückfall in die Metaphysik und die Abhängigkeit der Vorstellungen der »Bewegung«, »Leben« und »Werden« vom Sein als Seiendheit, würde eine solche Deutung des Ereignisses von diesem völlig entfernen, da sie über das Ereignis wie einen Gegenstand aussagt, statt diese Wesung selbst und nur sie sprechen zu lassen, damit das Denken ein Denken des Seyns bleibe, das nicht über das Seyn aussagt, sondern es sagt in einem Sagen, das zum Er-sagten gehört und alle Vergegenständlichung und Umfälschung in Zuständliches (oder »Fließendes«) von sich weist, weil sogleich damit die Ebene des Vor-stellens betreten und die Ungewöhnlichkeit des Seyns verleugnet wird.

Die volle Wesung des Seyns in der Wahrheit des Ereignisses läßt erkennen, daß das Seyn und nur das Seyn *ist* und daß das Seiende *nicht* ist. Mit diesem Wissen vom Seyn erreicht das Denken erst die Spur des anderen Anfangs im Übergang aus der Metaphysik. Für diese gilt: das Seiende ist und das Nicht-Seiende »ist« auch und das Seyn ist das Seiendste Seiende.

Dagegen steht: das Seyn *ist* einzig, und deshalb »ist« es nie ein Seiendes und am wenigsten das Seiendste. Das Seiende aber *ist nicht*, und gerade deshalb spricht ihm das seynsvergessene Denken der Seiendheit diese als allgemeinste Eigenschaft zu. Dieser Zuspruch hat im gewöhnlichen Vorstellen sein Recht, und deshalb muß diesem gegenüber gesagt werden: das Seyn *west*; das Seiende »ist«.

Das Seyn ist. Sagt nicht Parmenides dasselbe: ἔστιν γὰρ εἶναι? Nein; denn eben hier schon steht das εἶναι für das εἶν, das Sein ist hier schon das Seiendste Seiende, ὄντως ὄν, das alsbald zum κοινόν, zur ἰδέα, zum καθόλου wird.

Das Seyn ist – das will sagen: das Seyn west allein das Wesen seiner selbst (Ereignis). *Das Seyn west* – so muß freilich gesagt werden, wenn von der Metaphysik her gesprochen wird, für die gilt: *das Seiende »ist«* (die Zweideutigkeit des übergänglichen Denkens).

Das Seiende ist; hier wird aus der meist unausdrücklichen Grundstellung der Metaphysik gesprochen, die den Menschen das Seiende als Nächstes vorfinden und von ihm ausgehen und auf es zurückgehen läßt. Deshalb ist hier der Aussagecharakter des Satzes ein anderer als im Sagen: *das Seyn ist*. »Das Seiende ist« muß als Aus-sage vollzogen werden, die ihre Richtigkeit hat; auf das Seiende zu gerichtet, wird von ihm die Seiendheit berichtet. Das Aus-sagen (λόγος) gilt hier nicht etwa nur als der nachträgliche sprachliche Ausdruck eines Vor-stellens, sondern das Aus-sagen (ἀπό-φανσις) ist hier selbst die Grundform des Bezugs zum Seienden als einem solchen und damit zur Seiendheit.

Ganz anders ist sagenmäßig (vgl. Überlegungen IV, 1 f.) die Sage »das Seyn ist«. Zwar können wir jederzeit die Sage als einen Satz und Aussagesatz nehmen. Dann muß, metaphysisch gedacht, geschlossen werden: das Seyn wird so zum Seienden und folgerichtig zum Seiendsten. Allein, das Sagen sagt nicht vom Seyn etwas ihm allgemein Zu-kommendes, an ihm Vor-handenes aus, sondern sagt das Seyn selbst aus ihm selbst; daß das Seyn einzig seines Wesens mächtig und gerade deshalb das »ist« nie nur Zukommendes werden kann. In dieser Sage wird das Seyn aus dem »ist« her gesagt und gleichsam in das »ist« zurückgesprochen. Damit aber wird zugleich die Grundform gekennzeichnet, in der alles Sagen »vom« Seyn, besser: jedes Sagen *des* Seyns sich halten muß. Denn dieses Sagen »des« Seyns hat dieses nicht zum Gegenstand, sondern entspringt ihm

als seinem Ursprung und spricht daher, wenn es *ihn* nennen soll, immer in diesen zurück. Hier »denkt« daher alle »Logik« zu kurz, weil nicht mehr der λόγος als Aussage Leitfaden des Vorstellens des Seins bleiben kann. Aber zugleich wird das Sagen in die Zweideutigkeit der Aussage hineingerissen, und das Denken »des« Seyns wird *wesentlich* schwerer. Das aber bezeugt nur die erste Nähe zur Ferne des Seyns: daß dieses die Verweigerung und das Entsetzen selbst »ist« und als dieses im Ereignis gewahrt werden und daher immer schwer und ein Kampf sein muß, der sich in der äußersten Tiefe als das Spiel des Abgründigen offenbart.

Wenn aber das Seiende *nicht ist*, dann sagt dies: Das Seiende bleibt dem Seyn zugehörig als die *Verwahrung* seiner Wahrheit, vermag jedoch nie sich in die Wesung des Seyns zu verlegen. Das Seiende aber unterscheidet sich als ein solches hinsichtlich der jeweiligen Zugehörigkeit zur Wahrheit des Seyns und der Ausgeschlossenheit aus seiner Wesung.

Was wird jetzt aus der *Unterscheidung* von Seiendem und Seyn? Jetzt begreifen wir sie als den nur metaphysisch gefaßten und damit schon mißdeuteten Vordergrund einer Ent-scheidung, die das Seyn selbst *ist* (vgl. oben n. 2). Diese Unterscheidung *kann nicht mehr* vom Seienden her und im Fortgang zur abhebenden Verallgemeinerung seines Seins gelesen werden. Sie kann deshalb auch nicht etwa durch den Hinweis darauf gerechtfertigt sein, daß »wir« (wer?) das Sein verstehen müssen, damit wir ein Seiendes als ein solches erfahren können. Dieses ist zwar richtig, und der Hinweis darauf kann jederzeit als eine erste Anzeige des Seins und der Unterscheidbarkeit von Seiendem und Seyn dienen, *aber*: was sich hier ergibt, was hier schon vorausgesetzt ist, das *metaphysische* Denken der Seiendheit, kann nicht als der Grundriß bestehen, in dem sich das Wesen des Seyns und seiner Wahrheit in ihrer Wesung seinsgeschichtlich, daseinsmäßig, begreifen ließen (vgl. Das Seyn, 271. Das Da-sein). Trotzdem läßt sich der Übergang in den anderen Anfang nicht anders vorbereiten als dadurch, daß in ihm

der Mut zum Alten (Erstanfänglichen) zur Geltung kommt und so zunächst versucht wird, dieses selbst in seiner eigenen Fassung über sich hinaus zu treiben: das Seiende, das Sein, der »Sinn« (Wahrheit) des Seins (vgl. »Sein und Zeit«). Von Anfang an aber ist bei *dieser* ursprünglicheren Wiederholung zu wissen, daß sie eine völlige Verwandlung des Menschen in das Da-sein fordert und schon ersprungen hat, weil die Wahrheit des Seyns, die sich auf tun soll, nichts anderes bringen wird als die ursprünglichere Wesung *des Seyns selbst*. Und dieses bedeutet: daß alles verwandelt ist und die Stege, die eben noch zum Seyn führten, abgebrochen werden müssen, weil ein anderer Zeit-Raum durch das Seyn selbst eröffnet wird, der eine neue Erbauung und Gründung des Seienden nötig macht. Nirgend am Seienden, nur einmal im Seyn kehrt sich dem Menschen und den Göttern, jedesmal verschieden, als ein Sturm die Milde des Furchtbaren in der Innigkeit aller Wesen entgegen.

Im Seyn allein west als seine tiefste Klüftung das *Mögliche*, so daß in der Gestalt des Möglichen zuerst das Seyn gedacht werden muß im Denken des anderen Anfangs. (Die Metaphysik aber macht das »Wirkliche« als das Seiende zum Ausgang und Ziel der Bestimmung des Seins.)

Mögliches, und gar das Mögliche schlechthin, eröffnet sich nur dem Versuch. Der Versuch muß von einem vorgreifenden Willen durchwaltet sein. Der Wille als das Sichübersichhinaussetzen *steht* in einem Übersichhinaussein. Dieser Stand ist die ursprüngliche Einräumung des Zeit-Spiel-Raumes, in den das Seyn hereinragt: das Da-sein. Es west als Wagnis. Und nur im Wagnis reicht der Mensch in den Bereich der Ent-scheidung. Und nur im Wagnis vermag er zu wägen.

Daß das Sein ist und deshalb kein Seiendes wird, drückt sich am schärfsten darin aus: das Seyn ist Möglichkeit, das nie Vorhandene und doch immer Gewährende und Versagende in der Verweigerung durch die Er-eignung.

Erst wenn das Denken gewagt hat, das Seyn selbst zu denken, ohne es zu einem bloßen Nachhall des Seienden zu ver-

fälschen, kann der Mensch dessen inne werden, daß das Seiende niemals ausreicht, das Seyn auch nur ahnen zu lassen.

Wenn daher das Seyn gedacht wird als das Zwischen, in das die Götter genötigt sind, so daß es eine Not ist für den Menschen, dann können die Götter und der Mensch nicht als »Gegebenes«, »Vorhandenes« angenommen sein. Im Entwurf jenes Denkens sind sie, je verschieden, übernommen als das Geschichtliche, das selbst erst aus dem Ereignis des Zwischen zu seiner Wesung kommt. Dies aber bedeutet: zum Kampf um das eigene Wesen, zum Beständnis der Entscheidung einer der verhüllten Möglichkeiten.

»Der Mensch« und »der Gott« sind geschichtslose Worthüllen, wenn nicht die Wahrheit des Seyns in ihnen sich zur Sprache bringt.

Das Seyn west als das Zwischen für den Gott und den Menschen, aber so, daß dieser Zwischenraum erst dem Gott und dem Menschen die Wesensmöglichkeit einräumt, ein Zwischen, das seine Ufer überbrandet und aus der Brandung erst als Ufer erstehen läßt, immer zugehörig dem Strom des Ereignisses, immer verborgen im Reichtum ihrer Möglichkeiten, immer das Herüber und Hinüber der unerschöpflichen Bezüge, in deren Lichtung Welten sich fügen und versinken, Erden sich erschließen und die Zerstörung dulden.

Aber auch so und so vor allem muß das Seyn deutungslos bleiben, das Wagnis gegen das Nichts, das Jenem erst den Ursprung verdankt.

Die größte, weil aus ihm selbst stets entspringende Gefahr des Seyns, die zu ihm als sein Zeit-Raum gehört, ist, sich »Seiend« zu machen und aus dem Seienden die Bestätigung zu dulden. Die Geschichte der Metaphysik, die Metaphysik selbst im Sinne des Vorrangs des Seienden vor dem Sein, bezeugt diese Gefahr und das Schwere, sie zu bestehen. Die Zweideutigkeit der Unterscheidung des Seienden und des Seins weist dieses dem Seienden zu und täuscht doch eine Geschiedenheit vor, die nicht aus dem Seyn selbst gegründet ist.

Die Metaphysik aber macht das Sein seiend, d. h. zu einem Seienden, weil sie das Sein als »Idee« dem Seienden zum Ziel setzt und an dieser Zielsetzung nachmals dann die »Kultur« gleichsam aufhängt.

Das Seyn aber ist die Verwehrung aller »Ziele« und die Versagung jeder Erklärbarkeit.

268. Das Seyn (Die Unterscheidung)

Das Seyn west als die Er-eynung der Götter und des Menschen zu ihrer Ent-gegnung. In der Lichtung der Verbergung des Zwischen, das aus der entgegenenden Ereignung und mit ihr entspringt, ersteht der Streit von Welt und Erde. Und erst im Zeit-Spiel-Raum dieses Streites kommt es zu Verwahrung und Verlust der Ereignung, tritt ins Offene jener Lichtung Jenes, was das Seiende genannt wird.

Das Seyn und das Seiende sind gar nicht unmittelbar zu unterscheiden, weil überhaupt nicht unmittelbar zu einander bezogen. Das Seyn ist, obzwar das Seiende als ein solches einzig in der Ereignung schwingt, allem Seienden abgründig fern. Die Versuche, nach der Art der Benennung schon, beide zusammen vorzustellen, entstammen der Metaphysik. Ja diese hat sogar überall darin ihr Kennzeichen, daß die *Unterscheidung* von Sein und Seiendem, sowenig klar und ausdrücklich sie auch vollzogen sein mag, für eine unmittelbare genommen wird. Das Sein gilt als die Verallgemeinerung des Seienden; vorstellungsmäßig ebenso faßbar wie dieses, nur eben »abstrakter«. Das Sein ist, nur in der Verdünnung gleichsam, das Seiende noch einmal und doch nicht, weil das Wirkliche zu sein dem Seienden vorbehalten bleibt. Andererseits hat sich aufgrund der Vorherrschaft des Denkens (Vorstellens von etwas im *κοινόν* und *καθόλου*) das Sein als Seiendheit dennoch einen Vorrang angemacht, der dann in der jeweiligen Bestimmung der Beziehung der Unterschiedenen zum Vorschein kommt.

Das Sein ist Bedingung des Seienden, das damit im voraus schon als Ding (vorhandenes Anwesendes) festgestellt bleibt. Das Sein be-dingt das Seiende entweder als dessen Ursache (sumмум ens – δημιουργός) oder als Grund der Gegenständlichkeit des Dinges im Vor-stellen (Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung oder wie zunächst überhaupt als das »Frühere« kraft seiner höheren Ständigkeit und Anwesenheit gemäß seiner Allgemeinheit). Hier, platonisch-aristotelisch gedacht, entspricht das *Bedingen* als Charakter des Seins am ehesten noch seinem nächstanfänglichen Wesen (Anwesenheit und Beständigkeit), aber es läßt sich auch nicht weiter erklären. Daher bleibt es immer schief und die Ursprünglichkeit und Vorsicht des griechischen Denkens zerstörend, wenn man dies Ursache-mäßige oder gar das »transzendente« Bedingen in das griechisch gemeinte Verhältnis von Sein und Seiendem zurück-deutet. Aber auch die *späteren* Weisen des Be-dingens des Seienden zu einem solchen durch das Sein sind freilich durch die griechische Auslegung vorgezeichnet und gefordert, sofern die Seiendheit (ιδέα) das eigentlich Hergestellte (ποιούμενον) und *deshalb* das das Seiende Aus-machende und Machende ist; so fern zum anderen und zugleich die ιδέα das νοούμενον, das Vor-gestellte als solches, ist, das in allem Vorstellen zuvor Gesich-tete. Über diese Weisen der Unterscheidung von Sein und Sei-endem und der Fassung ihres Bezugs kommt die Metaphysik nirgends hinaus; ja es ist ihr Wesen, in der Vermischung dieser Denkweisen sich Auswege zu schaffen und zwischen äußersten Stellungen, der Unbedingtheit der Seiendheit und der Unbedingtheit des Seienden als solchen, hin und her zu schwanken; von hier aus läßt sich den vieldeutigen Titeln »Idealismus« und »Realismus« eine eindeutige metaphysische Bedeutung zuweisen. Eine Folge dieser metaphysischen Fassung des Seins und des Seienden ist die Aufteilung beider in Bezirke (Regionen) und Stufen, was zugleich die Voraussetzung ent-hält für die Entfaltung des Systemgedankens in der Meta-physik.

Unvergleichlich dagegen und niemals faßbar in metaphysi-schen Begriffen und Denkweisen ist der Entwurf des Seyns als Ereignung, welcher Entwurf selbst als *geworfener* sich erfährt und sich jeden Anschein des Gemähtes fernhält. Hier enthüllt sich das Seyn in jener Wesung, auf Grund deren Abgründigkeit die Ent-gegneten (Götter und Menschen) und die Strittigen (Welt und Erde) in ihrer ursprünglichen Geschichte zwischen das Seyn und das Seiende zum Wesen gelangen und die ge-meinsame Nennung des Seyns und des Seienden nur als Frag-würdigstes und Geschiedenstes zulassen.

Indem aber die Götter und der Mensch in der Not des Seyns zur Ent-gegnung kommen, wird der Mensch aus seiner bisheri-gen, neuzeitlich abendländischen Stellung geworfen, hinter sich selbst zurückgestellt in völlig andere Bestimmungsräume, in denen die Tierheit sowenig wie die Vernünftigkeit eine we-sentliche Stelle besetzen können, mag auch fernerhin die Fest-stellung dieser Eigenschaften am vorhandenen Menschen seine Richtigkeit haben (wobei immer zu fragen bleibt, wer die sind, die solches richtig finden und sogar auf solche Richtigkeiten »Wissenschaften« wie Biologie und Rassenkunde aufbauen und mit diesen vermeintlich noch die »Weltanschauung« unterbauen; was immer der Ehrgeiz jeder »Weltanschauung« ist).

Mit dem Entwurf des Seyns als Ereignis ist erst auch der Grund und damit das Wesen und der Wesensraum der Ge-schichte geahnt. Die Geschichte ist kein Vorrecht des Menschen, sondern ist das Wesen des Seyns selbst. Geschichte spielt allein im Zwischen der Entgegnung der Götter und Menschen als dem Grund des Streites von Welt und Erde; sie ist nichts an-de-res als die Ereignung dieses Zwischen. Historie erreicht daher niemals die Geschichte. Die Unterscheidung des Seyns und des Seienden ist eine aus dem Wesen des Seyns selbst her fallende und weither ragende Ent-scheidung und nur so zu denken.

Das Seyn, wie immer es zur Bedingung erhoben wird, ist so schon herabgesetzt in die Knecht- und Nachtragschaft zum Sei-enden.

Das Denken im anderen Anfang kennt nicht die Erklärung des Seins durch das Seiende und weiß nichts von der Bedingnis des Seienden durch das Seyn, welche Bedingnis immer auch das Seyn an das Seiende *verdingt*, um ihm dann doch wieder, in der Form des »Ideals« und der »Werte« (ἄρχή ist der Beginn), eine Erhöhung zu leihen.

Allerdings *kann* nun der Form nach und zufolge langer Vorstellungsgewohnheit durch die Metaphysik und unterstützt durch die eben von daher geprägte Sprache und Bedeutungsverfestigung jede Rede vom Seyn mißdeutet werden in das geläufige Verhältnis der Bedingung zum Bedingten. Dieser Gefahr ist unmittelbar nicht zu begegnen; ja sie muß mit übernommen werden als Mitgift der Metaphysik, deren Geschichte *dann* nicht abgestoßen werden kann, wenn im ursprünglichen Entwurf des Seyns das Wesen der Geschichte erst ins Spiel kommt.

269. Das Seyn

Die völlige Ungewöhnlichkeit des Seyns gegenüber allem Seienden muß der Mensch »erfahren«, von ihr in die Wahrheit des Seyns er-eignet werden.

Das Seyn erinnert an »nichts«, am wenigsten aber an das »Seiende«, wogegen jegliches Seiende an seinesgleichen gemahnt und weiterträgt. Dieses schafft eine Gewöhnung des Vorstellens, das alsbald darauf verfällt, auch das Sein (als Allgemeinstes und durchgängig Erinnertes, vgl. die ἀνάμνησις Platons, die solche Gewöhnung ausspricht) wie ein Seiendes, das »Seiendste« zu nehmen.

Das Seyn erinnert an »nichts«, und deshalb gehört das Nichts zum Seyn. Von dieser Zugehörigkeit wissen wir wenig genug. Doch wir kennen eine ihrer Folgen, die vielleicht nur scheinbar so vordergründlich ist, wie sie sich ausgibt: wir scheuen und verabscheuen das »Nichts« und meinen, uns solcher Verurtei-

lung jederzeit befließigen zu müssen, weil ja das Nichts doch das Nichtige schlechthin ist. Wie aber, wenn der eigentliche Grund der Flucht vor dem (mißdeuteten) Nichts nicht der Wille zum Ja und zum »Seienden« wäre, sondern die Flucht vor der Ungewöhnlichkeit des Seins; so daß in dem gewöhnlichen Verhalten zum Nichts sich nur das gewöhnliche Verhalten zum Seyn versteckte und das Ausweichen vor dem Wagnis jener Wahrheit, an der alle »Ideale« und »Zielsetzungen« und »Wünschbarkeiten« und »Resignationen« als klein und überflüssig zuschanden werden.

Die völlige Ungewöhnlichkeit des Seyns gegen alles Seiende verlangt denn auch die Ungewöhnlichkeit des »Erfahrens« des Seyns; die Seltenheit solchen Erfahrens und Wissens ist daher auch nicht erstaunlich. Solches Wissen läßt sich nicht geradehin bewerkstelligen. Statt eine falsche und fruchtlose Bemühung um ein solches Ziel anzuregen, müssen wir versuchen, einfach zu denken, was zu einem solchen Wissen des durch und durch Un-gewöhnlichen gehört.

Nennen wir das Seyn das Ungewöhnliche, dann fassen wir das Seiende jeglicher Art und Weite als das Gewohnte, auch dann, wenn innerhalb seiner ein bisher Unbekanntes und Neues auftaucht und Bisheriges umstürzt; immer finden wir uns mit der Zeit auch mit ihm ab und bauen das Seiende ein in das Seiende. Das Seyn aber ist jenes Un-gewöhnliche, was nicht nur nie innerhalb des Seienden auftaucht, sondern auch sich jeder Abfindung mit ihm wesentlich entzieht.

Das Seyn ist das Un-gewöhnliche in dem Sinne, daß es von jeder Gewöhnlichkeit unantastbar bleibt. Wir müssen daher, um es zu wissen, aus aller Gewöhnung heraustreten. Und da diese *unser* Teil und unser Betreiben ist, vermögen wir solches nie von uns aus. Das Seyn selbst muß uns aus dem Seienden heraussetzen, uns als die *im* Seienden, von diesem Belagerten dieser Belagerung ent-setzen. Diese Belagerung des Menschen durch das Seiende besteht in dem Gedoppelten, daß er als Sei-ender selbst zu diesem, unter dieses gehört, daß er zugleich aber

das Seiende *als ein solches* je im Umkreis eines Ganzen (Welt) offen um sich, vor sich, unter und hinter sich hat. Diese »Belagerung« bedeutet gleichwohl nichts, was zu beseitigen wäre im Sinne einer zufälligen und ungehörigen Belastung, sondern sie gehört mit zu dem, was die Aus-einander-setzung des Menschen als eines Seienden inmitten des Seienden mit diesem ausmacht, welche Aus-einander-setzung nicht etwa nur die Art des *Wirkens* des Menschen ist (im Sinne des »Kampfes um das Da-sein«), sondern eine Wesensfuge seines Seins. Gleichwohl gibt es *jene* Ent-setzung vom Seienden, die die Aus-einander-setzung nicht aufhebt, sondern begründet und ihr deshalb die Möglichkeiten zu Gründungen schenkt, in denen der Mensch über sich hinaus schafft.

Diese Ent-setzung aber ereignet sich nur aus dem Seyn selbst, ja dieses ist nichts anderes als das Ent-setzende und Ent-setzliche.

Die Ent-setzung besteht in der Er-eignung des *Daseins*, so zwar, daß im so sich lichtenden Da (dem Ab-grund des Ungestützten und Ungeschützten) die Er-eignung sich entzieht. Ent-setzung und Entzug sind des Seyns als des Ereignisses. Dabei geschieht nichts innerhalb des Seienden, das Seyn bleibt unscheinbar, aber *mit* dem Seienden als solchem kann geschehen, daß es, in die Lichtung des Un-gewöhnlichen gerückt, seine Gewöhnlichkeit abwirft und sich zur Ent-scheidung darüber stellen muß, wie es dem Seyn genüge. Dies meint jedoch nicht, wie es ihm sich angleiche und entspreche, sondern wie es, das Seiende, die Wahrheit der Wesung des Seyns verwahre und verliere und darin zu seinem eigenen Wesen komme, das in solcher *Verwahrung* besteht. Die Grundformen dieser Verwahrung aber sind der Aufschluß einer Gänze des Weltens (Welt) und das Sichverschließen vor jedem Entwurf (Erde). Diese Grundformen lassen erst die Verwahrung entspringen und sind selbst im Streit, der aus der Innigkeit der Ereignung des Ereignisses west. Je auf jeder Seite dieses Streites ist das, was wir metaphysisch als das Sinnliche und Unsinnliche kennen.

Warum aber gerade dieser Streit von Welt und Erde? Weil im Ereignis das Da-sein ereignet und dieses die Inständigkeit des Menschen wird, weil aus dem Ganzen des Seienden der *Mensch* zur Wächterschaft des Seyns gerufen ist. Wie aber das Strittige, von dem her wir seynsgeschichtlich den Menschen und seinen »Leib«, die »Seele« und den »Geist« zu denken haben?

Das Seyn ent-setzt, indem es das Da-sein ereignet. Dieses Ent-setzen ist ein Stimmen, ja der ursprüngliche Aufriß des Stimmungshaften selbst. Die Grundstimmung der Angst steht das Ent-setzen aus, sofern dieses Ent-setzen in ursprünglichem Sinn nichtet, das Seiende als solches ab-setzt, d. h. dieses Nichten ist kein Verneinen, sondern, wenn es überhaupt aus dem stellungnehmenden Verhalten gedeutet werden dürfte, ein Bejahen des Seienden als solchen als des Ab-gesetzten. Allein, Nichtung ist eben die Ab-setzung selbst, wodurch sich das Seyn als Ent-setzung der Lichtung des ereigneten Da übereignet.

Und wiederum die Nichtung des Seyns im Ent-zug, durch und durch durchstrahlt vom Nichts west das Seyn. Und erst wenn wir uns freigemacht haben von der Mißdeutung des Nichts aus dem Seienden, erst wenn wir aus der Nichtung des Nichts und von da die »Metaphysik« bestimmen, statt umgekehrt aus der Metaphysik und dem in ihr geltenden Vorrang des Seienden das »Nichts« herabsetzen zum bloßen Nein der *Bestimmtheit* und *Vermittelung* des Seienden wie Hegel und alle Metaphysiker vor ihm, erst dann werden wir ahnen, welche Kraft der Inständigkeit in das Menschsein einschließt aus dem »Entsetzen«, jetzt als Grundstimmung der »Er-fahrung« des Seyns gemeint. Durch die Metaphysik, und das besagt zugleich durch das Christentum, sind wir mißleitet und gewöhnt, im »Entsetzen«, zu dem die Angst gehört wie das Nichts zum Seyn, nur das Wüste und Grausige zu vermuten, statt die *Bestimmung* in die Wahrheit des Seyns zu erfahren und aus ihr dessen Wesung inständiglich zu wissen.

Im ersten Anfang, da die φύσις in die ἀλήθεια und als diese aufleuchtete, war das Er-staunen die Grundstimmung. Der an-

dere Anfang, der des seynsgeschichtlichen Denkens, wird angestimmt und vor-bestimmt durch das Entsetzen. Dieses öffnet das Da-sein für die Not der Notlosigkeit, in deren Schutz die Seinsverlassenheit des Seienden sich verbirgt.

270. Das Wesen des Seyns* (die Wesung)

Wesung heißt die Weise, wie das Seyn selbst ist, nämlich das Seyn. Das Sagen »des« Seyns.

Das Seyn west als die Notschaft des Gottes in der Wächterschaft des Daseins.

Dieses Wesen ist das *Er-eynis* als das Ereignis, in dessen *Zwischen* der Streit von Welt und Erde und aus ihm diese selbst erst zu ihrem Wesen erstreitet (woher und wie der Streit?): *das Seyn, die erstreitende Er-eynung zur Entgegnung der Götter und des Menschen.*

Das Seyn ist nichts »an sich« und nichts »für« ein »Subjekt«. Als solches »an sich« kann nur die Seiendheit aufkommen, in der Gestalt der entmachteten $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, als $\dot{\iota}\delta\epsilon\alpha$, $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, als Vor-gestelltes und als Gegenstand. Der äußersten Verhaftung im Gegenständlichen sind alle Versuche verfallen, die das »Sein« und seine »Bestimmungen« (Kategorien) wie etwas Vorhandenes vorfinden wollen.

Jedes Sagen vom Seyn (das Sagen »des« Seyns, vgl. Das Seyn, 267. Das Seyn (Ereignis), S. 473 f.) muß das Er-eynis, jenes *Zwischen* der Inzwischenenschaft von Gott und Dasein, Welt und Erde nennen und immer *zwischen*deutig entscheidend den Zwischengrund als Ab-grund ins stimmende Werk heben. Dieses Sagen ist nie eindeutig im Sinne der scheinbaren geradlinigen Eindeutigkeit der gewöhnlichen Rede, es ist aber ebensowenig wie diese nur viel- und mehrdeutig, sondern einzig nennend inständig jenes *Zwischen* der erstreitenden Ereignung.

* vgl. Das Seyn, 267. Das Seyn (Ereignis)

Das Zwischen ist die einfache Sprengung, die das Seyn in dem bis dahin seinem eigenen Wesen vorenthaltenen und noch nicht so zu nennenden Seienden ereignet. Diese Sprengung ist die Lichtung zum Verborgenen. Die Sprengung zerstreut aber nicht, und die Lichtung ist keine bloße Leere.

Das sprengende Zwischen *versammelt*, was es ins Offene seiner strittigen und verweigernden Zugehörigkeit rückt, *nach dem Ab-grund zu*, aus dem Jegliches (der Gott, der Mensch, die Welt, die Erde) in sich zurückwest und so dem Seyn die einzige Entschiedenheit der Er-eynung läßt. Das Seyn solcher Wesung ist selbst in diesem Wesen einzig. Denn es west als jener Stoß, der sich vielleicht schon als äußerste Entscheidungsmöglichkeit der abendländischen Geschichte angekündigt hat, die Möglichkeit, daß das Seyn selbst solchen Wesens entspringt als die Notschaft des Gottes, der die Wächterschaft des Menschen braucht. Diese Möglichkeit ist selbst der Ursprung »des« Seyns. Und was hier mit dem Namen des Allgemeinsten und Übergeschichtlichen belegt erscheint, nach der bisherigen Meinung über das Seyn, ist durchaus und allem voraus das Geschichtliche und Einzige schlechthin.

Worauf stützt sich in all dem Ungestützten solchen Fragens nach der Wahrheit des Seyns die Vermutung, der Stoß des Seyns möchte schon eine erste Erschütterung in unsere Geschichte hereingeworfen haben? Wieder auf ein Einziges: daß Hölderlin jener Sagende werden mußte, der er ist.

Das Seyn ist die erstreitende Ereignung, die ihr Ereignetes (das Da-sein des Menschen) und ihr Verweigertes (den Gott) ursprünglich versammelt in den Abgrund ihres Zwischen, in dessen Lichtung Welt und Erde sich die Zugehörigkeit ihres Wesens erstreiten zum Zeit-Spiel-Raum, in dem zur Verwahrung kommt das Wahre, was in solcher Verwahrung als das »Seiende« zur Einfachheit seines Wesens im Seyn (dem Ereignis) sich findet.

Dergestalt das Seyn aussagen, heißt nicht, eine Begriffsbestimmung anfertigen, sondern die Sprungstimmung vorberei-

ten, aus der und in der das Seyn selbst als Entwurf ersprungen wird für das Wissen, das sein Wesen auch erst aus dieser Wahrheit des Seyns zugewiesen erhält.

Die Ereignung und die Erstreitung, die Geschichtsgründung und die Entscheidung, die Einzigkeit und die Einheit, das Zwischenhafte und das Geklüft, sie nennen das Wesen des Seyns niemals als Eigenschaften, sondern in der jeweils *ganzen* Wesung seines Wesens. Vom Einen sagen, heißt, die Anderen nicht nur überhaupt mit meinen, sondern sie selbst in einer geschichtlichen Einmaligkeit ihrer Wesungsmacht zum Wissen bringen. Solches Wissen gibt keine Gegenstände zur Kenntnis, ist auch keine Hervor- und Anrufung moralischer Zustände und Haltungen, sondern es ist die Weitergabe des Stoßes des Seyns selbst, das als Ereignis dem Wahren den Zeit-Spiel-Raum gründet.

Vermöchte hier das Nennen des Anschaubaren Einiges zu helfen, dann wäre vom Feuer zu sagen, das seinen eigenen Herd erst ausbrennt in die gefügte Härte einer Stätte seiner Flamme, deren steigendes Lodern sich in die Helle ihres Lichtes verzehrt und darin das Dunkel ihrer Glut erglühen läßt, um als Herdfeuer die Mitte des Zwischen zu hüten, das den Göttern die ungewollte, jedoch nötige Behausung, dem Menschen aber das Freie der Bewahrung dessen wird, was, erdhaft – weltlich, das Wahre verwahrend, in dieser Freiheit als das Seiende entsteht und vergeht. Nur wenn, was der Mensch als geschichtlicher nachmals das Seiende nennt, am Seyn sich bricht, welches Seyn die Notschaft des Gottes ist, wird Jegliches zurückgeworfen in das Gewicht des ihm zugestandenen Wesens und so ein Nennbares der Sprache und zugehörig der Verschweigung, in der das Seyn aller Einrechnung unter das Seiende sich entzieht und dennoch sein Wesen in die abgründige Gründung der Innigkeit von Göttern und Welt, von Erde und Mensch verschwendet.

Das Seyn, das Herdfeuer in der Mitte der Behausung der Götter, welche Behausung zugleich ist die Befremdung des

Menschen (das Zwischen, in dem er ein (der) Fremdling bleibt, gerade wenn er zum Seienden heimisch wird).

Wie das Seyn finden? Müssen wir, um das Feuer zu finden, ein Feuer anzünden, oder müssen wir nicht eher uns fügen, zuerst *die Nacht zu behüten*? Damit den falschen Tagen der Alltäglichkeit gewehrt sei, deren falscheste jene sind, die auch die Nacht zu kennen und zu besitzen meinen, wenn sie diese mit ihrem geborgten Licht erhellen und beseitigen.

271. Das Da-sein*

ist das im Ereignis Ereignete. Und erst aus solchem Wesen hat es sein Eigenes der gründenden und ihr das Da bewahrenden Wächterschaft der Verweigerung.

Er-eignet aber ist das Da-sein als die Verzichtung. Ver-zichtung läßt die Verweigerung (d. h. die Ereignung) in das Offene ihrer Entschiedenheit ragen.

Solches Ragenlassen der Verzichtung hebt sie wesentlich heraus aus jedem bloß Verneinenden und Verneinten. Verzichtung ist ursprüngliches Stehen: ungestützt im Ungeschützten (die Inständigkeit des *Da-seins*).

Dieses Stehen hält Stand der *Möglichkeit*; nicht einer beliebigen und nicht »der« Möglichkeit überhaupt, sondern ihrem Wesen. Das aber ist das Ereignis selbst als das ins Äußerste sich entziehende Vermögen zum Einzigsten der Er-eynung. *Solcher* Entzug schickt den schärfsten Sturm gegen die Verzichtung und schenkt ihr die Nähe des Ab-grundes und so das Geklüfte des Seyns. Dies freilich ist die Auszeichnung des *Da-seins*, durch das Ungeschützte und Ungestützte in den Ab-grund hinab zu »stehen« und darin die Götter zu übertreffen.

Die *Übertreffung* der Götter ist der *Untergang* in der Gründerschaft der Wahrheit des Seyns.

* vgl. Die Gründung

Das Seyn aber er-eignet sich das Da-sein zur Gründung seiner Wahrheit, d. h. seiner Lichtung, weil es ohne diese lichte Entscheidung seiner selbst in die Notschaft des Gottes und in die Wächterschaft des Da-seins im Feuer der eigenen ungelösten Glut sich verzehren müßte.

Wie können wir wissen, wie oft dies nicht doch schon geschah? Wüßten wir es, dann wäre nicht die Notwendigkeit, das Seyn in der Einzigkeit seines Wesens zu denken.

Das Da-sein gründet als Inständigkeit den vom Seyn in der Ereignung ausgeworfenen und doch getragenen Ab-grund in jenes Seiende, als welches der Mensch ist. Aber das Sein dieses Seienden bestimmt sich selbst erst aus dem Da-sein, sofern aus ihm der Mensch in die Wächterschaft der Notschaft der Götter verwandelt wird. Der Mensch solchen und erst künftigen Wesens »ist« als Seiender nicht ursprünglich, sofern nur das Seyn ist. Aber der da-seinshaft bestimmte Mensch ist doch wieder gegen alles Seiende ausgezeichnet, sofern sein Wesen auf den Entwurf der Wahrheit des Seyns gegründet wird, welche Gründung ihn als den mittelbar Ereigneten dem Seyn selbst überantwortet. Der Mensch ist dergestalt vom Seyn ausgeschlossen und doch gerade in die Wahrheit des Seyns hineingeworfen, so daß der Ausschluß als ein seinshafter daseinsmäßig in der Verzichtung bestanden wird. Der Mensch ist brückenständig im Zwischen, als welches das Ereignis die Not der Götter zuwirft der Wächterschaft des Menschen, indem es diesen dem Da-sein überantwortet. Solche zuwerfende Überantwortung, der die Geworfenheit entspringt, bringt in das Da-sein die Entrückung in das Seyn, die uns vordergründlich als der Entwurf der Wahrheit des Seyns erscheint und im vordersten und am ehesten noch der Metaphysik zugekehrten Vordergrund als Seinsverständnis. Überall jedoch bleibt hier kein Platz für die Deutung des Menschen als »Subjekt«, weder im Sinne des ichhaften noch im Sinne des gemeinschaftlichen Subjekts. Die Entrückung ist aber auch kein Außersichsein des Menschen in der Form eines Sichloswerdens. Sie begründet vielmehr das

Wesen der Selbstheit, die besagt: Der Mensch hat sein Wesen (Wächterschaft des Seyns) zu seinem Eigen-tum, sofern er in das Da-sein sich gründet. Das Wesen zum Eigen-tum haben bedeutet aber: Aneignung und Verlust dessen, daß er und wie er der Ereignete (in das Seyn Entrückte) ist, inständig vollziehen müssen. *Eigentlich*, des Wesens eigens Eigentümer, sein und diese Eigentlichkeit je nach der Ab-gründigkeit der Ereignung inständig bestehen und nicht bestehen, das macht das Wesen der Selbstheit aus. Weder vom »Subjekt« noch gar vom »Ich« oder der »Persönlichkeit« kann die Selbstheit begriffen werden, sondern nur das Inständnis in der wächterschaftlichen Zugehörigkeit zum Seyn, d. h. aber aus dem Zwurf der Notschaft der Götter. Selbstheit ist die Entfaltung der Eigentumschaft des Wesens. Daß der Mensch sein Wesen zum Eigentum hat, sagt: es steht in der steten Gefahr des Verlustes. Und dieses ist der Widerklang der Ereignung, die Überantwortung an das Seyn.

Im Da-sein, zu dem der Mensch durch die übergängliche Wesenswandlung inständig wird, glückt allein eine Verwahrung des Seyns in Solches, was dadurch erst als ein Seiendes erscheint. Wenn in »Sein und Zeit« gesagt wird, daß durch die »existenziale Analytik« hindurch erst das Sein des nichtmenschlichen Seienden bestimmbar werde, dann heißt das nicht, der Mensch sei das zuerst und zunächst Gegebene, nach dessen Maßgabe das übrige Seiende die Prägung seines Seins erhalte. Eine solche »Auslegung« unterstellt, daß der Mensch *immer noch* in der Weise des Descartes und aller seiner Nachfolger und bloßen Gegner (auch Nietzsche gehört zu ihnen) als Subjekt gedacht werde. Aber dies gilt doch als nächstes Ziel, den Menschen, weil zuvor aus der Seinsfrage und nur so ihn begreifend, überhaupt nicht mehr als ein Subjektum anzusetzen. Wenn aber trotzdem das Da-sein in den Vorrang kommt, dann sagt dies: der Mensch, da-seinsmäßig begriffen, gründet sein Wesen und die Eigentumschaft seines Wesens auf den Entwurf des Seins und hält sich deshalb in allem Verhalten und jeder

Verhaltenheit im Bereich der Lichtung des Seyns. Dieser Bereich jedoch ist durch und durch nicht menschlich, d. h. nicht bestimmbar und nicht tragbar durch das animal rationale und ebensowenig durch das Subjektum. Der Bereich ist überhaupt kein Seiendes, sondern gehört der Wesung des Seyns. Daseinsmäßig begriffen ist der Mensch jenes Seiende, das seiend seines Wesens verlustig gehen kann und somit am unsichersten und gewagtesten je seiner selbst gewiß ist, dieses aber auf Grund der Überantwortung an die Wächterschaft des Seyns. Der Vorrang des Da-seins ist nicht nur das Gegenteil zu jeder Art Vermenschung des Menschen, er begründet eine ganz andere, von der Metaphysik und daher auch von der »Anthropologie« aus nie faßbare Wesensgeschichte des Menschen. Das schließt nicht aus sondern ein, daß der Mensch jetzt *noch* wesentlicher für das Seyn, aber zugleich unwichtiger geschätzt aus dem »Seienden« wird.

Das *Da-sein* ist die Gründung des Abgrundes des Seyns durch die Inanspruchnahme des Menschen als desjenigen Seienden, das der Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns überantwortet wird. Auf dem Grunde des Da-seins verwandelt sich der Mensch erst in jenes Wesen, dem der Bezug zum Seyn das Entscheidende zuweist, was sogleich andeutet, daß die Rede von einem Bezug zum Seyn das eigentlich zu Denkende in sein Gegenteil ausdrückt. Denn der Bezug zum Seyn ist in Wahrheit das Seyn, das als Ereignis den Menschen in seinen Bezug rückt. Deshalb umlagert mannigfache Mißdeutung jenes »Verhältnis«, das durch den Titel »Der Mensch und das Seyn« sich anzeigt (vgl. Das Seyn, 272. Der Mensch, 273. Geschichte).

272. Der Mensch*

Wer die Geschichte des Menschen als Geschichte des *Wesens* des Menschen begriffen hat, für den kann die Frage, wer der Mensch sei, nur die Notwendigkeit bedeuten, den Menschen aus seinem bisherigen metaphysischen Aufenthaltsbezirk heraus zu fragen, fragend in ein anderes Wesen zu weisen und damit diese Frage selbst zu überwinden. Unvermeidbar steht dieses Fragen noch unter dem Schein der »Anthropologie« und in der Gefahr anthropologischer Mißdeutung.

1. Auf welche Gipfel müssen wir steigen, um den Menschen frei zu überblicken in seiner *Wesensnot*? Daß sein Wesen ihm *Eigentum* und d. h. Verlust ist, und zwar aus der Wesung des Seyns.

Warum sind solche Gipfel nötig, und was meinen sie?

2. Hat der Mensch sich eigensinnig verlaufen in das »nur« Seiende oder wurde er dafür vom Seyn verstoßen oder wurde er vom Seyn einfach ausgehängt und einer Eigensucht überlassen?

(Diese Fragen bewegen sich in der Unterscheidung von Sein und Seiendem.)

3. Der Mensch, das denkende Tier, als vorhandene Quelle der Leidenschaften, Triebe, Ziel- und Wertsetzungen, ausgestattet mit einem Charakter usf. Dieses jederzeit Feststellbare, das des Einverständnisses aller sicher ist, zumal, wenn alle sich geeinigt haben, nicht mehr zu fragen und nichts anderes sein zu lassen, als jeder ist:

a) *als was* wir den Menschen antreffen.

b) *daß* wir ihn antreffen.

4. Der Mensch der im Loswurf (geworfenen Entwurf) Zurückgekehrte; wir müssen Sein verstehen, wenn . . .

5. Der Mensch der Wächter der Wahrheit des Seyns (Gründung des Da-seins).

* vgl. Das Seyn, 276. Das Seyn und die Sprache, S. 499 f.; Überlegungen VIII

6. Der Mensch weder »Subjekt« noch »Objekt« der »Geschichte«, sondern nur der von der Geschichte (Ereignis) Angewehte und in das Seyn Mitgerissene, dem Seyn Zugehörige. Zuruf der Notschaft, Überantwortung in die Wächterschaft.
7. Der Mensch als der im ausgetragenen Loswurf *Fremde*, der aus dem Ab-grund nicht mehr zurückkehrt und in dieser Fremde die ferne Nachbarschaft zum Seyn *behält*.

273. Geschichte

Bisher *war* der Mensch noch niemals geschichtlich. Wohl dagegen »hatte« und »hat« er eine Geschichte. Allein, dieses Geschichte-Haben verrät sogleich die Art von »Geschichte«, die hier einzig gemeint ist. Die Geschichte ist überall vom »Historischen« her bestimmt, auch dort, wo man meint, die geschichtliche Wirklichkeit selbst zu fassen und im Wesen zu umgrenzen; das geschieht z. T. »ontologisch«: die geschichtliche Wirklichkeit als Werden-Wirklichkeit, z. T. »erkenntnistheoretisch«: die Geschichte als das feststellbare Vergangene. Beide Auslegungen sind abhängig von dem, was »Ontologie« und »Erkenntnistheorie« möglich machte, d. h. von der *Metaphysik*. Hier sind auch die Voraussetzungen für die Historie zu suchen.

Soll aber der Mensch geschichtlich *sein* und soll das Wesen der Geschichte ins Wissen kommen, dann muß zumal das Wesen des Menschen fraglich und das Sein fragwürdig, erstmals fragwürdig werden. Nur im Wesen des Seyns selbst und d. h. zugleich in seinem Bezug zum Menschen, der solchem Bezug gewachsen ist, kann die Geschichte gegründet sein.

Ob freilich der Mensch die Geschichte erreicht und ob deren Wesen über das Seiende kommt, ob die Historie *vernichtet* werden kann, dies läßt sich nicht errechnen; das steht beim Seyn selbst.

Schon für die erste Aufhellung dieser Fragen legt sich die Hauptschwierigkeit in den Weg, daß wir uns von der Historie

kaum los zu machen vermögen, zumal wir schon gar nicht mehr übersehen, wie weit die Historie, in mannigfachen versteckten Formen, das menschliche Sein beherrscht. Die »Neuzeit« bringt nicht zufällig die Historie zur eigentlichen Herrschaft. Diese erstreckt sich heute, im Beginn des entscheidenden Abschnitts der Neuzeit, schon so weit, daß durch die von der Historie bestimmte Geschichtsauffassung die Geschichte in das Geschichtslose abgedrängt und daß dort ihr Wesen gesucht wird. Blut und Rasse werden zu Trägern der Geschichte. Die *Praehistorie* gibt der Historie den nun gültigen Charakter. Die Art, wie der Mensch sich selbst betreibt und berechnet, in Szene und in die Vergleichen setzt, die Art, wie er das Vergangene sich als Hintergrund seiner Gegenwärtigkeit zurechtstellt, die Weise, wie er diese Gegenwart zu einer Ewigkeit ausspreizt, all dieses zeigt das Vorwalten der Historie.

Was ist aber hier mit *Historie* gemeint? Das feststellende Erklären des Vergangenen aus dem Gesichtskreis der berechnenden Betreibungen der Gegenwart. Das Seiende ist hierbei vorausgesetzt als das Bestell-, Herstell- und Feststellbare (*idéa*).

Das Feststellen dient einem Behalten, das nicht so sehr das *Vergangene* nicht entgleiten lassen will, als vielmehr das *Gegenwärtige* als das Vorhandene verewigen will. *Verewigung* ist immer als Streben die Folge der Herrschaft der Historie, ist die anscheinend der Geschichte verschriebene Flucht vor der Geschichte. Verewigung ist das Nicht-von-sich-(als einem Vorhandenen)-Loskommen einer geschichtsfernen Gegenwart.

Historie ist als dieses Feststellen ein ständiges Vergleichen, das Herbeiholen des Anderen, darin man sich als das Weitergekommene spiegelt; ein Vergleichen, das von sich weg denkt, weil es nicht mit sich selbst fertig wird.

Die Historie verbreitet eine Täuschung der völligen Beherrschbarkeit alles Wirklichen, sofern sie an allem Oberflächlichen entlang trägt und die Oberfläche selbst verschiebt als die einzig genügende Wirklichkeit. Die in der Historie angelegte

Grenzenlosigkeit des Kennens von allem nach allen Hinsichten und mit allen Mitteln der Darstellung, die Verfügung über alles Tatsächliche führt zu einer Absperrung von der Geschichte, die, je entschiedener sie wird, umso unkenntlicher den Abgesperrten bleibt.

Die Historie ist in ihren Vorformen, ihrer Ausbildung zur Wissenschaft, in der Verflachung und Verständlichung dieser zum gemeinen Rechnen durchaus eine Folge der Metaphysik. Dieses aber sagt: der *Geschichte* des Seyns, des Seyns als Geschichte, wobei aber das Seyn und die Geschichte völlig verborgen bleiben, ja sogar in die Verborgenheit sich zurückhalten.

Das Seyn als Er-ignis ist die Geschichte; von hier aus muß deren Wesen, unabhängig von der Werdens- und Entwicklungsvorstellung, unabhängig von der historischen Betrachtung und Erklärung, bestimmt werden. Daher läßt sich das Wesen der Geschichte auch dann nicht fassen, wenn man, statt vom historischen (erkundenden) »Subjekt« auszugehen, sich auf das historische »Objekt« und den Gegenstand richtet. Was soll denn Gegenstand der Historie sein? Ist »objektive Historie« ein un-erreichbares Ziel? Sie ist überhaupt kein mögliches Ziel. Dann gibt es auch keine »subjektive« Historie. Im Wesen der Historie liegt, daß sie sich auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis gründet; sie ist objektiv, weil sie subjektiv ist, und insofern sie dieses ist, muß sie auch jenes sein; daher hat ein »Gegensatz« zwischen »subjektiver« und »objektiver« Historie gar keinen Sinn. Alle Historie endet im anthropologisch-psychologischen Biographismus.

274. Das Seiende und die Berechnung

Die planende Berechnung macht das Seiende immer vor-stelliger, in jeder möglichen Erklärungshinsicht zugänglicher, so zwar, daß sich diese Beherrschbarkeiten ihrerseits unter sich einigen und gängiger werden und so das Seiende in das schein-

bar Grenzenlose erweitern; doch eben nur scheinbar. In Wahrheit vollzieht sich mit dem zunehmenden Ausgriff der Forschung (der Historie im weitesten Sinn) eine Verlagerung des Riesigen von dem der Planung Unterworfenen in die Planung selbst. Und in dem Augenblick, da die Planung und Berechnung riesenhaft geworden, beginnt das Seiende im Ganzen zu schrumpfen. Die »Welt« wird immer kleiner, nicht etwa nur im quantitativen Sinne, sondern in der metaphysischen Bedeutung, das Seiende als Seiendes, d. i. als Gegenständliches wird schließlich soweit in die Beherrschbarkeit aufgelöst, daß der Seinscharakter des Seienden gleichsam verschwindet und die Seinsverlassenheit des Seienden sich vollendet.

Die metaphysische Verkleinerung der »Welt« erzeugt eine Aushöhlung des Menschen. Der Bezug zum Seienden als solchem verliert in diesem und mit diesem jedes Ziel, der Bezug als Verhalten des Menschen bezieht sich nur noch auf sich selbst und die Planmäßigkeit seines Vollzugs. Das Fühlen des Gefühls fühlt nur noch das Fühlen, das Gefühl selbst wird der Gegenstand des Genusses. Das »Erleben« erreicht das Äußerste seines Wesens, die Erlebnisse werden erlebt. Die Verlorenheit in das Seiende erlebt sich als Fähigkeit, das »Leben« in den berechenbaren Wirbel des leeren Kreisens um sich selbst zu verwandeln und dieses Vermögen als die »Lebensnähe« glaubhaft zu machen.

275. Das Seiende

Verwahrung des Seyns (Verwahrung ereignisgeschichtlich). Warum? Damit im Seienden zur *Wahrheit* kommen, von sich durchstimmt sind die Götter und das Seyn verglühe, ohne zu verlöschen. Aber die Gefahr.

Das Seiende »im Ganzen«? Hat jetzt noch das »Ganze« eine Notwendigkeit? Zerfällt es nicht als der letzte Rest des »systematischen« Denkens?

Wie alt in der *Seinsgeschichte* ist das ἔλρον? So alt wie das ἔν? (Der erste Begriff, durch den die φύσις in die Beständigkeit der Anwesenheit gesammelt wird.)

Das »Seiende«; warum verstehen wir darunter zunächst immer das gerade jetzt und hier Vorhandene? (Woher der Vorrang der *Gegenwart*?) Wenn der Weg zum Gegenständlichen kein Weg mehr zum Seienden ist?

Wenn die »Natur«, ein verworrener Abkömmling der φύσις, die in *ihren* Anfang zurückgegangen, nicht mehr in das Seiende hinabreicht, als dessen Herrichtung und Vorstellung sie den Heutigen lediglich noch gilt? Als ob die »Natur« als Gegenstand der Naturwissenschaft und als Ausbeutung der Technik noch irgend das Seiende träge oder auch nur so, daß zu ihrer Ergänzung die »Philosophie« herbeigeholt werden könnte, die ja längst nur in der *Gegenständlichkeit* dieser Gegenstände (erkenntnistheoretisch, ontologisch, d. h. vorstellungsmäßig) sich heimisch gemacht hat.

Aber wenn wir uns zu Goethes Naturanschauung zurückretten und dann auch die »Erde« und das »Leben« zur Theorie machen?

Wenn das Wühlen im Irrationalen beginnt und nun erst recht alles beim Bisherigen bleibt, ja dieses nun vollends ohne Einschränkung bestätigt wird? Das muß noch kommen, denn ohne dieses fände die Neuzeit nicht ihre Vollendung.

Die Romantik ist noch nicht zu Ende gebracht. Sie versucht noch einmal eine *Verklärung* des Seienden, die aber nur noch als Re-aktion gegen die durchgängige Erklärung und Berechnung über diese sich zu bauen oder neben ihr sich anzubauen bemüht ist. Zu dieser Verklärung wird die historische Erneuerung der »Kultur« »aufgerufen« und ihre Verwurzelung im »Volk« betrieben und die Mitteilung an alle angestrebt.

Diese Popularisierung der »Metaphysik« erwirkt eine Verlebendigung des Bisherigen; Brachgelegenes wird wieder beachtet und geschützt und zu einem Genuß und einer Erhebung gebracht. Und in der Vergleichung gegen scheinbar Altgewor-

denes scheint sich ein Neues aufzurichten. Dennoch bewegt sich alles in der Entscheidungslosigkeit, sofern das Seiende selbst hinsichtlich des Seyns ungefragt bleibt und trotz seiner Ausbreitung und Verlebendigung unauffällig schwindet und nur das Gegenständliche als seinen Schein zurückläßt.

276. Das Seyn und die Sprache*

1. Die Sprache als Aussage und Sage.
2. Das Sagen des Seyns.
3. Das Seyn und der Ursprung der Sprache. Die Sprache der zum Ereignis gehörige Widerhall, in dem es sich als Erstreuung des Streites in diesen selbst (Erde-Welt) verschenkt (die Folge: der Verbrauch und bloße Gebrauch der Sprache).
4. Die Sprache und der *Mensch*. Ist die Sprache mit dem Menschen gegeben oder mit dem Menschen die Sprache? Oder wird und ist das Eine durch das Andere gar nicht *zwei* Verschiedene? Und weshalb? Weil beide gleichursprünglich dem Seyn zugehören. Warum der Mensch »wesentlich« zur Bestimmung des Wesens der Sprache – der Mensch als? Wächter der Wahrheit des Seyns.
5. Das animal rationale und die Mißdeutung der Sprache.
6. Sprache und Logik.
7. Die Sprache und die Seiendheit und das Seiende.

Innerhalb der Geschichte der Metaphysik (und somit in der bisherigen Philosophie überhaupt) ist die Bestimmung der Sprache vom λόγος her geleitet, wobei der λόγος als Aussage genommen wird und diese als Verbindung von Vorstellungen. Die Sprache übernimmt das Aussagen des Seienden. Zugleich wird die Sprache, wieder als λόγος, dem Menschen zugewiesen (ζῷον λόγον ἔχον). Die Grundbezüge der Sprache, aus denen ihr »Wesen« und »Ursprung« hergeleitet wird, laufen zum Seienden als solchem und zum Menschen.

* vgl. Das Seyn, 267. Das Seyn (Ereignis), S. 473 f.

Je nach der Auslegung des animal rationale und je nach der Fassung des Zusammenhangs der ratio (des Wortes) mit dem Seienden und Seiendsten (deus) ergeben sich Abwandlungen der »Sprach-philosophie«. Auch da, wo diese Bezeichnung nicht eigens gebraucht wird, gelangt die Sprache als ein vorhandener Gegenstand (Werkzeug – gestaltungsfähiges Gebilde und Schöpfergabe) in den Bereich der philosophischen Betrachtung neben anderen Gegenständen (Kunst, Natur u.s.f.). So gewiß man zugeben mag, daß dieses Sondergebilde doch wieder alles Vorstellen begleite und somit über den ganzen Bereich des Seienden als eine Ausdrucksweise desselben sich erstrecke, so wenig überschreitet die Betrachtung damit jene anfängliche Bestimmung der Sprache, durch die sie unbestimmt genug zum Seienden und zum Menschen in den Bezug gestellt bleibt. Kaum daß man versucht, aus diesem Bezug zur Sprache und von dieser her das Wesen des Menschen und sein Verhältnis zum Seienden und umgekehrt ursprünglicher zu fassen. Denn dies verlangte schon, die Sprache gleichsam bezugsfrei zu setzen. Wohin aber soll sie gegründet werden, da ein Vorhandensein der Sprache an sich offenkundig jeder Erfahrung zuwidergeht?

Bedenken wir dazu, daß »die« Sprache überhaupt niemals ist, sondern Sprache nur sein kann als ungeschichtliche (»Sprache« der sogenannten Naturvölker) und als geschichtliche, ermessen wir darüber hinaus, wie dunkel das Wesen der Geschichte, trotz der Verständlichkeit der Historie, für uns bleibt, dann scheinen sich sogleich alle Versuche, das »Wesen« der Sprache zu fassen, im Beginn des Weges zu verwirren; und alle historische Sammlung bisheriger Ansichten über die Sprache mag belehrend sein, sie vermag doch nie über den festgelegten metaphysischen Bezugskreis der Sprache zum Menschen und zum Seienden hinauszuführen. Dies aber ist doch die erste wirkliche Frage: ob dann nicht mit der geschichtlich sogar anfänglich notwendigen Deutung der Sprache vom λόγος her und mit der so vorgezeichneten Einfügung in den metaphysi-

schen Bezugskreis die Möglichkeit der Wesensbestimmung der Sprache auf den Besinnungsraum der Metaphysik eingeschränkt wurde? Wenn nun aber die Metaphysik selbst und ihr Fragen in ihrer wesentlichen Beschränkung auf die Frage nach der Seiendheit erkannt ist und die Einsicht gelingt, daß bei diesem metaphysischen Fragen nach dem Seienden im Ganzen gleichwohl noch nicht alles und gerade das Wesentlichste, das *ist*, erfragt werden konnte, nämlich das Seyn selbst und seine Wahrheit, dann öffnet sich hier eine andere Aussicht: das Seyn und nichts Geringeres als dessen eigenste Wesung könnte gar jenen Grund der Sprache ausmachen, aus dem her sie die Eigenschaft schöpfte, dasjenige, in bezug worauf sie metaphysisch erklärt wird, selbst erst von sich aus zu bestimmen.

Die erste wirkliche Frage, mit der zugleich alle Sprachphilosophie als solche (d. h. als Sprachmetaphysik und in der Folge als Sprachpsychologie usw.) hinfällig wird, ist die nach dem Bezug der Sprache zum Seyn, eine Frage, die freilich in dieser Form noch gar nicht trifft, was sie fragt. Dieser Bezug läßt sich aber auf einem Wege verdeutlichen, der zugleich noch jenen Bereich in den Blick faßt, der in der bisherigen Betrachtung über die Sprache immer leitend war.

Nach der rechtverstandenen und bis heute gültigen Bestimmung des Menschen als animal rationale ist die Sprache mit dem Menschen gegeben und dies so gewiß, daß auch in der Umkehrung gesagt werden kann, mit der Sprache erst ist der Mensch gegeben. Sprache und Mensch bestimmen sich wechselseitig. Wodurch wird das möglich? Sind beide in gewisser Hinsicht dasselbe, und in welcher Hinsicht sind sie dies? Kraft ihrer Zugehörigkeit zum Seyn. Was bedeutet dies: zum Seyn gehören? Der Mensch gehört als ein Seiendes zum Seienden und untersteht so der allgemeinsten Bestimmung, daß er *ist* und so und so *ist*. Allein, das zeichnet den Menschen nicht als Menschen aus, sondern setzt ihn nur als Seiendes mit allem Seienden gleich. Der Mensch aber kann zum *Seyn* (nicht nur unter das Seiende) gehören, sofern er aus dieser Zugehörigkeit

und gerade aus ihr sein ursprünglichsten Wesen schöpft: Der Mensch versteht das Seyn (vgl. »Sein und Zeit«); er ist der Statthalter des Entwurfs des Seyns, die Wächterschaft der Wahrheit des Seyns macht das aus dem Seyn und »nur« aus diesem begriffene Wesen des Menschen aus. Der Mensch gehört zum Seyn als der vom Seyn selbst zu dessen Wahrheitsgründung Ereignete. So geeignet ist er dem Seyn überantwortet, und solche Überantwortung verweist die Bewahrung und Gründung dieses Menschenwesens in Jenes, was der Mensch selbst erst sich zum Eigentum machen muß, mit Bezug worauf er eigentlicher und uneigentlicher sein muß: in das Da-sein, was die Wahrheitsgründung selbst ist, der vom Seyn (Ereignis) ausgeworfene und getragene Ab-grund.

Wie aber verhält sich die Sprache zum Seyn? Wenn wir die Sprache nicht als ein Gegebenes und damit im Wesen schon Gesetztes in Rechnung bringen dürfen, da es gilt, erst das Wesen zu »finden«, und wenn das Seyn selbst »wesentlicher« ist als die Sprache, sofern sie als Gegebenes (Seiendes) angenommen wird, dann muß die Frage anders gefragt werden.

Wie verhält sich das Seyn zur Sprache? Aber auch so ist die Frage noch mißdeutbar, sofern sie jetzt nur als bloße Umkehrung des vorigen Verhältnisses erscheint und die Sprache wiederum als ein Gegebenes gilt, zu dem das Seyn in Beziehung tritt. Wie verhält sich das Seyn zur Sprache – das will fragen: wie entspringt in der Wesung des Seyns das Wesen der Sprache? Wird damit aber nicht schon eine Antwort vorausgenommen: daß eben die Sprache aus dem Seyn entspringt? Aber jede echte Wesensfrage, als Entwurf aus dem zu Entwerfenden bestimmt, nimmt die Antwort voraus. Das Wesen der Sprache kann gar nie anders als durch die Nennung ihres Ursprungs bestimmt werden. Man kann daher nicht Wesensdefinitionen der Sprache ausgeben und die Frage nach ihrem Ursprung für unbeantwortbar erklären. Die Frage nach dem Ursprung schließt freilich in sich die Wesensbestimmung des Ursprungs und des Entspringens selbst. Entspringen aber heißt: dem Seyn zuge-

hören in dem Sinn der zuletzt gestellten Frage: wie west in der Wesung des Seyns die Sprache? Daß überhaupt jedoch dieser Bezug der Sprache zum Seyn keine willkürliche Aufstellung ist, hat die Vorbetrachtung deutlich gemacht. Denn in Wahrheit sagt jener (nur nicht in den Ursprung zurückgedachte) metaphysische Doppelbezug der Sprache zum Seienden als solchem und zum Menschen (als animal *rationale*, ratio – Leitfaden der Auslegung des Seienden auf die Seiendheit, d. h. das Sein) nichts anderes als: die Sprache ist durch und durch und gerade in den Hinsichten, nach denen die Metaphysik sie bestimmt, auf das Sein bezogen. Aber weil die Metaphysik aus der Verlegenheit zum Seyn überhaupt nur ist, was sie ist, kann gerade *dieser* Bezug und vollends seine rechte Fassung niemals in den Bereich ihres Fragens gelangen.

Die Sprache entspringt dem Seyn und gehört deshalb zu diesem. So liegt alles wieder am Entwurf und Denken »des« Seyns. Aber jetzt müssen wir dieses so denken, daß wir uns dabei zugleich an die Sprache erinnern. Doch wie sollen wir jetzt »die Sprache« begreifen, ohne der erst zu gewinnenden Wesensbestimmung vorzugreifen? Nach allem Angedeuteten offenbar so, daß die Sprache in ihrem Bezug zum Seyn erfahrbar wird. Wie aber dieses? »Die« Sprache ist »unsere« Sprache; »unsere« nicht nur als die Muttersprache, sondern als die unserer Geschichte. Und damit überfällt uns das letzte Fragwürdige innerhalb der Besinnung auf »die« Sprache.

Unsere Geschichte – nicht als der historisch bekannte Ablauf unserer Geschehnisse und Leistungen, sondern wir selbst im Augenblick unseres Bezugs zum Seyn. Zum drittenmal fallen wir in den Abgrund dieses Bezugs. Und diesmal wissen wir keine Antwort. Denn alle Besinnung auf das Seyn und auf die Sprache ist ja nur ein Vorstoß, um unseren »Standort« im Seyn selbst und damit unsere Geschichte zu treffen. Aber auch wenn wir unsere Sprache in ihrem Bezug zum Seyn fassen wollen, haftet diesem Fragen das Geläufige der bisherigen metaphysischen Sprachbestimmung an, von der auch nicht geradezu

gesagt werden kann, daß sie durchaus unwahr sei, zumal sie doch, wenngleich verhüllt, gerade die Sprache in ihrem Bezug zum Sein (zum Seienden als solchem und zu dem das Seiende vorstellenden, denkenden, Menschen) im Blick hat. Nächste dem Aussagecharakter der Sprache (Aussage im weitesten Sinn genommen, daß die Sprache, das Gesagte und Ungesagte, etwas (Seiendes) meint, vorstellt, vorstellend gestaltet oder verdeckt u.s.f.) ist die Sprache als Besitztum und Werkzeug des Menschen und »Werk« zugleich bekannt. Dieser Zusammenhang der Sprache mit dem Menschen aber gilt als so innig, daß sogar die Grundbestimmungen des Menschen selbst (als animal rationale wiederum) dazu auserwählt werden, um die Sprache zu kennzeichnen. Das leiblich-seelisch-geistige Wesen des Menschen wird in der Sprache wiedergefunden: der Sprach-(Wort)-Leib, die Sprach-Seele (Stimmung und Gefühlston und dergleichen) und der Sprach-Geist (das Gedachte-Vorgestellte) sind geläufige Bestimmungen aller Sprachphilosophie. Diese Auslegung der Sprache, man könnte sie die anthropologische nennen, gipfelt darin, in der Sprache selbst ein Symbol des Menschenwesens zu sehen. Wenn hier die Fragwürdigkeit des Symbolgedankens (ein echter Sproß der in der Metaphysik waltenden Verlegenheit zum Seyn) zurückgestellt wird, müßte demgemäß der Mensch als jenes Wesen begriffen werden, das in seinem eigenen Symbol sein Wesen hat bzw. im Besitz dieses Symbols (λόγον ἔχον). Offen bleibe, wie weit diese metaphysisch zu Ende gedachte symbolhafte Deutung der Sprache im seinsgeschichtlichen Denken über sich hinausgeführt werden kann und dabei ein Fruchtbare erwächst. Unleugbar ist mit dem, was in der Sprache den Anhalt dafür gibt, daß sie als Symbol des Menschen gefaßt werden kann, etwas getroffen, was der Sprache doch irgendwie eignet: der Wortlaut und Schall, die Wortstimmung und die Wortbedeutung, wobei wir aber schon wieder im Gesichtskreis der aus der Metaphysik entspringenden Hinsichten auf das Sinnliche, Unsinnliche und Übersinnliche denken, auch dann, wenn wir mit »Wort« nicht

die einzelnen Wörter meinen, sondern das Sagen und Verschweigen des Gesagten und Ungesagten und dieses selbst. Der Wortschall läßt sich auf anatomisch-physiologische Beschaffenheiten des Menschenleibes zurückführen und daraus erklären (Phonetik – Akustik). Desgleichen ist die Wortstimmung und Wortmelodie und die Gefühlsbetontheit des Sagens Gegenstand der psychologischen Erklärung, und die Wortbedeutung ist Sache der logisch-poetisch-rhetorischen Zergliederung. Die Abhängigkeit dieser Erklärung und Zergliederung der Sprache von der Art der Auffassung des Menschen ist offenkundig.

Wenn nun aber mit der Überwindung der Metaphysik auch die Anthropologie zu Fall kommt, wenn das Wesen des Menschen vom Seyn her bestimmt wird, dann kann jene anthropologische Erklärung der Sprache nicht mehr maßgebend bleiben; sie hat ihren Grund verloren. Aber dennoch, ja sogar jetzt erst in voller Macht bleibt Jenes, was als Leib, als Seele, als Geist der Sprache an dieser aufgegriffen wurde. Was ist das? Können wir jetzt nicht einfach, entsprechend seinsgeschichtlich denkend, so verfahren, daß wir das Wesen der Sprache aus der seinsgeschichtlichen Bestimmung des Menschen deuten? Nein; denn damit bleiben wir immer noch im Symbolgedanken stecken; vor allem aber wäre nicht ernstgemacht mit der Aufgabe, aus der Wesung des Seyns selbst den Ursprung der Sprache zu ersehen.

277. Die »Metaphysik« und der Ursprung des Kunstwerks

Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks will nicht auf eine zeitlos gültige Feststellung des Wesens des Kunstwerks hinaus, die zugleich als Leitfaden zur historisch rückblickenden Erklärung der Geschichte der Kunst dienen könnte. Die Frage steht im innersten Zusammenhang mit der Aufgabe der Überwindung der Aesthetik und d. h. zugleich einer bestimmten Auffassung des Seienden als des gegenständlich Vorstellbaren. Die Überwindung der Aesthetik wiederum ergibt sich als not-

wendig aus der geschichtlichen Auseinandersetzung mit der Metaphysik als solcher. Diese enthält die abendländische Grundstellung zum Seienden und somit auch den Grund zum bisherigen Wesen der abendländischen Kunst und ihrer Werke. Die Überwindung der Metaphysik bedeutet die Freigabe des Vorrangs der Frage nach der Wahrheit des Seins vor jeder »idealen«, »kausalen« und »transzendentalen« und »dialektischen« Erklärung des Seienden. Die Überwindung der Metaphysik ist jedoch kein Abstoßen der bisherigen Philosophie, sondern der Einsprung in ihren ersten Anfang, ohne diesen erneuern zu wollen, was historisch unwirklich und geschichtlich unmöglich bleibt. Trotzdem führt die Besinnung auf den ersten Anfang (aus der Nötigung zur Vorbereitung des anderen Anfangs) zu einer *Auszeichnung* des anfänglichen (griechischen) Denkens, die das Mißverständnis begünstigt, mit diesem Rückgang solle eine Art des »Klassizismus« in der Philosophie angestrebt werden. In Wahrheit aber öffnet sich durch das »wiederholende«, d. h. ursprünglicher ansetzende Fragen die einsame Ferne des ersten Anfangs zu allem, was ihm geschichtlich folgt. Vollends steht der andere Anfang zum ersten zwar in einem notwendigen und inneren, aber verborgenen Bezug, der zugleich die völlige Abgeschiedenheit beider gemäß ihrem Ursprungscharakter einschließt. Daher kommt, daß gerade dort, wo das vorbereitende Denken am ehesten in den Umkreis des Ursprungs des anderen Anfangs gelangt, der Anschein auftaucht, der erste Anfang werde nur erneuert und jener sei lediglich eine historisch verbesserte Auslegung von diesem.

Was von der »Metaphysik« überhaupt gilt, trifft denn auch zu für die Besinnung auf den »Ursprung des Kunstwerks«, die eine geschichtlich übergängliche Entscheidung vorbereitet. Auch hier kann zur Veranschaulichung am ehesten das Frühe des ersten Anfangs gewählt werden, aber zugleich ist zu wissen, daß das Wesende der griechischen Kunst niemals getroffen werden kann und will durch Solches, was wir als Wesenswissen über »die« Kunst zu entfalten haben.

Überall jedoch handelt es sich hier darum, geschichtlich zu denken und d. h. zu *sein*, statt historisch zu rechnen. Die Frage des »Klassizismus« und die Überwindung der »klassizistischen« Mißdeutung und Herabsetzung des »Klassischen« und ebenso die Kennzeichnung einer Geschichte als »klassisch« ist keine Frage der Stellung zur Kunst, sondern eine Entscheidung für oder gegen die Geschichte.

Zeitalter, die durch den Historismus Vieles und alsbald alles kennen, werden nicht begreifen, daß ein Augenblick einer *kunst-losen* Geschichte geschichtlicher und schöpferischer sein kann als Zeiten eines ausgedehnten Kunstbetriebs. Die Kunstlosigkeit entspringt hier nicht aus dem Unvermögen und dem Verfall, sondern aus der Kraft des Wissens von den wesentlichen Entscheidungen, durch die Jenes hindurchschreiten muß, was bislang, selten genug, als Kunst geschah. Im Gesichtskreis dieses Wissens hat die Kunst den Bezug zur Kultur verloren; sie offenbart sich hier nur als ein Ereignis des Seyns. Die *Kunstlosigkeit* gründet in dem Wissen, daß die Ausübung vollendeter Fähigkeiten aus der vollständigsten Beherrschung der Regeln sogar nach den höchsten bisherigen Maßstäben und Vorbildern niemals »Kunst« sein kann; daß die planmäßige Einrichtung einer Anfertigung von solchem, was bisherigen »Kunstwerken« und ihren »Zwecken« entspricht, zu umfangreichen Ergebnissen gelangen kann, ohne daß jemals eine ursprüngliche Notwendigkeit des Wesens der Kunst, die Wahrheit des Seyns zur Entscheidung zu bringen, aus einer Not sich aufzwingt; daß ein Betrieb mit »der Kunst« als Betriebsmittel sich schon außerhalb des Wesens der Kunst gestellt hat und daher gerade zu blind und zu schwach bleibt, die Kunstlosigkeit in ihrer Geschichte-vorbereitenden und dem Seyn zugewiesenen Macht zu erfahren oder auch nur »gelten« zu lassen. Die Kunstlosigkeit gründet in dem Wissen, daß die Bestätigung und Zustimmung jener, die »Kunst« genießen und erleben, gar nichts darüber entscheiden können, ob der Genußgegenstand überhaupt aus dem Wesensumkreis der Kunst stammt

oder nur ein Scheingebilde historischer Geschicklichkeit ist, getragen von herrschenden Zwecksetzungen.

Das Wissen aber, dadurch die Kunst-losigkeit geschichtlich bereits *ist*, ohne öffentlich bekannt zu sein und zugestanden zu werden innerhalb einer ständig zunehmenden »Kunsttätigkeit«, dieses Wissen gehört selbst im Wesen einer ursprünglichen Ereignung, die wir das Da-sein nennen, aus dessen Inständigkeit sich die Zertrümmerung des Vorrangs des Seienden vorbereitet und damit das Un-gewöhnliche und Un-natürliche eines anderen Ursprungs der »Kunst«: der Anfang einer verhüllten Geschichte der Verschweigung einer abgründigen Entgegnung der Götter und des Menschen.

278. Ursprung des Kunstwerks

I. Schinkels Satz: »Bei dem Sinn des griechischen Volkes, überall Andenken seines Daseins und Wirkens für die Nachwelt zurückzulassen, *entstand* die vielseitige Kunsttätigkeit . . .«¹

1. Bei dem Sinn: »gelegentlich« oder »aus« dem Sinn?
2. Ist nur Gewicht gelegt auf die Erklärung der Entstehung der *Vielseitigkeit* der Kunst oder dieser selbst?
3. *Kunsttätigkeit*: »die Kunst« und das *Tätigsein in ihr* oder *Wesen der Kunst* selbst erst entspringen lassen als notwendig?

Das *Tätigsein in ihr*, Verschiedenes als »Grund«, verschiedene Richtungen und Schichten der Begründung des »Entstehens«:

- a) Wesensgrund (Ursprung des Wesens aus Wesung des Seyns) vgl. unten VI.
- b) Anlaß, Aufträge, Nachahmung.

¹ K. F. Schinkel, Aus Schinkels Nachlass. Reisetagebücher, Briefe und Aphorismen. Mitgeteilt von A. v. Wolzogen. Nachdruck d. Ausg. 1862. Mittenwald 1981, Bd. III, S. 368

- c) Anstöße und Antriebe (Bedürfnisse und Triebe).
 - d) Bedingungen (Anlage, Fertigkeiten).
 - e) *ἀγών*, das *Sich-übertreffen*, aber auch das nicht als Rekord, sondern *δόξα*.
 - f) der metaphysische Grund des *ἀγών*.
4. »Nachwelt«, unbestimmt:
- a) neuzeitlich historisch gedacht, Abendland, historische Bildung, »Verewigen«.
 - b) griechisch, für das eigene *Volk*, d. h. aber dann keine »Ewigkeit«, nicht, daß eben die Späteren (beliebige oder gar Abendland) historisch ein Gedächtnis davon haben, »Andenken«, sondern die *Griechen selbst* bei sich halten als deren Besitz; *Anwesend* bleiben in ihrer *Anwesenung* (*δόξα*), auch nicht »national«, sondern metaphysisch.

II. *δόξα* und *ἰδέα*, der griechische Sinn des *Ruhmes* und des *Rühmens*: heraustreten in *die Erscheinung*, d. h. zum eigentlichen Seienden *mitgehören* und es mitbestimmen (*κλέος*) und somit den Göttern zugewiesen sein. Die *δόξα*: Gegenwärtigkeit in der Anwesenung des eigenen sich entfaltenden Wesens und die Zugehörigkeit zu diesem.

Aber:

III. *Hohe griechische Zeit* (Pindar und Frühere) und *Plato*, *Nachklang*, »Ruhm« schon Berühmtheit.

Und vor allem:

IV. Auch in der höchsten Zeit nur Augenblicke, Einzigkeit, nicht Zustand und Regel, nicht Ideal.

V. *Neuzeitliche* Auffassung des Herausstellens der Tätigkeit, das Leistungshafte des Werkes, »Genie«, und entsprechend »Werk« als Leistung. Schließlich *Kunst überhaupt* als Mittel der Kulturpolitik.

VI. *Ursprungsfrage*: »der« Ursprung immer geschichtlich in dem Sinn, daß das Wesen selbst geschichtlich ereignishaft ist.

Das *ἀεί* der Griechen nicht die historisch gedachte Dauer des fortschrittlichen endlosen Fortdauerns, sondern die Beständigkeit der Anwesenung des unerschöpflichen Wesens.

Die Griechen waren unhistorisch, das *ιστορεῖν* ging auf das Gegenwärtige-Vorhandene und nicht auf das Vergangene als solches.

Die Griechen waren aber geschichtlich, so ursprünglich, daß ihnen die Geschichte selbst noch verborgen blieb, d. h. nicht zum Wesensgrund der Gestaltung ihres »Daseins« wurde.

Das *αἰ* nicht die Anwesenung des Fortlaufenden, sondern die in die Gegenwart sammelnde Vereinfachung des je Wesentlichen (das *ἐν* als *ὅν*).

279. Wie aber die Götter?*

Nicht aus »Religion«; nicht als Vorhandenes; nicht als Notbehelf des Menschen, sondern aus dem Seyn, sondern als dessen Entscheidung, künftig in der Einzigkeit des *Letzten*.

Warum muß diese Entscheidung gewagt werden? Weil damit die Notwendigkeit des Seyns in die höchste Fragwürdigkeit hinaufgehoben und die Freiheit des Menschen, daß er seines Wesens Erfüllung ins Tiefste legen kann, in die Abgründigkeit hinabgestoßen, weil so das Sein in die Wahrheit der einfachsten Innigkeit seiner *Er-eignung* gebracht wird. Und was »ist« dann? *Dann* erst ist diese Frage unmöglich, dann ist, für einen Augenblick, das *Er-eignis Ereignis*. Dieser Augenblick ist die *Zeit des Seins*.

Das Seyn aber ist die Not-schaft des Gottes, in der er *sich* erst findet. Warum aber der Gott? Woher die Not-schaft? Weil der Abgrund verborgen? Weil eine Über-treffung ist, deshalb die Über-troffenen als die gleichwohl Höheren. Woher die Über-treffung, Ab-grund, Grund, Sein? Worin besteht die Gottheit der Götter? Warum das Seyn? Weil die Götter? Warum die Götter? Weil das Seyn?

Das *Er-eignis* und die Möglichkeit des *Warum!* Kann das

* vgl. Der letzte Gott

Warum noch zu einem Gerichtshof gemacht werden, vor den das Seyn zu stellen ist?

Warum aber die *Wahrheit* des Seyns? Sie gehört zu seinem Wesen!

Warum Seiendes? Weil ein Höchstes Seiendes solches verursacht, herstellt?

Aber ungeachtet des Ungemäßen der Verfertigung, das höchste Seiende, *summum ens*, gehört erst recht zum Seienden. Wie soll von daher das Warum beantwortet werden? Warum Seiendes? Warum? Weshalb? Inwiefern? Gründe! Grund und Ursprung des Warum. Jedesmal über das Seiende weg. Wohin? Weil Sein west. Warum Seyn? Aus ihm selbst. Aber was ist es selbst? Die *Er-gründung* des Seyns, seines Grundes, ist das Zwischen des Seyns als Ab-grund. Das abgründige Wissen als Da-sein. Da-sein als *er-eignet*. Grund-los; abgründig.

280. Die Übergangsfrage

Die Übergangsfrage (warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? vgl. S. S. 1935*) fragt nach dem Seienden, und so zunächst ausschließlich zu entfalten, um unversehens vor einen wesentlichen Schritt zu stellen – die *Schwebung* des Seyns.

Wie schon das metaphysische Fragen dieser Frage, weil ins Äußerste (Unterschied gegen Mittelalter und Leibniz, Schelling) gebracht, in den »Raum« des Seyns stellt, so der Anlauf zum Sprung in das Seyn.

Die metaphysische Gestalt der Frage: oberste Ursache, *entium!* Keine *Antwort*, weil nicht *gefragt*.

Und das Nichts? Sein Bestand? Und das Warum? Sein Grund? Und die Frage selbst? Als Denken »des« Seyns.

* Vorlesung Sommersemester 1935 »Einführung in die Metaphysik« (Gesamtausgabe Band 40)

281. Die Sprache
(ihr Ursprung)

Wenn die Götter die Erde rufen und im Ruf eine Welt widerhallt und so der Ruf anklingt als Da-sein des Menschen, dann ist Sprache als geschichtliches, Geschichte gründendes Wort.

Sprache und Ereignis. Aufklang der Erde, Widerklang der Welt. *Streit*, die ursprüngliche Bergung der Zerklüftung, weil der innigste *Riß*. Die *offene Stelle*.

Sprache, ob *gesprochen oder geschwiegen*, die erste und weiteste Vermenschung des Seienden. So scheint es. Aber *sie* gerade die ursprünglichste Entmenschung des Menschen als *vorhandenes Lebewesen* und »Subjekt« und alles Bisherigen. Und damit Gründung des Da-seins und der Möglichkeit der Entmenschung des Seienden.

Die Sprache gründet im Schweigen. Das Schweigen ist das verborgenste Maß-halten. Es *hält* das Maß, indem es die Maßstäbe erst setzt. Und so ist die Sprache Maß-setzung im Innersten und Weitesten, Maß-setzung als Erwesung des Fugs und seiner Fügung (Ereignis). Und sofern die Sprache Grund des Da-seins, liegt in diesem die Mäßigung und zwar als der Grund des Streites von Welt und Erde.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Mehr als fünfzig Jahre nach ihrer Entstehung erscheinen im Jubiläumsjahr des 100. Geburtstags des Denkers als ein weiteres Hauptwerk erstmals Martin Heideggers »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«. Mit ihrer Herausgabe beginnt die Veröffentlichung der Bände aus der III. Abteilung der Gesamtausgabe.

Nach der ersten, der fundamentalontologischen Ansetzung der Seinsfrage in »Sein und Zeit« sind die »Beiträge zur Philosophie« *der erste umfassende Versuch* einer zweiten, der seynsgeschichtlichen und zugleich »ursprünglicheren« Ansetzung und Ausarbeitung derselben Frage, in der nach dem Sinn als der Wahrheit und dem Wesen, d. h. der Wesung des Seyns, gefragt und diese als das Ereignis gedacht wird. Daher gehört zum »öffentlichen Titel« »Beiträge zur Philosophie« die »gemäße Überschrift« »Vom Ereignis«. Obwohl sich das darin vollziehende Denken als »einen Entwurf der Wesung des Seyns als das Ereignis« versteht, vermag es »noch nicht die freie Fuge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst zu fügen«. Zu solchem Fügen ist das Denken erst noch unterwegs. Dennoch gelangt in den »Beiträgen zur Philosophie« die seynsgeschichtliche Ausarbeitung der Seinsfrage erstmals in das Gefüge eines sechsteilig gegliederten »Aufrisses«. Von diesem »Aufriß« heißt es, er sei »dem noch unbewältigten Grundriß der Geschichtlichkeit des Übergangs selbst entnommen«, »des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken«. Innerhalb dieses »Aufrisses« setzt das seynsgeschichtliche Fragen ein im »Anklang« des Seyns in der Not der Seinsverlassenheit« und vollzieht sich »im ›Zuspiel‹ des ersten und des anderen Anfangs zueinander«, als denkender »Sprung« in das Seyn«, als denkende »Gründung« seiner Wahrheit« und als denkende »Vorbereitung der ›Zukünftigen‹ ›des letzten Got-

tes««. Diesem »Aufriß« geht voraus der »Vorblick«, der auf das Ganze des »Aufrisses« vorausblickt, und die »Beiträge zur Philosophie« abschließend folgt dem »Aufriß« als rückblickender »Versuch, das ganze noch einmal zu fassen«, »Das Seyn«. Das Denken des Wesens des Seyns als Ereignis denkt den »Reichtum des kehrigen Bezugs des Seyns zu dem ihm ereigneten Da-sein«, es denkt somit das Wesen des Menschen, das Da-sein, aus der Kehre, die selbst in das Wesen des Seyns als das Ereignis gehört.

Der Leitspruch der Gesamtausgabe »Wege – nicht Werke« findet gleich zu Beginn der »Beiträge zur Philosophie« seine Erläuterung. Diese sind kein »Werk« bisherigen Stils«, weil das seynsgeschichtliche Denken »Gedanken-gang« ist, »durch den der bisher überhaupt verborgene Bereich der Wesung des Seyns durchgangen und so erst gelichtet und in seinem eigensten Ereignischarakter erreicht wird«.

Auf die herausragende Stellung der »Beiträge zur Philosophie« auf dem Denkweg Heideggers weist dieser selbst in einer Randbemerkung zum »Brief über den Humanismus« hin. Das in diesem Text Gesagte sei, so notiert er, »nicht erst zur Zeit der Niederschrift«, also 1946, gedacht, sondern beruhe »auf dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im »Augenblick« eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen« (Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9, S. 313). Der 1936 begonnene Weg, das ist jener Weg, der mit der 1936 einsetzenden handschriftlichen Abfassung der »Beiträge zur Philosophie« beginnt. In einer zweiten Randbemerkung zum »Brief über den Humanismus« heißt es, die erste Randbemerkung ergänzend, »Ereignis« seit 1936 das Leitwort meines Denkens« (a.a.O., S. 316), d. h. seit dem Beginn der Ausarbeitung der »Beiträge zur Philosophie«.

Daß dieses wegeröffnende große Manuskript nicht etwa gleich zu Beginn, sondern erst vierzehn Jahre nach dem Beginn der Gesamtausgabe erscheint, hat seinen Grund in einer von

Heidegger für die Herausgabe seiner Gesamtausgabe gegeben und ihm besonders wichtigen Anweisung. Ihr zufolge durfte mit der Veröffentlichung der für die III. und IV. Abteilung vorgesehenen Schriften erst dann begonnen werden, wenn die Vorlesungen der II. Abteilung herausgegeben sind. Diese Entscheidung erläuterte er durch die Bemerkung, daß Kenntnis und aneignendes Studium der Vorlesungstexte eine notwendige Voraussetzung seien für das Verständnis der unveröffentlichten Schriften, insbesondere aus den dreißiger Jahren und der ersten Hälfte der vierziger Jahre. Dieser Anweisung wurde in der Weise entsprochen, daß in den zurückliegenden vierzehn Jahren seit Beginn des Erscheinens der Gesamtausgabe im November 1975 nunmehr die meisten Vorlesungsbände erschienen sind oder noch im Laufe des Jubiläumsjahres erscheinen werden, daß daher nur einige Vorlesungen verbleiben, die zwar im gegenwärtigen Augenblick noch nicht veröffentlicht vorliegen, wohl aber zur editorischen Bearbeitung vergeben sind und in naher Zukunft desgleichen erscheinen werden.

Aus den Vorlesungen der dreißiger Jahre, deren Studium Voraussetzung ist für den nötigen Nachvollzug der »Beiträge zur Philosophie«, ragen vor allem die »Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der »Logik« vom Wintersemester 1937/38 heraus. Denn indem Heidegger in dieser Vorlesung die Wahrheitsfrage als Vorfrage für die Grundfrage nach dem Seyn entfaltet, teilt er einen wesentlichen Gedankenzug aus den »Beiträgen zur Philosophie« im Vorlesungsstil, somit unter Beachtung der Erfordernisse einer Lehrveranstaltung, mit. Das Studium dieser 1984 als Band 45 erschienenen Vorlesung ist daher die wichtigste, weil unmittelbare Vorbereitung für das Verständnis der »Beiträge zur Philosophie«. Ein Vergleich insbesondere des im Anhang von Band 45 mitveröffentlichten Textes »Aus dem ersten Entwurf« und der diesem Text vorangestellten vollständigen Gliederung der zu entfaltenden Wahrheitsfrage mit den »Beiträgen zur Philosophie«