

## ZWEITER TEIL

### DAS WIRKLICHE FRAGEN DER AUS DER GRUNDSTIMMUNG DER TIEFEN LANGEWEILE ZU ENTWICKELNDEN METAPHYSISCHEN FRAGEN. DIE FRAGE: WAS IST WELT?

#### ERSTES KAPITEL

Die aus der Grundstimmung der tiefen Langeweile  
zu entwickelnden metaphysischen Fragen

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

*Das Wesen der Zeit als die Wurzel der drei Fragen*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Demnach: Die drei Fragen sind nicht nur in dem, *was* sie betreffen, bekannt, sondern zugleich *als Fragen*, Themata, aus der Geschichte der Philosophie bekannt. Tradition und gesunder Menschenverstand umlagern diese Fragen. Aber beide Mächte nivellieren ein solches Fragen, nehmen dem Fragen seine Schärfe und verhindern so die Einsicht in die Notwendigkeit der Anstrengung, in der sie allein zu Fragen erwachsen.

## ZWEITES KAPITEL

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

#### Der Weg der Untersuchung und seine Schwierigkeiten

§ 42. *Der Weg der vergleichenden Betrachtung  
von drei leitenden Thesen:  
der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm,  
der Mensch ist weltbildend*

Wir beginnen mit der ersten der drei Fragen: *Was ist Welt?* Wir nehmen diese ausgesprochene Frage auch jetzt noch leicht als eine freischwebende, so in den Tag hinein gesprochene Frage. Wir wissen zunächst nicht, wo wir die Antwort hernehmen sollen. Ja, genau besehen wissen wir nicht einmal, wonach wir fragen, in welcher Richtung des Fragens wir uns bewegen. Der *nächste Weg* zu einer ersten Klärung ist, wie in allen solchen Fällen, daß wir uns an das Wort halten und die *Geschichte des Wortes* ›Welt‹ und die Geschichte der Ausbildung des darin verschlossenen Begriffes verfolgen. Diesen Weg versuchte ich in der Abhandlung »Vom Wesen des Grundes«, S. 23—37 (6. Auflage). Freilich, die dort gegebene Darstellung des Begriffes *κόσμος*, mundus, Welt ist lediglich ein Hinweis auf die charakteristischen Stationen dieser Geschichte und vor allem ganz in den Grenzen gehalten, die mit dem Thema der Abhandlung gezogen bleiben. Zu einer ersten Orientierung aber über den Wortbegriff kann das dort Dargestellte dienen. Das dort Abgehandelte muß aber nicht nur konkreter und breiter dargestellt werden, sondern ergänzt, besser allererst fundiert werden durch *die* Geschichte des Weltbegriffes, die sich gar nicht in der Geschichte des Wortes ausprägt. Diese letztere gibt nur das Außenwerk. Jene innere Geschichte aber

ist nur zu sehen im Zusammenhang mit dem Grundproblem der Metaphysik und am Leitfaden einer geklärten Fassung des Weltproblems. Ich verzichte hier darauf, das dort Dargestellte zu wiederholen; seine Kenntnis kann aber von Nutzen sein, wie überhaupt der ganze Abschnitt II der Abhandlung für dieses Problem wichtig ist. Nur ganz allgemein sei angedeutet, in welchem Rahmen sich — von außen gesehen — das Weltproblem zunächst bewegt. Das Bekannteste zeigt sich in dem Unterschied von Welt und Gott. Die Welt ist das Ganze des nicht- und außergöttlichen Seienden. Dieses ist, im christlichen Sinne, dann zugleich das Geschaffene gegenüber dem Ungeschaffenen. Ein Stück der so verstandenen Welt ist dann auch der Mensch. Der Mensch aber gilt nicht nur als ein Stück der Welt, innerhalb ihrer vorkommend, sie mitausmachend, sondern der Mensch steht der Welt gegenüber. Dieses Gegenüberstehen ist ein *Haben* der Welt als das, worin sich der Mensch bewegt, womit er sich auseinandersetzt, was er beherrscht und was er zugleich bedient und dem er ausgeliefert ist. So ergibt sich: Der Mensch ist 1. ein Stück der Welt. 2. Als dieses Stück ist er zugleich Herr und Knecht der Welt.

So roh dieser Unterschied sein mag, er zeigt hin auf eine Doppelstellung des Menschen zur Welt — und zugleich auf eine Doppeldeutigkeit im Weltbegriff selbst. Wir gebrauchen zunächst und auf lange hinaus das Wort ›Welt‹ in dieser Doppeldeutigkeit. Eine historische Betrachtung kann diese Zusammenhänge verschärfen.

Im Unterschied zu diesem *historischen Weg* in das Verständnis des Weltbegriffes versuchte ich in »Sein und Zeit« eine erste Kennzeichnung des *Weltphänomens* durch eine Interpretation der Art, *wie wir uns zunächst und zumeist alltäglich in unserer Welt bewegen*. Hierbei ging ich aus von dem, was uns alltäglich zuhanden ist, was wir gebrauchen und betreiben, und zwar so, daß wir von der Eigentümlichkeit dieses Gebarens gar nicht wissen und es, wenn wir es beschreiben sollen, alsbald mit Begriffen und Fragen mißdeuten, die anderswoher

stammen. Dieses uns ganz Nahe und jeden Tag Verständliche ist uns im Grunde schon fern und unverständlich. Von dieser ersten Kennzeichnung des Weltphänomens und durch sie hindurch gilt es vorzudringen zur Aufweisung des Weltphänomens als Problem. Es ist mir aber nie eingefallen, durch diese Interpretation behaupten und beweisen zu wollen, das Wesen des Menschen bestehe darin, daß er mit Löffel und Gabel hantiert und auf der Straßenbahn fährt. Der in »Sein und Zeit« genommene Weg zur Aufhellung des Weltphänomens verlangt aber eine sehr weit- und langgestreckte Perspektive, die hier — in dieser Vorlesung — entfernt nicht sichtbar gemacht werden kann.

Wir wählen jetzt vielmehr einen *dritten* Weg — den einer *vergleichenden Betrachtung*. Wir hörten: Der Mensch ist nicht nur ein *Stück der Welt*, sondern ist Herr und Knecht derselben in der Weise, daß er sie »hat«. Der Mensch hat Welt. Wie steht es um das übrige Seiende, das auch, wie der Mensch, ein Stück der Welt ist, die Tiere, Pflanzen, die materiellen Dinge, Steine zum Beispiel? Sind sie im Unterschied vom Menschen, der auch die Welt *hat*, nur Stücke der Welt? Oder hat auch das Tier Welt, und wie? In derselben Weise wie der Mensch, oder anders? Wie ist diese Andersheit zu fassen? Wie steht es beim Stein? Hier zeigen sich, wenngleich noch so roh, Unterschiede. Wir halten sie fest durch drei Thesen: 1. der Stein (das Materielle) ist *weltlos*; 2. das Tier ist *weltarm*; 3. der Mensch ist *weltbildend*.

Indem wir versuchen, das Wesen der *Weltlosigkeit*, der *Weltarmut* und der *Weltbildung* herauszuarbeiten, bewegen wir uns in verschiedenen Bezügen, gemäß denen Seiendes zur Welt bezogen sein kann. Es muß durch eine solche vergleichende Interpretation gelingen, das Wesen der Welt selbst aufzulockern und es uns so weit nahe zu bringen, daß wir überhaupt erst einmal nach ihm fragen können. Denn das Problem der Welt liegt keineswegs so, als handelte es sich lediglich um eine genauere und strengere Interpretation des Wesens der

Welt, sondern es gilt, allererst das *Welthafte* der Welt in den Blick zu bringen als mögliches Thema eines *Grundproblems* der *Metaphysik*.

Außer dem erstgenannten historischen Weg und dem zweiten, der vom alltäglichen Weltverständnis des Menschen ausgeht und beim Weltverständnis des Menschen bleibt, und dem dritten, jetzt einzuschlagenden Weg der vergleichenden Betrachtung sind noch andere Wege möglich, die wir jetzt nicht anführen. Alle diese Wege aber haben notwendig ihre Mängel und eigenen Schwierigkeiten, und zwar deshalb, weil jeder Weg von außen her kommt, d. h. die Prinzipien und Sehweise des vulgären Verstandes mitbringt, und weil es gilt, im Verlauf des Durchlaufens des Weges diese zunächst gewohnte Art des Sehens und Fragens abzustreifen bzw. unter dem Zwang des immer deutlicher Erblickten umzuwandeln. Das gilt für *jedes* Problem der Metaphysik, und darin liegt: Man kann sie überhaupt nie mit den Maßstäben des vulgären Verstandes bewerten — ob sie etwa kulturfeindlich oder -freundlich sei. Sie ist weder das eine noch das andere, d. h. — von außen gesehen — beides zugleich, »zweideutig«, und dies nur, weil sie im Grunde diesseits solcher Unterscheidungen steht.

Zwar scheint der dritte Weg — der einer vergleichenden Betrachtung — noch am ehesten gangbar, weil er eine große Beweglichkeit hat und wir im Unterscheiden und Fassen der Unterschiede gerade erst das Übereinstimmende und Selbige zu sehen bekommen. Allein, gerade der dritte Weg hat besondere Schwierigkeiten, die kurz zu Beginn genannt sein müssen, damit sie uns nicht ständig belästigen. Wir *nennen* die Schwierigkeit lediglich, beseitigen sie nicht.

§ 43. *Inhaltliche und methodische Grundschwierigkeit  
bezüglich der Bestimmung des Wesens  
und der Zugänglichkeit des Lebens*

Für die vergleichende Betrachtung stehen im Thema: materielle Dinge (Stein), Tier, Mensch. Wir müssen demnach überhaupt schon wesenhafte Unterschiede dieser drei zur Verfügung haben, um uns im Thema zu bewegen. Oder zum mindesten müssen wir die Möglichkeit haben, solche Unterschiede jederzeit zu nennen. Aber schon der Unterschied von Tier und Mensch ist schwer zu bestimmen. Zwar ist es leicht, zu sagen: ein vernünftiges Lebewesen ist das eine, ein unvernünftiges das andere. Aber die Frage ist eben: Was heißt hier Vernunft und Unvernunft? Selbst wenn das geklärt ist, bleibt ungewiß, ob gerade dieser Unterschied das Wesentlichste und metaphysisch Gewichtige ist. Bei der Frage des Verhältnisses von Tier und Mensch kann es sich auch nicht darum handeln, zu entscheiden, ob der Mensch vom Affen abstammt oder nicht. Denn diese Frage können wir nicht einmal stellen, geschweige denn beantworten, solange wir nicht klar sehen, welcher Unterschied zwischen beiden besteht und wie er gezogen werden muß. Das sagt: Wir müssen darüber Auskunft geben können, nicht wie Tiere und Menschen sich in irgendeiner Hinsicht unterscheiden, sondern was das *Wesen der Tierheit* des Tieres und das *Wesen der Menschheit* des Menschen ausmacht und durch welche Fragen wir überhaupt das Wesen von solchem Seienden treffen. Die Tierheit des Tieres können wir wiederum nur bestimmen, wenn in Klarheit steht, was die *Lebendigkeit des Lebenden* ausmacht im Unterschied zum Leblosen, das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt.

Doch die Schwierigkeit ist nicht nur eine *inhaltliche* bezüglich dessen, *was* Leben überhaupt sei, sondern ebensosehr und fast noch mehr eine *methodische*: *Auf welchem Wege* kann und soll die Lebendigkeit des Lebenden in ihrem Wesen zu-

gänglich werden? In welcher Weise soll uns das Leben, die Tierheit des Tieres und die Pflanzlichkeit der Pflanze zugänglich werden? Es genügt nicht, die Gestalt des Tieres, seine Glieder und dergleichen morphologisch zu beschreiben; es genügt nicht, die physiologischen Prozesse zu erforschen und daran noch irgendeine Tierpsychologie zu knüpfen, sondern bei all dem haben wir schon vorausgesetzt, daß das Tier lebt, daß ihm in gewisser Weise bei seinem Gebaren zugleich so und so ist. Wie sollen wir dahinter kommen? Das Tier kann sich vielleicht weder selbst beobachten noch gar uns von diesen Beobachtungen erzählen. Und wenn es sich ausdrückt, wenn das Tier, wie wir meinen, in irgendwelchen Ausdrucksbewegungen und Lauten uns von ihm selbst Kunde gibt, dann müssen diese Kundgebungen doch hindurch durch unsere Auslegung und Deutung.

So zeigen sich uns zwei Grundschwierigkeiten: 1. *Als was* ist das Wesen des Lebens überhaupt zu *bestimmen*? 2. *Wie* ist Lebendiges als solches — die Tierheit des Tieres und die Pflanzlichkeit der Pflanze — ursprünglich *zugänglich*? Oder gibt es hier überhaupt keinen ursprünglichen *Zugang*? Wie steht es dann um den Charakter der, wie immer gegebenen, Wesenscharakteristik des Lebendigen? Beide Fragen müssen wir bei unseren vergleichenden Betrachtungen offen lassen, d. h. wir müssen doch immer irgendwie, wenn auch noch so vorläufig und unverbindlich, eine Antwort dafür haben, die uns bei den vergleichenden Betrachtungen leitet. Andererseits können und müssen diese vergleichenden Betrachtungen am Ende gerade einen Beitrag liefern zur Aufhellung und möglichen Beantwortung dieser Fragen.

So bewegen wir uns hier ständig im Kreise. Das ist das Zeichen, daß wir im Bereich der Philosophie uns bewegen. Überall ein *Kreisen*. Dieses im Kreise Sichbewegen der Philosophie ist wieder etwas, was dem vulgären Verstande zuwider ist. Er will gerade nur ans Ziel kommen, so, wie man der Dinge im Handgriff habhaft wird. Im Kreis gehen — das führt zu nichts. Vor



allem aber macht es schwindlig, und Schwindel ist unheimlich. Man kommt sich vor, als hänge man zwischen dem Nichts. Daher ja nicht diese Kreisbewegung und so auch kein Zirkel! Das sagt doch schon eine Regel der allgemeinen Logik. Daher ist es der Ehrgeiz einer wissenschaftlichen Philosophie, ohne diesen Zirkel auszukommen. Aber — wen bei einer philosophischen Frage noch nie der Schwindel gefaßt hat, der hat noch nie philosophierend gefragt, d. h. ist noch nie im Kreis gegangen. Bei dieser Kreisbewegung ist nicht das entscheidend, was der vulgäre Verstand allein sieht, das Entlanglaufen an der Peripherie und das Zurückkommen an dieselbe Stelle auf der Peripherie, sondern das im Kreisgang mögliche und in ihm allein mögliche Blicken ins *Zentrum* als solches. Dieses als ein solches offenbart sich nur im Kreisen um es. Daher führen alle Versuche, das Zirkelhafte aus der Philosophie hinauszuarargumentieren, von der Philosophie weg; und alle Einwände, die mit dem Argument arbeiten, die Betrachtung sei zirkelhaft, beweisen schon, daß sie überhaupt nicht philosophierende Einwände, also gegenüber der Philosophie nichtssagend sind. Allerdings ist nun nicht schon jeder Zirkelbeweis Zeichen eines philosophierenden Denkens (Zirkel und Wirbel).

Wir bewegen uns also in einem Kreis, wenn wir eine *gewisse Grundauffassung vom Wesen des Lebens* und von der *Art seiner Auslegbarkeit voraussetzen* und aufgrund dieser Voraussetzung gerade den Weg bahnen, zu einer Grundauffassung des Lebens zu kommen.

§ 44. *Zusammenfassung und Wiedereinführung  
nach den Ferien:*

*Metaphysik als unbegriffliches Fragen;  
Weckung der Grundstimmung der tiefen Langeweile;  
die aus der Grundstimmung zu entwickelnden  
metaphysischen Fragen.*

*Richtlinien für das rechte Verständnis  
der Rede von der Grundstimmung des Philosophierens*

*Metaphysik* — metaphysische Erkenntnis ist *unbegriffliches* Fragen, unbegrifflich in dem Doppelsinne: daß 1. je das Seiende im Ganzen in jeder metaphysischen Frage einbegriffen ist, und daß 2. je der metaphysisch Fragende in die Frage mit hineingenommen, von dem Fragen und dem Gefragten selbst mit betroffen ist. Getroffen und betroffen wird er nur dann, wenn der Mensch in seinem Dasein treffbar und in der Betroffbarkeit ergreifbar ist, wenn in seinem Wesen die Möglichkeit der *Ergriffenheit* liegt. Diese Wesensmöglichkeit des Ergriffenseins gehört zum Wesen des Menschen, sofern sein Da-sein immer — aber nicht nur — heißt: *Gestimmtsein*. Nur was von Hause aus überhaupt gestimmt ist, kann verstimmt sein. Was verstimmt ist, kann umgestimmt werden. Wo Stimmung, da ist Wandel der Stimmung und so auch *Weckung von Stimmung* möglich. Wir mußten daher, um ein unbegriffliches Fragen entwickeln zu können, zuvor eine Grundstimmung wecken, die Möglichkeit einer Ergriffenheit schaffen. Dieser Aufgabe galt der bisherige erste Teil der Vorlesung, und sie war eine bestimmt gerichtete Auslegung *einer tiefen Langeweile im Grunde unseres Daseins*. Die bisherigen Erörterungen des ersten Teils der Vorlesung haben aber nur Recht und Gewicht aus dem zweiten Teil. Da sollen die *aus der Grundstimmung zu entwickelnden metaphysischen Fragen* wirklich gefragt werden. Als solche Fragen haben wir die drei entwickelt: Was ist Welt? Was ist Endlichkeit? Was ist Vereinzelung? Dabei ist die mittlere die ursprünglichste und zentralste Frage. Den Zu-

sammenhang von Grundstimmung und Metaphysik wollen wir hier nicht weiter verfolgen. Nur in einigen Punkten möchte ich *Richtlinien* geben für das weitere Verständnis und zur Vermeidung von aus der Zweideutigkeit der Philosophie notwendig naheliegenden Mißverständnissen.

1. Wenn wir eine Grundstimmung, diese bestimmte Grundstimmung, unserem Fragen zugrunde legten, so ist damit nicht behauptet, daß die drei daraus entwickelten Fragen diese Grundstimmung auch metaphysisch ausschöpfen, als wären nur diese drei bestimmten Fragen aus dieser Grundstimmung heraus möglich. Sie sind nur *aus* ihr geschöpft.

2. Wiederum kann nicht behauptet werden, diese bestimmte Grundstimmung sei an sich der einzige Weg zu diesen drei Fragen. Gerade wenn sie wirklich metaphysisch sind, dann müssen sie sich *aus jeder* Grundstimmung des Daseins entfalten lassen.

3. Aber welche Grundstimmung wir für die Entwicklung und Durchführung der Fragen wählen, ist gleichwohl nicht in unser Belieben gestellt. Wir wählen zwar in gewissem Sinne und sind dabei frei, doch wir sind im tiefsten Sinne gebunden und gezwungen. Diese Wahl ist freilich kein Herausgreifen von Beliebigem, was zur Auswahl vorliegt. Vielmehr:

4. Die Wahl ist ein Sichbinden an den in der Metaphysik selbst liegenden Zwang, den Einsatz eines bestimmten endlichen Daseins zu vollziehen, d. h. aber alle darin beschlossene Bedingtheit seines Fragens zu übernehmen. Doch wenn wir jeweils aus einer bestimmten Grundstimmung fragen, so heißt das auch nicht, diese Grundstimmung überstimme die übrigen, halte sie fern, drücke sie in ihrer Bedeutung herab. Im Gegenteil:

5. Jede echte Grundstimmung befreit und vertieft, bindet und löst die anderen. Wir wissen bis heute nur allzuwenig von diesem Grundgeschehen der Stimmung im Dasein. Wir werden es auch nie durch eine Psychologie der Gefühle zu wissen bekommen, es durch keine noch so übertriebene Reflexion aus-

klügeln, sondern nur durch das Dasein selbst und nur soweit wir die Kraft aufbringen, *da* zu sein, werden wir von diesem Grundgeschehen erfahren. Es ist mithin ebenso verkehrt, eine Grundstimmung als einzige zu verabsolutieren, wie das Verfahren, alle möglichen Grundstimmungen gegeneinander zu relativieren. Verkehrt ist dieses Verfahren deshalb, weil es sich hier überhaupt nicht um Dinge handelt, die, auf einer Ebene liegend, gegeneinander ausgewechselt werden könnten. Sondern:

6. Dieses Geschehen der Grundstimmung selbst und gar der Wahl derselben im Einsatz der Existenz des Philosophen ist in der Geschichte des Daseins verwurzelt. Geschichte aber läßt sich nicht verrechnen; sie kann durch Berechnung und Betrieb höchstens verbogen und unterdrückt werden. Wenn die jeweilige Grundstimmung einer Metaphysik und die Art und das Ausmaß, wie sie stimmt, Schicksal ist, d. h. zugleich sich wandelt und nicht verbindlich ist für jedes Zeitalter, so *bleibt doch die Philosophie in der ausgezeichneten Nähe einer bestimmten Grundstimmung*. Aber nicht, weil sie Philosophie ist, sondern weil die Philosophie, wie in ihrer Weise etwa die Kunst, das verlangt, was wir, unbeholfen und mißverständlich genug, damit meinen, wenn wir sagen: sie muß schöpferisch sein. Schöpferisch — das ist hier nicht als Auszeichnung und Übertreffen gegenüber dem unschöpferischen Handlanger und Geschäftemacher gemeint, sondern meint das Schöpferische hinsichtlich der in ihm selbst liegenden Verpflichtung und es tragenden Haltung. Schaffen ist ein freies Bilden. Freiheit ist nur, wo das Übernehmen einer Bürde ist. Im Schaffen ist je nach seiner Art diese Bürde ein Muß und eine Not, an der der Mensch schwer trägt im Gemüt, so daß ihm schwer zumute ist. Alles schöpferische Handeln ist in der Schwermut — ob es klar darum weiß oder nicht, ob es weitläufig darüber spricht oder nicht. Alles schöpferische Handeln ist in der Schwermut, was freilich nicht heißt, jeder Schwermütige sei schöpferisch. Um diesen Zusammenhang zwischen Schöpfertum und Melancholie wußte schon

*Aristoteles*, wenn er die Frage stellt: Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γέγονασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποιήσιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες<sup>1</sup>: Aus welchem Grunde sind alle Männer, die Überraszendes geleistet haben — sei es in der Philosophie, sei es in der Politik, sei es in der Poesie oder in den bildenden Künsten — offensichtlich Melancholiker? *Aristoteles* nennt dabei ausdrücklich Empedokles, Sokrates, Platon. (*Aristoteles* unterscheidet eine μελαγχολία διὰ φύσιν und eine μελαγχολία διὰ νόσον).

7. Die Philosophie steht als schöpferische, wesentliche Handlung des menschlichen Daseins in der *Grundstimmung der Schwermut*. Diese Schwermut betrifft die Form, nicht den Inhalt des Philosophierens und zeichnet sich notwendig schon eine Grundstimmung vor, die die Inhaltlichkeit des philosophischen Fragens umgrenzt.

Auf solche Zusammenhänge heute hinzuweisen, ist besonders gefährlich, weil solche Erläuterungen alsbald dazu mißbraucht werden, Geschaffenes und Werke sich auf dem Wege zuzueignen, daß man ihre Herkunft und die Art ihres Schaffens psychologisch analysiert. Unser geistiges Leben ist heute — sich selbst und der Geschichte gegenüber — weitgehend in diese Sackgasse eingezwängt und kann weder vorwärts noch rückwärts, in die Sackgasse der Irrmeinung, etwas sei begriffen und zugeeignet, wenn es psychologisch und anthropologisch in seiner Herkunft erklärt sei. Weil man so alles erklären kann, scheint man objektiv dazu zu stehen. Man redet sich ein, dieses psychologisch objektive Erklären und Geltenlassen eines jeden aus seinem psychologischen Ursprung sei Toleranz und überlegene Freiheit, während es im Grunde die bequemste und ungefährlichste Tyrannei ist, bei der man gar nichts aufs Spiel setzt, nicht einmal den eigenen Standpunkt; denn für diesen hat man auch eine psychologische Erklärung. In die Richtung

<sup>1</sup> Aristoteles, *Problemata*. *Aristotelis Opera*. Hg. I. Bekker. Berlin 1831. Bd. II. A 1, 953 a 10 ff.

dieses innersten Verderbs unseres Zeitalters kann nun all das gedrängt werden, ja gleichsam von selbst ausgleiten, was wir bisher über Stimmung sagten, wie wir die eine Grundstimmung zu wecken versuchten. All das kann dahin ausgleiten, und zwar deshalb, weil wir mit diesen Erörterungen vielleicht uns im Zentrum des Philosophierens selbst bewegen und damit in die nächste Nähe ihrer Zweideutigkeit kommen.

Um so mehr müssen wir verstehen lernen, daß Stimmungen nur sind, *was sie sind*, wenn sie *stimmen*, d. h. ein *wirkliches Handeln* bestimmen. *Unser Handeln* ist hier ein *bestimmtes Fragen*. Wir haben mit der Kennzeichnung der ersten Frage: Was ist Welt?, begonnen. Wir haben darauf hingewiesen, daß es *verschiedene Wege* gibt, die Frage aufzurollen: 1. die historische Betrachtung der Geschichte des Weltbegriffs, 2. die Entfaltung des Weltbegriffs aus unserem alltäglichen Weltverständnis. Wir wählen als dritten Weg eine *vergleichende Betrachtung*. Deren Haltepunkte fixieren wir in drei Thesen: 1. Der Stein ist weltlos. 2. Das Tier ist weltarm. 3. Der Mensch ist weltbildend.

### DRITTES KAPITEL

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

Der Weg zur Ausarbeitung der Frage: Was ist Welt?, soll eine vergleichende Betrachtung sein. Diese Frage selbst aber ist nicht wurzellos. Die Grundstimmung ist der ständige Ort der Frage, und daran haben wir immer wieder zu erinnern. Wir wollen durch eine vergleichende Erörterung der drei Thesen: der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend, vorläufig umgrenzen, was wir überhaupt unter dem Titel *Welt* zu verstehen, in welcher Richtung wir beim Verstehen zu blicken haben. Wir fragen: Was ist Welt? Wir fragen so, nicht um irgendeine Antwort, gar in Form einer »Definition« zu gewinnen, sondern um eine metaphysische Frage wirklich zu entfalten. In der recht entfalteten Frage liegt das eigentliche metaphysische Begreifen. Anders gesagt, die metaphysischen Fragen bleiben ohne Antwort — im Sinne der Mitteilung eines erkannten Sachverhaltes. Die metaphysischen Fragen bleiben ohne Antwort nicht deshalb, weil diese Antwort nicht zu erreichen ist, weil Metaphysik unmöglich wäre, sondern weil solches Antworten im Sinne der Mitteilung eines festgestellten Sachverhaltes diesen Fragen nicht genügt, wohl aber sie verdirbt und erstickt.

Um nun aber die Frage: Was ist Welt?, wirklich entfalten zu können, müssen wir ein erstes Verständnis dessen gewinnen, was wir mit ›Welt‹ meinen, dessen, wofür wir diesen Titel aufbehalten. Für die Beistellung dieses ersten Verständnisses unternehmen wir die genannte vergleichende Betrachtung: der Stein ist weltlos; das Tier ist weltarm; der Mensch ist weltbildend — eine vergleichende Betrachtung von Stein, Tier, Mensch. Der Gesichtspunkt des Vergleiches, das, woraufhin wir ver-

gleichem, ist die *jeweilige Beziehung* dieser drei genannten zur *Welt*. Die Unterschiede dieser Beziehung bzw. Unbeziehung bringen das, was wir Welt nennen, zur Abhebung. Eine solche vergleichende Betrachtung geht zunächst scheinbar ganz naiv vor, als wären diese drei Genannten drei gleichgeordnete Dinge, auf einer Ebene. Wir beginnen die vergleichende Kennzeichnung, indem wir *in der Mitte einsetzen*, bei der Frage, was es heißt: *das Tier ist weltarm*, und so gleichsam ständig nach zwei Seiten: der Weltlosigkeit des Steines und der Weltbildung des Menschen, blicken und von diesen her auf das Tier und seine Weltarmut. Zunächst ist mit dieser Stellung im vergleichenden Verfahren nichts über die metaphysische Ordnung entschieden.

§ 45. *Der Satzcharakter der These  
und das Verhältnis von Metaphysik und positiver Wissenschaft*

- a) Die These ›das Tier ist weltarm‹  
als Wesensaussage und Voraussetzung für die Zoologie.  
Die Kreisbewegung der Philosophie

Die leitende These bezüglich des Tieres lautet: *Das Tier ist weltarm*. Was ist das — und entsprechend die beiden anderen — für ein Satz? Ein Satz über das Tier. Das Tier ist Gegenstand der Untersuchung der Zoologie. Ist aus dieser der Satz entlehnt? Denn sie ist doch eine angemessene Untersuchung, die Orientierung an den Tatsachen, die durch den Titel ›Tier‹ umgrenzt sind. Die genannte These ist ein Satz wie: Ein Verständigungsmittel der Arbeiterinnen im Bienenvolk über die gefundenen Futterplätze ist eine Art Tanz, den sie im Stock aufführen, oder: Die Säugetiere haben sieben Halswirbel. Wir sehen leicht: Jene These sagt nicht nur etwas über Insekten oder nur über Säugetiere; sie betrifft auch z. B. die gliederlosen Tiere, die einzelligen, die Amöben, Infusorien, Seeigel



und dergleichen — *alle Tiere, jedes Tier*. Von außen gesprochen: Jene These ist allgemeiner als die genannten Sätze. Aber warum und wie allgemeiner? Weil die These etwas über die Tierheit als solche aussagen will, über das Wesen des Tieres — eine *Wesensaussage*. Sie ist eine solche nicht, weil sie für alle und nicht nur für einige Tiere gilt, sondern umgekehrt, sie gilt für alle, weil sie eine Wesensaussage ist. Allgemeingültigkeit kann immer nur Folge der Wesenhaftigkeit einer Erkenntnis sein, nicht umgekehrt.

Aber worin besteht nun, wenn nicht in ihrer Allgemeinheit, die Wesenhaftigkeit einer Aussage, die in der genannten These vorliegen soll? Woher stammt dieser Satz: das Tier ist weltarm? Wir werden wieder sagen: aus der Zoologie, denn sie handelt von den Tieren. Aber gerade weil sie davon handelt, kann dieser Satz nicht Ergebnis ihrer Untersuchung sein, sondern deren *Voraussetzung*. Denn in dieser Voraussetzung vollzieht sich am Ende eine *Vorausbestimmung* dessen, was überhaupt zum *Wesen des Tieres* gehört, d. h. eine Umgrenzung des Feldes, innerhalb dessen die positive Untersuchung der Tiere sich zu bewegen hat. Wenn aber in der These eine Voraussetzung für alle Zoologie liegt, dann ist sie nicht durch diese erst zu gewinnen. Daraus scheint zu folgen, daß wir uns bei der Erörterung dieses Satzes all der reichen und verwickelten und heute vom Fachmann schon nicht mehr zu bewältigenden Ergebnisse entschlagen. Es scheint so. Aber welches Richtmaß haben wir dann noch für die Wahrheit der These? Woher schöpfen wir sie? Ist sie willkürlich oder ist sie eine Hypothese, die doch erst durch die Einzeluntersuchung sich bewahrheiten muß?

Weder das eine noch das andere. Der Satz stammt weder aus der Zoologie, noch kann er unabhängig von der Zoologie erörtert werden. Der Satz kommt nicht aus ohne eine bestimmte Orientierung an der Zoologie und Biologie überhaupt und hat doch seine Bewährungsrichtung nicht in ihnen. Jedoch ist dieses Verhältnis jetzt nicht näher auseinanderzulegen.

Nur ein Hinweis auf die Eigentümlichkeit des Satzes und die Art, wie sich der vulgäre Verstand zu derartigen Sätzen stellt, soll hier gegeben werden. Wir nehmen dergleichen Sätze scheinbar aus der betreffenden Wissenschaft (Zoologie) und wollen zugleich mit diesen Sätzen der Wissenschaft erst ihr Gebiet und damit ihre Möglichkeit sichern. Wir bewegen uns also im *Kreis*. Der vulgäre Verstand kann nur das sehen und fassen, was geradewegs vor ihm liegt, und so will er sich ständig geradewegs fortbewegen und von einem Nächsten zum anderen Nächsten. Man nennt das Fortschritt. Bei einer Kreisbewegung sieht der vulgäre Verstand auch nur in seiner Weise, d. h. er bewegt sich auf der Kreislinie und nimmt das Gehen auf dem Kreise als ein Geradeausgehen, bis er plötzlich auf den Ausgang stößt und dann ratlos da-steht, weil ja kein Fortschritt ist. Weil aber der Fortschritt das Kriterium des Erfassens des vulgären Verständnisses ist, ist jeder Kreisgang von vornherein ein Einwand, ein Zeichen der Unmöglichkeit. Das Verhängnisvolle ist, daß in der Philosophie selbst mit diesem Argument der Kreisbewegung gearbeitet wird. Jenes Argument ist das Zeichen für die Tendenz, die Philosophie auf das Niveau des vulgären Verstandes herabzuziehen.

Die Kreisbewegung der Philosophie hat ihr Wesentliches nicht im Entlanglaufen an einer Peripherie und im Zurückkommen auf die Ausgangsstelle, sondern in dem beim Kreisgang allein möglichen Blicken ins Zentrum. Dieses, d. h. die Mitte und der Grund, offenbart sich als Zentrum nur im und für ein Kreisen um es. Mit diesem Zirkelhaften des philosophierenden Denkens hängt seine Zweideutigkeit zusammen, die nicht zu beseitigen und noch weniger durch Dialektik auszugleichen ist. Es ist charakteristisch, daß wir in der Philosophie und ihrer Geschichte immer wieder, und zuletzt in großer und genialer Form, den Versuch finden, diese Zirkelhaftigkeit und Zweideutigkeit des philosophischen Denkens auszugleichen auf dem Wege einer Dialektik. Alle Dialektik in der Philosophie aber ist der Ausdruck einer Verlegenheit.

Wir sehen, das Verhältnis von Metaphysik und positiver Wissenschaft ist zweideutig und muß es sein, wenn jene These keine zoologische, sondern eine *metaphysische* ist. Wir müssen diese eigentümliche Zweideutigkeit, dieses Beunruhigende im Zirkelhaften der These, auf uns nehmen und müssen versuchen, nun inhaltlich diese These uns näherzubringen. Aber dazu bedarf es noch einer deutlicheren Bestimmung des Verhältnisses unseres philosophierenden Fragens zu der Wissenschaft, die wir Zoologie nennen — eine Erörterung, die für das Verhältnis der Philosophie zu allen Wissenschaften gilt.

#### b) Das Verhältnis unseres philosophierenden Fragens zur Zoologie und Biologie

Die Zoologie — und so jede Wissenschaft — ist geschichtlich, nicht nur in ihren Fortschritten in den Ergebnissen, sondern ebensosehr in ihren Rückschritten in der Art ihres Fragens. Die Rückschritte einer Wissenschaft sind meistens unauffällig, sind aber zentraler als die Fortschritte, sofern sie immer ein Versagen des eigentlichen Fragens in der betreffenden Wissenschaft treffen, eine Verlagerung des eigentlichen metaphysischen Gewichtes einer Wissenschaft an die Oberfläche spezieller Einzeluntersuchungen, die vielleicht nur noch gegenseitig sich in der Schwebelage halten. Jede Wissenschaft ist geschichtlich, weil wechselnd und wandelnd in der Grundstellung der Wissenschaft zu ihrem Gebiet, in der Fassung des Gebietes überhaupt.

Heute — und wir sprechen immer nur und auch hier von *unserem* Dasein — finden wir uns in einer günstigen Lage, günstig nicht nur durch die Vielgestaltigkeit und Lebendigkeit der Forschung, sondern günstig durch die Grundtendenz, dem »Leben«, d. h. der *Seinsart von Tier und Pflanze*, die Eigenständigkeit zurückzugeben und zu sichern. Das besagt: Innerhalb des Ganzen der Wissenschaft, die wir Naturwissenschaft nennen, sucht sich heute die Biologie gegen die Tyrannei der

Physik und Chemie zu schützen. Das kann nicht heißen, daß in gewissen Bezirken und Richtungen physikalische und chemische Fragestellungen innerhalb der Biologie nicht berechtigt und von Nutzen seien. Der Kampf gegen Physik und Chemie in der Biologie besagt vielmehr, daß von diesen Disziplinen aus grundsätzlich das »Leben« als solches nicht zu fassen ist. Darin liegt aber: Es geht auch nicht so, daß zuerst die »lebendige Substanz« physikalisch-chemisch erklärt wird, und daß dann in der Verlegenheit, wenn die Rechnung nicht aufgeht und Unerklärliches zurückbleibt, noch ein anderer Faktor notgedrungen zugestanden wird, sondern daß von dem physikalisch-chemisch Unerklärbaren und überhaupt nicht Faßbaren aus, als dem Grundbestand des Lebendigen, die Umgrenzung desselben vollzogen wird. Die Wissenschaft der Biologie steht vor der Aufgabe eines ganz neuen Entwurfes dessen, wonach sie fragt. (Oder in anderer Hinsicht gesprochen, die mit dem Ebengesagten sich nicht ohne weiteres deckt, es geht heute um die Befreiung von der Auffassung des Lebens als eines Mechanismus. Diese negative Tendenz war noch vor kurzem durch das Schlagwort geleitet: Kampf gegen den Mechanismus, Vitalismus, teleologische Betrachtung des Lebens. Diese Betrachtung des Lebens ist mit ebenso großen Mißverständnissen belastet wie die mechanistische Auffassung des Lebens.) Damit ist auch schon angedeutet, daß diese große Aufgabe nicht von der Stelle kommt, ja nicht einmal begriffen wird, wenn man etwa gegenüber bloßer Morphologie und Physiologie nun auch für die Psychologie der Tiere eintritt. Denn auf solchem Wege wird nicht aus der Tierheit des Tieres heraus gesprochen, sondern das zuvor physikalisch-chemisch Verunstaltete und Mißdeutete wird noch einmal mit Hilfe einer vom Menschen her roh übernommenen Psychologie mißdeutet.

Aus all dem aber entnehmen wir schon, welche großen Schwierigkeiten eine *metaphysische Interpretation des Lebens* umlagern, wie schwer die Biologie innerhalb der Naturwissenschaft sich ihr eigenes Wesen erkämpft.

Weil aber die Existenz jeder Wissenschaft — und so auch der Biologie — geschichtlich ist, kann ihr Geschehen und ihr Verhältnis zur Metaphysik nicht so gedacht und eingerichtet werden, daß die Biologie gleichsam ihre positive Forschungsarbeit aussetzt, bis eine zureichende metaphysische Theorie des Lebens zur Verfügung steht. Ebensowenig kann eine rein für sich bestehende, freischwebende metaphysische Theorie nur nachträglich, als sogenannte Zusammenfassung, von irgendwelcher Bedeutung sein. Positive Forschung und Metaphysik sind so nicht zu trennen und gegeneinander auszuspielen. Sie sind nicht zwei hintereinander geschaltete Stationen eines Betriebes. Ihr Verhältnis läßt sich nicht rational, fabrikmäßig einrichten, als handelte es sich nur um die Zweigbetriebe Wissenschaft und Metaphysik, so daß die Metaphysik die Grundbegriffe, die Wissenschaften die Tatsachen lieferten, sondern die *innere Einheit von Wissenschaft und Metaphysik* ist eine Sache des *Schicksals*. Das betrifft ein Doppeltes: 1. Es hängt für die Möglichkeit einer Wissenschaft immer alles daran, ob in einer Zeit führende Forscher neben der notwendigen Unzahl von Arbeitern und Technikern zur Existenz kommen oder nicht. Führerschaft eines Forschers besteht nicht im Überraschenden und Ungewöhnlichen seiner Entdeckungen, sondern in der Ursprünglichkeit seines Verwachsenseins mit dem elementarsten Sachgehalt seines Gebietes. Für die wirkliche Ursprünglichkeit des Verwachsenseins mit dem elementarsten Sachgehalt ist es nicht unbedingt notwendig, daß sie ausdrücklich von einer ausgearbeiteten Philosophie und Metaphysik getragen wird. Diese hat nicht zur eigentlichen Absicht, prompt angewendet zu werden wie ein Medikament, sondern — unangesehen der möglichen und sofortigen Verwendbarkeit — die unberechenbare Aufgabe der Ausbildung des Daseins für diejenige Bereitschaft, aus der gerade jene natürliche Ursprünglichkeit aufwächst. 2. Die zweite Grundbedingung für die Möglichkeit einer echten Wissenschaft als Schicksal ist, daß die Zeitgenossen wach genug und stark

genug sind, solche Menschen wie die Forscher zu ertragen und da-sein zu lassen. Gerade diese Kraft und Sicherheit, andere, die Wesentliches schaffen, da sein zu lassen, fehlt uns heute — eine Auszeichnung des Zeitalters zweifelhafter Art. Wir reagieren auf Sensationen, weil wir nur darnach hungern, und verwechseln Sensationen mit Größe. Wir sind entsprechend diesem Hunger nach Sensationen ebenso freigiebig und wahllos in der Erteilung von Lobsprüchen. Aber wir sind ebenso groß im Vorbeigehen am Wesentlichen, schon allein deshalb, weil wir nur selten die Kraft echter Verehrung aufbringen und uns so selten gegenseitig für das Verehrungswürdige helllichtig machen und stark erhalten in der Verehrung. Um ganz konkret und glücklicherweise gerade mit Bezug auf die Zoologie zu sprechen: Wieviel Hunderte von Kundigen und Studierenden der Natur gehen durch das zoologische Institut unserer Universität, ohne von dem Rang eines Forschers wie *Spemann* im geringsten berührt zu werden. Dieses Berührtwerden darf sich nicht in einem eitlen Personenkult bekunden, sondern kann sich nur in der Andacht bezeugen, mit der sich der Einzelne in der Welt der Forscher bewegt.

Das Verhältnis von positiver Forschung und Metaphysik ist nicht Sache eines organisierten Betriebs und der Verabredung, sondern Schicksal, d. h. immer: mitbestimmt durch die innere Bereitschaft zur wechselseitigen Gemeinschaft. Ich berühre das, weil dieser Zustand für unsere heutigen Universitäten entscheidend ist. Es gibt für beide Teile charakteristische Zeichen des Fehlens solcher Bereitschaft. Das ist auf seiten der Philosophie jene eigentümliche Überklugheit, mit der wir aufgrund eines nur gehörten und angelesenen philosophischen Wissens um Begriffe und Begriffsformeln uns überlegen dünken und versuchen, von außen her bestimmte Wissenschaften zu schulmeistern. Weil das philosophische Wissen allgemeiner ist, deshalb ist es vermeintlich überlegen. Aber diese Überklugheit des leeren Besserwissens ist kein gewach-

senes und aus den Sachen erkämpftes Verstehen. Dieser Überklugheit der Scheinphilosophie entspricht auf seiten der Forschung die Verstocktheit der Berufung auf sogenannte Tatsachen, das Unverständnis dafür, daß eine Tatsache für sich nichts hergibt — jede Tatsache, die ins Feld geführt wird, ist immer schon durch eine Auslegung hindurchgegangen. Jene Überklugheit der Philosophie und diese Verstocktheit der Wissenschaften erzeugen jene heillose Hartnäckigkeit des Aneinandervorbeiredens, jenen Schein von Freiheit, die schließlich jedem anderen sein Feld überläßt, die aber im Grunde nur die Unsicherheit alles Mißlichen und Unzureichenden ist. Dieser Zustand ist für die heutige Wissenschaft kennzeichnend und ist ihre innerste Gefahr, die um so verhängnisvoller ist, als sie nicht eigentlich erkannt und verstanden ist. Im Gegenteil, man sieht darin den Anfang für einen Idealzustand, wonach die Wissenschaft eine in sich ablaufende Technik wird und die Philosophie ein Bestandteil der sogenannten allgemeinen Bildung. Daß wir uns so nicht vorbereiten für eine wirkliche Gemeinschaft zwischen der wirklichen Metaphysik und der wirklichen Wissenschaft, ist klar. Zwar schien es eine Zeitlang, als komme die Wissenschaft als solche ins Wanken. Es hat sich daher auch schon das Schlagwort eingestellt: Grundlagenkrise der Wissenschaften. Aber sie kann deshalb nicht im Ernst durchbrechen und vor allem die nötige Dauer gewinnen, weil wir uns gar nicht so weit erschüttern lassen, um die entsprechende Blickweite zu bekommen für das Ungeheure und zugleich Elementare der neuen Aufgaben. Die Wissenschaft läßt sich darauf nicht ein, weil sie viel zu sehr schon an die praktisch-technische Dienstbarkeit ausgeliefert ist. Es ist dabei geblieben und bleibt dabei: der eine stellt Grundbegriffe her, der andere liefert Tatsachen. Das sind die wesentlichen existenziellen Gründe für das heutige Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie. Das sind die Gründe, die es schwer machen, uns zurechtzufinden, wenn wir in die Notwendigkeit versetzt

sind, uns die nötige Sicherheit über das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie zu verschaffen.

Wir sind mit dem Voranstehenden von vornherein der irrigen Meinung ausgewichen, als wäre die Wissenschaft ein Zusammenhang von geltenden Sätzen, hinter denen auch noch etwas anderes Geltendes liegt. Die Wissenschaft fassen wir vielmehr als eine Existenzmöglichkeit des menschlichen Daseins, die für das Dasein des Menschen nicht notwendig, sondern eine freie Möglichkeit der Existenz ist. Wir sehen dabei, daß diese freie Möglichkeit ihren Grundcharakter in der Geschichtlichkeit hat und daß die Art ihrer Entfaltung nicht eine Sache der Organisation ist, nicht Sache der Herrschaft eines philosophischen Systems, sondern die Sache des jeweiligen Schicksals des jeweiligen Daseins. Sofern wir in dieses Schicksal gestellt sind, gewinnen wir ein rechtes Verhältnis für den Zusammenhang zwischen lebendiger Philosophie und lebendiger Wissenschaft nur dann, wenn wir ein entsprechendes Verständnis bei uns pflanzen. Dergleichen läßt sich nicht lehren, sondern ist Sache der inneren Reife der Existenz.

Wir sind aufgrund dieses Zusammenhanges dazu gezwungen, in gewisser Weise uns über die Zoologie zu orientieren. Wir dürfen das aber nicht äußerlich tun, so, daß wir über den Stand der Forschung berichteten und verschiedene Theorien behandelten, sondern wir müssen nur im Auge behalten, daß alle Disziplinen, die vom Lebendigen handeln, heute in einer merkwürdigen Umbildung begriffen sind, deren Grundtendenz dahin geht, dem Leben sein eigenständiges Recht zurückzugeben. Das ist nicht ohne weiteres selbstverständlich und leicht, wie die ganze Geschichte des Problems zeigt. In der ganzen Geschichte des Lebensproblems können wir beobachten, daß versucht wird, das Leben, d. h. die Seinsart von Tier und Pflanze, vom Menschen her zu deuten, oder andererseits das Leben zu erklären mit Hilfe der Gesetzesvorgänge, die wir der materiellen Natur entnehmen. Bei beiden Versuchen der Erklärung ergeben sich aber Restbestände, die



nicht erklärt werden können, die nur meist wegerklärt werden. Was aber bei alldem fehlt, ist der entschlossene Versuch und die Einsicht in die notwendige Aufgabe, das *Leben von sich selbst her in seinem Wesensgehalt* primär zu sichern. Daß das nicht ohne weiteres gelingt, wie die Geschichte des Problems zeigt, deutet darauf hin, daß diese merkwürdigen Irrgänge nicht auf einer Oberflächlichkeit des Denkens beruhen, sondern daß dafür wesentliche Gründe bestehen. Andererseits beobachten wir, daß die Auffassung des Lebens aufgrund der Zwischenstellung zwischen materieller Natur und der Existenz des Menschen oft dazu dient, das Zentrum für die Gesamtanschauung zu werden, daß man vom Leben her den Menschen und alles deutet: biologische Weltanschauung. In jüngster Zeit hat *Max Scheler* im Zusammenhang einer Anthropologie versucht, diese Stufenfolge von materiellem Seienden, Leben und Geist einheitlich zu behandeln aufgrund einer Überzeugung, wonach der Mensch das Wesen ist, das in sich selbst alle Stufen des Seienden, das physische Sein, das Sein von Pflanze und Tier und das spezifisch geistige Sein, in sich vereinigt. Ich halte diese These für einen Grundirrtum der Schelerschen Position, der ihm überhaupt den Weg zur Metaphysik notwendig verschließen muß. Inwiefern das der Fall ist, werden wir aus unseren späteren Erörterungen noch ersehen. Trotzdem ist andererseits die Fragestellung *Schelers*, so programmatisch sie geblieben ist, in vielen Hinsichten wesentlich und allem Bisherigen überlegen.

§ 46. Die These ›das Tier ist weltarm‹  
 im Verhältnis zur These ›der Mensch ist weltbildend‹.  
 Das Verhältnis von Weltarmut und Weltbildung  
 keine abschätzigte Stufenordnung.  
 Weltarmut als Entbehren von Welt

Wenn wir von dieser grundsätzlichen Erwägung zurückkehren zu unserer These: das Tier ist weltarm, so muß gesagt werden: Die Möglichkeit ihrer Illustration ist weitgehend gefördert durch die neuere Forschung der Biologie, vorausgesetzt, daß man diese mit philosophischem Blick zu lesen vermag. Zugleich ist die These derart, daß sie, wie jede metaphysische These, die positive Forschung zu einer grundsätzlichen Besinnung zwingen kann. Ja, auf den ersten Blick scheint diese These gerade den eindringlichsten grundsätzlichen biologisch-zoologischen Besinnungen zuwiderzulaufen, wenn wir daran denken, daß es seit *J. v. Uexküll* üblich geworden ist, von einer *Umwelt der Tiere* zu sprechen. Unsere These dagegen lautet: das Tier ist weltarm. Es wäre lehrreich und auch für das Verständnis unserer Problematik förderlich, wenn wir uns jetzt auf einen ausführlichen und zugleich schon philosophisch interpretierenden Bericht über die neue Theorie des Lebens einlassen könnten. Darauf muß hier verzichtet werden. Wir dürfen das um so mehr, als das Hauptgewicht der Betrachtungen nicht auf einer thematischen Metaphysik des Lebens (Tier und Pflanze) ruht.

Wir stellen die These: das Tier ist weltarm, *zwischen* die beiden anderen: der Stein ist weltlos, der Mensch ist weltbildend. Nehmen wir die zweite These im Verhältnis zur dritten, dann wird sofort klar, was gemeint ist. Weltarm — Armut unterschieden gegen Reichtum; Armut — das Weniger gegenüber dem Mehr. Das Tier ist weltarm. Es hat weniger. Wovon? Von solchem, das ihm zugänglich ist, von solchem, womit es als Tier umgehen kann, wovon es als Tier angegangen werden kann, wozu es als Lebendiges in Beziehung steht.

Weniger im Unterschied zu dem Mehr, zum Reichtum, über den die Bezüge des menschlichen Daseins verfügen. Die Biene z. B. hat ihren Bienenstock, die Waben, die Blüten, die sie absucht, die anderen Bienen ihres Volkes. Die Bienenwelt ist beschränkt auf ein bestimmtes Gebiet und fest in ihrem Umfang. Entsprechend steht es mit der Welt des Frosches, der Welt des Buchfinken usf. Aber nicht nur ist die Welt jedes einzelnen Tieres im Umfang beschränkt, sondern auch in der Art der Eindringlichkeit in das, was dem Tier zugänglich ist. Die Arbeitsbiene kennt die Blüten, die sie besucht, deren Farbe und Duft, aber sie kennt nicht die Staubgefäße dieser Blüten als Staubgefäße, sie kennt nicht die Wurzeln der Pflanze, sie kennt nicht so etwas wie die Zahl der Staubgefäße und Blätter. Demgegenüber ist die Welt des Menschen reich, größer an Umfang, weitergehend an Eindringlichkeit, ständig nicht nur umfänglich vermehrbar (man braucht nur Seiendes hinzubringen), sondern auch hinsichtlich der Eindringlichkeit mehr und mehr zu durchdringen. Daher kann dieser Bezug zur Welt, wie ihn der Mensch besitzt, so charakterisiert werden, daß wir von der Vermehrbarkeit dessen sprechen, wozu sich der Mensch verhält, und daß wir daher von der Weltbildung sprechen.

Wenn wir uns den Unterschied: weltarm – weltbildend in dieser Form näherbringen, dann ergibt sich dieser Unterschied als ein Gradunterschied der Stufen der Vollkommenheit im Besitz des jeweils zugänglichen Seienden. Wir entnehmen hieraus auch schon den Begriff von Welt: Welt bedeutet zunächst die Summe des zugänglichen Seienden, sei es für das Tier oder für den Menschen, veränderlich nach Umfang und Tiefe der Durchdringung. Das ›weltarm‹ ist zugleich geringwertiger gegenüber dem ›weltbildend‹ als dem Höherwertigen. Das ist so eindeutig, daß weiter nicht darüber zu reden ist. Diese Überlegungen sind selbstverständlich, längst geläufig, so sehr, daß man nicht versteht, was davon Aufhebens zu machen sei, und was dieser Unterschied beitragen soll etwa

zur Wesensbestimmung der Tierheit des Tieres. Es scheint, als würden wir diesen Tatbestand gleichsam nur dadurch frisieren, daß wir besondere Wörter, Welt und Umwelt, einführen.

Gewiß, das geschilderte Verhältnis von der Weltarmut des Tieres und der Weltbildung des Menschen hat diese verächtliche Klarheit des Selbstverständlichen, die schon mit dem ersten Zufassen verschwindet. Aber gleichwohl müssen wir diese Scheinklarheit kennen, um zu wissen, worauf sich die sogenannten natürlichsten Überlegungen jederzeit leicht berufen. Es ergab sich ein Verhältnis des Gradunterschiedes in der Zugänglichkeit des Seienden — mehr, weniger, geringer, höher, ein Verhältnis von Stufen der Vollkommenheit. Doch schon eine rohe Besinnung macht es fragwürdig, ob Armut in sich notwendig das Geringere ist gegenüber dem Reichtum. Es könnte gerade umgekehrt sein. In jedem Fall läßt dieser Vergleich zwischen Tier und Mensch in der Charakteristik der Weltarmut und Weltbildung keine Abschätzung und Bewertung auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu — ganz abgesehen davon, daß eine solche Abschätzung auch faktisch voreilig und unangemessen ist. Denn wir kommen sofort in die größte Verlegenheit bei der Frage nach der jeweiligen höheren oder geringeren Vollkommenheit der Zugänglichkeit des Seienden, wenn wir etwa das Erfassungsvermögen eines Falkenauges mit dem des menschlichen Auges oder das Geruchsvermögen des Hundes mit dem des Menschen vergleichen. So schnell wir bei der Hand sind in der Abschätzung des Menschen als eines höheren Wesens gegenüber dem Tier, so fragwürdig ist solche Beurteilung, zumal wenn wir bedenken, daß der Mensch tiefer sinken kann als das Tier; dieses kann nie so verkommen wie ein Mensch. Freilich ergibt sich hieraus am Ende gerade die Notwendigkeit eines ›höher‹. Wir ersehen daraus, daß dasjenige unklar ist, in bezug worauf wir hier von Höhe und Tiefe sprechen. Gibt es überhaupt im Wesenhaften ein Höher und Niedriger? Ist

das Wesen des Menschen höher als das Wesen des Tieres? All das ist fraglich schon als Frage.

Aber nicht nur im Verhältnis von Tier und Mensch ist diese geläufige Abschätzung fragwürdig und daher auf Recht und Grenzen und Leistung zu prüfen. Die Fragwürdigkeit besteht auch für die Beurteilung *innerhalb* des Tierreiches selber. Zwar sind wir auch hier gewohnt, von höheren und niederen Tieren zu sprechen, und doch ist es ein Grundirrtum, zu meinen, Amöben und Infusorien seien unvollkommenere Tiere als Elefanten und Affen. Jedes Tier und jede Tierart ist als solche gleich vollkommen wie die andere. Mit all dem Gesagten wird deutlich: Die Rede von Weltarmut und Weltbildung ist von vornherein nicht im Sinne einer abschätzigen Stufenordnung zu nehmen. Zwar wird ein Verhältnis und Unterschied ausgedrückt, aber in anderer Hinsicht. In welcher? Diese suchen wir eben. Dazu ist es notwendig, daß wir auch den Begriff der *Armut* angemessen bestimmen und ihm im Zusammenhang mit dem Phänomen der Welt die spezifische Bedeutung geben, um damit die These von der Weltarmut zu begreifen.

Das Arme ist keineswegs das bloße ›Weniger‹, das bloße ›Geringer‹ gegenüber dem ›Mehr‹ und dem ›Größer‹. Armsein heißt nicht einfach, nichts oder wenig oder weniger besitzen als der andere, sondern Armsein heißt *Entbehren*. Dieses Entbehren wiederum ist in verschiedener Weise möglich — in der Hinsicht, *wie* der Arme entbehrt, sich im Entbehren verhält, *wie* er sich dazu stellt, *wie* er das Entbehren nimmt, kurz, *was* er entbehrt und vor allem *wie*, nämlich *wie* ihm dabei *zu Mute* ist — *Armut*. Zwar gebrauchen und verstehen wir Armut selten in diesem eigentlichen, auf das Armsein des Menschen bezogenen Sinne, sondern wir gebrauchen es mehr in der erweiterten abgeschliffenen Bedeutung von arm, ärmlich — ein wasserarmer Flußlauf. Aber auch hier besteht nicht ein bloßes Weniger gegenüber einem Mehr zu anderer Zeit, sondern ›arm‹ bedeutet: mangelhabend, nicht genügend.

Das Armsein ist auch hier ein Fehlen und Ausbleiben von solchem, was vorhanden sein könnte und gemeinhin vorhanden sein sollte. Von dieser abgeschliffenen Bedeutung von ›arm‹ ist die erstgenannte zu scheiden, nämlich das Armsein als eine Art des *Zumuteseins*, die wir entsprechend wie ›demütig‹, ›schwermütig‹ durch das Wort ›*armmütig*‹ ausdrücken müssen. Wir drücken damit aus, daß das Armsein nicht eine bloße Eigenschaft ist, sondern die Art und Weise, wie sich der Mensch stellt und hält. Dieses *eigentliche Armsein* im Sinne der *Existenz* des Menschen ist zwar auch ein Entbehren, und muß es sein, aber so, daß aus dem Entbehren eine eigentümliche Kraft der Durchsichtigkeit und inneren Freiheit für das Dasein geschöpft wird. Armsein im Sinne der *Armmütigkeit* ist nicht eine bloße Gleichgültigkeit gegen den Besitz, sondern gerade jenes ausgezeichnete Haben, als hätten wir nicht. Der abgeschliffene Begriff von ›Armut‹ meint als Substantiv beide Bedeutungen, also auch die Wasserarmut des Flusses, obzwar diesem als solchem bei solchem Entbehren nicht irgendwie zumute sein kann.

Welche Bedeutung hat nun der Ausdruck ›Armut‹ in der Verbindung ›Weltarmut‹? Wie ist die ›Weltarmut‹ des Tieres zu verstehen? In welchem Sinne ist das Tierreich arm? Das ist zunächst dunkel. Wir können das nicht durch eine sprachliche Erörterung, sondern nur aus einem Blick auf die Tierheit selbst entscheiden. In jedem Fall ist damit nicht das bloße quantitative Weniger ausgedrückt. Das sagt aber zugleich: In den Titeln ›Weltarmut‹ und ›Weltbildung‹ ist ›Welt‹ selbst nicht der Ausdruck für das Quantum und die Summe und den Grad der Zugänglichkeit von Seiendem.

§ 47. Die These ›das Tier ist weltarm‹  
im Verhältnis zur These ›der Stein ist weltlos‹.  
Weltlosigkeit als Zugangslosigkeit zum Seienden.  
Vorläufige Charakterisierung der Welt  
als Zugänglichkeit von Seiendem

Aber wir können jetzt doch mit Hilfe des bestimmteren Begriffes von Armsein — im Sinne von irgendwie entbehren — versuchen, einen Schritt weiter zu kommen im Verständnis dessen, was Weltarmut des Tieres bedeutet. Wenn Armut Entbehrung bedeutet, dann sagt die These: ›das Tier ist weltarm‹ soviel wie: ›das Tier entbehrt die Welt‹, ›das Tier hat keine Welt‹. Damit ist das Verhältnis zur dritten These — ›der Mensch ist weltbildend‹ — bestimmt. Denn der Mensch hat eine Welt.

Aber allsogleich wird jetzt das Verhältnis der zweiten These zur ersten — ›der Stein ist weltlos‹ — fraglich — so sehr, daß überhaupt kein Unterschied mehr zwischen der ersten und der zweiten zu bestehen scheint. Der Stein ist weltlos, ohne Welt, hat keine Welt. Stein und Tier haben beide keine Welt. Allein, das Nicht-Haben von Welt ist in beiden Fällen nicht im gleichen Sinne gemeint. Daß hier ein Unterschied besteht, ist angezeigt durch die verschiedenen Ausdrücke: *Weltlosigkeit* und *Weltarmut*. Wenn aber so das Tier in die Nähe des Steines rückt, dann erhebt sich die entscheidende Frage nach dem Unterschied dieser beiden Weisen, nach denen einmal der Stein keine Welt hat und sodann das Tier die Welt nicht hat. Weltlos und weltarm sind je ein Nichthaben von Welt. Weltarmut ist ein Entbehren von Welt. Weltlosigkeit ist eine solche Verfassung des Steines, daß der Stein dergleichen wie Welt *nicht einmal entbehren kann*. Das bloße Nichthaben von Welt genügt hier nicht. Die Möglichkeit des Entbehrens verlangt weitere Bedingungen. Was heißt also: der Stein kann die Welt nicht einmal entbehren? Das gilt es zunächst auf der Stufe, auf der wir uns bewegen, zu klären.

Welt — sagen wir vorläufig — ist das je zugängliche Seiende und umgängliche Seiende, was zugänglich ist, womit ein Umgang möglich bzw. für die Seinsart des Seienden notwendig ist. Der Stein ist ohne Welt. Der Stein liegt z. B. auf dem Weg. Wir sagen: der Stein übt auf den Erdboden einen Druck aus. Dabei ›berührt‹ er die Erde. Aber was wir da ›berühren‹ nennen, ist kein Betasten. Es ist nicht *die* Beziehung, die eine Eidechse zu einem Stein hat, wenn sie auf ihm in der Sonne liegt. Dieses Berühren des Steines und Erdbodens ist erst recht nicht *das* Berühren, das wir erfahren, wenn unsere Hand auf dem Haupt eines anderen Menschen ruht. Das Aufliegen auf. . ., das Berühren, ist in allen drei Fällen grundverschieden. Um zum Stein zurückzukehren — auf der Erde liegend betastet er sie nicht. Die Erde ist für den Stein *nicht* als Unterlage, als ihn, den Stein, tragend, geschweige denn als Erde *gegeben*, noch kann er gar im Aufliegen dieser Erde als solcher nachspüren. Der Stein liegt am Weg. Wenn wir ihn auf die Wiese werfen, bleibt er dort liegen. Wir stoßen ihn in einen mit Wasser gefüllten Graben. Er sinkt und bleibt auf dem Grund liegen. Er kommt je nach den Umständen da und dort vor, unter und zwischen anderen Dingen, so zwar, daß ihm das, worunter er auch vorhanden ist, wesentlich *nicht zugänglich* ist. Weil der Stein in seinem Steinsein überhaupt keinen Zugang hat zu etwas anderem, worunter er vorkommt, um dieses andere als solches zu erreichen und zu besitzen, deshalb kann er auch überhaupt nicht entbehren. Der Stein ist, d. h. er ist das und das, und als solches ist er dort und da, bzw. er ist nicht vorhanden. Er ist — aber zu seinem Sein gehört die wesentliche *Zugangslosigkeit* zum Seienden, darunter er nach seiner Art (Vorhandenheit) ist. Der Stein ist weltlos. *Weltlosigkeit* eines Seienden sagt jetzt: die zu der Seinsart des betreffenden Seienden gehörige, je diese Seinsart gerade charakterisierende *Zugangslosigkeit zu dem Seienden (als Seiendem)*, worunter das betreffende Seiende dieser Seinsart ist. Es geht nicht an, diese Zugangs-



losigkeit des Steins als einen Mangel auszugeben. Denn diese Zugangslosigkeit ermöglicht gerade das spezifische Sein, d. h. den Seinszusammenhang der materiellen physischen Natur und ihre Gesetzmäßigkeit.

Die Eidechse kommt auf dem erwärmten Stein in der Sonne nicht einfach vor. Sie hat den Stein aufgesucht, pflegt ihn aufzusuchen. Wegverlegt von dort, bleibt sie nicht irgendwo liegen, sie sucht ihn wieder — ob sie ihn wiederfindet, ist gleichgültig. Sie sonnt sich in der Sonne. So sagen wir, obwohl zweifelhaft ist, ob sie sich dabei so verhält wie wir, wenn wir in der Sonne liegen, ob ihr die Sonne *als* Sonne zugänglich ist, ob ihr die Felsplatte *als* Felsplatte erfahrbar ist. Aber gleichwohl ist ihr Bezug zur Sonne und zur Wärme anders als der Bezug des in der Sonne vorhandenen und erwärmten Steines. Auch wenn wir jede verkehrte und vor-schnelle psychologische Auslegung der Seinsart der Eidechse vermeiden und ihr nicht das »einfühlen«, was wir selbst fühlen, gleichwohl sehen wir in der *Seinsart* der Eidechse, der *Tiere*, einen Unterschied gegenüber der *Seinsart* eines *materiellen Dinges*. Die Felsplatte, darauf sich die Eidechse legt, ist der Eidechse zwar nicht *als* Felsplatte gegeben, deren mineralogischer Beschaffenheit sie nachfragen könnte; die Sonne, in der sie sich sonnt, ist ihr zwar nicht *als* Sonne gegeben, über die sie astrophysikalische Fragen stellen und Antworten geben könnte. Aber ebensowenig ist die Eidechse auch nur *neben* der Felsplatte und *unter* anderen Dingen, z. B. auch der Sonne, vorhanden wie ein danebenliegender Stein, sondern sie hat eine *eigene Beziehung* zu Felsplatte und Sonne und anderem. Man ist versucht zu sagen: Was wir da als Felsplatte und Sonne antreffen, das sind für die Eidechse eben Eidechsendinge. Wenn wir sagen, die Eidechse liegt auf der Felsplatte, so müßten wir das Wort »Felsplatte« durchstreichen, um anzudeuten, daß das, worauf sie liegt, ihr zwar *irgendwie* gegeben, gleichwohl nicht *als* Felsplatte bekannt ist. Die Durchstreichung besagt nicht nur: etwas anderes

und als etwas anderes genommen, sondern: überhaupt nicht *als Seiendes* zugänglich. Der Grashalm, an dem ein Käfer hinaufläuft, ist ihm kein Grashalm und kein mögliches Stück eines späteren Heubündels, davon der Bauer seine Kuh füttert, sondern der Grashalm ist ein Käferweg, auf dem er nicht irgendwelchem Freßbaren, sondern der Käfernahrung nachgeht. Das Tier hat als Tier bestimmte Beziehungen zu je seiner Nahrung und Beute, zu seinen Feinden, zu seinem Geschlechtspartner. Diese Beziehungen, die für uns unendlich schwer faßbar sind und ein großes Maß von methodischer Vorsicht verlangen, haben einen eigentümlichen, metaphysisch bislang noch gar nicht gesehenen und begriffenen Grundcharakter, den wir später bei der abschließenden Interpretation kennenlernen werden. Das Tier hat nicht nur eine bestimmte Beziehung zu seinem Nahrungs-, Beute-, Feindes- und Geschlechtskreis, sondern es hält sich zugleich in der Dauer seines Lebens je in einem bestimmten Medium auf, sei es im Wasser oder in der Luft oder in beidem, so zwar, daß das ihm zugehörige Medium ihm unmerklich ist, daß aber gerade die Versetzung aus dem angemessenen Medium in ein fremdes sofort die Tendenz zum Ausweichen und zur Rückkehr auslöst. So ist dem Tier mancherlei und nicht Beliebiges und in beliebigen Grenzen zugänglich. Seine *Art zu sein*, die wir das ›Leben‹ nennen, ist *nicht zugangslos* zu dem, was auch noch neben ihm ist, worunter es als seiendes Lebewesen vorkommt. Man sagt daher aufgrund dieses Zusammenhangs: das Tier hat seine Umwelt und bewegt sich in ihr. Das Tier ist in seiner Umwelt in der Dauer seines Lebens wie in einem Rohr, das sich nicht erweitert und verengt, eingesperrt.

Wenn wir *Welt* fassen als *Zugänglichkeit von Seiendem*, wie können wir dann, wo das Tier offensichtlich Zugang hat, behaupten, das Tier sei weltarm — und zwar in dem Sinne, daß Armsein besagt: entbehren? Mag das Tier das Seiende anders und in engeren Grenzen zugänglich haben, es ent-

behrt der Welt doch nicht überhaupt. Das Tier hat Welt. Zum Tier gehört doch eben nicht Weltentbehmung schlechthin.

§ 48. Das Tier in seinem Haben von Welt und Nichthaben von Welt: die Gewinnung der Einsatzstelle für die Klärung des Weltbegriffs

Die bisherige vergleichende Betrachtung hat die Thesen in ihrer Bedeutung schon deutlicher gemacht, d. h. aber, das leitende Problem, die Frage nach dem Weltbegriff hat sich verschärft. Die Ratlosigkeit darüber, was wir unter Welt und Beziehung zur Welt zu verstehen haben, ist gewachsen. Wenn wir unter Welt verstehen: das Seiende in seiner jeweiligen Zugänglichkeit, wenn Zugänglichkeit von Seiendem ein Grundcharakter des Weltbegriffs ist, dann steht das Tier, wenn anders Lebendiges zugangshaft zu anderem ist, auf der Seite des Menschen. Bei Tier und Mensch finden wir ein *Haben von Welt*. Andererseits, wenn die mittlere These von der Weltarmut des Tieres zu Recht bestehen soll und Armut ein Entbehren und Entbehren ein Nichthaben ist, dann steht das Tier auf seiten des Steins. Somit zeigt sich im Tier ein *Haben von Welt* und zugleich ein *Nichthaben von Welt*. Das ist widersprechend und daher logisch unmöglich. Aber die Metaphysik und das Wesenhafte haben eine andere Logik als der gesunde Menschenverstand. Wenn diese Sätze vom Haben und Nichthaben der Welt mit Bezug auf das Tier zu Recht bestehen, dann gebrauchen wir beide Male Welt und Zugänglichkeit von Seiendem in verschiedenem Sinne. Mit anderen Worten, der Weltbegriff ist noch nicht geklärt. Aufgrund der Dunkelheit des Weltbegriffs sehen wir hier noch nicht durch. Aber gewonnen ist gleichwohl die Stelle, wo eine Klärung ansetzen muß, der Knoten, um dessen Auflösung wir uns zuerst bemühen müssen. Die Auflösung ist nur so möglich, daß wir der Verknotung des Knotens nachgehen, der

Verschlingung der Sätze: das Tier hat Welt — das Tier hat nicht Welt. Hier verschlingen sich gleichsam die Extreme von Weltlosigkeit und Weltbildung. Hier in der ursprünglichen Auflösung des Problems muß sich zeigen, was Welt heißt, und was noch wichtiger ist, ob wir den Weltbegriff und das Phänomen der Welt verstehen, oder ob das Wort für uns nur eine Phrase ist. Die Verschlingung drückt sich aus in der Mittelstellung der These über das Tier. Also gilt es, erneut einen Blick zu versuchen in das Wesen des Tieres, in die Tierheit. Aber jetzt können wir das auch schon nicht mehr in der anfänglichen Naivität. Denn es ergab sich: Die Welt des Tieres — wenn wir schon so sprechen — ist nicht eine Art und ein Grad der Welt des Menschen. Das Tier ist aber auch nicht etwas nur Vorhandenes, sondern wird in seiner Seinsart dadurch bestimmt, daß es Zugänglichkeit zu . . . hat. Die Frage ist jetzt genauer: Wozu verhält sich das Tier, und wie steht es in Beziehung zu dem, was es als Nahrung sucht, als Beute aufreibt, als Feind vertreibt?

## VIERTES KAPITEL

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

§ 49. *Die methodische Frage nach dem Sichversetzenkönnen  
in ein anderes Seiendes (Tier, Stein, Mensch) als Sachfrage  
nach der Seinsart dieser Seienden*

Wir sollen Auskunft darüber geben, wie das Tier zu alldem in Beziehung steht, und wie das Betreffende, wozu es in Beziehung steht, dem Tier gegeben ist. Wie sollen wir darüber Auskunft geben? Wie anders, als daß wir uns in das Tier versetzen. Laufen wir dann aber nicht Gefahr, daß wir das Sein des Tieres von uns aus deuten? Aber schließlich ließe sich solche Mißdeutung rückgängig machen. Weit wichtiger ist die grundsätzliche Frage: *Können wir uns überhaupt in das Tier versetzen, wo wir uns doch kaum in ein Wesen unseresgleichen, in einen Menschen, versetzen können? Und wie steht es gar um den Stein – können wir uns in einen Stein versetzen?*

Im Handumdrehen stehen wir wieder bei einer *methodischen* Frage, aber bei einer methodischen Frage *ganz eigener Art*. Im Grunde hängt jede Methodenfrage, d. h. jede Frage nach der Art und Weise, wie wir auf eine Sache *zugehen* und ihr *nachgehen* können und sollen, mit der Frage nach dem *Sachcharakter* der betreffenden Sache zusammen. Das ist aber hier in einem ganz ausgezeichneten Sinne der Fall. Denn für uns ist ja gerade das *sachliche Problem die Zugänglichkeit selbst*, die Zugangshaftigkeit des Tieres, des Menschen zu anderem – als Charakter dessen, was das Tier, der Mensch ist. Diese methodische Frage ist also streng genommen eine *Sachfrage*. Wenn wir somit fragen: Wie steht es um das

Sichversetzen und die Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in den Menschen, in das Tier, in den Stein, dann fragen wir zugleich damit: Welcher Seinsart sind diese, daß sie je ein Sichversetzen in sie zulassen bzw. verhindern bzw. als überhaupt unangemessen abweisen?

Wie steht es um diese Möglichkeit des Menschen, sich in Seiendes zu versetzen, das er nicht selbst ist — mag es ein Seiendes seinesgleichen oder ganz anderer Art sein? Wir dürfen hier nicht daran denken, diese Frage in ihrer ganzen Breite aufzurollen. Sie muß in *den* Grenzen gehalten werden, die unser Problem vorschreibt. Zunächst geht es also um die Aufhellung der These: das Tier ist weltarm. Wir wollen die Frage der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in den Menschen, in das Tier, in den Stein auf *dem* Wege erläutern, daß wir die *drei* Fragen besprechen: Können wir uns in das Tier versetzen? Können wir uns in den Stein versetzen? Können wir uns in den Menschen versetzen? Bei diesen Fragen beschäftigt uns weniger das Problem der Möglichkeit der Erfassung als vielmehr das, was wir hierbei über das zu Erfassende selbst erfahren. Die Erörterung dieser Frage des Sichversetzens dient einzig der Aufhellung von Stein, Tier, Mensch mit Bezug auf das Weltproblem. Die folgende Erörterung hat die besondere Aufgabe, den anfänglich naiven Ansatz der Frage zu beseitigen, als handele es sich um drei in gleicher Weise vorhandene Seiende.

Allgemein geht es um die Frage der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in anderes Seiendes, das er selbst nicht ist. Sichversetzen meint dabei nicht das faktische Hineinschaffen eines seienden Menschen in das Innere eines anderen Seienden. Es meint auch kein faktisches Ersetzen des anderen Seienden, kein Sich-an-dessen-Stelle-setzen. Vielmehr soll das andere Seiende gerade erhalten bleiben als das, *was* es ist und *wie* es ist. Sichversetzen in dieses Seiende heißt, mit dem, was und wie das Seiende ist, mitgehen — in diesem Mitgehen unmittelbar über das Seiende, *mit* dem wir *so* gehen,

erfahren, wie es mit ihm steht, darüber Auskunft geben, wie ihm selbst ist, vielleicht sogar in solchem Mitgehen schärfer und wesentlicher das andere Seiende durchschauen, als es dergleichen selbst vermag. Mitgehen mit dem anderen kann dann weiter heißen: ihm zu ihm selbst verhelfen — aber auch ihn an sich selbst irre werden zu lassen. Sichversetzen heißt mit hin nicht, wirklich sich an die Stelle des anderen Seienden, es verdrängend, setzen. So klar das im *Negativen* zu sein scheint, so irrig ist oft die positive Interpretation dieses Sichversetzens. Man meint: Natürlich handelt es sich *nicht wirklich* um ein Hinübersetzen in das andere Seiende, so daß dieses gleichsam mit uns an- und ausgefüllt und der von uns eingenommene Platz leer wäre. Nicht wirklich — sondern *nur in Gedanken*. Und das heißt dann leicht: nicht wirklich, sondern *nur als ob*, so *tun, als ob* wir das andere Seiende wären.

Bei dieser auch in der Philosophie vielfach verbreiteten Auffassung des Sichversetzens liegt ein Grundirrtum vor, weil gerade das entscheidende *positive* Moment des Sichversetzens übersehen wird. Dieses liegt nicht darin, daß wir, uns gleichsam vergessend, möglichst so tun, als seien wir das andere Seiende, sondern umgekehrt, daß wir selbst gerade wir selbst sind und so allein die Möglichkeit schaffen, selbst *als andere* — gegenüber dem Seienden — mit ihm mitgehen zu können. Es gibt kein Mitgehen, wo der, der mitgehen will und soll, zuvor sich selbst aufgibt. ›Sichversetzen in . . .‹ meint weder ein wirkliches Hinüberschaffen noch ein bloßes Gedankenexperiment, ein Annehmen, es sei zustande gebracht.

Doch die Frage ist, was heißt hier: selbst wir selbst sein und so die Möglichkeit des Mitgehens mit dem anderen schaffen? Was heißt ›mitgehen‹? *Womit* gehen wir, und *wie*? Wenn wir das Sichversetzen in anderes Seiendes als Mitgehen mit ihm verstehen, dann ist klar, daß das Wort ›Sichversetzen‹ in gewisser Hinsicht mißverständlich und in Hinsicht auf das Entscheidende des Verhältnisses ganz unzu-

reichend ist. Dasselbe gilt von dem Wort ›Einführung‹, das besagt, daß wir, um zu dem anderen zu kommen, uns in den anderen einführen müssen, worin beschlossen liegt, daß wir zunächst draußen sind. Das Wort ›Einführung‹ ist zum Leitfaden einer ganzen Kette von grundverkehrten Theorien über das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen und überhaupt zu anderem Seienden geworden, die wir heute nur langsam überwinden. Aber genau so, wie die Prägung und Erhebung eines Wortes zu einem leitenden Ausdruck darauf hindeutet, daß eine neue Erkenntnis erwacht ist, so ist auch das Verschwinden von solchen Ausdrücken aus der Sprache oft das Zeichen von einem Wandel in der Auffassung und dem Aufgeben eines Irrtums. Es ist nicht Eigensinn und Eigenbrötlerei in der Philosophie, daß wir heute nicht mehr von Erlebnissen, Bewußtseinerlebnissen und Bewußtsein sprechen, sondern *wir sind zu einer anderen Sprache gezwungen aufgrund einer Verwandlung der Existenz*. Genauer, dieser Wandel geschieht mit dieser anderen Sprache. Wenn wir heute das Wort ›Einführung‹ aufgeben und die Rede vom Sichversetzen in den anderen auch nur vorläufig und bedingterweise wählen und anders sprechen, dann handelt es sich hier nicht um die Wahl eines besseren Ausdrucks, der dieselbe Meinung und dieselbe Sache ausdrückt, sondern *Meinung und Sache sind anders geworden*. Daß andererseits solche Ausdrücke wie ›Sichversetzen‹, ›Einführung‹ die Herrschaft bekommen haben für diese Grundbezüge des Menschen zum Seienden, ist nicht zufällig. Den Gründen können wir jetzt nicht nachgehen, sondern wir gehen nach dieser vorläufigen Klärung dessen, was wir mit ›Sichversetzen‹ eigentlich meinen — nämlich ein Mitgehen —, an die Erläuterung der drei Fragen: Können wir uns in das *Tier* versetzen? Können wir uns in den *Stein* versetzen? Können wir uns in den *anderen Menschen* versetzen?

Wenn wir die *erste Frage* stellen: Können wir uns in das Tier versetzen?, was ist uns dabei eigentlich fraglich? Nichts



anderes als dieses: ob es uns gelingt, mit dem Tier mitzugehen in der Art, wie es hört und sieht, wie es seine Beute angreift und vor seinen Feinden ausweicht, wie es sein Nest baut und dergleichen. Fraglich ist uns also nicht, daß hier das Seiende, darein wir uns versetzen wollen, sich auf anderes bezieht – zu Beute und Feind Zugang und damit Umgang hat. Wir setzen in dieser Frage: Können wir uns in das Tier versetzen, als unfraglich voraus, daß *überhaupt* mit Bezug auf das Tier so etwas wie ein Mitgehen, ein *Mitgang mit dem Zugang und Umgang des Tieres in seiner Welt* möglich, nicht schlechthin sinnwidrig ist. Fraglich ist gar nicht, daß das Tier als solches eine solche Sphäre der Versetzbarkeit mit sich gleichsam herumträgt. Fraglich bleibt nur das faktische Gelingen unseres Unversetzens in diese bestimmte Sphäre. Fraglich bleiben die faktisch notwendigen Maßnahmen für die Verwirklichung eines solchen Sichversetzens und die faktische Grenze.

Wenn wir dann die *zweite Frage* stellen und fragen: Können wir uns in einen Stein versetzen?, dann bewegen wir uns, trotz der sprachlich gleichen Form, in einer total anderen Frage. Wir fragen jetzt nicht, ob wir faktisch Mittel und Wege haben, mit der Art und Weise, wie der Stein ist, mitzugehen, sondern fragen, ob der Stein als Stein überhaupt eine Möglichkeit des Sichversetzens in ihn bietet und bieten kann, ob hier dergleichen wie ein Mitgehen überhaupt noch einen Sinn hat. Mit dieser Frage haben wir meist auch schon die Antwort bereit. Wir antworten: Nein, wir können uns nicht in einen Stein versetzen, und zwar ist das unmöglich, nicht weil uns die Mittel zu dem an sich Möglichen fehlen, sondern weil der Stein als solcher diese Möglichkeit überhaupt nicht zuläßt, keine Sphäre der Versetzbarkeit in ihn als zu seinem Sein gehörig uns bietet. Ich sage ausdrücklich: *meistens* antworten wir so, weil es in der Tat Wege und Weisen des menschlichen Daseins gibt, in denen der Mensch die rein stofflichen, aber auch die technischen Dinge nie als solche nimmt, sondern – wie wir vielleicht mißverständlich sagen

— »beseelt«. Das geschieht in zwei Grundmöglichkeiten: einmal dann, wenn das menschliche Dasein in seiner Existenz durch den *Mythos* bestimmt ist, sodann aber in der *Kunst*. Aber es wäre grundverkehrt, diese Art der Beseelung als Ausnahme abtun zu wollen, oder gar nur als ein gleichnishaftes Verfahren, solches, was eigentlich nicht den Tatsachen entspricht, was irgendwie phantastisch bleibt, auf Einbildung beruht, bloßer Schein ist. Es handelt sich hier nicht um den Gegensatz von Wirklichkeit und Schein, sondern um den Unterschied von grundverschiedenen *Arten* möglicher *Wahrheit*. Wir bleiben aber jetzt im Sinne unseres Themas in der Dimension der Wahrheit wissenschaftlicher und metaphysischer Erkenntnis, die beide zugleich seit langem auch den Charakter der Wahrheit des alltäglichen Überlegens und Beurteilens, unseres »natürlichen« Erkennens, bestimmen.

Stellen wir nun die *dritte Frage*: Können wir — als Menschen — uns in einen anderen Menschen versetzen?, dann ist es um diese Frage wieder anders bestellt als um die beiden erstgenannten. Zwar scheint hier die gleiche Frage vorzuliegen wie beim Tier, ja, es ist uns hier noch weniger, ja im Grunde gar nicht fraglich, daß die anderen Menschen in gewissen Bezirken und Lagen durchschnittlich sich genauso zu den Dingen verhalten wie wir, mehr noch, daß in mehreren Menschen nicht nur das gleiche Verhalten zu den gleichen Dingen vorkommt, sondern daß mehrere ein und dasselbe Verhalten *miteinander teilen* können, ohne daß das Geteilte zerstückelt würde — daß demnach mit ihrem Zugang zu den Dingen und ihrem Umgang mit diesen ein Mitgang möglich ist. Das ist ein *Grundbestand* der unmittelbaren Existenz Erfahrung des Menschen selbst. Fraglich ist wieder nur die faktische Weite, die Mittel des Mitgehenkönnens in den einzelnen Fällen. Denn wir wissen aus der alltäglichen Daseins Erfahrung und sprechen es oft aus, fast im Sinne einer Klage, daß wir uns so schwer in den anderen Menschen versetzen und so selten wirklich mit ihm mitgehen können.

Und trotzdem ist die jetzige Frage, die dritte, ob wir uns in einen anderen Menschen versetzen können, nicht dieselbe wie bezüglich der Möglichkeit des Sichversetzens in das Tier. Dort setzen wir stillschweigend voraus, daß diese Möglichkeit des Sichversetzens und eines gewissen Mitgehens grundsätzlich besteht und d. h. — wie wir auch sagen — daß es einen Sinn hat. Hier aber beim Menschen können wir diese Voraussetzung — die grundsätzliche Möglichkeit eines Sichversetzens des einen Menschen in den anderen Menschen — gar nicht erst machen. Wir können diese Voraussetzung nicht deshalb nicht machen, weil etwa der andere Mensch so, wie der Stein, eine solche Möglichkeit des Sichversetzens in ihn seinem Wesen nach von sich weist, sondern weil hier diese Möglichkeit schon ursprünglich zum eigenen Wesen des Menschen gehört. Sofern ein Mensch existiert, ist er als existierender schon in andere Menschen versetzt, auch dann, wenn faktisch keine anderen Menschen in der Nähe sind. Da-sein des Menschen, Da-sein im Menschen heißt daher — nicht ausschließlich, aber unter anderem — Versetztsein in andere Menschen. Das Sichversetzenkönnen in andere Menschen als Mitgehen mit ihnen, mit dem Dasein in ihnen, geschieht schon immer aufgrund des Daseins des Menschen — als Dasein. Denn Da-sein heißt: *Mitsein mit Anderen*, und zwar in der Weise des Daseins, d. h. Mitexistieren. Die Frage: Können wir Menschen uns in einen anderen Menschen versetzen, ist deshalb fraglos, weil sie keine mögliche Frage ist. Sie ist sinnlos, ja sinnwidrig, weil sie grundsätzlich überflüssig ist. Denken wir in der Frage, ob wir uns in andere Menschen versetzen können, wirklich den Begriff, das Wesen des Menschen, dann sind wir schon daran gehindert, den Fragesatz zu Ende zu fragen. Das Mitsein mit ... gehört zum Wesen der Existenz des Menschen, d. h. eines jeden je Einzelnen.

Und doch: Wie oft und lange tragen wir schwer an dem Nichtmitgehenkönnen mit den Anderen. Und kommt nicht jedesmal ein neuer Schwung in unser Dasein, wenn in einer

wesentlichen Beziehung zu anderen Menschen uns ein solches Mitgehen gelingt? Demnach ist das Mitgehenkönnen, das Sichversetzenkönnen, doch fraglich auch für den Menschen, *obwohl er, ja gerade weil* er dem Wesen seines Seins entsprechend immer schon in einem Mitsein mit Anderen steht. Denn in dieser Wesensverfassung des menschlichen Daseins, daß es von Hause aus Mitsein mit Anderen ist, liegt, daß der faktisch existierende Mensch sich notwendig faktisch schon immer in einer bestimmten Weise des Mitseins mit . . . , d. h. in einem Mitgehen bewegt. Aus mancherlei und z. T. wesentlichen Gründen ist nun aber dieses Mitgehen miteinander ein Auseinander- und Gegeneinandergehen, oder aber, zunächst und zumeist, ein Nebeneinanderhergehen. Gerade dieses unauffällige, selbstverständliche Nebeneinanderhergehen als bestimmte Weise des Miteinander und des Versetztseins ineinander, dieses Nebeneinanderhergehen erweckt den Schein, als müßte dieses Nebeneinander zunächst überbrückt werden, als bestünde überhaupt noch kein Versetztsein ineinander, als müßte der eine sich erst in den anderen einfühlen, um zu ihm zu kommen. Dieser Schein hat nun auch die Philosophie seit langem in einem Ausmaß genarrt, wie man es fast nicht für möglich halten kann. Dieser Schein wird vollends noch von der Philosophie dadurch verstärkt, daß sie das Dogma aufbrachte, der einzelne Mensch sei für sich selbst als einzelner und das einzelne Ich sei mit seiner Ichsphäre dasjenige, was ihm selbst zunächst und zuerst und am gewissesten gegeben sei. Damit wird die Meinung philosophisch sanktioniert, als müßte ein Miteinander allererst zunächst aus dieser solipsistischen Isolierung heraus geschaffen werden.

Sie sehen aus diesem Zusammenhang, wie entscheidend es ist, dieses Grundverhältnis des Menschen zum Menschen und damit die Wesenscharakteristik des menschlichen Daseins zureichend zu begreifen, um nun überhaupt mit Erfolg die weitere Frage zu stellen, wie der Mensch, zu dessen Wesen dieses Mitsein mit Anderen gehört, als Mensch in ein Tier

sich versetzen könne, in ein Tier, von dem in gewisser Weise selbstverständlich ist, daß es seinerseits eine eigentümliche Sphäre der möglichen Versetzbarkeit in es gemäß seiner eigenen Tierheit bei sich trägt.

Das jetzt Gesagte fassen wir noch einmal zusammen. Wir stehen bei der Frage nach dem Wesen der Tierheit des Tieres. Es kommt uns dabei darauf an, diese Frage als eine Frage zu entwickeln. Viel wichtiger und wesentlicher als eine glatte Antwort auf diese Frage ist für uns die Entwicklung der Frage selbst. Denn jede Antwort, wenn sie wahr ist, ist bedingt und damit veränderlich und wandelbar. Was aber bleibt und jederzeit wieder Aufgabe der Philosophie ist, ist eben gerade, die Grundschwierigkeit dieser Frage wirklich zu entwickeln, diese Frage nach *dem Wesen der Tierheit* und damit nach *dem Wesen des Lebens überhaupt* in ihrer ganzen Fragwürdigkeit zu begreifen. Nur auf diesem Wege kann es gelingen, sich an den Sachgehalt des darin beschlossenen Problems heranzuschaffen.

Daher versuchen wir in diesen Betrachtungen mit Absicht, immer wieder von ganz verschiedenen Seiten her die Schwierigkeit des Problems zu verdeutlichen, zuletzt auf dem Wege einer Orientierung der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in einen anderen Menschen, in das Tier und in den Stein. Die besondere Absicht gerade dieser Erörterung liegt darin, uns endgültig von der Naivität zu befreien, in der wir uns zunächst bewegten, wenn wir anfänglich glaubten, das, was hier zum Problem steht, Stein, Tier, Mensch oder auch Pflanze seien solches, was für uns in gleichem Sinne gleichmäßig auf einer Ebene gegeben sei. Dieser scheinbar natürliche und unmittelbare Ausgang von der Mannigfaltigkeit eines scheinbar gleichmäßig Gegebenen ist in der Tat ein Schein, der sofort zutage kommt, wenn wir diese Frage: Können wir uns in das Tier, den Stein, den Menschen versetzen?, zu fragen beginnen. Wir haben dabei das Sichversetzen mehr umschrieben durch den Ausdruck des Mitgehens,

und wir haben dabei sogleich gesehen, daß im Grunde der Ausdruck des Sichversetzens, jedenfalls dort, wo es sich um das Mitgehen des einen Menschen mit den anderen handelt, unangemessen ist. Erst recht ist ein solcher Ausdruck und die dafür leitende Fragestellung bei dem Titel ›Einführung‹ unangemessen. Bei diesen drei Fragen: Können wir uns in ein Tier, einen Stein, einen Menschen versetzen?, ergab sich für die erste Frage: Die Versetzbarkeit des Menschen in das Tier ist für den Menschen grundsätzlich möglich, d. h. diese Möglichkeit steht für ihn sinnvoll gar nicht in Frage. Fraglich ist nur die faktische Verwirklichung dieser Möglichkeit des Sichversetzens in das Tier. Bezüglich des Steins ist die Frage: Können wir uns in einen Stein versetzen?, grundsätzlich unmöglich, und die Frage nach einem Weg des faktischen Sichversetzens ist daher erst recht ohne Sinn. Bezüglich des Menschen im Sinne des Sichversetzenskönnens des Menschen in einen anderen ergibt sich: Diese Frage ist überflüssig, sie weiß gewissermaßen nicht, was sie fragt. Denn wenn in dieser Frage wirklich der Mensch in seinem Wesen gemeint ist, fällt diese Frage dahin, sofern Menschsein heißt: Versetztsein in den Anderen, Mitsein mit dem Anderen. Die Frage der faktischen Verwirklichung dieses Miteinanderseins ist kein Problem der Einführung und kein theoretisches Problem des Sichversetzens, sondern eine Frage der faktischen Existenz. Aus der Erörterung dieser Frage und gerade der letzten sahen wir zugleich auch den Grund für die Möglichkeit der irrigen Theorie der Einführung und all dessen, was damit zusammenhängt. Diese Theorie entsteht aufgrund der Meinung, der Mensch im Verhältnis zu anderen Menschen sei zunächst für sich ein isoliertes Wesen; es müßte grundsätzlich zunächst überhaupt nach einer Brücke vom einen zum anderen und umgekehrt gesucht werden. Der Schein dieser Isolierung aber entsteht daraus, daß faktisch die Menschen sich in einem eigentümlichen Versetztsein ineinander bewegen, das den Charakter des gleichgültigen Nebeneinanderhergehens hat. Dieser

Schein einer vorgängigen Getrenntheit von Mensch zu Mensch wird dadurch verstärkt, daß die Philosophie das Dogma aufgebracht hat: Der Mensch ist zunächst Subjekt und Bewußtsein und als dieses dasjenige, was diesem Subjekt zuerst und schlechthin gewiß gegeben ist.

Diese Theorie, wonach der Mensch zunächst Subjekt und Bewußtsein und als dieses ihm selbst zuerst und am gewissesten gegeben ist, die im Grunde aus ganz anderen Perspektiven und Absichten in Zusammenhang der Grundlegung der Metaphysik bei *Descartes* entstanden ist, hat sich durch die ganze Philosophie der Neuzeit hindurchgezogen und bei *Kant* eine eigentümliche, wenngleich nicht wesentliche Wandlung erfahren. Diese führte dann dazu, den Ansatz, der vom isolierten Ichsubjekt ausgeht, in der *Hegelschen* Philosophie zu verabsolutieren, die wir deshalb auch absoluten Idealismus nennen. Nehmen wir den Menschen in diesem Sinne als Subjekt und Bewußtsein, wie es der neuzeitliche Idealismus seit *Descartes* als selbstverständlich hielt, dann wird die Grundmöglichkeit, zum ursprünglichen Wesen des Menschen vorzudringen, d. h. das Dasein in ihm zu begreifen, von vornherein aus der Hand gegeben. Alle nachträglichen Korrekturen helfen nichts, sondern drängen nur in die Position, wie sie sich in *Hegels* absolutem Idealismus ausgebildet hat. Ich kann auf diese Zusammenhänge in geschichtlichem Sinne hier nicht weiter eingehen. Nur soviel sei angedeutet, daß es sich bei diesem Problem des Verhältnisses von Mensch zu Mensch nicht um eine Frage der Erkenntnistheorie und Erfassung des einen durch den anderen handelt, sondern um ein Problem des Seins selbst, d. h. um ein Problem der Metaphysik. Bei *Kant* und seinen Nachfolgern wird aus einem metaphysisch grundsätzlich unzureichenden Begriff des Menschen — als Ich — und der menschlichen Persönlichkeit zurückgegangen auf die *absolute Person*, den *absoluten Geist*, und von diesem unzureichenden Geistbegriff aus wird rückläufig wieder das Wesen des Menschen bestimmt. Die Geschlossenheit dieser

absoluten Systematik täuscht hinweg über die Fragwürdigkeit ihres Ansatzes und Ausgangs, der darin liegt, daß das Problem des Menschen, des menschlichen Daseins überhaupt nicht eigentlich Problem geworden ist. Dieser Schritt *Hegels* von *Kant* zum absoluten Idealismus ist aber die einzige Konsequenz der Entwicklung der abendländischen Philosophie. Sie ist *möglich* und *notwendig* geworden durch *Kant*, weil bei *Kant* selbst das Problem des menschlichen Daseins, die Endlichkeit, nicht eigentliches Problem und d. h. nicht zentrales Problem der Philosophie wurde, weil *Kant* selbst — wie die 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« zeigt — diesen Weg begünstigte, von einer unbegriffenen Endlichkeit sich wegzuschlagen zu und sich zu beruhigen in einer Unendlichkeit. Genauer kann ich auf diese Zusammenhänge nicht eingehen, sie sind behandelt in meiner Schrift: »Kant und das Problem der Metaphysik«, wo ich die Notwendigkeit des Problems der Endlichkeit für die Metaphysik zu entwickeln suche. Es galt mir nicht, eine bessere Kantinterpretation zu geben. Was die Neukantianer und Altkantianer über Kant denken wollen, ist mir gänzlich gleichgültig. Die genannte Konsequenz ist eine notwendige und in der Art, wie *Hegel* sie durchführt, bewunderungswürdig und doch als Konsequenz schon das Zeichen einer angemessenen Unendlichkeit. Zur Endlichkeit gehört — nicht als Mangel und nicht als Verlegenheit, sondern als wirkende Kraft — In-Konsequenz. Endlichkeit macht die Dialektik unmöglich, erweist sie als Schein. Zur Endlichkeit gehört Un-folge, Grundlosigkeit, Grundverborgenheit.

Diese Frage nach dem Ich und dem Bewußtsein (Dasein) ist also keine solche der Erkenntnistheorie, aber auch nicht eine Frage der Metaphysik als Disziplin, sondern die Frage, in der alle *Metaphysik* möglich, d. h. notwendig ist.



*§ 50. Das Haben und Nichthaben von Welt als  
Gewährenkönnen der Versetztheit und Versagenmüssen  
eines Mitgehens.*

*Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen*

Wir fragen: Was hat sich für unser Problem der Aufklärung des Wesens der Weltarmut des Tieres aus dieser Erörterung der Möglichkeit des Sichversetzens mit Bezug auf Stein, Tier, Mensch ergeben? Das Versetztsein in Andere gehört zum Wesen des menschlichen Daseins. Wenn wir dies im Auge behalten, dann haben wir für das besondere Problem der Möglichkeit des Sichversetzens des Menschen in das Tier eine wesentliche Orientierung. Doch, was hilft uns das? Ist damit die Schwierigkeit beseitigt, die uns bedrängt, wenn wir im jeweiligen Fall uns in ein Tier versetzen sollen? Dafür haben wir zunächst unmittelbar aus dieser Erörterung keinen Gewinn gezogen. Wohl aber für das andere, das wir gleichfalls schon anführten, daß wir nämlich ganz selbstverständlich die Möglichkeit voraussetzen, uns in Tiere irgendwie zu versetzen, daß diese Voraussetzung ein selbstverständliches Recht hat. Heißt dies, daß diese Voraussetzung selbstverständlich sei, am Ende jetzt: Zum Wesen des Menschen gehört nicht nur die Versetztheit in andere Menschen, sondern auch die Versetztheit in die Tiere — in das Lebende? Denn was anders soll es bedeuten, wenn wir sagen: Wir machen die selbstverständliche Voraussetzung, daß dergleichen Sichversetzen in Tiere möglich sei? Das kann doch nicht heißen: Wir verabreden uns stillschweigend auf diese Möglichkeit, oder gar, wir einigen uns irgendwie in dieser Annahme und ihrem Recht. Vielmehr verhalten wir uns im vorhinein so. Wir verhalten uns in unserer ganzen Existenz zum Tier und auch in gewisser Weise zur Pflanze so, daß wir uns von vornherein in gewissem Sinne in diesem Versetztsein wissen, daß ein gewisses Mitgehenkönnen mit dem betreffenden Seienden für uns von vornherein fraglos ist.

Nehmen wir ein auffälliges Beispiel, die Haustiere. Sie werden nicht deshalb so genannt, weil sie im Haus vorkommen, sondern weil sie zum Haus gehören, d. h. für das Haus in gewisser Weise dienen. Aber sie gehören nicht so zum Haus, wie das Dach zum Haus gehört, sofern es das Haus gegen Unwetter schützt. Haustiere werden von uns im Haus gehalten, sie ›leben‹ mit uns. Aber wir leben nicht mit ihnen, wenn Leben besagt: *Sein* in der Weise des Tieres. Gleichwohl *sind* wir mit ihnen. Dieses Mitsein ist aber auch kein *Miteristieren*, sofern ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt. Dieses Mitsein mit den Tieren ist so, daß wir die Tiere in unserer Welt sich bewegen lassen. Wir sagen: Der Hund liegt unter dem Tisch, er springt die Treppe herauf. Aber der Hund — verhält er sich zu einem Tisch als Tisch, zur Treppe als Treppe? Und doch geht er mit uns die Treppe hinauf. Er frißt mit uns — nein, wir fressen nicht. Er ißt mit uns — nein, er ißt nicht. Und doch mit uns! Ein Mitgehen, eine Versetztheit — und doch nicht.

Wenn aber vom Menschen her mit Bezug auf das Tier eine ursprüngliche Versetztheit möglich ist, dann ist damit gesagt, daß auch das Tier seine Welt hat. Oder ist das zuviel gesagt? Ist es gerade dieses Zuviel, was wir ständig verkennen? Und warum? Versetztheit in das Tier kann zum Wesen des Menschen gehören, und braucht nicht zu besagen, daß wir uns in eine Welt des Tieres versetzen und daß das Tier überhaupt Welt hat. Jetzt wird die Frage schon schärfer: Wohin sind wir bei der Versetztheit in das Tier versetzt? Womit gehen wir mit, und was heißt dieses ›Mit‹? Was ist es für eine Art des Gehens? Vom Tier aus gesprochen: Was ist es am Tier, was diese Versetztheit des Menschen in es zuläßt und fordert und was gleichwohl doch wieder dem Menschen ein Mitgehen mit dem Tier versagt? Was ist das *Gewährenkönnen einer Versetztheit* und das *Versagenmüssen eines Mitgehens* von seiten des Tieres? Was ist dieses *Haben* und doch *Nichthaben*? Nur wo in gewisser Weise ein Haben und ein Haben- und Ge-

währenkönnen möglich ist, da besteht die Möglichkeit des Nichthabens und Versagens. Was wir bisher ganz formalistisch ausdrückten: beim Tier sei in gewisser Weise ein Haben von Welt und wieder ein Nichthaben, zeigt sich jetzt als ein Gewährenkönnen, und zwar wesenhaft ein Gewährenkönnen der Versetztheit, die mit einem Versagenmüssen eines Mitgehens zusammengeht. Nur wo Haben, da ein Nichthaben. Und das Nichthaben *im* Habenkönnen ist gerade das *Entbehren*, die *Armut*. Also hat die Versetzbarkeit des Menschen in das Tier, die doch wieder kein Mitgehen ist, ihren Grund im Wesen des Tieres, welches Wesen wir durch die These von der Weltarmut treffen wollen. Um es zusammenzufassen: Das Tier zeigt an ihm selbst eine Sphäre der Versetzbarkeit *in es*, so zwar, daß der Mensch, zu dessen Dasein Versetzsein gehört, auch schon in gewisser Weise in das Tier versetzt ist. Das Tier zeigt eine Sphäre der Versetzbarkeit *in es*, genauer: es ist selbst diese Sphäre, die gleichwohl ein Mitgehen versagt. Das Tier hat eine Sphäre der möglichen Versetzbarkeit *in es* und braucht gleichwohl nicht das zu haben, was wir Welt nennen. Das Tier hat im Unterschied gegenüber dem Stein jedenfalls eine solche Möglichkeit der Versetzbarkeit und gleichwohl nicht das, was ein Sichversetzen ermöglicht in dem Sinne, wie das beim Menschen gegenüber einem anderen Menschen der Fall ist. Das Tier hat Etwas und hat Etwas nicht, d. h. es entbehrt Etwas. Wir drücken das so aus: Das Tier ist weltarm, es entbehrt grundsätzlich die Welt.

*Was ist Weltarmut* des Tieres? Auch jetzt, nach der näheren Bestimmung des Entbehrens, haben wir noch keine zureichende Antwort. Warum nicht? Weil wir aus dem formalen Begriff der Entbehrung nicht das Wesen der Weltarmut herausklauben können. Diese Armut wird nur faßbar, wenn wir zuvor wissen, was Welt ist. Nur dann sind wir imstande, zu sagen, *was* das Tier entbehrt und was demgemäß Weltarmut besagt. Wir müssen zuerst den Weltbegriff am Wesen des

Menschen und der behaupteten Weltbildung aufsuchen — zuerst das Positive und dann das Negative und den Mangel.

Dieser Weg ist so natürlich und naheliegend, daß wir uns wundern, warum wir ihn nicht sofort eingeschlagen haben. Allein, wir werden ihn auch jetzt nicht einschlagen, nicht aus irgendeiner Eigensinnigkeit heraus, sondern wir versuchen, *aus der Aufhellung der Tierheit selbst dem Wesen der Weltarmut näherzukommen*. Ob dabei die stillschweigende Orientierung am Menschen nicht doch eine Rolle spielt und welche, lassen wir unerörtert.

Daß ein ureigener Blick auf die Wesensart des Tieres bei der Bewältigung unserer Aufgabe unentbehrlich ist, entnehmen wir aus folgendem. Gesetzt, wir klärten das Wesen der Welt im Blick auf die Weltbildung des Menschen, gesetzt, wir könnten durch reine Schlußfolgerung uns zurechtlegen, was dann Weltentbehrung besagt — all das könnte uns nicht ins Ziel bringen, solange wir nicht im Blick auf das Wesen der Tierheit gezeigt haben, daß und wie das Tier dergleichen wie Welt entbehrt. Gerade dieser Anstrengung, der *ureigenen* Charakteristik der Tierheit, dürfen wir nicht ausweichen. Das sagt aber: Wir müssen die Aufgabe einer Wesensbestimmung des Lebendigen, die *Charakteristik des Wesens des Lebens* in Angriff nehmen, wenn auch *in der besonderen Rücksicht auf das Tier*. Haben wir das im Bisherigen getan oder auch nur versucht? Offenbar nicht. Das ist daran zu sehen, daß wir bisher noch gar nicht mit Ergebnissen, Erkenntnissen und Auffassungen der Zoologie gearbeitet haben. Wenn wir auch auf Sonderfragen verzichten, so müssen wir doch die *Grundthesen der Zoologie* über Tierheit und Leben überhaupt zu Rate ziehen.

## § 51. Beginn einer Wesensaufklärung des Organismus

- a) Fraglichkeit der Fassung des Organs als Werkzeug,  
des Organismus als Maschine.

Rohe Klärung des Wesensunterschiedes von Zeug,  
Werkzeug, Maschine

Die geläufigste Charakteristik des Lebendigen als solchen liegt in der Bestimmung desselben als des Organischen gegenüber dem Anorganischen. Freilich wird diese Unterscheidung sofort fragwürdig und mißverständlich, wenn wir an die anorganische und die organische Chemie denken und daran erinnern, daß die organische Chemie alles andere ist als eine Wissenschaft vom Organischen im Sinne des Lebendigen als solchen. Sie heißt so, gerade weil ihr das Organische im Sinne des Lebenden grundsätzlich unzugänglich bleibt. Was mit ›organisch‹ als Charakter des Lebendigen gemeint ist, kommt besser zum Ausdruck, wenn wir sagen: organismisch (obwohl das Wort nicht besonders schön ist). Die Grundthese ist: Alles Lebende ist *Organismus*. Jedes Lebende ist je ein Lebewesen, und dieses ist Organismus. Darin liegt zugleich: Der Begriff einer ›lebendigen Substanz‹, einer lebenden Masse, eines ›Lebensstoffes‹ ist ein Unbegriff. Denn mit ›Stoff‹ und ›Substanz‹ in dieser Bedeutung ist gerade das Organismushafte des Lebendigen geleugnet. Das Lebendige ist immer Organismus. Was ein Lebendes je als dieses eine in seiner Einheit bestimmt, ist sein Organismuscharakter. Die Einheit des Lebens ist nicht die Zelle. Das vielzellige Lebewesen ist nicht, wie man gemeint hat, ein Zellenstaat, sondern die Einzelligen sowohl wie die Vielzelligen haben je ihre *Einheit*, d. h. ihre spezifische *Wesensganzheit* darin, daß sie *Organismen* sind.

Allein, *was ist ein Organismus?* Reicht in der Tat dieser Charakter zu, um das Wesen des Lebendigen zu fassen? Das heißt für uns, werden wir aufgrund des Organismuscharak-

ters des Tieres das verstehen, was wir ihm unter dem Titel der Weltarmut als Wesensmoment zuschreiben? Oder ist umgekehrt die Weltarmut des Tieres die Bedingung der Möglichkeit seines Organismuscharakters? Oder können wir Organismuscharakter und Weltarmut weder in die erste noch in die zweite Beziehung zueinander bringen?

Organismus ist solches, was Organe hat. Organ kommt vom griechischen ὄργανον: Werkzeug. Das griechische ἔργον ist dasselbe Wort wie das deutsche ›Werk‹. Organ ist das Werkzeug. Daher definiert einer der führenden Biologen der neueren Zeit, *Wilhelm Roux*, den Organismus als einen Komplex von Werkzeugen. Der Organismus ist also selbst, wie wir sagen können, ein »kompliziertes« Werkzeug, kompliziert, insofern die verschiedenen Teile ineinander verflochten sind, so daß sie eine einheitliche Gesamtleistung ergeben. Wie aber unterscheidet sich dann noch der Organismus von einer Maschine? Und wiederum: Wie unterscheidet sich die Maschine von einem Werkzeug, wenn anders nicht jedes Werkzeug eine Maschine ist? Und ferner: Ist jedes Zeug ein Werkzeug? Was unterscheidet ein beliebiges Stück Materie und Stoff von einem Ding, das Zeugcharakter hat? Schon beim Versuch einer Aufklärung des Wesens des Organismus stoßen wir auf eine ganze Reihe von verschiedenen Arten von Seienden: bloßes materielles Ding, Zeug, Werkzeug, Apparat, Instrument, Maschine, Organ, Organismus, Tierheit — wie unterscheiden sie sich?

Diese Frage — ist es nicht dieselbe, um die wir uns ständig mühen, nur daß sich jetzt zeigt, daß zwischen materiellem Stoffstück (Stein) und Tier noch anderes Seiendes von anderer Seinsart einschiebbar ist: Zeug, Werkzeug, Maschine? Wir dürfen uns um so weniger der Erörterung dieser Zusammenhänge entziehen, als gerade solche Vorstellungen und Begriffe wie Werkzeug, Maschine solches sind, worauf eine Erklärung des Lebens ebenso leicht und gern zurückgreift und damit Unterschiede auswischt und überhaupt nicht zur Gel-

tung kommen läßt. Und wie steht es nun, um noch genauer zu fragen, um die Beziehung der neu aufgetauchten Arten von Seiendem, des Zeugs, des Werkzeugs, der Maschine, zu dem, was wir Welt nennen? Sie sind weder nur einfach weltlos wie der Stein, noch aber auch je weltarm. Wohl aber müssen wir sagen: das Zeug, die Gebrauchsdinge im weitesten Sinne, sind weltlos, zugleich als weltlos *weltzugehörig*. Das sagt allgemein: Das Zeug (Fahrzeug, Werkzeug und dergleichen und erst recht die Maschine) — dergleichen ist nur, was es ist und wie es ist, als *Erzeugnis* von Menschen. Darin liegt: Solches Erzeugen von Zeug ist nur möglich, wo das zugrunde liegt, was wir *Weltbildung* nennen. Die Zeughaftigkeit von Seiendem und ihr Zusammenhang mit Welt ist hier nicht näher zu erörtern. Ich habe darüber in einer besonderen, durch das Thema gegebenen Orientierung gehandelt in »Sein und Zeit«, § 15 ff.

Wenn es aber so steht, dann ist es fraglich, ob wir Organismen als Werkzeuge und Maschinen fassen dürfen. Wenn das grundsätzlich ausgeschlossen ist, dann ist auch jenes Verfahren in der Biologie unmöglich, das das Lebewesen zunächst wie eine Maschine nimmt und dann überdies noch übermaschinelle Funktionen einführt. Solches Verfahren trägt zwar den Lebenserscheinungen mehr Rechnung als eine rein mechanistische Theorie, und doch verkennt es das zentrale Problem, auf das wir immer wieder gedrängt werden: die ursprüngliche Eigenwesentlichkeit des Lebenden zu fassen und zu sagen, ob das durch die These »das Tier ist weltarm« geleistet wird, zum mindesten insofern, als dadurch die wirkliche Bahn freigemacht wird für eine konkrete Wesensinterpretation des Lebens überhaupt.

Wenn auch der Organismus nicht als Werkzeug und nicht als Maschine begriffen werden kann, so bietet doch die *Charakteristik des Wesens von Zeug und Maschine* eine Möglichkeit zur schärferen Abhebung des Organismus gegen diese anderen Arten von Seienden. Woher und wie der Organismus

freilich positiv bestimmt werden muß, ist die weitere Frage. Ohne auf eine eingehende Interpretation zurückzugehen, beleuchten wir die Zusammenhänge durch einfache Beispiele, die Sie selbst weiterhin durcharbeiten können.

Der Hammer ist ein Werkzeug, d. h. überhaupt ein Zeug, etwas, zu dessen Wesen gehört, dienlich zu sein zu etwas. Es ist seinem eigenen Seinscharakter nach »etwas, um zu . . .«, und zwar hier zum Herstellen von etwas und entsprechend zum Wiederherstellen, zum Ausbessern, aber auch dienlich zum Zerschlagen von Werken im Sinne des handwerklich bearbeiteten Stoffes. Aber nicht jedes Zeug ist ein Werkzeug in dem engeren und eigentlichen Sinne. Z. B. der Federhalter ist ein Schreibzeug, der Schlitten ist ein Fahrzeug aber keine Maschine. Nicht jedes Zeug ist ein Werkzeug — noch weniger ist jedes Werkzeug und jedes Zeug eine Maschine. Wohl dagegen *kann* ein Fahrzeug eine Maschine sein, wie das Motorrad oder das Flugzeug, es muß aber nicht. Wohl kann Schreibzeug eine Maschine sein (Schreibmaschine), es muß aber nicht. Allgemein gesprochen heißt das: Jede Maschine ist ein Zeug, aber nicht umgekehrt, nicht jedes Zeug ist eine Maschine.

Aber wenn jede Maschine ein Zeug ist, dann besagt das auch nicht, jede Maschine sei ein Werkzeug. So fallen weder Maschine und Werkzeug noch Werkzeug und Zeug zusammen. Daher ist es von vornherein unmöglich, die Maschine als einen Komplex von Werkzeugen oder als ein kompliziertes Werkzeug zu fassen. Und wenn vollends der Organismus noch ganz anders verschieden ist von der Maschine als diese vom Zeug, dann bricht die Definition des Organismus als eines Komplexes von Werkzeugen erst recht in sich zusammen. (Und dabei ist es die Definition von seiten eines so verdienstvollen Forschers wie Roux, »Entwicklungsmechanik«<sup>1</sup>). Es ist auch nicht möglich,

<sup>1</sup> W. Roux, Gesammelte Abhandlungen über Entwicklungsmechanik der Organismen. Erster Band: Abhandlung I—XII, vorwiegend über Functionelle Anpassung. Zweiter Band: Abhandlung XIII—XXXIII, über Entwicklungsmechanik des Embryo. Leipzig 1895. — W. Roux, Vorträge und



mit *v. Uexküll*, einem der hellstichtigsten Biologen von heute, die Maschine als einen nur »unvollkommenen Organismus« zu bezeichnen, solange man Organismus als Verfassung des Lebendigen als solchen festhält.

Die Maschine ist ein Zeug und als solches dienlich zu . . . Alles Zeug ist irgendwie Erzeugnis. Das Erzeugen von Maschinen nennen wir Maschinenbau. Wir sprechen auch analoger Weise vom Instrumentenbau (Zeug, Apparat, (Musik)Instrument). Das Bauen verfährt — nicht etwa bloß als Bauen, sondern als Erzeugen — nach einem Plan. Nicht jeder Plan ist ein Bauplan (Fahrplan, Plan einer militärischen Operation, Reparations-Plan). Der Plan ist beim Erzeugen von Zeug vorgängig bestimmt durch die Dienlichkeit des Zeugs. Diese Dienlichkeit regelt sich durch das vorweggenommene Wozu das Zeug und auch die Maschine dienen soll. Jedes Zeug ist nur, was und wie es ist, in einem Zusammenhang. Der Zusammenhang ist jeweils durch Bewandnisganzheit bestimmt. Auch dem einfachen Zusammenhang von Hammer und Nagelkopf liegt ein Bewandniszusammenhang zugrunde, dem in einem Plan Rechnung getragen wird und der durch ein gewisses Planen allererst gestiftet wird. Meist brauchen wir ›Plan‹ im Sinne des Entwurfes eines verwickelten Zusammenhanges. Im Bauplan der Maschine liegt die vorgängige Anordnung des Gefüges, in dem die einzelnen Teile der im Gang befindlichen Maschine sich gegeneinander hin und her verschieben. Die Maschine ist demnach ein kompliziertes Zeug? Aber nicht die Komplikation des Gefüges ist entscheidend für den Maschinencharakter eines Zeuges, sondern der eigenständige Ablauf des auf bestimmte Bewegungen eingestellten Gefüges. Zum eigenständigen Ablauf des Gefüges gehört die Möglichkeit eines bestimmten mechanischen Kraftantriebes. Die bestimmte gefügten Abläufe werden in einen Ablaufszusammenhang gebracht,

Aufsätze über Entwicklungsmechanik der Organismen. Heft 1: Die Entwicklungsmechanik, ein neuer Zweig der Biologischen Wissenschaft. Leipzig 1905.

dessen Einheit vorgezeichnet ist durch das, was das maschinenhafte Zeug leisten soll. Wir sprechen von Maschinenbau. Aber nicht alles, was gebaut werden kann und muß, ist eine Maschine. So ist es nur wieder ein Zeichen der heute herrschenden Bodenlosigkeit des Denkens und Verstehens, wenn man uns das Haus als eine Wohnmaschine und den Stuhl als eine Sitzmaschine anbietet. Es gibt Leute, die sehen sogar in solchem Irrsinn eine große Entdeckung und die Vorboten einer neuen Kultur.

Aufgrund dieser immerhin noch rohen Klärung des Wesensunterschiedes von Zeug, Werkzeug, Maschine — das Zwischenphänomen des Apparates und des Instrumentes lassen wir beiseite — können wir schon deutlicher fragen: Sind die Organe der Lebewesen ›Werkzeuge‹, und ist das Lebewesen als Organismus eine Maschine? Selbst wenn das Erste zuträfe, folgte daraus nicht das Zweite. Zwar wird in der Biologie beides angenommen, bald ausdrücklich in der Theorie, bald im Sinne jener allgemeinen Vorstellungen, die man unbekümmert den besonderen Fragestellungen zugrunde legt, Vorstellungen, die gleichsam für vogelfrei erklärt sind. Man spricht von Sinnesorganen als Sinneswerkzeugen, Verdauungswerkzeugen, als seien diese Begriffe die eindeutigste und hier berechtigteste Sache von der Welt, zumal wir doch anatomisch Augen, Ohren, Zungen und dgl. feststellen, mit denen die Tiere sehen, hören, schmecken. Schon diese tatsächlich feststellbaren Sinneswerkzeuge belegen, daß das Tier durch seine Sinnlichkeit auf anderes sich bezieht und über einen Umkreis der Versetzbarkeit in es von unserer Seite verfügt. Man mag also — so wird der Zoologe vielleicht sagen — allerlei sogenannte logische, abstrakte Unterschiede konstruieren zwischen Zeug, Werkzeug, Apparat und Maschine, das hilft mir nichts und beseitigt doch nicht die für mich entscheidende Tatsache, daß die Tiere Sinneswerkzeuge und Sinnesorgane zeigen. Gewiß — aber die Frage bleibt, ob Werkzeug und Organ dasselbe ist, ob hier nicht gerade der Zoologe trotz aller Berufung auf Tatsachen

einer verworrenen Wortbedeutung zum Opfer fällt — ob dieses, die Ungeklärtheit und Nichtunterschiedenheit von Werkzeug und Organ, wirklich so belanglos ist für die Erforschung der Tatsachen oder am Ende nicht das Entscheidende.

b) Fraglichkeit der mechanischen Auffassung  
der Lebensbewegung

Das Analoge in der Biologie zu diesem Falle der Doppeldeutigkeit von Sinnesorganen und Sinneswerkzeugen ist die Rede vom *Lebensprozeß*. Ebenso wie das Vorhandensein solcher Sinneswerkzeuge ist es doch Tatsache, daß das Lebendige (Tier) in Bewegung ist, daß es im Lebewesen Prozesse gibt. Der Lebensprozeß ist ein Gefüge von Abläufen, als deren Grundart man den Reflex erkennt. So kann man sich die Aufgabe stellen, die Reflexbögen im einzelnen und ihren Zusammenhang zu erforschen. Der Organismus erweist sich dabei als Bündel von Reflexbögen. Gewiß ist das Lebendige in Bewegung, gewiß lassen sich die Bewegungen mechanisch auffassen und verfolgen, und gewiß werden dabei reiche Ergebnisse und vielleicht wichtige zu Tage gefördert. Aber — diese Möglichkeit einer mechanischen Auffassung der Lebensbewegung beweist noch nichts dafür, daß nun die spezifische Bewegtheit des Lebens im vorhinein getroffen ist, so daß von da sich jede konkrete Frage nach der Lebensbewegung bestimmt. Die mögliche Darstellung des Tieres als eines Bündels von Reflexbögen beweist gar nicht, daß damit der Organismus als solcher durchforscht, ja auch nur überhaupt gefaßt ist. Es ist grundsätzlich noch einmal zu betonen: Bei solchen Untersuchungen von Tatsachen am Leitfaden *ungeklärter* und *unzureichender* Theorien kommt immer und notwendig etwas heraus. Ergebnisse sind Ergebnisse. Gewiß, wenn wir es — wie heute häufig — auf Resultat und Erfolg absehen, dann hat die Wissenschaft ihren Dienst getan. Aber es handelt sich um die Frage: Was sagen die Ergebnisse für das Verständnis des betreffenden Sachgebietes als solchen, was lei-

sten sie für die Erkenntnis der elementaren Einfachheit des *Wesensbestandes* von Tier, Pflanze und Materie? Diese Erinnerung war noch einmal notwendig, weil es bei der jetzigen und folgenden Betrachtung nicht leicht ist, ohne grobe Mißverständnisse die Betrachtung und Erörterung hindurchzusteuern zwischen der erwähnten Überklugheit der Philosophie und der Verstricktheit der Wissenschaft in ihre Tatsachen.

Zusammenfassend können wir sagen: Der Organismus hat Organe. Gewiß — aber sind das Werkzeuge? Der Organismus ist ein Prozeß. Gewiß — aber ist der Grundcharakter der Bewegtheit mit Hilfe des mechanischen Bewegungsbegriffes zu fassen? Was ergibt sich demnach als nächste Aufgabe? Wir werden versuchen müssen, bei der Zoologie und Biologie zur Anerkennung zu bringen, daß Organe nicht bloße Werkzeuge, daß Organismus nicht bloße Maschine ist. Das sagt also, daß der Organismus noch etwas mehr ist, etwas dahinter und darüber. Doch diese Aufgabe ist überflüssig, weil — ausdrücklich oder unausdrücklich — dergleichen in der Biologie anerkannt wird. Aber *daß* gerade dieses geschieht und *wie* es geschieht, ist das Verhängnisvollste. Warum? Deshalb, weil durch diese Anerkennung des Übermaschinellen scheinbar dem Eigenwesen des Lebendigen Rechnung getragen ist, und weil aber gerade dadurch der erste Ansatz nicht beseitigt, sondern sanktioniert, mit in die Grundbestimmung aufgenommen wird und dort nur verstärkt wiederkehrt, um so die ursprüngliche Theorie vom Wesen des Lebens noch mehr zu verbauen oder aber dazu zu verleiten, irgendwelche übermechanischen Kräfte anzusetzen (Vitalismus).

§ 52. *Die Frage nach dem Wesen des Organs als Frage nach dem Möglichkeitscharakter des Könnens des Tieres. Die Dienlichkeit des Zeugs als Fertigkeit für etwas, des Organs als Fähigkeit zu etwas*

Aber — um *konkret* zu fragen — inwiefern ist das Organ kein Werkzeug? Inwiefern auch nicht ein Werkzeug und noch etwas dazu, etwas dazu in dem Sinne, daß der Organismus zum Werkzeug noch etwas hinbringt und es so zum Organ stempelt, der Organismus also ein übermaschinelles Gefüge ist? Das Organ, z. B. das Auge, ist doch zum Sehen. Dieses »zum Sehen« gilt nicht als beliebige, zum Auge hinzukommende Eigenschaft, sondern ist das *Wesen* des Auges. Das Auge — das Sehorgan — ist zum Sehen. Nun wurde aber gerade die Dienlichkeit zu . . . als Charakter des Zeugs festgelegt. Also ist das Auge ein Zeug, ein Sehzeug, wenn auch vielleicht nicht ein Werkzeug, da mit seiner Hilfe nicht etwas hergestellt wird? Oder trifft nicht vollends auch das zu? Können wir nicht doch sagen: es stellt das Netzhautbild her und damit das Sichtbare und Gesichtete? Das Auge — zum Sehen. Wird durch das Auge das Sehen hergestellt? Wir müssen deutlicher fragen, um über den Werkzeugcharakter des Auges entscheiden zu können: *Kann das Tier sehen, weil es Augen hat, oder hat es Augen, weil es sehen kann?* Weshalb hat das Tier Augen? Warum kann es solche haben? Nur weil es sehen kann. Augen besitzen und sehen können ist nicht dasselbe. Das *Sehenkönnen* ermöglicht erst den Besitz von Augen, macht ihn in bestimmter Weise notwendig. Aber inwiefern und aufgrund wovon kann das Tier sehen? Worin liegt die Ermöglichung dieser *Möglichkeit*, dieses *Könnens*? Was ist das überhaupt für eine Möglichkeit — das Sehenkönnen? Welchen Charakter hat diese Möglichkeit? Grundsätzlich gefragt: *Wie* muß überhaupt ein Seiendes *sein*, damit diese *Möglichkeit des Sehenkönnens* zu seiner *Seinsart* soll gehören können?

Das Sehenkönnen ist eine wesenhafte Möglichkeit des Tieres.

Daraus folgt nicht, daß jedes Tier faktisch Augen haben muß, sondern es ist nur gesagt: Das Sehenkönnen als Möglichkeit gründet als solche in der Tierheit. Die Tierheit jedoch muß sich nicht notwendig zu dieser bestimmten Möglichkeit entfalten und im Tier Augen entstehen lassen. Aber sie muß so sein, in ihrer Seinsart überhaupt, daß zu ihr solche Möglichkeiten wie Sehen-, Hören-, Riechen-, Tastenkönnen gehören. Wie sollen wir den Möglichkeitscharakter dieses ›Könnens‹ fassen?

Wir müssen hierzu vom Nächstliegenden ausgehen, vom Organ, das offenbar zu einem solchen Können gehört und selbst, wie wir sagen, zum Sehen, zum Hören dient, es ›ermöglicht‹ (zweideutig!). Aufgrund *dieser* Dienlichkeit kommt das Organ in die nächste Nähe zum Zeug, zum Werkzeug überhaupt und wird meist damit gleichgesetzt. Gerade hier, wo diese beiden, Organ und Werkzeug, bezüglich ihres Dienlichkeitscharakters am nächsten stehen, gilt es einen *entscheidenden Unterschied* zu sehen. Das Organ, z. B. das Auge, dient zum Sehen. Der Federhalter, ein Schreibzeug, dient zum Schreiben. Beidemale ein Dienen zu . . ., gewiß — aber zu Verschiedenem, Sehen und Schreiben, aber doch nur so verschieden, daß beides darin übereinkommt, daß es sich um ein menschliches Tun handelt. Doch, wir sollen ja von der Tierheit handeln, von Organen des Tieres. Unversehens sind wir jetzt beim Menschen, wo es doch gerade fraglich ist, ob, was wir beim Menschen Sehen nennen, dasselbe ist wie beim Tier. Sehen und Sehen ist nicht dasselbe, obwohl beide Augen besitzen und sogar der anatomische Bau der Augen entsprechend ist. Aber wenn wir auch beim tierischen Sehen bleiben, es in seiner vollen Rätselhaftigkeit stehen lassen und dessen Sehorgan (Auge) mit dem Schreibzeug vergleichen, sehen wir leicht einen Unterschied, der nicht nur in dem liegt, *wozu* je Organ und Zeug dienen, sondern in einem anderen. Der Federhalter ist etwas *für sich* Seiendes, für den Gebrauch *mehrerer* und *verschiedener* Menschen Zuhandenes. Das Auge dagegen, das Organ ist, ist für die, die es brauchen und gebrauchen,

nie so vorhanden, sondern jedes Lebewesen kann je nur mit seinen Augen sehen. Diese Augen und alle Organe sind nicht wie ein Gebrauchsding, ein Zeug, für sich vorhanden, sondern in das Seiende, das da davon Gebrauch macht, eingebaut. So sehen wir einen *ersten Unterschied*, indem wir sagen: Das Organ ist ein in den Gebraucher eingebautes Werkzeug.

Aber was heißt da eingebaut? Wohin eingebaut? In den Organismus? Aber dessen Wesen suchen wir ja gerade durch eine Klärung des Unterschiedes von Organ und Zeug. Wir müssen daher vorläufig anders fragen: Verliert das Organ nur durch das Eingebautsein in den Gebraucher seinen Werkzeugcharakter, oder hat es überhaupt nie und wesensmäßig nie den Charakter eines Werkzeugs? Diese Frage ist nur entscheidbar, wenn wir erneut den angezeigten Unterschied der Dienlichkeit von Organ und Zeug, von Auge und Federhalter herausstellen. Aber dazu genügt — wie wir jetzt sehen — weder der Hinweis auf eine Verschiedenheit dessen, wozu Organ und Zeug dienen, noch auch genügt die Kennzeichnung der Art und Weise, wie — roh gesprochen — Organ und Zeug vorhanden sind: eingebaut und eigenständig. Vielmehr, wenn der Unterschied ein solcher des Zeugs als eines solchen und des Organs als eines solchen sein soll, dann muß er im Charakter der *Dienlichkeit selbst* liegen, nicht nur in dem, wozu es dient. Was so ist, daß es dient zu . . . , das gibt eine Möglichkeit her zu etwas anderem. *Möglichkeitgebend* in diesem Sinne kann das Dienliche nur sein, wenn es als Dienliches eine *Möglichkeit hat*. Dieses — eine Möglichkeit haben — kann hier nicht heißen, ausgestattet sein mit einer Eigenschaft, sondern dem Eigenwesen nach so sein, daß in diesem Sosein das Möglichkeit-Haben liegt, daß jenes, das Sosein, nichts anderes ist als dieses. Das Dienen zu . . . ist weder beim Zeug noch beim Organ lediglich ein vorhandenes Merkmal, daran wir sie als Organ oder Zeug erkennen, noch eine nachträgliche oder beiläufige Eigenschaft, die sie unter anderem auch noch haben, sondern in der *Dienlichkeit* hat und findet der Organismus sowohl wie das Zeug sein *Wesen*.

Federhaltersein heißt, in bestimmter Weise zum Schreiben sein. Daraufhin ist der Federhalter als dieses bestimmte Zeug erzeugt, hergestellt. Erst wenn er im Erzeugen die bestimmte Dienlichkeit, dieses bestimmte Möglichkeitbieten, erreicht hat, ist er fertig. Das Herstellen des Zeugs als Verfertigung macht das Zeug *fertig* in einem doppelten Sinne. Es ist fertig als *vollendet*. Aber dieses Vollendetsein besteht gerade in dem Fertigsein, wonach ›fertig‹ zugleich besagt *Fertigkeithaben*, *geschickt* und brauchbar zu etwas. Gerade dieses bestimmte Fertiggewordensein in der Verfertigung gibt dem Zeug die *Fertigkeit*, die Geschicklichkeit zum Schreiben. Zwar gebrauchen wir eine ›Fertigkeit‹ in dieser zweiten Bedeutung von Geschicklichkeit – »Handfertigkeit« z. B. – gerade nicht von dem Zeug und den Dingen, sondern vom Tun des Menschen und vielleicht auch von der Seinsart der Tiere. Gleichwohl möchte ich die Gewaltbarkeit der Sprache nicht scheuen und den Ausdruck *Fertigkeit* in Anspruch nehmen für die *spezifische Art und Weise des Dienlichseinkönnens des Zeugs*, weil *Fertigkeit* zugleich besagen kann: Fertiggewordensein in und bei einem Verfertigen, Herstellen, welches Verfertigen das Fertige als für sich vorhandenes und zum Gebrauch zuhandenes her- und beistellt. Das Zeug bietet die Möglichkeit des Dienens zu . . . , es hat je eine bestimmte *Fertigkeit* zu . . . , welche in einer Verfertigung gründet. Der Federhalter und so jedes Zeug ist, wenn es ist, wesenhaft etwas Fertiges, und das sagt, fertig zum Schreiben. Zum Zeug gehört *Fertigkeit* in diesem spezifischen und definierten Sinne. Der Federhalter ist als Zeug fertig für das Schreiben, aber er hat keine Fähigkeit zum Schreiben. Er ist qua Feder nicht *fähig* zu schreiben. Es kommt darauf an, die *Fertigkeit* als eine *bestimmte Art des Könnens*, die wir dem Zeug zusprechen, von der *Fähigkeit* zu unterscheiden.

Die Möglichkeiten des Dienens zu . . . sind als Möglichkeiten in ihrem Möglichkeitscharakter verschieden. Die Möglichkeit, die ein Zeug hat und bietet, ist als Möglichkeit verschieden von der Möglichkeit, d. h. von dem Können, das wir einer



*Fähigkeit* zuschreiben. Das *Zeug* ist von einer *Fertigkeit*. Das *Organ* hat — so behaupten wir — je eine *Fähigkeit*. Ob wir mit dieser Redeweise ganz angemessen sprechen, wird sich zeigen. Es gilt zunächst, diese *zweite Art des Möglickeithabens und -bietens* eingehender zu erläutern und so zum *Wesen des Organs und des Organismus* hinzuführen, womit dann zugleich das Organ von Zeug, Werkzeug und Maschine unterscheidbar wird.

Das Zeug ist je von einer bestimmten Fertigkeit, das Organ hat je eine Fähigkeit. Allein, das Auge z. B., das wir bisher als bestimmtes Organ gegen den Federhalter unterschieden haben, hat für sich doch auch nicht die Fähigkeit zum Sehen, so wenig wie der Federhalter die Fähigkeit zum Schreiben, zumal wir doch sagten, die Möglichkeit des Sehens sei selbst die Bedingung der Möglichkeit des Auges als Organ. Wir müssen uns doch an diese Tatbestände halten, daß das Organ an sich auch nicht die Fähigkeit zum Sehen hat, und dürfen sie nicht pressen zugunsten dieses Unterschiedes von Fertigkeit und Fähigkeit, den wir aufstellen wollen. Doch — halten wir uns an den Tatbestand, wenn wir sagen: das Auge hat für sich so wenig eine Fähigkeit wie der Federhalter? Nehmen wir denn das Auge als Auge, wenn wir es so für sich nehmen? Oder liegt nicht hier schon ein entscheidender Fehlgriff, der allein es ermöglicht, das Auge als Organ mit einem für sich zuhandenen Zeug gleichzustellen? Ein Auge für sich ist eben kein Auge. Darin liegt: Es ist nie zuerst ein Werkzeug, das dann auch noch eingebaut wäre. Vielmehr gehört es zum Organismus, kommt aus ihm her, was wiederum nicht heißt, daß der Organismus Organe verfertigt.

<sup>1)</sup> Organe haben Fähigkeiten, aber eben *als Organe*, d. h. als *zugehörig zum Organismus*. Das Werkzeug schließt dagegen *wesenhaft* eine Zugehörigkeit zu anderem aus in dem Sinne, daß es durch eine solche Zugehörigkeit den Charakter des *Fähigseins* bekäme. Wenn aber andererseits das Organ als *Organ*, d. h. als *zugehörig* und *entwachsend* dem Organismus,

Fähigkeiten zu etwas hat, dann muß strenger gesagt werden: nicht das Organ hat eine Fähigkeit, sondern der *Organismus hat Fähigkeiten*. Er kann sehen, hören und dergleichen. Die Organe sind »nur« zum Sehen, aber gleichwohl keine Werkzeuge. Die Organe sind nicht *dazu*, in die Fähigkeit nachträglich eingebaut, sondern sie entwachsen ihr und gehen in ihr auf, verbleiben in ihr und gehen in ihr unter.

Wie sollen wir dieses Verhältnis zwischen Organ und Fähigkeit verstehen? Es wird deutlich: Wir dürfen nicht sagen, das Organ hat Fähigkeiten, sondern *die Fähigkeit hat Organe*. Früher sagten wir: Das Zeug *ist* von einer bestimmten Fertigkeit, das Organ *hat* eine Fähigkeit. Jetzt sehen wir: Das Umgekehrte ist angemessener: Das Zeug *hat* in der Verfertigung eine bestimmte *Fertigkeit für . . . gewonnen* und *besitzt* sie. Das *Organ ist* umgekehrt ein *Besitz einer Fähigkeit*. Das Besitzende ist dabei die Fähigkeit, nicht das Organ. Das Fähigsein verschafft sich Organe, nicht werden Organe mit Fähigkeiten oder gar Fertigkeiten ausgestattet.

§ 53. *Der konkrete Zusammenhang zwischen dem Fähigsein und dem dazugehörigen Organ als Diensthaftigkeit im Unterschied zur Dienlichkeit des Zeugs*

Aber was heißt: Das Fähigsein verschafft sich Organe? *Fähigkeit* als bestimmte Art des Seinkönnens, des Möglichkeiten-Habens und -Bietens ist dann offenbar nicht nur in ihrem Charakter als eine *Art des Könnens* von der Fertigkeit zu etwas verschieden, sondern *Fähigsein* und *Fertigsein für . . .* bekunden eine *grundverschiedene Seinsart*. Entsprechend unserer Blickrichtung müssen wir daher versuchen, konkreter *den Zusammenhang* herauszustellen *zwischen Fähigsein* zum Sehen, Riechen, Greifen, Fressen, Verdauen *und den dazu gehörigen Organen* und genauer gerade der Weise des Dazugehörens. Vielleicht wird das entscheidende Problem gerade in der Art und Weise des Zugehörens liegen.

Man ist versucht, auf den ersten Augenschein hin und auch mit Recht zu sagen: Der Organismus stellt seine Organe selbst her und damit auch sich selbst im Unterschied von Zeug, das immer durch einen anderen hergestellt werden muß. Schon deshalb unterscheidet er sich etwa von der Maschine, die eines von ihr unterschiedenen Erbauers bedarf, der die Seinsart des Menschen hat. Die Maschine bedarf nicht nur des Erbauers, um überhaupt Maschine zu sein, sondern auch der Betriebsanleitung. Sie kann sich nicht selbst auf einen Betrieb einstellen und umstellen, während der Organismus seine eigene Bewegtheit leitet, einleitet und umleitet. Und schließlich bedarf die Maschine, wenn sie etwa beschädigt ist, der Wiederherstellung und Ausbesserung durch andere, was wiederum nur durch die Seinsart dessen geschehen kann, der auch eine Maschine herzustellen befähigt ist, während der Organismus in gewissen Grenzen sich selbst wiederherstellt und erneuert. *Selbsterstellung* überhaupt, *Selbstleitung* und *Selbsterneuerung* sind offenbar Momente, die den Organismus gegenüber der Maschine kennzeichnen und zugleich einen Blick geben auf die eigentümlichen Richtungen, in denen er als Organismus fähig und befähigt ist.

Das Gesagte ist den Tatbeständen nach offenbar nicht zu bezweifeln. Es gibt auch einen Hinweis auf die Eigentümlichkeit des Organismus gegenüber der Maschine und damit auch auf die Zugehörigkeit der Organe zum Organismus gegenüber der Zugehörigkeit der Maschinenteile zur Maschine. Und doch ist dieser Hinweis gefährlich, weil er dazu führen kann und immer wieder führt, zu schließen: Wenn der Organismus diese Fähigkeit der Selbstherstellung, -leitung und -erneuerung hat, dann liegt im Organismus ein eigenes Wirken und eine Kraft, eine Entelechie und ein Lebensagens, das all das bewirkt (*»Naturfaktor«*). Mit dieser Auffassung aber sind wir schon am Ende des Problems, d. h. sie läßt kein solches mehr zu. Es kann so das eigentliche Problem der Wesensbestimmung des Lebens gar nicht mehr aufkommen, weil jetzt das Leben

irgendeinem Wirkungsmoment überantwortet ist. Daß überdies mit der Berufung auf eine solche Kraft und Entelechie gar nichts erklärt ist, lassen wir ohnehin jetzt unbeachtet. Gegenüber diesen Versuchen der Aufhellung des Wesens des Organismus, die sich vor allem im sogenannten Vitalismus im Unterschied zum Mechanismus breitgemacht haben, gilt es, die Frage offen zu halten, ob und inwiefern im Hinblick auf die genannten Tatbestände der — wie wir einmal sagen — Selbsterzeugung, Selbstleitung und Selbsterneuerung der *Wesenszusammenhang zwischen der Fähigkeit des Organismus und den Organen* aufgehellt werden kann. Wenn das gelingt, muß das Wesen des Fähigseins überhaupt im Unterschied zur Fertigkeit deutlicher heraustreten.

Wenn wir aber wirklich gefeit sein wollen gegen jene naive Erklärung des Organismus aufgrund der an sich zutreffenden Tatbestände, dann müssen wir offenbar *konkreter* in die Organismusstruktur und die Mannigfaltigkeit und Art seiner Organe eingehen. Wir müssen vor allem den Zusammenhang der einzelnen Organe mit der zentralen Leitung des Organismus studieren, was man kennt unter den Titeln: Zentralnervensystem, Nervenleitung, Reiz und Erregung und all das, was darin beschlossen ist, nämlich die Beobachtung des anatomischen Baues der Organe — z. B. Sinnesorgane, Ernährungsorgane. Dieses werden wir am ehesten durchführen können an den Organismen, die eine möglichst vielgestaltige Organ-einheit zeigen. Gewiß — es ist notwendig, hier sich umzusehen, besonders dann, wenn wir unsere Betrachtung davor bewahren wollen, reine abstrakte Überlegung in bloßen Begriffen zu sein. Und doch dürfen wir, ja müssen wir vielleicht für unsere grundsätzliche Absicht einen *anderen Weg* wählen. Dieser Weg ist keineswegs leichter gegenüber dem vorhergehenden, wohl aber so, daß er elementarer und eindringlicher die wesentlichen Tatbestände und damit Probleme vor Augen legt. Gerade nicht die höheren, verwickelter und fester gebauten Tiere, sondern die niederen, die sogenannten *einzel-*

ligen Protoplasmatierchen, die Amöben und Infusorien, sie, die scheinbar keine Organe haben, sind philosophisch gesehen am geeignetsten, uns einen Einblick in das Wesen des Organs zu verschaffen. Auf das Problem des Protoplasmas gehe ich hier nicht ein, ich setze als Allgemeinbildung einen ungefähren Begriff darüber voraus.

Es ist nicht zufällig, daß der Begriff des Protoplasmas, und auch der Name, nicht in der Zoologie, sondern in der Botanik entstanden ist. Den sogenannten niederen Tieren, den Amöben, Infusorien, steht nur das Protoplasma einer einzigen Zelle zur Verfügung. Man unterscheidet Endoplasma und Ektoplasma. Die Protoplasmatierchen sind form- und strukturlos. Sie zeigen keine feste Tiergestalt; wir sprechen daher von Wechseltierchen. Sie müssen ihre notwendigen Organe je selbst formen, um sie dann wieder zu vernichten. Ihre Organe sind also Augenblicksorgane. So bei den Amöben. Bei den Infusorien bleiben gewisse Organe bestehen, und zwar alle die, die mit dem Greifen und der Fortbewegung zu tun haben, während die vegetativen Organe, die der Ernährung dienen, nicht fest sind (Paramaecium). Dagegen sind die anderen Organe auf das Protoplasma angewiesen. Es bildet sich je »um jeden Bissen herum eine Blase, die erst Mund, dann Magen, dann Darm und schließlich After wird.«<sup>1</sup> Wir haben somit eine bestimmte Stufenfolge von Organen, die in dieser bestimmten Stufenfolge sich selbst vernichten. Hieraus ergibt sich schlagend: Die *Fähigkeiten* zum Fressen, zum Verdauen sind *früher als die jeweiligen Organe*. Zugleich aber ist diese Fähigkeit, die wir auch in ihrem ganzen Prozeßzusammenhang durch »Ernährung« umschreiben, selbst eine geregelte, ja sie ist die Regelmäßigkeit mit Bezug auf eine bestimmte Folge von Prozessen. Es entsteht zuerst der Mund und dann der Darm und nicht zuerst der Darm und dann der Mund.

<sup>1</sup> J. v. Uexküll, Theoretische Biologie. 2., gänzlich neu bearb. Auflage. Berlin 1928. S. 98.

Aber — so könnte man einwenden — ist das, was wir hier aus den einzelligen Tieren anführen, nicht gerade der glänzendste Beleg dafür, daß der Organismus seine Organe herstellt und wieder vernichtet, also verfertigt? Also ist das Organ ein Zeug, und sofern es je selbst wieder dient zum Herstellen von etwas, ist es ein Werkzeug (Verdauungswerkzeug). Daß in den genannten Fällen das verfertigte Organ nur kurze Zeit vorhanden ist, kann nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen Organ und Zeug begründen, zumal es doch Tiere gibt, die ihre fertigen Organe dauernd behalten. Gewiß, es bleibt in gewisser Weise gleichgültig, wie lange ein verfertigter Hammer als solcher wirklich ist und wann er vernichtet wird; er ist ohnehin ein Hammer. Bei Organen ist es in der Tat nicht gleichgültig, wie lange sie sind und wann sie entstehen. Im Prozeß der Ernährung des Protoplasmatierchens muß gerade der gebildete Magen verschwinden zugunsten des Darms. Die Organe als festliegende, wie bei den höheren Tieren, sind an die Lebensdauer gebunden, d. h. nicht nur in erster Linie an die objektiv feststellbare Zeit, während der das Tier lebt, sondern in und für die Dauer, zu der es als Lebendes fähig ist. Wenn wir auch auf dieses Problem des Verhältnisses des Organismus und der Organe zur Zeit jetzt nicht eingehen, so wird doch schon aus einer rohen Überlegung klar, daß sich *Organ und Zeug gerade grundverschieden zur Zeit verhalten*, was erst recht einen Wesensunterschied zwischen der Art ihres Seins begründet, wenn anders der Zeitcharakter für die Seinsart metaphysisch zentral ist.

Bezüglich unserer besonderen Frage aber — ob nicht durch die Protoplasmatiere gerade der Zeugcharakter der Organe bewiesen werde — könnten wir jetzt vor allem wieder betonen, daß die Organe eben nicht fertiggestellt werden, so daß sie nie dahin und irgendwohin gestellt bleiben, sondern in dem, was und wie sie sind, bleiben sie dem Lebensprozeß des Tieres verhaftet. Überdies muß darauf hingewiesen werden, daß die Protoplasmatierchen, z. B. die Pseudopodes, um sich fortzu-

bewegen, sich etwas erzeugen und dieses zwar immer wieder in das übrige Protoplasma auflösen, sich dahin »zurückmischen«, daß dagegen ein solches Scheinfüßchen eines Tieres bei der Berührung mit dem eines anderen, das doch aus demselben Stoff besteht, nie in dieses hinüberfließt und sich mit dem Zellgehalt des anderen vermischt. Das sagt: Das Organ bleibt in der Fähigkeit des Tastens und der Fortbewegung einbehalten und kann auch nur von dieser zurückgenommen und vernichtet werden.

Wie steht es aber dort, wo die entstandenen Organe festliegen und wo sich eine dauernde Tiergestalt bekundet? Hier, bei allen höheren Tieren, könnte die Unveränderung und das Dauern dazu verleiten – und verleitet auch faktisch immer wieder dazu –, die Organe für sich zu nehmen, und zwar als Werkzeuge. Wir sagen, die Unveränderung und das Dauern der Organe als festliegender verleiten dazu, d. h. diese Momente erwecken den Schein, als seien die Organe etwas Vorhandenes, was im Wechsel des ganzen Lebens des Tieres bleibt – zumal wenn man sie noch vergleicht mit der relativen Mannigfaltigkeit dessen, was das Tier mit ihrer Hilfe leisten kann. Der Beobachter kann so verleitet werden, diesen Organen diese bestimmte Art des Vorhandenseins zuzusprechen, wenn er nicht das Organ im Organismus nimmt. Aber jeder Beobachter wird bestreiten, daß er das außer Acht läßt. Dennoch ist entscheidend, wie der Organismus verstanden wird und ob so ursprünglich, daß sich von da aus die spezifische Seinsart des Lebendigen bekundet, die der Unveränderung und Dauer des Organs einen ganz spezifischen Seinscharakter zuweist, der von dem Zuhandensein und dem Herumliegen eines Werkzeugs grundverschieden ist. Organe, obzwar sie dauern und vorhanden zu sein scheinen, sind doch nur in der Weise des Seins gegeben, die wir *Leben* nennen.

Wir sagten: Das Organ hat darin das Charakteristische, daß es der Fähigkeit selbst verhaftet bleibt, d. h. nicht weggestellt wird als etwas Verfertigtes. Aber das Organ bleibt

der Fähigkeit nicht nur verhaftet in diesem negativen Sinne, sondern das *Organ gehört der Fähigkeit positiv zu*. Wir sagen: Die *Fähigkeit nimmt das Organ in ihren Dienst*. Deutlicher und mit Bezug auf unsere leitende Frage gesprochen: Der Charakter des Umzu, den wir auch an jedem Zeug, Werkzeug und an jeder Maschine beobachten, ist bei Organ und Zeug grundverschieden. Das Auge ist nicht dienlich für das Sehen, so, wie der Federhalter für das Schreiben, sondern das Organ steht im Dienste der es bildenden Fähigkeit. Das verfertigte Fertige ist als solches *dienlich für . . .* Das in und aus der Fähigkeit entstehende Organ ist *diensthaft*. *Dienlichkeit* und *Diensthaftigkeit* sind nicht das Gleiche. Das Organ ist der es bildenden Fähigkeit immer diensthaft zugehörig, es kann nie nur dienlich sein für sie. Wenn so der Charakter des Umzu, der das Organ auszeichnet, besagt: im Dienste der Fähigkeit stehen, dann muß die Fähigkeit als solche diese Diensthaftigkeit ermöglichen, selbst einen ursprünglichen Dienstcharakter haben. Damit kommen wir erst dem Möglichkeitscharakter der Fähigkeit im Unterschied zur Fertigkeit näher.

Das Fertige ist fertig, heißt nicht nur: 1. es ist vollendet, 2. es ist dienlich für . . ., sondern heißt: 3. es kann in seinem spezifischen Sein (Zeugsein) als solchem nicht weiter; es ist zu Ende mit ihm, das heißt, es ist und bleibt eben als Hergestelltes und nur als solches bebringbar, brauchbar. In seinem Zeugsein ermöglicht es zwar und schreibt je eine bestimmte Verwendung vor. Aber über diese selbst, ob sie stattfindet oder nicht und wie, darüber verfügt das Zeug nicht nur nicht, sondern das Zeugsein ist auch in sich kein Drängen darnach. Das Zeug ist lediglich dienlich, und damit ist es mit seinem Sein am Ende. Soll es dienen in der spezifischen Weise seiner möglichen Dienlichkeit, dann muß zuvor eine andere, vom Erzeugen verschiedene Handlung hinzugebracht und mit dieser dem Zeug erst sein mögliches Dienen entrissen werden. Der Hammer ist zwar fertig zum Hämmern, aber das Ham-



mersein ist *nicht ein Drängen zum Hämmern*, der fertige Hammer liegt außerhalb eines möglichen Hämmerns. Was dagegen, wie z. B. das Auge, zu einer Fähigkeit gehört, der Fähigkeit des Sehens dient, das kann das nur, weil die *Fähigkeit in sich selbst diensthaft* ist und als solche in Dienst nehmen kann. Was und wie aber die Fähigkeit in Dienst nimmt, dessen Entstehen leitet und begrenzt sie selbst. Das Fertige ist dienlich; das Fähige in seinem Fähigsein als solchem ist diensthaft. Die Fähigkeit ist ein *sich auf sich selbst, in das eigene Wozu Verlegen und Vorverlegen*. Das Sein des Fertigen, die Fertigkeit, kennt dergleichen nicht. Der Hammer kann sich in seinem spezifischen Hammersein nie in das Hämmern als diese spezifische Handlung, zu der er dienlich ist, gleichsam vorverlegen, während die Eigentümlichkeit des Fähigen als solchen ist, sich in sich selbst, in das Wozu vorzuverlegen. Damit ist ein *ganz neuer Zusammenhang* eröffnet, in den uns das Fähigsein hineindrängt, im Unterschied von allem Fertigkeit hergestellter und gebrauchter Dinge. Erst wenn wir diesen Schritt tun vom Fähigsein zu der in ihm liegenden Seinsart, wird es uns gelingen, diese spezifische Möglichkeit der Fähigkeit zu begreifen, das Organ in seiner Zugehörigkeit zum Organismus zu umgrenzen und damit die Frage zu entscheiden, ob der Organismus so, wie wir ihn dann fassen, die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut des Tieres ist, oder umgekehrt gerade die Weltarmut des Tieres es ist, die uns überhaupt begreifbar macht, warum ein Lebendes Organismus sein kann und muß. Wenn das letztere der Fall ist, dann ist damit zugleich erwiesen, daß die These: das Tier ist weltarm, eine Wesensaussage über die Tierheit überhaupt ist und nicht eine beliebige Aussage irgendeiner dem Tiere zukommenden Beschaffenheit.

⊥ Bevor wir in unserer Wesenaufhellung des Organs einen Schritt weitergehen, fassen wir die gewonnenen Einsichten zusammen. Das Zeug sowohl wie das Organ zeigen beide den Charakter, den wir formal durch das Um zu . . . ausdrücken.

Beide haben in sich Möglichkeiten und bieten solche Möglichkeiten für eine bestimmte Verwendung. Dieses Bieten von Möglichkeiten ist für beide nicht eine nachträgliche Eigenschaft, als wäre der Hammer zunächst Hammer und außerdem noch dienlich, sondern die Dienlichkeit gehört gerade zu seinem spezifischen Sein. Aber die Art und Weise, wie das Zeug und das Organ Möglichkeiten bieten, ist grundverschieden. Ihr Möglichkeitscharakter und ihre Seinsart unterscheiden sich als *Fertigkeit für etwas* und *Fähigkeit zu etwas*. Das Zeug, z. B. der Federhalter, ist fertig für, aber nicht fähig zum Schreiben. Wir sahen, daß auch das Organ, sofern wir es für sich nehmen, nicht fähig ist zum Sehen, zum Greifen etc. Das deutet darauf hin, daß die spezifische Möglichkeit, die das Organ bietet, in sich selbst auf eine Zugehörigkeit zum Organismus angewiesen ist. Dabei zeigt sich, daß die Fähigkeit, die das Organ selbst zeigt, nicht ihm als Organ zugehört, sondern daß umgekehrt das Organ einer Fähigkeit zugehört. Die Fähigkeit schafft sich ihre bestimmten Organe. Nur in diesem Sinne, daß sich eine Fähigkeit je ihre Organe schafft, können wir vom Einbau der Organe in den Organismus sprechen, so daß die Fähigkeit das Organ sich selbst einbaut und sich selbst einbehält. Solange das Organ in den Organismus einbehalten ist, ist es Organ.

Die Aufklärung des Organismus hängt davon ab, ob wir den inneren Zusammenhang zwischen Organ und Organismus aufhellen können. Ein Weg dazu ergibt sich aus der Charakteristik, daß der Organismus sich selbst leitet, sich selbst herstellt und erneuert. Es zeigt sich hier der Charakter der Selbstheit. Dieser Charakter der Selbstheit hat gerade dazu geführt, diese Selbstheit vorschnell zu erklären und nach Analogie unseres eigenen Selbst von einer Tierseele zu sprechen, von einer Kraft, von einer Lebenskraft. Wir müssen unbeschadet dieses Tatbestandes, daß der Organismus einen Selbstheitscharakter zeigt, zunächst von einer solchen Erklärung absehen und versuchen, *aus der inneren Struktur der Fähigkeit*

*vorzudringen zum Wesen des Organismus, der durch diese Fähigkeit bestimmt ist.*

Wir haben das Verhältnis von Organ und Organismus aufgezeigt durch einen Hinweis auf die einzelligen Lebewesen. Hier zeigt sich: Die Fähigkeiten und die ganze Ordnung von Fähigkeiten im Verdauungsprozeß z. B., beim Wachstum sind früher als die Organe. Daraus erwuchs der Einwand, daß der Organismus die Organe herstellt und diese daher als Werkzeuge betrachtet werden können. Wir sahen aber, daß die Organe vom Organismus nicht freigegeben werden, sondern einbehalten werden. Dieses Einbehaltenwerden ist kein Mangel gegenüber dem selbständigen Zeug, sondern metaphysisch gesprochen eine höhere Bestimmung. Das Organ bleibt der Fähigkeit verhaftet, das Organ ist mit Bezug auf die Fähigkeit *diensthaft*. Es ist nicht ein vorhandenes Dienliches für die Fähigkeit, sondern mit ihr diensthaft. Das drückt sich darin aus, daß die Fähigkeit als solche einen Dienstcharakter hat, nämlich in bezug auf den Organismus selbst. Wir müssen diese Diensthaftigkeit des Organs bzw. der ihm zugrundeliegenden Fähigkeit genauer erörtern gegenüber der Dienlichkeit eines Zeugs.

*§ 54. Das Regelmitbringen des Fähigen im Unterschied zum Unterstehen des fertigen Zeugs unter einer Vorschrift.*

*Das Sichvortreiben in sein Wozu  
als der Triebcharakter der Fähigkeit*

Das *fertige Zeug* untersteht hinsichtlich seines möglichen Gebrauches einer ausgesprochenen oder unausgesprochenen *Vorschrift*. Die Vorschrift wird nicht von der Fertigkeit des Zeugs gegeben, sondern sie ist immer dem Plan entnommen, der schon die Erzeugung des Zeugs und seinen spezifischen Zeugcharakter bestimmt hat. Das *Fähige* dagegen untersteht nicht einer Vorschrift, sondern es ist selbst *regelmitbringend* und

regelnd. Es treibt sich selbst in bestimmter Weise in sein Fähigsein zu . . . vor. Dieses Sichvortreiben und Vorgetriebensein in sein Wozu ist im Föhigen nur möglich, wenn das Fähigsein überhaupt triebhaft ist. Fähigkeit ist immer nur da, wo Trieb ist. Und nur wo Trieb, da ist auch schon irgendwie, wenn auch noch so regellos und versuchend, Fähigkeit, und da wiederum besteht die Möglichkeit der Dressur. Das triebhafte Sichvorgetriebenhalten in das Wozu gibt dem Fähigsein diesen Charakter einer Durchmessung, einer Dimension im formalen Sinne, während es mit der Fertigkeit eben fertig ist. Die Dimension ist noch nicht im räumlichen Sinne genommen, wohl aber ist dieser dimensionale Charakter des Triebes und alles diensthaft Föhigen die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das Tier in ganz bestimmter Weise einen Raum durchmessen kann, sei es im Sinne eines Flugraumes oder des spezifischen Raumes, den der Fisch hat, Räume, die in ihrer Struktur vollkommen voneinander unterschieden sind. Das Umzu der zeughaften Verweisung ist trieblos. Der Hammer ist gemäß seiner Gestaltung, seinem Material dienlich zum Hämmern. Das Sichvortreiben in das eigene Wozu und damit dieses durchmessende Sein der Fähigkeit ist schon das Sichregeln. Die Regelung ordnet nicht nachträglich das, was durch die Fähigkeit geleistet wird, sondern vortreibend. Sie ordnet im vortreibenden Hervortreiben die Folge der zu der jeweiligen Fähigkeit gehörigen möglichen Antriebe. Diese Regelung ist durchherrscht vom Grundcharakter der Fähigkeit zu . . . , z. B. vom Sehen, d. h. von einem Grundtrieb, der durch die ganze Folge der Antriebe hindurch treibt und antreibt. Diese Antriebe aber, die aus der triebhaften Fähigkeit jeweils erwachsen, sind als solche nicht bloße Veranlassungen der Lebensbewegungen — Ernährung, Fortbewegung —, sondern als Triebe immer durch die ganze Bewegung im vorhinein hindurchgehend und treibend. Daher sind diese nie nur mechanisch, wengleich so herauslösbar, d. h. jetzt unter Vernachlässigung der Triebstruktur, in der das spezifi-

sche Seinkönnen und damit die Seinsart dieser Triebe beschlossen liegt. Für die Triebstruktur gibt es grundsätzlich keine Mathematik, sie ist grundsätzlich nicht mathematisierbar.

Die in der Fähigkeit als solcher je liegende Regelung ist daher eine Struktur von triebhaft gestaffelten, sich je vorgreifenden Übergriffen, durch die die Abfolge der Bewegungen vorgezeichnet ist, die entsteht, wenn die Fähigkeit sich ins Spiel setzt. Die Fähigkeit hat — in ihrem spezifischen Sein — in diesem Sichvortreiben immer schon den möglichen Leistungsbereich sich *vor*-genommen. *Bei all dem muß der Gedanke an Bewußtsein und Seelisches ganz ferngehalten werden; ebenso der einer »Zweckmäßigkeit«.* Andererseits ist sofort auch zu bemerken, daß bisher das Wesen von Fähigkeit und Trieb immer noch nicht bis in die letzten Wesensgründe hinein freigelegt ist — wohl aber so weit, daß wir versuchen können, die Diensthaftigkeit dessen verständlich zu machen, was wir aufgrund dieser Diensthaftigkeit im Unterschied zur Dienlichkeit des Zeugs ein Organ nennen. Zugleich ist jetzt schon der Horizont für den Rückgang vom Organ zum Organismus geöffnet.

*§ 55. Die Befragung der Leistung des in den Dienst genommenen Organs aus der diensthaften Fähigkeit*

Aufgrund ihres Triebcharakters ist die Fähigkeit in sich selbst diensthaft und nicht etwa wie etwas Vorhandenes dienlich zu . . . Denn ein Trieb ist nie vorhanden, sondern als treibender wesenhaft unterwegs zu . . . , im Hineintreiben zu . . . *sich unterstellend*, in sich selbst Dienst und diensthaft. Was demnach eine Fähigkeit als solche entstehen läßt (ein Organ) und in Beziehung zu sich bringt, wird in solchen Dienst gestellt bzw. daraus entlassen — z. B. in der Verkümmern. Ein Werkzeug kann nicht verkümmern, weil es nie diensthaft ist, weil es nicht die Möglichkeit der Fähigkeit hat, sondern nur

dienlich ist, und deshalb nur zerstört werden kann. Die mögliche Leistung des in den Dienst Genommenen, d. h. des Organs, kann als Leistung nur aus der ursprünglich diensthaften Fähigkeit begriffen und befragt werden. So ist z. B. die *Leistung und der Organcharakter des Bienenauges* aus der spezifischen *Sehfähigkeit der Biene* und nicht etwa umgekehrt, die Sehfähigkeit aus dem »Auge« der Biene bestimmt und somit zu begreifen. Die anatomische Struktur des Bienenauges ist eine andere als die des Menschen. Das Bienenauge hat weder Pupille noch Regenbogenhaut, noch Linse. Gleichwohl findet sich hier wie sonst ein immer wiederkehrendes Bauprinzip des Sehorgans. Der anatomische Bau kann nur dann und solange einen Anhalt bieten für den »Schluß« auf die Art des Bienensehens, wenn im vorhinein schon das recht verstandene Wesen der Tierheit und die besondere Art des Tierseins der Biene im Blick steht. Oder nehmen wir einen anderen, noch konkreteren Fall eines Insektenauges, der durch ein erstaunliches Experiment nähergebracht werden kann. Es ist beim Auge des Leuchtkäferchens gelungen, das Netzhautbild, das bei dem Sehen des Käfers entsteht, zu beobachten, ja sogar zu photographieren. Es wurde das Netzhautbild eines zu einem Fenster hinausgehenden Leuchtkäfers beobachtet. (Die Technik des Experiments ist hier nicht auszuführen). Die Photographie gibt relativ deutlich den Anblick eines Fensters und Fensterrahmens und eines Fensterkreuzes wieder, den auf die Scheibe aufgeklebten großen Buchstaben R und in ganz unbestimmten Umrissen sogar den Anblick des Kirchturmes, der durch das Fenster hindurch sichtbar wird. Diesen Anblick bietet die Netzhaut des zum Fenster blickenden Leuchtkäfers. Das Insektenauge ist fähig, diesen »Anblick« zu bilden. Aber können wir daraus entnehmen, *was* das Leuchtkäferchen sieht? Keineswegs. *Aus der Leistung des Organs können wir gar nicht die Fähigkeit des Sehens und die Art, wie das vom Organ Geleistete in den Dienst des Sehenkönnens genommen wird, bestimmen.* Wir können diesen Zusammen-

hang von Organ und Fähigkeit des Sehens nicht einmal zum Problem machen, solange nicht überhaupt die *Leuchtkäferumgebung* als solche bestimmt ist, und das wieder verlangt, zu klären, was überhaupt eine *Umgebung für das Tier* besagt. Das Insektenauge, und so jedes Organ und dementsprechend jeder organische Teil des Organs, ist in seinem Leistungscharakter dadurch bestimmt, daß es in den Dienst der Sehfähigkeit des Insekts gestellt ist, d. h. gleichsam zwischen die Umgebung und das sehende Tier als etwas Unselbständiges eingeschoben, eingeschoben aber nicht von außen, sondern durch die jeweilige Fähigkeit auf dem Wege ihrer triebhaften Durchmessung. Aus alledem ersehen wir noch mehr, wie dringlich und unumgänglich es ist, in diesen spezifischen Charakter der Fähigkeit beim Tier einzudringen.

Die Schwierigkeit besteht aber nicht nur in der Bestimmung dessen, *was* das Insekt sieht, sondern auch, *wie* es sieht. Denn wir dürfen auch nicht ohne weiteres unser Sehen mit dem des Tieres vergleichen, insofern das *Sehen* und *Sehenkönnen des Tieres* eine *Fähigkeit* ist, während *unser Sehenkönnen* am Ende noch einen *ganz anderen Möglichkeitscharakter* und eine *ganz andere Seinsart* besitzt.

Die Organe sind nicht am Tier vorhanden, sondern sie stehen im Dienst von Fähigkeiten. Dieses *Im-Dienst-Stehen* ist ganz streng zu nehmen. Die Organe sind in ihrem Sein, d. h. in der Art ihrer Anlage, ihres Wachstums und ihrer Verkümmernng, ganz diesem zur Fähigkeit als solcher gehörigen Dienst verhaftet. Dienliches dagegen ist nie diensthaft, wohl aber kann Diensthaftes als Dienliches mißdeutet werden. Diese Mißdeutung einer diensthaften Fähigkeit geschieht in der Auffassung des Organs als Werkzeug. Die Mißdeutung ist genauer eine *Unterbestimmung* des Charakters, der an Organ wie Werkzeug in die Augen springt — des Um-zu. Die Fähigkeit als solche bleibt in ihrem Wesen unbeachtet.

§ 56. *Eindringlichere Aufhellung des bisher geklärten Wesens der Fähigkeit für die Bestimmung des Wesens (des Ganzheitscharakters) des Organismus: Eigentum bzw. Eigentümlichkeit als Seinsart des Tieres in der Weise des Sich-zu-eigen-seins*

Können wir jetzt aus dieser Kennzeichnung des Organs — aufgrund seiner Diensthaftigkeit und Zugehörigkeit zu Fähigkeiten — auf das Wesen des Organismus schließen? Zunächst können wir überhaupt nicht vom Organ, also dem Bekannten, auf den Organismus als das Unbekannte *schließen*, und zwar dann nicht, wenn wir das Organ *begriffen* haben. In diesem Begreifen kommt gerade die *Zugehörigkeit des Organs zum Organismus* in den Blick. Mit anderen Worten, wir haben in all dem, was wir über die Fähigkeit eines Lebendigen sagten, schon immer im Blick auf den Organismus gesprochen, ohne daß dieser selbst ausdrücklich charakterisiert worden wäre. Ein sogenannter Schluß vom scheinbar allein bekannten Organ auf den unbekanntem Organismus ist ebenso unmöglich als überflüssig. Aber um so notwendiger wird dann das ausdrückliche Verstehen des schon immer — wenngleich verschwimmend — im Blick stehenden Wesens des Organismus. So einfach diese Aufgabe erscheinen mag — gleichsam eigens zu sehen, was man schon immer vor Augen hat — so schwierig ist diese Art des Sehens und Begreifens, zumal es nicht einfach ein Schauen und ein Hinstarren ist. In jedem Fall ist es dem vulgären Verstand fremd und lästig. Sein Bereich und das Feld seiner Erfolge und Mißerfolge ist die Argumentation, die endlos weiterlaufen kann, wenn sie längst erblindet ist. Das Blindwerden merkt niemand, zumal das Argumentieren und Reden dann meist immer lauter wird.

Diese Art des Fragens und Begreifens, die sich *vor* alles Argumentieren, Meinen und Gesagthaben anders stellt, wurde wieder erweckt — und das heißt eben immer radikalisiert — durch *Husserl*. Sie ist ein, vielleicht *das* entscheidende Charak-



teristikum der *Phänomenologie*. Gerade weil sie *selbstverständlich* ist, deshalb ist sie das *Große*, und deshalb wird sie leicht und hartnäckig übersehen zugunsten dessen, was notwendiges Beiwerk ist.

Wenn wir demnach in der Auslegung des Wesens des Organs notwendig immer wieder schon den Organismus mit- und vorverstehen, dann werden wir diesen eigens fassen, wenn wir das bisher Herausgestellte nur in der rechten Weise ausschöpfen und nicht durch sogenannte Schlüsse nach anderem suchen. Das Entscheidende lag aber in der Klärung der Fähigkeit, ihres Trieb- und Dienstcharakters. Demnach gilt es nur, dieses soweit *geklärte Wesen der Fähigkeit noch eindringlicher* zu verfolgen. Die Sache selbst führt uns dann den rechten Weg.

Wenn wir uns an das bisher über die Fähigkeit Gesagte erinnern, dann fällt etwas auf, bzw. es ist schon aufgefallen. Das Fähigsein zu . . . ist ein in gewisser Weise durchmessendes, triebhaftes *Sichvorlegen* und vorlegend *Sich-vor-legen* in das eigene *Wozu*, in sich selbst. Fähigsein — darin liegt dieses ›sich in sich selbst‹. Wir stießen bereits auf dieses ›selbst‹ bei der Erwähnung des Eigenartigen des Organismus gegenüber der Maschine — *Selbst-erzeugung*, *Selbst-leitung* und *Selbst-erneuerung*, welches ja auch in dem bekannten Begriff der *Selbst-erhaltung* ausgedrückt ist. Wir haben dort die allzu eilige Deutung dieses ›selbst‹ als geheime Kraft, Entelechie oder Ichheit abgewiesen. Doch auch unser Versuch kommt schon bei der Interpretation der Fähigkeit nicht an diesem ›selbst‹ vorbei. Gewiß nicht — aber die Frage ist, wie wir das, was wir mit ›selbst‹ bezeichnen, angemessen bestimmen.

Wenn wir sagen ›selbst‹, dann denken wir zunächst an ›ich selbst‹. Das Selbst nehmen wir als das eigene Ich, als Subjekt, Bewußtsein, Selbstbewußtsein und sind insofern wieder an der Grenze, wo wir aufgrund dieses angeführten Selbsthaften am Organismus diesem ein ›Ich‹, eine ›Seele‹ unterlegen.

Doch — an dem Selbstcharakter der Fähigkeit, d. h. ihres triebmäßigen *Sich-in-sich-selbst-Vorlegens*, kommen wir nicht

vorbei. Er liegt in der Struktur der Fähigkeit als solcher. Was sagt dieser Charakter des Selbsthaften zunächst? Die Fähigkeit verlegt sich — sich in sich vortreibend — in die Durchmessung zu ihrem Wozu. Aber gleichwohl geht die Fähigkeit *nicht von sich weg*, sie verläuft sich nicht, sondern umgekehrt: In diesem triebhaften Hin-zu wird und bleibt die Fähigkeit als solche *sich zu eigen* — und zwar *ohne* ein sogenanntes *Selbstbewußtsein* oder gar eine *Reflexion*, einen Rückbezug auf sich selbst. Wir sagen deshalb: Die Fähigkeit ist, aufgrund dieses wesenhaften Sich-zu-eigen-sein, *eigen-tümlich*. Wir behalten uns den Ausdruck des ›selbst‹ und der Selbstheit zur Kennzeichnung der *spezifisch menschlichen Eigentümlichkeit*, seines Sich-zu-eigen-seins vor und sagen deshalb: Jedes Selbsthafte, jedes Seiende, das in weiterem Sinne den Charakter der Person hat (jedes Personale), ist eigen-tümlich, aber nicht jedes Eigentümliche ist selbst- und ichhaft. Die Art und Weise, wie das Tier sich zu eigen ist, ist nicht Personalität, nicht Reflexion und Bewußtsein, sondern einfach nur *Eigentum*. Die *Eigen-tümlichkeit* ist ein Grundcharakter jeder Fähigkeit. *Sie gehört sich*, ist von ihr selbst eingenommen. Eigentümlichkeit ist nicht eine ausgefallene und besondere Eigenschaft, sondern eine *Art zu sein*, nämlich in der Weise des *Sich-zu-eigen-seins*. Wie wir vom Königtum eines Königs, d. h. von seinem Königsein sprechen, so sprechen wir auch vom *Eigentum eines Tieres* im Sinne seines spezifischen Sich-zu-eigen-seins. Damit halten wir scheinbar nur sprachlich den Selbstheitscharakter vom Tierischen fern und damit eine Quelle grober Mißdeutungen. Das Eigentum des Tieres besagt: Das Tier, und zunächst sein spezifisches Fähigsein zu . . ., ist sich zu eigen. Es verliert sich nicht, indem ein triebhafter Drang nach etwas sich selbst hinter sich läßt, sondern behält sich gerade im Triebe und ist in diesem Triebe und Treiben es selbst, wie wir sagen.

§ 57. *Der Organismus als das in Organ-schaffende Fähigkeiten sich gliedernde Befähigtsein — als die Seinsart der befähigten Organ-schaffenden Eigentümlichkeit*

Nun zeigt aber das Tier nie lediglich eine einzige Fähigkeit, sondern mehrere: Ernährung, Wachstum, Vererbung, Fortbewegung, Kampf mit dem Feinde. Entsprechend darf das einzelne Organ weder isoliert genommen werden in bezug auf den Organismus noch in bezug auf die übrigen Organe, so sehr sie bei den ausgebildeten Tieren selbständig zu sein scheinen. Die Betonung, daß das Tier mehrere Fähigkeiten zeigt, soll nicht nur auf eine Mehrzahl hinweisen, sondern auf die spezifische Art der *Einheit* dieser Mehrheit. Die Fähigkeiten sind nicht am Organismus vorhanden, sondern *was* und *wie* sie *sind*, ihr *Sein*, ist nur aus dem *Fähigsein* zu . . . zu entnehmen. Und auch nur von dieser Seinsart aus ist die Weise zu bestimmen, in der mehrere Fähigkeiten in der Einheit eines Organismus *zusammensind*. Gerade dieses Problem der möglichen Einheit der Fähigkeiten wird uns zeigen, wie sehr wir schon bei der Charakteristik der Fähigkeiten das im Auge hatten, was wir als Organismus bezeichnen. Es wird sich ebenso ergeben, daß wir den Organismus auch dann nicht begreifen, wenn wir im Unterschied von Roux' Definition den Organismus als ein Bündel von Trieben bestimmen. Das deutet darauf hin, daß überhaupt die Charakteristik des Lebewesens als Organismus an einer entscheidenden Stelle versagt, daß der *Organismuscharakter in eine ursprünglichere Struktur der Tierheit zurückweist*. Die einzelnen Stufen des Rückganges werden wir nur dann nachvollziehen können, wenn wir als Ausgang behalten die zunächst gegebene Kennzeichnung des *Fähigseins*, des *Diensthaften* und des *Triebhaften* im Unterschied vom *Dienlichsein* des *Zeugs*.

Das Organ ist nicht ausgestattet mit Fähigkeiten, sondern die Fähigkeiten schaffen sich Organe. Und wiederum: *Fähig zum Sehen* und dergleichen ist wieder nicht die einzelne Fähig-

keit als solche, sondern der *Organismus*. Also hat er, der Organismus, Fähigkeiten? Keineswegs. Jedenfalls nicht, wenn wir Fähigkeiten jetzt unversehens wieder als angebrachte Eigenschaften nehmen und den Organismus als den zugrundeliegenden Träger. Der Organismus hat nicht Fähigkeiten, d. h. er ist nicht Organismus und dazu noch versehen mit Organen, sondern »das Tier ist organisiert« meint: das Tier ist *be-fähigt*. Organisiertsein heißt *Befähigtsein*. Das sagt: Sein Sein ist Können, nämlich Sichgliedern-Können in Fähigkeiten, d. h. in Weisen des trieb- und diensthaften Sichzueigenbleibens. Diese Fähigkeiten wiederum haben die Möglichkeit, sich Organe ent-wachsen zu lassen. *Dieses in Organe schaffende Fähigkeiten sich gliedernde Befähigtsein* kennzeichnet den *Organismus* als solchen.

Wir fanden: Die Fähigkeit als solche ist eigentümlich. Sie hat den Charakter der Eigentümlichkeit. So aber kann sie nur sein, wenn das Befähigte, der *Organismus*, durch diese *Eigentümlichkeit* bestimmt ist, wenn der Organismus die Möglichkeit hat, sich bei sich selbst einzubehalten. Nur dann kann das Befähigte im Sichgliedern in Fähigkeiten diese selbst in der Einheit seines Sicheinbehaltens zusammenhalten. Die *Eigentümlichkeit*, sich selbst Eigentum zu sein ohne Reflexion, ist demnach die *Grundbedingung der Möglichkeit der Befähigung* zu Fähigkeiten und damit der In-Dienst-Nahme von Organen. Demnach ist der Organismus weder ein »Komplex von Werkzeugen« noch eine Vereinigung von Organen, aber ebenso wenig ein Bündel von Fähigkeiten. Der Titel »Organismus« ist dann überhaupt nicht mehr ein Name für dieses oder jenes Seiende, sondern er zeigt eine *bestimmte Grundart zu sein* an. Wir kennzeichnen diese *Seinsart* kurz, indem wir sagen: *be-fähigte organschaffende Eigentümlichkeit*. Aber wie ist dieses Sich-zu-eigen-sein des Tieres — die Art des Eigentums — zu fassen, wenn der Rückgang auf eine wirkende Kraft, auf eine Seele und auf Bewußtsein vermieden werden soll?

Wir sind auf die Eigentümlichkeit — den Charakter des

Sich-zu-eigen-bleibens — bei der Interpretation der Struktur der *Fähigkeit* gestoßen. In ihr liegt ein gewisses Hin-zu und das sagt, ein triebhaftes Weg-von. Vom Organismus weg — aber so, daß er in diesem Fähigsein zu . . . , Weg-von-sich, sich gerade *einbehält* und seine *spezifische Einheit* nicht nur wahr, sondern sie sich allererst gibt. Aber, wird man sagen, der Organismus ist doch nicht diese befähigte Eigentümlichkeit, sondern eine Gebrauchnahme von den Fähigkeiten. Es bleibt nicht und gerade nicht bei den Möglichkeiten, sondern kommt zum Sehen, Hören, Greifen, Jagen, Lauern, Fliehen, Fortpflanzung und dergleichen, also zur Verwirklichung der Fähigkeiten. Die hier liegende Wirklichkeit des wirklichen Tieres wollen wir doch bestimmen, wenn wir — wie das fortlaufend geschieht — betonen, daß es auf die *Seinsart* des Tieres abgesehen sei.

Doch wir lassen es einmal dahingestellt, ob wir so ohne weiteres das Verhältnis von Fähigkeit und Ausführung dessen, wozu die Fähigkeit eine solche ist, auf das Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit bringen können und dürfen. Am Ende gehört gerade zum Wesen der Wirklichkeit des Tieres das Möglichsein und Können in einem bestimmten Sinne, nicht nur so, daß jedes Wirkliche, sofern es ist, zuvor überhaupt möglich sein muß, nicht diese Möglichkeit — sondern *Fähigsein* gehört zum *Wirklichsein* des Tieres, zum *Wesen des Lebens*. Nur was fähig ist und noch fähig ist, lebt; was nicht mehr fähig ist, ganz abgesehen, ob von der Fähigkeit Gebrauch gemacht wird oder nicht, das lebt nicht mehr. Was überhaupt nicht in der Weise des Fähigseins ist, das kann auch nicht tot sein. Der Stein ist nie tot, weil sein Sein kein Fähigsein ist im Sinne des Dienst- und Triebhaften. »Tote Materie« ist ein Unbegriff. Das Fähigsein ist nicht etwa die Möglichkeit des Organismus gegenüber dem Wirklichen, sondern ist ein konstitutives Moment der Art, wie das Tier als solches *ist* — seines Seins. Dieses alles, was zum Wesen des Seins des Tieres gehört, können und müssen wir befragen nach seiner inneren Möglichkeit, also u. a. auch die innere Möglichkeit der Fähigkeit als

solcher, so daß wir in unserer Betrachtung eine eigentümliche Staffe- lung von ganz verschiedenen Arten von Möglichkeiten haben. Wir kennzeichneten das Fähigsein als Möglichkeiten- Haben und Möglichkeiten-Bieten, aber dieses Möglichkeiten- Bieten, dieses spezifische Möglichsein, dieses Können, befragen wir nach seiner inneren Möglichkeit, was zum Wesen des Fähigseins gehört.

### § 58. *Benehmen und Benommenheit des Tieres*

a) Vordeutung auf das Benehmen als das Wozu des Fähigseins des Tieres. Das Sichbenehmen des Tieres als Treiben im Unterschied zum Sichverhalten des Menschen als Handeln

Obwohl wir die Fähigkeit als konstitutives Moment der Seins- art des Tieres kennen, bleibt noch eine Lücke in dieser Beob- achtung und Bestimmung des Fähigseins und alles dessen, wohin uns die Interpretation geführt hat, solange wir nicht betrachtet haben, *wozu* die Fähigkeit jeweils Fähigkeit ist, und wie wir dieses Wozu selbst wieder bestimmen. Wir sprechen von der Fähigkeit zum Sehen, Greifen usf. Sehen, Hören, Fas- sen, Verdauen, Jagen, Nestbau, Fortpflanzung — was ist das? Das sind Vorgänge in der Natur, Lebensvorgänge. Gewiß; und wenn ein Stein in der Sonne sich erwärmt, dann ist das auch ein Vorgang, ebenso wie wenn ein Blatt vom Winde hin und her getrieben wird. Alles sind »Vorgänge«, Naturvorkommnis- se. Aber so berechtigt diese allgemeine Benennung ist, so wird sie sofort nichtssagend, wenn wir beachten, daß etwa das Sehen ein total anderer Vorgang ist als die Erwärmung des Steines. Mit anderen Worten, die Benennung ist nicht gleichgültig, so- fern sie uns etwas über das Benannte sagen soll. Zwar ist alle Benennung und Terminologie in gewisser Weise beliebig. Aber ob die je beliebig gewählte Terminologie *angemessen* ist oder nicht, das entscheidet sich doch jeweils nur im Blick auf die

benannten und gemeinten *Sachen*. Diese Beliebigkeit schwindet sofort, wenn die Benennung zugleich, wie es meist der Fall ist, den Anspruch macht auf eine bestimmte *sachliche* Interpretation, wenn sie als Benennung schon Ausgang und Richtpunkt gibt für die *sachliche* Auffassung selbst. So ist es in der lebenden Sprache überall der Fall, so daß wir zwar über Terminologie und Namen streiten können, aber nicht mehr über die Angemessenheit eines Namens, sobald wir auf den *Sachgehalt* zurückgehen, den er meint. Wir sehen leicht, daß uns das Entscheidende am spezifischen Sein des Tieres entgeht, wenn wir etwa das Jagen oder Greifen und Sehen als einen bloßen Vorgang im Sinne eines Ablaufs von Vorkommnissen nehmen.

Wenn wir beobachten, daß der Stein in der Sonne warm wird, das Blatt im Winde wirbelt, der Regenwurm vor dem Maulwurf flieht, der Hund nach der Fliege schnappt, so können wir zwar sagen, daß es sich hier um Vorgänge, Abläufe von Vorkommnissen, um eine Folge von Stadien dieser Bewegungen handelt. Aber wir sehen leicht, daß uns bei einer solchen Auffassung der Vorkommnisse das Entscheidende bei den Tieren entgeht, das Spezifische der Bewegung des Regenwurms, daß er flieht, und das Spezifische der Bewegung des Maulwurfs, daß er verfolgt. Fliehen und Verfolgen werden wir durch keine noch so komplizierte theoretische Mechanik und Mathematik erklären können. Es zeigt sich uns hier eine ganz ureigene Art des Bewegens. Der fliehende Regenwurm kommt nicht einfach im Zusammenhang einer Abfolge von Bewegungen vor, die vom Maulwurf ausgehen, sondern er *flieht vor* diesem. Es geht da nicht einfach etwas vor, sondern der fliehende Regenwurm *benimmt sich* als fliehender in bestimmter Weise *gegen* diesen; und dieser, der Maulwurf, *benimmt sich* umgekehrt *gegen* den Regenwurm, indem er ihn verfolgt. Wir kennzeichnen daher das Sehen, Hören usf., aber auch Ernährung, Fortpflanzung als ein *Benehmen*, als ein *Sichbenehmen*. Ein Stein kann sich in dieser Weise nicht benehmen. Wohl aber der Mensch — er benimmt sich gut oder

schlecht. Aber *unser* Benehmen — in diesem eigenen Sinne — kann nur so sein, weil es ein *Verhalten* ist, weil die Seinsart des Menschen eine ganz andere ist, nicht das Benehmen, sondern das *Sichverhalten* zu . . . Die *Art*, wie der Mensch *ist*, nennen wir das *Verhalten*; die *Art*, wie das Tier *ist*, nennen wir das *Benehmen*. Beides ist grundverschieden. An sich ist sprachlich auch das Umgekehrte möglich, nämlich vom *Verhalten der Tiere* zu sprechen. Warum wir der ersten Art der Benennung den Vorzug geben, muß sich aus der sachlichen Interpretation erweisen. Das Fähigsein zu . . . ist fähig eines Benehmens. Das Fähigsein ist triebhaft, ein Sichvortreiben und Vorgetriebenhalten in das, wozu die Fähigkeit fähig ist, in ein mögliches Benehmen, eine Getriebenheit in ein *«es je so und so treiben»*. Das Benehmen des Tieres ist nicht ein *Tun und Handeln*, wie das Verhalten des Menschen, sondern ein *Treiben*, womit wir andeuten, daß gleichsam alles Treiben des Tieres die Getriebenheit durch das Triebhafte charakterisiert.

Aber hier wiederum ist, rein sprachlich genommen, die Terminologie willkürlich, wenn wir daran erinnern, daß wir von einem Schneetreiben sprechen, wo gerade nicht etwas Organismisches seine Seinsart bekundet. Daraus ergibt sich, daß in allem die Sprache nicht der Logik untersteht, sondern daß es zum Wesen der Sprache und der Bedeutungen gehört, inkonsequent zu sein, anders gesprochen, daß die Sprache etwas ist, was zum Wesen der Endlichkeit des Menschen gehört. Einen Gott sichprechend zu denken, ist der absolute Widersinn.

Jetzt gilt es, diesen *Benehmenscharakter* des Treibens der fähigen Getriebenheit des Organismus zu fassen. Fähigsein als Seinkönnen des Tieres ist *Fähigsein zum Benehmen*. Umgekehrt, wo die Seinsart sich als Benehmen gibt, da muß das Seiende fähig und befähigt sein. Wir hätten daher auch von einer Kennzeichnung des Benehmens ausgehen und in ihm die Angewiesenheit auf ein Fähigsein aufweisen können. Den ersten Weg haben wir gewählt, um deutlich zu machen, daß das Fähigsein nicht etwa das Tier in seiner bloßen Möglichkeit



beschreibt, sondern daß die Wirklichkeit des Tieres in sich ein Fähigsein zu . . . ist. Der Trieb verschwindet nicht, wenn das Tier sich in einem Treiben hält, sondern in seinem Treiben ist gerade das Triebhafte das, was es ist.

- b) *Eingenommenheit des Tieres in sich als Benommenheit.*  
Benommenheit (das Wesen der Eigentümlichkeit des Organismus) als innere Möglichkeit des Benehmens

Aus dieser Vordeutung auf das, *wozu* das Fähigsein fähig ist, entnehmen wir nun den weiteren Zusammenhang, um konkret zu fragen nach dem, was in Frage steht: wie der Organismus als Fähriger und sich Benehmender sich zu eigen ist — um also zu fragen nach dem Wesen seiner *Eigentümlichkeit*. Das Benehmen ist in sich Befähigtsein (Treiben, Getriebenheit). Nun wurde vom Fähigsein gesagt, es läge darin ein Sicheinhalten, ein Bei-sich-bleiben des fähigen Wesens, seine Eigentümlichkeit. Dieser Charakter muß demgemäß auch dem Benehmen zukommen. Denn im Benehmen — als dem, wozu das Tier fähig ist — in diesem Treiben treibt es sich nicht von sich weg, sondern *ist* es gerade so, daß es sich einbehält, einnimmt. Das Benehmen und seine Weisen sind keine Strahlen, die auslaufen nach . . . und das Tier in Bahnen vorlaufen lassen, sondern das *Benehmen* ist gerade ein *Ein-behalten* und *Ein-nehmen*, und zwar ohne Reflexion. Das Benehmen als Seinsart überhaupt ist nur möglich aufgrund der *Eingenommenheit* des Tieres in sich. Wir kennzeichnen *das spezifische tierische Bei-sich-sein*, das nichts von einer Selbstheit des sich verhaltenden Menschen als Person hat, diese *Eingenommenheit* des Tieres in sich, darin alles und jedes Benehmen möglich ist, als *Benommenheit*. Nur sofern das Tier seinem Wesen nach benommen ist, kann es sich benehmen. Die Möglichkeit des Sichbenehmens in der Weise des Tierseins gründet in dieser Wesensstruktur des Tieres, die wir als Benommenheit jetzt ausweisen. Die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür,

daß das Tier seinem Wesen nach in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt.

Gewöhnlich brauchen wir das Wort zur Bezeichnung eines bestimmten seelischen Zustandes des Menschen, der kurze oder längere Zeit andauern kann. Wir meinen damit jenen Zwischenzustand zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit. In diesem Sinne ist Benommenheit auch ein Begriff der Psychiatrie. Nach allem Bisherigen kann es sich jetzt, wo wir von der Benommenheit als Wesensstruktur des Tieres sprechen, nicht darum handeln, diesen aus der menschlichen Selbsterfahrung bekannten Zustand als einen dauernden einfach in das Tier zu verlegen und gar zu meinen, das Tier sei im Unterschied vom Menschen dauernd benommen — was doch zugleich sagt, im Grunde könnte es auch frei sein davon. Wir meinen mit Benommenheit vielmehr nicht einen nur dauernd im Tier vorhandenen Zustand, sondern ein *Wesensmoment der Tierheit* als solcher. Wenn wir auch bei der Aufhellung des Wesens dieser Benommenheit uns in gewisser Weise am menschlichen Zustand orientieren, so müssen wir doch den spezifischen Gehalt dieser Struktur aus der Tierheit selbst schöpfen. Das sagt: Das Wesen der Benommenheit muß im Blick auf das Benehmen des Tieres als eines solchen umgrenzt werden. Das Benehmen selbst aber wird als die Seinsart gefaßt, die dem Föhibigsein, d. h. dem trieb- und diensthaften Sich-in-sich-vorlegen und -vorverlegen, zugehört.

Wir sagen: Nur wo Benommenheit die Wesensstruktur des Seienden ausmacht, da findet sich die durchgängige und vorherrschende Seinsart des Benehmens. Diese Art zu sein bekundet sich uns beim Tier als das, was wir kennen: Sehen, Hören, Greifen, Jagen, Fliehen, Verschlingen, Verdauen und alle sonstigen organischen Vorgänge. Es ist nicht so, daß die Herztätigkeit beim Tier ein anderer Vorgang wäre als das Greifen und Sehen, das eine analog wie beim Menschen und das andere analog einem chemischen Vorgang, sondern die Gesamtheit des Seins, das Ganze des Seienden in seiner Einheit, muß

als Benehmen begriffen werden. Die Benommenheit ist nicht irgendein Zustand, der das Tier begleitet, in den es zuweilen fällt, auch nicht ein Zustand, in dem es nur dauernd ist, sondern ist die innere Möglichkeit des Tierseins selbst. Wir fragen jetzt: Inwiefern bekundet sich im Hören, Greifen usf. das, was wir mit Benommenheit meinen, so daß wir deshalb dieses »Tun« als Benehmen bezeichnen? Die Benommenheit gilt uns nicht als ein Zustand, der das Benehmen nur begleitet, sondern als die innere Möglichkeit des Benehmens als solchen.

Bevor wir diesem Problem weiter nachgehen, soll noch einmal bemerkt werden, daß wir es nur in einer ganz bestimmten Richtung, also einseitig verfolgen. Es kann in keiner Weise beansprucht werden, damit eine vollständige und geschlossen ausgeführte Wesensbestimmung der Tierheit zu geben. So sehr diese Wesensinterpretation eigenständig aus der Tierheit geschöpft sein muß, so völlig ist sie andererseits in einer zureichend geklärten Problematik der Metaphysik verwurzelt.

§ 59. *Aufhellung der Struktur des Benehmens  
auf einem konkreten Weg:  
die Bezogenheit-auf des tierischen Benehmens  
im Unterschied zur Bezogenheit-auf des menschlichen Handelns*

Wir fragen jetzt: Inwiefern bekundet sich im Sehen, Hören usf. die Benommenheit? Benommenheit meint den Grundcharakter des *Eingenommenseins* des Tieres in es. Sehen, Greifen, Fangen geschehen immer aus der Angetriebenheit einer trieb- und diensthaften Fähigkeit dazu. Das Fähigsein zu . . . ist als jeweiliges Fähigsein zu diesem oder jenem Benehmen hindurchtreibend und getrieben durch das Benehmen selbst. Das sagt: Das Benehmen ist als solches ein *Hingetriebensein* — und das sagt zugleich *Weggetriebensein*. Allgemein, das Sehen, Hören, Greifen ist in sich ein *Bezogensein auf* . . ., und zwar in dem Sinne, daß das Greifen nicht etwa für sich eine Bewe-

gung ist, und daß der Ablauf dieser Bewegung dann außerdem noch in Zusammenhang kommt mit dem, *was* gegriffen wird, sondern die Bewegung ist in sich selbst eine Bewegung nach . . . , ein Greifen nach . . . Das Sehen ist das Sehen des *Gesichteten*, das Hören ist das Hören des *Gehörten*.

Natürlich, wird man sagen, das ist eigentlich im Grunde selbstverständlich. Und doch liegt alles an der rechten Fassung dieses Selbstverständlichen, das längst noch nicht begriffen ist, und zwar gerade mit Bezug auf das, was wir das Benehmen des Tieres nennen. Es gilt gerade zu sehen, *was* das für eine *Bezogenheit* ist, die in solchem Benehmen liegt, und wie sich vor allem diese Bezogenheit des Sichbenehmens des Tieres auf das, was es hört, wonach es greift, unterscheidet vom Verhalten des Menschen zu den Dingen, was auch ein Bezogensein des Menschen auf die Dinge ist. Im Riechen ist das Tier auf ein Gerrochenes bezogen, und zwar in der Weise des fähigen Hin-auf . . . Dieses triebhafte Hin-auf . . . ist zugleich als solches diensthaft; das Riechen ist von sich aus zu Diensten eines anderen Benehmens.

Um nun die Eigentümlichkeit des Benehmens in den Blick zu bringen, müssen wir methodisch daran orientiert bleiben, daß wir solche Weisen des Benehmens uns vergegenwärtigen, die zunächst ihrem inneren ständigen Charakter nach von solchen Verhaltensweisen abliegen, wie sie die höheren Tiere in scheinbar genauer Entsprechung zu unserem Verhalten zeigen. Wir ziehen daher das Benehmen der Biene heran, auch weil die Insekten innerhalb der Problematik der Biologie eine ausgezeichnete Funktion haben.

#### a) Konkrete Beispiele des Benehmens aus Tierversuchen

Geben wir ein *konkretes Beispiel*. Die Nahrung sammelnde Arbeitsbiene fliegt auf der Wiese von Blume zu Blume, und zwar nicht von der einen zur örtlich nächsten, aber auch nicht beliebig, sondern von einer Kleeblüte zur anderen Kleeblüte,

mit Überfliegen des Vergißmeinnicht oder anderer Blüten. Man sagt: die Biene ist blumenstet, durch Tage und Wochen hindurch, und zwar gilt das immer nur von einzelnen Bienen eines Bienenvolkes; andere desselben Stocks besuchen andere Blüten. Es ist nicht so, daß alle Arbeitsbienen dieselben Blumen in derselben Zeit aufsuchen, sondern verschiedene Bienen können verschiedene Blüten aufsuchen, aber so, daß sie darin stetig sind. Dieses Fliegen ist ein *Benehmen* der Bienen. Bei dieser Blumenstetigkeit geht die Biene dem jeweiligen Duft nach; auch die Farbe ist — obzwar beschränkt — nicht unbeteiligt. Das Fliegen, eine Weise ihres möglichen Benehmens, ist kein Herumfliegen, sondern ein Hinfliegen nach dem Duft. Dieses Hin-nach . . . in der Getriebenheit des Nahrungsuchens geschieht nicht nur oder in erster Linie aus Hunger, sondern zum Aufspeichern. In der Getriebenheit zeigt sich die Zugehörigkeit zum Volk. Die Biene findet z. B. in der Kleeblüte ein Tröpfchen Honig. Sie saugt es auf, hört auf zu saugen und fliegt davon.<sup>1</sup> Warum erzählen wir solche Trivialitäten? Der Tatbestand ist einfach — und doch durch und durch rätselhaft. Denn wir müssen fragen: Warum fliegt die Biene davon? Man wird antworten: weil kein Honig mehr vorhanden ist. Gut. Aber stellt die Biene das Nichtmehrvorhandensein von Honig fest? Fliegt sie aufgrund dieser Feststellung weg? Wenn dem so ist, dann muß sie auch zuvor den Honig als vorhandenen festgestellt haben. Gibt es ein Anzeichen dafür, daß die Biene das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von Honig feststellt? Offenbar. Denn sie ist doch, vom Blütenduft angezogen, bei der Blüte geblieben, hat begonnen zu saugen und hörte in einem bestimmten Moment auf. Allein, ist das ein Beweis dafür, daß sie den Honig *als vorhanden* festgestellt hat? Keineswegs, zumal wenn die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit besteht, dieses Tun als ein Treiben und Getriebensein und als Benehmen auszulegen — als Benehmen

<sup>1</sup> J. v. Uexküll, Theoretische Biologie. a.a.O., S. 141.

und nicht als Verhalten der Biene zu vorhandenem bzw. nicht mehr vorhandenem Honig. Aber was spricht dagegen, dieses Treiben der Biene als Verhalten zu vorhandenem Honig und als Feststellen desselben als vorhanden und nicht mehr vorhanden auszulegen? Wenn sie nicht irgendetwas als vorhanden feststellt, wenn die Feststellung des bloßen Vorhandenseins als einer bestimmten Seinsart des Honigs ausgeschlossen ist, wodurch und wie ist dann ihr Benehmen, das Hinfliegen und die Heimkehr in den Stock, geleitet und bedingt, wo doch die Biene offenbar in bestimmter Beziehung zu Blüte, Duft, Stock und dergleichen, d. h. zu ihrer ganzen Umgebung steht?

Die Sachlage wird deutlicher, wenn wir uns einen *anderen Fall* vergegenwärtigen, der durch bestimmte Versuche gesichert ist. Man hat die Biene vor ein gefülltes Schälchen mit Honig gebracht, so daß die Biene den vorhandenen Honig nicht auf einmal aufsaugen kann. Sie beginnt zu saugen und bricht dann nach einer Weile dieses Treiben des Saugens ab, fliegt weg und läßt den übrigen, noch vorhandenen Honig zurück. Wenn wir dieses Treiben entsprechend erklären wollten, müßten wir sagen: Die Biene stellt fest, daß sie nicht allen vorhandenen Honig bewältigen kann. Sie bricht das Treiben ab aufgrund der Feststellung des immer noch und zuviel Vorhandenseins von Honig. Allein, es ist beobachtet worden, daß eine Biene, wenn man ihr den Hinterleib während des Saugens vorsichtig wegschneidet, ruhig weitertrinkt, während ihr der Honig hinten wieder herausfließt. Das zeigt aber schlagend, daß die Biene in keiner Weise das Zuvielvorhandensein von Honig feststellt. Sie stellt weder dieses fest noch auch nur — was noch näher läge — das Fehlen ihres Hinterleibes. Von all dem ist keine Rede, sondern sie treibt ihr Treiben weiter, gerade weil sie nicht feststellt, daß immer noch Honig vorhanden ist. Sie ist vielmehr einfach von dem Futter hingenommen. Diese *Hingenommenheit* ist nur möglich, wo *triebhaftes* Hin-zu vorliegt. Diese Hingenommenheit in dieser Getriebenheit schließt aber zugleich die Möglichkeit

einer Feststellung des Vorhandenseins aus. Gerade die Hingenommenheit vom Futter verwehrt dem Tier, sich dem Futter gegenüberzustellen.

Warum bricht nun aber die Biene das Saugen ab, wenn der Hinterleib nicht weggeschnitten ist? Wir werden sagen: weil sie genug hat. Aber warum hat sie jetzt genug, und warum hat sie nicht genug, wenn ihr der Hinterleib fehlt? Weil dieses Genughaben ausgelöst wird, wenn der Hinterleib nicht fehlt, wenn sie organisch ganz bleibt. Dieses Genughaben kann in ihr nicht ausgelöst werden, wenn der Hinterleib fehlt. Und was ist dieses Genughaben? Gesättigtsein. Diese Sättigung ist es, die das Treiben hemmt. Man spricht daher von Sättigungshemmung. Wie dieses vor sich geht, ob es ein Reflexvorgang oder ein chemischer Vorgang oder irgend etwas anderes ist, ist strittig. Für uns ist das jetzt auch nicht das Entscheidende. Es gilt nur zu sehen: Sofern die Sättigung den Trieb hemmt, ist sie zwar auf Nahrung bezogen; aber sie ist in sich nie und grundsätzlich nie eine Feststellung des Vorhandenseins von Nahrung oder gar der Menge derselben. Die Sättigung ist eine ganz bestimmte Art des Getriebenseins, d. h. eine bestimmte Hemmung desselben, aber ein Gehemmtsein, das nicht auf das bezogen ist, worauf sich das Treiben als Saugen bezieht. Das Treiben und Benehmen der Biene ist nicht geregelt durch ein Feststellen des Vorhanden- und Nichtvorhandenseins dessen, woran sie ihr Treiben treibt, wozu das Benehmen des Saugens in Beziehung steht. Das heißt: Das Saugen an der Blüte ist *nicht* ein *Sichverhalten* zur Blüte *als etwas Vorhandenem* bzw. *Nichtvorhandenem*. Wir behaupten: Das Treiben wird eingestellt aufgrund einer Hemmung (Trieb und Enthemmung). Das sagt zugleich: Das Treiben hört nicht einfach auf, sondern die Getriebenheit des Befähigtseins wird umgesteuert in einen anderen Trieb. Das Treiben ist kein feststellendes Sichrichten nach objektiv vorhandenen Dingen, sondern ein *Benehmen*. Das Treiben ist ein Benehmen. Damit wird nicht gelehrt, daß zum Benehmen so etwas

wie ein Hin-zu zu Duft und Honig, eine *Beziehung auf* ... dazugehört, aber kein feststellendes Sichrichten danach, genauer: *kein Vernehmen* des Honigs *als* eines Vorhandenen, sondern ein eigentümliches Benommensein, was gleichwohl bezogen ist. Der Trieb ist benommen. Inwiefern? Das Weiter-saugen zeigt es: durch Duft und Honig. Allein, wenn das Saugen abgebrochen wird, dann hört doch auch die Benommenheit auf. Keineswegs, sondern das Treiben wird nur umgesteuert in das Zurückfliegen in den Bienenstock. Dieser Rückflug in den Stock ist ebenso benommen wie das Saugen, es ist nur eine andere Weise des Benommenseins, d. h. wieder ein Benehmen der Biene.

Wir müssen uns hier jetzt mit einem Hinweis darauf begnügen, wie die Biene diesen Trieb des Saugens umleitet in das Zurückgetriebenwerden in den Stock, wie die Biene überhaupt in den Stock zurückfindet, wie sie sich orientiert, wie wir zu sagen pflegen. Orientierung gibt es streng genommen nur da, wo der Raum als solcher aufgeschlossen ist und somit die Möglichkeit einer Unterscheidung von Gegenden und festlegbaren Orten in den Gegenden gegeben ist. Zwar stellen wir fest, daß die Biene bei der Heimkehr von der Wiese in den Stock den Raum durchfliegt, aber die Frage ist doch, ob sie als Biene in ihrem Benehmen der Heimkehr einen Raum *als* Raum aufbricht und ihn *als* ihren *Flugraum* durchfliegt. Gewiß, wird man sagen, ohne zunächst weiter erläutern zu können, daß dieses Durchmessen des Flugraumes der Biene von anderer Art ist als der Flugraum, den etwa ein Geschöß durchmißt. Das Problem des *tierischen Raumes*, ob das Tier überhaupt einen Raum als solchen Raum hat, ist gar nicht isoliert aufzugreifen. Das Problem ist vielmehr, für diese Frage erst die rechte Basis und Richtung zu gewinnen, zu fragen, aufgrund welcher Basis der allgemeinen Wesensbestimmung der Tierheit nach dem möglichen Verhältnis des Tieres zu einem Raum gefragt werden kann. Wir stellen nicht nur dieses Durchfliegen fest, sondern das Heimkehren-können,



die *Heimkehrfähigkeit*. Hierauf ist jetzt mit Bezug auf Nachfolgendes näher einzugehen.

Diese Fähigkeit des Zurückfindens, überhaupt die Fähigkeit der Orientierung, mit allem Vorbehalt gesagt, erregt immer wieder unsere Verwunderung, z. B. bei den Zugvögeln oder etwa dem Spürsinn des Hundes. Wenn wir aber bei der Biene bleiben und nachforschen, wie ihre Heimat aussieht, so sehen wir, daß sie aus einer Reihe von Bienenstöcken besteht. Der Imker pflegt die einzelnen Stöcke verschieden bunt zu bemalen, damit sich die Bienen nicht in ihrem Mutterstock versehen. Also, wird man sagen, richten sie sich nach der Farbe. Aber das ist doch nur in beschränktem Maße der Fall, da z. B. die Biene blau, purpurrot, violett nicht zu unterscheiden vermag, ebensowenig rot und schwarz. Demnach kann die Biene nur bestimmte Farben unterscheiden. Sind die genannten Farben nebeneinander, dann verfliegen sich die Bienen, wenn auch nicht notwendig. Denn sie richten sich — wie festgestellt wurde — auch nach dem Duft, den sie selbst verbreiten und der ihnen auch die Unterscheidung der verschiedenen Völker ermöglicht, genauer, das Auffinden des Volkes, dem sie zugehören. Man kann beobachten, daß die Bienen oft vor dem Flugloch hin- und herfliegen mit in die Höhe gestelltem Hinterleib, wodurch sie das Flugloch mit ihrem Duft umhüllen. Daß sich die Bienen trotzdem verfliegen, das zeigen nicht nur Experimente, sondern auch die häufig vor dem Flugloch auf dem Anflugbrettchen liegenden toten Bienen, die von den Wächtern des Stockes als Eindringlinge vernichtet wurden.

Mit all dem ist nur erwiesen, daß Farbe und Duft bei der Rück- und Heimkehr beteiligt sind. Bedenken wir aber, daß der Flugbereich eines Bienenvolkes sich über mehrere Kilometer — freilich nicht über drei bis vier hinaus — erstreckt und daß die Bienen aus solcher Entfernung heimfinden, dann wird klar, daß nicht die gesichtete Bemalung des Stockes oder der Duft am Flugspalt gleichsam die heimtreibende Biene

zurückziehen kann. Daß überhaupt noch etwas anderes, und dieses vermutlich in erster Linie, bei der Rückleitung beteiligt ist, zeigen die Versuche von *Bethe*, für die erst *Radl* in seinen »Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere« 1905 die Aufklärung geben konnte.<sup>2</sup>

Der *Versuch*, der zunächst die Schwierigkeiten beleuchtet, ist folgender: Ein Bienenstock wird auf einer Wiese aufgestellt. Das Bienenvolk gewöhnt sich an diesen Platz. Nach einiger Zeit wird der Stock um wenige Meter nach rückwärts verschoben. Die nächstliegende Annahme ist, daß die Bienen den auf der Wiese freistehenden Stock weithin sehen und trotz der kleinen Verschiebung zielsicher anfliegen. Und doch — der Anflug der Bienen bleibt gegen die leergewordene Rasenstelle, an der zuvor der Stock stand, gerichtet, und das; obwohl der Stock nur wenige Meter weggerückt ist. Die Bienen werden nun am leeren Platz stutzig und finden erst nach einigem Herumsuchen den Stock. Sind sie durch Orientierungsmarken geleitet, Bäume und dergleichen? Orientierungsmarken mögen beteiligt sein, erklären aber gerade nicht, warum die Biene an die leere Stelle fliegt. Vor allem aber: Auch auf öden, weiten Flächen ohne solche finden sie zurück. Was leitet sie und schlägt sie gleichsam in diese Richtung ein? Weder Farbe noch Geruch des Stockes, noch Wegmarken und Gegenstände, die sie anpeilen könnten, sondern — was? Die Sonne.

Zunächst geben wir nur den Bericht des Versuchs ohne die philosophische Interpretation, zunächst die Erklärung der Heimflugfähigkeit bei Ausschaltung von Farbe, Duft und Wegmarken. Die Biene merkt sich beim Wegflug aus dem Stock zur Futterstelle die Richtung, in der die Sonne zu ihr selbst steht. Bis zur Rückkehr der Biene in den Stock vergehen meist nur wenige Minuten, so daß der Sonnenstand inzwischen

<sup>2</sup> Em. Radl, Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere. Leipzig 1905.

nur um ein Geringes geändert ist. Wenn die Biene z. B. beim Hinflug zur Futterstelle die Sonne unter einem Winkel von 30 Grad links im Rücken hatte, so stellt sie sich beim Heimflug so ein, daß ihr die Sonne unter dem gleichen Winkel rechts vorne steht. Ist ein solches Treiben nicht noch weit erstaunlicher, als wenn wir der Biene zumuten müßten, daß sie den Honig als vorhanden bzw. als nicht mehr vorhanden feststellt?

Aber vielleicht ist nur die Erklärung der Beobachtung erstaunlich, nicht das Beobachtete. Vielleicht ist es nur der letzte, gewagte Ausweg — diese Zuhilfenahme der Sonne, weil wir uns anders den Heimflug nicht erklären können. Man möchte daher wirklich an dieser Erklärung zweifeln. Doch ein elementarer Versuch überzeugt von der Richtigkeit der angeführten Erklärung. Wenn man eine beim Futterplatz angekommene Biene alsbald abfängt und in ein dunkles Kästchen sperrt und erst nach einigen Stunden wieder fliegen läßt, während welcher Zeit die Sonne ihren Platz am Himmel schon wesentlich verändert hat, dann sucht die freigelassene Biene den Stock in falscher Richtung. Zwar fliegt die Biene nicht wahllos desorientiert irgendwohin, sondern ihre Abflugrichtung weicht genau um den Winkel von der Ankunftsrichtung ab, der dem geänderten Sonnenstand entspricht. Das heißt: Die Biene fliegt jetzt in bezug auf den neuen Platz der Sonne mit dem alten, gleichsam mitgebrachten Ankunftswinkel zurück. Wohin zurück? Da sie in dieser Richtung den Stock nicht antreffen kann, wird sie, gleichsam im Winkel bleibend, endlos weiterfliegen. Keineswegs. Vielmehr stoppt sie den geradlinigen Rückflug ab nach einer durchmessenen Strecke, deren Länge der Anflugstrecke vom Stock zur Futterstelle entspricht. An dieser Stelle schwirrt und sucht sie dann herum und findet schließlich, wenn der Abstand nicht allzu groß geworden ist, den Stock. Man sagt: Die Biene merkt sich nicht nur die Richtung des Sonnenstandes, bleibt im Winkel, sondern sie merkt sich auch die Länge der Hinflugstrecke. So sehen wir eine ganz eigentüm-

liche Weise der Orientierung der Biene und ihres Benehmens im Sinne der Ausführung der Heimkehrfähigkeit.

Wie sehr die Richtung, Rückflugrichtung und Winkel durch die Biene in der Benommenheit von der Sonne aufgenommen werden, zeigt ein *weiterer Versuch*. Wenn man z. B. das Kästchen, in dem die Biene gefangen gehalten ist, inzwischen zum Stock zurückträgt und in einiger Entfernung hinter dem Stock aufstellt, dann fliegt das freigelassene Tierchen in der Richtung, in der es, vom Futterplatz aus, den Stock zu suchen hätte, obwohl der Stock verhältnismäßig nahe ist, und zwar wieder die bestimmte Strecke. Das geschieht allerdings nur dann, wenn der Stock in einem öden Gelände steht. Wo dagegen die bekannte Umgebung mit Bäumen und Häusern bestanden ist, da folgt sie diesen als Wegmarken und überläßt sich nicht dem Richtungstrieb.

b) Allgemeine Charakteristik des Benehmens:  
Benommenheit als Genommenheit jeglichen Vernehmens  
von etwas als etwas und als Hingenommenheit-durch.  
Ausgeschlossenheit des Tieres aus der Offenbarkeit  
von Seiendem

Wir werden solche Versuche nicht hoch genug einschätzen können und nicht daran denken, die gegebene Erklärung vor-schnell mit jener gewöhnlichen philosophischen Überklugheit zu bemängeln. Vielmehr gilt es, den durch die Versuche vorgeführten und erhellten Tatbestand vor das wesentliche Problem zu bringen.

Was geht in diesem Treiben vor sich, was sagt es uns über das Benehmen des Tieres und die behauptete Benommenheit? Wenn man sagt: Die Biene *merkt* sich den Sonnenstand, Winkel und Länge der Flugstrecke, dann ist zu bedenken, daß das Sich-merken — von anderem abgesehen — immer ein Sich-merken von etwas für etwas, in Absicht auf etwas ist — hier in Absicht auf das Zurückfinden zu dem an einer bestimmten

Stelle befindlichen Stock. Aber gerade davon weiß die Biene nichts. Denn sie fliegt im Gegenteil ohne Bezugnahme auf den Platz des Stockes in der mitgebrachten Richtung und deren Länge. Sie schlägt nicht eine Richtung ein, vorgezeichnet durch den Platz, an dem sie weilte, sondern sie ist von einer Richtung eingenommen, treibt diese aus sich hervor — ohne das Wohin. Die Biene verhält sich gar nicht zu bestimmten Dingen, Stock, Futterplatz. Aber sie verhält sich zur Sonne, könnte man sagen, sie müsse also den Winkel kennen. Daß wir mit alledem in unlösbare Schwierigkeiten kommen, ist klar. Und trotzdem dürfen wir nicht davon Abstand nehmen, dieses eigentümliche Benehmen wirklich aufzuhellen. Das kann gelingen, sofern wir uns klar darüber sind, daß wir nicht vorwärts kommen, wenn wir ein Benehmen für sich isoliert nehmen und aus dem isolierten Benehmen heraus verständlich machen wollen, wie sich die Biene zur Sonne verhält. Vielleicht sind alle diese Beziehungen bestimmt durch die eigentümliche Benommenheit des Tieres selbst, welche Benommenheit bei jeder Tierart ganz verschieden ist. Es fragt sich also: Was entnehmen wir für die allgemeine Charakteristik des Benehmens aus diesen Versuchen, aus diesem Studium wirklicher Tatbestände, und wieweit können wir das Benehmen erläutern, um uns selbst das ganze spezifische Sein der Biene aufzuhellen und dabei den Grundcharakter alles Benehmens herauszustellen, was nicht nur die Fortbewegung, das Saugen, die Nahrungssuche betrifft, sondern jede Art von Benehmen? Wenn es uns gelingt, einen solchen Grundcharakter zu sichern, dann werden wir auch die Benommenheit von hier aus begreifen, um von da aus das Wesen des Organismus und weiterhin die Weltarmut des Tieres klären zu können.

Die Biene ist der Sonne und der Dauer des Hinflugs *einfach überlassen, ohne dergleichen als solches zu erfassen* und als Erfasstes für Überlegungen zu verwenden. Überlassen daran kann sie nur sein, weil sie vom Grundtrieb des Futterholens getrieben ist. Gerade in solcher *Getriebenheit* — und nicht etwa

aufgrund von Feststellung und Überlegung — kann sie *benommen sein* von dem, was die Sonne an ihr veranlaßt. Diese Richtungsgetriebenheit ist und bleibt eingestaffelt in den Grundtrieb des Futterholens, d. h. auch in den Heimkehrtrieb. Dieser Heimkehrtrieb hat die Richtungsgetriebenheit immer schon überholt. Diese wird daher sofort aufgegeben, ja kommt gar nicht ins Treiben, wo die Heimkehrmöglichkeit durch die bekannte Umgebung des Stockes gesichert ist. Aber auch dieser Grundtrieb des Futterholens mit dem dazugehörigen Heimkehrtrieb gründet nicht auf einem Erfassen und Wissen des Stockes. Die Biene ist in all dem Treiben bezogen auf Futterstelle, Sonne, Stock, aber dieses Bezogensein darauf ist *kein Vernehmen* des Genannten *als* Futterstelle, *als* Sonne und dergleichen, sondern — möchte man sagen — als etwas anderes. Nein, überhaupt *nicht als etwas* und als Vorhandenes. Es ist kein Vernehmen, sondern ein *Benennen*, ein Treiben, das wir so fassen müssen, weil dem Tier die Möglichkeit des Vernehmens von etwas als etwas *genommen* ist, und zwar nicht jetzt und hier, sondern genommen im Sinne des ›überhaupt nicht gegeben‹. Diese Möglichkeit ist dem Tier *benommen*, und deshalb ist es doch nicht einfach unbezogen auf anderes, sondern gerade davon *hingegenommen*, *benommen*.

*Benommenheit* des Tieres besagt also einmal: wesenhafte *Genommenheit jeglichen Vernehmens von etwas als etwas*, sodann: bei solcher *Genommenheit* gerade eine *Hingegenommenheit durch . . . Benommenheit* des Tieres kennzeichnet also einmal die Seinsart, gemäß der dem Tier in seinem Sichbeziehen auf anderes die Möglichkeit genommen ist oder, wie wir sprachlich auch sagen, *benommen* ist, sich dazu, zu diesem anderen, *als* dem und dem überhaupt, *als* einem Vorhandenen, *als* einem Seienden, zu verhalten und sich darauf zu beziehen. Und gerade weil dem Tier diese Möglichkeit, das, worauf es sich bezieht, *als* etwas zu vernehmen, *genommen* ist, gerade deshalb kann es in dieser schlechthinnigen Weise *hingegenommen* sein von dem anderen. Solche *Benommenheit* darf nun

aber nicht als eine starre Fixiertheit, gleichsam als eine Verhextheit des Tieres ausgelegt werden, sondern diese Benommenheit ermöglicht und zeichnet einen eigenen Spielraum des Benehmens vor, d. h. eine rein triebhafte Umsteuerung der Getriebenheit in die jeweiligen Triebe.

Dieses getriebene Benehmen freilich bezieht sich *nicht* — und kann sich als benommenes nicht beziehen — *auf Vorhandenes als solches*. Vorhandenes als solches — das heißt Vorhandenes in seinem Vorhandensein, als *Seiendes*. In der Benommenheit ist für das Benehmen des Tieres Seiendes *nicht offenbar*, nicht aufgeschlossen, aber eben deshalb auch *nicht verschlossen*. Benommenheit steht außerhalb dieser Möglichkeit. Wir können nicht sagen: dem Tier ist das Seiende verschlossen. Das könnte es nur sein, wenn irgendeine Möglichkeit der Aufgeschlossenheit bestände, wenn sie auch noch so gering wäre, sondern die Benommenheit des Tieres stellt das Tier wesensmäßig außerhalb der Möglichkeit, daß ihm Seiendes sei es aufgeschlossen, sei es verschlossen ist. Die Benommenheit ist das Wesen der Tierheit, sagt: *Das Tier steht als solches nicht in einer Offenbarkeit von Seiendem. Weder seine sogenannte Umgebung noch es selbst sind als Seiendes offenbar*. Weil das Tier aufgrund seiner Benommenheit und aufgrund des Ganzen seiner Befähigungen innerhalb einer Triebmannigfaltigkeit umgetrieben ist, hat es grundsätzlich nicht die Möglichkeit, auf das Seiende, das es nicht ist, sowie auf das Seiende, das es selbst ist, sich einzulassen. Aufgrund dieser Umgetriebenheit hängt das Tier gleichsam zwischen sich selbst und der Umgebung, ohne daß das eine oder das andere *als Seiendes* erfahren würde. Allein, dieses Nichthaben von Offenbarkeit des Seienden ist als Genommenheit der Offenbarkeit zugleich eine Hingenommenheit durch . . . Wir müssen sagen, daß das Tier bezogen ist auf . . ., daß die Benommenheit und das Benehmen eine *Offenheit* zeigen für . . . Wofür? Wie ist das zu kennzeichnen, was in der spezifischen Offenheit der Hingenommenheit auf die Getriebenheit des triebhaften Benommenseins gleichsam

stößt? Wie sollen wir dasjenige bestimmen, worauf sich das Tier in seinem Benehmen bezieht, obzwar dieses nicht als Seiendes offenbar ist?

Aber mit dieser Frage, durch deren Beantwortung wir erst eine hinreichend vollständige Charakteristik von Fähigkeit, Trieb und Benehmen erreichen, fragen wir nicht nur nach dem, *worauf* das Tier bezogen ist und *wie* es darauf bezogen bleibt. In dieser Frage — die gleichsam vom Tier wegfragt nach dem Anderen, was das Tier eigens nicht ist — fragen wir nach dem *Wesen der Eingenommenheit* des Tieres in es, d. h. nach dem *Grundcharakter der Benommenheit*.

§ 60. *Offenheit des Benehmens und der Benommenheit  
und das Worauf des tierischen Sichbeziehens*

Um dieser Frage nach der *Offenheit des Benehmens* wieder eine konkrete Stütze zu geben, kehren wir zu dem zuerst betrachteten Beispiel, dem Saugen der Biene und dem Abbrechen des Saugens, zurück. Wir haben ja auch die Besprechung dieses Benehmens nur bis zu der Frage gebracht, ob darin eine Feststellung des vorhandenen Honigs als Honig leitend sei oder nicht. Die weitere Betrachtung der Orientierungsfähigkeit hat uns darin bestärkt, daß die *Bezogenheit* des Tieres auf anderes auch gerade da, wo es sich wie bei der Orientierung nach etwas richtet, in einer *Hingenommenheit* besteht. Es gilt jetzt, dieses Benehmen und das tierische Treiben überhaupt durch Herausstellung eines Grundcharakters näherzubringen, dessen nähere Bestimmung nun aber einmündet in die Frage nach der *Offenheit der Benommenheit* und nach dem *Wesen* dessen, *wofür* die Benommenheit des Tieres offen ist.

a) Der Beseitigungscharakter des Benehmens

Zwar verfolgen wir das Problem der Orientierungsfähigkeit jetzt nicht weiter. Aber der Hinweis darauf hat uns doch über



etwas Wesentliches belehrt: daß die Triebe des Tieres, die einzelnen Weisen seines Benehmens, nicht isoliert genommen werden dürfen, sondern auch bei der scheinbar isolierten Interpretation das Ganze des Umtriebes, in den das Tier getrieben ist, gegenwärtig gehalten werden muß. Das Benehmen zur Sonne geschieht nicht als ein Merken, auf das dann ein entsprechendes Tun folgt, sondern schon das Benommensein von der Sonne geschieht nur aus und in der Getriebenheit des Futterholens. Die Triebe und Weisen des Treibens (Nahrungssuche, Beuteauflauern) strahlen nicht etwa aus und fort nach verschiedenen Richtungen, auseinanderlaufend, sondern jeder Trieb ist in sich bestimmt durch eine *Zugetriebenheit* zu den anderen. Die Getriebenheit als *Zu*-getriebenheit von Trieb zu Trieb hält und treibt das Tier in einem *Ring*, über den es nicht hinauspringt, innerhalb dessen etwas für das Tier offen ist. Und so sicher jedes triebhafte Benehmen bezogen ist auf . . . , so gewiß kann sich das Tier in allem Benehmen *nie eigentlich auf etwas als solches einlassen*. Das Tier ist *umringt* vom Ring der wechselseitigen *Zugetriebenheit* seiner Triebe. Dieses Sichnichteinlassenkönnen auf etwas als solches ist aber keineswegs nur negativ zu bestimmen. Was sagt es positiv für die Benommenheit und deren Offenheit? Das Benehmen zeigt nicht nur nie ein Sich-einlassen auf . . . , sondern im Gegenteil, es hat sogar den Charakter des *Beseitigens* dessen, wozu es in Beziehung steht. Dieser *Grundzug* des *Benehmens*, das *Beseitigen*, kann ein Vernichten — Auffressen — sein oder aber ein Ausweichen vor . . .

Auch hier wiederum kann man eine Reihe von konkreten Phänomenen heranziehen, die zeigen, wie alles tierische Benehmen in diesem Grundcharakter des *Beseitigens* oder, wie wir auch sagen, des sich nicht Einlassens auf . . . sich bewegt. Eines der frappantesten Beispiele dieses eigentümlich *beseitigenden* Charakters in allem Benehmen ist das Verhalten der Insekten innerhalb des Triebkreises, den wir *Geschlechtstrieb* nennen. Es ist bekannt, daß viele Weibchen nach der Kopulation das Männchen auffressen. Nach der Kopulation verschwin-

det der Geschlechtscharakter, das Männchen hat den Charakter der Beute und wird beseitigt. Das andere Tier ist für das erstgenannte nie als bloßes lebendes Tier da, sondern entweder als Geschlechtsgenosse oder als Beute, in jedem Fall in irgendeiner Form des ›weg‹. Das Benehmen als solches ist in sich je ein Beseitigen. Aber auch so und gerade so entsteht der Eindruck eines rein negativen Verhaltens des Tieres. Allein, es handelt sich weder überhaupt um ein Verhalten noch um ein negatives. Aber weil es überhaupt kein Verhalten ist, ist es auch nicht positiv. Das besagt für uns methodisch: Wenn wir versuchen, das Wesen dieses Beseitigungscharakters in allem Benehmen klarzumachen, müssen wir auch die positive Aufhellung ebenso grundsätzlich kritisch nehmen wie die negative Deutung im Sinne des Sich-nicht-Einlassens auf . . .

Zunächst möchte man aber vor allen weiteren theoretischen Erörterungen einwenden, daß doch die Erfahrung vielfach gegen diese Wesensbestimmung des Benehmens als eines *beseitigenden* spricht. Wir sehen doch, wie die Tiere sich beschäftigen, sich einlassen auf . . . beim Nestbau, mit welcher Sorgfalt sie sich einlassen bei der Herstellung des Nestes oder bei der Brutpflege, oder etwa beim Spiel der Tiere und dergleichen. Hier zeigt sich nicht nur kein Beseitigen, in anderen Weisen des Benehmens wirkt sogar ein Suchen von solchem, worauf es sich beziehen kann. Darum müssen wir dieses Problem ausführlicher in seiner Schwierigkeit beleuchten.

Man könnte darauf hinweisen, wie die Tiere und insbesondere die Insekten sich auf das Licht beziehen. Man unterscheidet hier eigens lichtsuchende und lichtflüchtige Tiere. Die letztgenannte Art des Benehmens — das Fliehen vor dem Licht — läßt sich gewiß als eine Weise des Beseitigens in der Form des Ausweichens vor etwas erklären. Aber das Lichtsuchen ist doch ganz gewiß kein Beseitigen. Gewiß nicht — und doch muß gefragt werden: In welchem Triebzusammenhang steht das Lichtsuchen? Es bedeutet keineswegs, daß etwa das Licht als solches um seiner selbst willen aufgesucht

würde. Wir dürfen, um den Beseitigungscharakter des Benehmens recht zu verstehen, nicht die einzelnen Weisen des Benehmens isolieren. Dann zeigt sich, daß der Trauermantel, der zu den Lichtsuchern gehört, dabei immer sich so benimmt, daß sein Benehmen ein Weg vom Schatten ist. Beim Benehmen zum Licht wiederum führt ihn nicht die Lichtstärke, sondern die Größe der beleuchteten Fläche. Aber auch hierbei ist die Lichtzuwendung nicht Lichterfassung als solche, sondern das Lichtsuchen ist im vorhinein diensthaft der Orientierung und der ständigen Ermöglichung einer solchen. Das Licht hat daher für das Tier gar nie Gelegenheit, sich als solches zu bekunden. So hat *Radl*, dem wir die glänzenden Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere verdanken, gefunden, daß »bei einigen Süßwasserkrebsen der Lichteinfall ihre Lage beim Schwimmen völlig ändert, denn die Tiere stellen sich immer so ein, daß das Auge nach der Lichtquelle gerichtet ist, einerlei, wo sich dasselbe befindet. Kommt das Licht von unten, so liegen sie umgekehrt im Wasser.«<sup>1</sup> Aber diese Beziehung der Krebse zum Licht, die gerade hier sich als ständige aufdrängt, läßt gleichwohl das Tier nicht los auf das Licht als solches, sondern umgekehrt: Diese Beziehung zum Licht ermöglicht gerade dem Tier als Tier zu eigen zu bleiben. Es hakt gleichsam sein Benehmen und Eigentum im Licht ein.

Aber vielleicht ist das frappanteste und alltöglichste Beweisstück, daß die Tiere im Grunde das Licht suchen, die Motte, die in das Licht fliegt. Wenn die Motte geradezu ins Licht fliegt und darin zugrunde geht — kann man sich ein unmittelbareres Sich-einlassen auf etwas denken als dieses Benehmen? Man könnte daran denken, daß gerade dieses Tier nicht eine helle Fläche sucht, sondern die Lichtintensität und -quelle als solche. Und doch muß gesagt werden: Gerade

<sup>1</sup> J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. 2., vermehrte und verb. Aufl. Berlin 1921. S. 207.

weil dieses lichtsuchende Tier im Lichtsuchen sich nicht auf das Licht einläßt, es nicht als solches erfaßt, gerade deshalb stürzt es ins Licht. Es ist dabei für das Verständnis zu beachten, daß alle Lichtsucher (positiver Phototropismus) durch die Größe des beleuchteten Feldes gelenkt sind, alle Lichtflüchtigen (negativer Phototropismus) durch die Intensität des Lichtes. Schon *Darwin* hat bekanntlich die Frage aufgeworfen: Warum fliegen die Motten in die Kerze, aber nicht in den Mond? Die Motten sind Lichtsucher, gehen also nicht der Lichtintensität einer Lichtquelle nach, sondern den beleuchteten Flächen. Der Mond bescheint große Flächen, die stärker wirken als sein Licht. Die Kerze dagegen vermag keine so großen Flächen zu beleuchten, die ihrem Licht das Gewicht halten könnten, so daß die lichtsuchenden Tiere diesem Licht zum Opfer fallen.

Wir haben das Benehmen zum Licht nur als *eine* Weise des Benehmens beispielsmäßig besprochen. Diese Hinweise auf die eigentümlichen Orientierungen des Tieres und sein Benehmen innerhalb des Lichtes und zum Licht soll nur wieder darauf hinweisen, daß für das Tier entsprechend wie Farbe und Duft so auch das Licht von ganz eigentümlicher Bedeutung ist. Aber gleichwohl und gerade deshalb kann das Benehmen des Tieres, ob es zwar ein gewisses Hin-zu auf etwas ist, nicht so interpretiert werden, daß dieses Benehmen selbst das, worauf es sich bezieht, als ein solches erfassen könnte. Trotz all dem bleibt bei unserer Auslegung der Eindruck einer Willkür zurück. Das Hin zum Licht fassen wir als Weg vom Dunkel, das Hin zum Dunkel als Weg vom Licht. Aber warum in aller Welt geben wir denn nun dem Weg von . . . den Vorzug gegenüber dem Hin zu . . ., warum nicht umgekehrt? Nur weil das erstere zu unserer vorgefaßten Meinung paßt? Keineswegs. Strenggenommen ist vielmehr beides nicht zutreffend. Wir folgen damit der schon oben ausgesprochenen Forderung der Kritik auch gegenüber der vermutlich näherliegenden positiven Auslegung des Beseitigens. Warum aber

doch das scheinbar Negative, wenn wir vom Charakter des Beseitigens im Benehmen sprechen? Weil darin ein gewisser Abstoß des Benehmenden gegenüber dem, in Beziehung worauf es sich benimmt, zum Ausdruck kommt. In diesem *Sich-abstoßen* bekundet sich die Eingenommenheit des Tieres in es selbst. Diese bedeutet weder eine Einkapselung des Organismus in sich unter Abschneidung jeder Beziehung zur Umgebung, noch aber ist die zum Benehmen gehörige Beziehung doch ein Eingehen auf das, was in der Umgebung vorhanden ist als Vorhandenes. Dieses Beseitigen in allem Benehmen, das Auf-der-Seite-Lassen, drängt uns in seiner Rätselhaftigkeit immer wieder zu der Frage: Worauf ist das Benehmen bezogen, und wie ist diese Beziehung? Oder wir können jetzt auch fragen: Wo und wie verläuft der *Ring*, mit dem sich das Tier als solches *umringt*? Wie ist dieses Umringen, wenn dabei nicht nur eine Beziehung auf anderes erhalten bleibt, sondern gerade durch dieses Umringen ständig erungen wird?

Versuchen wir noch einmal zur Aufhellung des Beseitigungscharakters des Benehmens von einer elementaren Überlegung auszugehen. Man könnte sagen: Wenn das Benehmen durch und durch ein Beseitigen ist, dann ist es im Benehmen darauf abgesehen, gleichsam kein Vorhandenes stehen zu lassen, sondern es wegzuschaffen und damit gleichsam ins Leere zu kommen. Beseitigendes Benehmen ist so ständiges Beschaffen der Leere. Allein, eine Beziehung zu dergleichen wie Leere ist nur da möglich, wo eine Beziehung zu Seiendem als solchem besteht, und umgekehrt, nur wo Beziehung auf Seiendes als solches möglich ist, ist die Möglichkeit des Suchens einer Leere gegeben. Wollten wir das Beseitigen als Suchen der Leere fassen, dann müßte zuvor das Benehmen der Tiere von Grund aus als Sichverhalten zu Seiendem als solchem gefaßt sein. Gerade das ist nicht möglich. Darin liegt aber zugleich, daß die Tiere sich auch nicht dem Seienden gegenüber gleichgültig verhalten. Denn auch dieses Gleichgültigsein wäre

eine Beziehung zu Seiendem als solchem. Wenn das Benehmen keine Beziehung zu Seiendem ist, ist es dann eine Beziehung zu Nichts? Nein! Wenn aber nicht zu Nichts, dann je zu etwas, was dann doch *sein* muß und *ist*. Gewiß — aber die Frage ist, ob nicht gerade das Benehmen eine Beziehung auf . . . ist derart, daß das, *worauf* das Benehmen als Sich-nicht-Einlassen sich bezieht, für das Tier *in gewisser Weise offen* ist, was aber keineswegs heißt: *als Seiendes offenbar*. Wir haben kein Anzeichen dafür, daß das Tier irgendwie zu Seiendem als solchem sich verhält oder auch nur sich verhalten könnte. Aber ebenso gewiß bekundet sich das Tier als etwas, was sich auf Anderes bezieht, so zwar, daß es von diesem Anderen *irgendwie angegangen* wird. Ich betone das deshalb, weil gerade diese *Beziehung auf . . .* im tierischen Benehmen trotz des wesenhaften Mangels der Offenbarkeit des Seienden bisher im Begriff des Organismus und des Wesens des Tieres überhaupt grundsätzlich übersehen ist oder nur als nachträgliches Moment eingeschoben wurde. An der Möglichkeit, diesen Grundcharakter des Benehmens zureichend zu fassen, hängt die Möglichkeit einer zureichenden Bestimmung des Organismus als solchen. Wenn dem so ist, daß das Tier sich nicht zu Seiendem als solchem verhält, dann liegt im Benehmen überhaupt *kein Seinlassen* des Seienden als solchen — überhaupt keines, in keinem Modus, auch kein Nicht-Sein-lassen. Dann aber muß der notwendig mißverständliche Titel für den Grundcharakter des Benehmens — das Be-seitigen — in dem grundsätzlichen Sinne genommen werden: das Benehmen ist be-seitigend, d. h. zwar bezogen auf . . ., aber so, daß nie, und wesenhaft nie, Seiendes als Seiendes sich offenbaren kann. Erst mit dieser Interpretation stoßen wir auf das Wesen des Benehmens und der Benommenheit. Das Benehmen ist auch nicht blind in dem Sinne, daß wir sagen dürfen: Das Seiende ist zwar für das Tier da, aber es kann, weil es nicht denkt, keine Vernunft hat, das Seiende nicht erfassen.

b) Das Sichumringen des Benehmens des Tieres  
mit einem Enthemmungsring

Wenn nun für das Tier und sein Benehmen aber doch so etwas *offen* ist wie eine *Umgebung*, dann fragt es sich, ob wir diese verdeutlichen können.

Das trieb- und diensthafte Fähigsein zu . . . , das Ganze der in sich eingenommenen Befähigung ist eine Zugetriebenheit der Triebe, die das Tier umringt, so zwar, daß dieser *Umring* gerade das Benehmen ermöglicht, worin das Tier auf Anderes bezogen ist. *Auf Anderes bezogen* — dabei ist *das Andere nicht als Seiendes offenbar*. Das Fähigsein zu . . . ist kein Verhalten zu Seiendem. Das Fähigsein zu . . . verlegt sich in das entsprechende Benehmen nicht und nie aufgrund davon, daß Seiendes sich als solches so und so für das Tier bekundet. Das Andere steht aber auch nicht in einem mechanischen Zusammenhang mit dem Tier, denn das Tier kommt — als fähig zu . . . — dem Anderen sich öffnend entgegen, d. h. das Fähigsein zu . . . ist in sich die Ermöglichung dafür, daß Anderes überhaupt in die Rolle kommen kann, dergleichen wie Fähigsein zu veranlassen zum jeweiligen Benehmen und in solchem Benehmen angetrieben zu halten. Das Fähigsein zu . . . und somit das Benehmen ist offen für Veranlassungen, für Anlässe, für solches, was das Fähigsein zu . . . je so und so anläßt, d. h. enthemmt. Dieses, worauf das Benehmen des Tieres sich bezieht, ist derart, daß dieses Benehmen dafür offen ist. Dieses Andere wird in diese Offenheit des Tieres hineingenommen in der Weise, die wir als *Enthemmung* bezeichnen. Weil das Fähigsein zu . . . die Seinsart des Tieres durchherrscht, kann das so Seiende, wenn es zu Anderem in Beziehung kommt, nur auf solches treffen, was das Fähigsein *angeht*, anläßt. Alles andere vermag im vorhinein nicht in den Umring des Tieres einzudringen. Hierbei geht es noch gar nicht um das inhaltliche Einzelne, sondern um den Grund-

charakter dessen, worauf das Tier überhaupt in Beziehung sein kann.

Aber muß der Trieb erst noch enthemmt werden, wo doch die Hemmungslosigkeit gerade die Triebe auszeichnet? Müßten wir nicht eher davon sprechen, daß das Andere, worauf das Tier stößt, den Trieb hemmt? Wir sprechen mit einem gewissen Recht von der Hemmungslosigkeit der Triebe, wenn wir gleichsam auf ihr Resultat achten, das, worauf sie und was sie treiben, und wenn wir dieses zugleich in Beziehung bringen zu unserem möglichen Verhalten dazu und darin — Beherrschung und dergleichen. Nehmen wir dagegen den Trieb in sich als solchen — nicht in dem Treiben, zu dem er ausgelöst werden kann — in seiner Triebstruktur, dann zeigt sich, daß der Trieb gerade die innere Gespanntheit und Geladenheit hat, eine Gestautheit und Gehemmtheit, die wesensmäßig der Enthemmung bedarf, um ein Treiben zu werden und damit hemmungslos sein zu können in dem üblichen vulgären Sinne.

Worauf das Benehmen als triebhaftes Befähigtsein trifft, ist immer irgendwie enthemmend. Was dergestalt enthemmt und nur enthemmend zum Benehmen in Beziehung ist, entzieht sich diesem gleichsam ständig und notwendig aufgrund seiner eigenen Weise, »sich zu zeigen« — wenn wir überhaupt so sagen dürfen. So, wie das Enthemmende sich wesenhaft entzieht, aus dem Wege geht, so ist die Beziehung zum An-lassen-den ein *Sich-nicht-darauf-Einlassen*. Es kommt nie zu einem Bleiben als solchem, aber auch nicht zu einer Veränderung als solcher. Das Umringtsein des Tieres von der Zugetriebenheit seiner Triebe ist in sich ein Offensein für das Enthemmende. Das *Sich-Einringen* ist also keine Einkapselung, sondern gerade ein *öffnendes Ziehen* eines Umrings, innerhalb dessen dieses oder jenes Enthemmende enthemmen kann. Das Benehmen des Tieres bezieht sich nicht und nie — wie es uns scheinen möchte — auf *vorhandene* Dinge und deren Ansammlung, sondern es umringt sich selbst mit einem *Enthemmungs-*



*ring*, in dem vorgezeichnet ist, was als Anlaß sein Benehmen treffen kann. Weil dieses Sich-umringen zum Tier gehört, bringt es von sich aus immer seinen Enthemmungsring mit sich und trägt ihn zeitlebens mit sich herum. Genauer — sein Leben ist gerade das Ringen um diesen Umrings, in dessen Umkreis eine bestimmt ausgegliederte Mannigfaltigkeit von Enthemmungen aufkommen kann. Jedes Tier umringt sich mit diesem Enthemmungsring, nicht etwa nachträglich, nachdem es schon eine Zeitlang als Tier lebt, sondern diese Umringung gehört zur innersten Organisation des Tieres und seiner Grundgestalt. Die Hingenommenheit des Tieres je von dem Ganzen liegt in der Richtung der möglichen Enthemmungen innerhalb seines Umrings. Die Hingenommenheit ist offen für die Enthemmungsmannigfaltigkeit, aber dieses Offensein ist gerade nicht Offenbarkeit von solchem, worauf als Seiendes sich das Benehmen beziehen kann. Jene geöffnete Hingenommenheit ist in sich die Genommenheit der Möglichkeit des Vernehmens von Seiendem. In diesem Sich-umringen liegt das geöffnete Eingenommensein in es — nicht in ein sogenanntes »Inneres« des Tieres, sondern in den Ring der Zugetriebenheit der sich öffnenden Triebe.

Mit dieser Frage steuern wir dem Unterschied zu, den wir ausdrücken mit *Weltbildung* des Menschen und *Weltarmut* des Tieres, welche Armut roh gesprochen gleichwohl Reichtum ist. Die Schwierigkeit des Problems liegt daran, daß wir diese Weltarmut und diese eigentümliche Umringung des Tieres in unserem Fragen immer so interpretieren müssen, daß wir dabei fragen, als wäre das, worauf sich das Tier bezieht und wie es sich bezieht, ein Seiendes und die Beziehung eine dem Tier offenbare Seinsbeziehung. Daß das nicht so ist, nötigt zu der These, daß das *Wesen des Lebens nur im Sinne einer abbauenden Betrachtung zugänglich ist*, was nicht heißt, daß das Leben gegenüber dem menschlichen Dasein minderwertig oder eine niedere Stufe sei. Vielmehr ist das Leben ein Bereich, der einen Reichtum des Of-

fenseins hat, wie ihn vielleicht die menschliche Welt gar nicht kennt.

Das Benehmen ist in seinem triebhaften Bezogensein auf . . . geöffnet für . . . Aber als triebhaftes Treiben ist es zugleich nur angehbar und treffbar durch solches, was das triebhafte Bezogensein zum Treiben bringen, d. h. was enthemmen kann. Was enthemmt, die Gehemmtheit des Triebes löst und das Treiben auf das Enthemmende zutreiben läßt und so das Tier in bestimmten Trieben sich bewegen läßt, dieses Enthemmende muß sich dabei ständig seinem Wesen nach zurückziehen, es ist *kein Bleibendes*, das dem Tier *als ein möglicher Gegenstand gegenübersteht* — weder unverändert noch verändert. Dem Sich-entziehen des Enthemmenden entspricht im Benehmen das wesenhafte *Sich-nicht-Einlassen-können* darauf, in dem Sinne, daß das Enthemmende wie etwas Vorhandenes gegenständlich würde.

Nur weil die Seinsart des Tieres das Benehmen ist, dem entsprechend das Enthemmende zugehört, nur deshalb kann das Tier von *Reizen* getroffen werden. Man hat die Reizbarkeit bzw. Erregbarkeit (Irritabilität) geradezu als das auszeichnende Merkmal der »lebenden Substanz« bezeichnet. Einer der bedeutendsten Physiologen, *Johannes Müller*, hat in seinem »Handbuch der Physiologie des Menschen«<sup>2</sup> gerade diesen Charakter des Lebens nach verschiedenen Richtungen hin erörtert. Aber bis heute ist weder in der Physiologie noch in der Psychologie das Wesen des Reizes und der Reizbarkeit hinreichend bestimmt, d. h. auf die Strukturbedingungen zurückgebracht. Bis heute ist die Aufgabe nicht erkannt, zu fragen: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Reizbarkeit überhaupt? Der Reiz und das Gereiztwerden ist nicht etwa die Bedingung der Möglichkeit der Enthemmung eines Triebes, sondern umgekehrt, nur wo Enthemmung und Einringung, nur da ist Reizbarkeit möglich. Zwar ist man ge-

<sup>2</sup> J. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen. 2 Bde. 4. verb. Aufl. Koblenz 1844.

wohnt, die Reizwirkung gerade dadurch von mechanischen Ursache- und Wirkungsbeziehungen zu unterscheiden, daß man sagt: Bei mechanischem Druck und Stoß ist immer zugleich Gegendruck und Gegenstoß; dagegen erleidet der Reiz vom Gereizten nicht die entsprechende Gegenwirkung. Das, was reizt, bleibt gleichsam unbehelligt.

Man sieht leicht, wie sehr noch diese übliche Interpretation des Reizes und der Reizbeziehungen allzu sehr am Vergleich mit mechanischen Beziehungen orientiert ist. Aber davon abgesehen — diese Interpretation ist falsch, so sehr, daß sie gerade das entscheidende Verhältnis in dieser Reizbeziehung verdeckt. Gewiß gibt das, was gereizt wird, mit Bezug auf das den Reiz Auslösende und Reizende nicht eine Gegenwirkung zurück, gleichsam einen Gegenreiz. Aber das sagt keineswegs, daß das Reizbare nicht im vorhinein gerade bezogen ist und bezogen sein muß auf das, was überhaupt soll reizen können, und zwar muß diese auf den möglichen Reiz gehende Beziehung eine triebhafte sein. Nur wenn diese *vorgängige Bezogenheit des Reizbaren* auf das, was reizen kann, den Charakter des Triebes und des *triebhaften Entgegen* schon hat, ist überhaupt so etwas wie Auslösung eines Reizes möglich. Nur so ist dann überhaupt die eigentümliche Verteilung und Mannigfaltigkeit der Empfänglichkeit für Reize verständlich, die immer ihren Grund hat in einer je durch den Enthemmungsring umgrenzten Weite und Richtung der Umgetriebenheit der Triebe. Mit anderen Worten: Nur von hier aus verstehen wir die eigentümliche Tatsache, daß die einzelnen Tiere und Tierarten auf eine ganz bestimmte Mannigfaltigkeit möglicher Reize beschränkt sind, d. h. daß ihr Ring der möglichen Enthemmung auf ganz bestimmte Richtungen der Empfänglichkeit bzw. Unempfänglichkeit verteilt ist. Ein Reiz mag, objektiv gesprochen, noch so intensiv und groß sein, ein bestimmtes Tier ist für bestimmte Reize schlechtweg unzugänglich. Nicht daß vor dem Tier irgendeine Barriere aufgerichtet wäre, sondern das Tier bringt in der Einheit seiner Benommen-

heit in dieser Richtung keine Triebe mit. Es ist triebhaft nicht offen für die bestimmte Möglichkeit der Enthemmung.

So sehen wir, daß der Umkreis möglicher Enthemmung oder, wie wir sagen, der Enthemmungsring, vom Tier selbst mitgebracht wird, und daß das Tier selbst durch sein jeweils faktisches Leben innerhalb des Seienden sich eine ganz bestimmte Umringung möglicher Reizbarkeit, d. h. zuvor möglicher Enthemmung herausgrenzt. Jedes Tier umringt sich selbst mit einem solchen Umring, und zwar nicht etwa nachträglich, so daß das Tier zunächst gar ohne diese Umringung lebte und leben könnte, und daß gewissermaßen erst nachträglich dieser Umring dem Tiere zuwächst, sondern jedes Lebewesen, mag es scheinbar noch so einfach sein, ist in jedem Moment des Lebens umringt von solchem Umring möglicher Enthemmung. Genauer müssen wir sagen: Das Leben *ist* nichts anderes als das Ringen des Tieres mit seinem Umring, durch den es eingenommen ist, ohne je im eigentümlichen Sinn bei sich selbst zu sein.

### § 61. *Abschließende Umgrenzung des Wesensbegriffes des Organismus*

- a) Der Organismus als Fähigsein zum Benehmen  
in der Einheit der Benommenheit.  
Die Verbundenheit mit der Umgebung  
(das den Enthemmungen geöffnete Sichumringen)  
als Wesensstruktur des Benehmens

So sind wir mit dieser Charakteristik der Benommenheit des Tieres schon der inneren Organisation des Organismus nähergekommen. Jetzt erst sind wir imstande, den rechten Begriff des Organismus abschließend, soweit das hier notwendig ist, zu umgrenzen. Negativ müssen wir sagen: Der Organismus ist weder ein Komplex von Werkzeugen noch ein Bündel von

Trieben. Positiv können wir sagen: Der Organismus ist das Fähigsein zum Benehmen in der Einheit der Benommenheit. Gerade wenn man versucht, die Organisation des Organismus gleichsam der ganzen Tiergestalt, des Tierleibes im engeren Sinne, zu fassen, geht man noch grundsätzlich irre in der Grundcharakteristik des Organismus. Denn das Tier ist nicht ein Organismus und dann als dieser noch etwas, was eine Verbindung mit seiner Umgebung eingeht, sondern die *Verbundenheit mit der Umgebung, das den Enthemmungen geöffnete Sich-umringen*, gehört zum inneren Wesen des Benehmens, d. h. zu dem, wozu das Fähigsein Fähigsein ist. Das *Sich-umringen* ist die *Grundbefähigung des Tieres*, in die alle anderen Fähigkeiten gleichsam eingelassen sind und aus der heraus sie erwachsen. Die *Organisation des Organismus* besteht nicht in der morphologischen, physiologischen Gestaltung, Formbildung und Regelung der Kräfte, sondern gerade zuerst in der *Grundbefähigung des Sich-umringens* und damit eines ganz bestimmten Offenseins für einen Umkreis möglicher Enthemmung. Diese Grundbefähigung aber ist nach dem, was früher über das Fähigsein gesagt wurde, nicht eine verborgene Anlage, die gelegentlich und nachträglich zutage kommt, sondern dieses Fähigsein zum Umring ist das Grundmoment der Wirklichkeit des Tieres in jedem Moment seiner Lebensdauer. Nimmt man dagegen den Organismus, wie es meist geschieht und heute besonders gern, als gestalthafte Einheit des Körpers oder Leibes, dann ist die entscheidende Struktur des Organismus gerade noch nicht gefaßt. Neuerdings hat man sich mehrfach und mit Erfolg bemüht, die Umgebung des Tieres als spezifisch tierische Umgebung zu erforschen und seine Verbundenheit mit dieser zu betonen. Und doch fehlt noch der entscheidende Schritt zur ersten und maßgebenden Charakteristik des Organismus, solange man die Zusammenhänge so sieht, wie es etwa in dem folgenden Satz des holländischen Biologen *Buytendijk* zum Ausdruck kommt: »Es zeigt sich also, daß in der ganzen Tierwelt die Verbundenheit des Tieres mit seiner

Umgebung fast so innig ist wie die Einheit des Körpers.«<sup>1</sup> Dagegen ist zu sagen: Die Verbundenheit des Tieres mit der Umgebung ist nicht nur fast so innig wie . . ., auch nicht gleich innig wie die Einheit des Körpers, sondern die Einheit des Körpers des Tieres gründet als Einheit des Tierkörpers gerade in der *Einheit der Benommenheit*, d. h. aber jetzt des *Sich-untringens mit dem Enthemmungsring*, innerhalb dessen erst sich jeweils eine Umgebung für das Tier breitmachen kann. Die Benommenheit ist das Grundwesen des Organismus.

Wir fassen die charakteristischen Strukturmomente der *Benommenheit* kurz in sechs Punkten zusammen:

1. Die Benommenheit ist Genommenheit, und zwar wesenhafte, nicht etwa nur dauernde oder zeitweilige Genommenheit der Möglichkeit von Offenbarkeit des Seienden. Ein Tier kann sich nur benehmen, aber nie etwas als etwas vernehmen, wogegen nicht spricht, daß ein Tier sieht oder auch wahrnimmt. Im Grunde aber hat das Tier keine Wahrnehmung.

2. Die Benommenheit ist (so benehmend) zugleich Hingenommenheit des Treibens, darin das Tier offen ist in Beziehung auf Anderes. Vom Tier aus gesprochen dürfen wir dieses Andere nie als ein Seiendes begreifen, was wir uns aber immer nur auf dem Wege der sprachlichen Benennung näherbringen können. In der sprachlichen Benennung liegt aber, ohne das weiter auszuführen, wie in jeder Sprache, immer schon Verstehen von Seiendem.

3. Die Benommenheit ist als die unter 1. und 2. charakterisierte zugleich Eingenommenheit in das Ganze der einander zugetriebenen Triebe. Das spezifische Selbstsein des Tieres (›Selbst‹ in ganz formalem Sinn genommen) ist das Sich-zu-eigen-Sein, Eigentum, in der Weise des Umtriebes. Das Tier wird in seinem Treiben je so und so umgetrieben. Deshalb ist das Hingenommensein nie ein Sicheinlassen auf Seiendes, auch

<sup>1</sup> F. J. J. Buytendijk, Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier. In: Blätter für Deutsche Philosophie. Bd. 3. Berlin 1929/30. S. 47.

nicht auf sich selbst als solches. Aber dieses Umtreiben ist kein Geschehen in einer abgeschlossenen Kapsel, sondern ist aufgrund der Hingenommenheit der Triebe selbst immer bezogen auf anderes. Im Eingenommensein in seine Umtriebe treibt das Tier sein Treiben doch immer im Offensein zu dem, wofür es offen ist.

4. Mit der in der Benommenheit liegenden Offenheit für Anderes bringt das Tier einen Umring mit, innerhalb dessen es von solchem angegangen werden kann, was das Fähigsein zu . . . jeweils enthemmt und die Umsteuerung des Triebes veranlaßt.

5. Dieser Enthemmungsring ist kein fester Panzer, der um das Tier gelegt ist, sondern solches, womit sich das Tier in der Dauer seines Lebens umringt, so zwar, daß das Tier um diesen Umring und den darin eingenommenen Umtrieb ringt. Genauer: Dieses Ringen um den das Umtriebsganze umringenden Umring ist ein Wesenscharakter des Lebens selbst und nichts anderes als das, was wir aus der vulgären Erfahrung bezüglich der Lebewesen kennen: die Selbst- und Arterhaltung, begriffen jetzt in ihrer strukturellen Zugehörigkeit zum Wesen der Benommenheit, zur Tierheit als solcher. Der Begriff der Selbsterhaltung ist nicht zufällig vom Darwinismus betont worden und in diesem Sinne im Blick auf eine ökonomische Betrachtung des Menschen erwachsen. Er ist deshalb in vielem mißverständlich und hat auch Anlaß zu mißdeutenden Fragen in der Biologie gegeben, wie der ganze Darwinismus zeigt.

6. Diese charakterisierte Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit des Benehmens. Das sagt aber zugleich in methodischer Hinsicht: Jede konkrete biologische Frage nach einem tierischen Fähigsein zu . . . und damit nach einem bestimmten Organ und dessen Bau muß in die Einheit dieses Strukturorganen der Benommenheit des Tieres zurückfragen. Denn diese Grundkonzeption der Benommenheit ist das Erste, auf dessen Grund sich erst jede konkrete biologische Frage ansiedeln kann.

In verkürzter Fassung besagen die sechs Punkte: 1. Die Genommenheit, 2. die Hingenommenheit, 3. die Eingenommenheit, 4. die Offenheit für ein anderes, 5. die damit gegebene Struktur des Umringes und schließlich 6. der Hinweis darauf, daß die Benommenheit die Bedingung der Möglichkeit für jegliche Art des Benehmens ist.

Freilich ist damit nicht gesagt, als sei dies die endgültige Aufhellung des *Wesens der Tierheit*, über die alle Zeiten nie mehr hinaus fragen könnten. Wohl aber ist es eine *konkrete Auszeichnung der Grundkonzeption mit Bezug auf das Wesen des Lebens*, in der jede Besinnung auf das Wesen des Lebens sich bewegt und die gerade im 19. Jahrhundert bei aller Energie der Forschung langehin verfehlt bleibt, und zwar weniger, weil diese Grundkonzeption des Lebens unbekannt war, als weil sie durch die Herrschaft der mechanisch-physikalischen Naturbetrachtung niedergehalten wurde. Es fehlte der Mut, mit einem an sich Bekannten Ernst zu machen, d. h. aber das Wesen des Lebens in seinem echten Eigengehalt zu entfalten. Originalität besteht in nichts anderem als darin, das Wesentliche, das immer schon und wiederholt gesehen und gedacht wurde, im rechten Augenblick entscheidend wieder zu sehen und wieder zu denken. Die Geschichte des Menschen aber ist so geartet, daß sie dafür sorgt, daß das so Wiedergesehene zu seiner Zeit wieder verscharrt wird. Zwar hat ein Forscher großen Stils, *Karl Ernst von Baer*, in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Wesentliches gesehen, wenngleich es noch eingehüllt ist in neuzeitliche philosophische und theologische Orientierungen. Zunächst wurde aber seine Arbeit und deren Auswirkung hintangehalten und verschüttet durch den Darwinismus und die verstärkte rein analytisch zergliedernde Methode in der Morphologie und Physiologie, die glaubte — und z. T. heute noch glaubt —, durch den Rückgang auf elementare Bausteine den Organismus zusammenbauen zu können, ohne zuvor den Bauplan, d. h. das Wesen des Organismus, in seiner Grundstruktur begriffen und als das vor sich gehalten zu ha-



ben, wohinein gebaut wird. Erst seit zwei Generationen ist die Biologie im eigentlichen Sinne am Werk, diese Fragestellung — die heute noch vielfach die konkrete Arbeit lenkt — zu überwinden. Daß dies auf dem Wege konkreter Untersuchungen und Experimente geschieht, ist um so wertvoller — jedenfalls wertvoll in bezug auf die Möglichkeit eines Wandels der positiven Wissenschaft selbst, die sich — und weithin mit Recht — vom Gängelband der Philosophie freihalten möchte. Und doch ist es im Grunde eine Täuschung, wenn man glaubt, die wirksame Kraft im Wandel der heutigen Biologie seien die neu entdeckten Tatsachen. Im Grunde und zuerst aber hat sich die Fragestellung und die Art des Sehens gewandelt — und demzufolge die Tatsachen. Dieser Wandel des Sehens und Fragens ist immer das Entscheidende in der Wissenschaft. Die Größe einer Wissenschaft und ihre Lebendigkeit zeigt sich in der Kraft zur Fähigkeit zu diesem Wandel. Dieser Wandel des Sehens und Fragens wird aber mißverstanden, wenn man ihn als Wechsel der Standpunkte nimmt oder als Verschiebung der soziologischen Bedingungen der Wissenschaft. Dergleichen ist zwar heute dasjenige, was viele am meisten und ausschließlich an der Wissenschaft interessiert — ihre psychologische und soziologische Bedingtheit —, dergleichen ist aber Fassade. Dergleichen Soziologie verhält sich zur wirklichen Wissenschaft und ihrem philosophischen Verständnis wie ein Fassadenkletterer zum Architekten oder — um nicht so hoch zu gehen — zum rechtschaffenen Handwerker.

b) Zwei wesentliche Schritte in der Biologie:  
Hans Driesch, Jakob Johann v. Uexküll

Es wäre — wie immer — lehrreich, die Geschichte der Biologie von den Anfängen bis zur Gegenwart am Leitfaden des entwickelten Problems zu verfolgen, das dadurch selbst in seiner konkreten Fülle und Tragweite noch mehr heraustreten könnte. Ich muß darauf verzichten und erwähne nur *zwei entschei-*

dende Schritte, die die Biologie vollzogen hat. Der Hinweis darauf mag zugleich zeigen, in welchem inneren Zusammenhang die Exposition des Problems steht, wie ich sie gegeben habe, damit Sie nicht meinen, es wären private Einfälle von mir. Diese zwei Schritte, die für die Biologie der letzten zwei Generationen entscheidend waren, sind freilich nicht die einzigen, aber für unser Problem entscheidenden. Der *erste Schritt* betrifft die Erkenntnis des Ganzheitscharakters des Organismus. Ganzheit ist heute auch Mode geworden, nachdem in der eigentlichen Forschung dieser Strukturzusammenhang schon seit Jahrzehnten bekannt ist. Ganzheit heißt: Der Organismus ist keine Summe, zusammengesetzt aus Elementen und Teilen, sondern das Werden und der Aufbau des Organismus in jedem seiner Stadien ist von seiner Ganzheit selbst geleitet. Der *zweite Schritt* ist die Einsicht in die wesentliche Bedeutung der Erforschung der Verbundenheit des Tieres mit seiner Umgebung. Beide Schritte — aber der erste mehr noch als der zweite — sind erfolgt im Rahmen der noch herrschenden mechanistischen Theorie und Erforschung des Lebens, die auf die Zelle als Urelement des Lebendigen zurückging, so zwar, daß sie versuchte, den zunächst in seinem Wesen verkannten und in einen Trümmerhaufen zerschlagenen Organismus von da zusammenzusetzen, wobei überdies die Zelle selbst noch physikalisch-chemisch betrachtet wurde.

Der erste Schritt erwuchs aus den bahnbrechenden Forschungen von *Hans Driesch* an den Seeigelkeimen, die ein ausgezeichnetes Objekt für die experimentale Embryologie darstellen. *Driesch* hat diese Ergebnisse nach der grundsätzlichen Seite hin ausgearbeitet in der Untersuchung: »Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge«<sup>2</sup>. Die Versuche können hier nicht dargestellt werden. Ich kennzeichne nur das grundsätzliche Ergebnis in einer Weise, daß es unmittelbar in Zusammenhang mit unserer Problematik steht. Die Bestimmung

<sup>2</sup> H. Driesch, Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalist. Geschehens. Leipzig 1899.

einer Zellgruppe des Keimes zu ihrem späteren Schicksal wird im Zusammenhang des Ganzen und mit Rücksicht auf dieses Ganze getroffen. Ist sie aber einmal erfolgt, so geht die Entwicklung unabhängig von der Umgebung in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter. Wir sehen hier den klaren Durchbruch der *Idee des Ganzen* — die Ganzheit als solche als bestimmender Faktor. Das ist das Hauptergebnis der Untersuchungen von *Driesch*, das sowohl für das Problem des Organismus überhaupt als auch für das Problem der Entwicklung von entscheidender Bedeutung ist. Dennoch ist das ein Ergebnis, das heute nicht mehr abschließend ist, sondern durch die ebenso genialen Forschungen *Spemanns* auf eine neue Basis gehoben ist und das Problem der tierischen Entwicklung und Einheit des Organismus in eine ganz neue Richtung drängt.

Freilich ist nun gerade die Erkenntnis von *Driesch* bei aller ihrer Bedeutung für das allgemeine Problem der Biologie zugleich von großer Gefahr. Sie ist nur ein Schritt und wie immer ein Schritt in der neuzeitlichen Problematik. Denn durch diese Experimente schien die alte Auffassung des Lebens bestätigt, daß der Organismus sich zweckmäßig benimmt, und daß man versuchen muß, diese Zweckmäßigkeit zu erklären. So wurde *Driesch* von seinen Experimenten her zu seiner biologischen Theorie getrieben, die man als Neovitalismus bezeichnet, und die durch den Rückgang auf eine gewisse Kraft, eine Entelechie, charakterisiert ist. Diese Theorie wird von seiten der Biologie heute auf weite Strecken hin abgelehnt. Der Vitalismus ist für die biologischen Probleme ebenso gefährlich wie der Mechanismus. Während dieser eine Frage nach der Zielstrebigkeit nicht aufkommen läßt, unterbindet der Vitalismus dieses Problem zu früh. Es kommt aber darauf an, den ganzen Bestand dieser Strebigkeit aufzunehmen, bevor man auf eine Kraft, die übrigens nichts erklärt, zurückgeht. Gleichwohl sind diese konkreten Untersuchungen, abgesehen von der philosophischen Theorie, die sich daran knüpft, von entscheidender Bedeutung geworden. Die Schwierigkeiten der *Driesch-*

schen Theorie sind für uns nicht wesentlich, sondern nur dieses: Der Organismus als solcher kommt zu seinem Recht in jedem Lebensstadium des Lebendigen. Seine Einheit und Ganzheit ist nicht ein nachträgliches Resultat nachgewiesener Zusammenfügungen. Wenn wir an unsere Wesensbestimmung des Organismus (Benommenheit) erinnern, sehen wir aber, daß hier zwar der Organismus als Ganzheit gefaßt wird, aber gleichwohl so, daß die Beziehung zur Umgebung nicht in die Grundstruktur aufgenommen ist. Das Ganze des Organismus fällt gleichsam mit der Oberfläche des Tierleibes zusammen. Zwar ist damit nicht gesagt, daß *Driesch* oder andere Forscher je übersehen hätten, daß das Tier zu anderem in Beziehung steht. Aber von der Kenntnis dieser Tatsache ist ein weiter Weg zur Einsicht erstens in ihr Wesen und zweitens in die Wesentlichkeit dieser Beziehung für die Organismusstruktur als solche.

In der Richtung der Aufhellung dieses Zusammenhanges erfolgt der *zweite Schritt* durch die fast gleichzeitigen Untersuchungen *Uexkülls*, die fast alle in der »Zeitschrift für Biologie«<sup>3</sup> niedergelegt sind. Die Biologie kennt zwar schon seit langem eine Disziplin, die Ökologie. Das Wort Ökologie kommt von οἶκος, Haus. Es bedeutet die Erforschung dessen, wo und wie die Tiere zu Hause sind, ihre Lebensweise mit Bezug auf ihre Umgebung. Aber gerade dieses ist im Darwinismus in einem äußerlichen Sinne und am Leitfaden der Frage nach der Anpassung verstanden. Diese Erforschung hat im Darwinismus die grundirrigte Meinung zur Voraussetzung, daß das Tier vorhanden sei, und daß es sich dann an eine vorhandene Welt anpasse und sich danach entsprechend verhalte und daß von ihm das Beste ausgelesen werde. Allein, es handelt sich nicht nur darum, die bestimmten Lebensbedingungen inhaltlich festzustellen, sondern darum, eine Einsicht zu gewinnen in das *Beziehungsgefüge des Tieres zu seiner Umgebung*. Auch bei diesen Arbeiten *Uexkülls* ist weniger wichtig die Theorie

<sup>3</sup> Zeitschrift für Biologie, Neue Folge. Hg. W. Kühne und C. Voit. München und Leipzig 1896 ff.

und die Mittel der theoretisch-philosophischen Deutung als vielmehr die erstaunliche Sicherheit und Fülle seiner Beobachtungen und adäquaten Beschreibungen. Seine Untersuchungen sind heute sehr geschätzt, aber sie haben doch noch nicht die grundsätzliche Bedeutung gewonnen, daß von ihnen aus sich eine noch radikalere Interpretation des Organismus vorbereitete, wobei dessen Ganzheit nicht durch die Leibeszanzheit des Tieres erschöpft ist, sondern die Leibeszanzheit erst selbst auf dem Grunde *der* ursprünglichen Ganzheit verstanden wird, deren Grenze das ist, was wir den *Enthemmungsrings* nannten. Es wäre albern, wollten wir nun etwa versuchen, den Uexküllschen Interpretationen eine philosophische Mangelhaftigkeit nach- und vorzurechnen, statt zu bedenken, daß die Auseinandersetzungen mit seinen konkreten Forschungen zum Fruchtbaren gehört, was die Philosophie heute sich aus der herrschenden Biologie zueignen kann. *Uexküll* hat diese konkreten Betrachtungen dargestellt in »Umwelt und Innenwelt der Tiere«<sup>4</sup>.

Selbst dies, daß *Uexküll* von einer »Umwelt«, ja sogar von der »Innenwelt« der Tiere spricht, darf zunächst nicht davon abhalten, einfach dem nachzugehen, was er meint. Er meint faktisch nichts anderes als das, was wir als *Enthemmungsrings* gekennzeichnet haben. Allerdings wird das Ganze philosophisch problematisch, wenn nun auch in gleicher Weise von der Welt des Menschen gesprochen wird. Zwar ist *Uexküll* gerade derjenige unter den Biologen, der immer wieder und in aller Schärfe betont, daß das, wozu das Tier in Beziehung ist, anders gegeben sei als für den Menschen. Allein, hier ist gerade die Stelle, wo das entscheidende Problem verborgen liegt und herausgeholt werden müßte. Denn es handelt sich *nicht* einfach nur um eine *qualitative Andersheit* der tierischen Welt gegenüber der Welt des Menschen und erst recht nicht um quantitative Unterschiede der Weite, Tiefe und Breite — nicht

<sup>4</sup> J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. a.a.O., S. 207.

darum, ob und wie das Tier das Gegebene anders nimmt, sondern ob das Tier überhaupt etwas *als* etwas, etwas *als* Seiendes vernehmen kann oder nicht. Wenn nicht, dann ist das Tier durch einen Abgrund vom Menschen getrennt. Dann wird es aber — über eine vermeintliche terminologische Angelegenheit hinaus — zu einer grundsätzlichen Frage, ob wir von einer Welt — Umwelt und gar Innenwelt — des Tieres sprechen dürfen, oder ob nicht das, wozu das Tier Beziehung hat, anders bestimmt werden muß, was freilich aus mehrfachem Grunde doch nur am Leitfaden des Weltbegriffes geschehen kann.

Beide Schritte fassen wir noch einmal zusammen. Der *erste Schritt* betrifft die Erkenntnis des Organismus als einer Ganzheit — eine Erkenntnis, die freilich schon bei *Aristoteles* vorliegt, aber hier noch konkreter in bezug auf bestimmte Probleme des Lebens. Es handelt sich um eine Ganzheit im funktionalen Sinne. Die Ganzheit wirkt sich in jedem Moment der Dauer des Organismus und seiner Bewegtheit aus, mithin Ganzheit nicht nur als bloßes Resultat im Unterschied von der Zusammenstückung der Elemente. Der *zweite Schritt* betrifft die Einsicht in die notwendige Verbundenheit des Organismus mit seiner Umgebung, ein Phänomen, das im Darwinismus unter dem Terminus der Anpassung zur Sprache kam, aber in dieser Formel gerade in einem Sinn genommen wurde, der das Problem verfehlen ließ, insofern vorausgesetzt wurde, daß der Organismus etwas Vorhandenes ist und außerdem noch in Beziehung steht zur Umgebung. Der Organismus ist nicht etwas für sich und paßt sich dann noch an, sondern umgekehrt, der Organismus paßt sich jeweils eine bestimmte Umgebung *ein*. Er kann sich eine bestimmte Umgebung nur einpassen, sofern zu seinem Wesen die Offenheit für . . . gehört und sofern aufgrund der Offenheit für . . ., die sich durch das gesamte Benehmen hindurchzieht, ein Spielraum geschaffen ist, innerhalb dessen das Begegnende so und so be-

gegen kann, d. h. in der Funktion des Enthemmens auf das Tier zu wirken vermag.

c) Die Unvollständigkeit der vorstehenden Wesensinterpretation des Organismus: das Fehlen der Wesensbestimmung der Bewegtheit des Lebendigen

Es muß klar geworden sein, wie diese beiden Schritte in der heutigen Biologie uns auf das zentrale Problem der zureichenden Wesensbestimmung des Organismus hindrängen — ein Problem, das heute allein dann sein ganzes Gewicht erhalten kann, wenn die *metaphysische Dimension*, in der es schwingt, hinreichend aufgebrochen und durchdrungen ist — eine Aufgabe, die wir gerade erst zu begreifen beginnen. Und so werden wir auch die *vorgelegte Wesensinterpretation des Organismus* in Hinsicht auf die Benommenheit des Tieres keinen Augenblick überschätzen, vor allem deshalb nicht, weil sie unvollständig ist. Sie ist unvollständig nicht in einer äußerlichen Hinsicht, sondern in einer Richtung, die uns erneut vor ein entscheidendes Problem der Wesensbestimmung des Lebens bringt. Es sei der Vollständigkeit der Orientierung wegen kurz angedeutet. Alles Leben ist *nicht nur Organismus*, sondern *gleich wesentlich Prozeß*, formal also *Bewegung*. Aber in welchem Sinne? Als eine Abfolge von Abläufen? Keineswegs, obwohl man die Lebensvorgänge jederzeit so nehmen kann. Schon die alltägliche Erfahrung weiß von Geburt, Wachstum, Reifen, Altern und Tod des Tieres. Damit bekundet sich uns eine *Bewegtheit eigener Art*, und überdies so, daß der Organismus, wie wir ihn jetzt verstehen, nicht etwa nur in diese Bewegtheit gerät, sondern daß sie das Sein des Tieres als solches bestimmt. Das sagt: Die Getriebenheit der Triebe, das Treiben des Umtriebes im Ganzen der Benommenheit, das Ringen um den Umring, diese Bewegtheit gehört zur Benommenheit. Diese ist nicht ein stationärer Zustand, nicht eine Struktur im Sinne eines durch das Tier gelegten festen Gerüsts,

sondern die Benommenheit ist in sich selbst eine bestimmte Bewegtheit, je sich entfaltend und verkümmernnd. Benommenheit ist zugleich Bewegtheit, diese gehört zum Wesen des Organismus.

Wir brauchen außer den schon genannten Momenten wie Geburt, Wachstum, Altern nur auf die Grundtatsache der Vererbung hinzuweisen, um die Fülle der Probleme ahnen zu lassen, die sich jetzt erst um die Frage nach dem Wesen des Organismus drängen. Geburt, Reifen, Altern, Tod erinnern allzu sehr an das Sein des Menschen, das wir als ein geschichtliches kennen. Man ist daher angesichts der genannten Erscheinung des Lebensprozesses sogar so weit gegangen, von den Organismen als historischen Wesen zu sprechen (*Boveri*)<sup>5</sup>. Was für eine Art von Geschichte liegt im Lebensprozeß des einzelnen tierischen Individuums vor? Welche Geschichte hat die Art? Die Art ist keineswegs nur ein logisches Schema, in dem die wirklichen und möglichen einzelnen Individuen untergebracht werden. Der *Artcharakter* ist vielmehr ein wesenhafter *Seinscharakter des Lebendigen*, der sich gerade in dem ausprägt, was wir als Grundstruktur der Tierheit kennenlernten: die Benommenheit, das Ringen um den Enthemmungsring. Durch die Artzugehörigkeit ist der Umring des einzelnen Tieres nicht nur weiter hinausgerückt, als wenn es sonst vereinzelt wäre, sondern die Art als solche ist damit geschützter und überlegener gegenüber ihrer Umgebung. Welche Geschichte also hat die Art und welche Geschichte hat das ganze Tierreich? Können und dürfen wir überhaupt von Geschichte beim Sein des Tieres sprechen? Wenn nicht, wie ist diese Bewegtheit zu bestimmen? Sie sehen: Eine Frage zeugt die andere, und eine Frage ist wesentlicher als die andere, und jede Frage ist ärmer um die Antwort als die andere. Denken wir zugleich aus dem Bezirk dieser Wesensfragen zurück in die heutige konkrete biologische Forschung, dann sehen wir, wie auch hier alles — schwer-

<sup>5</sup> Th. Boveri, *Die Organismen als historische Wesen*. Würzburg 1906.



flüssig genug — in Bewegung kommt. Nicht nur die Tragfähigkeit und Tragweite des berühmten und berüchtigten Begriffes der Entwicklung wird fraglich, sondern es zeigen sich ganz neue Erscheinungen, wie sie vor allem durch die Forschungen *Spemanns* ans Licht gebracht sind, die das Problem des *Geschehenscharakters* der Organisation des Organismus auf eine umfassendere und tiefergelegte Basis bringen.

Mit Absicht wurde in unserer Aufgabe der Wesensbestimmung des Organismus die Frage nach dem Bewegtheitscharakter des Lebendigen als solchen ferngehalten. Daß diese Frage keine beliebige ist und etwa auf dem Wege nachträglicher Einfügung keineswegs erledigt werden kann, sondern auf das Innerste mit der Frage nach dem Wesen des Lebens verklammert ist, kann der Hinweis auf ein Moment zeigen, das zum innersten Wesen des Lebens gehört, und das wir als *Tod* bezeichnen. Es ist der Prüfstein für die Angemessenheit und Ursprünglichkeit jeder Frage nach dem Wesen des Lebens und umgekehrt, ob sie das Problem des Todes zureichend begriffen hat und in der richtigen Weise in die Frage nach dem Wesen des Lebens hineinzunehmen vermag. Zwar wäre es ebenso irrsinnig, das Leben aus dem Tode erklären zu wollen wie diesen aus dem Leben. Wohl aber hat der Tod — aufgrund seiner scheinbaren Negativität als Vernichtung des Lebens — zunächst die methodische Funktion im Problem des Lebens, dessen scheinbare Positivität sichtbar zu machen. Wie jeder Verlust erst den vorherigen Besitz als solchen recht erkennen und würdigen läßt, so läßt gerade erst der Tod das Wesen des Lebens aufleuchten. Aber wenn wir auch von der Frage, ob der Tod nur und primär etwas Negatives sei, absehen, so ist doch gerade der Tod aufs Innerste der Bewegtheit des Lebens verhaftet und in bezug auf ihn — nicht ihn allein — das Problem der Bewegtheit des Lebens aufzurollen. Gleich wesentlich wie die Frage nach dem Wesen des Lebens in Richtung auf das Wesen des Organismus ist die Frage nach dem Wesen des Lebens in Richtung auf die Frage nach dem Wesen des Todes.

Und ebenso, wie es fragwürdig bleibt, vom Organismus als geschichtlichem oder gar historischem Wesen zu sprechen, ist es fraglich, ob Tod und Tod bei Tier und Mensch dasselbe sind, wenngleich physikalisch-chemische, physiologische Übereinstimmungen festgestellt werden können. Soviel wird nach dem Gesagten leicht sichtbar, daß die Benommenheit als Grundstruktur des Lebens *ganz bestimmte Möglichkeiten des Todes*, des *Zum-Tode-kommens* vorzeichnet. Ist der Tod des Tieres ein *Sterben* oder ein *Verenden*? Weil zum Wesen des Tieres die Benommenheit gehört, kann das Tier nicht sterben, sondern nur verenden, sofern wir das Sterben dem Menschen zusprechen. Ein zentrales Problem ist darum die Frage nach dem Wesen des natürlichen, physiologischen Todes, mit dem sich das einzelne lebende Individuum in sich selbst — abgesehen von äußeren Schädigungen, Krankheiten, Gefahren — zu Tode läuft. Auch hier gibt es in der heutigen Biologie mannigfache und wertvolle Beobachtungen, aber sie sind noch ganz ohne den inneren Zusammenhang mit dem Grundproblem des Wesens der Tierheit und des Lebens überhaupt gesehen.

Dieses mag genügen, um die Begrenztheit unserer Fragestellung in Erinnerung zu bringen. Trotzdem können wir sie nutzbar machen zur Aufhellung und Entfaltung der *leitenden These: das Tier ist weltarm*. Wir können unsere Betrachtung vor allem dann fruchtbar machen, wenn es uns gelingt, aus der gewonnenen Wesenscharakteristik des Organismus heraus zu entscheiden, in welchem Verhältnis sie zu unserer These steht. Ist diese These: das Tier ist weltarm, nur ein Folgesatz aus der Wesensbestimmung des Organismus, der durch die Benommenheit bestimmt ist, oder gründet umgekehrt diese auf jener These, und zwar nicht nur so weit, als wir sie geführt haben, sondern überhaupt, so daß *jene These einen der ursprünglichsten Grundsätze über das Wesen des Organismus (der Tierheit) zum Ausdruck brächte?*

## FÜNFTES KAPITEL

### Entfaltung der leitenden These ›das Tier ist weltarm‹ aus der gewonnenen Wesensinterpretation des Organismus

#### § 62. *Das Offensein in der Benommenheit als ein Nichthaben von Welt im Haben des Enthemmenden*

Hierzu ist notwendig, daß wir nunmehr erläutern, was *Weltarmut* besagt. Wir müssen diese Frage an der Stelle wieder aufnehmen, wo wir abbogen zu einer Aufhellung der Tierheit mit Hilfe der Wesensbestimmung des Organismus. Diese Betrachtung wurde durchgeführt, um das Problem im konkreten Zusammenhang mit der Biologie zu halten. Das bedeutete aber keineswegs, wie jetzt die Durchführung zeigte, einfach Resultate zu sammeln und darzustellen, sondern in diesen Resultaten grundsätzliche Fragen in Richtung auf unser Problem zu finden und damit das Wesen der Tierheit uns näher zu bringen. Denn die Ratlosigkeit mit Bezug auf den Weltbegriff und die These ›das Tier ist weltarm‹ ergab die Notwendigkeit, soweit als möglich das Wesen der Tierheit aus dem Tier selbst zu entnehmen. Worin bestand aber die Ratlosigkeit bezüglich des Weltbegriffes?<sup>1</sup> Sind wir jetzt imstande, diese Ratlosigkeit aufgrund der Betrachtung der Organismustruktur zu beseitigen, um so die These von der Weltarmut des Tieres zu verstehen und daraus dann das Weltproblem zu entwickeln?

Die Fassung des Problems war damals folgende: Wenn wir unter Welt das Seiende in seiner jeweiligen Zugänglichkeit verstehen, und wenn Zugänglichkeit von Seiendem ein Grundcharakter der Welt ist, dann steht das Tier, wenn anders das

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 261 ff.

Tier zugangshaft ist zu Anderem, auf der Seite des Menschen. Bei Tier und Mensch findet sich dann ein Haben von Welt. Andererseits, wenn die mittlere These von der Weltarmut des Tieres zu Recht bestehen soll, Armut aber ein Entbehren und Entbehren ein Nichthaben ist, dann steht das Tier auf seiten des Steins, der als weltloser Welt nicht hat. Im *Tier* ist ein *Haben von Welt* und ein *Nichthaben von Welt*. Dieses Resultat ist entweder in sich widersprechend und unmöglich, oder aber wir gebrauchen in der Formulierung des Problems: das Tier hat Welt und hat nicht Welt, »Welt« — nämlich als Zugänglichkeit von Seiendem — in verschiedener Bedeutung. Dann ist der Weltbegriff nicht hinreichend geklärt.

Haben wir jetzt eine solche Klärung erreicht? In der Tat. Aber eine solche, die uns doch nicht davon entbindet, beim Tier von einem *Haben* und *Nichthaben* zu sprechen. Die Frage ist nur, ob wir dabei von einem Haben von *Welt* und Nichthaben von *Welt* sprechen dürfen. Wir sagten: Welt bedeutet Zugänglichkeit von Seiendem, und wiesen darauf hin, daß das Tier sich doch — wenn der Hund die Treppe hinaufspringt — auf Anderes bezieht, also Zugang hat zu . . . Nicht nur das, wir können sogar sagen: Das Tier hat Zugang zu Seiendem. Das Nest, das aufgesucht, die Beute, die gefangen wird, ist doch nicht nichts, sondern ein Seiendes, sonst könnte der Vogel sich nicht aufs Nest setzen und die Katze keine Maus fangen — wenn das kein Seiendes wäre. Das Tier hat Zugang zu Seiendem.

Aufgrund der Interpretation der *Benommenheit* des Tieres sehen wir aber jetzt, *wo die Mißdeutung liegt*. Das Tier hat zwar einen Zugang zu . . ., und zwar zu solchem, was wirklich ist — was aber *nur wir als Seiendes* zu erfahren und offenbar zu haben vermögen. Wenn wir nun einfürend behaupteten: Welt besagt unter anderem Zugänglichkeit von Seiendem, so ist diese Charakteristik des Weltbegriffs mißverständlich, und das deshalb, weil hier dieser Charakter der Welt unterbestimmt ist. Wir müssen sagen: Welt bedeutet nicht Zugänglichkeit von

Seiendem, sondern Welt besagt *unter anderem* Zugänglichkeit von Seiendem *als solchem*. Wenn aber zum Wesen der Welt gehört: Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, dann kann das Tier bei seiner Benommenheit im Sinne der Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem wesensmäßig keine Welt haben, obwohl das, worauf es sich bezieht, in *unserer* Erfahrung ständig als Seiendes erfahrbar ist. Obwohl das Tier keine Welt haben kann, hat es einen Zugang zu . . . im Sinne des triebhaften Benehmens. So müssen wir jetzt im Unterschied zu Früherem sagen: Gerade weil das Tier in seiner Benommenheit Beziehung hat auf all das, was im Enthemmungsring begegnet, gerade deshalb steht es *nicht* auf der Seite des Menschen, gerade deshalb hat es *keine* Welt. Allein, dieses Nichthaben von Welt drängt das Tier nun doch auch nicht — und zwar grundsätzlich nicht — auf die Seite des Steins. Denn das triebhafte Fähigsein des hingenommenen Benommenseins, d. h. des Hingenommenwerdens vom Enthemmenden, ist ein Offensein für . . ., wenngleich mit dem Charakter des Sich-nicht-Einlassens-auf . . . Der Stein dagegen hat auch diese Möglichkeit nicht. Denn für das Sich-nicht-Einlassens-auf . . . ist ein Offensein vorausgesetzt. In all dem liegt: Bei der Weltlosigkeit des Steins fehlt sogar auch die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut. Diese innere Möglichkeit der Weltarmut — ein konstitutives Moment dieser Möglichkeit — ist das triebhafte Offensein der benehmenden Hingenommenheit. Dieses Offensein besitzt das Tier in seinem Wesen. Das Offensein in der Benommenheit ist *wesenhafte Habe* des Tieres. Aufgrund dieser Habe kann es entbehren, arm sein, in seinem Sein durch Armut bestimmt sein. Dieses Haben ist freilich *kein Haben von Welt*, sondern das Hingenommensein an den Enthemmungsring — *ein Haben des Enthemmenden*. Aber weil dieses Haben das Offensein für das Enthemmende ist, diesem Offensein-für jedoch gerade die Möglichkeit des Offenbarhabens des Enthemmenden als Seiendem genommen ist, deshalb ist diese Habe des Offenseins ein Nichthaben, und zwar

ein Nichthaben von Welt, wenn anders zur Welt Offenbarkeit von Seiendem als solchem gehört. Im Tier gibt es demgemäß keineswegs zugleich ein Haben von Welt und ein Nichthaben von Welt, sondern ein *Nichthaben von Welt im Haben der Offenheit des Enthemmenden*. Demzufolge ist das Nichthaben von Welt kein bloßes Weniger-Haben von Welt gegenüber dem Menschen, sondern ein Überhaupt-nicht-Haben — allein, dies im Sinne eines *Nichthabens*, d. h. auf dem Grunde eines Habens. Dem Stein dagegen können wir nicht einmal dieses Nichthaben zusprechen, weil seine Seinsart weder durch das Offensein des Benehmens noch gar durch das Offenbarhaben des Verhaltens bestimmt ist.

§ 63. *Selbsteinwand gegen die These vom Nichthaben der Welt als einem Entbehren und Armsein des Tieres und seine Entkräftung*

So ist jetzt die früher behauptete Einheit des Habens und Nichthabens angemessener und im Blick auf das Wesen der Tierheit gefaßt. Und doch erhebt sich jetzt gerade das schärfste Bedenken gegen unsere These: ›das Tier ist weltarm‹. Wir müssen uns selbst folgenden Einwand machen: Gewiß, im Tier findet sich ein Nichthaben im Unterschied zum Menschen. Ebenso gewiß ist dieses Nichthaben des Tieres wesentlich anders als beim Stein. Aber: Ist dieses Nichthaben des Tieres ein *Entbehren* von Welt, ein wesenhaftes *Armsein* um die Welt? Das Tier könnte die Welt doch nur dann entbehren, wenn es zum mindesten um die Welt wüßte. Aber gerade dieses wird dem Tier abgestritten — ja muß ihm um so mehr abgestritten werden, als selbst der Mensch, zu dessen Wesen die Weltbildung gehört, zunächst und zumeist um die Welt als solche nicht eigentlich weiß. Wie immer es damit bestellt sein mag, wenn die Welt dem Tier wesenhaft verschlossen ist, dann können wir zwar von einem Nichthaben sprechen, dürfen dies aber

nie als ein Entbehren verstehen. Die These von der Weltarmut des Tieres geht daher zu weit. Wenn wir trotzdem bei ihr beharren, und zwar mit Grund, dann ist diese Charakteristik der Tierheit durch die Weltarmut keine genuine, nicht aus der Tierheit selbst geschöpft und nicht in den Grenzen der Tierheit bleibend, sondern die Weltarmut ist ein Charakter im Vergleich zum Menschen. Nur vom Menschen her gesehen ist das Tier arm um die Welt, aber nicht ist das Tiersein in sich ein Weltentbehren. Noch deutlicher und weitergehend gesprochen: Wenn das Entbehren in gewissen Abwandlungen ein Leiden ist, dann müßte, wenn die Weltentbehrung und das Armsein zum Sein des Tieres gehört, durch das ganze Tierreich und das Reich des Lebens überhaupt ein Leiden und ein Leid ziehen. Davon weiß die Biologie schlechthin nichts. Von dergleichen zu fabeln, ist vielleicht ein Vorrecht der Dichter. »Mit Wissenschaft hat das nichts zu tun.« Die These von der Weltarmut des Tieres ist dann keine wesenseigene Interpretation der Tierheit, sondern nur eine vergleichende Illustration. (Ist das so, dann haben wir damit auch schon die Antwort auf die mehrfach gestellte Frage gewonnen: Ist der Organismuscharakter des Tieres — in dem umschriebenen Sinne der Benommenheit — die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut, oder ist umgekehrt diese die Bedingung und der Wesensgrund für den Organismus und seine innere Möglichkeit? Offenbar trifft das erstere zu: Die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut. Denn wenn das Wesen des Organismus in der Benommenheit liegt und zur Benommenheit als *ein* Wesensmoment die Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem als solchem gehört, Offenbarkeit von Seiendem aber ein Charakter der Welt ist, so müssen wir jetzt sagen: Zur Benommenheit gehört als *ein* Wesensmoment die *Genommenheit von Welt*. Was aber nur ein konstitutives Moment der Wesensganzheit des Organismus — der Benommenheit — ausmacht, kann nicht Grund der Möglichkeit für das Wesensganze als solches sein. Weltarmut ist nicht die Bedin-

gung der Möglichkeit der Benommenheit, sondern umgekehrt, die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Weltarmut. Selbst diesen Satz müssen wir noch abschwächen und angemessener sagen: Die Benommenheit als das Wesen der Tierheit ist die Bedingung der Möglichkeit für die lediglich vergleichende Kennzeichnung der Tierheit durch die Weltarmut, sofern das Tier vom Menschen aus gesehen ist, dem die Weltbildung zugehört. Unsere These ›das Tier ist weltarm‹ bleibt demnach weit entfernt davon, ein – oder vollends *der* metaphysische Grund-satz vom Wesen der Tierheit zu sein. Er ist allenfalls ein Folgesatz aus den Wesensbestimmungen der Tierheit und überdies nur dann zu folgern, wenn das Tier im Vergleich zur Menschheit gesehen wird. Als solcher Folgesatz kann er auf seinen Grund zurückverfolgt werden und so zum Wesen der Tierheit hinleiten. Das war auch seine faktische Funktion in unseren Erörterungen. Wenn diese Überlegungen unangreifbar sind, dann müssen wir aber am Ende die Bedeutung der These nicht nur reichlich zurückschrauben, wir müssen überhaupt auf sie verzichten, weil sie – gerade auf das Wesen der Tierheit selbst gesehen – irreführt, d. h. die verkehrte Meinung erweckt, als sei das Sein des Tieres in sich und an sich ein Entbehren und Armsein.

Allein, wozu beschäftigen wir uns so weitläufig mit dem Charakter der These? Es genügt doch, daß uns die inhaltliche Erörterung derselben praktisch zum Ziel geführt hat. Sie hat uns trotz allem einer Klärung des Weltbegriffes näher gebracht. Zwar haben wir positiv noch recht wenig über das Wesen der Welt erfahren, sondern nur über das Tier und sein Nichthaben von Welt, seine Benommenheit. Mithin kennen wir lediglich die negative Seite der Sache. Und doch müssen wir bedenken, daß wir die positive Seite selbst sind, selbst im Haben von Welt existieren. Durch jene, scheinbar rein negative Charakteristik der Welt in der Erörterung des Nichthabens von Welt beim Tier ist daher ständig das Eigenwesen unserer selbst schon zur Abhebung gelangt, wenngleich nicht in aus-



drücklicher Interpretation. Wir selbst standen dabei — ob wir wollten oder nicht — mit im Blick, und das nicht in einer beliebigen und zufälligen Selbstbeobachtung oder in der Form einer überlieferten Definition des Menschen, sondern wir hatten bei all den Erörterungen, die sich von außen gesehen in Spezialfragen verloren, die ständige Möglichkeit, uns des Daseins in uns zu erinnern, wie es in einer Grundstimmung ans Licht gehoben wurde. Oder haben wir diese Grundstimmung inzwischen vergessen? Liegt sie nur wie eine Episode hinter uns, als etwas ganz anderes, was mit den einzelligen Lebewesen und der Orientierungsart der Bienen nicht das geringste zu tun hat? Oder stimmt uns die Grundstimmung noch, so daß wir ständig schon aus ihr heraus nach dem Wesen der Welt fragen, in sie, die Grundstimmung, hineinblicken, wenn wir die Frage entwickelten, d. h. jetzt das Nichthaben von Welt beim Tier verglichen gegen unser Haben von Welt, gegen jenes ›im Ganzen‹, das gerade die tiefe Langeweile uns offenbart? Und so wird sich vielleicht die vermeintlich nur negative Charakteristik — die Erörterung des Nichthabens von Welt — erst recht auswirken, sobald wir uns aufmachen, das Wesen der Welt im Blick auf die Weltbildung des Menschen herauszustellen.

Wir wissen bisher nur ein Geringes vom Wesen der Welt und vom Grund ihrer Möglichkeit gar nichts; und erst recht nichts von der Bedeutung des Weltphänomens in der Metaphysik. Steht es aber so, dann haben wir *jetzt* zum mindesten *noch kein Recht, unsere These ›das Tier ist weltarm‹ abzuändern und zu nivellieren* auf den indifferenten Satz: das Tier hat keine Welt, wobei das Nichthaben ein bloßes Nichthaben und kein Entbehren ist. Wir müssen vielmehr die *Möglichkeit offen lassen*, daß das eigentliche und ausdrückliche metaphysische Verständnis des Wesens der Welt uns nötigt, das Nichthaben von Welt beim Tier *doch* als ein *Entbehren* zu verstehen und in der Seinsart des Tieres als solchen ein *Armsein* zu finden. Daß die Biologie dergleichen nicht kennt, ist kein Gegenbeweis

gegen die Metaphysik. Daß vielleicht nur die Dichter gelegentlich davon reden, ist ein Argument, das die Metaphysik nicht in den Wind schlagen darf. Am Ende bedarf es nicht erst des christlichen Glaubens, um etwas von jenem Wort zu verstehen, das Paulus (Römer VIII, 19) schreibt von der ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως, von dem sehnsüchtigen Ausspähen der Geschöpfe und der Schöpfung, deren Wege, wie auch das Buch Esra IV, 7. 12 sagt, in diesem Äon schmal, traurig und mühselig geworden sind.<sup>1</sup> Aber auch ein Pessimismus ist nicht notwendig, um die *Weltarmut des Tieres als inneres Problem der Tierheit selbst* entwickeln zu können. Denn mit dem Offensein des Tieres für das Enthemmende ist das Tier in seiner Benommenheit wesentlich hinausgestellt in ein Anderes, was ihm zwar weder als Seiendes noch als Nichtseiendes je offenbar sein kann, was aber als Enthemmendes mit all den darin beschlossenen Abwandlungen der Enthemmung eine *wesenhafte Erschütterung* in das Wesen des Tieres bringt. Wenn wir zuvor betont haben, die Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem bilde nur *ein* Strukturmoment der Benommenheit und könne deshalb nicht der Wesensgrund des Ganzen als solchen sein, dann ist dem jetzt zu entgegnen, daß wir am Ende die wesenhafte Organisation des Organismus noch gar nicht hinreichend geklärt haben, um über die Bedeutung dieser Genommenheit zu entscheiden, und daß wir sie nicht klären können, solange wir nicht das Grundphänomen des Lebensprozesses und damit des Todes mit hineinziehen.

So muß die These ›das Tier ist weltarm‹ als Problem bestehen bleiben, als Problem, das wir jetzt nicht in Angriff nehmen, das aber die weiteren Schritte der vergleichenden Betrachtung, d. h. die eigentliche Exposition des Weltproblems, leitet.

<sup>1</sup> Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übers. und hrsg. v. E. Kautzsch. Zweiter Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen 1900, Neudruck 1921, S. 369.

## SECHSTES KAPITEL

### Thematische Exposition des Weltproblems auf dem Wege der Erörterung der These >der Mensch ist weltbildend<

§ 64. *Erste Charaktere des Weltphänomens:  
Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem und das ›als‹;  
die Beziehung zu Seiendem als Sein- und Nichtseinlassen  
(Verhalten-zu, Haltung, Selbstheit)*

Wenn wir von der Erörterung der These: das Tier ist weltarm, zur Erörterung der These *›der Mensch ist weltbildend‹* übergehen und uns fragen, was wir aus dem Bisherigen mitbringen für die Kennzeichnung des Wesens der Welt, dann ergibt sich formelhaft Folgendes: Zu Welt gehört Offenbarkeit von Seiendem als solchem, von Seiendem *als* Seiendem. Darin liegt: Mit Welt geht zusammen dieses rätselhafte *›als‹*, Seiendes *als* solches, formal formuliert: *›etwas als etwas‹*, was dem Tier von Grund aus verschlossen ist. Nur wo *überhaupt* Seiendes *als* Seiendes offenbar ist, da besteht die Möglichkeit, dieses und jenes bestimmte Seiende als dieses und jenes bestimmt zu erfahren — erfahren im weiteren Sinne, der über die bloße Kenntnis hinausgeht: Erfahrungen mit ihm machen. Schließlich, wo Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem, da hat die Beziehung zu diesem notwendig den Charakter des *Sich-dar-auf-Einlassens* im Sinne des *Sein-* und *Nicht-sein-lassens* dessen, was begegnet. Nur wo solches Seinlassen, da ist zugleich die Möglichkeit des Nichtseinlassens. Eine solche Beziehung auf etwas, die durchherrscht ist von diesem Seinlassen von etwas als Seiendem, nennen wir im Unterschied zum Benehmen in der Benommenheit das *Verhalten*. Alles Verhalten aber ist nur möglich in der Verhaltenheit, Verhaltung, und Haltung

gibt es nur, wo ein Seiendes den Charakter des Selbst, wie wir auch sagen, der Person hat. Das sind schon wichtige Charaktere des Weltphänomens: 1. die Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem, 2. das »als«, 3. die Beziehung zu Seiendem als das Sein- und Nichtseinlassen, das Verhalten zu . . . , Haltung und Selbstheit. Nichts davon findet sich in der Tierheit und im Leben überhaupt. Aber diese wichtigen Charaktere des Weltphänomens sagen uns zunächst nur: Wo wir auf diese Charaktere stoßen, da ist das Phänomen der Welt. Allein, *was* die Welt sei und *wie* sie sei, ob und in welchem Sinne wir überhaupt vom *Sein* der Welt sprechen dürfen, all das ist dunkel. Um Licht zu schaffen und damit in die *Tiefe des Weltproblems* vorzudringen, versuchen wir, zu zeigen, was *Weltbildung* meint.

§ 65. *Die unterschiedslose Offenbarkeit  
des verschiedenartigen Seienden als des Vorhandenen  
und das Schlafen der Grundverhältnisse des Daseins  
zum Seienden in der Alltäglichkeit*

Wir gehen hierzu vom Bekannten aus. Wo Welt, da ist Seiendes offenbar. Wir werden also zunächst zu fragen haben, *wie Seiendes offenbar ist*, was wir da als Seiendes »vor uns haben«. Gerade die Besprechung der These über die Tierheit zeigte uns nun, daß mannigfaltiges Seiendes uns offenbar ist — materielle, leblose, lebendige Natur, Geschichte, Menschenwerk, Kultur. Aber dieses alles ist nicht nur als Mannigfaltiges nebeneinander und durcheinander, gleichmäßig uns vorgestellt auf einer Weltbühne, sondern im Seienden gibt es gewisse *grundverschiedene* »Arten« von Seiendem, die Zusammenhänge vorzeichnen, zu denen wir von Grund aus *verschiedene Stellung* haben, wenngleich uns diese Verschiedenheit nicht ohne weiteres zum Bewußtsein kommt. Im Gegenteil, zunächst und zumeist lassen wir in der *Alltäglichkeit*

unseres Daseins das Seiende in einer merkwürdigen Unterschiedslosigkeit an uns herankommen und vorhandensein. Nicht so, daß uns alle Dinge unterschiedslos ineinanderfließen — im Gegenteil, wir sind empfänglich für die inhaltliche Mannigfaltigkeit des Seienden, das uns umgibt, wir haben nie genug von Abwechslung und sind gierig nach Neuem und Anderem. Und doch ist dabei das Seiende, das uns umgibt, *gleichmäßig offenbar* als das eben *Vorhandene im weitesten Sinne* — das Vorkommen von Land und Meer, Bergen und Wäldern und in all dem das Vorkommen von Tieren und Pflanzen und das Vorkommen von Menschen und Menschenwerk und wir selbst auch dabei und darunter. Dieser Charakter des Seienden als des eben Vorhandenen im weitesten Sinne kann nicht eindringlich genug angezeigt werden, weil er ein wesentlicher Charakter des Seienden ist, wie es sich in unserer Alltäglichkeit breitmacht, in welche Breite des Vorhandenen wir selbst mit einbezogen sind. Daß das Seiende in dieser eingeebneten Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen offenbar sein kann, gibt dem Alltag des Menschen die eigentümliche Sicherheit und Festigkeit und fast Zwangsläufigkeit und gewährleistet die für den Alltag notwendige Leichtigkeit des Übergangs von einem Seienden zum anderen, ohne daß dabei die jeweilige Seinsart des Seienden in ihrer ganzen Wesentlichkeit ins Gewicht fällt. Wir steigen in die Elektrische, sprechen mit anderen Menschen, rufen den Hund, sehen nach den Sternen, in einem Stil — Menschen, Fahrzeuge, Menschen, Tiere, Himmelskörper, alles in einer Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen. Das sind Charaktere des alltäglichen Daseins, die die Philosophie bisher vernachlässigt hat, weil dieses allzu Selbstverständliche das Mächtigste in unserem Dasein ist, und weil das Mächtigste deshalb der Todfeind der Philosophie ist. Die Art und Weise, in der uns daher die indifferente Mannigfaltigkeit des Seienden jeweils zuerst und vorwiegend *zugänglich* wird, ist das Kennenlernen in jenem indifferenteren Sinn, in dem man von den Dingen spricht und

die Kunde von ihnen verbreitet. Das sagt: Es geschieht ein *Verhalten zu Seiendem*, ohne daß zuvor ein *Grundverhältnis* des Menschen zu dem Seienden — sei es zum Leblosen, sei es zum Lebendigen, sei es zum Menschen selbst — wach wird, wie es jeweils das Seiende selbst fordert. Das alltägliche Verhalten zu *allem* Seienden bewegt sich nicht in den *Grundverhältnissen*, die der Eigenart des betreffenden Seienden entsprechen, sondern in einem — von diesen aus gesehen — entwurzelten, aber deshalb doch überaus regsamen und erfolgreichen Verhalten. Warum diese Alltäglichkeit in wechselnder Form und veränderlichem Ausmaß für das menschliche Dasein notwendig ist, und weshalb sie daher nicht als etwas nur Negatives abgeschätzt werden darf, kann hier nicht ausgemacht werden. Wir sollen nur sehen lernen, daß *aus der Alltäglichkeit heraus* — freilich nicht durch sie begründet und getragen — *Grundverhältnisse des Daseins des Menschen zum Seienden*, dazu er selbst gehört, möglich sind, d. h. *wach werden können*. Demnach gibt es *Grundarten der Offenbarkeit von Seiendem* und damit Arten des Seienden als solchen. Das Verständnis dafür, daß es *grundverschiedene Arten des Seins selbst* gibt und demnach des Seienden, wurde uns gerade geschärft durch die Interpretation der Tierheit. So rückt unsere ganze vorgängige Betrachtung in eine *neue Funktion*. Es gilt, das dort Gewonnene in seiner ganzen Tragweite sichtbar zu machen für die Frage nach der Offenbarkeit des Seienden als solchen, die ja ein Moment des Wesens der Welt ausmachen soll. Dabei ist wohl zu beachten: Die Tierheit steht jetzt nicht bezüglich der Weltarmut als solcher im Blick, sondern *als ein Bereich von Seiendem*, das *offenbar* ist und somit von uns ein *bestimmtes Grundverhältnis* zu ihm erheischt, in dem wir uns gleichwohl zunächst nicht bewegen.

*§ 66. Die eigene Offenbarkeit der lebendigen Natur und das Versetztsein des Daseins in den Umringszusammenhang des Lebendigen als das eigentümliche Grundverhältnis zu ihm. Die Mannigfaltigkeit der Seinsarten, ihre mögliche Einheit und das Problem der Welt*

Zunächst ist zu erinnern an die verschiedenen Weisen des Versetztseins des Menschen in den anderen Menschen, in die Tiere, das Lebendige überhaupt und in das Leblose. Bezüglich der Möglichkeit des Versetztseins des Menschen in das Tier sehen wir jetzt deutlicher, wenn wir uns die Grundstruktur der Benommenheit und des mit ihr jeweils gegebenen Ent-hemmungsrings vor Augen halten. Jedes Tier und jede Tierart erringt sich in eigener Weise den Umring, mit dem es einen Bezirk umringt und sich einpaßt. Der Umring des Seeigels ist ganz anders als der der Biene und dieser wieder anders als der der Kohlmeise, dieser anders als der des Eichhörnchens usf. Aber diese Umränge der Tiere, innerhalb deren ihr Benehmensezusammenhang und Umtrieb sich bewegt, sind nicht einfach neben- oder untereinander gelagert, sondern greifen ineinander über. Der Holzwurm z. B., der in der Eichenrinde bohrt, hat *seinen* spezifischen Umring. Aber er selbst, der Holzwurm, und d. h. er mit diesem seinem Umring, ist selbst wieder innerhalb des Umrings des Spechtes, der den Wurm aufspürt. Und dieser Specht ist mit all dem im Umring des Eichhörnchens, das ihn bei seiner Arbeit aufscheucht. Dieser ganze Zusammenhang der Offenheit der benommenen Umränge des Tierreiches ist nun nicht nur von einem ungeheuren und von uns erst geahnten Reichtum des Inhaltes und der Bezüge, sondern bei all dem noch grundverschieden von der Offenbarkeit des Seienden, wie es dem weltbildenden Dasein des Menschen begegnet.

Für die Alltäglichkeit des Menschen und seine Geschäftigkeit ist der Aspekt des Seienden ein ganz anderer. Alles Seiende, was uns in der gekennzeichneten Unterschiedslosigkeit

zugänglich ist, nehmen wir in der Alltäglichkeit auch zugleich für den Bereich, in dem sich auch die Tiere aufhalten, wozu auch sie Beziehungen haben. Wir meinen dann, daß eben die einzelnen Tiere und Tierarten an dieses an sich vorhandene Seiende und für alle und in eins damit für alle Menschen in gleicher Weise Vorhandene sich in verschiedener Weise anpassen, so daß aufgrund dieser verschiedenen Anpassung aller Tiere zu einem und demselben Seienden sich nun Variationen der Tiere und Tierarten ergeben. Was sich am besten anpaßt, überlebt die anderen. Bei dieser Anpassung entwickelt sich dann die Organisation des Tieres je nach der Verschiedenartigkeit des Seienden verschieden (Variation). Diese Variation führt dann im Zusammenhang mit dem Überleben des am besten Angepaßten zur wachsenden Vervollkommnung. So hat sich aus dem Urschleim der Reichtum der höheren Tierarten entwickelt.

Abgesehen von anderen inneren Unmöglichkeiten dieser Entwicklungslehre sehen wir jetzt vor allem, daß sie auf einer ganz unmöglichen Voraussetzung ruht, die dem Wesen der Tierheit (Benommenheit — Umring) widerspricht: daß für alle Tiere das Seiende als solches und daß es überdies für alle an sich gleichmäßig gegeben sei, so daß es dann nur bei den Tieren stünde, sich anzupassen. Dieser Aspekt aber bricht in sich zusammen, sobald wir die Tiere und das Tiersein aus dem Wesen der Tierheit heraus verstehen. Nicht nur ist für die Tiere das Seiende an sich nicht vorhanden, sondern die Tiere ihrerseits sind in ihrem Sein *nichts für uns Vorhandenes*; das Tierreich fordert von uns eine ganz spezifische Weise des Versetztseins, und innerhalb des Tierreiches herrscht ein eigen tümliches Versetztsein der benommenen Umringe ineinander. Der Grundzug dieses Versetztseins macht erst den spezifischen Reichcharakter des Tierreiches aus, d. h. die Art und Weise, wie es im Ganzen der Natur und des Seienden überhaupt herrscht. Diese Verzahnung der Umringe der Tiere ineinander, erwachsend aus dem Ringen der Tiere selbst, zeigt eine



*Grundart von Sein*, die von allem bloßen Vorhandensein verschieden ist. Wenn wir bedenken, daß in jedem solchen Ringen das Lebewesen sich etwas von der Natur selbst wiederum in seinen Umring einpaßt, dann müssen wir sagen: *Es offenbart sich uns in diesem Ringen der Umringe ein innerer Herrschaftscharakter des Lebendigen innerhalb des Seienden überhaupt*, eine innere, im Leben selbst gelebte Erhabenheit der Natur über sich selbst.

So ist die Natur — weder die leblose noch gar die lebendige — keineswegs das Brett und die unterste Schicht, auf der das Menschenwesen aufgeschichtet wäre, um darauf sein Unwesen zu treiben. Die Natur ist aber ebensowenig die Wand, als welche die Natur gleichsam vorhanden ist, wenn sie zum Gegenstand einer wissenschaftlich-theoretischen Betrachtung gemacht wird. Die lebendige und unlebendige Natur ist vorhanden im weitesten Sinne für die Alltäglichkeit des Daseins, so selbstverständlich, daß man diese Auffassung als die natürliche anspricht, und daß sie uns gleichsam den Weg dazu verlegt, die spezifische Natürlichkeit in der Natur selbst zu sehen. Und doch ist — metaphysisch gesehen — das Seinsverhältnis des Menschen zur Natur ein ganz anderes. Diese steht nicht mit einer Fülle von Objekten um den Menschen herum, ist so verständlich, sondern das *menschliche Dasein ist in sich ein eigentümliches Versetztsein in den Umringzusammenhang des Lebendigen*. Dabei ist wohl zu beachten: Es ist nicht so, daß wir jetzt mit den Tieren gleichgestellt wären, gegenüber einer inhaltlich gemeinsamen Wand von Seiendem, die nur sie unter sich und wir unter ihnen als dieselbe je verschieden sehen, als gäbe es nur eine Mannigfaltigkeit von Aspekten des Selben. Nein, die Umringe unter sich sind gar nicht vergleichbar, und das Ganze der jeweilig offenbaren Umringverzahnung fällt für uns nicht nur unter das Seiende, das sonst offenbar ist, sondern hält uns in einer ganz spezifischen Weise gefangen. Wir sagen daher: Der Mensch existiert in eigentümlicher Weise *inmitten* des Seienden. Inmitten des

Seienden heißt: Die lebendige Natur hält uns selbst als Menschen in einer ganz spezifischen Weise gefangen, nicht aufgrund eines besonderen Einflusses und Eindruckes, den die lebendige Natur auf uns macht, sondern aus unserem Wesen, ob wir dasselbe in einem ursprünglichen Verhältnis erfahren oder nicht.

Aus dieser ganz rohen Charakteristik der *Seinsart der lebendigen Natur* sehen wir schon, daß wir künftig uns versagen müssen, vom Ganzen des Seienden so zu sprechen, als wäre es eine Ansammlung von irgendwelchen Bereichen. Demnach stellt die *Mannigfaltigkeit* der verschiedenen *Arten des Seins* hinsichtlich ihrer möglichen *Einheit* ein ganz spezifisches Problem, das überhaupt als Problem nur angefaßt werden kann, wenn wir einen zureichenden Begriff der *Welt* entwickelt haben.

Die jetzt gegebene Kennzeichnung ist selbst nur erst die rohe Andeutung einer *Problemperspektive*, die wir kaum ahnen, in die wir uns aber philosophisch überhaupt nur hineinwagen dürfen, wenn wir begriffen haben, daß hierzu eine hinreichende Entfaltung des *Weltproblems* und damit des *Problems der Endlichkeit* unumgängliche Voraussetzung ist.

§ 67. Die Frage nach dem Geschehen der Offenbarkeit  
als Ausgang für die Frage nach der Welt.

*Rückgang der Frage nach der Weltbildung und der Welt  
in die von der Interpretation der tiefen Langeweile  
aufgeschlossene Richtung*

Wir wollen dieses Problem in der Richtung unseres Ansatzes, der drei Thesen, entwickeln, d. h. von dem ausgehen und weiterschreiten, was wir bei der Erörterung der zweiten These erfahren haben. Darnach ist *ein Charakter* der Welt die *Zugänglichkeit von Seiendem*, und zwar *als solchem*. Das Wesen der Welt erschöpft sich nicht in dieser Bestimmung. Ja, es ist

die Frage, ob der genannte Charakter vom *innersten* Wesen der Welt etwas bekundet und nicht vielmehr auch noch eine *Folgebestimmung* ist. Wir lassen das jetzt dahingestellt und beachten ein Anderes.

Wenn wir sagen: Welt ist unter anderem die *Zugänglichkeit* von Seiendem, dann sprechen wir damit schon gegen den sogenannten *natürlichen Weltbegriff*. Mit ›Welt‹ meinen wir gewöhnlich die *Gesamtheit des Seienden*, alles zusammen, was es da gibt. Ein Mensch kommt zur Welt, erblickt das Licht der Welt. Das besagt: Er wird selbst ein Seiendes unter dem übrigen Seienden, so zwar, daß er selbst als Mensch dieses übrige Seiende und sich selbst darunter vorfindet. Welt — das ist hier die Summe des Seienden an sich, und dabei unausgesprochen, weil für das Natürlichste genommen: all das Seiende in der faktischen Unterschiedslosigkeit der Alltäglichkeit.

Das aber meint ersichtlich der angezeigte Weltbegriff nicht, vielmehr statt des Seienden an sich die *Zugänglichkeit* desselben als solchen. Darnach gehört zwar das Seiende auch zur Welt, aber nur, sofern es *zugänglich* ist, sofern das Seiende selbst dergleichen zuläßt und ermöglicht. Das trifft nur dann zu, wenn Seiendes als solches *offenbar werden kann*. Darin liegt, daß das Seiende zuvor nicht offenbar ist, *verschlossen* und *verborgen* ist. *Zugänglichkeit* gründet in möglicher *Offenbarkeit*. Demnach bedeutet *Welt* nicht das Seiende an sich, sondern das offenbare Seiende? Nein, sondern die *Offenbarkeit* des je faktisch offenbaren Seienden.

Aber wie steht es mit dieser Offenbarkeit des Seienden? Wo und wie ist sie? Ist sie gleichsam ein Gewächs, das das Seiende selbst hervortreibt? Ist die Offenbarkeit des Seienden eine inhaltliche Eigenschaft desselben, so, wie Härte zum Stein gehört, Wachstum zum Lebendigen, Rechtwinkligkeit zum Viereck? Wenn wir über irgendein vorgelegtes Seiendes aus irgendwelchem Gebiet Auskunft geben sollen, dann werden wir doch, wenn wir dieses Seiende noch so eingehend erforschen, nie auf den Gedanken kommen, die Offenbarkeit des

Seienden als Eigenschaft desselben zu nennen. Wir werden nicht nur nicht auf den Gedanken kommen, sondern gar nicht auf diese Offenbarkeit stoßen. Sie ist uns also in diesem Sinne unbekannt, weil am Seienden als Seiendes nicht vorfindlich. Wo ist sie dann? Hinter oder über dem Seienden? Aber kann denn überhaupt außerhalb des Bereichs von Seiendem noch etwas sein? Aber wir sprechen doch von der Offenbarkeit *des* Seienden. Mithin ist die Offenbarkeit solches, was *mit* dem Seienden selbst *geschieht*. Wann und wie geschieht dieses? Und mit welchem Seienden? Ist das beliebig, oder muß, wenn Offenbarkeit von Seiendem geschieht, notwendig ganz bestimmtes Seiendes offenbar sein, damit dergleichen wie Offenbarkeit von Seiendem geschehen kann? Ferner, wenn Offenbarkeit geschieht und Offenbarkeit ein Charakter der Welt ist, entsteht dann jeweils erst dergleichen wie Welt, so daß gerade Seiendes sein könnte ohne Welt? Wird die Welt jeweils erst gebildet, so daß wir von Weltbildung sprechen — *der Mensch ist weltbildend?*

All das sind entscheidende Fragen auf dem Wege zur Aufhellung des Wesens der Welt, zumal wenn wir diese Aufhellung bei dem Charakter der Offenbarkeit einsetzen. Aber es sind zugleich Fragen, mit denen wir — so scheint es — nichts Handgreifliches greifen — »abstrakt«, wie der vulgäre Verstand sagt. Können und dürfen wir diesem entgegenkommen? Müssen wir das Weltproblem nicht faßlicher entwickeln? Gewiß, aber nicht dem vulgären Verstand zuliebe, sondern um die ganze Breite des Problems sichtbar zu machen. Das muß doch am ehesten gelingen, wenn wir entsprechend der Behandlung der zweiten These einfach aus dem Wesen des Menschen das Phänomen der *Weltbildung* aufhellen. So, wie wir nach der Tierheit fragten, fragen wir jetzt nach der Menschheit und ihrem Wesen, und so, wie wir dort Biologie und Zoologie zu Rate zogen, so jetzt hier die Anthropologie. Damit hätten wir einen weiten und vielgestaltigen und auch verworrenen Bezirk von Problemen, Thesen, Standpunkten

betreten. Wir müßten uns hindurchwinden und kämen nur mühsam zum Ziel. Es bedürfte einer langwierigen Vorbereitung durch die Frage, was der Mensch sei. Wo ist das Wissen darüber niedergelegt? Zunächst und eigentlich gerade nicht in der Anthropologie, Psychologie, Charakterologie und dergleichen, sondern in der ganzen Geschichte des Menschen — diese nicht etwa als biographische Historie, überhaupt nicht als Historie, sondern in jener ursprünglichen Überlieferung, die in jedem menschlichen Handeln als solchem liegt — mag es aufgezeichnet und weiter berichtet werden oder nicht. Das Dasein des Menschen bringt je schon in sich selbst die Wahrheit über sich mit. Wir sind heute noch weit entfernt davon, diese Grundzusammenhänge bezüglich des Charakters der Selbsterkenntnis des Menschen zu sehen, und noch allzu weit verstrickt in die subjektive Reflexion und die Gebilde, die einer solchen Vorschub leisten. Diese ist nicht einfach theoretisch als falsch zu erweisen, sondern es bedarf der Beseitigung durch die Entwurzelung, d. h. so, daß die Wurzellosigkeit zum Schrecken wird. Hier jedoch soll ein anderer Weg eingeschlagen werden.

Nach dem Wesen des Menschen fragen heißt also, statt das Tier den Menschen zum Thema zu machen? Das ist eine eindeutige Sachlage — und doch, wenn wir nach dem Wesen des Menschen fragen, fragen wir nach *uns selbst*. Das heißt aber nicht nur, daß wir mit dieser Frage, statt auf Objekte gerichtet zu bleiben (Tier und Stein), nun auf »Subjekte« uns zurückwenden, reflektieren, sondern daß wir nach einem Seienden fragen, *das zu sein uns selbst aufgegeben ist*. Darin liegt beschlossen, daß wir nach dem Menschen nur dann recht fragen, wenn wir in der rechten Weise nach uns selbst fragen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß wir selbst uns dabei für die ganze Menschheit oder gar für den Abgott derselben halten; sondern im Gegenteil: Es wird darin nur deutlich, daß alles Fragen des Menschen nach dem Menschen zuerst und zuletzt eine Sache der *jeweiligen Existenz* des Menschen ist. Diese

Frage — was der Mensch sei — läßt den einzelnen Menschen und erst recht den Fragenden nicht in die beruhigte Gleichgültigkeit eines einzelnen beliebigen Falles des allgemeinen Wesens Mensch zurücksinken, sondern umgekehrt: Dieses allgemeine Wesen des Menschen wird als solches nur wesentlich, wenn der Einzelne sich in seinem Dasein begreift. Die Frage, was der Mensch sei, wirklich gestellt, überantwortet den Menschen ausdrücklich *seinem* Dasein. Diese Überantwortung an das Dasein ist der Index der inneren *Endlichkeit*.

Es ist notwendig, gerade heute darauf hinzuweisen, daß die Frage nach dem Wesen des Menschen die Frage nach uns selbst sei, weil gerade diese Problematik heute der landläufigen Mißdeutung durch den vulgären Verstand ausgesetzt ist. Dieser sieht darin einen extremen Subjektivismus und bemüht sich eifrig, dagegen sogenannte objektive Bezirke und Mächte ins Feld zu führen mit dem stolzen Hintergedanken, dadurch objektiver zu denken und d. h. natürlich wissenschaftlicher.

Die *Frage nach der Weltbildung* ist die Frage nach dem Menschen, der wir selbst sind, somit die Frage *nach uns selbst*, und zwar danach, wie es mit uns steht. Aber so haben wir doch schon gefragt und eigens gefragt in der vorausliegenden *Weckung einer Grundstimmung unseres Daseins*. Wir sind also schon vorbereitet und können auf die Diskussion der Anthropologie verzichten.

Aber wir haben doch im ersten Teil der Vorlesung nichts vom Wesen des Menschen gesagt und noch weniger von dem, was wir Weltbildung und Welt nennen. Allerdings. Wir haben nichts davon *gesagt*. Das heißt aber keineswegs, daß wir nicht doch dabei auf all dergleichen schon gestoßen sind, nur daß es uns nicht auffiel. Was auffällt und auffallen soll, muß sich abheben können gegen anderes. Am Ende ist die bisher aufgezeigte Benommenheit als Wesen der Tierheit gleichsam der geeignete Hintergrund, auf dem sich jetzt das Wesen der Menschheit abheben kann, und zwar gerade in der Hinsicht, die uns beschäftigt: *Welt — Weltbildung*. Schließlich wird

sich zeigen, daß wir sogar schon von dem handelten, was wir eben als abstrakte Fragen stehen ließen: das Problem der *Offenbarkeit* des Seienden und die Art ihres *Geschehens*.

Damit schließt sich der innere Zusammenhang unserer Betrachtung. Es wird deutlicher, wie das *Weltproblem selbst aus dieser Grundstimmung herauswächst*, zunächst jedenfalls von ihr ganz bestimmte Direktiven bekommt. Wir stehen vor der Aufgabe, jetzt die Momente des Weltbegriffes, die wir als vorläufige Charaktere kennenlernten, uns ursprünglich zu vergegenwärtigen, indem wir *zurückgehen in der Richtung*, die uns die Interpretation der *tiefen Langeweile* als einer Grundstimmung des menschlichen Daseins aufgeschlossen hat. Es wird sich zeigen, wie diese Grundstimmung und all das, was in ihr beschlossen liegt, abzuheben ist gegenüber dem, was wir als das Wesen der Tierheit behaupteten, gegenüber der Benommenheit. Diese Abhebung wird für uns um so entscheidender werden, als gerade das Wesen der Tierheit, die Benommenheit, scheinbar in die nächste Nähe dessen rückt, was wir als ein Charakteristikum der tiefen Langeweile kennzeichneten und die *Gebanntheit* des Daseins innerhalb des Seienden im Ganzen nannten. Es wird sich freilich zeigen, daß diese nächste Nähe beider Wesensverfassungen nur täuschend ist, daß zwischen ihnen ein Abgrund liegt, der durch keine Vermittlung in irgendeinem Sinne überbrückt werden kann. Dann aber muß uns das vollständige Auseinanderfallen der beiden Thesen und damit das Wesen der Welt aufleuchten.

§ 68. Vorläufige Umgrenzung des Weltbegriffs:  
*Welt als die Offenbarkeit des Seienden als solchen im  
 Ganzen; allgemeine Klärung der Weltbildung*

Wir handelten von der *Langeweile*, wie sich zeigte, nicht von einer beliebigen Stimmung. Wenn wir diese ganze Betrachtung

tung jetzt in Anspruch nehmen als eine Grundorientierung über das Wesen des Menschen, so müssen wir doch zunächst sagen, daß wir zwar hier bei der Erörterung der Langeweile eine Stimmung, vielleicht auch eine Grundstimmung des Menschen uns nähergebracht haben, aber doch nur *ein* mögliches seelisches und noch dazu flüchtiges Erlebnis, von dem aus wir doch nicht auf den *ganzen* Menschen schließen dürfen. Allein, wir wissen schon aus den einleitenden Betrachtungen — und wir haben dieses Wissen durch die konkrete Interpretation der Langeweile geklärt —, daß Stimmungen als solche nicht bloße Tönungen und Begleiterscheinungen des seelischen Lebens sind, sondern Grundweisen des Daseins selbst, in denen einem so und so ist, Weisen des Daseins, darin sich das Dasein so und so offenbar wird. Deshalb konnten wir auch gar nicht von der Langeweile als einem Objekt der Psychologie handeln. Eben deshalb können wir auch gar nicht von diesem Objekt der Psychologie auf das Ganze des Menschen schließen. Wir brauchen diesen Schluß um so weniger zu vollziehen, als die Stimmung uns weit gründlicher und wesentlicher zu uns selbst bringt. In der Stimmung *ist* einem so und so. Was das heißt, zeigt uns die tiefe Langeweile. Das Dasein in uns offenbart sich. Das sagt wieder nicht: Wir erhalten Kunde von etwas, von einem Vorkommnis, was uns sonst unbewußt geblieben wäre, sondern: Das Dasein stellt uns selbst vor das Seiende im Ganzen. In der Stimmung *ist* einem so und so — darin liegt also: Die Stimmung macht gerade *das Seiende im Ganzen* und uns uns selbst als inmitten desselben befindlich offenbar. Das Gestimmtsein und die Stimmung ist keineswegs ein Kenntnisnehmen von seelischen Zuständen, sondern ist das *Hinausgetragenwerden* in die je spezifische Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, und das sagt: in die Offenbarkeit des Daseins als solchen, so, wie es sich inmitten dieses Ganzen je befindet.

Zur Wiederholung erinnere ich an die wesentlichen Momente der tiefen Langeweile, an die *Leergelassenheit* und das



*Hingehaltensein* in der konkreten, spezifischen Form *unserer Langeweile*, an das *Gebanntsein* und an das *Hingezogensein in den Augenblick*. All das zeigte uns, wie sich in dieser Stimmung der ganze Abgrund des Daseins inmitten des Daseins aufschließt. All das müssen wir erinnernd ermessen und durchmessen, um jetzt zu sehen, daß wir gerade mit Rücksicht auf unsere Fragen nach der Offenbarkeit von Seiendem und nach der Welt nicht nur hinreichend vorbereitet sind, sondern in eine rechte Grundstellung des Fragens bereits versetzt sind. Dieses »es ist einem so und so« erweist sich als die Formel für eine Offenbarkeit des Daseins als solchen. Grundstimmungen sind *ausgezeichnete* Möglichkeiten solcher Offenbarkeit. Die Auszeichnung liegt nicht so sehr darin, daß das, was offenbar wird, reicher und vielfältiger wäre im Unterschied zu durchschnittlichen Stimmungen und gar der Ungestimmtheit, sondern ausgezeichnet wird gerade das, was in jeder Stimmung in gewisser Weise offenbar ist. Wie sollen wir das nennen? Es ist jenes »im Ganzen«. Dieses eigentümliche »im Ganzen« war es doch, was uns rätselhaft blieb, als wir die Interpretation der tiefen Langeweile zum vorläufigen Abschluß brachten. Dieses »im Ganzen« ist nicht nur unfaßlich zunächst für den Begriff, sondern schon für die alltägliche Erfahrung, und zwar nicht deshalb, weil es fernab liegend wäre in unzugänglichen Bezirken, wo nur höchste Spekulation hin zu dringen vermag, sondern weil es so naheliegend ist, daß wir keinen Abstand dazu haben, um es zu erblicken. Dieses »im Ganzen« sprechen wir zu dem Seienden, und zwar genauer: zu der jeweiligen Offenbarkeit des Seienden. Wir entnehmen hieraus erneut, daß der zuerst eingeführte Weltbegriff ganz unzureichend war und nunmehr eine weitere Bestimmung erfährt. Wir gehen aus vom naiven Weltbegriff und können eine bestimmte *Stufenfolge* festlegen, die zugleich den Gang der Betrachtung fixiert.

Der naive Weltbegriff ist so verstanden, daß die Welt soviel besagt wie *das Seiende*, sogar unentschieden gegen »Leben« und »Existenz«, einfach das Seiende. Wir sahen dann in der

Kennzeichnung der Art und Weise, wie das Tier lebt, daß, wenn wir mit Sinn von der Welt und der Weltbildung des Menschen sprechen, Welt jedenfalls so etwas besagen muß wie *Zugänglichkeit des Seienden*. Wir sahen aber wiederum, daß wir mit dieser Charakteristik in eine wesentliche Schwierigkeit und Zweideutigkeit geraten. Wenn wir Welt so bestimmen, können wir in gewissem Sinne auch sagen, daß das Tier eine Welt hat, nämlich Zugang zu etwas, was wir *von uns aus* als Seiendes erfahren. Demgegenüber zeigte sich aber, daß das Tier zwar Zugänglichkeit zu etwas hat, aber nicht zu Seiendem als solchem. Daraus ergibt sich, daß Welt eigentlich *Zugänglichkeit des Seienden als solchen* bedeutet. Diese Zugänglichkeit gründet sich aber auf eine *Offenbarkeit des Seienden als solchen*. Zuletzt ergab sich, daß diese keine Offenbarkeit irgendwelcher beliebigen Art sei, sondern *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*.

Wir haben damit eine vorläufige Umgrenzung des Weltbegriffes, die mehr eine methodische Funktion hat in dem Sinne, daß sie uns die einzelnen Schritte unserer jetzigen Interpretation des Weltphänomens vorzeichnet. Welt ist nicht das All des Seienden, ist nicht die Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, nicht die der Zugänglichkeit zugrundeliegende Offenbarkeit des Seienden als solchen — sondern Welt ist die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. Wir wollen die Betrachtung von dem Moment her beginnen, das sich uns auch schon bei der Interpretation der Grundstimmung aufdrängte: bei diesem merkwürdigen ›*im Ganzen*‹.

Welt hat immer — wenn auch so undeutlich wie möglich — den Charakter von *Ganzheit*, Rundung oder wie wir das anzeigend zunächst fassen wollen. Dieses ›*im Ganzen*‹ — ist es eine Eigenschaft des Seienden an sich, oder ist es nur ein Moment der Offenbarkeit des Seienden, oder keines von beiden? Fragen wir noch vorläufiger: Bedeutet ›*Seiendes im Ganzen*‹ zwar nicht bloß Summe, aber eben doch das ganze Seiende im Sinne der Allheit dessen, was überhaupt an sich ist,

wie der naive Weltbegriff meint? Wäre dieses gemeint, dann könnten wir überhaupt nie davon sprechen, in einer Grundstimmung sei uns das Seiende im Ganzen offenbar. Die Grundstimmung mag noch so wesentlich sein, sie wird uns nie über die Allheit des Seienden an sich Kunde geben. Was bedeutet dann aber dieses ›im Ganzen‹, wenn nicht das inhaltliche Ganze des Seienden an sich? Wir werden antworten: Es bedeutet die Form des für uns offenbaren Seienden als solchen. Daher besagt ›im Ganzen‹: in der Form des Ganzen. Doch was heißt hier Form, und was meint »für uns offenbar«? Ist Form nur ein Rahmen, der nachträglich um das Seiende gesperrt wird, soweit es für uns gerade offenbar ist? Und wozu dieser nachträgliche Rahmen? Ist das Seiende anders offenbar als eben für uns? Und wenn das, bedeutet es dann soviel wie: von uns subjektiv aufgefaßt, so daß wir sagen könnten: Welt bedeute die subjektive Form und den Formbestand der menschlichen Auffassung des Seienden an sich? Muß nicht in der Tat alles darauf hinauslaufen, wenn wir beachten, daß die These lautet: der Mensch ist weltbildend? Damit ist doch handgreiflich gesagt: Welt ist nichts an sich, sondern ein Gebilde des Menschen, subjektiv. Das wäre eine mögliche Interpretation dessen, was wir bisher über das Weltproblem und den Weltbegriff sagten, eine mögliche Interpretation, die nun freilich gerade das entscheidende Problem nicht faßt.

Wir wollen jetzt die Stelle des Problems dadurch vordeutend kennzeichnen, daß wir allgemein sagen, was mit *Weltbildung* gemeint ist. Welt ist — nach der These — zugehörig der Weltbildung. Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, Welt, bildet sich, und Welt ist nur, was sie ist, in einer solchen Bildung. Wer bildet die Welt? Nach der These der Mensch. Aber was ist der Mensch? Bildet er die Welt etwa so, wie er einen Gesangverein bildet, oder bildet er die Welt als der wesentliche Mensch? »Der Mensch« — so wie wir ihn kennen, oder der Mensch als der, als welchen wir ihn zumeist nicht kennen? Der Mensch, insofern er selbst in seinem Menschsein

durch etwas ermöglicht ist? Bestünde die Ermöglichung gerade zum Teil in dem, was wir als Weltbildung ansetzen? Denn es ist nicht so, daß der Mensch existiert und sich unter anderem auch einmal einfallen läßt, eine Welt zu bilden, sondern Weltbildung geschieht, und auf ihrem Grunde kann erst ein Mensch existieren. Der Mensch qua Mensch ist weltbildend, das heißt nicht: der Mensch, so, wie er auf der Straße herumläuft, sondern das *Da-sein im* Menschen ist weltbildend. Weltbildung gebrauchen wir absichtlich in einer Mehrdeutigkeit. Das Dasein im Menschen *bildet* die Welt: 1. es stellt sie her; 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfangende.

Diese dreifache Bedeutung des Bildens werden wir durch eine genauere Interpretation des Phänomens der Welt zu belegen haben. Wenn wir von diesem dreifachen Sinn von Weltbildung sprechen, ist das ein Spiel mit der Sprache? Allerdings, genauer ein Mitspielen mit ihrem Spiel. Dieses Spiel der Sprache ist nicht spielerisch, sondern entspringt einer Gesetzlichkeit, die vor aller »Logik« liegt und eine tiefere Verbindlichkeit fordert als das Befolgen von Regeln der Definitionsbildung. Freilich — bei diesem inneren Mitspielen des Philosophierens mit der Sprache liegt hart daneben die Gefahr der Spielerei und der Verstrickung in ihren Netzen. Aber gleichwohl müssen wir dieses Spiel wagen, um — wie wir später noch sehen werden — aus dem Bann der alltäglichen Rede und ihrer Begriffe herauszukommen. Doch selbst wenn wir zugeben wollten, Welt besage die subjektive Form der menschlichen Auffassung des Seienden an sich, so daß es gar kein Seiendes an sich gibt und alles nur im Subjekt sich abspielt, dann wäre neben vielem anderen doch zu fragen: Wie kommt der Mensch überhaupt auch nur zu einer subjektiven Auffassung des Seienden, wenn ihm hierzu nicht das Seiende zuvor offenbar ist? Wie steht es um diese Offenbarkeit des Seienden als solchen? Wenn schon zu dieser das »im Ganzen« gehört, ist es dann nicht doch der

Subjektivität des Menschen, d. h. hier seinem jeweiligen momentanen Belieben, entzogen?

Aber wozu all die Irrgänge durch all diese verwirrenden Fragen, mit denen wir der Antwort auf die leitende Frage nach dem Wesen der Welt um keinen Schritt näher kommen? So denkt der vulgäre Verstand. Und er denkt so, weil er die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Welt im vorhin- ein im selben Sinne nimmt wie die Antwort auf die Frage, wie heute die Börsenkurse stehen. Wir mögen vielleicht von dieser allzu massiven Meinung frei sein und doch versucht, zu verlangen, daß sich die Frage nach dem Wesen der Welt durch eine einfache Feststellung beantworten lasse, etwa so, daß wir die erörterte Grundstimmung der Langeweile weitergehend interpretieren und darüber Auskunft geben, was das besagt: Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. *Daß* wir schließlich in diese Grundstimmung zurückfragen, ist gewiß, denn sonst wäre die Interpretation derselben im Zusammenhang dieser Vorlesung zwecklos gewesen. *Ob* wir aber für dieses Zurückfragen schon ausreichend gerüstet sind, ist eine andere Frage. Sie wird brennend, wenn wir uns daran erinnern, daß ja die Auslegung der Grundstimmung uns nicht ein seelisches Erlebnis näher brachte, auf dem festen Boden eines Begriffes vom Menschen (Seele, Bewußtsein), sondern daß gerade umgekehrt diese Grundstimmung uns ursprüngliche Perspektiven über das menschliche Dasein eröffnete. Unsere Zurüstung für das Weltproblem wird demnach darin bestehen müssen, daß wir die jetzt aufgetauchten Fragen bezüglich der Offenbarkeit des Seienden bzw. der Offenbarkeit im Ganzen in der Richtung auf diese eine Perspektive ansetzen, d. h. daß wir nicht unversehens und selbstverständlich uns in einer unangemessenen, wenngleich noch so natürlichen Einstellung bewegen. Gerade jetzt, wo wir das Problem eigentlich zu fassen bekommen, stehen wir in einer Krise. Das ist das Auszeichnende alles Philosophierens gegenüber jeder wissenschaftlichen Orientierung, daß in dem Moment, wo die eigentlich philosophische Erkenntnis

aufspringen soll, das Entscheidende nicht so sehr das Zufassen ist, sondern die Besinnung auf den Standort der Betrachtung — was mit einer methodischen Reflexion nichts zu tun hat. Wenn wir uns auf diese kritische Stelle, an der wir jetzt stehen, besinnen, so kann das nur geschehen im Zusammenhang der sachlichen Entfaltung des Problems.

§ 69. Erste formale Interpretation des ›als‹  
als eines Strukturmomentes der Offenbarkeit

a) Der Zusammenhang des ›als‹ als des Gefüges  
der Beziehung und Beziehungsglieder mit dem Aussagesatz

Was kann jedoch in den bisherigen Begriffen Unangemessenes sich eingeschlichen haben? Wir sagten: Welt ist Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Wir haben früher schon darauf hingewiesen, daß bei dieser Charakteristik etwas Rätselhaftes auftaucht: dieses ›als solches‹, das Seiende als solches, etwas als etwas, a als b. Dieses ganz elementare ›als‹ ist es — so können wir ganz einfach sagen —, was dem Tiere versagt ist. Wir müssen dem Wesen der Offenbarkeit und damit den näheren Bestimmungen dieser nachdenken. Das ›im Ganzen‹ hängt mit diesem rätselhaften ›als‹ zusammen. Wenn wir fragen: Was ist mit dem ›als‹, so werden wir zunächst sagen: Es ist eine sprachliche Ausdrucksform. Dürfen wir uns darauf einlassen? Wird das nicht zu einem Philosophieren in bloßen Worten statt in Sachen? Allein, wir sind uns sofort darüber klar, daß wir bei diesem ›als‹, a als b, Seiendes *als solches*, uns etwas denken, wenngleich wir außerstande sind, auf den ersten Anlauf hin darüber klare Auskunft zu geben. Zu allem Überfluß können wir darauf verweisen, daß auch im Latein dieses ›als‹ wesentlich ist — das qua, ens qua ens — und erst recht im Griechischen — das ἤ, ὅν ἤ ὅν. Das ›als‹ ist somit keine bloße Marotte unserer Sprache, sondern liegt offenbar im Sinn des Daseins

selbst irgendwie begründet. Was bedeutet dieser sprachliche Ausdruck ›als‹, qua,  $\tilde{\eta}$ ? Freilich werden wir nicht so vorgehen dürfen, daß wir gleichsam diese Partikel anstarren, und lang genug anstarren, um dann etwas dahinter zu finden, sondern es gilt gerade, den ursprünglichen Zusammenhang ins Licht zu heben, daraus und dafür dieses ›als‹ als eine spezifische Bedeutungsprägung erwachsen ist.

Wir stellen aber leicht fest: Das ›als‹ bedeutet eine ›Beziehung‹, das ›als‹ für sich gibt es nicht. Es weist auf *etwas*, was im ›als‹ steht, und weist ebenso auf *anderes etwas, als das* es ist. Im ›als‹ liegt eine Beziehung und damit *zwei Beziehungsglieder*, und diese nicht nur als zwei, sondern das erste ist das eine und das zweite das andere. Aber dieses *Gefüge* der Beziehung und der Beziehungsglieder ist selbst nicht freischwebend. Wohin gehört es? Wir kommen dahinter, wenn wir das ›a als b‹ zur Umschreibung bringen und sagen: a, insofern es b ist. Das ›als‹ kann also nur in Funktion treten, wenn Seiendes schon vorgegeben ist, und es dient dann dazu, dieses Seiende als so und so beschaffenes *ausdrücklich* zu machen. Ein b-seiendes a ist vorgegeben; dieses b-Sein des a wird ausdrücklich im ›als‹ zur Abhebung gebracht. Was mit dem ›als‹ gemeint ist, das wissen wir im Grunde schon, bevor wir es sprachlich deutlich werden lassen. Wir wissen es z. B. in dem einfachen Satz: a ist b. Im Verständnis dieser Aussage wird a als b verstanden. Das ›als‹ gehört seiner Struktur nach also zum einfachen *Aussagesatz*. Das ›als‹ ist ein Strukturmoment der Satzstruktur im Sinne des einfachen Aussagesatzes.

Der einfache Satz aber ist dasjenige Gebilde, von dem man sagt, es sei *wahr* bzw. *falsch*. Wahr aber ist ein Satz, wenn er mit dem, worüber er aussagt, *übereinstimmt*, d. h. wenn er durch die aussagende Übereinstimmung damit uns Kunde gibt von dem, was und wie die Sache ist. Kunde geben von . . . besagt aber: offenkundig, offenbar machen. Der Satz ist wahr, weil er eine *Offenbarkeit der Sache* enthält. Die Struktur des *offenbarmachenden Satzes* hat in sich dieses ›als‹.

Nun sahen wir aber: Die Offenbarkeit von Seiendem ist immer Offenbarkeit von Seiendem als solchem. Das ›als‹ ist zugehörig zur Offenbarkeit und hat mit dieser zusammen die gemeinsame Heimat in dem Gebilde, das wir einfache Aussage nennen — ›a ist b‹. Wir werden demnach mit einem Schlage über das ›als‹ und seinen Zusammenhang mit der Offenbarkeit und so über diese selbst und damit über das Wesen der Welt die rechte Aufklärung erhalten, wenn wir der Struktur dieses Gebildes ›Aussage‹ nachgehen.

b) Die Orientierung der Metaphysik am λόγος und an der Logik als Grund für ihre nichtursprüngliche Entfaltung des Weltproblems

Die Aussage, das Urteil, wird in der alten Philosophie der λόγος genannt. Der λόγος aber — das ist das Hauptthema der *Logik*. Und so wird unser Problem der Welt, wonach Welt zunächst Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen besagt, bei der inneren Aufhellung dieser Struktur auf das Problem des λόγος zurückgeleitet. Die Frage nach dem Wesen der Welt ist eine Grundfrage der *Metaphysik*. Das Weltproblem als Grundproblem der Metaphysik wird zurückgeführt auf die Logik. Die Logik ist demnach die eigentliche Basis der Metaphysik. Dieser Zusammenhang ist so aufdringlich eindeutig, daß man sich wundern müßte, wenn er sich nicht von alters her der Philosophie aufgedrängt hätte. Und in der Tat — was eben kurz an Hand des Weltproblems entwickelt wurde, dieser Zusammenhang ist Basis und Bahn für die ganze abendländische Metaphysik und ihre Fragen, sofern die Logik die Erörterung aller Probleme am λόγος und seiner Wahrheit als Probleme der Metaphysik, das heißt als Fragen nach dem Sein vorzeichnet. Das bedeutet aber mehr, als wir auf den ersten Blick ermessen. Der schärfste Index für diesen Tatbestand ist darin gegeben, daß wir heute, ohne überhaupt noch an den Ursprung zu denken, unversehens und unbesehen diejenigen Elemente



des Seins, welche wir als die eigentlichen erkennen und zum Problem der Metaphysik machen, als Kategorien bezeichnen. κατηγορία, griechisch: Aussage, meint solche Momente, die dem λόγος in bestimmter Weise zukommen, die er als κατηγορία notwendig mitsagt, welches Mitgesagte seine bestimmten Möglichkeiten hat. Die Seinsbestimmungen werden als Kategorien, d. h. als Bestimmungen des Seienden gefaßt und im Hinblick darauf, wie das Seiende zum λόγος steht. Diese Grundrichtung der Metaphysik auf den λόγος durchherrscht nicht nur die Philosophie – Seinsbestimmungen als »Kategorien« –, nicht nur das wissenschaftliche Denken überhaupt, sondern alles erklärende und deutende Verhalten zum Seienden. Trotzdem müssen wir die Frage stellen, ob dieser für uns selbstverständlich gewordene und ganz verhärtete Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik zu Recht besteht, oder ob es eine *ursprünglichere Problematik* gibt bzw. geben muß, und ob nicht gerade die übliche Fragestellung in der Metaphysik ihre Orientierung an der Logik im weitesten Sinne dem verdankt, daß die Einsicht in die Eigentümlichkeit des Weltproblems bisher hintangehalten wurde.

Bevor wir dem Strukturmoment des ›als‹ weiter nachfragen, stellen wir noch einmal den Zusammenhang zwischen ihm und dem leitenden Weltproblem her. Wir formulieren das Weltproblem in der These: Der Mensch ist weltbildend. Damit ist ein Zusammenhang angezeigt zwischen Mensch und Welt. Die Wesensbestimmung des Menschen ist vielleicht identisch mit der Entfaltung dieses Problems der Weltbildung. Nicht eine beliebige Definition des Menschen darf für das Weltproblem herangezogen werden, sondern wir müssen uns eine Blickstellung auf den Menschen zueignen, in der das Wesen des Menschen selbst zum mindesten fraglich wird. Wir halten uns nicht an eine Definition, sondern entfalten das Problem aus einer Grundstimmung, zumal diese selbst die Tendenz hat, das Dasein des Menschen als solches, d. h. zugleich das Seiende im Ganzen, inmitten dessen er sich befindet, offenbar zu ma-

chen. Wenn so die Aufgabe des Weltproblems hinsichtlich seines Ortes und seiner Basis gesichert ist, so entsteht jetzt doch eine entscheidende Schwierigkeit. Wir erinnern uns, daß die Interpretation der Grundstimmung keineswegs ein feststellen- des Beschreiben einer seelischen Eigenschaft des Menschen war. Die Schwierigkeit, die dort bestand, die rechte Haltung in der Frage nach dem Menschen zu gewinnen, verschärft sich hier. Wir sichern uns das Problem dadurch, daß wir die Welt als Offenbarkeit des Seienden als solchen und im Ganzen nehmen. Wir haben zwei Bestimmungen daran herausgehoben, das Moment des Seienden *als solchen* und das Moment des ›*im Ganzen*‹. Es gilt nun, das Problem so zu entfalten, daß wir die innere Verbundenheit dieser beiden Strukturmomente aus ihrem Grunde begreifen und damit eine Bresche in das Phänomen selbst schlagen. Wenn wir uns konkret an diese Aufgabe machen, das Strukturmoment des ›als Etwas‹ zu klären, so scheint diese Aufgabe selbstverständlich zu sein, zumal sie uns in einen Zusammenhang hineinleitet, der bekannt ist und innerhalb der Geschichte der Philosophie vielfältig bearbeitet wurde. Das ›als‹ ist eine Beziehung und als Beziehung auf die Beziehungsglieder bezogen, eine Beziehung, deren Charakter uns aufleuchtet, wenn wir sie so beschreiben: das a, insofern es b ist, das ›als‹ im Zusammenhang mit dem b-Sein des a, welches b-Sein des a dann im Satze besteht: a ist b. Im Satze selbst liegt also notwendig schon das Auffassen des a als b zugrunde. Wir stoßen damit auf einen Zusammenhang des ›als‹ mit dem Satze, mit dem λόγος, mit dem Urteil. Dieses Phänomen des λόγος ist nicht nur in der Philosophie überhaupt bekannt, zumal in der Logik, sondern der λόγος im weitesten Sinne als Vernunft, als ratio ist die Dimension, aus der die Problematik des Seins entwickelt wird, weshalb für *Hegel*, den letzten großen Metaphysiker der abendländischen Metaphysik, die Metaphysik mit der Logik als Wissenschaft von der Vernunft zusammenfällt.

Die gekennzeichnete Basis der Metaphysik und ihre Orien-

tierung an der Wahrheit des Satzes ist zwar in gewisser Hinsicht notwendig, aber doch *nicht ursprünglich*. Diese Nichtursprünglichkeit hat bisher die rechte Entfaltung des Weltproblems hintangehalten. Dieser selbstverständlich gewordene Zusammenhang zwischen Metaphysik und Logik ist es, der, ohne daß wir es sogleich sehen, verhindert, die ursprüngliche Problematik zu entwickeln, die das Weltproblem zugänglich macht. Daher dürfen wir nicht überrascht sein, wenn sich auch schon in unsere Problematik gewisse unangemessene Fragestellungen eingeschlichen haben. Wir dürfen uns nicht wundern, daß wir selbst mit dieser vorläufigen Exposition des Problems des ›als‹ uns schon in einer *unangemessenen Fragestellung* bewegen, die zum Verhängnis wird, wenn sie *allein* festgehalten wird.

§ 70. Grundsätzliche methodische Überlegung  
für das Verständnis aller metaphysischen Probleme und  
Begriffe. Zwei Grundformen ihrer Mißdeutung

- a) Erste Mißdeutung: Erörterung der philosophischen Probleme als etwas Vorhandenes im weiten Sinne.  
Formale Anzeige als Grundcharakter der philosophischen Begriffe

Wir wollen hierauf kurz eingehen, zumal wir bei dieser Gelegenheit auf eine grundsätzliche *methodische* Überlegung stoßen, die einen Fingerzeig geben soll für das Verständnis aller metaphysischen Probleme und Begriffe. Ich verweise kurz auf einen Zusammenhang, der zum erstenmal durch *Kant* im Zuge seiner Grundlegung der Metaphysik ans Licht gebracht wurde. *Kant* hat zum ersten Mal einen – und zwar notwendigen – »Schein« in den metaphysischen Begriffen aufgezeigt, einen Schein, der diese Begriffe nicht zu Nichtigkeiten verurteilt, der aber andererseits für die Metaphysik eine besondere Proble-

matik notwendig macht. Er nennt ihn den dialektischen Schein. Die »Bezeichnung« ist jetzt nicht wichtig, aber die Sache. *Kant* versteht unter dialektischem Schein der Vernunft das Eigentümliche, daß es für das menschliche Denken Begriffe gibt, die etwas Letztes und Allgemeinstes meinen, und daß gerade diesen letzten und entscheidendsten Begriffen, die alles konkrete Denken leiten und in gewissem Sinne begründen, wesensmäßig die Möglichkeit der Ausweisung ihrer Rechtmäßigkeit durch eine Anschauung dessen, was sie eigentlich meinen, fehlt. Weil diese Möglichkeit der Ausweisung fehlt, der Verstand aber dieses Fehlen nicht sieht, die Ausweisung überhaupt nicht für nötig, sondern schon aufgrund des a priori für geleistet hält, verfällt er einem Schein. *Kant* hat dieses Problem des dialektischen Scheins im zweiten Hauptteil der transzendentalen Elementarlehre, d. h. in der transzendentalen Dialektik, angeschnitten. Ob dieses Problem des dialektischen Scheins radikal genug entwickelt und begründet ist, lassen wir dahingestellt.

Für uns ist ein anderes wesentlich. Weit entscheidender und ursprünglicher als dieser von *Kant* aufgezeigte dialektische Schein ist ein *anderer* Schein, der sich in *jedem* philosophischen Denken festsetzt und es der *Mißdeutung* aussetzt. Das Philosophieren ist nur da lebendig, wo es zum Wort kommt, sich ausspricht, was nicht notwendig »Mitteilung an andere« besagt. Dieses Zum-Wort-kommen im Begriff ist nicht etwa eine fatale Unvermeidlichkeit, sondern Wesen und Kraft dieser wesentlichen menschlichen Handlung. Wenn das Philosophieren aber ausgesprochen ist, dann ist es der *Mißdeutung* preisgegeben, nicht etwa nur jener, die in der relativen Vieldeutigkeit und Unbeständigkeit aller Terminologie liegt, sondern jener wesentlichen *sachlichen* *Mißdeutung*, auf die der *vulgäre Verstand* zwangsläufig verfällt, indem er alles, was ihm als philosophisch ausgesprochen entgegenkommt, *wie etwas Vorhandenes* erörtert, es von vornherein, zumal da es wesentlich zu sein scheint, in derselben Ebene nimmt wie die Dinge, die er

alltäglich betreibt, und nicht bedenkt und auch nicht verstehen kann, daß *das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt*. Dieser mit jedem philosophischen Schritt geforderten Verwandlung des Menschen aber widersetzt sich der vulgäre Verstand zufolge einer natürlichen Behäbigkeit, die in dem gründet, was Kant einmal den »faulen Fleck«<sup>1</sup> in der menschlichen Natur genannt hat. Auf unser leitendes Problem hin gesprochen heißt das: Wir werden zunächst unter dem Titel »Welt« – und vielleicht hier so stark wie nirgends – etwas suchen, was an sich vorhanden ist und was wir feststellen wollen, um uns jederzeit darauf berufen zu können. Daß es so nicht steht, daß wir aber gleichwohl geneigt sind, in diesem Sinne fehlzugehen, gilt es von Anfang an zu sehen. Oder anders gesagt: Die philosophische Erkenntnis des Wesens der Welt ist nicht und nie eine Kenntnisnahme von etwas Vorhandenem, sondern das begreifende Aufschließen von etwas in einem bestimmt gerichteten Fragen, das als Fragen das Befragte nie zu einem Vorhandenen werden läßt. Dieses bestimmt ausgerichtete Fragen ist selbst notwendig, um Welt und dergleichen in der angemessenen Weise ins Thema zu bringen und darin zu halten.

Wenn wir nun mit Rücksicht auf das Gesagte uns fragen, was wir in der *vorausgegangenen Charakteristik der Struktur des »als«* eigentlich vollzogen haben, wie wir dabei vorgegangen sind, so können wir uns darüber folgendermaßen verständigen: Welt wurde angezeigt durch den Charakter der *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. Zur Offenbarkeit gehört das »als« – Seiendes *als* solches, als das und das. Die nähere Erläuterung des »als« führte uns auf die *Aussage* und *Aussagewahrheit*. Welche Erläuterung gaben wir nun vom »als«? Welches war der erste Schritt, um uns das »als« nahezubringen? Wir sagten: Das »als« kann für sich nicht bestehen,

<sup>1</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. VI. Berlin 1923. S. 178.

es ist eine Relation, die von einem Glied zum anderen läuft — etwas als etwas. Diese Charakteristik ist formal richtig, sofern wir das ›als‹ in der Tat in der Form einer Beziehung überhaupt uns näher bringen können. Aber wir sehen leicht: Mit dieser leersten Bestimmung des ›als‹ — ›als‹-Beziehung — haben wir schon das Eigenwesen desselben aus der Hand gegeben. Denn eine Beziehung zwischen zwei Gliedern ist auch das ›und‹, ferner das ›oder‹ — a und b, c oder d. Nun könnte man entgegen: Die Charakteristik des ›als‹ im Sinne einer ›Beziehung‹ ist so lange ungefährlich, als bedacht wird, daß die spezifische Kennzeichnung dieser Beziehung als unterschieden etwa gegen die ›und‹-Beziehung nachgeholt und eingefügt werden muß. Aber gerade hier zeigt sich das Verhängnisvolle jeder formalen Charakteristik. Denn es ist fraglich, ob wir das Wesen des ›als‹ überhaupt noch treffen, selbst wenn wir den spezifischen Charakter anzugeben versuchen. Das ist deshalb fraglich, weil schon durch die scheinbar harmlose — weil jederzeit richtige — Charakteristik des ›als‹ im Sinne einer Beziehung das ganze Phänomen nivelliert ist. Das will heißen: Wenn etwas z. B. als Beziehung gekennzeichnet wird, dann ist dabei die *Dimension* unterschlagen, in der die betreffende Beziehung das sein kann, was sie ist. Aufgrund dieser Unterschlagung der Dimension ist die Beziehung mit jeder beliebigen anderen gleichgestellt. Wir haben die Beziehung von vornherein selbstverständlich als etwas genommen, was verläuft zwischen solchen: etwas und etwas, was im weitesten Sinne vorhanden ist. Nicht nur das, sondern die leere, formale Idee von Beziehung ist zugleich zugehörig gedacht einer beliebigen ebenso leeren Mannigfaltigkeit von Beziehungsgliedern, deren Seinsart völlig indifferent genommen wird — d. h. aber, nach Früherem, im Sinne des *Vorhandenen* im weitesten Sinne: etwas als etwas. Von da aus sind wir dann ganz sicher weiter getrieben worden zu der Aussage, die diese Beziehung als solche ausspricht. Jene einfache Form der Aussage, die wir als kategorischen Satz kennen, ist nur die elementare Satzform innerhalb des unter-

schiedslosen Verhaltens zum Seienden und Besprechens desselben in der Alltäglichkeit (Logik, Grammatik, Rede und Sprache). Wenn wir daher das ›als‹ uns erläutert haben durch diese Kennzeichnung als ›Beziehung‹, dann liegt darin, daß wir die *Dimension* für diese Beziehung unversehens als den *Bereich des Vorhandenen überhaupt* nehmen. Von hier aus noch jemals auf das Wesen des ›als‹ treffen zu wollen, ist aussichtslos — es sei denn, daß wir zuvor schon etwas vom wahren Wesen des ›als‹ erblickt haben.

Trotzdem können wir das ›als‹ weiterhin eine Beziehung nennen und von der ›als‹-Beziehung sprechen. Wir müssen nur bedenken, daß die *formale Charakteristik nicht das Wesen* gibt, sondern umgekehrt allenfalls gerade nur die entscheidende *Aufgabe* anzeigt, die Beziehung aus ihrer eigenen Dimension zu begreifen, statt umgekehrt die Dimension durch die formale Charakteristik zu nivellieren. Die Kennzeichnung des ›als‹ im Sinne einer Beziehung sagt über das ›als‹ als solches nichts aus, sondern enthält nur die Anweisung zu einer eigentümlichen Aufgabe. Ich spreche daher bezüglich einer solchen Charakteristik des ›als‹ von der *formalen Anzeige*. Die Tragweite derselben für die gesamte Begrifflichkeit der Philosophie kann hier nicht dargelegt werden.

Nur eins soll erwähnt sein, weil es für das Verständnis des *Weltproblems* — aber auch der beiden anderen Fragen — von besonderer Bedeutung ist. Alle philosophischen Begriffe sind *formal anzeigend*, und nur, wenn sie so genommen werden, geben sie die echte Möglichkeit des Begreifens. Was mit diesem *Grundcharakter der philosophischen Begriffe* im Unterschied von allen wissenschaftlichen Begriffen gemeint ist, sei durch ein besonders aufdringliches Beispiel erläutert — am Problem des *Todes*, und zwar des menschlichen. Ich habe dieses Problem des Todes in einem ganz bestimmten Zusammenhang, der jetzt beiseite bleiben kann, entwickelt in »Sein und Zeit«, § 46 ff. Ganz roh können wir sagen: Das Dasein des Menschen ist so oder so ein Sein zum Tode. Der Mensch ver-

hält sich immer in irgendeiner Weise zum Tode, d. h. zu *seinem* Tode. Darin liegt: Der Mensch *kann* in den Tod als die äußerste Möglichkeit seines Daseins vorlaufen und sich von daher in der eigensten und ganzen Selbstheit seines Daseins verstehen. Das Dasein verstehen meint: sich auf das Da-sein verstehen, Da-sein können. Sichverstehen aus dieser äußersten Möglichkeit des Daseins heißt, im Sinne des Gestelltseins in die äußerste Möglichkeit handeln. Dieses vorlaufende Freisein für den eigenen Tod wurde als Weise des eigentlichen Selbstseins des Daseins gekennzeichnet, als Eigentlichkeit der Existenz unterschieden gegen die Uneigentlichkeit des alltäglichen selbstvergessenen Hintreibens. Selbst wenn wir das Problem aus seinem Zusammenhang herausreißen und nur seinen besonderen Gehalt und den Duktus seiner Exposition ins Auge fassen, dürfte es nicht allzu schwer sein, das Entscheidende zu begreifen. Und doch — die Mißdeutung stellt sich immer wieder mit unbeirrbarer Sicherheit ein. Der Grund dafür liegt weder im Mangel an Scharfsinn beim Leser, auch nicht im Mangel an Bereitschaft, auf das Dargelegte einzugehen, in diesem Falle auch nicht — wie ich mir einbilde — in dem Mangel an Eindringlichkeit der Interpretation, sondern in der »natürlichen Behäbigkeit« des vulgären Verstandes, dem jeder von uns verhaftet bleibt und der meint zu philosophieren, wenn er philosophische Bücher liest oder darüber schreibt und dabei argumentiert. Beim erwähnten Problem geht das so vor sich: Wenn das Vorlaufen in den Tod die Eigentlichkeit der menschlichen Existenz ausmacht, dann muß der Mensch, um eigentlich zu existieren, ständig an den Tod denken. Versucht er das, dann kann er die Existenz überhaupt nicht aushalten, und die einzige Weise dieses eigentlichen Existierens ist der Selbstmord. Das Wesen der eigentlichen Existenz des Menschen im Selbstmord, in der Vernichtung der Existenz zu suchen, ist aber eine ebenso wahnsinnige als widersinnige Konsequenz. Also ist die obige Interpretation der eigentlichen Existenz als Vorlaufen zum Tode reine Willkür einer in sich schon unmöglichen Le-



bensauffassung. Wo liegt hier das Mißverständnis? Nicht in einem Fehlschluß, sondern in der Grundhaltung, die nicht erst besonders eingenommen wird, sondern die aus dem natürlichen Dahinleben da ist, aus der heraus man dergleichen im vorhinein nimmt als einen Bericht über Eigenschaften des Menschen, den es neben Stein, Pflanze, Tier auch gibt. Im Menschen ist ein Verhältnis zum Tode *vorhanden*. Von diesem wird behauptet, es mache die eigentliche Existenz des Menschen aus, d. h. es ist gefordert, daß dieses *vorhandene* Verhältnis zum Tode im Menschen ein Dauerzustand werden solle. Weil das aber die Menschen, die es da gibt, nicht aushalten können und sie doch eben vorhanden sind und oft in recht erfreulicher Form, ist jene finstere Auffassung der Existenz unmöglich.

Mit dieser Grundhaltung, die im vorhinein unbesehen ins Spiel kommt, ist schon der Tod, das Verhältnis des Menschen zum Tode, wie etwas *Vorhandenes* genommen. Da für den vulgären Verstand das eigentlich Seiende das ist, was immer vorhanden ist, sieht er die Eigentlichkeit der Existenz eben im Immervorhandensein des Verhältnisses zum Tode, im ständigen Denken an denselben. Bei dieser Grundhaltung, von der niemand von uns sich freisprechen darf, ist von vornherein übersehen, daß der Grundcharakter der Existenz, des Existierens des Menschen in der *Entschlossenheit* liegt, daß die Entschlossenheit aber nicht ein vorhandener Zustand ist, den ich habe, sondern daß die Entschlossenheit eher umgekehrt mich hat. Die Entschlossenheit ist aber als solche, was sie ist, immer nur als *Augenblick*, als Augenblick des wirklichen Handelns. Diese Augenblicke von Entschlossenheit aber zeitigen sich, weil sie etwas Zeithaftes sind, immer nur in der Zeitlichkeit des Daseins. Der vulgäre Verstand sieht zwar an der Zeit auch den Augenblick, Augenblick aber nur als Moment und den Moment in seiner Flüchtigkeit als das, was nur kurze Zeit vorhanden ist. Er vermag nicht das Wesen des Augenblicks zu sehen, das in seiner Seltenheit beruht, gesehen auf das Ganze der

Zeit eines Daseins. Die Seltenheit der Augenblicke und die ekstatische Weite dieser Seltenheit vermag der vulgäre Verstand nicht zu fassen, weil ihm die Kraft der Erinnerung fehlt. Er hat nur ein Gedächtnis davon, worin er früher Vorhandenes aufbewahrt als das jetzt nicht mehr Vorhandene. Was wir die Seltenheit des entschlossenen Handelns nennen, ist eine Auszeichnung des Augenblicks, durch die er gerade eine ganz spezifische Beziehung zu seiner Zeitlichkeit hat. Denn wo der Augenblick sich nicht zeitigt, ist nicht etwa nichts vorhanden, sondern immer schon die Zeitlichkeit der Alltäglichkeit. Es ist daher auch nicht so, als müßte der Mensch aus dem Vorlaufen in den Tod, weil er es nicht aushält, sich erst wieder zurückstellen in die Uneigentlichkeit seines Handelns, sondern dieses Zurück in die Uneigentlichkeit ist das Verlöschen des Augenblicks, welches Verlöschen nicht aus irgendwelchen äußeren Ursachen schließlich eintritt, sondern in der Augenblicklichkeit des Augenblicks wesenhaft begründet ist. Aber auch die Alltäglichkeit des Daseins — sofern sie in der Uneigentlichkeit sich hält — ist zwar gegenüber dem Augenblick und seinem Aufflackern ein Zurücksinken, in sich aber keineswegs etwas Negatives, vor allem aber auch nie etwas nur Vorhandenes, ein Dauerzustand, der durch Augenblicke eigentlichen Handelns unterbrochen würde. Der ganze Zusammenhang zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz, Augenblick und Augenblickslosigkeit, ist nicht ein Vorhandenes, was im Menschen passiert, sondern ein solcher des Daseins. Die ihn aufbrechenden *Begriffe* sind nur dann verstehbar, wenn sie nicht als Bedeutungen von Beschaffenheiten und Ausstattungen eines Vorhandenen genommen werden, sondern als *Anzeigen* dafür, daß das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich entwinden und eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muß. In jedem dieser Begriffe — Tod, Entschlossenheit, Geschichte, Existenz — liegt der Anspruch dieser Verwandlung, und zwar nicht als nachträgliche sogenannte ethische Anwendung des Begriffenen, son-

dern als vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren. Weil die Begriffe, sofern sie echt gewonnen sind, immer nur diesen Anspruch solcher Verwandlung ansprechen lassen, aber nie selbst die Verwandlung verursachen können, sind sie anzeigend. Sie zeigen in das Dasein hinein. Da-sein aber ist immer — wie ich es verstehe — *meines*. Weil sie bei dieser Anzeige zwar ihrem Wesen nach je in eine Konkretion des einzelnen Daseins im Menschen hineinzeigen, diese aber nie in ihrem Gehalt schon mitbringen, sind sie *formal anzeigend*.

Nun ist es jederzeit möglich, diese Begriffe anzeigefrei in ihrem Gehalt zu nehmen. Sie geben aber dann nicht nur nicht das, was sie meinen, sondern — was das eigentlich Verhängnisvolle ist — sie werden zum vermeintlich echten und streng umgrenzten Ausgang für bodenlose Fragestellungen. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist das Problem der *menschlichen Freiheit* und seine Erörterung im Rahmen des an der Seinsart des Vorhandenen orientierten Kausalbegriffes. Auch da, wo man sogar gegenüber der Naturkausalität in der Freiheit und als Freiheit eine *andere* sucht, sucht man eben im vorhinein schon eine *Kausalität*, d. h. man macht die Freiheit zum Problem, ohne die Anzeige auf den Existenz- und Daseinscharakter des Seienden zu befolgen, das frei genannt wird. An diesem Problem wäre zu zeigen, wie *Kant* zwar einen Schein sieht, aber dabei doch gerade dem ursprünglichen metaphysischen Schein zum Opfer fällt. Gerade dieses Schicksal des Freiheitsproblems innerhalb der transzendentalen Dialektik zeigt deutlich, daß der Philosoph nie vor diesem metaphysischen Schein sicher ist, und daß jede Philosophie diesem Schein zum Opfer fallen muß, je mehr sie bestrebt ist, die Problematik radikal zu entwickeln. An diesem konkreten Beispiel muß die eigentümliche Schwierigkeit deutlich werden, vor der *wir* stehen, wenn wir das begreifen sollen, was wir mit dem Problem der *Welt* und mit der These, der Mensch ist *weltbildend*, sagen wollen.

Fassen wir die bisher durchgeführte methodische Zwischenbetrachtung noch einmal zusammen. Wir sind übergegangen

zu einer scheinbar nur methodischen Vorbereitung des Problems der Weltbildung. Aber diese war nicht so methodisch, als ob es sich um eine von der Sachfrage abgelöste Technik handelte, sondern eine Methode, die zuinnerst verwachsen ist mit der Sache selbst. Ich habe zunächst das Problem dadurch verdeutlicht, daß ich auf *Kants* Leistung für die Grundlegung der Metaphysik hinwies, die im Aufweis des dialektischen Scheines bestand. Gegenüber diesem dialektischen Schein, der sich auf eine bestimmte Art von Begriffen bezieht und hier wieder auf ein bestimmtes Moment, nämlich ihre anschauliche Unausweisbarkeit, sind wir zurückgegangen auf einen ursprünglicheren Schein, einen Schein, der in seiner Notwendigkeit aus dem Wesen des Menschen begriffen werden kann. Auf die Begründung dieses Scheines können wir hier nicht eingehen. Uns beschäftigt lediglich die Frage, wie wir in Absicht auf unser konkretes Problem, die Frage nach dem Wesen der Welt, diesem Schein wenigstens relativ entgehen können. Dazu ist eine Besinnung auf den durchgängigen Charakter der philosophischen Begriffe notwendig, daß sie alle formal anzeigend sind. Sie sind anzeigend, darin ist gesagt: Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen. Sofern man aber diese Begriffe anzeigefrei nimmt wie einen wissenschaftlichen Begriff in der vulgären Auffassung des Verstandes, wird die Fragestellung der Philosophie in jedem einzelnen Problem irregeleitet. Wir haben das kurz illustriert an unserer Interpretation des ›als‹. Wir sagten, es sei eine Beziehung und weise damit zurück auf den Satz, der wahr oder falsch ist. Damit haben wir einen Zusammenhang des ›als‹ mit der Wahrheit eines Satzes und damit das, was wir im Weltbegriff als Offenbarkeit des Seienden festgelegt haben. An dem konkreten Beispiel des Todes haben wir deutlicher gemacht, worin die natürliche Verfehlung des vulgären Ver-

standes liegt, daß er alles, was ihm als philosophische Exposition begegnet, in seinem Sinne nimmt, nimmt als Aussage über Beschaffenheiten des Seienden als vorhandenen. Daß sich daher das mögliche Verständnis völlig verbaut, ergab sich aus den Deduktionen, die sich nahelegen, sobald man den Tod als eine mögliche Beschaffenheit des Menschen faßt. Was ich hier über den Tod andeutete, hat dieselben Konsequenzen für die Frage nach dem Wesen der Freiheit, sofern dieses Problem bei *Kant* erst recht in eine verkehrte Bahn gedrängt wurde.

Das hier kurz über die formale Anzeige Dargelegte gilt nun in einem ausgezeichneten Sinne vom Weltbegriff. Was mit Welt gemeint wird, ist nicht nur nicht das an sich vorhandene Seiende, es ist ebensowenig eine irgendwie an sich vorhandene Struktur des Daseins. Das Weltphänomen können wir nie direkt in den Blick bekommen. Zwar ließe sich auch hier aus einer vollzogenen Interpretation des Weltphänomens anzeige-frei ein Gehalt herauschälen und in einer objektiven Definition niederlegen, die weitergesagt werden kann. Aber dann ist der Interpretation die bodenständige Kraft genommen, weil der Verstehende der Anweisung nicht Folge gibt, die in jedem philosophischen Begriff liegt.

b) Zweite Mißdeutung: Verkehrter Zusammenhang  
philosophischer Begriffe und ihre Isolierung

Aufgrund dieses Unterlassens ging die philosophische Spekulation dazu über, einen — das ist das *zweite Moment der Mißdeutung* — *verkehrten Zusammenhang der philosophischen Begriffe* zu suchen. Wir wissen alle, daß seit der Grundlegung der Metaphysik durch *Kant* sich in der abendländischen Philosophie die Tendenz zum *System* in einem Ausmaße breitgemacht hat, wie das vorher nie der Fall war. Das ist eine merkwürdige und in ihren Motiven längst nicht aufgeklärte Erscheinung. Sie hängt damit zusammen, daß die Begrifflichkeit der Philosophie, wenn sie in ihrem inneren Wesen

genommen wird, den Charakter der Verweisung des einen auf den anderen zeigt, was nahelegt, einen Zusammenhang immanent in diesen selbst zu suchen. Weil nun aber alle formal anzeigenden Begriffe und Interpretationszusammenhänge den Verstehenden auf das Dasein in ihm ansprechen, ist damit auch ein ganz *eigener* Zusammenhang dieser Begriffe gegeben. Er liegt nicht in den Beziehungen, die sich etwa gewinnen lassen, wenn wir solche Begriffe anzeigefrei gegeneinander dialektisch ausspielen und etwa dergleichen wie ein System des Daseins erdenken, sondern der *ursprüngliche und einzige Zusammenhang der Begriffe* ist schon *durch das Dasein selbst gestiftet*. Die Lebendigkeit des Zusammenhanges hängt davon ab, inwieweit je das Dasein zu sich selbst kommt (was nicht dasselbe ist wie der Grad der subjektiven Reflexion). Der Zusammenhang ist in sich geschichtlich, in der Daseinsgeschichte verborgen. Es gibt daher für die metaphysische Interpretation des Daseins kein System des Daseins, sondern der innere begriffliche Zusammenhang ist der Zusammenhang der Daseinsgeschichte selbst, die sich als Geschichte wandelt. Formal anzeigende Begriffe und gar erst Grundbegriffe können deshalb in einem ausgezeichneten Sinne *nie isoliert* genommen werden. Die Geschichtlichkeit des Daseins verwehrt noch mehr als eine Systematik jede Isolierung und isolierte Ablösung einzelner Begriffe. Die Neigung dazu liegt ebenfalls im vulgären Verstand und ist in eigentümlicher Weise verkoppelt mit der Tendenz, alles Begegnende als Vorhandenes zu nehmen. Auch hierfür geben wir ein Beispiel — wohl verstanden: nicht um das Versagen des vulgären Verstandes zu illustrieren, sondern um den Blick zu schärfen für die Schwierigkeit und die inneren Erfordernisse des rechten Verstehens.

Das Beispiel soll hier nur roh angedeutet werden: Dasein heißt unter anderem: seiend zu Seiendem als solchem sich verhalten, so zwar, daß dieses Verhalten das Seiend-*sein* des Daseins mit ausmacht, welches Sein wir als *Existenz* bezeichnen.

Was das Dasein ist, liegt in dem, *wie* es ist, d. h. existiert. Das Was-sein des Daseins, sein Wesen, liegt in seiner Existenz (Sein und Zeit, S. 42). Alles menschliche Verhalten zu Seiendem als solchem ist in sich nur möglich, wenn es das *Nicht-seiende* als solches zu verstehen vermag. Nicht-seiendes und die Nichtigkeit sind nur verstehbar, wenn das verstehende Dasein im vorhinein und von Grund aus zum *Nichts* sich hält, in das Nichts hinausgehalten ist. Die innerste Macht des Nichts gilt es zu verstehen, um gerade das Seiende als Seiendes sein zu lassen und das Seiende in seiner Mächtigkeit als Seiendes zu haben und zu sein. Kommt nun der vulgäre Verstand über diese Aufhellung der Grundbezüge des Daseins und seiner Existenz, und hört er da vom Nichts und daß das Dasein in das Nichts hinausgehalten sei, dann hört er nur das Nichts — ein irgendwie Vorhandenes — und kennt auch das Dasein nur als etwas Vorhandenes. Also schließt er: Der Mensch ist im Nichts vorhanden, er hat eigentlich nichts und ist daher selbst nichts. Eine Philosophie, die solches behauptet, ist der reine Nihilismus und der Feind aller Kultur. Das ist vollkommen richtig, wenn man die Dinge so versteht, wie das, was in der Zeitung steht. Hier ist das Nichts *isoliert* und das Dasein als vorhandenes in das Nichts hineingestellt, statt zu sehen, daß die Hineingehaltenheit in das Nichts keine vorhandene Eigenschaft des Daseins bezüglich eines anderen Vorhandenen ist, sondern eine Grundweise, wie das Da-sein als solches sein Sein-Können zeitigt. Das Nichts ist nicht die nichtige Leere, die nichts vorhanden sein läßt, sondern die ständig abstoßende Macht, die einzig in das Sein hineinstößt und uns des Daseins mächtig sein läßt.

Wenn kluge und sogar innerlich reiche Menschen auf eine solche Interpretation zwangsläufig verfallen, die den Sinn schlechthin umkehrt, dann zeigt das erneut, daß aller Scharfsinn der Auffassung, aber auch alle Eindringlichkeit der Darstellung unwirksam bleiben, wenn nicht jeweils die Verwandlung des Daseins geschieht, und zwar nicht am Gängel-

band einer Belehrung, sondern aus einem freien Aufhorchenkönnen. Damit ist aber gesagt, daß es sich bei diesem Mißverstehen von seiten des vulgären Verstandes gar nicht um das Verhältnis eines Gegners und Rezensenten zu meiner Arbeit handelt, sondern um das Verhältnis, das jeder von uns ständig auskämpfen muß — die sogenannten Anhänger aber noch viel ernsthafter als die sogenannten Gegner, weshalb der Philosoph beide gleich wichtig, d. h. gleich unwichtig nehmen muß, wenn er seine Aufgabe versteht. Wirkliches Verstehen bewährt sich nie im Nachsagen, sondern in der Kraft der Überleitung des Verstehens in ein wirkliches Handeln, in objektive Leistung, die keineswegs und gar nicht in erster Linie in der Vermehrung der philosophischen Literatur besteht. So hilft diese Auseinandersetzung und der Hinweis auf die Typen des vulgären Verstandes nur dann, wenn wir begreifen, daß der vulgäre Verstand nicht eine Angelegenheit derjenigen ist, die zu dumm sind oder die nicht das Glück haben, die Dinge deutlicher zu hören, sondern daß wir alle uns in je verschiedenen Stufen in dieser Bedrängnis befinden.

Wenn wir demnach jetzt eine thematische Exposition des Weltproblems versuchen, dann gilt es, unter *Welt* nicht nur nicht etwas *Vorhandenes* zu verstehen, sondern auch das Weltphänomen *nicht zu isolieren*. Wir müssen daher darauf absehen, gemäß unserem Thema zugleich schon die *inneren Bezüge von Welt, Vereinzelung und Endlichkeit* heraustreten zu lassen. Außerdem aber dürfen wir die Schwierigkeit nicht scheuen, in einer wirklichen Durchführung und Entfaltung des Problems in dieses hineinzuführen. Wir müssen auf den scheinbar bequemen, aber in sich unmöglichen Weg einer direkten Erzählung über das Wesen der Welt verzichten, weil wir direkt von ihr — und auch von Vereinzelung und Endlichkeit — nichts wissen können.

Rückblickend fassen wir unsere methodische Überlegung noch einmal kurz zusammen. Wir unternahmen eine allgemeine Zwischenbetrachtung über die philosophischen Begriffe



selbst, über die Art und Weise, wie sie bedeuten: daß sie nicht direkt das in ihnen Bedeutete als ein Vorhandenes meinen, sondern daß ihre Bedeutungsfunktion den Charakter der formalen Anzeige hat. Dadurch ist der Verstehende von vornherein aufgefordert, das zu Verstehende im eigenen Dasein zu begreifen, was nicht besagt, daß jeder philosophische Begriff ein solcher sei, der auf das Dasein bezogen werden könnte. Wir haben die Mißdeutungen, denen die philosophischen Begriffe als solche unterliegen, an verschiedenen Beispielen klargemacht, an den Begriffen des Todes, der Freiheit und des Nichts. Wir lernten zwei Grundformen der Mißdeutung kennen, die in der Tendenz der Auffassung des vulgären Verstandes liegen, das Bedeutete 1. jeweils als ein Vorhandenes und 2. jeweils als ein Isoliertes zu nehmen. Sowie nun Tod, Freiheit, Nichts im spezifisch philosophischen Sinne verstanden werden müssen, so auch der Begriff der Welt. Und gerade vor der Exposition dieses Begriffes ist es von besonderer Wichtigkeit, sich diese Mißdeutung klarzumachen, weil dieser Titel es im besonderen nahelegt, das Gemeinte als das Vorhandene, die Welt als Summe zu begreifen.

§ 71. Die Aufgabe des Rückgangs in die Ursprungsdimension  
des ›als‹ im Ausgang von einer Interpretation  
der Struktur des Aussagesatzes

Wir sagten: *Welt* bedeutet die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. Die Entfaltung des Problems setzte ein bei dem ›als‹. Wir fanden: Es ist ein Strukturmoment des Satzes, genauer: es drückt etwas aus, was in jeder Satzaussage immer schon verstanden ist. Damit aber wird schon fraglich, ob das ›als‹ primär zum Satz und seiner Struktur gehört oder nicht vielmehr von der Satzstruktur vorausgesetzt ist. Daher gilt es positiv, nach der *Dimension* zu fragen, in der sich dieses ›als‹ ursprünglich bewegt, in der es entspringt. Der *Rückgang in diesen Ursprung* muß uns aber dann den ganzen Zusammen-

hang eröffnen, in dem das west, was wir mit Offenbarkeit des Seienden, was wir mit dem ›im Ganzen‹ meinen. Um aber diesen Rückgang in den Ursprung des ›als‹ wirklich zu vollziehen, müssen wir uns innerhalb des genommenen Ansatzes schärfer umsehen, d. h. fragen, wohin uns die Satzstruktur als solche zurückverweist.

Bei dieser Interpretation der Satz-Aussage sind nun verschiedene Wege möglich. Ich wähle jetzt einen solchen, der uns zugleich auf ein Phänomen führt, das immer schon — wengleich dunkel — im Mittelpunkt unseres Fragens stand: das ›im Ganzen‹. Der Satz ›a ist b‹ wäre nicht möglich in dem, was er meint und wie er das Gemeinte meint, wenn er nicht erwachsen könnte aus dem *zugrundeliegenden Erfahren des a als b*. Wenn das ›als‹ demnach in der sprachlichen Form des Satzes nicht eigens ausgedrückt ist, so beweist das nicht, daß es dem verstehenden Satzvollzug nicht schon zugrunde liegt. Warum muß das ›als‹ dem Satz zugrunde liegen, und wie liegt es dem Satz zugrunde? Was ist überhaupt ein Satz? Wir sprechen von Sätzen und Satz in mehrfacher Bedeutung. Einmal kennen wir Wunschsätze, Fragesätze, Befehlssätze, Aussagesätze. Sodann kennen wir aber auch Grundsätze, Folgesätze, Lehrsätze und Hilfssätze. In beiden Gruppen bedeutet ›Satz‹ etwas Verschiedenes. Im ersten Falle meinen wir bestimmte Weisen des sprachlichen Ausdrucks, die wir auch durch bestimmte Zeichen (Frage-, Ausrufungszeichen, Punkt), vor allem aber durch einen bestimmten Tonfall und Rhythmus gestalten und abgrenzen. Mit der ersten Gruppe meinen wir sprachliche Ausdruckseinheiten, in denen sich je ein bestimmtes Verhalten des Menschen — Wünschen, Fragen, Befehlen, Bitten, Vorfinden, Feststellen — ausspricht. Im zweiten Fall dagegen meinen wir nicht Arten von Sätzen, sofern sie verschiedene Weisen menschlichen Verhaltens zum Ausdruck bringen, sondern Sätze, sofern darin etwas über etwas festgesetzt wird (daher »niedergelegt«). Satz in dieser zweiten Bedeutung ist mehr im Sinne der Satzung gemeint, wobei

freilich ein Grundsatz der Logik sich wieder unterscheidet von Satzungen eines Vereins.

In der ersten Gruppe, im fragenden, befehlenden, aussagenden Reden und Setzen, haben wir *Weisen des Setzens*; in der zweiten Gruppe achten wir nur auf das *Gesetzte*, auf den Satzgehalt und seinen Charakter im Zusammenhang eines Gesamtgehaltes einer Darlegung. Wenn wir uns z. B. das Hauptwerk von *Spinoza*, »*Ethica*«, vergegenwärtigen, dann sehen wir eine ganz bestimmte Verkettung von Sätzen. Wenn wir sagen, wir achten nur auf das *Gesetzte*, so heißt das nicht, daß nicht auch zu Grundsätzen, Folge- und Hilfssätzen eine bestimmte Weise des Setzens gehört. Nämlich alle diese Sätze sind ihrem allgemeinen Charakter nach Aussagesätze, also der ersten Klasse zugehörig. Umgekehrt haben auch die Arten von Sätzen der ersten Gruppe — als *Weisen des Sich-Aussprechens* von menschlichen Verhaltungen zu etwas, was da gesetzt wird — einen Gehalt, obgleich der Gehalt der Wunsch-, Befehls- und Fragesätze in seiner Struktur schwer zu fassen ist. Denn das in einem Wunsch Gewünschte ist nicht der Gehalt des Wunschsatzes. In einem Wunschsatz spreche ich mich auch nicht über das Gewünschte aus, sondern spreche ich mich aus als das Gewünschte wünschend. Dieses Moment des Sichaussprechens des Redenden liegt aber auch in jedem Aussagesatz, obwohl wir dieses Moment im Zuge der alltäglichen Rede, wo wir im vorhinein auf das Gesagte achten, ganz zurücktreten lassen.

Wir unterscheiden unter dem Titel »Satz« ein Zweifaches: 1. Satz als Weise des Setzens; 2. Satz als das *Gesetzte*. So unzureichend diese Unterscheidung ist im Hinblick auf eine thematische Erörterung des Satzproblems, sie kann uns zunächst als ein Fingerzeig für unser Problem genügen. Wenn wir zur Erörterung desselben eine bestimmte Satzform, den *einfachen Aussagesatz*, herausgreifen, so geschieht das nicht deshalb, weil diese Satzform von jeher in der philosophischen Theorie des Satzes eine exemplarische Rolle gespielt hat,

sondern es geschieht aus Gründen, die es auch gerade dazu kommen ließen, daß diese Satzform die Lehre von der Rede überhaupt — λόγος — (die Logik) entscheidend bestimmte. Welches sind diese Gründe? Wir kennen sie schon. Der Grundzug des alltäglichen Daseins ist jenes unterschiedslose Verhalten zum Seienden als dem eben Vorhandenen. Die entsprechende Redeform, in der sich ein solches Verhalten zunächst und zumeist ausspricht — sei es im Gespräch, in der Erzählung, im Bericht, in der Verkündigung, in der wissenschaftlichen Erörterung — ist diese indifferente Normalform der Aussage: a ist b. Weil in dieser Form der λόγος sich zuerst aufdrängt, und zwar als etwas, was eben auch im alltäglichen Miteinanderreden von Menschen vorhanden ist, und weiterhin als die Art von Rede, die vorwiegend, zumeist vorhanden ist, bestimmt dieser λόγος die philosophische Theorie vom λόγος, die Logik. Ja noch mehr, die logische Theorie des λόγος als Aussagesatz übernahm die Herrschaft innerhalb der Theorie des λόγος überhaupt als Rede und Sprache, d. h. in der Grammatik. Der innere Bau und die Grundbegriffe und Fragestellungen der allgemeinen und besonderen Grammatik als Wissenschaft von den Sprachen im weiteren Sinne stehen seit Jahrhunderten und auch heute noch unter der Botmäßigkeit der betreffenden Logik. Nur langsam beginnen wir heute zu begreifen, daß damit die ganze Sprachwissenschaft und damit die Philologie auf einem brüchigen Fundament ruht. Das zeigt sich alltäglich in der Philologie an einer einfachen Sachlage. Wird ein Gedicht zum Gegenstand einer philologischen Interpretation, so versagen die Mittel der Grammatik, und dies gerade angesichts von Gebilden höchster sprachlicher Gestaltung. Solche Analysen enden zumeist bei Gemeinplätzen oder zufällig aufgelesenen literarischen Phrasen. Und doch kommen auch hier langsam diese Fundamente ins Wanken, und das Neue ist noch tastend und zufällig. Auch hier sehen wir einen Prozeß der Umwandlung, die Umlegung der Philologie auf neue Fundamente. Aber auch

hier zeigt sich das Verwunderliche, daß Jung und Alt sich benimmt, als geschehe überhaupt nichts.

Wenn wir sagten, daß die Geschichte der Logik im Abendland von der griechischen Theorie des λόγος im Sinne des Aussagesatzes bestimmt ist und von da aus die Wissenschaft von den Sprachen überhaupt, dann muß doch zugleich erwähnt werden, daß derselbe *Aristoteles*, der — unter Aufnahme von wesentlichen Anstößen durch *Platon* — zum ersten Mal vordrang zu einer Einsicht in die Struktur des Satzes, auch in seiner Rhetorik die grandiose Aufgabe erkannte und in Angriff nahm, die Formen und Bildungen der nicht thetischen Rede einer Interpretation zu unterwerfen. Freilich, aus verschiedenen Gründen war die Macht der Logik zu stark, um diesem Versuch eine eigene Entwicklungsmöglichkeit offen zu lassen.

Diese Hinweise müssen genügen, um zu zeigen, daß es bei diesem *Problem des Satzes* um alles andere geht als eine Spezialfrage. Es schließt in sich die Aufgabe einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der antiken Logik, die gar nicht einmal angesetzt werden kann, ohne diese Logik auf die antike Metaphysik zurückzubringen. Diese Aufgabe ist nach einer anderen Richtung zugleich die Grundlegung der Philologie im weiteren Sinne, worunter wir weder das Pauken von grammatischen Regeln und Lautverschiebungen verstehen, noch das den Literaten nachgemachte Geschwätz über Literatur, sondern die Leidenschaft für den λόγος, als in welchem der Mensch in seinem Wesentlichsten sich ausspricht, um mit solchem Ausspruch sich zugleich hinauszustellen in die Klarheit und Tiefe und Not der wesentlichen Möglichkeiten seines Handelns, seiner Existenz. Nur von hier aus bekommt alles scheinbar nur Handwerkliche der Philologie seine innere Berechtigung und seine echte, wenngleich relative Notwendigkeit.

Wir sind im Versuch einer ersten Interpretation des »als« auf den *Aussagesatz* geführt worden. Jetzt zeigt es sich: Dieser Aussagesatz ist zwar ein notwendiges Gebilde innerhalb der

menschlichen Rede und insbesondere der Rede der Alltäglichkeit, des alltäglichen Verhaltens des Daseins zum Vorhandenen, aber eben deshalb ein Gebilde, das alle Fährlichkeiten und Verführungen in sich birgt, mit denen der vulgäre Verstand das Philosophieren umlauert. Warum gehen wir dann aber überhaupt auf diese Form der Rede ein, wenn wir doch sagen, daß sie *keine ursprüngliche* ist, nicht eine solche, die das Problem unmittelbar zeigt? Warum zwingen wir nicht sogleich das Problem des ›als‹ in die rechte Dimension hinein? Weil es gilt, *diese Dimension* als das *ganz Andere* zu sehen, was nur geschehen kann, wenn wir es abheben gegen das, worin wir uns selbstverständlich bewegen. Dieses ganz Andere, worin das ›als‹ und das ›im Ganzen‹ gründen, wollen wir aber nicht einfach der Satzstruktur gegenüberhalten, sondern *durch diese hindurch* zu jenem vordringen. Wir gehen auf den Aussagesatz ein, weil diese Satzform zum Wesen des alltäglichen Redens gehört, und weil wir das Eigentümliche und zugleich Verführerische dieser Satzform nur dann wirklich begreifen, wenn wir durch sie hindurch vorzudringen vermögen zu einem ganz Anderen, aus dem heraus erst das Wesen des Satzes in diesem Sinne begreifbar ist. Damit ist gesagt: Es gilt zu zeigen, wo die Satzstruktur selbst, ihrer eigenen inneren Möglichkeit nach, steht. Es gilt, diejenigen Bezüge sichtbar zu machen, in denen der Satz als solcher sich schon bewegt und ruht — Bezüge, die der Satz als solcher nicht erst schafft, sondern deren er zu seinem eigenen Wesen bedarf. Mit diesem Ansatz kommt der Satz und der λόγος schon in eine ganz andere Dimension. Er ist jetzt nicht mehr Zentrum der Problematik, sondern das, was sich auflöst in eine weiter reichende Dimension. Freilich muß diese ganze Betrachtung des Satzproblems sich hier einschränken auf die Zusammenhänge, die geeignet sind, zum Weltproblem hin zu leiten.

§ 72. Die Charakteristik des Aussagesatzes  
(λόγος ἀποφαντικός) bei Aristoteles

Um unserer Aufgabe die innere Verbundenheit mit der Überlieferung zu sichern, zugleich aber, um das Elementare des Problems in seiner ganzen Einfachheit sichtbar zu machen, knüpfte ich an die Charakteristik des Aussagesatzes an, wie sie *Aristoteles* in verschiedenen seiner Abhandlungen gegeben hat. Zuvor ist jedoch noch einmal zu erinnern an das Problem: Welt ist Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Dabei wurden das ›als‹ und das ›im Ganzen‹ herausgehoben. Beide stehen im Zusammenhang mit der Offenbarkeit. Das ›als‹ wurde im Sinne einer ›Beziehung‹ gefaßt, eingeführt nur als *formale Anzeige* des ›als‹. Diese Beziehung ist zur Struktur des Satzes zugehörig. Der Satz ist dasjenige, was wahr oder falsch ist, d. h. was in Anmessung an das, worüber er aussagt, von diesem Kunde gibt, es offenbar macht. Das Ganze dieser Bezüge zwischen der ›als‹-Beziehung und der Satzstruktur und Satz Wahrheit kommt, wenn wir recht zusehen, zutage in der ersten entscheidenden Interpretation, die *Aristoteles* vom λόγος gibt, freilich so, daß wir weder das ›als‹-Phänomen, noch jenen Charakter des ›im Ganzen‹ ohne weiteres sehen und in den Griff bekommen.

Zur allgemeinen Orientierung darüber, wie ich das Problem des λόγος in Absicht und im Zusammenhang der Metaphysik entwickle, verweise ich auf Stellen, in denen ich das Logosproblem behandelt habe, und zwar in einer Form, die von der jetzigen *abweicht*; im Zusammenhang unseres Problems werden wir andere Richtungen des Fragens verfolgen: »Sein und Zeit« § 7 B, § 33 und § 44. — »Kant und das Problem der Metaphysik« § 7, § 11 und der ganze dritte Abschnitt des Buches. — »Vom Wesen des Grundes«, 1. Abschnitt, das Problem des λόγος bei *Leibniz* im Zusammenhang mit der metaphysischen Frage nach dem Sein. Das sind nur Hauptstationen innerhalb der Geschichte des Problems, sie geben keine

vollständige Orientierung über die Entwicklung der Problematik selbst.

- a) Der λόγος in seiner allgemeinen Fassung:  
 Rede als Bedeuten (σημαίνειν), Zuverstehengeben.  
 Das Geschehen des zusammenhaltenden Übereinkommens  
 (γένηται σύμβολον — κατὰ συνθήκην)  
 als Bedingung der Möglichkeit der Rede

Wir beachten zunächst, was *Aristoteles* allgemein über den λόγος sagt. λόγος heißt die Rede, das Ganze des Gesprochenen und Sagbaren. Die Griechen haben eigentlich kein entsprechendes Wort zu unserem Wort ›Sprache‹. λόγος als Rede meint das, was wir unter Sprache verstehen, meint aber zugleich mehr als das Ganze des Wortschatzes, nämlich das Grundvermögen, reden und demzufolge sprechen zu können. So kennzeichnen die Griechen den Menschen als ζῷον λόγον ἔχον — das Lebewesen, das als Wesensbesitz die Möglichkeit der Rede hat. Das Tier ist als Lebewesen, dem diese Möglichkeit der Rede mangelt, ζῷον ἄλογον. Diese Definition des Menschen ist dann übergegangen in die traditionelle Auffassung vom Menschen, wonach später aus Gründen, die wir jetzt nicht entwickeln, λόγος mit der lateinischen ratio übersetzt wurde. Dann wurde gesagt: Der Mensch ist animal rationale, ein vernünftiges Lebewesen. Sie sehen aus dieser Definition, wie das entscheidende Problem in der Antike, in der der Mensch von der Rede und Sprache her definiert ist, dabei verloren geht und nur nachträglich die Sprache wieder eingeführt wird, aber die ganze Problematik deshalb wurzellos bleibt. Wenn der λόγος in der Antike das Phänomen darstellt, von dem aus der Mensch in seinem Eigentlichen verstanden wird, und wenn wir selbst sagen, das Wesen des Menschen ist *weltbildend*, so drückt sich darin aus, daß, wenn überhaupt beide Thesen irgendeinen Zusammenhang haben,



λόγος, *Sprache und Welt* in innerem Zusammenhang stehen. Wir können sogar weitergehen und diese antike Definition in Zusammenhang bringen mit unserer Definition des Menschen. Wir hörten aus der Erörterung der zweiten These: Das Tier ist charakterisiert durch ein Offensein, nämlich in seinem Benehmen zu dem, was wir den Umring nennen. Dem Tier fehlt es, das, wofür es offen ist, als ein Seiendes zu vernehmen. Sofern aber der λόγος zusammenhängt mit dem νοῦς und mit dem νοεῖν, dem Vernehmen von etwas, können wir sagen: Zum Menschen gehört ein Offensein für . . . *derart*, daß dieses Offensein für . . . den Charakter des *Vernehmens von etwas als etwas* hat. Diese Art des Sichbeziehens auf Seiendes nennen wir Verhalten im Unterschied zum Benehmen des Tieres. So ist der Mensch ein ζῷον λόγον ἔχον, das Tier dagegen ἄλογον. So sehr unsere Interpretation und Fragestellung eine ganz andere ist als die antike, besagt sie sachlich nichts Neues, sondern, wie überall und jederzeit in der Philosophie, rein dasselbe.

Was ist nun der λόγος in dieser allgemeinen Fassung, wonach er soviel wie Sprache bedeutet? *Aristoteles* sagt: Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός<sup>1</sup>: Jede Rede, alles Reden, hat in sich die Möglichkeit, etwas zu bedeuten zu geben, solches, was wir verstehen. Alles Reden stellt — seinem Wesen und seiner innersten Aufgabe nach — in die Dimension von Verständlichkeit, ja die Rede und Sprache bildet gerade diese Dimension der Verständlichkeit, des gegenseitigen Sichaussprechens, Bitens, Wünschens, Fragens, Erzählens. Die Rede gibt zu verstehen und verlangt Verständnis. Ihrem Wesen nach wendet sie sich an das freie Verhalten und Handeln der Menschen unter sich.

Der λόγος gibt zu verstehen. Diese Wesensfunktion der Rede hat einen eigenen Charakter, den *Aristoteles* kurz andeutet,

<sup>1</sup> Aristotelis Organon. Hg. Th. Waitz. Leipzig 1844. Bd. 1, Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 4, 17 a 1.

wenn er sagt: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, κατὰ συνθήκην<sup>2</sup>: Dieses Zu-verstehen-geben der Rede ist kein Funktionieren, wie wir es beim Organ kennen, das, in Tätigkeit gesetzt, zwangsläufig etwas leistet, nicht φύσει. Das Reden ist nicht ein Ablauf von Vorgängen, etwa wie die Verdauung oder Blutzirkulation — ἀλλὰ κατὰ συνθήκην. *Aristoteles* gibt an einer voranstehenden Stelle eine Erläuterung dieses Ausdrucks, der für die Einsicht in das Wesen der Rede entscheidend ist. Der λόγος ist κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, ὅσον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα<sup>3</sup>: Kein Wort der Sprache ist, was es ist, aufgrund eines rein physischen Zusammenhangs, aufgrund eines Naturvorganges, so, wie etwa beim Tier ein Schrei aufgrund irgendeines physiologischen Zustandes ausgelöst wird. Vielmehr ist das Wort und jedes Wort ὅταν γένηται σύμβολον, wann immer ein *Symbol* geschieht. Die unartikulierten Laute, die die Tiere von sich geben, zeigen zwar etwas an, die Tiere können sich sogar — wie wir, obwohl nicht angemessen, zu sagen pflegen — unter sich verständigen, aber keine dieser Verlautbarungen, die die Tiere von sich geben, sind Worte, es sind bloße ψόφοι, Geräusche. Sie sind stimmliche Verlautbarung (φωνή), denen etwas fehlt, nämlich die *Bedeutung*. Das Tier meint und versteht nicht bei seinem Schrei. Das hat dazu geführt, daß man den Unterschied von stimmlicher Verlautbarung und bedeutungsbehaftetem Wort, wie der letztere Ausdruck besagt, aneinanderknüpft und sagt, der Mensch habe außer der stimmlichen Verlautbarung, mit dieser verbunden, noch eine Bedeutung, die er versteht. Damit ist das Problem von vornherein in einen verkehrten Zusammenhang gedrängt. Es verhält sich gerade umgekehrt. Unser Wesen ist von vornherein derart, daß es versteht und Verständlichkeit bildet.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> a.a.O., Kap. 2, 16 a 27 ff.

Weil unser Wesen so ist, deshalb können Verlautbarungen, die wir auch hervorbringen, eine Bedeutung haben. Die Bedeutung wächst nicht den Lauten zu, sondern umgekehrt, aus schon gebildeten und sich bildenden Bedeutungen bildet sich erst die Prägung des Lautes. Der λόγος ist zwar φωνή, aber nicht primär und dann etwas dazu, sondern umgekehrt, er ist primär etwas anderes und dabei auch ... φωνή. Primär was? κατὰ συνθήκην. Daß ein wesentlicher Unterschied zwischen der tierischen stimmlichen Verlautbarung (φωνή) und der menschlichen Rede im weitesten Sinne besteht, deutet *Aristoteles* dadurch an, daß er sagt, die menschliche Rede ist κατὰ συνθήκην, das er als ὅταν γένηται σύμβολον interpretiert. Das κατὰ συνθήκην beruht in der γένεσις eines σύμβολον.

Die Frage ist: Was versteht *Aristoteles* unter ὅταν γένηται σύμβολον? Er gibt uns darüber keinen näheren Aufschluß. Aber wir können eine Einsicht in diesem Zusammenhang gewinnen, der *Aristoteles* hier vorschwebt, wenn wir fragen, was σύμβολον heißt. Wir müssen uns hüten, σύμβολον durch Symbol zu übersetzen und einen Begriff von Symbol, der heute umläuft, für σύμβολον einzusetzen. συμβολή bedeutet Zusammenwurf des einen mit dem anderen, Zusammenhalten von etwas mit einem anderen, d. h. Aneinanderhalten, An- und Ineinanderfügen. Daher bedeutet σύμβολον soviel wie die Fuge, die Naht, das Gelenk, wo das eine mit dem anderen nicht einfach nur zusammengebracht, sondern aneinandergelassen ist, so daß es aneinander paßt. σύμβολον ist das, was, zusammengehalten, zueinander paßt, dabei als zueinandergehörig sich erweist. σύμβολα, Symbole im konkreten ursprünglichen Sinne, sind z. B. die zwei Hälften eines Ringes, die zwei Gastfreunde unter sich teilen und an ihre Kinder vererben, so daß sich diese später, wenn sie sich treffen sollten, beim Zusammenhalten der Ringhälften, sofern sie passen, wiedererkennen als zusammengehörig, d. h. befreundet von den Vätern her. Die weitere Bedeutungsgeschichte dieses Wortes ist hier nicht weiter zu verfolgen. Das ist die innere Bedeu-

tung von σύμβολον: das Aneinandergehaltensein und zugleich sich als zusammengehörig Erweisen oder, wie wir allgemein sagen: das Übereinkommen bei einem Zu-sammen-, Zu-einanderhalten (Vergleichen).

Nun sagt *Aristoteles*: Die Rede ist, was sie ist, d. h. sie bildet einen Kreis von *Verständlichkeit*, wenn eine γένεσις eines σύμβολον ist, wenn ein *Zusammengehaltenwerden* geschieht, worin zugleich ein *Übereinkommen* liegt. Rede und Wort ist nur im Geschehen des Symbols, wenn und sofern ein Übereinkommen und Zusammenhalten geschieht. Dieses Geschehen ist die Bedingung der Möglichkeit der Rede. Ein solches Geschehen fehlt beim Tier, das zwar Laute hervorbringt. Diese Laute bezeichnen etwas, wie wir sagen, sie geben von etwas Kunde, und doch sind die Verlautbarungen keine Worte, sie haben keine Bedeutung, können nichts zu bedeuten geben. Das ermöglicht nur die Genesis des Symbols, das ganze Geschehen, worin im vorhinein ein Zusammenhalten geschieht, ein *Sichzusammenhalten des Menschen mit etwas*, dergestalt, daß er mit dem, womit er sich zusammenhält, übereinkommen kann in der Weise des Meinens. Der Mensch hält sich, und zwar seinem Wesen nach, mit etwas anderem zusammen, sofern er zu anderem Seienden sich verhält und aufgrund dieses Verhaltens zu anderem dieses andere als solches meinen kann. Sofern Laute innerhalb eines solchen Geschehens erwachsen und für dieses Meinen erwachsen, treten sie in den Dienst von Bedeutungen, die ihnen so gleichsam zukommen. Zusammengehalten wird nur etwas, was als solches in der Verlautbarung gemeint ist und womit es, es einend, übereinkommt. Laute, die aus und für diesen *Grundbezug des zusammenhaltenden Übereinkommenlassens* erwachsen, sind Worte. Die Worte, die Rede geschieht in und aus solchem Übereinkommen mit solchem, was im vorhinein meinbar und als solches faßbar ist, mit solchem, worüber mehrere zugleich miteinander übereinkommen können und müssen, als demjenigen, was in der Rede gemeint sein soll. Weil der

λόγος in der γένεσις des σύμβολον gegründet ist, deshalb ist er κατὰ συνθήκην, aus *Übereinkunft*.

Was *Aristoteles* ganz dunkel und ganz von ungefähr und ohne jede Explikation mit einem genialen Blick unter dem Titel σύμβολον sieht, ist nichts anderes, als was wir heute die *Transzendenz* nennen. Es gibt Sprache nur bei einem Seienden, das seinem Wesen nach *transzendiert*. Das ist der Sinn der Aristotelischen These: Ein λόγος ist κατὰ συνθήκην. Was man aus dieser Aristotelischen These in der Interpretation gemacht hat, möchte ich nicht erzählen. Aber auch das ist nicht zufällig, daß man gerade hier in die Irre interpretiert hat, weil vor *Aristoteles* bei der Besinnung über das Wesen des λόγος in der Tat zwei Theorien und Thesen aufgetreten sind, die so aussehen, als würde *Aristoteles* sich auf eine Seite der Thesen gestellt haben. *Aristoteles* sagt: Der λόγος ist nicht φύσει, kein Produkt irgendeines physischen Geschehens und Ablaufs, nichts wie Verdauung und Blutzirkulation, sondern er hat seine γένεσις in ganz anderem, nicht φύσει, sondern κατὰ συνθήκην. Dem entspricht von der früheren Theorie vom λόγος, daß die Sprache θέσει sei: Die Worte wachsen nicht, geschehen und bilden sich nicht wie organische Vorgänge, sondern sind, was sie sind, aufgrund einer Vereinbarung. Sofern auch *Aristoteles* κατὰ συνθήκην sagt, sieht es so aus, als sei er der Meinung, die Sprache bilde sich auf diese Weise, daß Laute hervorgebracht werden und Menschen sich vereinbaren: wir wollen das und das darunter verstehen. Das kommt vor, trifft aber nicht das innere Wesen der γένεσις der Sprache selbst, die *Aristoteles* sehr viel tiefer gesehen hat, indem er zwar in gewisser Weise von diesen Theorien ausgeht, sie aber durch neue entscheidende Schritte überwindet. Die Worte erwachsen aus jener *wesenhaften Übereinkunft* der Menschen miteinander, gemäß deren sie *in ihrem Miteinandersein offen sind für das sie umgebende Seiende*, worüber sie im einzelnen übereinstimmen und d. h. zugleich nicht übereinstimmen können. Nur auf dem Grunde dieses ursprüngli-

chen wesenhaften Übereinkommens ist die Rede in ihrer Wesensfunktion, dem σημαίνειν, dem Zu-verstehen-geben von Verständlichem, möglich.

b) Die aufzeigende Rede (λόγος ἀποφαντικός)  
in ihrer Möglichkeit des Entbergens-Verbergens  
(ἀληθεύειν — ψεύδεσθαι)

So haben wir zunächst das Verständnis dafür gewonnen, worin die innere Möglichkeit des λόγος in diesem ganz weiten Sinne ruht. Nun sagt aber *Aristoteles*: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, jeder λόγος zwar gibt zu verstehen — ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς<sup>4</sup>, nicht jede Rede ist dagegen *aufzeigende*, d. h. solche, die in der Weise ihres Zu-verstehen-gebens die spezifische Tendenz hat, das, was sie meint, als solches lediglich aufzuzeigen. Erst der λόγος ἀποφαντικός, die aufweisende Rede, ist dasjenige, was wir mit *Aussagesatz* meinen. Ein nicht apophantischer λόγος ist z. B. die εὐχή, das Bitten. Wenn ich bittend rede, so will diese Rede den anderen nicht über etwas unterrichten in dem Sinne, daß ich seine Kenntnisse vermehre. Die Bitte ist aber auch nicht die Mitteilung davon, daß ich etwas wünsche, von einem Wunsch erfüllt bin. Diese Rede ist auch nicht das bloße Wünschen, sondern der konkrete Vollzug des >einen anderen Bittens<. *Aristoteles* sagt: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν ἔητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἢ σκέψις· ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας<sup>5</sup>: Die Untersuchung dieser Arten des Redens, die nicht den Charakter des Aufweisens haben, des feststellen- den Sehenlassens, was und wie etwas ist, die Untersuchung dieser λόγοι gehört in die Rhetorik und Poetik. Der aussagende λόγος aber ist nun der Gegenstand der jetzigen Betrachtung.

Jeder λόγος ist σημαντικός, weshalb *Aristoteles* auch sagt, der λόγος ist φωνὴ σημαντικὴ, ein stimmlich sich verlautbarendes

<sup>4</sup> a.a.O., Kap. 4, 17 a 2 f.

<sup>5</sup> a.a.O., Kap. 4, 17 a 5 ff.

Bilden von Verständlichkeit, aber nicht jeder λόγος σημαντικός ist ἀποφαντικός. Die Frage ist nun: Welcher λόγος ist ἀποφαντικός, und *wodurch* ist er ein solcher? Was zeichnet die aussagende Rede gegenüber jeder anderen aus? *Aristoteles* sagt: ἀποφαντικός ist nur der λόγος, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει<sup>6</sup>, in dem das Wahr- und Falschsein vorkommt. So lautet die gewöhnliche Übersetzung — die natürliche, und wenn man davon abweicht, dann gilt das als Willkür. Aber wir müssen davon abweichen, weil die scheinbar wörtliche Übersetzung ganz und gar nicht das gibt, was die Griechen in dieser Bestimmung verstanden und was uns allererst zum Problem des λόγος führen kann. *Aristoteles* sagt ἐν ᾧ . . . ὑπάρχει, eine Rede ist dadurch aussagend, daß in ihr nicht einfach vorkommt, sondern *in ihr liegt als zugrundeliegend*, ihren Grund und ihr Wesen mitausmachend, das ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. *Aristoteles* gebraucht die mediale Form ψεύδεσθαι : sich zur Täuschung machen, in sich täuschend sein. Aufweisend ist derjenige λόγος, zu dessen Wesen es gehört, u. a. täuschend sein zu können. Täuschen heißt: etwas vormachen, etwas als etwas vorgeben, was es nicht ist, bzw. etwas, was nicht so und so ist, als so seiend vorgeben. Dieses Täuschen, dieses zum Wesen des λόγος gehörende Täuschendsein, dieses etwas als etwas Ausgeben, was es nicht ist, dieses Vormachen ist demnach in bezug zu dem, worauf getäuscht wird, ein *Verbergen*. Aufzeigend ist derjenige λόγος, zu dessen Möglichkeit es gehört, verbergen zu können. Wir müssen sagen: zu dessen *Möglichkeit* es gehört, weil *Aristoteles* betont: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, entweder das eine oder das andere, aber eines von beiden, in sich die Möglichkeit zum einen oder anderen, entweder verbergen — oder nicht verbergen, sondern gerade *aus der Verborgenheit entnehmen*, also nicht verbergen, sondern *entbergen* — ἀ-ληθεύειν.

<sup>6</sup> a.a.O., Kap. 4, 17 a 2 f.

Aufweisend also, apophantisch, ist derjenige λόγος, zu dessen Wesen es gehört, entweder zu entbergen oder zu verbergen. Durch diese Möglichkeit ist gekennzeichnet, was apophantisch besagt: aufweisend. Denn *auch* der *verbergende* λόγος ist *aufweisend*. Wäre er das nicht, seinem inneren Wesen nach, dann könnte er nie zu einem täuschenden werden. Denn gerade, wenn ich einem Anderen etwas vormachen will, muß ich zuvor schon in der Haltung sein, ihm etwas aufweisen zu wollen. Der Andere muß überhaupt im vorhinein meine Rede als von solcher Tendenz zum Aufweisen nehmen; nur so kann ich ihn über etwas täuschen. Damit ist das Problem für die Interpretation des Wesens des λόγος vorgezeichnet. Wir müssen fragen: *Worin gründet diese innere Möglichkeit zum Verbergen bzw. Entbergen?* Wenn wir diese Frage beantwortet haben, werden wir die Frage beantworten können: Wie verhält sich das, was wir als ›als‹-Struktur bezeichnen, zur inneren Struktur des λόγος? Ist die ›als‹-Struktur nur eine Eigenschaft des λόγος oder am Ende etwas Ursprüngliches, die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß überhaupt ein λόγος sein kann, was er ist?

Bevor wir diesen Fragen nachgehen, fassen wir das bisher über den λόγος Gesagte noch einmal zusammen und erinnern uns zugleich an das uns leitende Problem. Das Tier ist in allem Umtrieb seines Benehmens von dem, worauf es in diesem Benehmen bezogen ist, *hingegenommen*. Das, *worauf* es in Beziehung steht, ist ihm also nie in seinem Wassein als solches gegeben, nicht als das, was es ist und wie es ist, *nicht als Seiendes*. Das Benehmen des Tieres ist nie ein Vernehmen von etwas als etwas. Sofern wir diese Möglichkeit, *etwas als etwas* zu nehmen, als ein Charakteristikum des Weltphänomens ansprechen, ist die ›als‹-Struktur eine Wesensbestimmung der Weltstruktur. Damit ist das ›als‹ als ein *möglicher Ansatz des Weltproblems* gegeben. Wir haben formal die ›als‹-Struktur auf den Aussagesatz zurückgeleitet. Dieser ist eine Normalform der menschlichen Rede, die seit der



ersten Besinnung in der antiken Philosophie nicht nur die Theorie der Rede, die Logik, bestimmte, sondern in eins damit auch die Grammatik. Wenn wir daher die Exposition des Problems des Zusammenhangs zwischen ›als‹-Struktur und Aussage am λόγος orientieren, so ist das nicht ein beliebiges historisches Interesse, sondern hat die Absicht, in den elementaren Charakter des Problems hineinzuführen. Wir betrachten das Problem des Zusammenhangs von ›als‹ und λόγος in Orientierung an dem, was *Aristoteles* über den λόγος sagt. Denn mit ihm erreicht die antike Besinnung ihren Höhepunkt. Er hat zum erstenmal das Problem auf die richtige Basis gebracht und hat es so weitgehend interpretiert, daß wir, wenn wir Augen haben zu sehen, daraus gewisse Richtlinien für unser Problem entnehmen können. Ganz allgemein ist nach ihm der λόγος die Möglichkeit des *Redens* und *Sprechens* überhaupt. Von da aus liegt es für die Antike nahe, die Rede im weitesten Sinn zu nehmen als ein Wesensmoment des Menschen selbst und den Menschen damit zu definieren als ζῷον λόγον ἔχον, ein Lebewesen, das offen ist für, das sich über das, wohin es offen ist, aussprechen kann. Das ist der allgemeine Charakter der Auffassung des λόγος. Es fragt sich nun, worin das *durchgängige* Wesen des λόγος zu sehen ist. λόγος σηματικῶς ist eine Verlautbarung, die in sich zu bedeuten gibt, die einen Umkreis von Verständlichkeit bildet. Die weitere Frage ist: Was heißt σηματικῶς? *Aristoteles* sagt: Dieses Geschehnis ist nicht ein Naturvorgang, sondern etwas, was aufgrund einer *Übereinkunft* geschieht. Das Wesen der Übereinkunft besteht darin, daß die Genesis des Symbols geschieht, die wir interpretieren als Übereinkunft des Menschen mit dem, wozu er sich verhält. Aufgrund der Übereinkunft mit dem Seienden kann und muß der Mensch sein Verständnis zur Verlautbarung bringen, solche Lautzusammenhänge bilden, die Prägungen von Bedeutungen sind, Verlautbarungen, die wir Wörter und Worte nennen. *Jedes* Reden ist durch diese γένεσις des σύμβολον bestimmt. Aber

nicht jede Rede ist ein λόγος ἀποφαντικός, eine *aussagende* Rede, eine solche, deren Tendenz darin liegt, das Worüber des Sprechens *aufzuweisen als solches*. Wodurch ist nun ein solcher λόγος bestimmt? Dadurch daß in ihm das ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι vorkommt, das *Entbergen* oder *Verbergen*. Der aufweisende λόγος ist also der, der in sich die Möglichkeit des Entbergens und Verbergens hat. Es ist wohl zu beachten: Diese Möglichkeit zum Entbergen und Verbergen ist nicht eine zufällige Eigenschaft des λόγος, sondern sein inneres Wesen. Der aufweisende λόγος muß auch dann aufweisend sein, wenn er verbirgt. Um falsch zu urteilen, um zu täuschen, muß ich, sofern ich rede, in einer redenden Tendenz leben, die darauf geht, etwas aufzuweisen. Auch das Verbergen ist in einer aufweisenden Tendenz begründet. Der Andere muß meine Rede so genommen haben, daß sie ihm etwas mitteilen soll. Der Charakter der aufweisenden Tendenz liegt sowohl dem Entbergen als auch dem Verbergen zugrunde.

- c) Das Einheit-bildende Vernehmen von etwas als etwas  
 (σύνθεσις νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων),  
 die ›als‹-Struktur, als Wesensgrund für die Möglichkeit  
 des Entbergens-Verbergens des aufzeigenden λόγος

Wenn wir nun dieser Struktur des apophantischen λόγος genauer nachgehen wollen, müssen wir fragen: Wie hängt dieser *spezifische* λόγος ἀποφαντικός mit dem *allgemeinen* Wesen des λόγος, mit dem σημαίνειν, zusammen? Nun hörten wir, das Wesen der Rede überhaupt, der nichtapophantischen und der apophantischen, liegt im σημαντικός, in der γένεσις des σύμβολον, im Geschehen dieses Grundbezuges einer zusammenhaltenden Übereinkunft. Wenn eine Rede zur *apophantischen* wird, dann muß sich dieses σημαντικός in der gekennzeichneten Weise verwandeln, d. h. es geschieht *nicht einfach überhaupt* ein Übereinkommen zwischen der Bedeutung und dem Gemeinten, sondern die Bedeutung und der

Bedeutungsgehalt des λόγος ἀποφαντικός kommt so überein mit dem Bedeuteten, daß er als Rede und im Reden das Bedeutete selbst *aufweisen* will. Die Tendenz des Redens ist jetzt das *Sehenlassen* dessen, worüber die Rede ist, das Sehenlassen und nur dieses. Der ›Aussagesatz‹ ist eine solche Rede, die in sich, ihrer Redeabsicht nach, entweder *entbergend* oder *verbergend* ist. So elementar diese Charakteristik ist, so entscheidend ist sie für das Verständnis des ganzen λόγος-Problems. Darin liegt der Maßstab für die Geschichte desselben, wieweit sie sich bis zum heutigen Tag von dem Wurzelboden entfernt hat. Alle Reformen der Logik müssen nur zufällig bleiben, wenn sie nicht aus der Aufnahme des Innersten dieser Problematik erwachsen. Um nur eines anzudeuten: Aus verschiedenen Gründen drängt die Philosophie heute zur Dialektik und zur Erneuerung der dialektischen Methode im Zusammenhang mit einer Erneuerung der Hegelschen Philosophie. Die Dialektik bewegt sich in einem Sprechen, λόγος, und Gegensprechen, Spruch und Widerspruch. Die Möglichkeit, daß ein Sprechen, ein λόγος, wider und gegen einen anderen λόγος liegt, das ἀντικείσθαι von λόγος und λόγος, ist nur verständlich, wenn wir wissen, was der λόγος selbst ist. Nur dann wissen wir, was die Dialektik ist, und nur dann wissen wir, ob die Dialektik berechtigt und notwendig ist, oder ob sie nicht ein Notbehelf ist, weil sie vielleicht das Problem des λόγος nicht begreift. Was man sich heute in der Philosophie und gar in der Theologie über dieses Problem leisten darf, übersteigt alle Phantasie.

Wir verfolgen aus der Problematik des λόγος nur *einen* Strang, um das Problem des ›als‹ und des ›im Ganzen‹ zu entfalten. Es ergab sich: Das Auszeichnende des λόγος ἀποφαντικός ist das Entbergen- oder Verbergenkönnen. Diese *Möglichkeit* zum einen oder anderen macht das positive Wesen dieses λόγος aus. Wir fragen jetzt nach dem *Grunde* dieses Wesens. Worin gründet diese Möglichkeit entweder zum Entbergen oder zum Verbergen? Wie muß der λόγος in sich,

seiner innersten Wesensstruktur nach sein, damit ihm das Entbergen oder Verbergen möglich ist? *Aristoteles* gibt darüber Auskunft (an einer Stelle, die für das ganze Problem nicht belanglos ist) in seiner Abhandlung *Περὶ ψυχῆς* Γ 6.<sup>7</sup> Hier wird gehandelt vom Wesen des Lebens und den Stufen des Lebendigen (vgl. oben λόγον ἔχον — ἄλογον). Die Auskunft wird also nicht innerhalb der Theorie des λόγος ἀποφαντικός als solcher gegeben, obzwar sie auch dort erwähnt wird (vgl. unten). Es ist merkwürdig, daß gerade in dieser Abhandlung »Vom Wesen des Lebens« vom λόγος die Rede ist. Das ist aber nicht mehr merkwürdig, wenn wir daran denken, daß *Aristoteles* den Begriff des Lebens sehr weit faßt, in dem Sinne, daß darin das pflanzliche, tierische und menschliche Sein begriffen ist. Im 3. Buch dieser Abhandlung wird gerade vom Lebenden im Sinne des Menschen gehandelt. Das Auszeichnende des Menschen ist der λόγος. Es wird deshalb in dieser Abhandlung vom λόγος gehandelt. An dieser Stelle gibt *Aristoteles* Auskunft darüber, worin die Möglichkeit des λόγος, entweder wahr oder falsch zu sein, gründet. Er sagt: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὅσαπερ ἐν ὄντων<sup>8</sup>. Im Felde dessen, in bezug worauf sowohl das Verbergende als auch das Entbergende möglich wird, da ist bereits so etwas wie eine Zusammensetzung (ein Zusammennehmen) des Vernommenen geschehen, dergestalt, daß das Vernommene gleichsam eine Einheit bildet. Der Grund der Möglichkeit der Entbergung oder des Verbergens ist dieses Bilden einer Einheit. Wo Entbergung oder Verbergung, da λόγος ἀποφαντικός; wo dieser, da — zu seiner innersten Möglichkeit gehörig, jenem Entbergen und Verbergen zugrundeliegend — »Synthesis«, Zusammensetzung, Zusammennehmung (Setzung eines Zusammen als solchen; Einheitbildung), Vernehmen eines Zusammen, Einheit — und zwar von Ver-

<sup>7</sup> Aristotelis De anima. Hg. W. Biehl. 2. Aufl. (Hg. O. Apelt). Leipzig 1911.

<sup>8</sup> a.a.O., Γ 6. 430 a 27 f.

nommenem. Dem λόγος liegt zugrunde ein Vernehmen, νόησις, νοῦς, ein Vernehmen von etwas — oder er ist seinem Wesen nach solches Vernehmen von . . . (vgl. oben σύμβολον). Der λόγος gründet seiner inneren Möglichkeit nach im νοῦς, lateinisch ratio, woraus sich die Gleichsetzung mit dem λόγος ergibt, weil dieser νοῦς ist. Daher stammt auch die Übersetzung der Definition des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον mit animal rationale. Kurz gesagt: Ein *einheitbildendes Vernehmen* (vernehmendes Einheitbilden) ist der Wesensgrund für die Möglichkeit des Entbergens oder Verbergens, nicht nur für das eine oder das andere, sondern für das ›entweder-oder‹ bzw. ›sowohl-als-auch‹ beider, und so der Wesensgrund für jedes als solches, solches, was es nur *in* diesem ›entweder-oder‹ bzw. ›sowohl-als-auch‹ ist.

Die Frage ist jetzt: Wie begründet *Aristoteles* diese These, und wie zeigt er, daß das Entbergen und Verbergen notwendig als die Bedingung seiner Möglichkeit eine σύνθεσις verlangt? Die σύνθεσις ist, kurz gesagt, die Bedingung der Möglichkeit für das ψεῦδος. *Aristoteles* kann daher direkt sagen: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεὶ<sup>9</sup>: Wo Täuschung (Verbergen), da ist jenes vernehmende Einheitbilden. So lautet nur erst die These. *Aristoteles* gibt sofort die Begründung: καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν<sup>10</sup>: Denn, wenn einer sagt, und zwar in der Weise, daß er dabei den anderen täuschen will, das Weiße sei *nicht weiß*, hat er schon das ›nicht weiß‹ mit dem Weißen zu einer Einheit gebracht. Es muß überhaupt dieses Zusammen im vorhinein gebildet sein, um täuschend sagen zu können, etwas sei das und das nicht. Grundsätzlich gesagt: Um überhaupt etwas aufzuweisen — sei es so, wie es ist, sei es so, wie es nicht ist —, d. h. um aufweisend entbergen oder verbergen zu können, muß *das*, dem die Aufweisung gilt, im vorhinein schon *vernommen sein* in der *Einheit seiner*

<sup>9</sup> a.a.O., Γ 6. 430 b 1 f.

<sup>10</sup> a.a.O., Γ 6. 430 b 2 f.

*Bestimmungen*, aus denen und in denen es ausdrücklich bestimmbar ist, und zwar im Charakter des *als so und so*. Darum ist es im Vorhinein schon vernommen als das und das. Wenn *Aristoteles* in diesem Zusammenhang von σύνθεσις spricht, dann meint er das, was wir die ›als‹-Struktur nennen. Er meint das, ohne freilich ausdrücklich in die Dimension dieses Problems vorzudringen. Die ›als‹-Struktur, das *vorgängige einheitbildende Vernehmen von etwas als etwas*, ist die *Bedingung der Möglichkeit für Wahrheit und Falschheit* des λόγος. Die schwarze Tafel muß ich schon *als etwas Einheitliches* im Blick gehabt haben, um das Vernommene im Urteil auseinanderzulegen.

Bei der ersten einführenden und oberflächlichen Charakteristik des ›als‹ sagten wir nur, es komme dort vor, wo der Aussagesatz vorkommt, dem das Wahrsein bzw. Falschsein zugesprochen wird. Jetzt wird schon ein Zusammenhang innerhalb des λόγος deutlich, und zwar derart, daß die ›als‹-Struktur selbst die Bedingung der Möglichkeit des λόγος ἀποφαντικός ist, wenn anders dieser durch das ἀληθές und ψεῦδος sich auszeichnet. Das ›als‹ ist nicht eine Eigenschaft des λόγος, ihm angeklebt und aufgepfropft, sondern umgekehrt, die ›als‹-Struktur ist ihrerseits überhaupt die Bedingung der Möglichkeit dieses λόγος.

- d) Das Einheit-bildende Vernehmen von etwas als etwas  
 der bejahenden und verneinenden Aussage  
 als ein auseinandernehmendes Zusammennehmen  
 (σύνθεσις — διαίρεσις)

Doch wir müssen noch deutlicher sehen, um die bisherige Interpretation des λόγος in der Richtung unseres Problems ganz auszuschöpfen. Das ›als‹ steht bei *Aristoteles* unter dem Titel der σύνθεσις. Aber ist das nicht dasselbe, was wir auch schon anzeigten, daß nämlich im ›als‹ eine *Beziehung* gedacht sei? Jetzt aber zeigt sich: σύνθεσις ist nicht einfach eine Be-

ziehung im formalen Sinne — Beziehung ist alles und jedes. Das ›als‹ gehört zu einer σύνθεσις, zu einem *Beziehen*, und zwar zu einer σύνθεσις νοημάτων, zu einem Verbinden von Vorstellungen, zu einem vernehmenden Einheit-bilden bzw. einem einheitbildenden Vernehmen. Wenn aber die ›als-Struktur einer solchen Synthesis zugehört — wie, das bleibt zunächst dunkel —, dann entnehmen wir daraus noch mehr. Das συν meint ein Zusammen, eine Einheit, und zwar offenbar keine solche der Zusammenstückung, also eine *ursprüngliche* Einheit, die, früher als die Teile, eine Ganzheit ist. συν — Ganzheit — *im Ganzen*? Die ›als-Struktur selbst zeigt somit einen Wesenszusammenhang mit dem zweiten, wonach wir hier fragen: dem ›im Ganzen‹.

Wir lassen das als Problem stehen. Denn zunächst wird unser Versuch, die ›als-Struktur der σύνθεσις zuzuweisen, höchst fraglich, wenn wir beachten, daß *Aristoteles* unmittelbar nach Aufweisung des Zusammenhangs von ψεῦδος und σύνθεσις sagt: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα<sup>11</sup>: Man kann alles, was ich unter dem Titel σύνθεσις aufgezeigt habe, auch διαίρεσις, *Auseinandernehmen* nennen, d. h. als solche fassen. Zunächst verdeutlichen wir das an einem Beispiel, und zwar in Anlehnung an das, was *Aristoteles* selbst anführt: Das Weiße ist nicht weiß. Hier liegt zugrunde ein vorgängiges Zusammennehmen von Weiß und Nicht-weiß. Und eben dieses Zusammennehmen ist auch ein Auseinandernehmen. Wir können das eine mit dem anderen nur zusammenhalten, wenn dieses Zusammenhalten in sich ein Auseinanderhalten bleibt. Die σύνθεσις νοημάτων ist in sich, von Hause aus, auch schon διαίρεσις. Das Vernehmen ist in sich *auseinandernehmendes Zusammennehmen*. Als solches ist es der Wesensgrund für die Möglichkeit des Entbergens oder Verbergens des λόγος, d. h. des λόγος ἀποφαντικός.

<sup>11</sup> a.a.O., Γ 6. 430 b 3 f.

Diesen Strukturzusammenhang drückt *Aristoteles* gleich zu Anfang seiner Abhandlung über den λόγος ἀποφαντικός kurz so aus: περί γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές<sup>12</sup>. Das Entbergen und Verbergen der aufweisenden Rede ist nur, wo dieses zusammen- und auseinandernehmende Vernehmen geschieht. Er sagt weiterhin in der »Metaphysik«<sup>13</sup>: ἀληθές sowohl wie ψεῦδος ist περί σύνθεσιν . . . καὶ διαίρεσιν — steht bei . . ., ist abhängig von . . ., gründet im Zusammennehmen und Auseinandernehmen. Er gebraucht für die σύνθεσις auch den Ausdruck συμπλοκή oder συνάπτειν. Wie das möglich ist, daß etwas, nämlich das Verhalten des Menschen, in sich zumal Zusammennehmen und Auseinandernehmen ist, nicht nacheinander, sondern seiner einheitlichen Struktur nach, das ist das Problem. Die Entfaltung dieses Problems ist nichts anderes als die Interpretation des Wesens des »als« und damit eines Wesensbestandstückes der Welt überhaupt.

Es gilt, wohl zu beachten: Jedes ἀληθεύειν des λόγος ἀποφαντικός ist auf σύνθεσις und διαίρεσις gegründet; ebenso jedes ψεύδεσθαι. Diese Einsicht ist von weittragender Bedeutung nicht nur für das sachliche Problem überhaupt, sondern auch für die Interpretation der ganzen λόγος-Lehre bei *Aristoteles* (vgl. de interpr. Kap. 5). *Aristoteles* nennt den λόγος ἀποφαντικός im Blick auf seine Grundleistung auch kurz: ἀπόφανσις — Aufweisung von etwas in dem und nach dem, was es ist bzw. nicht ist (de interpr. Kap. 5, 17 a 20). Die ἀπλή ἀπόφανσις hat demnach zwei Grundformen: entweder ist sie ἀπόφανσις τινος κατὰ τινος oder ἀπόφανσις τινος ἀπό τινος. Die φάσις, der λόγος, ist demgemäß κατάφασις oder ἀπόφασις (de interpr. Kap. 5, 17 a 23 — Kap. 6 a 26). Das Aufweisende ist entweder *zuweisendes* Aufweisen oder *wegweisendes* Aufweisen: die Tafel ist schwarz, die Tafel ist nicht rot. Das Aufweisen kann so sein, daß es demjenigen, dem die Aufweisung gilt, etwas *zuspricht*, oder

<sup>12</sup> Aristotelis Organon. a.a.O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 1, 16 a 12 f.

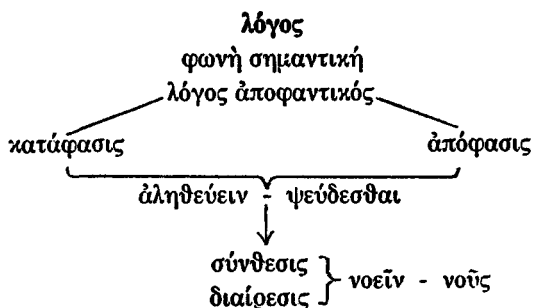
<sup>13</sup> Aristotelis Metaphysica. a.a.O., E 4, 1027 b 19.



so, daß es dem Aufzuweisenden in der Aufweisung etwas *ab-*spricht, *wegweist*: die Tafel ist nicht rot. Beidemale geschieht ein Aufweisen der Tafel als solcher und beidemale ein *ent-*bergendes, wahres. Die Tafel ist nicht schwarz, die Tafel ist rot: auch hier ein zu und weg, beidemale der Tendenz nach Aufweisung, beidemale *verbergend*, falsch. Hieraus ergibt sich: Wenn jeder wahre und jeder falsche λόγος entweder κατάφασις oder ἀπόφασις sein kann, und wenn jeder wahre und jeder falsche λόγος als solcher in dem σύνθεσις-διαίρεσις-Vernehmen gründet, so liegt dieses auch jeder κατάφασις und jeder ἀπόφασις zugrunde. Jede κατάφασις-Aussage ist in sich σύνθεσις und διαίρεσις, ebenso jede ἀπόφασις, und nicht etwa ist die κατάφασις eine σύνθεσις und die ἀπόφασις eine διαίρεσις. Diese Unterschiede liegen in ganz verschiedenen Dimensionen. Ferner ist die Unterscheidung von σύνθεσις und διαίρεσις keine solche von Arten der ἀπόφασις, sondern eine Unterscheidung, die gerade das ursprünglich-einheitliche Wesen einer Struktur und eines strukturierten Phänomens gliedert. Und dieses Phänomen suchen wir unter dem Titel des >als<.

Wir können uns aufgrund der bisher gegebenen Entwicklung der λόγος-Lehre, um den inneren Zusammenhang zu überblicken, das Problem *schematisch* fixieren. Aristoteles geht aus vom λόγος überhaupt. Das Wesen des λόγος ist σημαντικός, das Bedeuten. Von da aus geht er über zum besonderen λόγος als λόγος ἀποφαντικός. Wie wir eben hörten, ist jeder aus-sagende Satz entweder ein Zuspochen oder ein Absprechen. Die Tafel ist nicht rot, wenn wir beim wahren Urteil bleiben. κατάφασις und ἀπόφασις sind die beiden Formen des λόγος ἀποφαντικός. Beide Formen sind in sich ihrer Grundtendenz nach aufweisend. Auch im negativen Satz will ich sagen, was die Tafel ist bzw. nicht ist. Beide Grundformen stehen in der Möglichkeit des Wahrseins oder Falschseins. Dieses nun und damit die Gesamtstruktur des λόγος ἀποφαντικός gründet in der σύνθεσις, die in sich selbst zugleich διαίρεσις ist. Die Einheit dieser Struktur ist das Wesen des νοῦς. Diesen Fundie-

rungszusammenhang müssen wir gegenwärtig haben, um die weitere Interpretation zu verstehen, im Verlauf derer wir auf ein neues Moment stoßen werden, von dem aus die ›als‹-Struktur im Ganzen aufgerollt werden kann.



e) Die Aufweisung (ἀπόφασις) der Aussage als Sehenlassen des Seienden als das, was es und wie es ist

Wir sagten einleitend: Das ›als‹ ist eine *Beziehung*. Jetzt haben wir zunächst gesehen: Dieses Beziehen geht auf σύνθεσις, ist ein Beziehen, das *zusammennimmt*. Aber nicht nur das, sondern das Zusammennehmen ist *in sich* ein *Auseinandernehmen*. Aber nicht nur diese Doppelstruktur, sondern mehr noch, das Beziehen als ein Tun, Handeln, Geschehen ist ein solches von νοήματα, ein νοεῖν ein *Vernehmen* (νοῦς), ein vernehmen-des Zusammennehmen und Auseinandernehmen. Darin liegt: Das Auseinandergenommene ist als solches in seinem Zusammen als solchem vernommen. a ist b. Nehmen wir wieder ein konkretes Beispiel: diese Tafel steht ungünstig: die Tafel in ihrem ungünstigen Stand, sie als solche und an ihr selbst, was und wie sie ist. Hier ist wohl zu beachten: Der ungünstige Stand wird nicht erst zu der Tafel hinzugedacht, um dann mit ihr vereinigt zu werden, sondern umgekehrt: Zuerst ist sie in dieser Einheit genommen und wird auf dem Grunde und

im Hinblick auf diese Einheit auseinandergenommen — aber so, daß die Einheit nicht nur bleibt, sondern sich gerade *bekundet*. Die σύνθεσις als Zusammennehmen besagt: das Nehmen hinsichtlich des ursprünglichen noch und schon Zusammen (Einheitbildung eigener Art). *Aristoteles* sagt<sup>14</sup>: πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος. λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἔν τι γίνεσθαι: Auf welche Weise nun aber dieses νοεῖν geschieht, das ist in einem ›zumak‹ und zugleich in einem ›getrennt‹, d. h. in einem Zusammennehmen und zugleich Auseinandernehmen, das ist Gegenstand einer anderen Untersuchung; ich spreche hier von einem Vernehmen in einem ›zumak‹ und zugleich in einem ›getrennt‹, um sichtbar zu machen, daß in diesem νοεῖν nicht etwas nacheinander geschieht, zuerst das Zusammennehmen und dann das Auseinandernehmen, sondern daß durch diese einheitliche Struktur eine Einheit entspringt. Wir können daher sagen: Die Vernunft ist ihrem Wesen nach einheitbildend. *Aristoteles* spricht das aus in »De anima«: τὸ δὲ ἔν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον<sup>15</sup>: Das Bilden von Einem und Einheit überhaupt ist jeweils die innere Aufgabe der Vernunft. Die Tragweite dieses ganzen Problems sehen Sie sofort, wenn ich darauf hinweise, daß das ἔν eine Wesensbestimmung des Seins überhaupt ist. Wo das ἔν, da ist auch das ὄν. Daher liegt hier schon ein Grundhinweis auf die Frage nach dem Sein.

Was aber wird in diesem zusammennehmenden und auseinandernehmenden Vernehmen vernommen? Welches ist der *Grundcharakter des Vernommenen* und Vernehmbaren als solchen und überhaupt? Die Antwort auf diese Frage ist nicht zu raten, sondern aus der inneren Struktur des λόγος ἀποφαντικός, der ἀπόφανσις, zu erblicken. Der λόγος ἀποφαντικός hat zwei Grundformen, die Aristoteles zu Beginn des Kap. 6 von »De interpretatione« kurz so darstellt: κατάφασις δὲ ἐστίν

<sup>14</sup> a.a.O., E 4. 1027 b 23 ff.

<sup>15</sup> Aristotelis De anima. a.a.O., Γ 6. 430 b 5 f.

ἀπόφανσις τινος κατά τινος, ἀπόφανσις δὲ ἔστιν ἀπόφανσις τινος ἀπὸ τινος. ἐπεὶ δὲ ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον ἀποφαίνεσθαι ὡς μὴ ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον, καὶ περὶ τοὺς ἔκτος δὲ τοῦ νῦν χρόνου ὡσαύτως<sup>16</sup>. Das Aufweisen ist zu- und wegweisend, und es gibt hier verschiedene Möglichkeiten, die uns im einzelnen jetzt nicht beschäftigen sollen, sondern nur insofern, als wir dabei einen *durchgängigen Grundzug* heraustreten sehen: Aufweisung ist Aufweisung des Vorhandenen als Nichtvorhandenen, des Nichtvorhandenen als Vorhandenen, des Vorhandenen als Vorhandenen und des Nichtvorhandenen als Nichtvorhandenen (formales negatives, formales positives als wahres positives und wahres negatives Urteil): Vorhandenes bzw. Nichtvorhandenes als solches bzw. nicht als solches. Noch allgemeiner gesagt: *Aufweisung ist Sehenlassen des Vorhandenen als solchen*. Die Vorhandenheit des Vorhandenen aber als Anwesenheit, und gar als ständige Anwesenheit, ist das, was die Antike unter dem Sein des Seienden verstand. ἀπόφανσις ist *Sehenlassen des Seienden als Seienden*, als das, was es und wie es je gerade ist. Die Aussage beschränkt sich aber in ihrer Aufweisung nicht auf das gerade jetzt Vorhandene, sondern die genannten Möglichkeiten des Sehenlassens betreffen auch Seiendes außerhalb der jeweils jetzigen Zeit, nicht nur τὸ νῦν ὑπάρχειν<sup>17</sup>, auch das Vergangene und Künftige.

Ich fasse noch einmal die zuletzt vollzogenen Interpretationsschritte zusammen. Ich habe kurz dargestellt, wie das durchgängige Kennzeichen des λόγος ἀποφαντικός das Wahr- oder Falschsein bzw. das Wahr- oder Falschseinkönnen ist. Wir sind dann zur Frage übergegangen, worin die Möglichkeit des Wahr- oder Falschseins gründet. Wir haben gehört: Diese Möglichkeit gründet darin, daß der λόγος in sich eine σύνθεσις ist. Am deutlichsten kann man sich diesen Zusammen-

<sup>16</sup> Aristotelis Organon. a.a.O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 6, 17 a 25 ff.

<sup>17</sup> a.a.O., Kap. 3, 16 b 9

hang klar machen, wenn man mitbeachtet, was *Aristoteles* über die Doppelstruktur des λόγος sagt: daß nämlich jeder λόγος ἀποφαντικός entweder eine κατάφασις oder ἀπόφασις, d. h. ein zuweisendes oder wegweisendes Aufweisen ist, was man später nicht ganz zutreffend als positives und negatives Urteil gekennzeichnet hat. Jedes Zuweisen und Abweisen ist darauf angewiesen, daß es im Vorhinein etwas mit etwas verbindet, so daß das Wahr- und Falschsein in der σύνθεσις gründet. Er sagt ferner, daß wir die σύνθεσις auch als διαίρεσις bezeichnen können. Um etwas miteinander verbinden zu können, muß ich es zugleich auseinanderhalten, so daß in jeder Zuweisung eine σύνθεσις und eine διαίρεσις liegt. Es ist nicht so, daß die Zuweisung, das positive Urteil: a ist b, lediglich durch eine σύνθεσις konstituiert wäre und das negative Urteil: a ist nicht b, durch eine διαίρεσις. Sowohl das positive Urteil ist in sich verbindend-auseinanderhaltend, als auch das wegweisende Urteil ist auseinanderhaltend-verbindend, so daß die innere Struktur des λόγος zurückgeht auf die σύνθεσις und διαίρεσις, von der wir behaupten, daß sie mit dem zusammenhängt, was wir mit der >als<-Struktur ansetzten. Wir sind dann nach einer Fixierung des Schemas des ganzen Aufbaues der Struktur des λόγος weiter zur Frage übergegangen, was in dieser aufweisenden Handlung aufgewiesen wird, worauf sich alles Aufweisen bezieht. Es ergab sich dabei: Alles Aufweisen ist entweder das Aufweisen eines Vorhandenen als vorhanden oder eines Nichtvorhandenen als eines Nichtvorhandenen oder eines Nichtvorhandenen als vorhanden oder eines Vorhandenen als nichtvorhanden. Alle diese Abwandlungen beziehen sich auf das Vorhandene so, wie es vorhanden bzw. nicht-vorhanden ist, auf das Vorhandene nicht nur, wie es gerade jetzt vorhanden ist, sondern wie es auch vorhanden war oder sein wird. Die Aufweisung ist daher ἀποφαίνεσθαι, ein Zugesichtbringen, nämlich für das verstehende Sehen und Erfassen, ein Zugesichtbringen des Vorhandenen in dem, wie es vorhanden ist.

Das Vorhandensein des Vorhandenen aber wird gefaßt als die Anwesenheit von etwas, und die Anwesenheit von etwas gilt für die Antike und weiterhin als die eigentliche Bedeutung dessen, was wir mit Sein bezeichnen. Die ἀπόφανσις, die Grundleistung des λόγος, ist das Zugesichtbringen des Seienden so, wie es und was es als Seiendes ist. Die Aussage beschränkt sich nicht nur auf das jetzt Gegenwärtige, sondern bezieht sich auch auf das Gewesene und auf das, was sein wird.

- f) Zusammenfassende Wesensbestimmung der einfachen Aussage und die Bestimmung ihrer einzelnen Bestandteile  
(ὄνομα, ῥῆμα)

Daher faßt *Aristoteles* die *Wesensbestimmung der einfachen Aussage* also zusammen: ἔστι θεὸς ἡ μὲν ἀπλῆ ἀπόφανσις φωνῆ σημαντικῆ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὡς οἱ χρόνοι διάρρηγνται<sup>18</sup>: Es ist also die einfache Aussage eine Verlautbarung, die etwas bedeutet, und zwar meinent etwas aussagt, indem sie handelt über das Vorhandensein von etwas oder Nichtvorhandensein, und zwar in der Weise, wie jeweils die Zeiten auseinandergehalten sind – also grammatisch gesprochen, Präsens, Perfekt oder Futurum.

Von dieser einheitlichen Struktur des λόγος ἀποφαντικῶς her können wir erst begreifen, was *Aristoteles* über die einzelnen *Bestandteile* des λόγος aussagt. Diese Charakteristik der Bestandteile ist später in die Logik und Grammatik übergegangen. Die Bestandteile der Aussage sind, wie wir zu sagen pflegen, Subjekt und Prädikat. *Aristoteles* charakterisiert das zunächst anders: als ὄνομα und als ῥῆμα. Je charakteristisch als Kriterium des Unterschiedes beider ist die Zeit. Genauer gesagt, in dem einen (ῥῆμα) ist das In-der-Zeit-sein mitbedeutet, und zwar als wesentlich; im anderen (ὄνομα) schwingt

<sup>18</sup> a.a.O., Kap. 5, 17 a 22 ff.

keine solche Mitbedeutung. ὄνομα bedeutet das Wort, der Name, dasjenige, was etwas nennt. Wir sagen Hauptwort, obwohl das schief ausgedrückt sein kann, da ja auch ein Verbum die Funktion eines Hauptwortes annehmen kann. Was ist nun ein ὄνομα, ein Name, oder besser: ein Wort, das bloß etwas nennt? Ὅνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον<sup>19</sup>: Die Nennung aber ist nun eine Verlautbarung, die bedeutet aufgrund des Übereinkommens, ohne im Nennen die Zeit als solche zu meinen. Es ist zugleich eine φωνὴ σημαντικὴ, ein Ganzes von Lauten, davon kein einzelner Teil für sich genommen etwas bedeutet. *Aristoteles* macht die letztere Charakteristik sichtbar an dem griechischen Namen Kallippos, zu deutsch Schönpferd: Die einzelnen Silben und Teile des ganzen Wortes bedeuten für sich allein in diesem Zusammenhang nichts, weil der einheitliche Name in sich auch eine einheitliche Bedeutung hat, nämlich einen bestimmten Menschen dieses Namens meint, während καλὸς ἵππος ein λόγος ist, indem das Wort auflösbar ist in den Satz: das Pferd ist schön. Die einzelnen Teile des λόγος bedeuten hier jeweils etwas für sich. Viel wesentlicher für diese Interpretation der Nennung ist dies, daß *Aristoteles* sagt: Nennen ist ein Bedeuten ohne Zeit. Wie er das versteht, das geht aus der Gegendefinition des zweiten Bestandstückes des λόγος, nämlich des ῥῆμα, hervor. Ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς, καὶ ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημείον<sup>20</sup>: Ein Sagen, ein Verbum, ist das, was die Zeit dazu meint, zu dessen Wesen es gehört, die Zeit dazuzumeinen, nämlich zu dem dazu, was sonst im Verbum gemeint ist; es ist immer eine Bedeutung, die so bedeutet, daß sie bezogen ist auf solches, worüber gesprochen wird. Jedes Verbum geht so seiner inneren Bedeutung nach auf etwas, worüber die

<sup>19</sup> a.a.O., Kap. 2, 16 a 19 f.

<sup>20</sup> a.a.O., Kap. 3, 16 b 6 ff.

Rede ist, auf etwas, was als Seiendes, als so und so Seiendes zugrunde gelegt ist. Wir sehen also, daß das ῥῆμα vom ὄνομα durch das Kriterium der Zeit unterschieden ist. Obwohl *Aristoteles* das nicht weiter verfolgt hat, liegt hier doch eine ganz entscheidende Einsicht vor. Das sind die zwei Wesensmomente, die das Verbum charakterisieren: Zeit mitzumeinen und in diesem Bedeuten immer auf etwas bezogen zu sein, worüber die Rede ist, auf Seiendes. Dies deutet darauf hin, daß alle Setzung von Seiendem notwendig auf Zeit bezogen ist. Wir nennen daher entsprechend im Deutschen das Verbum Zeitwort. Das sind die beiden Strukturmomente des λόγος, die für das Problem, auf das wir weiter stoßen werden, wichtig sind.

Wenn so jede Aussage Aufweisung von Seiendem ist nach dem, was und wie es *ist*, so ist in solcher aussagenden Rede notwendig und immer irgendwie die Rede vom *Sein* des Seienden — sei es vom Jetztsein, Gewesensein oder Seinwerden. Daß in der Aussage vom *Seienden in seinem Sein* die Rede ist, kommt sprachlich zum Ausdruck im ›ist‹. Aber auch wo dieses fehlt — die Tafel steht ungünstig, der Vogel fliegt weg — steht jeweils das ῥῆμα (verbum) nicht nur in einer bestimmten Zeitform, sondern mit dieser ist schon mitbedeutet ein jeweiliges *In-der-Zeit-sein* dessen, worüber die Rede ist.

g) Verbundenheit (σύνθεσις) als Bedeutung  
des ›ist‹ in der Aussage

Die Aussage ist als aufweisende zu- oder wegweisend und dabei wieder je entbergend oder verbergend. Entborgen oder verborgen ist jeweils Seiendes als so und so Seiendes bzw. so und so nicht Seiendes. In dieser Redeform ist je über Seiendes geredet, aber zugleich ist dabei immer auch vom *Sein* — ist — die Rede. Nicht *über* das Sein wird — *gemeinhin* — in der Aussage geredet, aber doch *vom Sein*, vom Seienden, wie es ist, in seinem Sein. Die Griechen drücken das scharf folgendermaßen aus. Es ist in der Aussage die Rede von den ὄντα ὡς



ὄντα, vom Seienden, so, wie es als Seiendes je ist, das Seiende hinsichtlich seiner selbst. Wir sagen zunächst unter einer bewußten Doppeldeutigkeit: es ist die Rede vom Seienden als Seienden. Zugleich spricht aber *Aristoteles* in zentral metaphysischem Zusammenhang von einer Betrachtung, die auf das ὄν ἢ ὄν zielt, was wir formal wieder ausdrücken durch: Seiendes als Seiendes. Im ersteren Fall bin ich auf das Seiende selbst gerichtet; ich bleibe bei seinen Beschaffenheiten. Im zweiten Fall dagegen, wenn ich das Seiende betrachte, insofern es ein Seiendes ist, untersuche ich nicht seine Eigenschaften, sondern nehme es, insofern es *ist*, im Hinblick darauf, daß es durch sein *Sein* bestimmt ist. Ich betrachte es im Hinblick auf sein Sein. Gemeint ist in der Aussage das Seiende, und auf es zielt das Entbergen und Verbergen. Und doch ist mitverstanden und mitgemeint das Sein — nicht beiläufig und nachträglich, sondern gerade im Entbergenden, z. B. »der Schnee ist wechselnd«. Das ›ist‹ spielt hier eine zentrale Rolle. Das ›ist‹ ergibt sich demnach als ein wesentliches Strukturmoment der Aussage, was schon in der Bezeichnung zum Ausdruck kommt, die dem ›ist‹ in der Logik gegeben wurde. Das ›ist‹ ist sprachtheoretisch die *copula*, das Band oder nexus, dasjenige, was Subjekt und Prädikat verbindet. Aber Sprachliches ist in sich bedeutend. Was ist darin gemeint? Wo finden wir das *Gemeinte*?

Halten wir fest, was uns die bisherige Interpretation des λόγος ἀποφαντικός schon gebracht hat: σύνθεσις und διαίρεσις und diese als Bedingung der Möglichkeit des ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι und dieses je in der Form der κατάφασις oder der ἀπόφασις. All das gründet in einem νοεῖν, einem vernehmenden Aufweisen, und zwar — wie sich ergab — vom ὑπάρχον, vom Seienden, und zwar in verschiedenen Zeiten. Und zuletzt — bei all diesem aufweisend vernehmenden Verhalten zu Seiendem in der Rede zeigt sich ein Leitverstehen des ›ist‹, des Seins (nicht nur des Seienden). *Wohin gehört dieses ›Sein‹?* Wie steht es innerhalb des Ganzen der Struktur des

λόγος? Wie verhält es sich insbesondere zu dem, was wir als Grundstruktur kennenlernten — zu σύνθεσις und διαίρεσις, zum ›als‹? Wie steht es um das ›ist‹, die Kopula?

Es ist vorerst nicht überflüssig, zu betonen, daß wir — so unscheinbar das Problem, was das ›ist‹ bedeutet, sich ausnehmen mag — an einer entscheidenden Stelle stehen, entscheidend in einem doppelten Sinne. 1. Es ergab sich bereits allgemein, daß offenbar der λόγος im weitesten Sinne als Rede und Sprache, als den Menschen auszeichnend, mit *Welt* zu tun hat, wenn anders *Weltbildung* gleichfalls auszeichnend für den Menschen ist, oder gar so, daß sie die Möglichkeit der Sprache in sich birgt. Wo *Welt*, da ein Verhalten zu Seiendem als Seiendem. Wo das Seiende dergestalt offenbar ist, da kann von ihm gehandelt werden als solchem, das ist, nicht ist, gewesen ist, sein wird. Vom Seienden ist dergleichen wie *Sein* in einer merkwürdigen *Mannigfaltigkeit* sagbar. Gerade dieses, daß im λόγος, in der Sprache und damit innerhalb der *Weltbildung* des Menschen *Sein* sagbar ist, bringt die einfache Aussage in dem ›ist‹ zum Ausdruck. Von da aus ist verständlich, warum die Aussage, eben weil sie das ›ist‹ an der Stirn trägt, eine zentrale Bedeutung gewinnen konnte für die Metaphysik, die nach dem *Sein* fragt. Ebendeshalb, weil der λόγος, ausgezeichnet durch dieses ›ist‹, eine metaphysisch zentrale Bedeutung zu haben scheint, ist nun aber die Stelle, an der *wir* halten, entscheidend in einem zweiten Sinne: 2. Es gilt zu fragen und ins Klare zu setzen, ob die Aussage, weil in ihr das ›ist‹ und das *Sein* so exponiert an den Tag kommt, die Führung in der Frage nach dem *Sein*, nach dem *Wesen* der *Welt* und dergleichen beanspruchen darf, oder ob es nicht *umgekehrt* zu sehen gilt, daß diese exponierte Form des *Seins*, des ›ist‹, zwar rechtmäßig und notwendig das *Sein* als offenes enthält, daß diese Offenbarkeit aber *nicht die ursprüngliche* ist. Kurz gesagt, an der Stellung zum Problem der Kopula, der Art und Weise seiner Behandlung und seiner Einordnung in das Ganze, entscheidet sich die

Metaphysik. Wir wissen, daß die Metaphysik seit *Aristoteles* das Problem des Seins am ›ist‹ des Satzes orientiert, und daß wir vor der ungeheueren Aufgabe stehen, diese Tradition aus den Angeln zu heben, was zugleich heißt, sie in ihrem beschränkten Recht aufzuzeigen. Daraus entnehmen Sie die weittragende Bedeutung dieses scheinbaren Spezialproblems der trockenen Frage nach dem, was das ›ist‹ im Satz bedeutet.

Bevor wir systematisch dieses Problem nach den für uns wichtigen Perspektiven entwickeln, wollen wir zunächst noch hören, wie weit *Aristoteles* hier gesehen hat, ob ihm dieses merkwürdige ›ist‹ im Satze aufgefallen ist. Ich werde versuchen, eine kurze Interpretation der Auffassung des ›ist‹ und des Seins bei *Aristoteles* zu geben, damit Sie daran auch ermessen, wie in diesen einfachen Interpretationen der Antike, die sich mit dem heutigen literarischen Geschwätz der Philosophie überhaupt nicht in Beziehung bringen lassen, die zentralsten Probleme mit einer Sicherheit und einer Wucht ergriffen sind, die wir selbst als Epigonen nie mehr erreichen.

Wir wollen zunächst auf die Frage, wie das ›ist‹ innerhalb des λόγος steht und was es eigentlich bedeutet, uns eine Antwort von *Aristoteles* selbst geben lassen, die er in der Abhandlung »De interpretatione«, Kap. 3, Schluß, formuliert: Ἀυτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ, οὕτω σημαίνει· οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημείον ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἂν τὸ ὄν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκεκμημένων οὐκ ἔστι νοῆσαι<sup>21</sup>: In der Übersetzung und zugleich Erläuterung sagt *Aristoteles* hier: Wenn wir die Zeitworte an und für sich aussprechen, also statt »der Vogel fliegt« bloß »fliegen«, dann sind sie Hauptworte, Nennungen, »das Fliegen«, »das Stehen«, und sie bedeuten etwas. Denn

<sup>21</sup> a.a.O., Kap. 3, 16 b 19 ff.

wer solche Worte an und für sich sagt, ausspricht — das Fliegen — ἴσθησι τὴν διάνοιαν, der bringt das Denken zum Stehen, das sonst immer ein *Durchdenken* ist, bewegt ist in der Form des Aussagens: das und das ist so und so; (weshalb ein aussagendes und urteilendes Denken von *Aristoteles* auch das *διανοεῖν* genannt wird, das durchgehende, das von einem zum anderen fortgehende Denken). Bei der bloßen Nennung gehe ich nicht von einem zum anderen über, sondern das Denken hält sich bei etwas auf und bleibt dabei stehen, es meint das Genannte selbst. Das Denken ist nicht *durchlaufend*. Entsprechend hält der, der solche Worte hört, inne (ἠρέμῃσεν), er ruht bei dem, was genannt wird, er geht nicht fort zu einem andern in der Weise des Fortgangs a ist b. Mithin sind die Benennungen für sich genommen zwar nicht ohne Bedeutung, und doch bedeuten sie noch nicht, meinen sie noch nicht, daß das Genannte, das ›Fliegen‹, ist bzw. nicht ist. Die Worte, in diesen Nennungen gebraucht, sagen nicht von etwas, daß es fliegend ist oder fliegt. Aber was ist das, was da noch fehlt, wenn das Verbum in der bloßen Nennform gebraucht wird, gleichsam als Name und Hauptwort: fliegen wie Vogel im Unterschied zu *ist* fliegend? Was wird mit diesem ›ist‹ gemeint, das dazu kommt oder in der Form des Verbuns ausgesprochen werden kann? *Aristoteles* sagt zunächst negativ: Das εἶναι und μὴ εἶναι, dieses Sein und Nichtsein meint überhaupt nicht πρῶγμα, ein so und so Seiendes, eine Sache, ein Ding, auch selbst dann nicht, wenn du das Seiend-sein an ihm selbst ganz nackt für sich sagst und nennst. Denn das Sein an ihm selbst ist nichts (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ; Sein und Nichts dasselbe). Das meint hier: Das *Sein ist kein Seiendes*, kein Ding und keine dingliche Eigenschaft, nichts Vorhandenes. Aber es bedeutet doch etwas; wenn ich ›ist‹ sage und ›ist nicht‹, verstehe ich doch etwas dabei. Aber was bedeutet τὸ εἶναι? Zunächst ist das Bedeuten ein Mit-dazu-Bedeuten, und zwar σύνθεσίν τινα, eine *gewisse Synthesis*, Verbindung, Einigung, Einheit. Diese Einheit, d. h.

Sein, kann aber nicht vernommen und verstanden werden ohne συγκείμενα, ohne das Zusammenliegende, Zusammenvorliegende, was als Zusammen vermeinbar ist.

Aus dieser kurzgehaltenen, aber ganz fundamentalen Interpretation der Bedeutung von Sein qua ›ist‹ des Aristoteles entnehmen wir ein Dreifaches: 1. Die Leitbedeutung des ›ist‹ ist das *Dazu-bedeutend*. Es ist kein eigenständiges Bedeuten, wie das Nennen von etwas, sondern in der Bedeutungsfunktion als solcher ist die Bedeutung von Sein und ›ist‹ schon auf solches, was ist, bezogen. 2. Im *Dazu-bedeutenden* bedeutet das ›ist‹ *Synthesis, Verbundenheit, Einheit*. 3. Das ›ist‹ bedeutet nicht πῶγμα, *nicht eine Sache* oder ein Ding.

Genau dieselbe Interpretation des ›ist‹ hat nun Kant Jahrhunderte später gegeben, vielleicht ohne daß er diese Aristotelische Stelle kannte, aber unter der Leitung der Tradition, die er freilich in dieser Auslegung der Kopula tiefer gefaßt hat. Kant hat von dem Sein überhaupt und insbesondere von dem ›ist‹, der Kopula, an zwei Stellen gehandelt. 1. In der kleinen Schrift der sogenannten vorkritischen Zeit 1763, die sich betitelt »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes«. 2. In der »Kritik der reinen Vernunft« (1781, 1787), hier in der Transzendenten Elementarlehre, II. Teil (Die Transzendente Logik), Zweite Abteilung (Die Transzendente Dialektik), Zweites Buch (Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft), 3. Hauptstück (Das Ideal der reinen Vernunft), 4. Abschnitt (Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes), A 592 ff., B 620 ff. Kant kommt in der »Kritik der reinen Vernunft« auf das ›ist‹ und das Sein in demselben Zusammenhang zu sprechen wie in der erstgenannten Schrift.

Die Interpretation Kants deckt sich mit der des Aristoteles, und zwar nach den zwei Hauptmomenten, daß Kant wie Aristoteles sagt: Das Sein ist keine Bestimmung eines Dinges, oder wie Kant sagt: Sein ist kein reales Prädikat. Real heißt

hier: nicht zugehörig einer res, Sache, Ding. Weiter sagt er: Sein, sofern es gebraucht wird im Sinne des ›ist‹ in der Aussage, ist ein Verbindungsbegriff, Synthesis oder, wie er auch sagt, respectus logicus, eine logische, d. h. zum λόγος gehörige und in ihm begründete Beziehung. — Im ersten Absatz der Schrift von 1763 ist die Erörterung überschrieben: »Vom Dasein überhaupt«<sup>22</sup>. *Kant* versteht hier unter Dasein das, was wir Vorhandensein, Existieren nennen in dem Sinne, daß das Dasein »gar kein Prädikat oder Determination vor irgend einem Dinge«<sup>23</sup> ist. Im zweiten Absatz sagt *Kant*: »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.«<sup>24</sup> *Kant* sagt also: Sein bedeutet Setzung, besser Gesetztheit. Nun sagt er: »Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und denn ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile.«<sup>25</sup> Was *Kant* hier ausspricht, ist die Aristotelische σύνθεσις im λόγος. »Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.«<sup>26</sup> Wenn ich also das ›ist‹ nicht im Sinne der Kopula gebrauche, sondern wie in dem Satze »Gott ist«, dann bedeutet es soviel wie Dasein, Existieren. »So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde. Wenn man einsieht, daß unsere gesamte Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflöselichen Begriffen endige, so begreift man auch, daß

<sup>22</sup> *Kant*, Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes. Immanuel Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. 2. Berlin 1922. S. 74 ff.

<sup>23</sup> a.a.O., S. 76.

<sup>24</sup> a.a.O., S. 77.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd.

es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher sind, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, daß durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstatet auch keinen höhern Grad.«<sup>27</sup> Die Aufklärung des Begriffes und Wesens des Seins muß stehen bleiben bei der Charakteristik: Sein = Position oder Sein im Sinne des ›ist‹ = Beziehung.

Was uns hier aber nun besonders beschäftigt und auffallen muß, ist dieses, daß das Strukturmoment des λόγος, das ›ist‹, die Kopula, nach der Interpretation des *Aristoteles* den Charakter einer σύνθεσις hat, und wir hörten *früher*, daß auch das Wahr- und Falschseinkönnen (ἀληθεύειν und ψεύδεσθαι), also die Grundeigenschaften der Aussage, auf eine σύνθεσις zurückgehen. Die Frage erhebt sich: Ist diese σύνθεσις, in der das Wesen der Kopula besteht, dieselbe σύνθεσις, auf der überhaupt der λόγος seiner inneren Möglichkeit nach gründet? Wenn das der Fall ist, gehört dann auch zur σύνθεσις der Kopula die διαίρεσις? Wenn ›Sein‹ Verbundenheit ist, dann ist es auch Auseinandergenommenheit. Was heißt dann Sein überhaupt, daß ihm dergleichen Bestimmungen wie Verbundenheit und Auseinandergenommenheit eignen? Woher entspringen sie? Die λόγος-Theorie führt so unmittelbar in die zentralsten Probleme der Metaphysik. Nicht aber liegen — wie *Kant* meint — letzte Begriffe vor, die ihrer weiteren Analyse Widerstand leisten.

<sup>27</sup> a.a.O., S. 77 f.

h) Wassein, Daßsein und Wahrsein  
als mögliche Interpretationen der Kopula.

Die ungeschiedene Mannigfaltigkeit dieser Bedeutungen  
als das primäre Wesen der Kopula

So sehr nun gerade die Aristotelische Theorie vom *λόγος ἀποφαντικός* für die weitere Tradition der Logik maßgebend wurde und blieb, so vielfach unterscheiden sich die späteren und neueren Theorien gerade bezüglich der Auffassung der *Kopula*, des ›ist‹. Wir können hier, so lehrreich das wäre, nicht einmal die hauptsächlichsten Theorien im einzelnen durchsprechen. Wir wollen aber die *möglichen Interpretationen der Kopula* an einem konkreten Beispiel erläutern, nicht um zu beweisen, daß die Philosophen in allem und ständig verschiedener Meinung sind, sondern um zu fragen angesichts dieser Mannigfaltigkeit von Theorien: Ist sie zufällig, oder entspringt diese Mannigfaltigkeit dem Wesen dessen, wovon die Theorien handeln? Gibt das ›ist‹ selbst dazu Veranlassung? Ist es in sich selbst mehrdeutig? Ist diese Mehrdeutigkeit eine notwendige, und worin hat sie ihren Grund? Wenn wir diesen Fragen in der rechten Weise nachgehen, kommen wir mit einem geläuterten Verständnis zum Hauptproblem zurück: Wie steht das ›ist‹ zur Gesamtstruktur des *λόγος ἀποφαντικός* und zu dem, was ihn bedingt — zur *σύνθεσις* und *διαίρεσις*, zum ›als‹ (Sein und ›als‹)?

Versuchen wir zunächst an einem einfachen Beispiel die *Mannigfaltigkeit der möglichen Interpretationen der Kopula* zu erläutern ohne eingehendere historische Bezugnahme auf die einzelnen Theorien. Wir wählen als Beispiel den Satz: »Diese Tafel ist schwarz.« Wie steht es um das ›ist‹? Was bedeutet und meint es? Welche *Bedeutung* hat es? Bei einem ganz *naïven* Fragen in der Richtung z. B. des vulgären Verstandes stellt sich die Sachlage so dar: Der ausgesprochene Satz liegt vor: Diese Tafel ist schwarz. Da zeigt sich: das ›ist‹ steht zwischen Subjektwort und Prädikatwort, und zwar so, daß es das



eine mit dem anderen verbindet. Das ›ist‹ hat die Funktion des »Bandes«. Daher heißt es Kopula. Diese Benennung des ›ist‹ als Kopula ist keine harmlose Namensgebung, sondern eine bestimmte Interpretation desselben, und zwar in der Richtung der Funktion des Wortes im Satzgefüge. Es ist dabei zunächst nicht gefragt, was dieses ›ist‹ und Sein bedeutet, sondern es ist nach der Bedeutung des ›ist‹ gefragt im Sinne: Welche Funktion hat das ›ist‹, welche Bewandnis hat es mit ihm im Satzgefüge? Wenn man den Aussagesatz so nimmt, als vorfindliches Wortgefüge, zeigt sich das ›ist‹ in der Tat als Kopula. Wenn aber *Aristoteles* und *Kant* sagen, das εἶναι und das ›ist‹ ist σύνθεσις und Verbindungsbegriff, dann liegt hier zugleich schon mehr vor als eine Kennzeichnung des ›ist‹ hinsichtlich seines Ortes als Wort im Wortgefüge des Satzes. »Mehr« — und doch, wenn es als ›Verbindung‹ genommen wird, dann ist es eben auch *mit* orientiert an der sprachlichen Funktion des Wortes. ›Ist‹ wie Sein heißen dann Verbundenheit, ›ist‹ heißt: etwas ist verbunden mit, steht in Verbindung mit (respectus logicus). Wenn wir den Satz wiederholen: Die Tafel ist schwarz, dann sollen wir nach dieser Interpretation meinen: Tafel und schwarz stehen in einer Verbundenheit. Das Schwarzsein der Tafel bedeutet eine *Verbundenheit* von schwarz mit Tafel.

Meinen wir dergleichen, wenn wir diesen Satz so geradehin aussprechen? Ja und nein. Ja — sofern wir das Schwarzsein der Tafel meinen. Nein — sofern wir im alltäglichen Dahersagen und Verstehen des Satzes nicht eigens an die Verbundenheit beider als solche denken. Wir finden die Interpretation, daß das ›ist‹ eine Verbundenheit meine, alsbald zu künstlich und hergeholt. Zum Teil — von der faktischen Orientierung an der fragwürdigen formalen Logik abgesehen — hängt das damit zusammen, daß der als Beispiel gewählte Satz überhaupt vielleicht als Beispiel zu künstlich und abgegriffen ist — ein Satz, den wir selten oder gar nicht aus dem unmittelbaren faktischen Dasein — hier im Saal — auszusprechen pflegen.

Dies ist schon eher der Fall bei dem Satz: Die Tafel steht ungünstig. Sie sowohl wie ich haben vielleicht schon diesen Satz — wenn auch nur im Stillen — ausgesprochen. Dabei — wenn wir den Satz spontan für uns aussagen — denken wir nicht an eine Verbundenheit der Tafel mit ihrem ungünstigen Stand. Die Tafel ist ungünstig stehend.

Wir kleben bei all solchen Interpretationen noch allzusehr an der sprachlichen Gestalt des ausgesprochenen Satzes und achten nicht auf das, was wir unmittelbar meinen. Nur im Blick auf das unmittelbar Verstandene werden wir demnach die echte Bedeutung des ›ist‹ zu fassen bekommen, wobei zunächst nicht bestritten ist, daß am Ende doch das ›ist‹ mit so etwas wie Synthesis und Verbindung zu tun hat. Nehmen wir das erste Beispiel wieder auf: die Tafel ist schwarz, und versuchen wir, es entsprechend unmittelbar zu vollziehen, dann liegt es nahe, das ›ist‹ (Sein) anders zu nehmen. Was für ein Sein wird in dem ›ist‹ ausgedrückt? Nun, doch offensichtlich das, *was die Tafel ist, ihr Was-sein*. Das Wassein einer Sache bezeichnet man auch als ihr Wesen. Aber wird in dem Satz: die Tafel ist schwarz, das Wesen der Tafel, das, was zu einer Tafel als solcher und überhaupt gehört, ausgesagt? Keineswegs. Die Tafel könnte und kann auch Tafel sein, d. h. als dieses Gebrauchsding und Zeug zuhanden sein, wenn sie weiß wäre, wir müßten dann nur mit schwarzer oder blauer Kreide schreiben. Damit ein Ding als Tafel dienen kann, zu ihrer Möglichkeit des Tafelseins, gehört nicht notwendig das Schwarzsein. So wird in dem fraglichen Satz nicht das Wassein qua Wesen ausgesagt, aber doch etwas, was die Tafel ist, ein *So- und Sosein*. So- und Sosein deckt sich nicht mit Wassein (Wesen). Aber es gibt Sätze, die sprachlich ganz gleich gebaut sind und dergleichen ausdrücken: der Kreis ist rund. Wenn wir diesen Unterschied beachten und zugleich beide Möglichkeiten des Sagens eines Wasseins im Auge behalten und sie formal als *Wassein* im weiteren Sinne (was nicht notwendig Wesen besagt) fassen, dann sehen wir doch, daß mit der These: das ›ist‹

meint das 'Wassein in diesem weiten Sinne, die primäre Bedeutung des ›ist‹ eher getroffen wird. Diese Interpretation gibt daher eine tragfähigere Basis für eine weitergehende Interpretation der Kopula. So hat *Hobbes*, der englische Philosoph, eine Theorie der Kopula entwickelt, die in der Geschichte der Logik von besonderer Bedeutung ist. Er sagt ganz allgemein: *oratio constans ex duobus nominibus*<sup>28</sup>: Der Logos ist etwas, was aus zwei Worten besteht. *nomina [copulata] quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*<sup>29</sup>: Die copulatio — copula — führt das Denken und Meinen auf eine und dieselbe Sache. Das ›ist‹ verbindet nicht einfach Wörter, sondern konzentriert ihre Bedeutung auf ein und dasselbe Seiende. Die Kopula ist keine bloße Verbindung von Worten, sondern greift ein in das Bedeuten der Worte der Aussage, organisiert sie auf *eines*, macht sie verbunden in diesem tieferen Sinne. Damit leistet sie etwas Eigenes für den inneren Aufbau des Logos. *Hobbes* sagt: *Copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur*<sup>30</sup>: Die copulatio führt in diesem eigentümlichen Konzentrieren der Prädikats- und Subjektsbedeutung auf ein und dasselbe herbei die Ursache, weshalb die aneinandergereihten Namen ein und dasselbe meinen. Die Kopula ist demnach nicht das Zeichen einer bloßen Verbindung, sondern sie weist auf das, *worin* die Verbundenheit gründet. Und *worin* gründet sie? In dem, *was* die Sache ist, in ihrem *quid* (Was), in ihrer *quidditas*. Wie immer wir im einzelnen zu dieser Theorie, die in anderer Hinsicht große Schwierigkeiten bietet, stehen mögen, wichtig ist an ihr, daß sie aufweist, wie die Bedeutung des ›ist‹ begründend zurückweist auf das Seiende als solches (schwarze Tafel), worüber die Aussage ergeht, und dieses meint als den Grund der Zusammengehörigkeit des im Satz Verbundenen. Die Be-

<sup>28</sup> Th. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore, pars prima, sive Logica. Cap. III, 2. Opera philosophica, quae latine scripsit omnia.* Hg. G. Molesworth. London 1839 ff. Bd. 1, S. 27.

<sup>29</sup> a. a. O., cap. III, 3, S. 28.

<sup>30</sup> Ebd.

deutung des ›ist‹ weist zurück auf das Seiende als solches, in seinem Was, *Wesen* und *So-sein*.

Die eben besprochene Interpretation des ›ist‹ im Sinne des Wasseins weist nun in die Richtung zu einer weiteren Deutung des ›ist‹, die, so einseitig sie sein mag, doch etwas Entscheidendes trifft. Wenn wir eine Aussage nehmen, in der das Wassein im Sinne des Wesens gesagt ist, wie im Satz: »der Kreis ist rund«, so kann man einen solchen Satz auch interpretieren: »unter Kreis verstehen wir etwas Rundes«, und das soll sagen: »das Wort Kreis bedeutet etwas Rundes«. Das ›ist‹ besagt jetzt nicht das, was ein in seiner Bedeutung gemeintes Seiendes an ihm selbst ist, sondern das ›ist‹ besagt soviel wie: »das Wort bedeutet« — der Kreis ist: das Wort Kreis *bedeutet*. Daß diese Interpretation recht eng ist, zeigt sich darin, daß sie auf unser Beispiel ganz und gar nicht paßt. Die Tafel ist schwarz — hier wollen wir doch gewiß nicht sagen: das Wort Tafel bedeutet Schwarzsein. Ja, selbst für die Aussage: der Kreis ist rund, trifft die Interpretation nicht zu. Die Interpretation ist aber gleichwohl nicht schlechthin ausgeschlossen, weil in der Tat die Möglichkeit besteht, einen Satz wie: »der Kreis ist rund«, nicht nur unmittelbar und direkt zu verstehen in Richtung auf das in ihm gemeinte Seiende, sondern auch in Beziehung auf den Satz selbst als Satz bzw. in der Richtung auf die in ihm gebrauchten Worte. »Der Kreis« — ist rund; jetzt ist nicht das im Subjekt der Aussage Gemeinte selbst Thema, sondern das Subjektwort als Wort, das bedeutet und dessen Bedeutung nun in der Aussage angegeben wird. Der Kreis ist rund, Kreis heißt etwas Rundes, das Wort Kreis bedeutet . . . So künstlich diese Interpretation einem vorkommen mag, sie hat in der Logik unter dem Namen *Nominalismus* eine große Rolle gespielt. Sie ist primär am Wort- und am Bedeutungscharakter des Satzes orientiert und nicht an dem, was er selbst meint, nicht am Bezug zum Seienden selbst.

Aber kehren wir erneut zu unserem Beispiel zurück: die Tafel ist schwarz. Das ›ist‹ drückt aus und meint das So- und

Sosein der Tafel, aber nicht irgendeiner beliebigen Tafel, etwa einer Tafel, die ich mir jetzt gerade in der Phantasie vorstelle, die aber nicht vorhanden ist, auch nicht eine Tafel, die vielleicht irgendwo einmal vorhanden war und jetzt nicht mehr vorhanden ist, sondern die gerade hier und jetzt *vorhandene* Tafel ›ist‹ schwarz. Das ›ist‹ in dem Satze meint nicht nur das So-und-so-*beschaffen*-sein von etwas, sondern auch das Beschaffensein, das So-und-so-*vorhanden*-Sein der Tafel, d. h. die vorhandene Tafel ist als schwarze vorhanden. Das ›ist‹ meint in diesem Falle auch das *Vorhandensein* der schwarzen Tafel mit, wengleich nicht notwendig eigens daran gedacht ist. Man könnte ja sagen: In diesem Satz soll gesagt werden: die Tafel ist schwarz und eben nicht rot. Es kommt nur auf das Beschaffensein an. Allein, gerade bei einem möglichen Streit über das Beschaffensein wird deutlich, daß wir dabei zur Entscheidung zurückgehen auf diese vorhandene Tafel als solche, auf das, was an ihr vorhanden ist. Mit anderen Worten, wir sind in der Aussage: die Tafel ist schwarz, immer schon auf sie als diese vorhandene zurückgegangen und meinen *ihr* Beschaffensein als ein *vorhandenes*.

Wir haben jetzt schon zwei *Grundbedeutungen* des ›ist‹ herausgestellt, wenn wir von der ersten Bedeutung des ›ist‹ als Verbindung und der nebenbei erwähnten des ›ist‹ als ›es heißt‹ absehen: einmal als *Wassein* im weiteren Sinne des So-und-so-seins, im engeren Sinne des wesenhaften Seins, und zweitens das ›ist‹ im Sinne des *Vorhandenseins*. Es wird sich zeigen, daß wir mit diesen zwei Grundbedeutungen des ›ist‹, die immer in irgendeiner Form zusammengehören, noch nicht den letzten Gehalt der Kopula erschöpft haben, ja daß wir gerade eine ganz zentrale Bedeutung noch nicht kennen. Erst wenn wir diese herausgearbeitet haben, sind wir imstande, das rätselhafte Wesen des unscheinbaren ›ist‹ in seinem ganzen Reichtum, aber auch in seiner ganzen Problematik zu verstehen.

Zunächst geben wir eine Zusammenfassung dessen, was wir bisher über die Kopula gehört haben. Wir haben das Struktur-

moment kennengelernt, das den Namen Kopula trägt und das sich *gemeinhin in der Sprache in der Form des ›ist‹* ausdrückt. Wir fragten: Was bedeutet dieses ›ist‹ und überhaupt das in ihm gemeinte Sein? Wir haben dann die Aristotelische Analyse in drei Punkten zusammengefaßt: 1. Das ›ist‹ hat eine Bedeutung in der spezifischen Art des Bedeutens, die *Aristoteles* als *προσημαίνειν*, dazubedeuten, bezeichnet; das in der Bedeutung Gemeinte ist wesensmäßig auf ein anderes bezogen, das in dem Gemeinten gefaßt werden soll. 2. Der spezifische Gehalt des ›ist‹, des Seins, ist eine *σύνθεσις*, eine gewisse Art von Verbundenheit, ein Zusammen. 3. Das in dem ›ist‹ Gemeinte ist kein *πράγμα*, keine Sache, nicht irgendetwas Vorhandenes, von dem wir sagen können, es ist so und so. Anschließend haben wir diese Analyse der Kopula verglichen mit der Interpretation des ›ist‹, die *Kant* an den beiden genannten Stellen gegeben hat. Wenn wir überhaupt die gesamte Tradition der Logik im engeren Sinne überblicken, so zeigen sich wesentliche Unterschiede in der Auffassung des ›ist‹, die auf eine Mehrdeutigkeit der Kopula zurückweisen, so daß sich die Frage erhebt: Woher stammt diese Vieldeutigkeit? Beruht sie lediglich auf der Mannigfaltigkeit der Auffassungen, oder ist die Mehrdeutigkeit des ›ist‹ in diesem selbst gelegen und notwendig von ihm gefordert? Um diese Frage aufzuklären, versuchten wir eine Charakteristik der Hauptbedeutung des ›ist‹ an Hand typischer Interpretationen, wie sie im Verlauf der Geschichte der Logik und Metaphysik aufgetreten sind. Zugrunde liegt das triviale Beispiel: die Tafel ist schwarz. Es ergab sich dabei: 1. Das ›ist‹ wird bestimmt als die sprachliche Verknüpfung von Subjektwort und Prädikatwort, von welcher Auffassung her das ›ist‹ seine Bezeichnung und seinen Namen als Kopula, als Band empfängt. 2. Mit diesem Ansatz der Interpretation des ›ist‹ an seiner sprachlichen Verbindungsfunktion ist zugleich der Hinweis gegeben auf eine Deutung des ›ist‹ hinsichtlich seiner spezifischen Bedeutung, wonach *Aristoteles* und *Kant* sagen: das ›ist‹ bedeutet Verbundenheit, Verbundensein — wovon, das

bleibt ungeklärt. Das ›ist‹ bedeutet aber dann, wenn wir konkreter in die Intention des Satzes, diese Tafel ist schwarz, hineinsehen, das Sein, *was* das, worüber gesprochen ist, *ist*; so daß wir sagen, das ›ist‹ bedeutet 3. das *Was-sein*, wobei sich ein Unterschied ergab zwischen So-und-so-beschaffensein eines Dinges und dem, was zu seinem Wesen gehört. 4. sahen wir das ›ist‹ im Sinne des ›es heißt‹, ›es bedeutet‹. Bei solchen Aussagen bzw. Interpretationen der Aussage ist als Subjekt nicht das im Subjektwort gemeinte Seiende selbst gedacht, nicht die Tafel, dieses Ding, sondern Subjekt ist in diesem Satz das Subjektwort als solches; das Wort ›Tafel‹ heißt und bedeutet das und das. 5. In der Rede: diese Tafel ist schwarz, ist nicht nur gemeint, daß diese Tafel überhaupt diese Beschaffenheit hat als Tafel, sondern daß diese vorhandene Tafel mit dieser bestimmten Beschaffenheit vorhanden ist, so daß das ›ist‹ zugleich *Vorhandensein* bedeutet. Mit dem ›ist‹ ist dasjenige Sein gemeint, dem wir nachfragen, wenn wir fragen, *ob* etwas ist. Auf diese Frage, ob es ist, antworten wir, *daß* es ist, bzw. *daß* es nicht ist, so daß wir diese Bedeutung des Seins auch als das *Daß-sein* bezeichnen können.

So häufen sich die Bedeutungen, die in dem unscheinbaren ›ist‹ liegen und unscheinbar, selbstverständlich darin schon gemeint sind. Und doch haben wir eine weitere und ganz zentrale noch übersehen. Sie kommt zu Tage, wenn wir den Satz: die Tafel ist schwarz, entsprechend betonen und sagen: die Tafel *ist* schwarz. Jetzt meinen wir nicht nur das Sosein, auch nicht nur das Vorhandensein des Soseienden, sondern wir meinen mit: das, was ich da sage, in diesem Satz ausspreche, *ist wahr*. Die Tafel *ist in Wahrheit* schwarz. Das ›ist‹ bedeutet somit zugleich das *Wahrsein* des im Satz Gesagten. Wir können jetzt, wenn wir die mehr extremen und äußerlichen Formen des ›ist‹ beiseitelassen und auf die sehen, die *aus dem inneren Sachgehalt* entspringen, sagen: Im ›ist‹ ist gemeint das Was-sein, sei es in der Form des So-seins und Wesens-seins, das Daß-sein und das Wahr-sein.

Auch die zuletzt genannte Bedeutung des ›ist‹ wurde zum Ausgang verschiedener, besonders heute herrschender Theorien über die Kopula und den λόγος und das Urteil überhaupt. Man sagte: In solchen Sätzen wird etwas bejaht, von der Tafel wird das Schwarzsein bejaht, und so drückt das ›ist‹ eigentlich diese Bejahung aus. In diesem Bejahen wird bejaht, daß das, wovon gesprochen wird, *gilt*, so daß das ›ist‹ auch als *Geltung* und *Gelten* interpretiert wird. In dieser Richtung hat *Lotze* die Urteilstheorie entwickelt und nachfolgend *Windelband*, *Rickert* und *Lask*. Besonders für *Rickert* ist diese Interpretation des Urteils, wonach in ihm ein Gelten ausgedrückt wird, zum Ansatz für die Entwicklung einer Wertphilosophie geworden. *Rickert* sagte: Wird im Urteil ein Gelten bejaht, so ist das nur möglich, wenn das Gelten einen Maßstab hat; alles Gültige muß gemessen werden an dem, was sein soll; ein Sollen hat nur die Kraft und Verbindlichkeit als Sollen, wenn es auf einen Wert gegründet ist. Auf diesem Wege entspringt die Orientierung der Wertphilosophie.

Keine der aufgetretenen Theorien über das ›ist‹ und Sein im Satze ist im Recht, weil sie einseitig sind. Aber warum sind sie einseitig? Weil sie nicht die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des ›ist‹ sehen und ihr Rechnung tragen. Also gewinnen wir die wahre Theorie durch Zusammennehmung aller aufgetretenen Interpretationen und durch einen Kompromiß? Nein, so einfach liegen die Dinge nicht. Es gilt, etwas weit Wesentlicheres zu sehen. Es handelt sich nicht darum, zu sehen, daß alle diese Bedeutungen, das Was-sein, das Daß-sein und das Wahr-sein, im ›ist‹ liegen und liegen können, sondern *daß* sie alle und *warum* sie alle, und zwar zunächst und zumeist *ungegliedert* und ungeschieden, darin liegen *müssen*. Es gilt, diese eigentümliche *Indifferenz* und *Universalität* des ›ist‹ als ursprüngliches und primäres Wesen der Kopula bzw. dessen, was man äußerlich als Kopula bezeichnet, zu begreifen. Es ist also keineswegs so, daß das ›ist‹ zunächst nur copulatio (Wortverknüpfung) bedeutet und daß dann der Reihe nach auch



die anderen Bedeutungen sich anfügten, sondern umgekehrt, das *Ursprüngliche und Erste* ist und bleibt ständig die *volle ungeschiedene Mannigfaltigkeit*, aus der heraus dann zuweilen und in bestimmten Fällen und Aussagetendenzen der Rede nur die eine Bedeutung — oder die eine vorwiegend — gemeint wird. Die ursprüngliche, aber ungegliederte, unabgehobene Vielfältigkeit dessen, was *Sein* im vorhinein schon bedeutet, wird jeweils zu einer bestimmten Bedeutung durch Einschränkung, wodurch das schon unter anderem verstandene Ganze der Vielfältigkeit nicht beseitigt, sondern gerade mitgesetzt wird. Soweit es gar zu einem Begriff des Seins kommt, setzt er in einer oder mehreren dieser Bedeutungen an. Die Einschränkung ist immer das Nachträgliche gegenüber dem ursprünglichen Ganzen. Die Tragweite dieser Einsicht in das vielgestaltige Wesen der Kopula können wir und dürfen wir jetzt nur nach einer bestimmten Richtung ausmessen — in einer Richtung, die uns sofort in das *leitende* und *zwischen-durch stehengelassene* Problem zurückführt.

§ 73. Rückgang in den Grund der Möglichkeit  
des Ganzen der Aussage-Struktur

a) Anzeige des Zusammenhangs der Rückfrage  
mit dem leitenden Weltproblem

Ich kennzeichne erneut und kurz unsere *bisherige Entfaltung des Weltproblems*: *Welt* ist die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. Wir fragen nach dem ›als‹, um von da aus in das Weltphänomen einzudringen. Das ›als‹ ist etwas Auszeichnendes an dem, wofür das menschliche Dasein offen ist, im Unterschied zu dem Offensein für . . . beim Tier. Bei diesem ist das Offensein für . . . die Hingenommenheit von . . . in der Benommenheit. Dieses ›als‹ ist zugehörig einem *Beziehen*. Die Dimension und Art dieser Beziehung sind dunkel.

Aber das ›als‹ steht doch im Zusammenhang mit der *Aussage*. Demnach versuchten wir, durch eine Interpretation dieser Aussage aufzuhellen, wie das ›als‹ zur Aussagestruktur gehört. Die Interpretation der Aussage im Anschluß an *Aristoteles* ergab: Alle wesentlichen Strukturen — *κατάφασις*, *ἀπόφασις*, *ἀληθεύειν*, *ψεύδεσθαι* werden zurückgeführt auf *σύνθεσις* und *διαίρεσις*. Dieses rätselhafte Zusammen von sich ausschließenden Arten des Beziehens blieb uns dunkel und rätselhaft. Vermutlich liegt hier die Beziehung, der das ›als‹ zugehört. Die Aussage ist aber ebenso wie *κατάφασις* und *ἀπόφασις* immer Aussage über . . ., *λόγος τινός* (*Platon*). Worauf sich die *ἀπόφασις* in ihrer Form bezieht, ist das *Seiende*. In der Aussage ist von dessen *Sein* in vielfältiger Form die Rede, was im ›ist‹ ausgedrückt ist. Nach *Aristoteles* liegt darin ebenfalls eine *σύνθεσις*. Demnach ist auch das ›Sein‹ und seine Vielfältigkeit ebenso wie das ›als‹ in dieser rätselhaften *σύνθεσις* und *διαίρεσις* gegründet. Oder, vorsichtiger gesprochen: Das ›Sein‹ und das ›als‹ weisen in denselben Ursprung. Oder anders gewendet: *Die Aufhellung des Wesens des ›als‹ geht zusammen mit der Frage nach dem Wesen des ›ist‹, des Seins. Beide Fragen dienen der Entfaltung des Weltproblems.* Das läßt sich jetzt schon aus der vorläufigen formalen Analyse des Weltbegriffs verdeutlichen: Offenbarkeit des Seienden als solchen. Darin liegt Offenbarkeit des Seienden als Seienden, d. h. hinsichtlich seines Seins. Das ›als‹ bzw. die es tragende und bildende Beziehung ermöglicht die Hinsicht auf dergleichen wie Sein. Die Frage, wie es mit dem Sein steht, läßt sich nicht stellen ohne die Frage nach dem Wesen des ›als‹ und umgekehrt. Es gilt, zu überlegen, welche Frage in der faktischen Erörterung methodisch den Vorzug verdient. Die direkte Frage nach dem ›als‹ und der es tragenden Beziehung stellte uns immer sofort ins Dunkle. Einen Einblick in die Mannigfaltigkeit der Strukturen verschaffte nur der Umweg über den *λόγος* (Warum das so ist, braucht uns nicht zu beschäftigen). So ist es angebracht, diesen Weg fortzusetzen, zumal er uns

vor die Frage nach dem Sein in der Gestalt der Kopula gebracht hat. Es gilt jetzt, das Ganze der λόγος-Struktur in den Blick zu nehmen und *zurückzufragen nach dem Grund ihrer Möglichkeit* (σύνθεσις — διαίρεσις), und zwar am Leitfaden des zur λόγος-Struktur gehörigen ›ist‹, dieses in der Vielfalt seiner zunächst indifferenten Bedeutungen.

Doch — können wir hinter die Aussage noch zurückfragen? Ist sie nicht ein Letztes? Aber andererseits hörten wir doch von Bestandteilen des λόγος — ὄνομα, ῥῆμα, den sogenannten Redeteilen. In diese Redeteile: Subjektwort, Prädikatwort, Kopula, läßt sich der λόγος sonach auflösen. Gewiß, aber diese Auflösung vernichtet gerade das Ganze des λόγος, so daß auch das Band freischwebt und nicht sein kann, was es ist, bindend. Es bedeutet ja auch nach *Aristoteles* das Bindende nur, wenn es auf *συγκείμενα* beziehbar ist. Wir fragen doch gerade nicht nach einzelnen Stücken des λόγος, sondern nach dem *Grunde* der Möglichkeit des ganzen λόγος als solchen und dies am Leitfaden des ›ist‹, dieses also im Ganzen der λόγος-Struktur. So muß das Zurückfragen nach dem Grunde der Möglichkeit des λόγος etwas anderes sein als Auflösung und Zerspaltung desselben in seine Teile. Das Zurückfragen nach dem Grunde muß vielmehr umgekehrt darauf sehen, das, nach dessen Grund und innerer Möglichkeit die Frage steht, *als Ganzes zu erhalten*. Diese Art des Zurückfragens, diese Art der Analytik hat *Kant* zum ersten Mal in seiner Eigentümlichkeit gesehen, wenn er sich auch der Tragweite dieser Einsicht nicht im letzten und einzelnen bewußt geworden ist. Es ist diejenige Art von Analytik, die man später im Neukantianismus, obgleich in bestimmter Richtung verflacht, die Frage nach dem Ursprung genannt hat. Den λόγος nach dem Ursprung befragen, heißt dasjenige aufweisen, von woher er nicht faktisch, im jeweiligen Vollzug, sondern nach der inneren Möglichkeit seines Wesens jeweils im Ganzen entspringt. *Ursprungsbe-trachtung* und Analytik meinen also das Zurückfragen nach dem Grunde der inneren Möglichkeit oder, wie wir auch

kurz sagen, das Zurückfragen nach diesem Grunde im Sinne des *Ergründens*. Ursprungsbetrachtung ist kein Begründen im Sinne des faktischen Beweisens, sondern ein Fragen nach dem Wesensursprung, ein Entspringenlassen aus dem Grunde des Wesens, ein Ergründen im Sinne des Aufweisens des Grundes der Möglichkeit der Struktur im Ganzen. Wir fragen zurück nach dem Grunde der inneren Möglichkeit des λόγος. Wir fragen damit hinein in die Dimension seiner inneren Ermöglichung, seines *Wesensursprungs*. Diese Ursprungsdimension müssen wir daher im vorhinein schon kennen. Wie finden wir sie? Offenbar nur so, daß wir die ganze Struktur des λόγος in den Blick fassen und nachsehen, wohin der innere Wesensbau selbst weist als auf das, worauf er gegründet und worin er verklammert ist.

Wir fragen demnach: Wo steht der λόγος überhaupt? Wir müssen sagen: Er ist ein wesentliches *Verhalten* des Menschen. *Aus dem verborgenen Wesen des Menschen* also müssen wir den *Grund der inneren Möglichkeit des λόγος* erfragen. Aber auch hier nicht so, daß wir jetzt eine Wesensdefinition des Menschen uns irgendwoher beschaffen und sie anwenden, sondern umgekehrt, daß wir uns gerade von der rechtverstandenen λόγος-Struktur aus und durch den Rückgang zu dem von ihr gewiesenen Grunde ihrer Möglichkeit allererst sagen lassen, wie es um das Wesen des Menschen steht. Wir wissen nur: Vom λόγος in der Einheit seiner Struktur aus müssen wir in das Wesen des Menschen zurück. Über dieses selbst wurde nichts ausgemacht. Was wir haben, ist nur die These: *der Mensch ist weltbildend*, welche These wir als Wesensausgabe in Anspruch nehmen, vom gleichen Charakter wie die: das Tier ist weltarm. Aber diese These darf jetzt nicht angewendet werden, sondern es gilt gerade, sie zum Problem zu entfalten und zu begründen. Am Ende ist das, was wir da *Weltbildung* nennen, auch und gerade der *Grund der inneren Möglichkeit des λόγος*. Ob sie das ist und vor allem, was sie ist, wissen wir noch nicht. Am Ende wird aus dem Wesen der

Weltbildung das begrifflich, was *Aristoteles* als Grund der Möglichkeit des λόγος ἀποφαντικός antrifft, das Vernehmen in seiner merkwürdigen σύνθεσις-διαίρεσις-Struktur, die wir mit der ›als‹-Struktur zusammenbrachten. Aber wir wissen, wenn wir uns recht erinnern, nicht nur durch die These: der Mensch ist weltbildend, etwas vom Menschen, sondern wir haben im ersten Teil der Vorlesung eine *Grundstimmung* des Menschen entwickelt, innerhalb derer wir einen wesentlichen Einblick in das *Dasein* des Menschen überhaupt gewinnen konnten. Die Frage ist, ob wir jetzt am Ende nicht, wenn wir nach dem Grunde der inneren Möglichkeit der Aussage zurückfragen, in diejenige Dimension zurückgeführt werden, auf die uns schon von einer ganz anderen Seite her und mit größtem Reichtum die Interpretation der *Langeweile* als Grundstimmung des Daseins geführt hat.

- b) Ausgang der Rückfrage vom inneren Wesensbau der Aussage: das Vermögen des ›entweder-oder‹ des aufweisenden, Sein-aussprechenden Entbergens und Verbergens im ›sowohl-als-auch‹ des Zu- und Absprechens

Die konkrete und nächste Aufgabe ist, vom λόγος zurück zum Grunde seiner Möglichkeit zu fragen, und zwar vom λόγος in seinem jetzt aufgehellten *inneren Wesensbau* ausgehend. Diesen müssen wir vor allem und ständig im Blick halten, freilich in der Beschränkung des einfachen λόγος. Das formale Beispiel des einfachen λόγος ist: *a ist b*. Doch — so müssen wir jetzt fragen — haben wir damit den Wesensbau des λόγος? Was wir da ansetzen, ist *eine* bestimmte Form des λόγος, nämlich: das Beispiel für eine κατάφασις und — wie wir annehmen — ein ἀληθεύειν, also die Form der positiven wahren Aussage. Wo vom λόγος, vom Satz, vom Urteil in der Logik gehandelt wird, ist *diese* Form immer die in erster Linie exemplarische, wenn nicht gar einzige. Aber daneben gibt es noch die negative wahre Aussage und ferner die positive falsche und die

negative falsche. Folglich müssen wir diese auch berücksichtigen. Das geschieht auch in gewissen Grenzen in den üblichen Urteilstheorien. Allein, gerade hier liegt die Grundverfehlung und die Grundschwierigkeit des ganzen Problems. Wir dürfen weder das positive wahre Urteil als vorzügliche Form des λόγος allein ansetzen noch auch eine andere Form, um dann nur hinterher die übrigen daneben (ergänzend) zu berücksichtigen. Mit all dem bleiben wir noch außerhalb der Dimension des eigentlichen Problems. Wir haben den rechten Ansatz damit überhaupt noch nicht gewonnen. Dieser rechte Ansatz fehlt auch noch bei *Aristoteles* und demzufolge durchgängig in der Folgezeit. Dabei war *Aristoteles* dem Problem noch näher. Er betont ausdrücklich, was heute nicht einmal mehr in der Logik gesehen wird, daß der λόγος nicht wahr *und* falsch ist, sondern wahr *oder* falsch: ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι. Andererseits ist es auch verständlich, warum die zentrale Problemstellung bei ihm nicht gefaßt wurde: weil das erste und einzige Anliegen die Notwendigkeit war, erst einmal die Strukturen des λόγος überhaupt sichtbar zu machen, im Unterschied zu den vorläufigen und äußerlichen Theorien seiner Vorgänger, selbst auch *Platons*. Wenn hier von »leichter« und »schwerer« überhaupt die Rede sein kann, so ist eine Radikalisierung immer »leichter«, weil schon vorbereitet. Die Probleme kommen allerdings erst so zutage.

Die Form der Aussage im Sinne der positiven wahren erleichtert — aus Gründen, die wir jetzt nicht erörtern — die Interpretation des λόγος. Diese Art des Ansatzes der Logik beim positiven wahren Urteil ist in gewissen Grenzen berechtigt, wird aber gerade deshalb zur Veranlassung der Grundtäuschung, als käme es darauf an, die übrigen möglichen Formen der Aussage nur einfach auf die genannte — ergänzend — zu beziehen. Ich selbst bin noch — wenigstens in der Durchführung der Interpretation des λόγος — in »Sein und Zeit« ein Opfer dieser Täuschung geworden (vgl. als von dieser Täuschung ausgenommen »Sein und Zeit« S. 222 und S. 285 f.).

Ich muß in der jetzt zu gebenden Interpretation, die freilich das früher in »Sein und Zeit« Dargestellte nicht eigentlich aufhebt, wesentlich und entscheidend davon abweichen.

Wir sehen noch nicht den inneren Wesensbau des λόγος zentral, selbst wenn wir die möglichen Formen seiner Abwandlung, das positiv wahre und das positiv falsche, das negativ wahre und das negativ falsche Urteil, vollständig beachten. Das Wesen des λόγος besteht gerade darin, daß in ihm als solchem die Möglichkeit des »entweder wahr oder falsch«, des »sowohl positiv als auch negativ« liegt. Gerade die *Möglichkeit* zu all diesen, und zwar roh bestimmten Weisen der Abwandlung ist das innerste Wesen des λόγος. Erst wenn wir das fassen, haben wir den Ort des *Absprungs*, von dem aus wir in den *Ursprung* zurückgehen. Der λόγος ist nicht ein vorhandenes Gebilde, das eben bald in dieser, bald in jener Form vorkommt, sondern er ist seinem Wesen nach diese Möglichkeit zu dem einen oder dem anderen. Wir sagen: er ist ein *Vermögen zu . . .* Unter Vermögen verstehen wir immer die Möglichkeit zu einem Verhalten zu, d. h. die Möglichkeit zu einem Bezug zu Seiendem als solchem. Der λόγος ist ein Vermögen, d. h. in sich selbst das *Verfügen über ein Sichbeziehen zum Seienden als solchem*. Im Unterschied davon haben wir die Möglichkeit zum Benehmen, dem benommen-hingenommenen Bezogensein, *Fähigkeit* genannt.

Der λόγος ἀποφαντικός ist das Vermögen zum »entweder-oder« des aufweisenden Entbergens und Verbergens in der Weise des Zuweisens sowohl als des Wegweisens, in welchem Aufweisen das »ist« (Sein) in irgendeiner Bedeutung zum Anspruch kommt. Der so orientierte Vermögenscharakter ist das Wesen des λόγος ἀποφαντικός, in ihm zentriert der Wesensbau. Von ihm aus müssen wir nachforschen, ob ein Hinweis in den *Grund* sichtbar ist, der *solches Wesen ermöglicht*. Was liegt diesem Vermögen des λόγος zugrunde, was *muß* ihm zugrunde liegen, wenn er als das soll wesen können, als was er sich uns bekundet, eben *als Möglichkeit zum »entweder-oder«*

des aufweisenden, Sein-aussprechenden Entbergens und Verbergens? Wenn wir auf diese Fragen geantwortet haben, werden wir sehen, wie auch hier wie überall in der Philosophie dieses triviale und elementare und nach allen möglichen Richtungen schon zu Tode gehetzte Phänomen des Urteils und der Aussage uns mit einem Schlage zurückbringt in eine Dimension, die keine andere ist als die *Weite* und *Unheimlichkeit*, in die uns die Interpretation der *Grundstimmung* zunächst bringen sollte.

Bevor wir das jetzt angezeigte Problem verfolgen, vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Problemzusammenhang. Wir haben zunächst die Interpretation der Kopula an Hand des Beispiels: die Tafel ist schwarz, zu Ende gebracht, indem wir eine wesentliche Bedeutung hervorhoben, die wir durch die Formulierung: Sein gleich Wahrsein, kennzeichneten. Dieses Sein im Sinne des Wahrseins wird in jedem Satz mitgemeint, mag der Satz das Sein aussprechen im Sinne des Vorhandenseins oder des So-und-so-beschaffenseins oder gar der wesentlichen Beschaffenheit. Dieses Wahrsein ist in einem merkwürdigen Sinne mit den drei vorgenannten Bedeutungen des Seins verklammert, so daß sich eine eigentümliche Einheit von dem, was in sich zusammengehört, bekundet. Genauer, wir müssen fragen, warum diese Vieldeutigkeit der Kopula besteht und worin der Grund ihrer Einheit liegt. Diese Vieldeutigkeit der Kopula erkannten wir ganz allgemein als das positive Wesen derselben, das sich zumeist in dieser merkwürdigen Indifferenz und Universalität ausdrückt, die die Veranlassung zu verschiedenen, aber in sich einseitigen Theorien ist. Die Kopula selbst hat *Aristoteles*, ohne die Vieldeutigkeit zu sehen, auf eine *σύνθεσις* zurückgeführt. Die Strukturmomente des *λόγος*, die wir vor der Analyse des *λόγος* betrachteten, *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, *ἀληθές* und *ψεύδος*, werden ebenfalls auf eine *σύνθεσις* bzw. *διαίρεσις* zurückgeleitet. Wir sagten, diese dem *λόγος* zugrundeliegende *σύνθεσις* ist vermutlich diejenige Beziehung, in der dasjenige gründet, wonach



wir fragen: das ›als‹ und die ›als‹-Struktur. Wenn aber nach *Aristoteles* ebensosehr auch das Sein, die Kopula, und zwar jetzt in der Vieldeutigkeit genommen, in einer σύνθεσις gründet, so zeigt sich hier die Möglichkeit, daß *das ›als‹ und das Sein eine gemeinsame Wurzel* haben. Das deutet sich schon darin an, daß wir in der formalen Anzeige des Weltbegriffes als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen im Zusammenhang der Erfassung des Seienden selbst das ›als‹ gebrauchen, und zwar in ausgezeichnetem Sinne. Vielleicht ist gerade die Beziehung, in der das ›als‹ und die ›als‹-Struktur verwurzelt ist, diejenige, die es zugleich ermöglicht, so etwas wie Sein in den Blick zu nehmen, so daß ›als‹-Struktur und Sein in sich in irgendeinem Sinne zusammenhängen. Daß das so ist, können wir freilich nur sehen, wenn wir zugleich aus der bisherigen Interpretation des λόγος begreifen, daß dieser nicht eigenständig, sondern in einem Ursprünglicheren begründet ist. Dieses ursprüngliche Wesen des λόγος werden wir nur dann finden, wenn wir nicht diese oder jene Beschaffenheit ansetzen, sondern wenn wir den *ganzen* Wesensbau des λόγος im Blick behalten und zurückfragen in die Dimension seines Ursprungs, d. h. in dasjenige, was ihn seiner inneren Möglichkeit nach ermöglicht. Wir dürfen daher auch nicht bei dieser Ursprungsbetrachtung des Wesens des λόγος, der Aussage, wie es gemeinhin geschieht, die positive wahre Aussage als das primäre Exempel zugrunde legen, aber ebensowenig eine andere Form der Aussage. Vielmehr gilt es, zu sehen, daß das tiefere Wesen des λόγος darin liegt, daß er in sich die Möglichkeit zu diesem ›entweder-oder‹ des Wahr- oder Falschseinkönnens ist, sowohl in der Weise des Zusprechens als des Absprechens. Erst wenn wir die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit des λόγος so ansetzen, daß wir fragen nach der Ermöglichung seines inneren Wesens, nämlich des Vermögens zum ›entweder-oder‹ des Wahrseins oder Falschseins, haben wir die Sicherheit, den λόγος in seiner Wesensstruktur wirklich *ergründen* zu können.

- c) Das Freisein, das vorlogische Offensein  
für das Seiende als solches  
und Sichertgegenhalten von Verbindlichkeit,  
als Grund der Möglichkeit der Aussage

Der λόγος in der Form des λόγος ἀποφαντικός ist das Vermögen zu einem das Seiende aufweisenden *Verhalten*, sei es entbergend (wahr) oder verbergend (falsch). Dieses Vermögen ist als dieses Vermögen nur möglich, wenn es gründet in einem *Freisein für das Seiende als solches*. Auf diesem gründet das *Freisein im zu- und wegweisenden Aufweisen*, und dieses Freisein in . . . kann sich dann entfalten als *Freisein zu Entbergung oder Verbergung* (Wahrheit oder Falschheit). Kurz gesagt, der λόγος ἀποφαντικός als Aussage ist nur da möglich, wo Freiheit ist. Nur wenn die so gegliederte und ihrerseits gliedernde Freiheit zugrunde liegt, ist in dem besonderen Verhalten und Vermögen, das ihr entspringen kann und das wir jetzt allein betrachten, in dem Aufweisen, so etwas wie *Anmessung an . . . und Bindung an . . . möglich*, dergestalt, daß sich das, woran die Bindung erfolgt, das Seiende, in seiner Verbindlichkeit bekundet. Entbergung und Verbergung des λόγος, Wahrheit und Falschsein, Wahrheit oder Falschheit, die *Möglichkeit* beider ist nur da, wo Freiheit, und nur wo Freiheit, da die *Möglichkeit der Verbindlichkeit*. Gerade sie, die *Möglichkeit und der Vermögenscharakter des λόγος*, ist es, was wir *ergründen* wollen. Wenn wir sagen, dieses Vermögen zur Aufweisung gründet in einem *Freisein für das Seiende als solches*, dann liegt darin: Der λόγος stellt nicht erst einen Bezug zum Seienden als solchem her, sondern *gründet* seinerseits auf einem solchen. Immer macht er in jeder seiner Formen von einem solchen in bestimmter Weise Gebrauch. Wie? Der λόγος kann nur Seiendes, wie es ist, aufweisen und aufweisend dem Seienden das ihm Zukommende *zuweisen* bzw. das nicht Zukommende *wegweisen*, wenn er überhaupt schon die *Möglichkeit* hat, sein Aufweisen und dessen Angemessenheit am Seienden zu mes-

sen. Um aber über Angemessenheit dessen, was der λόγος aufweisend sagt, bzw. über Unangemessenheit zu entscheiden, genauer, um überhaupt in diesem ›entweder-oder‹ sich verhalten zu können, muß der redend aussagende Mensch im vorhinein einen *Spielraum* haben für das vergleichende Hin-her des ›entweder-oder‹, der *Wahrheit oder Falschheit*, und zwar einen Spielraum, innerhalb dessen schon das Seiende selbst, darüber es auszusagen gilt, offenbar ist. Darin liegt ein Wesentliches: Der λόγος ἀποφαντικός stellt — wie oben gezeigt — nicht nur nicht den Bezug zum Seienden her, er stellt nicht einmal diese Offenbarkeit des Seienden her. Von *dieser* sowohl wie von *jenem* macht er immer schon und lediglich Gebrauch, wenn er sein will, was er sein kann: aufweisendes Entbergen oder Verbergen.

Allein, sagen wir nicht mit dem Entbergen und Verbergen, daß der λόγος selbst als solcher offenbar macht, wahr ist — ja, nach allgemeiner Meinung der eigentliche und einzige Ort der Wahrheit ist? Gewiß liegt im λόγος Wahrheit bzw. Möglichkeit zum ›entweder-oder‹, aber dieses *sein* mögliches Wahrsein, Entbergen, ist *kein ursprüngliches*, d. h. nicht jenes Offenbarmachen und Entbergen, dadurch uns überhaupt Seiendes als solches offen steht, an ihm selbst unverborgen ist. Es ist nicht und nie so, daß jemals eine Aussage als solche — und wäre sie noch so wahr — primär Seiendes als solches entbergen könnte. Ein Beispiel: Im Vollzug der wahren Aussage: die Tafel ist schwarz, wird uns nicht erst durch diesen wahren Satz als solchen dieses Seiende ›Tafel‹ in seinem Sosein offenbar, als vermöge gleichsam die Aussage als solche uns das zuvor verschlossene Seiende aufzuschließen. Die Aussage — obzwar in *ihrer* Weise aufschließend — bringt uns doch *nie überhaupt* und *primär* vor das entborgene Seiende, sondern umgekehrt, die schwarze Tafel muß uns als so Seiendes schon offenbar geworden sein, wenn wir aufweisend über sie aussagen wollen. Der λόγος ἀποφαντικός *legt* nur aussagend *auseinander*, was schon offenbar ist, aber er bildet nicht überhaupt erst Offenbarkeit

von Seiendem. In der Aussage liegt zwar ein Wahrsein oder Falschsein, ja, sie ist sogar *die* Form, in der sich Wahrsein und Falschsein gemeinhin *ausdrücken* und in der sie weitergegeben und *mitgeteilt* werden. Aber daraus folgt ganz und gar nicht, daß Aussagewahrheit die Grundform der Wahrheit ist. Freilich, um das zu sehen, gilt es, einen tieferen Einblick in das Wesen der Wahrheit zu nehmen, den wir im Verlauf der weiteren Betrachtung noch gewinnen werden. Entzieht man sich dieser Aufgabe und bleibt man von vornherein bei irgendeiner dogmatischen Meinung dessen, was wahr heißen soll, kann man in der Tat unwiderleglich beweisen, wie es heute immer wieder geschieht, daß das Urteil der Träger der Wahrheit sei. Wenn man von vornherein sagt: wahr ist, was gilt, und weiterhin: Gültiges ist nur da, wo ich anerkenne, und Anerkennung ist Ausdruck und Grundakt der Bejahung, und die Bejahung ist die Grundform des Urteils, dann steht Wahrheit als Gültigkeit in einem Zusammenhang mit dem Urteil als Bejahen. Das ist gar nicht zu widerlegen. Aber die Frage ist: Ist das Wesen der Wahrheit Gültigkeit, oder ist diese Charakteristik der Wahrheit als Gültigkeit und Gelten nicht die äußerlichste und oberflächlichste Interpretation, auf die nur der gesunde Menschenverstand im Sinne des vulgären Denkens geraten kann und muß? Daß das so ist, werden wir nachher einsehen lernen.

Der λόγος ἀποφαντικός als Aussage ist gewiß in der Möglichkeit des Wahrseins oder Falschseins, aber diese Art des Wahrseins, Offenbarwerdens, gründet in einer Offenbarkeit, die wir, weil sie *vor* der Prädikation und Aussage liegt, bezeichnen als *vorprädikative Offenbarkeit* oder besser als *vorlogische Wahrheit*. Logisch ist hier in einem ganz strengen Sinne genommen, nämlich den λόγος ἀποφαντικός in der interpretierten Form betreffend. Mit Bezug auf diesen gibt es eine Offenbarkeit, die *vor* ihm liegt, und zwar *vor* ihm in dem bestimmten Sinne, daß diese ursprüngliche Offenbarkeit die Möglichkeit des Wahrseins und Falschseins des λόγος begründet, ihm gründend vorausliegt.

Wir sahen ferner: Die Aussage spricht sich aus, wenn auch nicht immer in dieser sprachlichen Form, im ›ist‹, Sein, und dieses Sein zeigt zunächst und zumeist eine Indifferenz und Universalität seiner Bedeutung. Nunmehr ergibt sich: Durch die Aussage wird dem, worüber sie aussagt, nicht etwa erst das Sein zugesprochen, das Seiende, worüber die Aussage ergeht, erhält auch nicht erst seinen Seinscharakter durch das ›ist‹, sondern umgekehrt, das ›ist‹ in all seiner Vielfalt und jeweiligen Bestimmtheit erweist sich immer nur als der *Ausspruch* dessen, *was, wie* und *ob* das Seiende *ist*. Das Wesen des Seins in seiner Vielfalt kann daher überhaupt nie aus der Kopula und ihren Bedeutungen abgelesen werden. Vielmehr bedarf es des Rückgangs dahin, von woher jede Aussage und ihre Kopula spricht, von dem *schon offenbaren Seienden selbst*. Weil das Sein der Kopula — in jeder der möglichen Deutungen — nicht das Ursprüngliche ist, die Kopula aber im ausgesprochenen Satz eine wesentliche Rolle spielt und der ausgesprochene Satz gemeinhin als der Ort der Wahrheit gilt, deshalb besteht gerade die Notwendigkeit der Destruktion.

Der λόγος ἀποφαντικός als das gekennzeichnete Vermögen weist demnach in eine Offenbarkeit von Seiendem als solchem, die *vor* allen Aussagen liegt. Die Frage ergibt sich: Ist diese vor-logische Offenbarkeit von Seiendem als solchem der ursprüngliche *Grund* der Möglichkeit des genannten Vermögens, und zeigt sich in diesem Grunde das, was *Aristoteles* schon ahnte, wenn er von der σύνθεσις und διαίρεσις spricht? Wenn diese ursprüngliche Offenbarkeit von Seiendem ursprünglicher ist als der λόγος, der λόγος aber ein Verhalten des Menschen ist, wo ist dann diese ursprüngliche Offenbarkeit? Doch nicht außerhalb des Menschen, sondern gerade er selbst in einem tieferen Sinne, er selbst in seinem Wesen. Dieses Wesen wurde thesenhaft angezeigt: der Mensch ist *weltbildend*. Wo steht die Offenbarkeit, und worin besteht sie?

Wir sehen jetzt schon so viel: Wenn der λόγος ἀποφαντικός auf ein Ursprünglicheres zurückgeht hinsichtlich seiner inneren

Möglichkeit, und wenn dieses Ursprünglichere irgend mit dem zusammenhängt, was wir *Welt* und *Weltbildung* nennen, dann sind Urteile und Sätze in sich primär nicht weltbildend, wenngleich zu Weltbildung gehörig. Der *λόγος* ist ein Vermögen, gekennzeichnet durch das ›entweder-oder‹ des Entbergens-Verbergens in der Aufweisung. Es muß also schon vor dem Vollzug und für den Vollzug jeder Aussage im ausagenden Menschen ein Offensein für das Seiende selbst möglich sein, darüber er jeweils urteilt. Das Vermögen muß demnach als solches eingespielt sein auf das ›entweder-oder‹ der Angemessenheit und Unangemessenheit an das Seiende, worüber im *λόγος* die Rede ist. Dieses Offensein des Menschen für das Seiende selbst, das Gegenstand und Thema einer Aussage werden kann, ist nicht das Vorhandensein einer gähnenden, aber erfüllbaren Leere, die am Menschen im Unterschied von den Dingen und ihrer Bestimmtheit vorkommt, sondern dieses den *λόγος* tragende Offensein für das Seiende, wie es ist, bringt als solches die Möglichkeit der aufweisenden Bindbarkeit durch das Seiende mit sich. Das Offensein für . . . ist von Hause aus das *sich-bindenlassende freie Sich-entgegenhalten* zu dem, was da als Seiendes gegeben ist. Die bindbare Einspielmöglichkeit auf das Seiende, dieses Sich-beziehen auf es im So-und-so-sich-verhalten, kennzeichnet überhaupt jedes Vermögen und Verhalten im Unterschied zu Fähigkeit und Benehmen. In diesen findet sich nie ein Sich-bindenlassen durch Verbindliches, sondern nur ein benommenes Enthemmtwerden des Umtriebs.

Die vorprädikative Offenbarkeit muß aber nicht nur überhaupt ständig schon geschehen und geschehen sein, wenn die aufweisende Aussage — so oder so — vollziehbar werden soll, sondern diese *vorprädikative Offenbarkeit* muß selbst ein solches *Geschehen* sein, darin ein bestimmtes *Sich-bindenlassen* geschieht. Es ist dies der vorgängige Bezug auf das, was dem aufweisenden Aussagen das Maß gibt: das Seiende, wie es ist. Die Maß-gabe wird im Sinne des sich-bindenlassenden Ver-

haltens im vorhinein dem Seienden übertragen, so daß an diesem die Angemessenheit oder Unangemessenheit sich regelt. Das Verhalten des Aussagens muß in sich schon ein Zugeben von solchem sein, was maßgebend sein kann für das Aussagen selbst. Ein solches Zugeben und sich Unterstellen unter ein Verbindliches ist wieder nur da möglich, wo *Freiheit* ist. Nur wo diese Möglichkeit des Übertragens von Verbindlichkeit an ein anderes vorliegt, ist der Spielraum gegeben, nun über Angemessenheit oder Unangemessenheit des Verhaltens zum Verbindlichen zu entscheiden. Wenn wir von hier aus die alte überlieferte Definition der Wahrheit betrachten: *veritas est adaequatio intellectus ad rem, ὁµόωσις*, Anmessung, Angleichung des Denkens an die Sache, woran gedacht wird, so sehen wir, daß diese alte Definition der Wahrheit zwar im Ansatz richtig ist. Aber sie ist auch *nur* ein *Ansatz* und ganz und gar nicht das, als was sie *gemeinhin* genommen wird, nämlich als eine Wesensbestimmung oder als das Ergebnis der Wesensbestimmung der Wahrheit. Sie ist nur Ansatz des Problems für die Frage: Worin gründet überhaupt die Möglichkeit der Anmessung an etwas? Was der *adaequatio* zugrunde liegen muß, ist der Grundcharakter des Offenseins. Das Sichbindenlassen muß sich im vorhinein schon dem, was so oder so maßgebend und bindend sein soll, als bindbar entgegenbringen. Dieses in allem aussagenden Verhalten, es *gründend*, geschehende Sichentgegenhalten — entgegen einem Bindenden — nennen wir ein *Grundverhalten*: das *Freisein* in einem ursprünglichen Sinne.

Das Bindende bekundet sich aber für das Aufweisen *als Seiendes*, das je so oder so ist bzw. nicht so ist; überhaupt ist oder nicht ist; dieses Wesens ist oder eines anderen. Das Grundverhalten mit dem Charakter der sich-bindenlassenden Entgegengehaltenheit muß demnach in sich so geschehen, daß mit ihm im vorhinein Seiendes als solches offenbar ist. Diese Offenbarkeit des Seienden als solchen ist wiederum so, daß das jeweilige aussagende Verhalten, weil es Vermögen ist, sich

sowohl hinsichtlich des Soseins, als auch des Daßseins, als auch hinsichtlich des Wasseins auszusprechen vermag.

Immer deutlicher wird in einzelnen Hinsichten die wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Offensein des Tieres und der *Weltoffenheit* des Menschen. Offensein des Menschen ist Entgegengehaltenheit, Offensein des Tieres Hingenommensein von . . . und dabei Eingenommensein in den Umring.

d) Das vorlogische Offensein für das Seiende  
als Ergänzen (als vorgängiges Bilden des ›im Ganzen‹)  
und als Enthüllung des Seins des Seienden.

Das dreifach strukturierte Grundgeschehen im Dasein  
als Ursprungsdimension der Aussage

Aber selbst damit haben wir noch nicht das erschöpft, was jederzeit und notwendig in diesem Grundverhalten des ursprünglichen vorprädikativen Offenseins für das Seiende zu geschehen hat. Wir werden das noch Fehlende leicht sehen, wenn wir nur wieder ganz ohne vorgefaßte Theorien der Aufweisungstendenz einer einfachen Aussage nachfragen und uns umsehen in dem Spielraum, in dem sie sich notwendig bewegt.

Als Beispiel einer einfachen Aussage nehmen wir wiederum den Satz: die Tafel ist schwarz. Sie ist ›einfach‹ in dem Sinne der ἀπλή ἀπόφανσις des *Aristoteles*, weil sie kein verwickeltes und künstlich gebautes Satzgebilde darstellt. Aber bei all dieser Einfachheit, ja vielleicht gerade durch sie, ist dieser λόγος doch nicht ›einfach‹ im Sinne des einfachhin und natürlicherweise Hinausgesagten. Wir spüren es sofort, der Satz ist gleichsam schon für die Logik und Grammatik präpariert. Von diesen und ihren Fesseln aber wollen wir uns hier gerade befreien. Einfacher im Sinne des spontan in natürlicher Weise gleichsam Hergesagten ist schon die erwähnte Aussage: die Tafel steht ungünstig, wenn wir sie nicht so sehr in der Form



eines vollzogenen Ausspruchs nehmen, sondern in der Form des still für uns Hingesagten und Gedachten. Die Frage ist: Was sollen wir jetzt mit diesem Beispiel: die Tafel steht ungünstig, im Hinblick auf unser Problem? Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Struktur des λόγος selbst (denn die haben wir nach verschiedenen Richtungen hin herausgestellt), sondern um das, worin er mit seiner ganzen Struktur als Vermögen gründet: in dem *vorlogischen Offensein für das Seiende*. Zur Charakteristik dieses Offenseins sollen wir etwas Weiteres erfahren aus der Interpretation des genannten Satzes. Also gilt es, den Blick auf das zu richten, was die Aussage aussagt: die ungünstig stehende Tafel. ›Ungünstig stehend‹ — was ist das für eine Bestimmtheit? Ist sie etwa anders als die im vorigen Beispiel, das Schwarzsein? Ungünstig für die auf der anderen Seite des Saales Sitzenden oder ungünstig für den Lehrer, für den Schreibenden, der jedesmal an die Tafel laufen muß und sie nicht, bequemer, im Rücken hat. Demnach ist der ungünstige Stand nicht eine Bestimmtheit der Tafel selbst, so, wie ihre schwarze Farbe und ihre Breite und Höhe, sondern eine Bestimmtheit lediglich relativ auf uns, die wir gerade hier sind. Diese Bestimmtheit der Tafel, ihr ungünstiger Stand, ist somit keine sogenannte objektive Eigenschaft, sondern subjektbezogen.

Doch, was soll der Hinweis auf diese subjektbezogene Bestimmtheit der Tafel zur *Aufhellung der vorlogischen Offenbarkeit des Seienden*? Diese soll doch gerade die sogenannte objektive Maßgabe von seiten des Seienden mit Bezug auf den aufweisenden, daran sich haltenden λόγος ermöglichen. Wenn wir nun auf die Subjektbezogenheit hinweisen, erreichen wir das Gegenteil. Allein, es handelt sich nicht um die Subjektbezogenheit der Eigenschaft ›ungünstig stehend‹. Eine solche liegt vielleicht auch, nur in einer ganz anderen Hinsicht, bei der Eigenschaft ›schwarz‹ bzw. bei der Eigenschaft der Farbe vor. Es handelt sich weder um die Beziehung der Eigenschaft ›ungünstiger Stand‹ zum Ding noch um die Beziehung dieser

Eigenschaft zu dem urteilenden und aussagenden Menschen, sondern um die Frage, *was mit der vorlogischen Offenbarkeit der ungünstig stehenden Tafel vorprädikativ offenbar ist*. Wir finden die ungünstig stehende Tafel vor, und nur deshalb können wir entsprechend urteilen. Aber was finden wir da? Den ungünstigen Stand. Gewiß, das haben wir doch schon festgestellt und sogar erklärt, warum er besteht. Aber gerade diese vorwitzige Klugheit solcher Erklärung war es, die uns irrelitete. Zwar werden wir denken, wunder wie philosophisch wir vorgegangen sind, wenn wir herausbrachten, daß der ungünstige Stand der Tafel dieser nicht an sich zukomme, sondern nur aufgrund der Bezogenheit auf Leser und Schreiber. Und doch ist selbst schon diese Erklärung — ganz abgesehen davon, daß sie uns überhaupt vom Wege der Untersuchung wegführt — künstlich. Denn der ungünstige Stand der Tafel ist sehr wohl eine Eigenschaft dieser Tafel selbst — weit objektiver als sogar ihre schwarze Farbe. Denn die Tafel steht nicht etwa, wie diese vorschnelle Interpretation meinte, ungünstig mit Bezug auf uns, die faktisch hier vorkommenden Menschen, sondern die Tafel steht ungünstig in diesem Saal. Allein, denken wir uns den Saal nicht ansteigend und als Tanzsaal, dann stünde die Tafel doch ganz günstig in der Ecke, aus dem Weg. Genau besehen stünde sie dann nicht nur günstig, sondern wäre völlig überflüssig. Diese Tafel steht an sich ungünstig in diesem Saal, der ein Hörsaal ist, der zum Universitätsgebäude gehört. Der ungünstige Stand ist gerade eine Eigenschaft dieser Tafel selbst. Sie kommt ihr nicht deshalb zu, weil ein Hörer rechts vorne sie schlecht sieht. Denn auch derjenige, der direkt vor ihr sitzt, muß aussagen: die Tafel steht ungünstig (im Saal nämlich), sie stünde günstiger dort, wo sie gewöhnlich aus guten Gründen angebracht ist, in der Mitte hinter dem Katheder.

Aber mit all dem haben wir nur erst die falsche und scheinbar eminent philosophische Erklärung dieser Eigenschaft der Tafel zurechtgerückt. Wir sollten uns aber doch überhaupt

nicht auf derlei Erörterung einlassen, welcher Art diese Eigenschaft sei. Gewiß nicht — sondern darauf sehen, was uns in der vorprädikativen Offenbarkeit am Seienden offenbar ist. Worüber wir aussagen, was wir aussagend nur ausdrücklich auseinanderlegen und eigens aufweisen, ist die ungünstig stehende Tafel. Sie ist schon offenbar. Nur sie? Nein, wir sehen auf das Katheder, das Heft vor uns und dergleichen. Vielerlei — doch all das kommt für diese Aussage und den Grund ihrer Möglichkeit nicht in Frage. Was aber sehr wohl in Frage kommt, ist gerade das, was in dem recht genommenen ungünstigen Stand *schon mit* offenbar ist — der Hörsaal als *Ganzes*. Aus der Offenbarkeit des Hörsaals her erfahren wir überhaupt den ungünstigen Stand der Tafel. Gerade diese Offenbarkeit des Hörsaals, innerhalb dessen die Tafel ungünstig steht, kommt in der Aussage ausdrücklich gar nicht vor. Durch die Aussage ›die Tafel steht ungünstig‹ gewinnen wir nicht erst die Offenbarkeit des Hörsaals, sondern sie ist die *Bedingung der Möglichkeit* dafür, daß die Tafel überhaupt das sein kann, worüber wir urteilen. Wir sprechen also bei diesem scheinbar isolierten Urteilen über dieses bestimmte Ding schon aus einer Offenbarkeit heraus, die, wie wir vorläufig sagen können, nicht nur ein Vielerlei ist, sondern etwas im Ganzen. Dieses, daß wir immer, bei jeder einzelnen Aussage, mag sie noch so trivial und kompliziert sein, schon *aus einem im Ganzen offenbaren Seienden* heraussprechen, und dieses ›im Ganzen‹, das Ganze des Hörsaals, das wir schon verstehen, ist nicht wieder des Resultat eines Aufweisens durch die Aussage, sondern Aussagen können immer nur in das hineingestellt werden, was da im Ganzen schon offenbar ist.

So zeigt sich, daß für die Möglichkeit des Vollzuges einer Aussage nicht nur notwendig ist, daß sie von sich aus dem, worüber sie urteilt, die Möglichkeit einer Verbindlichkeit zu stellt, und daß nicht nur im vorhinein dasjenige, worüber geurteilt wird, als ein Seiendes aufgefaßt und erfaßt sein muß, sondern daß ebenso notwendig im vorhinein schon *jede Aus-*

sage in eine Offenbarkeit im Ganzen hineinspricht und zugleich aus einer solchen herausspricht.

Daß die Aussage nichts Ursprüngliches und Eigenständiges ist, sehen wir jetzt deutlicher. Aber wir wollen nun gerade wissen, was das ist, worin sie gründet, was dieses ist, das wir vorlogisches Offensein des Menschen für das Seiende nennen.

Bevor wir dem jetzt herausgestellten zweiten Moment der Ursprungsdimension der Aussage weiter nachfragen, fassen wir das bisher an der Ursprungsdimension Gesichtete zusammen. Wir befragen die Grundstruktur des λόγος auf ihre innere Möglichkeit, auf das, woraus der λόγος als λόγος entspringt. Das verlangt einen Rückgang in die Ursprungsdimension. Dabei stoßen wir auf ein Mehrfaches, was in seiner Einheit zusammengesehen die eigentliche Ermöglichung des λόγος ausmacht, aber zugleich uns zu dem zurückleitet, was wir Weltbildung nannten. Das erste, was wir hier auf diesem Wege zu sehen bekamen, ist dies: Der λόγος ist aufweisender λόγος, und das besagt, die Art und Form, in der er offenbar macht, ist kein primäres ursprüngliches Offenbarmachen in dem Sinn, als könnte je ein Urteil oder eine Aussage in sich selbst das, worüber sie aussagt, zugänglich machen, sondern aller λόγος ist nur das aufweisend, d. h. auseinandlegend, was schon vorlogisch offenbar ist. Aber nicht nur das; damit der λόγος dieser Grundfunktion der Aufweisung genügen kann, muß er, um aufweisender sein zu können, die Möglichkeit haben, sich dem, was er aufweist, anzumessen bzw. im Aufweisen es zu verfehlen. Denn es gehört zu ihm auch die Möglichkeit des Falschseinkönnens. Der λόγος bedarf also in sich und für sich dieses Spielraums der Anmeßbarkeit und Unangemessenheit. Ganz allgemein gesagt, er bedarf im Vorhinein eines solchen, was ihm das Maß gibt für alle Messung. Allem aussagenden Verhalten streckt sich schon in die Richtung auf das, worüber ausgesagt wird, ein solches Verhalten vor, das den Charakter des Sichertgegenhaltens einer Verbindlichkeit hat, von wo aus dann Angemessenheit und Unangemessenheit,

adaequatio im letzten Sinne möglich ist. Das *eine* Moment, das dem λόγος zugrunde liegt, ist dieses Sichentgegenhalten einer Verbindlichkeit. Das *zweite* Moment versuchten wir uns näherzubringen durch die konkrete Analyse eines bestimmten Beispiels: Diese Tafel steht ungünstig. Zunächst haben wir mit Absicht darauf Wert gelegt, das in dieser genannten Eigenschaft Gemeinte in der Richtung sicherzustellen, daß wir zeigten: Das, was wir hier der Tafel zuweisen, ist nicht nur eine Eigenschaft, die der Tafel relativ auf uns, die Betrachter und Beurteiler, zukommt, sondern diese Eigenschaft ist gerade schlechthin objektiv, d. h. eine diesem spezifischen Objekt als solchem zukommende Eigenschaft, wenn wir es nur in seiner wahren Objektivität ausdrücklich sehen, im Blick auf welche wir aussagen, wenn wir sagen: die Tafel steht ungünstig. Sofern wir unkonstruktiv und ohne theoretische Reflexion diese Aussage spontan aus unserem alltäglichen Hiersein herausagen, haben wir bei diesem Aussagen nicht die Tafel allein im Blick, sondern haben, wenn auch nicht im engeren Sinne des Gesichtes, den Saal hier als Hörsaal im Blick, der gemäß seinem Sachcharakter, den er als solcher hat, eine ganz bestimmte Plazierung der Tafel als Tafel hier im Saal verlangt. Das Entscheidende dieser Interpretation der Aussage ist dies, daß wir nicht mit Bezug auf ein isoliertes Objekt urteilen, sondern in diesem Urteil aus diesem schon erfahrenen und bekannten Ganzen herausprechen, das wir den Hörsaal nennen.

Was entnehmen wir als weiteren Wesenscharakter für dieses Offensein aus dem aufgezeigten Phänomen? Zunächst möchte man sagen: Das ist freilich keine große Weisheit, wenn betont wird, daß die Möglichkeit der Aussage mit der Offenbarkeit des Hörsaals zusammenhängt. Das ist doch durchgängig so, daß wir bei unseren Aussagen immer nur über *einen* Gegenstand uns äußern können und demgemäß immer aus den übrigen auswählen müssen. Dieses Übrige gehört eben zu dem Vielerlei von Dingen, die sich uns ständig aufdrängen.

Das ist in der Tat richtig — so richtig, daß wir vor lauter

Hinweisen auf das übrige Seiende, das auch noch außer der Tafel im Saal vorhanden ist, das übersehen, was es eigentlich zu fassen gilt. Denn es handelt sich nicht darum, daß neben und außer der Tafel noch andere Dinge vorhanden sind, neben diesen anderen auch die Tafel. Solange wir die Betrachtung nur so ansetzen, wie es meist in der Logik und Erkenntnistheorie geschieht, daß man beliebige Objekte hat, über die man dann urteilt und als Thema des Urteils untersucht oder zur Ergänzung andere mögliche Objekte hinzunimmt, übersieht man das, was wir den spezifischen Zusammenhang nennen. Solange wir in dieser Ebene uns bewegen, gilt in fast wörtlicher Anwendung das Wort, daß wir vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen. Genauer, dieses Wort will gerade in konkreter Anschaulichkeit etwas zum Ausdruck bringen, was es grundsätzlich zu fassen gilt. Wir können das Wort in grundsätzlicher Wendung und vorgreifend auch so fassen: *der vulgäre Verstand sieht vor lauter Seiendem die Welt nicht*, die Welt, in der er sich gerade ständig halten muß, um auch nur das sein zu können, was er selbst ist, um je dieses oder jenes Seiende als dieses im Sinne des möglichen Aussageobjektes herausgreifen zu können. Was wir früher (vgl. oben S. 398 ff.) als Charakteristikum des vulgären Verstandes auseinanderlegten, jene Unterschiedslosigkeit, in der er alles Seiende hält, das ihm in den Weg läuft, diese Unterschiedslosigkeit im Verhalten zum Seienden ist — selbst in Tieferem verwurzelt — mit ein Grund für dieses Nicht-sehen der Welt.

Wir merken aber zugleich an jenem Wort »vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen« die große Schwierigkeit, vor der wir stehen. Denn wir sollen — um im Bilde zu bleiben — nicht nur den Wald sehen und als solchen sehen, sondern zugleich sagen, was er ist und wie er ist. Dabei müssen wir uns natürlich davor hüten, die Welt nach Analogie mit dem Wald zu interpretieren. Nur auf dieses Entscheidende kommt es an: Der Wald ist mit Bezug auf die einzelnen Bäume und ihre Ansammlung etwas Anderes, daher auch nicht einfach solches,

was wir willkürlich zu der vermeintlich allein gegebenen Summe von Bäumen hinzumeinen, nicht nur quantitativ mehr als eine Ansammlung von vielen Bäumen. Dieses Andere aber ist gleichwohl nichts, was neben den vielen Bäumen auch noch vorhanden wäre, sondern jenes, aus dem heraus die vielen Bäume zu einem Wald gehören. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: Wir verstehen noch nicht und fassen überhaupt noch nicht die vorlogische Offenbarkeit des Seienden, wenn wir sie als das gleichzeitige Offenbarsein von vielerlei Seiendem nehmen. Vielmehr liegt alles daran, schon in der scheinbaren Enge und Begrenztheit der Aussage — die Tafel steht ungünstig — zu sehen, wie das, worüber ausgesagt wird, die ungünstig stehende Tafel, *aus einem Ganzen* heraus offenbar ist, aus einem Ganzen, das wir als solches gar nicht ausdrücklich und eigens erfassen. Aber gerade dieses, worin wir uns immer schon bewegen, ist es, was wir zunächst schematisch als das ›im Ganzen‹ bezeichnen. Es ist nichts anderes, als was wir als vorlogische Offenbarkeit des Seienden im *λόγος* sehen. Wir können jetzt ganz allgemein sagen: Das *vorlogische Offensein für das Seiende*, aus dem heraus schon jeder *λόγος* sprechen muß, hat das Seiende immer schon im vorhinein *ergänzt* zu einem ›im Ganzen‹. Unter dieser *Ergänzung* verstehen wir nicht das nachträgliche Hinzufügen eines bislang Fehlenden, sondern das *vorgängige Bilden des schon waltenden ›im Ganzen‹*. (Ohnehin ist bei jeder Ergänzung im handwerklichen Sinn das Wesentliche nicht die Anfügung des fehlenden Stückes, sondern die zentrale Leistung der Ergänzung ist, im vorhinein das Ganze sehen und vorbilden, zum Ganzen fügen.) Alles Aussagen geschieht auf dem Grunde einer solchen Ergänzung, d. h. auf dem Grunde eines vorgängigen Bildens dieses ›im Ganzen‹. Dieses ›im Ganzen‹ ist nach seiner Weite und Durchsichtigkeit, nach seinem inhaltlichen Reichtum verschieden und wechselt für uns mehr oder minder ständig in der Alltäglichkeit unseres Daseins, wengleich wir hier auch eine eigentümliche Durchschnittlichkeit des ›im Ganzen‹ sich

durchhalten sehen. Das ist eine Frage eigener Art. Das vorlogische Offensein des Menschen für das Seiende ist demnach nicht nur ein vorgängiges Sich-entgegenhalten von Verbindlichkeit, sondern in eins damit dieses eben gekennzeichnete *Ergänzen*.

Dieses Verbindlichkeit sich entgegenhaltende Ergänzen ist aber überdies — so sehen wir schon — ein Offensein für Seiendes, so daß es ermöglicht, über *Seiendes* sich auszusprechen, d. h. vom *Wassein*, *Sosein*, *Daßsein* und *Wahrsein* zu sagen. Das *Sein* des Seienden muß demnach in diesem und durch dieses gekennzeichnete Ergänzen auch schon in gewisser Weise *enthüllt* sein.

So ergibt der Rückgang in die Ursprungsdimension des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  ἀποφαντικός *einen reichen, in sich gegliederten Strukturzusammenhang*, der offensichtlich ein *Grundgeschehen im Dasein* des Menschen kennzeichnet, das wir durch die *dreifachen Momente* festhalten: 1. das Entgegenhalten der Verbindlichkeit; 2. die Ergänzung; 3. die Enthüllung des Seins des Seienden. Durch dieses Dreifache ist ein einheitliches Grundgeschehen im Dasein des Menschen gekennzeichnet, aus welchem erst und immer der  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  entspringt. Die Frage ist: Wie sollen wir dieses Grundgeschehen im Dasein, gekennzeichnet durch die drei Momente, *einheitlich* fassen?

Dieses Grundgeschehen, das den  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  ermöglichen soll — hat es aber noch das Geringste mit dem zu tun, was *Aristoteles* als Bedingung der Möglichkeit und demnach als Ursprung des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  ἀποφαντικός erwähnt, mit der σύνθεσις-διαίρεσις, bzw. der σύνθεσις, die sich im ἵστ' der Kopula ausspricht? Ist nicht all das, worauf wir stießen, sehr viel reicher und verwickelter als das, was *Aristoteles* in der genannten Weise anzeigt? Gewiß, aber das heißt für uns nur, daß wir in einer wirklichen Interpretation verständlich machen sollen, warum *Aristoteles* bei seinem ersten Gang in diese Ursprungsdimension die Grundbedingung in der bekannten Weise fassen mußte. Hierbei bleibt noch zu beachten, daß das, worauf *Aristoteles*



den λόγος zurückleitet — σύνθεσις, die in sich zugleich διαίρεσις ist — bei aller Formalität keineswegs als selbstverständlich gelten darf. Wenn unsere Aufhellung des Ursprungs des ganzen Wesensbaus des λόγος zu Recht besteht, dann muß von ihr aus auch geklärt werden können, wie so etwas wie σύνθεσις-διαίρεσις möglich ist, und was im Grunde darunter verstanden werden muß.

Wir sagten ferner, das, was *Aristoteles* als Grund der Möglichkeit des λόγος ἀποφαντικός ansetzt — die σύνθεσις-διαίρεσις —, sei jenes *Beziehen* und beziehende Verhalten, darin das ›als‹ und die ›als‹-Struktur entspringen. Ist dem so und gehört das, was *Aristoteles* nur unbestimmt und blaß als σύνθεσις-διαίρεσις sieht, in den reichen gegliederten Strukturzusammenhang jenes Grundgeschehens, das ausgedrückt ist durch das Entgegenhalten von Verbindlichkeit, die Ergänzung und die Enthüllung von Sein des Seienden, dann muß es dieser sein, in dem die ›als‹-Struktur selbst entspringt. Sofern aber das ›als‹ ein Strukturmoment dessen ist, was wir *Welt* nennen, Welt als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, sind wir mit jenem Grundgeschehen (dreifach) auf jenes Geschehen gestoßen, in dem das geschieht, was wir *Weltbildung* nennen. Das wird noch wahrscheinlicher, als zur Weltstruktur nach der formalen Analyse das ›im Ganzen‹ gehört, das nun offensichtlich der Ergänzung zugehört, in ihr sich bildet.

§ 74. *Weltbildung als Grundgeschehen im Dasein.*  
*Das Wesen als das Walten der Welt*

So nähern wir uns der direkten unmittelbaren Interpretation des Weltphänomens, zunächst am Leitfaden der Charakterisierung, wie sie sich durch die formale Analyse ergab: Welt als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Wenn wir diese Bestimmung der Welt unmittelbar aufgreifen, ist hier

zunächst gar nichts von Aussage und λόγος gesagt. Warum sind wir dann aber auf diesen eingegangen? War das ein Umweg? In gewisser Weise allerdings — aber einer jener Umwege, mit denen alles Philosophieren um das, wonach es fragt, herumgeht. Andererseits war es kein Umweg im Sinne des überflüssigen Ganges, wenn wir bedenken, daß die Überlieferung der Philosophie das, was wir als Weltproblem zu entfalten suchen, als solches unerkannt unter dem Titel des λόγος, der ratio, der Vernunft behandelte. Für uns ist bis heute das Problem in den Verkleidungen unkenntlich, weil diese Titel und das unter ihnen Behandelte längst für äußerliche Fragen in Anspruch genommen und nur schwer aus dieser Erstarrung zu lösen sind. Wir lernen aus der Geschichte erst, wenn wir sie zuvor und zugleich erwecken. Daß wir nichts mehr aus der Geschichte zu lernen vermögen, sagt nur: Wir selbst sind geschichtslos geworden. Keine Zeit kannte so einen Zustrom von Tradition, und keine war so arm an wirklicher Überlieferung. λόγος, ratio, Vernunft, Geist, alles das sind verdeckende Titel für das Weltproblem.

Dadurch aber, daß wir zeigten, der λόγος weist seiner inneren Möglichkeit nach auf Ursprünglicheres zurück, ist zugleich ein Vierfaches deutlich gemacht: 1. Der λόγος ist nicht der radikale Ansatz für die Entfaltung des Weltproblems. 2. Deshalb muß dieses Problem hintangehalten werden, solange der λόγος im weiteren Sinne — und seine Abwandlungen — die Problematik der Metaphysik beherrscht, solange Metaphysik »Wissenschaft der Logik« ist (*Hegel*). 3. Wenn aber diese Fragestellung am Leitfaden des λόγος sich so lange behaupten und zu großen Werken der Philosophie führen konnte, dann ist nicht davon zu träumen, diese Überlieferung durch einen Handstreich zu beseitigen. 4. Das kann vielmehr nur so geschehen, daß wir die Anstrengung auf uns nehmen, den Menschen und damit die überlieferte Metaphysik in ein ursprünglicheres Dasein zu verwandeln, um daraus die alten Grundfragen neu entspringen zu lassen.

Wir versuchten das, was wir im vierten Punkt noch einmal fixiert haben, durch einen *doppelten Ansatz*: zunächst, ohne Orientierung auf eine bestimmte metaphysische Frage, durch die *Weckung einer Grundstimmung unseres Daseins*, d. h. aber die Menschheit von uns Menschen je in das Da-sein unserer selbst zu verwandeln. Sodann versuchten wir umgekehrt, ohne ständige ausdrückliche Bezugnahme auf die Grundstimmung, aber doch in stillschweigender Erinnerung, unter dem Titel des *Weltproblems* eine metaphysische Frage zu entfalten. Dies wiederum geschah auf dem noch weiter gespannten Umweg der vergleichenden Betrachtung an Hand der These: das Tier ist weltarm, die uns scheinbar nur Negatives brachte, bis wir zur Interpretation der These: der Mensch ist weltbildend, übergingen. Das Ganze der Interpretation wurde zu einem Rückgang in eine Ursprungsdimension, in ein Grundgeschehen, von dem wir jetzt behaupten, daß in ihm *Weltbildung* geschieht. Was wir als Grundmomente dieses Geschehens ansprachen, das Entgegenhalten von Verbindlichkeit, Ergänzung und Enthüllung von Sein des Seienden, dieses Dreifache in seiner spezifisch einheitlichen Verwurzelung finden wir nie und nirgends in irgendeinem Sinne beim Tier. Aber das Genannte fehlt nicht einfach beim Tier, sondern das Tier hat dergleichen nicht bei einem und aufgrund eines ganz bestimmten Habens, der Weise des Offenseins im Sinne der Benommenheit.

Somit ist in solchem Geschehen »Welt« zu begreifen. Es gilt also jetzt, dieses *Grundgeschehen einheitlich* zu begreifen und aus ihm heraus als dem Geschehen der Weltbildung zugleich direkt und positiv das *Wesen der Welt* zu bestimmen. Aber dieses Begreifen ist nicht jene Erörterung eines Vorliegenden, ist nicht möglich als Zerreden eines Vorgegebenen, zu dem jeder jederorts unvorbereitet genug herkommt. Ebenso wenig – was im Grunde dasselbe ist – ist es Sache eines außergewöhnlichen Tiefsinns, einer Intuition. Alles Betrachten – so oder so – muß ewig fernbleiben dem, was *Welt* ist, sofern

ihr Wesen in dem beruht, was wir das *Walten der Welt* nennen, das Walten, das ursprünglicher ist als alles sich aufdrängende Seiende. Die Weckung der Grundstimmung im ersten Teil der Vorlesung sowohl wie der zuletzt vollzogene Rückgang von der *lóγος*-Struktur in das Grundgeschehen dienen beide dem einen: *vorzubereiten das Eingehen in das Geschehen des Waltens der Welt*. Dieser philosophierende Ein- und Rückgang des Menschen in das Dasein in ihm kann immer nur vorbereitet, nie erwirkt werden. Das Erwecken ist eine Sache jedes einzelnen Menschen, nicht seines bloßen guten Willens oder gar seiner Geschicklichkeit, sondern seines Geschickes, dessen, was ihm zufällt oder nicht zufällt. Alles Zufällige aber wird für uns nur fällig und fällt, wenn wir darauf gewartet haben und warten können. Die Kraft des Wartens aber gewinnt nur, wer ein Geheimnis verehrt. Diese Verehrung ist in diesem metaphysischen Sinne das Hineinhandeln in das Ganze, das uns je durchwaltet. Nur so kommen wir in die Möglichkeit, von diesem ›im Ganzen‹ und der Welt ausdrücklich durchwaltet zu werden, so ausdrücklich, daß wir die Möglichkeit haben, begreifend danach zu fragen.

Damit haben wir schon vom Walten der Welt gesprochen und angezeigt, daß wir dem Walten der Welt schon den Rücken gekehrt haben, wenn wir uns anschicken, darüber wie über ein Geschäftsgebaren zu verhandeln. Aber angezeigt ist zugleich, daß sich die Entfaltung des Wesens nicht abdrängen läßt in erbauliches Reden. Diese Irrgänge werden ständig den Eingang in das Grundgeschehen des Daseins umstellen, um so hartnäckiger, je weniger und je unsicherer wir uns der Macht des Begriffes und des Begreifens anvertrauen.

Das jetzt im Übergang von der Aussage zur Welt Gesagte vergegenwärtigen wir uns noch einmal. Unsere Betrachtung führte uns vom *lóγος* zur Welt, genauer im Sinne eines Rückgangs zur vorlogischen Offenbarkeit des Seienden. Vorlogisch verstehen wir hier in dem ganz bestimmten Sinne

dessen, was den λόγος als solchen nach allen seinen Dimensionen und Möglichkeiten ermöglicht. Die vorlogische Offenbarkeit ist ein Grundgeschehen des Daseins. Dieses Grundgeschehen ist durch ein Dreifaches gekennzeichnet: das sich Entgegenbringen von Verbindlichkeit, Ergänzung und Enthüllung von Sein des Seienden. Dieses in sich gegliederte Grundgeschehen ist es nun, von dem wir behaupten, daß sich *Aristoteles*, in Zurückführung des λόγος auf σύνθεσις und διαίρεσις, in der Richtung auf es bewegt habe, ohne diesen Strukturzusammenhang als solchen zu sehen. Dieses Grundgeschehen ist es nun auch, das wir in seinem eigentümlichen Beziehungscharakter, wie sich noch zeigen wird, als dasjenige erkennen, worin das ›als‹ und die ›als‹-Struktur verwurzelt ist. Vom λόγος zur Welt, die Welt formal gefaßt als Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, so daß sich die Frage ergibt, warum wir nicht direkt von dieser zunächst formal genommenen Definition der Welt ausgegangen und dann direkt zu der Interpretation der Struktur fortgeschritten sind, warum wir statt dessen den Umweg über den λόγος gewählt haben. Es ergab sich: λόγος, ratio, Vernunft ist dasjenige, was die Gesamtproblematik der Metaphysik gerade im Hinblick auf das nicht ans Licht gekommene Weltproblem beherrschte. Wenn wir uns von dieser Tradition in einer Hinsicht befreien wollen, so heißt das nicht, sie gewissermaßen abstoßen und hinter sich lassen, sondern alle Befreiung von etwas ist nur dann eine echte, wenn sie das, wovon sie sich befreit, beherrscht, sich aneignet. *Die Befreiung von der Tradition ist Immerneuaneignung ihrer wiedererkannten Kräfte.* Für diesen großen Schritt, den nach unserer Überzeugung die Metaphysik für künftige Zeit zu tun hat, reichen aber nicht irgendwelche Klugheit und Scharfsinn oder philosophische Entdeckungen aus, die wir gemacht zu haben glauben, sondern wenn wir überhaupt etwas von dieser Aufgabe verstehen, so ist es dies, daß sie nur möglich ist *aufgrund einer Verwandlung des Daseins selbst.* Zu dieser Verwandlung

und ihrer Vorbereitung sind wir *zwei Wege* gegangen. Im ersten Teil der Vorlesung sind wir den Weg der Weckung einer Grundstimmung, im zweiten Teil den Weg der Behandlung eines konkreten Problems ohne Bezugnahme auf die Grundstimmung gegangen. *Beide Wege laufen jetzt zusammen*, aber freilich so, daß wir auch dadurch die Verwandlung des Daseins nicht erzwingen, nicht erwirken in irgendeinem Sinne, sondern immer nur — was Philosophie allein kann — vorbereiten.

§ 75. Das ›im Ganzen‹ als die Welt  
und die Rätselhaftigkeit des Unterschieds  
von Sein und Seiendem

Wir fassen erneut und noch gedrängter den Stand unserer Interpretation des Weltphänomens zusammen, um die einheitliche Urstruktur dieses dem λόγος zugrundeliegenden Grundgeschehens in den Blick zu bekommen und im Verstehen dieser Urstruktur dieses Grundgeschehens des Daseins zu begreifen, was mit der These gemeint ist: Der Mensch ist im Wesen und Grunde seines Daseins weltbildend.

Auf der einen Seite haben wir die formale Analyse: Welt ist die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Auf der anderen Seite haben wir durch den Rückgang vom λόγος her ein Geschehen, das dreifach charakterisiert wurde: Sichtentgegenhalten von Verbindlichkeit, Ergänzung, Enthüllung des Seins des Seienden. Dieses Grundgeschehen erschöpft zwar nicht das, was wir mit *Weltbildung* meinen, aber gehört wesentlich dazu. Es muß demnach in sich auf die *Welt* bezogen sein. In ihm muß Offenbarkeit von Seiendem als solchem im Ganzen geschehen. Läßt sich dieses dreifach charakterisierte Grundgeschehen in seiner Urstruktur fassen, in der die genannten Momente gegliedert zusammengehören und in der Einheit ihrer Zusammengehörigkeit das ermöglichen, was wir

Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen nennen? In der Tat können wir dieses Grundgeschehen in einer einheitlichen Urstruktur fassen, um von ihr her die einzelnen Momente als in ihr zusammengehörig zu begreifen. Das ist aber nur so möglich, daß wir die bisherige Interpretation noch weitertreiben und nicht etwa sogenannte Resultate zusammenkleben. Die Urstruktur des dreifach charakterisierten Grundgeschehens des Daseins dürfen wir nicht durch Zuhilfenahme von Daseinsstrukturen zusammenbauen, sondern umgekehrt, wir müssen die innere Einheit dieses Geschehens begreifen und uns damit gerade erst einen Blick in die Grundverfassung des Daseins verschaffen.

Wir sehen: Die vorlogische Offenbarkeit des Seienden hat den Charakter des ›im Ganzen‹. In jeder Aussage, ob wir es wissen oder nicht, und je verschieden und wechselnd, sprechen wir aus dem Ganzen und in dieses hinein. Vor allem betrifft dieses ›im Ganzen‹ nicht etwa nur das Seiende, das wir gerade in irgendeiner Beschäftigung vor uns haben, sondern alles je gerade zugängliche Seiende, uns selbst mit inbegriffen, ist von diesem Ganzen umgriffen. Wir selbst sind mit inbegriffen in diesem ›im Ganzen‹, nicht im Sinne eines zugehörigen Bestandstückes, das auch dabei ist, sondern in je verschiedener Weise und in Möglichkeiten, die zum Wesen des Daseins selbst gehören, sei es in der Form des Aufgehens beim Seienden, sei es in der Form des direkten Gegenüberstehens, Mitgehens, Abgestoßenwerdens, Leergelassenwerdens, Hingehaltenseins, Erfüllt- oder Getragenseins. Dies sind Weisen des Umwaltet- und Durchwaltetseins von diesem ›im Ganzen‹, die vor allem Stellungnehmen und vor allen Standpunkten liegen, die unabhängig von subjektiver Reflexion und psychologischer Erfahrung sind.

Hiermit ist zunächst angedeutet, daß dieses ›im Ganzen‹ nicht zugeschnitten ist auf einen besonderen Bezirk oder gar eine besondere Art von Seiendem, sondern umgekehrt, dieses ›im Ganzen‹, die Welt, läßt gerade die Offenbarkeit von

mannigfaltigem Seienden in seinen verschiedenen Seinszusammenhängen zu — andere Menschen, Tiere, Pflanzen, materielle Dinge, Kunstwerke, d. h. alles, was wir als Seiendes anzutreffen vermögen. Dieses Mannigfaltige ist aber schlecht oder gar nicht begriffen, wenn wir es als bloßes buntes Vielerlei nehmen, das vorhanden ist. Wenn wir uns nur an den besonderen Bezirk des Tierreiches erinnern, so bemerkten wir dort schon eine eigentümliche Verzahnung und Verklammerung der Umringe der Tiere, die wiederum in eigentümlicher Weise in die Welt des Menschen eingebaut sind. Die formal sogenannte Mannigfaltigkeit des Seienden bedarf ganz bestimmter Bedingungen, um als solche offenbar zu werden — keineswegs nur der Möglichkeit der Unterscheidbarkeit der verschiedenen Arten des Seins, als seien diese gleichsam im Leeren nebeneinander aufgereiht. Das Ineinander der Unterschiede selbst und die Art, wie es uns bedrängt und trägt, ist als dieses Walten die Urgesetzlichkeit, aus der heraus wir allererst die spezifische Seinsverfassung des entgegenstehenden oder gar zum theoretisch wissenschaftlichen Objekt gemachten Seienden begreifen. Um ein konkretes Beispiel zu geben: Wenn Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« nach der inneren Möglichkeit der Natur im Sinne des vorhandenen Seienden fragt, so ist bei dieser ganzen Fragestellung, so radikal sie mit Bezug auf das Vorangegangene ist, etwas Wesentliches und Zentrales nicht begriffen, daß nämlich dieses materielle Seiende, von dem hier die Rede ist, den Charakter der Weltlosigkeit hat. So sehr dies eine negative Bestimmung ist, so ist sie in Absicht auf die metaphysische Bestimmung des Wesens der Natur etwas Positives. Die Problematik der Kantischen Frage in der »Kritik der reinen Vernunft« kann nur dann auf den metaphysischen Grund gebracht werden, wenn wir begreifen, daß sogenannte Regionen des Seins nicht nebeneinander oder über- oder hintereinander geschachtelt sind, sondern nur sind, was sie sind, *innerhalb eines und aus einem Walten der Welt heraus.*



Dieses ›im Ganzen‹, das uns ständig umfängt und mit irgendeinem Pantheismus nichts zu tun hat, muß es aber auch sein, das jene *Indifferenz* der Offenbarkeit von Seiendem mit sich bringt, in der wir uns gemeinhin bewegen. Allein, so indifferent die jeweilige Seinsart eines Seienden gegen die andere für uns zunächst sein mag (Mensch, Vorgang), insbesondere hinsichtlich der begrifflichen Artikulation, unser faktisches Verhalten zum Seienden ist doch je entsprechend anders, also different. Der eigentümlichen Indifferenz des Wissens und Verstehens entspricht eine ganz sichere Differenz des Verhaltens, des Eingespieltseins auf das betreffende Seiende. Aber das mannigfaltige und differente Verhalten zum Seienden hält sich doch auf dem Hintergrund der Indifferenz, die besagt, daß alles offenbar, ob so oder so, eben *Seiendes* ist. Dergleichen ist alles, was da ist und so oder so ist. Seiendes zu sein — darin kommt jedes Seiende mit dem anderen überein, das ist das Indifferenteste, Durchgängigste und Allgemeinste, was wir vom Seienden sagen können. Hier gibt es keine Differenz mehr. Daß jedes Seiende so und so ist und wie es je ist und ob es ist oder nicht ist, sein soll oder nicht — das geht uns an, nicht nur bezüglich des Seienden, das wir selbst nicht sind, sondern auch hinsichtlich des Seienden, das wir selbst sind. Aber daß jedes Seiende Seiendes ist, ist allzu nichtssagend und fraglos. Ganz gewiß — dergleichen sagt uns nichts, uns im alltäglichen Dahintreiben, und erst recht kann es keine ernstliche Frage für uns sein. Wonach sollen wir auch noch fragen: entweder ist Seiendes so oder anders, oder es ist überhaupt nicht oder es ist. Aber wie immer, wir kümmern uns bei all dem um das *Sein* des Seienden und entscheiden ständig darüber. Warum denn? Können wir uns nicht einfach an das *Seiende* halten, dieses oder jenes, was uns angeht, bedrängt oder erfreut oder eben so gerade in den Weg kommt? Das *Sein* des Seienden — das können wir den Philosophen für ihre leeren und windigen Spekulationen überlassen.

Wenn wir das nur könnten: ohne das Sein auskommen! Das

muß doch möglich sein. Der untrügliche Beweis dafür ist unsere eigene Geschichte — bis zu dem Augenblick, wo wir uns mit der Philosophie eingelassen haben und etwas vom Sein des Seienden hörten, wenngleich eben auch nur hörten, ohne dabei etwas zu begreifen. Vordem kannten und suchten und betrieben und ehrten wir das Seiende und litten vielleicht am Seienden, unbedürftig des Seins. Ja, das Seiende selbst, darauf es doch ankommt, war uns vordem unmittelbar zugänglich, ohne daß die leidige Reflexion sich dazwischendrängte. Wir können uns des Seins des Seienden entschlagen und uns nur an das Seiende halten.

Unbestreitbar können wir uns zum Seienden verhalten, ohne daß wir uns um die philosophische Frage nach dem Sein des Seienden je einen Augenblick kümmern. Aber folgt daraus, daß wir nie vom Sein des Seienden gehört haben und erst im Philosophieren davon hören? Oder müssen wir nicht umgekehrt daraus schließen: Wenn die philosophische Frage nach dem Sein des Seienden möglich ist, ja vielleicht sogar notwendig, dann kann die Philosophie das, wonach sie fragt, *nicht erfinden*. Sie muß es irgendwie *vorfinden*, vorfinden gar als solches, was nicht zum Beliebigen gehört, sondern zum Wesentlichen, ja sogar zur Wesentlichkeit alles Wesentlichen. Wenn aber die Philosophie in allem Fragen nur über solches befinden kann und mit solchem sich abfinden muß, was primär ein wesentlicher *Fund* ist, den also der Mensch qua Mensch ohne Wissen je schon gemacht hat, liegt es dann nicht so, daß das *Sein* des Seienden vor aller und außer aller Philosophie *schon gefunden* ist, freilich ein Fund, so abgegriffen und in seiner Erstmaligkeit so weit zurückliegend in der Vorzeit, daß wir seiner nicht achten? Hören wir vom Sein des Seienden erst durch die Philosophie, oder haben wir das Sein des Seienden, dazu wir uns verhalten und selbst gehören, schon gefunden? Sind wir nicht immer schon und längst mit diesem Fund *abgefunden*, daß wir seiner gar nicht erst achten, so wenig, daß wir vielmehr in all unserem Verhalten zu Seien-

dem das Sein des Seienden im Grunde *überhören*, dergestalt überhören, daß wir auf die vielleicht absonderliche und sogar unmögliche Meinung geraten, wir hielten uns eben an das Seiende und könnten des Seins entraten? Allerdings — die *tieftste Indifferenz* und Gleichgültigkeit des vulgären Verstandes liegt nicht in jenem indifferenten Verhalten zu verschiedenem Seienden, innerhalb dessen er sich gleichwohl zu recht- und durchfindet, sondern die Gleichgültigkeit des vulgären Verstandes hat darin ihr Ungeheures, daß er das *Sein* des Seienden überhört und nur Seiendes zu kennen vermag. Dieses ist Anfang und Ende seines Gebarens. Mit anderen Worten, gerade *der* Unterschied bleibt dem vulgären Verstande verschlossen, der am Ende und im Grunde *alles Unterscheiden und alle Unterschiedenheit ermöglicht*. Wenn das Wesen des Verstandes gerade im Unterscheiden besteht (es wurde von altersher darin gesehen —  $\alpha\theta\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ ), dann kann er selbst in seiner Herrlichkeit nur sein, was er ist, aufgrund *des* Unterschiedes, den er glaubt entbehren zu können.

Was ist das für ein *Unterschied*: ›*Sein des Seienden*‹? Sein und Seiendes. Gestehen wir es ruhig: Er ist dunkel und nicht einfachhin vollziehbar wie der von weiß und schwarz, Haus und Garten. Warum ist er hier einfachhin vollziehbar? Weil er der Unterschied zwischen Seiendem und Seiendem ist. Dieser Unterschied ist vollziehbar — ganz formal und allgemein — sowohl wenn er sich in dem gleichen Bezirk bewegt, wie wenn er zwischen Seiendem andersartiger Bezirke besteht, wie z. B. zwischen Motorrad und Dreieck, zwischen Gott und der Zahl ›fünf‹. Wenn auch die Unterschiede im Einzelnen schwer zu bestimmen sind, so ist doch der unmittelbare Ansatz zu jeder solchen Bestimmung gleichsam von selbst gegeben — eben in der Richtung von Seiendem, dergleichen uns ständig begegnet, auch wenn wir es nicht eigens erfassen und gar der vergleichend unterscheidenden Betrachtung unterwerfen.

Aber: Seiendes und Sein. Hier liegt die Schwierigkeit nicht erst in der Bestimmung der *Art* des Unterschiedes, sondern die

Unsicherheit und Ratlosigkeit beginnt schon, wenn wir nur das Feld, die *Dimension* für die Unterscheidung gewinnen wollen. Denn diese liegt nicht im Seienden. Sein ist ja nicht ein Seiendes unter anderen, sondern all das, wozwischen vorher unterschieden wurde, alles und die betreffenden Bereiche, fällt jetzt auf die Seite des Seienden. Und das Sein? Wir wissen es nirgends unterzubringen. Und ferner: Wenn beide grundverschieden sind, dann sind sie *im Unterschied* doch noch *aufeinander bezogen*: die Brücke zwischen beiden ist das »und«. Mithin ist er als Ganzes ein in seinem Wesen *völlig dunkler Unterschied*. Nur wenn wir dieses Dunkel aushalten, werden wir empfindlich für das Problematische und kommen so in den Stand, das zentrale Problem, das dieser Unterschied in sich birgt, zu entwickeln, wodurch wir das *Weltproblem* begreifen.

Der Unterschied von Sein und Seiendem oder kurz: das Sein des Seienden — dieses ist so, jenes ist, das ist nicht so, das ist. Wir versuchen das Problematische dieses Unterschiedes nach verschiedenen Richtungen in neun Punkten festzuhalten, um darin einen Anhalt zu haben, nicht so sehr, um das Problem in ihm zu lösen, sondern um eine Gelegenheit zu haben, ständig diese Rätselhaftigkeit, dieses Selbstverständlichste alles Selbstverständlichen uns näherzubringen.

1. Wir *überhören* ständig diesen Unterschied von Sein und Seiendem, gerade wo wir ständig davon Gebrauch machen, eigens in jedem »ist«-Sagen, aber vordem in allem Verhalten zu Seiendem (Wassein, Sosein und Daßsein).

2. Wir *machen ständig* von diesem Unterschied *Gebrauch*, ohne zu wissen oder feststellen zu können, daß wir dabei irgendein Wissen, eine Regel, einen Satz und dergleichen anwenden.

3. Der Unterschied ist — von seinem Gehalt, dem darin Unterschiedenen als solchem, abgesehen — schon der *Dimension* der Unterscheidbarkeit nach dunkel. Wir vermögen nicht, mit dem Seienden das Sein auf eine Vergleichsebene zu stellen.

Daraus legt sich nahe, daß dieser Unterschied überhaupt nicht im Sinne eines Wißbaren vorgestellt und zur Kenntnis genommen wird.

4. Wenn wir diesen Unterschied also nicht im gegenständlichen Unterscheiden uns vorlegen, dann bewegen wir uns immer schon *in dem geschehenden Unterschied*. Nicht *wir* vollziehen ihn, sondern *er* geschieht *mit uns* als Grundgeschehen unseres Daseins.

5. Der Unterschied geschieht mit uns nicht beliebig und zeitweise, sondern von *Grund* aus und ständig.

6. Denn geschähe dieser Unterschied nicht, dann könnten wir nicht einmal – des Unterschiedes vergessend – uns zunächst und zumeist lediglich an das Seiende halten. Denn gerade, um zu erfahren, *was* und *wie* das Seiende je an ihm selbst, als das Seiende, das es *ist*, *ist*, müssen wir, wenngleich nicht begrifflich, dergleichen wie Was-sein und Daß-sein des Seienden schon verstehen.

7. Der Unterschied geschieht nicht nur ständig, sondern der Unterschied muß *schon* geschehen sein, wenn wir Seiendes in seinem So-und-so-sein erfahren wollen. Wir erfahren nicht und nie nachträglich, hinterher aus dem Seienden etwas über das Sein; sondern Seiendes – wo immer und wie immer wir darauf zugehen – steht *schon im Lichte des Seins*. Der Unterschied steht also metaphysisch genommen am Anfang des Daseins selbst.

8. Dieser Unterschied von Sein und Seiendem geschieht immer schon so, daß »Sein«, obzwar indifferent, doch jederzeit in einer *unausdrücklichen Gliederung* verstanden ist, zum mindesten nach *Wassein* und *Daßsein*. Der Mensch steht also immer in der Möglichkeit zu fragen: Was ist das? und: Ist es überhaupt oder ist es nicht? Warum gerade diese Doppelung des Wasseins und des Daßseins zum ursprünglichen Wesen des Seins gehört, ist eins der tiefsten Probleme, die unter diesem Titel beschlossen sind, ein Problem, das freilich bisher überhaupt noch nie Problem gewesen ist, sondern eine Selbstver-

ständigkeit, wie Sie das z. B. in der überlieferten Metaphysik und Ontologie sehen, wonach man zwischen *essentia* und *existentia*, Wassein und Daßsein des Seienden unterscheidet. Man gebraucht diesen Unterschied so selbstverständlich wie den von Tag und Nacht.

9. Aus all den vorstehenden acht Momenten entnehmen wir die *Einzigartigkeit* dieses Unterschiedes und zugleich seine *Universalität*.

Wir haben nun zu sehen, zu welchen wesentlichen Problemen dieser Unterschied drängt und wie, sofern die Enthüllung vom Sein des Seienden im Zusammenhang mit dem genannten Grundgeschehen steht, dieser Unterschied ein Wesensmoment der Welt ist, und zwar das zentrale, aus dem heraus das Weltproblem überhaupt begriffen werden kann.

So haben wir wider Erwarten schon recht Erhebliches und Vielfältiges über diesen Unterschied gesagt, ohne ihn aus seiner Rätselhaftigkeit zu befreien. Wir sind mit all dem schon weit über die bisherige philosophische Problematik hinausgeschritten, schon allein dadurch, daß wir diesen Unterschied als solchen überhaupt eigens zum Problem erheben. Es eröffnet sich damit ein weites Feld von Fragen. Unsere Frage nach dem Sein des Seienden betrifft nicht das jeweilige Seiende, das je nach seinem Eigengehalt in den einzelnen Wissenschaften befragbar wird. Und weiter, diese Themenstellung geht über den Rahmen dessen hinaus, was man gemeinhin Kategorienlehre nennt, sei es im überlieferten Sinne, sei es im Sinne der Systematik von Regionen des Seienden. Denn die berührte Thematik zentriert gerade in den sogenannten allgemeinen Fragen nach dem Sein: Wassein, Sosein, Daßsein, Wahrsein. Sie muß demgemäß eine *neue Basis* der möglichen Erörterung suchen (vgl. die Vorlesung »Die Grundprobleme der Phänomenologie«, SS 1927). Und doch stehen wir mit dieser Exposition des Problems wieder an einer Klippe. Wir sind versucht, uns mit dem erreichten Stand des Problems zufrieden zu geben, d. h. es in eine nunmehr objektiv diskutierbare Frage auszuwalzen und

dadurch rückläufig mit der bisherigen Problembehandlung in der Geschichte der Metaphysik in einen inneren Zusammenhang zu bringen. All das drückt sich darin aus, daß wir dem Problem des Unterschiedes von Sein und Seiendem einen thematischen Namen geben: wir nennen es das Problem der *ontologischen Differenz*. Was Differenz hier besagt, ist zunächst klar: eben dieser Unterschied von Sein und Seiendem. Und was heißt da ›ontologisch‹? Zuvor: ›logisch‹ nennt dasjenige, was zum *λόγος* gehört, was ihn betrifft bzw. von ihm her bestimmt ist. Das ›Ontologische‹ betrifft das *ὄν*, sofern es vom *λόγος* her ins Auge gefaßt wird. Im *λόγος* haben wir einen Anspruch über das Seiende. Aber nicht jede Aussage und Meinung ist ontologisch, sondern nur die sich über das Seiende als solches, und zwar hinsichtlich dessen, was das Seiende zum Seienden macht, das ›ist‹, ausspricht — und das nennen wir eben das Sein des Seienden. Das Ontologische ist das, was das *Sein* des Seienden angeht. Die ontologische Differenz ist derjenige Unterschied, der das Sein des Seienden angeht, genauer der Unterschied, in dem sich alles Ontologische bewegt, den es gleichsam zu seiner eigenen Möglichkeit voraussetzt, der Unterschied, in dem sich das Sein vom Seienden unterscheidet, das es zugleich in seiner Seinsverfassung bestimmt. Die ontologische Differenz ist die dergleichen wie Ontologisches überhaupt tragende und leitende Differenz, also nicht ein bestimmter Unterschied, der innerhalb des Ontologischen vollzogen werden kann und muß.

Schon mit dieser Namensgebung und Sachcharakteristik ist das Problem des Unterschiedes von Sein und Seiendem in den Rahmen der *Ontologie* gedrängt, d. h. aber eingereicht in eine Richtung des Fragens und in eine Erörterung mit bestimmten Absichten und vor allem Grenzen, sowohl der Weite der Problematik als vor allem der Ursprünglichkeit. Zwar werden wir mit einem gewissen Recht sagen dürfen, daß mit diesem Problem der ontologischen Differenz und seiner Ausarbeitung gerade im Zusammenhang des Weltproblems erst die Onto-

logie zu ihrer klaren Problematik kommt. Aber andererseits müssen wir zu bedenken geben: Es steht nirgends geschrieben, daß dergleichen wie eine Ontologie sein muß, bzw. daß in ihr die Problematik der Philosophie verwurzelt ist. Scharf gesehen ist schon und ist noch bei *Aristoteles*, wo der Unterschied aufbricht —  $\delta\upsilon\ \xi\ \delta\upsilon$  —, alles im Fluß und Unbestimmten, alles offen, so daß überhaupt fraglich ist und mir jedenfalls mehr und mehr fraglich wird, ob die Nachfahren überhaupt schon jemals in die Nähe der eigentlichen Intention der antiken Metaphysik gekommen sind, und ob nicht die Schultradition alles überlagert, selbst dort, wo wir solche nicht mehr vermuten. Vielleicht wird das Problem des Unterschiedes von Sein und Seiendem dadurch, daß wir es der Ontologie anheimgeben und so benennen, vorzeitig in seiner Problematik unterbunden. Am Ende haben wir umgekehrt dieses Problem *noch* radikaler zu entfalten, auf die Gefahr hin, in die Lage zu kommen, in der wir *alle Ontologie schon der Idee nach als unzureichende metaphysische Problematik zurückweisen müssen*. Doch was sollen wir dann an die Stelle der Ontologie setzen? Etwa die Transzendentalphilosophie *Kants*? Hier ist nur der Name geändert und die Ansprüche, aber sie selbst, die Idee, ist festgehalten. Auch die Transzendentalphilosophie muß fallen. Was also soll an die Stelle der Ontologie treten? Das ist eine voreilige und vor allem äußerliche Frage. Denn schließlich geht durch die Entfaltung des Problems überhaupt die *Stelle* verloren, an der wir die Ontologie durch etwas anderes ersetzen möchten. Am Ende kommen wir erst so völlig ins Freie und heraus aus dem Rahmen und den Grenzpfählen von künstlichen Disziplinen. Auch die Ontologie und ihre Idee muß fallen, gerade weil die Radikalisierung dieser Idee ein notwendiges Stadium der Entfaltung der Grundproblematik der Metaphysik war.

Aber — möchte man einwenden — die Ontologie bewegt sich im Felde des Unterschiedes von Sein und Seiendem in der Absicht, die Seinsverfassung des Seienden ans Licht zu bringen. Ist es nicht eine wohl erwogene Aufgabe, dergleichen durch-



zuführen und sich dabei die geklärteren Horizonte zunutze zu machen, statt in Radikalismen sich zu überstürzen? Man möchte demnach dafür eintreten, erst einmal eine Ontologie wirklich durchzuführen auf der jetzt möglichen Basis; hinterher bleibt dann Gelegenheit genug zu radikalisieren.

Wir sprechen von der ontologischen Differenz als demjenigen Unterschied, in dem sich alles Ontologische bewegt: Sein und Seiendes. Wir können im Blick auf diesen Unterschied noch weiter gehen und entsprechend unterscheiden: dasjenige Fragen, das auf das Seiende *an ihm selbst* geht, so, wie es ist —  $\delta\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ ; die so gerichtete Offenbarkeit des Seienden, wie es je an ihm ist, die Offenbarkeit des  $\acute{\omicron}\nu$ : die *ontische Wahrheit*. Dasjenige Fragen dagegen, das auf das Seiende *als solches* geht, d. h. einzig hinsichtlich dessen fragt, was das *Sein* des Seienden ausmacht,  $\delta\nu\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$ : die *ontologische Wahrheit*. Denn dieses Fragen macht eigens Gebrauch von dem Unterschied von Sein und Seiendem und zählt nicht auf das Seiende, sondern auf das Sein. Und doch — wie steht es mit diesem *Unterschied selbst*? Ist er Problem für die ontologische oder für die ontische Erkenntnis? Oder für keine von beiden, da beide schon auf ihm gründen? Mit der in sich klaren Unterscheidung von Ontischem und Ontologischem — ontischer Wahrheit und ontologischer Wahrheit — haben wir zwar das Differente einer Differenz, aber nicht diese selbst. Die Frage nach dieser Differenz wird um so brennender, wenn sich ergibt, daß dieser Unterschied nicht nachträglich nur durch ein Unterscheiden von vorliegenden Verschiedenen entsteht, sondern je zum Grundgeschehen gehört, in dem sich das Dasein als solches bewegt.

§ 76. *Der Entwurf als Urstruktur des  
dreifach charakterisierten Grundgeschehens der Weltbildung.  
Das Walten der Welt als des Seins des Seienden im Ganzen  
im waltenlassenden Weltentwurf*

Dann ist am Ende der Unterschied von Sein und Seiendem, den wir den neun Punkten nach seiner ganzen Rätselhaftigkeit durchmusterten, überhaupt nur vorläufig angezeigt, solange wir von einem ›Unterschied‹ und einer ›Differenz‹ reden, was ja nur formale Titel sind, die wie ›Beziehung‹ auf alles und jedes passen, daher zunächst nichts verderben, aber auch nichts hergeben. *Zunächst* nichts verderben — sagen wir mit Absicht. Denn wir wissen aus früheren Erörterungen über die formale Analyse (vgl. oben über ›als‹ und ›Beziehung‹), daß diese Unbestimmtheit des Genannten vom vulgären Verstand als ein vorhandener Zusammenhang im Vorhandenen genommen wird. So auch hier: die ›ontologische Differenz‹ ist eben vorhanden. Aber dies hat sich bereits als unmöglich erwiesen. Wir haben gesehen, daß dieser Unterschied nie vorhanden ist, sondern daß das, was er meint, *geschieht*. Zugleich aber hat sich erneut die Notwendigkeit der Verwandlung der Fragehaltung gezeigt, die von uns den Eingang in das Grundgeschehen fordert. Dieses haben wir uns nahegebracht im Rückgang in die Ursprungsdimension des λόγος. Dieses Grundgeschehen ist in sich nicht primär und einzig auf den λόγος bezogen. Dieser gründet nur nach seiner Möglichkeit in ihm. Den Unterschied in seiner terminologischen und thematischen Prägung beiseitelassend, wagen wir den *wesentlichen Schritt*, uns in das *Geschehen dieses Unterscheidens*, in dem er geschieht, zu versetzen; anders gewendet, fragen wir nach der *Urstruktur des Grundgeschehens*. Das Grundgeschehen wurde uns vertraut durch jenes Dreifache: Das Sichentgegenhalten von Verbindlichem, Ergänzung, Enthüllung des Seins des Seienden. Aber wir dür-

fen dies nicht zur Kenntnis nehmen als vorhandene Eigenschaften, sondern es sind Anweisungen für ein ursprünglich einheitliches Versetztsein in das Da-sein.

Versuchen wir ein solches Versetztwerden, und zwar in der Absicht, auf die Urstruktur dieses Grundgeschehens zu stoßen, seine ursprüngliche Einheit, obzwar nicht Einfachheit, zu begreifen. Am ehesten spricht uns das zuerst Genannte an: das *Sich-entgegenhalten von Verbindlichem*. Unser Verhalten ist schon immer durchwaltet von Verbindlichkeit, sofern wir uns zu Seiendem verhalten und in diesem Verhalten dazu — nicht nachträglich und nebenbei — dem Seienden uns an-messen, ohne Zwang und doch uns bindend, aber auch entbindend und vermessend. Wir richten uns nach dem Seienden und können dabei doch nie sagen, was am Seienden das Bindende sei, worin solche Bindbarkeit unsererseits gründet. Denn alles ›Gegenüberstehen‹ schließt noch nicht notwendig Bindung in sich, und wenn von ›Gegen-stand und Ob-jekt die Rede ist (Subjekt-Objekt-Beziehung, Be-wußtsein), dann ist das entscheidende Problem — als überhaupt nicht gestellt — vorweggenommen, abgesehen davon, daß die Gegen-ständlichkeit nicht die einzige und nicht die primäre Form der Bindung ist. Aber wie dem auch sei, alles Bezogensein auf . . ., alles Verhalten zu Seiendem ist durchwaltet von Verbindlichkeit. Wir können uns Verbindlichkeit nicht aus Gegenständlichkeit erklären, sondern umgekehrt.

Ebenso gewahren wir in allem Verhalten jenes je aus dem Im-Ganzen-heraus-Sichverhalten, mag dieses noch so alltäglich und eng sein. Beides — Sich-entgegenhalten dem Verbindlichen und *Ergänzung* — gewahren wir in seinem einheitlichen Walten auch da und gerade da, wo über die Entsprechung einer Aussage und ihre Feststellung Streit ist oder über die Triftigkeit einer Entscheidung, über die Wesentlichkeit einer Handlung. So sehr wir bemüht sind, uns sachlich zu verhalten, aus dem Einzelnen zu sprechen, so unmittelbar und vorgängig bewegen wir uns schon in der stillschweigenden Berufung auf

jenes ›im Ganzen‹. Alles Verhalten ist durchwaltet von Verbindlichkeit und Ergänzung.

Doch wie sollen wir dieses beides, das Sichentgegenhalten von Verbindlichkeit und die ursprüngliche Ergänzung, in seiner Einheit fassen? Aber am schwersten ist es mit jener *Enthülltheit des Seins des Seienden*, die mit den Genannten zusammengehören soll. Zwar behalten wir auch hier gleichsam die Stücke klar in der Hand: Seiendes — ständig verhalten wir uns dazu; Sein — ständig sprechen wir es aus. Aber Sein des Seienden? Es fehlt das einigende Band, oder besser, der Ursprung dieses Unterschiedes, bei dem gemäß seiner Einzigartigkeit und Ursprünglichkeit das Unterscheiden *früher* ist als die Unterschiedenen und der diese erst gerade entspringen läßt.

Wir fragen jetzt: Welches ist der *einheitliche Charakter des Grundgeschehens*, zu dem dieses *Dreifache* führt? Wir begreifen die Urstruktur des so dreifach charakterisierten Grundgeschehens als *Entwurf*. Rein der Wortbedeutung nach kennen wir das so Bezeichnete aus der alltäglichen Erfahrung des Seins als Entwerfen von Maßnahmen und Planen im Sinne der vorgehenden Regelung des menschlichen Verhaltens. Im Blick hierauf habe ich nun auch bei der ersten Interpretation dieses Phänomens den ›Entwurf‹ in dieser Weite genommen und dem im natürlichen Sprachgebrauch bekannten Wort die Auszeichnung eines Terminus gegeben, zugleich aber zurückgefragt nach seiner inneren Möglichkeit in der Seinsverfassung des Daseins selbst. Und auch dieses Ermöglichende habe ich Entwurf genannt. Streng und klar gesehen darf aber philosophisch-terminologisch überhaupt nur der *ursprüngliche* Entwurf so benannt werden, dasjenige Geschehen, das alles bekannte Entwerfen im alltäglichen Verhalten von Grund aus ermöglicht. Denn nur, wenn wir diesen Namen für dieses Einzigartige einbehalten, sind wir gleichsam ständig wach für die Einzigartigkeit dessen, daß das Wesen des Menschen, das Dasein in ihm, durch den *Entwurfscharakter* bestimmt ist. *Der*

*Entwurf als Urstruktur des genannten Geschehens ist die Grundstruktur der Weltbildung.* Demgemäß sagen wir jetzt nicht nur terminologisch strenger, sondern auch in klarer und radikaler Problematik: *Entwurf ist Weltentwurf. Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.* Mit Bezug auf die bisherige Terminologie ist Entwurf nur dieses ursprüngliche Geschehen, nicht mehr das jeweilig faktische konkrete Planen, Überlegen, Verstehen; es ist darum auch schief, von einem Entwerfen in einem abgeleiteten Sinne zu sprechen.

Inwiefern ist nun — so fragen wir konkreter — der Entwurf die Urstruktur jenes dreifach charakterisierten Grundgeschehens? Unter ›Urstruktur‹ verstehen wir dasjenige, was ursprünglich jenes Dreifache in einer gegliederten Einheit einigt. ›Ursprüngliche‹ Einigung heißt, diese gegliederte Einheit in sich bilden und tragen. Im Entwurf müssen die drei Momente des Grundgeschehens nicht nur zugleich vorkommen, sondern in ihm zu ihrer Einheit zusammengehören. Er selbst muß sich so in seiner ursprünglichen Einheit zeigen.

Es mag schwer sein, das, was wir mit Entwurf meinen, sofort in seiner ganzen einheitlichen Vielgestaltigkeit zu durchschauen. Und doch erfahren wir sofort das Eine deutlich und sicher: Mit ›Entwurf‹ ist keine Abfolge von Handlungen gemeint, kein Vorgang, der zusammengestückt wäre aus einzelnen Phasen, sondern gemeint ist die Einheit einer Handlung, aber einer Handlung von ureigener Art. Das *Eigenste* dieses Handelns und Geschehens ist dieses, was sprachlich in dem ›Ent‹ zum Ausdruck kommt, daß im Entwerfen dieses Geschehen des Entwurfs den Entwerfenden in gewisser Weise *von ihm weg- und fortträgt*. Allein, fortnimmt zwar in das Entworfenen, aber dort nicht gleichsam absetzt und verloren sein läßt, sondern im Gegenteil, in diesem Fortgenommenwerden vom Entwurf geschieht gerade eine eigentümliche *Zukehrung des Entwerfenden zu ihm selbst*. Aber warum ist der Entwurf eine solche *fortnehmende Zukehr*? Warum nicht ein

Weggehoben werden zu etwas, gar im Sinne der benannten Hingenommenheit? Warum auch nicht eine Zukehr im Sinne einer Reflexion? Weil dieses Fortnehmen des Entwerfens den Charakter des *Enthebens in das Mögliche* hat, und zwar — wohl zu beachten — in das Mögliche in seinem möglichen Ermöglichen, nämlich: ein mögliches Wirkliches. Wohin der Entwurf enthebt — in das ermöglichende Mögliche —, das läßt den Entwerfenden gerade nicht zur Ruhe kommen, sondern das im Entwurf Entworfenen *zwingt* vor das mögliche Wirkliche, d. h. der Entwurf *bindet* — nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die *Ermöglichung*, d. h. an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert.

So ist der Entwurf in sich *das* Geschehen, das *Verbindlichkeit* als solche entspringen läßt, sofern dieses immer eine Ermöglichung voraussetzt. Mit dieser freien *Bindung*, in der alles Ermöglichende sich dem möglichen Wirklichen vorhält, liegt zugleich immer eine eigene Bestimmtheit des Möglichen selbst. Denn das Mögliche wird nicht möglicher durch die Unbestimmtheit, so daß gleichsam alles Mögliche in ihm Platz und Unterkunft findet, sondern das Mögliche wächst in seiner Möglichkeit und Kraft der Ermöglichung durch die *Einschränkung*. Jede Möglichkeit bringt in sich ihre *Schranke* mit sich. Aber die Schranke des Möglichen ist hier das *je gerade Wirkliche*, die erfüllbare *Ausbreitbarkeit*, d. h. jenes ›im Ganzen‹, aus dem heraus je unser Verhalten sich verhält. So müssen wir sagen: Dieses *eine* Geschehen des Entwerfens in der Einheit seines Wesens enthebt bindend zu Möglichem, und das heißt zugleich: ist ausbreitbar in ein Ganzes, hält dieses vor. Der Entwurf ist in sich *ergänzend* im Sinne des vorwerfenden *Bildens* eines ›im Ganzen‹, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung. Jeder Entwurf enthebt zum Möglichen und bringt in eins damit zurück in die ausgebreitete Breite des von ihm her Ermöglichten.

Der Entwurf und das Entwerfen ist in sich enthebend zu

möglichen Bindungen und bindend-ausbreitend im Sinne des Vorhaltens eines Ganzen, innerhalb dessen sich dieses oder jenes Wirkliche als Wirkliches des entworfenen Möglichen verwirklichen kann. Dieses enthebend-bindende Ausbreiten, das zumal im Entwurf geschieht, zeigt aber zugleich in sich den Charakter des *Sichöffnens*. Aber es ist — wie jetzt leicht zu ersehen ist — kein starres und bloßes Offenstehen für etwas, weder für das Mögliche selbst noch für das Wirkliche. Das Entwerfen ist ja kein Begaffen des Möglichen, kann dergleichen nicht sein, weil das Mögliche als solches in seinem Möglichen sein gerade erstickt wird im bloßen Betrachten und Berechnen. Das Mögliche west nur in seiner Möglichkeit, wenn wir uns an es in seiner Ermöglichung binden. Das Ermöglichen aber spricht als Ermöglichen immer in das mögliche Wirkliche hinein — Ermöglichung ist Vorzeichnung von Verwirklichung —, so zwar, daß wir auch wieder nicht im Entwurf das Wirkliche als Verwirklichtes der Möglichkeit in Besitz und Kauf nehmen. Weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit ist Gegenstand des Entwurfs — er hat überhaupt keinen Gegenstand, sondern ist das *Sichöffnen für die Ermöglichung*. In dieser ist die ursprüngliche Bezogenheit von Möglichem und Wirklichem, von Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt als solchen entborgen.

Das *Entwerfen* als dieses *Entbergen der Ermöglichung* ist das eigentliche *Geschehen jenes Unterschiedes von Sein und Seiendem*. Der Entwurf ist der Einbruch in dieses ›Zwischen‹ des Unterschiedes. Er ermöglicht erst die Unterschiedenen in ihrer Unterscheidbarkeit. Der Entwurf *enthüllt das Sein des Seienden*. Darum ist er, wie wir im Anschluß an ein Wort Schellings sagen können, der Lichtblick<sup>1</sup> ins Mögliche-Ermög-

<sup>1</sup> Vgl. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Sämtliche Werke. Hg. K. F. A. v. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 ff. I. Abt., Bd. 7, S. 361.

lichende überhaupt. Der Blick ins Licht reißt die Finsternis als solche herbei, gibt die Möglichkeit jener Dämmerung des Alltags, darin wir zunächst und zumeist das Seiende erblicken, es bewältigen, daran leiden, uns daran freuen. Der Lichtblick ins Mögliche macht das Entwerfende offen für die Dimension des ›entweder-oder‹, des ›sowohl-als-auch‹, des ›so‹ und des ›anders‹, des ›Was‹, des ›ist‹ und ›ist nicht‹. Erst sofern dieser Einbruch geschehen ist, wird das ›ja‹ und ›nein‹ und das Fragen möglich. Der Entwurf enthebt in und enthüllt so die Dimension des Möglichen überhaupt, das in sich schon gegliedert ist in das Mögliche des ›So- und Andersseins‹, des ›Ob- und Ob-nicht-seins‹. Warum dies so ist, kann hier jedoch nicht erörtert werden.

Was wir vordem als einzelne Charaktere aufgezeigt haben, enthüllt sich jetzt als einheitlich ursprünglich verwoben in die Einheit der Urstruktur des Entwurfs. *In ihm geschieht das Waltenlassen des Seins des Seienden im Ganzen seiner jeweils möglichen Verbindlichkeit. Im Entwurf waltet die Welt.*

Diese Urstruktur der Weltbildung, der Entwurf, zeigt nun auch das in ursprünglicher Einheit, worauf *Aristoteles* in der Frage nach der Möglichkeit des λόγος zurückgehen mußte. *Aristoteles* sagt: Der λόγος gründet seiner Möglichkeit nach in der ursprünglichen Einheit von σύνθεσις und διαίρεσις. Denn der Entwurf ist das Geschehen, das als enthebend-vorwerfendes gleichsam auseinandernimmt (διαίρεσις) — jenes *Auseinander des Forthebens*, aber eben — wir wir sahen — so, daß dabei in sich eine *Zukehr* des Entworfenen geschieht als des *Bindenden* und *Verbindenden* (σύνθεσις). Der Entwurf ist jenes ursprünglich einfache Geschehen, das — formallogisch genommen — Widersprechendes in sich vereinigt: Verbinden und Trennen. Aber dieser Entwurf ist nun auch — als Bildung des Unterschiedes von Möglichem und Wirklichem in der Ermöglichung, als Einbruch in den Unterschied von Sein und Seiendem, genauer als Aufbrechen dieses Zwischen — dasjenige *Sich-beziehen*, in dem das ›als‹ entspringt. Denn das ›als‹ gibt dem Aus-



druck, daß überhaupt Seiendes in seinem Sein offenbar geworden, jener Unterschied geschehen ist. Das ›als‹ ist die Bezeichnung für das Strukturmoment jenes ursprünglich *einbrechenden* ›Zwischen‹. Wir haben nicht und nie zuerst ›etwas‹ und dann ›noch etwas‹ und dann die Möglichkeit, etwas *als* etwas zu nehmen, sondern völlig umgekehrt: etwas gibt sich uns nur erst, wenn wir schon im Entwurf, im ›als‹ uns bewegen.

Im Geschehen des Entwurfs bildet sich Welt, d. h. im Entwerfen bricht etwas aus und bricht auf zu Möglichkeiten und bricht so ein in Wirkliches als solches, um sich selbst als Eingebrochenen zu erfahren als wirklich Seiendes inmitten von solchem, was jetzt als Seiendes offenbar sein kann. Es ist das Seiende ureigener Art, das aufgebrochen ist zu dem Sein, das wir *Da-sein* nennen, zu dem Seienden, von dem wir sagen, daß *es existiert*, d. h. *existit*, im Wesen seines Seins ein Heraustreten aus sich selbst ist, ohne sich doch zu verlassen.

Der Mensch ist jenes Nicht-bleiben-können und doch nicht von der Stelle Können. Entwerfend *wirft* das Da-sein in ihm ihn ständig in die Möglichkeiten und hält ihn so dem Wirklichen *unterworfen*. So geworfen im Wurf ist der Mensch ein *Übergang*, Übergang als Grundwesen des Geschehens. Der Mensch ist Geschichte, oder besser, die Geschichte ist der Mensch. Der Mensch ist im Übergang *entrückt* und daher wesenhaft *abwesend*. Abwesend im grundsätzlichen Sinne — nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er *wegwest* in die *Gewesenheit* und in die *Zukunft*, abwesend und nie vorhanden, aber in der Abwesenheit *existent*. *Versetzt* ins Mögliche, muß er ständig *versehensein* des Wirklichen. Und nur weil so versehen und versetzt, kann er sich *entsetzen*. Und nur, wo die Gefährlichkeit des Entsetzens, da die Seligkeit des Staunens — jene wache Hingerissenheit, die der Odem alles Philosophierens ist, und was die Größten der Philosophen den *ἐνθουσιασμός* nannten, den der Letzte der Großen — *Friedrich Nietzsche* — in jenem Lied Zarathustras gekündet hat, das er

das »trunkne Lied«<sup>2</sup> nennt, und darin wir zugleich erfahren, was die Welt sei:

Oh Mensch! Gieb Acht!  
Was spricht die tiefe Mitternacht?  
»Ich schlief, ich schlief —,  
»Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —  
»Die Welt ist tief,  
»Und tiefer als der Tag gedacht.  
»Tief ist ihr Weh —,  
»Lust — tiefer noch als Herzeleid:  
»Weh spricht: Vergeh!  
»Doch alle Lust will Ewigkeit —,  
»— will tiefe, tiefe Ewigkeit!«

<sup>2</sup> Nietzsche, Also sprach Zarathustra. a.a.O., Bd. XIII, S. 410.

## ANHANG

### FÜR EUGEN FINK ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG

Lieber Eugen Fink,

vor zwei Monaten waren 37 Jahre vergangen, seitdem Sie mir halfen, in unserem neuen Haus auf dem Röt buck meinen Schreibtisch an den Ort zu bringen, an dem er heute noch steht.

Dies ist das eine Zeichen.

Das andere findet sich in meinem Seminarbuch mit den Listen der jeweiligen Seminarteilnehmer. Zum ersten Oberseminar nach meiner Rückkehr aus Marburg über »Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem« im Wintersemester 1928/29 steht als erster Eintrag in die Liste der Name unseres jüngst verstorbenen hochgeschätzten Freundes Oskar Becker. An vierter Stelle folgt der Name: Käte Oltmanns 8. Semester – die spätere Frau Bröcker – und weiter unten als Nummer 14 Eugen Fink 8. Semester.

Beide Namen sind rot unterstrichen. Dieses Zeichen bedeutet: aus den Genannten wird vermutlich etwas.

Als drittes Zeichen muß ich heute noch nennen, daß Ihre Vorfahren mütterlicherseits aus demselben oberschwäbischen Dorf stammen wie meine Mutter und daß wir beide am Gymnasium in Konstanz die selben Lehrer in Griechisch und Latein hatten.

Das erste und das dritte Zeichen bedürfen keiner besonderen Erörterung im Unterschied zum zweiten:

Der rote Strich unter Ihrem Namen.

Sie galten damals schon als anerkannter und bevorzugter Schüler Husserls.

Jetzt kamen Sie in eine andere und doch in die selbe Schule der Phänomenologie.

Diesen Titel müssen wir freilich recht verstehen. Er meint nicht eine besondere Richtung der Philosophie. Er nennt eine auch jetzt noch fortbestehende Möglichkeit, d. h. die Ermöglichung des Denkens, zu den »Sachen selbst« zu gelangen, deutlicher gesprochen: zu der Sache des Denkens. Darüber wäre manches zu sagen.

Doch jetzt meine ich Eugen Fink, den »Schüler« und stelle fest, daß er in der Folgezeit bis zum heutigen Tag ein bekanntes Wort von Nietzsche wahrgemacht hat. Es lautet:

»Man vergilt es einem Lehrer schlecht,  
wenn man immer nur der Schüler bleibt.«

Das Wort Nietzsches spricht nur verneinend. Es sagt nicht, wie man dies macht, daß man nicht mehr der Schüler bleibt. Dies läßt sich überhaupt nicht machen. Das Wahrmachen hat hier seinen besonderen Sinn.

Wir bringen das Schülerhafte, falls es besteht, nur hinter uns, wenn es glückt, die selbe Sache des Denkens von neuem zu erfahren und zwar als die alte, die Ältestes in sich birgt.

Eine solche Erfahrung bleibt bestimmt durch die Überlieferung und durch den Geist des gegenwärtigen Zeitalters.

Von hier aus gesehen, scheint mir:

Die Bewährung Ihres Denkens steht Ihnen erst noch bevor. Denn die Philosophie ist heute in ein Stadium der schwersten Prüfung geraten.

Die Philosophie löst sich in selbständige Wissenschaften auf. Sie heißen: Logistik, Semantik, Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Politologie, Poetologie, Technologie. Zugleich mit der Auflösung in die Wissenschaften wird die Philosophie abgelöst durch eine neuartige Einigung aller Wissenschaften. Die Übermächtigung der Wissenschaften durch einen in ihnen

selbst waltenden Grundzug vollzieht sich im Heraufkommen dessen, was sich unter dem Titel Kybernetik auszubauen versucht. Dieser Vorgang wird dadurch gefördert und beschleunigt, daß ihm die moderne Wissenschaft zufolge ihres Grundcharakters selbst entgegenkommt.

Nietzsche hat diesen Grundzug der modernen Wissenschaft im Jahr vor seinem Zusammenbruch (1888) mit einem einzigen Satz ausgesprochen.

Er lautet:

»Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der *Methode* über die Wissenschaft.«

Der Wille zur Macht, n. 466.

Methode ist hier nicht mehr gedacht als das Instrument, mit dessen Hilfe die wissenschaftliche Forschung ihre schon festgelegten Gegenstände bearbeitet. Die Methode macht die Gegenständlichkeit selbst der Gegenstände aus, gesetzt daß hier noch von Gegenständen die Rede sein darf, gesetzt daß die Ansetzung von Bestimmungen der Gegenständlichkeit überhaupt noch eine »ontologische Valenz« hat.

Vermutlich wird die Philosophie bisherigen Stils und entsprechender Geltung aus dem Blickfeld des Menschen der technischen Weltzivilisation verschwinden.

*Aber das Ende der Philosophie ist nicht das Ende des Denkens.* Deshalb wird die Frage bedrängend, ob das Denken die ihm bevorstehende Prüfung annimmt und wie es die Zeit der Prüfung übersteht.

So ist es denn, lieber Eugen Fink, am Vorabend Ihres sechzigsten Geburtstages mein Wunsch, es möchte Ihnen gegeben sein, aus der Tugend eine echte Not zu machen. Das will heißen: Sie möchten aus Ihrer Tauglichkeit zum Denken imstand bleiben, ohne Verschleierung und ohne übereilte Ausgleiche die Prüfung, in die das Denken gebracht ist, auszustehen. Mehr noch: Sie möchten mithelfen, erst einmal die Not sichtbar

zu machen, in die das Denken durch die schrankenlose Macht der in sich schon technischen Wissenschaft genötigt wird.

Der Anfang des abendländischen Denkens bei den Griechen wurde durch die Dichtung vorbereitet.

Vielleicht muß künftig das Denken erst dem Dichten den Zeit-Spiel-Raum öffnen, damit durch das dichtende Wort wieder eine wortende Welt werde.

Durch solche Gedanken veranlaßt, habe ich diese kleine Gabe zu Ihrem sechzigsten Geburtstag ausgewählt:

Paul Valéry, *Die junge Parze*  
(übers. v. P. Celan)

\*

Freiburg i. Br., 30. März 1966

Lieber Eugen Fink,

hier kommt der Text meiner Rede zu Ihrem sechzigsten Geburtstag mit herzlichen Ostergrüßen für Sie von uns.

Ihr Martin Heidegger

## NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die hier herausgegebene, bisher ungedruckte Vorlesung, die in der Handschrift den Titel trägt »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit«, hielt Martin Heidegger vierstündig im Winter-Semester 1929/30 an der Freiburger Universität. Nach gleichlautenden Mitteilungen von zwei Hörern dieser Vorlesung, von Herrn Professor Dr. Walter Bröcker (Kiel) und Herrn Dr. Heinrich Wiegand Petzet (Freiburg), hatte in Heideggers handschriftlicher Ankündigung der Vorlesung am Schwarzen Brett der Untertitel nicht »Welt — Endlichkeit — Einsamkeit«, sondern »Welt — Endlichkeit — Vereinzelung« geheißen. Diese Abweichung entspricht auch der Formulierung, die Heidegger zu Beginn der Vorlesung im Zuge der allgemeinen Klärung des Vorlesungstitels (S. 8) der Frage nach der Einsamkeit gibt. Da er jedoch weder in der Vorlesungshandschrift noch in der ersten maschinenschriftlichen Abschrift im Untertitel das Wort »Einsamkeit« gestrichen und durch das Wort »Vereinzelung« ersetzt hat, wurde für den Druck der Untertitel in der Formulierung der Vorlesungshandschrift beibehalten.

Entgegen der Ankündigung im Verlagsprospekt, in dem die Vorlesung als Band 30 aufgeführt wird, erscheint sie jetzt unter der Doppelnummer 29/30. Denn Nachforschungen des Nachlaßverwalters, Herrn Dr. Hermann Heidegger, haben ergeben, daß die für das Sommer-Semester 1929 angekündigte und als Band 29 vorgesehene Vorlesung »Einführung in das akademische Studium« nicht nur nicht gehalten, sondern auch nicht als Manuskript ausgearbeitet worden ist.

Die Vorlesungshandschrift umfaßt 94 quer beschriebene Seiten im Folioformat. Wie in fast allen Vorlesungshandschriften steht auch hier der durchlaufende Text auf der linken Seitenhälfte. Die rechte Seitenhälfte enthält die zahlreichen, nicht

immer vollständig ausformulierten längeren oder kürzeren Texteinschübe, Textverbesserungen und den Haupttext ebenfalls erweiternde stichwortartige Bemerkungen. In die durchgezählten Manuskriptseiten sind eingelegt einige mit einem Seitenverweis versehene Beilagen, deren Text fast nur skizziert ist, sowie Notizzettel für die Vorlesungs-Recapitulationen. Dem Herausgeber lag von dieser Vorlesungshandschrift eine erste maschinenschriftliche Abschrift vor, die von Frau Professor Dr. Ute Guzzoni (Freiburg) Anfang der sechziger Jahre im Auftrage Heideggers und mit Hilfe eines von ihm beantragten Stipendiums der Deutschen Forschungsgemeinschaft hergestellt, nicht aber schon mit Heidegger kollationiert worden war. Außerdem stand dem Herausgeber eine stenographische Vorlesungsmitschrift von Heideggers einstigem Schüler Simon Moser zur Verfügung, die dieser nach Semesterabschluß, maschinenschriftlich übertragen und gebunden, Heidegger ausgehändigt hatte. Die von Heidegger als Handexemplar angelegte Mitschrift wurde von ihm durchgesehen, hier und da mit der Hand korrigiert und mit einigen Randbemerkungen versehen. Die letzte freie Seite diente ihm für registerähnliche Notierungen einiger Begriffe und Grundworte seiner Vorlesung mit den dazu gehörenden Seitenangaben.

Die Tätigkeit des Herausgebers bestand in der Ausführung der von Martin Heidegger gegebenen »Anweisungen für die Herstellung des für den Druck zureichend geeigneten Textes«. Als erstes mußte der *handschriftliche Text* mit Hilfe der ersten Abschrift erneut Wort für Wort entziffert werden. Gelegentliche Verlesungen, die in der Erstübertragung eines in deutscher Schrift und in sehr kleinen und gedrängten Schriftzügen niedergeschriebenen Textes unvermeidlich sind, wurden korrigiert. Die Abschrift konnte um die noch nicht übertragenen Textteile vervollständigt werden. Hierbei handelte es sich um die Beilagen, um einige Texteinschübe und Randbemerkungen sowie um die Notizzettel für die Recapitulationen. Die vervollständigte Abschrift wurde mit dem Handexemplar der



Mitschrift satzweise verglichen. Aus der von Heidegger autorisierten Mitschrift wurden für die Herstellung des Druckmanuskripts folgende Ergänzungen übernommen: die während des Vortrags gegenüber der Handschrift erweiterten oder zusätzlich entwickelten Gedanken; alle Ausformulierungen jener Textteile, die in der Handschrift nur skizziert oder stichwortartig niedergeschrieben sind (einige Abschnitte des Haupttextes, Beilagen, Texteschübe, Randbemerkungen); eine Reihe von nur im Vortrag mündlich ausformulierten Vorlesungs-Recapitulationen, die nicht nur Wiederholungscharakter haben, sondern den vorgetragenen Gedankengang erweitern oder ihm eine neue, das Verständnis fördernde Formulierung geben. Die Einarbeitung aller Übernahmen aus der Mitschrift erfolgte unter Beachtung der von Heidegger hierfür gegebenen Anweisungen.

Ferner oblag dem Herausgeber die Aufgabe, den überwiegend durchlaufend geschriebenen Vorlesungstext nach Absätzen zu gliedern. Weil Heidegger die syntaktischen Zäsuren innerhalb der Sätze meist nur durch Gedankenstriche angedeutet hat, gehörte zur Bearbeitung der Druckvorlage die einheitlich durchzuführende Zeichensetzung. Die lediglich dem Vortragsstil eigentümlichen, im gedruckten Text dagegen überflüssigen und störenden Flick- und Schaltwörter (aber, eben, gerade, nun) und solche Satzanfänge mit ›Und‹, die von der Gedankenführung her nicht gefordert sind, wurden vom Herausgeber gestrichen. Soweit die Wortstellung und insbesondere die Stellung des Verbs im Satz für das bessere Verständnis des Hörens gewählt war, wurde sie nach den Erfordernissen des Drucktextes abgeändert. Diese Überarbeitungen des Vorlesungstextes sind von der Art, wie sie Heidegger in den von ihm selbst veröffentlichten Vorlesungen vorgenommen hat. Die Textbearbeitung erfolgte so, daß einerseits den Anforderungen eines gedruckten Textes entsprochen, andererseits jedoch der Vorlesungsstil im ganzen beibehalten wurde.

Die Großgliederung des Textes in die Vorbetrachtung sowie

in einen ersten und zweiten Teil ist von Heidegger selbst insoweit vorgegeben, als er in der Vorlesung sowohl von der Vorbetrachtung als auch vom ersten und zweiten Teil spricht. Dem ersten Teil gibt er in der Handschrift die Überschrift »Die Weckung einer Grundstimmung unseres Philosophierens«, während der zweite Teil die verkürzte, wenn auch zentrale Überschrift »Was ist Welt?« trägt. Außer diesen beiden Titeln enthält die Handschrift nur noch die Überschrift für den deutlich vom vorangehenden und folgenden Vorlesungstext abgesetzten Abschnitt »Zusammenfassung und Wiedereinführung nach den Ferien« (gemeint sind die Weihnachtsferien). Im Inhaltsverzeichnis findet sich dieser Abschnitt mit dem von Heidegger gegebenen Titel als § 44. Die übrige Gliederung des gesamten Vorlesungstextes in Kapitel, Paragraphen und Unterabschnitte der Paragraphen sowie die Formulierung aller Überschriften außer den drei erwähnten wurden vom Herausgeber vorgenommen. Wie sich der Leser überzeugen kann, erfolgte die Titelgebung ausschließlich unter Verwendung von Wortfügungen, wie sie in den jeweiligen Gliederungseinheiten von Heidegger gebildet werden. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis, das den sachlichen Aufbau und die gedankliche Schrittfolge der umfangreichen Vorlesung widerspiegelt, soll das von Heidegger durchaus nicht gewünschte Sachregister ersetzen.

Trotz intensiver und weitreichender Nachforschungen konnte der auf S. 24 Leibniz zugeschriebene Satz in seinen Schriften nicht aufgefunden werden.

Die gelegentlichen Seitenangaben aus »Sein und Zeit« beziehen sich auf die Einzelausgabe (Max Niemeyer, Tübingen 1979<sup>15</sup>); sie können aber auch im Band 2 der Gesamtausgabe über die dort angebrachten Seitenmarginalien der Einzelausgabe nachgeschlagen werden.

\*

In der Zeit der Vorbereitung seiner Gesamtausgabe hatte Heidegger dem Herausgeber die vorliegende Vorlesung zur

Herausgabe persönlich übertragen. Wiederholt lenkte er das Gespräch während der Arbeitsbesuche des Herausgebers auf diese Vorlesung und hob dabei, außer ihrer Bedeutung für den Weltbegriff, die ausführliche Analyse der Langeweile hervor.

Kurz vor Beginn der Vorbereitung und Ausarbeitung dieser Vorlesung, am 24. Juli 1929, hatte Heidegger seine Freiburger Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« gehalten, in der er erstmals von der Stimmung der Langeweile handelte. Die umfangreiche Analyse der Langeweile und ihrer drei Formen, die den ersten Teil der Vorlesung bildet, muß im Zusammenhang mit dieser Antrittsvorlesung gelesen werden. Mit der ebenso breit durchgeführten Wesensbestimmung des Lebens innerhalb des zweiten Teiles, die der Gewinnung des Weltbegriffes dient, bringt Heidegger eine Aufgabe zur Ausführung, die er in »Sein und Zeit« § 12, S. 58 der Einzelausgabe (S. 78 im Band 2 der Gesamtausgabe) nur benannt, nicht aber ausgeführt hat. Dort formuliert er die Aufgabe als apriorische Umgrenzung der »Seinsverfassung von ›Leben‹«.

\*

Als die Nachricht vom Tode Eugen Finks, der am 25. Juni 1975 in Freiburg gestorben war, Martin Heidegger erreichte, entschloß er sich, dem Abgeschiedenen diesen Vorlesungsband zu widmen. Den handschriftlich aufgesetzten *Widmungstext* übersandte er der Witwe, Frau Susanne Fink. Der Widmungstext spricht für sich selbst und gibt dem Leser Auskunft über den Beweggrund dieser posthumen Ehrung.

In das Jahrzehnte währende freundschaftliche Verhältnis Heideggers zu Fink gibt auch der im *Anhang* abgedruckte Text Einblick. Es handelt sich dabei um die Geburtstagsrede, die Heidegger am Vorabend des 60. Geburtstages von Fink, am 10. Dezember 1965, während einer Feier im Viktoria-Hotel in Freiburg gehalten hat.

Weil die Rede in der Form abgedruckt werden sollte, in der sie Heidegger für Eugen Fink in Reinschrift aufgesetzt hatte,

wurden die Abweichungen der beiden, vermutlich aus dem Gedächtnis zitierten Sätze Nietzsches nicht gemäß dem Wortlaut der Texte Nietzsches korrigiert. Das erste Zitat gehört in den Abschnitt »Von der schenkenden Tugend« aus »Also sprach Zarathustra«.

\*

Herrn Dr. Hermann Heidegger schulde ich großen Dank für das fortwährende, die Editionsarbeiten begleitende Gespräch und die mir darin gegebenen wertvollen, der Gestaltung dieses Bandes förderlichen Hinweise. Für seine hilfreiche Unterstützung bei der Edition habe ich Herrn Dr. Hartmut Tietjen besonders zu danken. Frau Dr. Luise Michaelsen sowie Herrn cand. phil. Hans-Helmuth Gander danke ich sehr herzlich für die mit größter Sorgfalt und Umsicht ausgeführten Korrekturarbeiten. Zusätzlicher Dank gebührt Herrn Gander für die vielseitige Hilfe bei den verschiedenen Arbeitsgängen der Edition. Herrn Dr. Georg Wöhrle (Freiburg) danke ich vielmals für die abschließende überprüfende Gesamtdurchsicht der Umbruchkorrektur.

Herrn Professor Dr. Bernhard Casper (Freiburg) sowie Herrn Professor Dr. Wolfgang Wieland (Freiburg) sei für wertvolle Auskünfte mein aufrichtiger Dank ausgesprochen.

Freiburg i. Br. im Dezember 1982

F.-W. v. Herrmann