

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

I. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN 1914—1970

BAND 5
HOLZWEGE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

HOLZWEGE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

**Unveränderter Text mit Randbemerkungen
des Autors aus den Handexemplaren
Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann**

**© Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main · 1977
Satz und Druck: Limburger Vereinsdruckerei GmbH
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany**

Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege,
die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören.

Sie heißen Holzwege.

Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint
es, als gleiche einer dem anderen. Doch es scheint nur so.

Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen,
was es heißt, auf einem Holzweg zu sein.

INHALT

Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)	1
Das Ding und das Werk	5
Das Werk und die Wahrheit	25
Die Wahrheit und die Kunst	44
Nachwort	67
Zusatz	70
Die Zeit des Weltbildes (1938)	75
Zusätze	96
Hegels Begriff der Erfahrung (1942/43)	115
Nietzsches Wort »Gott ist tot« (1943)	209
Wozu Dichter? (1946)	269
Der Spruch des Anaximander (1946)	321
Nachweise	375
Nachwort des Herausgebers	377

DER URSPRUNG DES KUNSTWERKES^a

7

Ursprung^b bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist. Das, was etwas ist, wie es ist, nennen wir sein Wesen. Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens. Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes fragt nach seiner Wesensherkunft. Das Werk entspringt nach der gewöhnlichen Vorstellung aus der und durch die Tätigkeit des Künstlers. Wodurch aber und woher ist der Künstler das^c, was er ist? Durch das Werk; denn, daß ein Werk den Meister lobe, heißt: das Werk erst läßt den Künstler als einen Meister der Kunst hervorgehen. Der Künstler ist der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers. Keines ist ohne das andere. Gleichwohl trägt auch keines der beiden allein das andere. Künstler und Werk *sind* je in sich und in ihrem Wechselbezug durch ein Drittes, welches das erste ist, durch jenes nämlich, von woher Künstler und Kunstwerk ihren Namen haben, durch die Kunst.

So notwendig der Künstler in einer anderen Weise der Ursprung des Werkes ist als das Werk der Ursprung des Künstlers, so gewiß ist die Kunst in einer noch anderen Weise der Ursprung für den Künstler und das Werk zumal. Aber kann denn die Kunst überhaupt ein Ursprung sein? Wo und wie

^a Reclam-Ausgabe 1960: Der Versuch (1935/37) unzureichend zufolge des ungemäßen Gebrauchs des Namens ›Wahrheit‹ für die noch zurückgehaltene Lichtung und das Gelichtete. Vgl. ›Wegmarken‹ S. 268 ff. ›Hegel und die Griechen‹; ›Zur Sache des Denkens‹, S. 77 Fußnote ›Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens‹. — *Kunst*: Das im Ereignis gebrauchte Her-vor-bringen der Lichtung des Sichverbergens — Bergens ins Ge-Bild.

Her-vor-bringen und Bilden: vgl. ›Sprache und Heimat‹, ›Aus der Erfahrung des Denkens‹.

^b Reclam-Ausgabe 1960: Mißverständlich die Rede vom ›Ursprung‹.

^c Reclam-Ausgabe 1960: der, der er ist.

gibt es die Kunst? Die Kunst, das ist nur noch ein Wort, dem nichts Wirkliches mehr entspricht. Es mag als eine Sammelvorstellung gelten, in der wir das unterbringen, was allein von der Kunst wirklich ist: die Werke und die Künstler. Selbst wenn das Wort Kunst mehr bezeichnen sollte als eine Sammelvorstellung, so könnte das mit dem Wort Kunst Gemeinte nur sein auf Grund der Wirklichkeit von Werken und Künstlern. Oder liegt die Sache umgekehrt? Gibt es Werk und Künstler nur, sofern^a die Kunst ist, und zwar als ihr Ursprung?

8 Wie auch die Entscheidung fällt, die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes wird zur Frage nach dem Wesen der Kunst. Da es jedoch offen bleiben muß, ob und wie die Kunst überhaupt ist, werden wir das Wesen der Kunst dort zu finden versuchen, wo Kunst ungezweifelt wirklich waltet. Die Kunst west im Kunst-Werk. Aber was und wie ist ein Werk der Kunst?

Was die Kunst sei, soll sich aus dem Werk entnehmen lassen. Was das Werk sei, können wir nur aus dem Wesen der Kunst erfahren. Jedermann bemerkt leicht, daß wir uns im Kreise bewegen. Der gewöhnliche Verstand fordert, daß dieser Zirkel, weil er ein Verstoß gegen die Logik ist, vermieden werde. Man meint, was Kunst sei, lasse sich durch eine vergleichende Betrachtung der vorhandenen Kunstwerke an diesen abnehmen. Aber wie sollen wir dessen gewiß sein, daß wir für eine solche Betrachtung in der Tat Kunstwerke zugrunde legen, wenn wir nicht zuvor wissen, was Kunst ist? Aber so wenig wie durch eine Aufsammhung von Merkmalen an vorhandenen Kunstwerken läßt sich das Wesen der Kunst durch eine Ableitung aus höheren Begriffen gewinnen; denn auch diese Ableitung hat im voraus schon jene Bestimmungen im Blick, die zureichen müssen, um uns das, was wir im voraus für ein Kunstwerk halten, als ein solches darzubieten. Das Aufsammeln von Merkmalen aber aus Vorhandenem und das Ableiten aus

^a Reclam-Ausgabe 1960: *Es die Kunst gibt.*

Grundsätzen sind hier in gleicher Weise unmöglich und, wo sie geübt werden, eine Selbsttäuschung.

So müssen wir den Kreisgang vollziehen. Das ist kein Notbehelf und kein Mangel. Diesen Weg zu betreten, ist die Stärke, und auf diesem Weg zu bleiben, ist das Fest des Denkens, gesetzt, daß das Denken ein Handwerk ist. Nicht nur der Hauptschritt vom Werk zur Kunst ist als der Schritt von der Kunst zum Werk ein Zirkel, sondern jeder einzelne der Schritte, die wir versuchen, kreist in diesem Kreise.

Um das Wesen der Kunst zu finden, die wirklich im Werk waltet, suchen wir das wirkliche Werk auf und fragen das Werk, was und wie es sei.

Kunstwerke sind jedermann bekannt. Bau- und Bildwerke findet man auf öffentlichen Plätzen, in den Kirchen und in den Wohnhäusern angebracht. In den Sammlungen und Ausstellungen sind Kunstwerke der verschiedensten Zeitalter und Völker untergebracht. Wenn wir die Werke auf ihre unangetastete Wirklichkeit hin ansehen und uns selber dabei nichts vormachen, dann zeigt sich: Die Werke sind so natürlich vorhanden wie Dinge sonst auch. Das Bild hängt an der Wand wie ein Jagdgewehr oder ein Hut. Ein Gemälde, z. B. jenes von van Gogh, das ein Paar Bauernschuhe darstellt, wandert von einer Ausstellung in die andere. Die Werke werden verschickt wie die Kohlen aus dem Ruhrgebiet und die Baumstämme aus dem Schwarzwald. Hölderlins Hymnen waren während des Feldzugs im Tornister mitverpackt wie das Putzzeug. Beethovens Quartette liegen in den Lagerräumen des Verlagshauses wie die Kartoffeln im Keller.

9

Alle Werke haben dieses Dinghafte. Was wären sie ohne dieses? Aber vielleicht stoßen wir uns an dieser reichlich großen und äußerlichen Ansicht vom Werk. In solchen Vorstellungen vom Kunstwerk mag sich die Güterbestätterei oder die Putzfrau im Museum bewegen. Wir müssen doch die Werke so nehmen, wie sie denjenigen begegnen, die sie erleben und genießen. Aber auch das vielberufene ästhetische Erlebnis kommt

am Dinghaften des Kunstwerkes nicht vorbei. Das Steinere ist im Bauwerk. Das Hölzerne ist im Schnitzwerk. Das Farbige ist im Gemälde. Das Lautende ist im Sprachwerk. Das Klingende ist im Tonwerk. Das Dinghafte ist so unverrückbar im Kunstwerk, daß wir sogar eher umgekehrt sagen müssen: Das Bauwerk ist im Stein. Das Schnitzwerk ist im Holz. Das Gemälde ist in der Farbe. Das Sprachwerk ist im Laut. Das Musikwerk ist im Ton. Selbstverständliches — wird man entgegennen. Gewiß. Aber was ist dieses selbstverständliche Dinghafte im Kunstwerk?

Vermutlich wird es überflüssig und verwirrend, dem nachzufragen, weil das Kunstwerk über das Dinghafte hinaus noch etwas anderes ist. Dieses Andere, was daran ist, macht das Künstlerische aus. Das Kunstwerk ist zwar ein angefertigtes Ding, aber es sagt noch etwas anderes, als das bloße Ding selbst ist, ἄλλο ἀγορεύει. Das Werk macht mit Anderem öffentlich bekannt, es offenbart Anderes; es ist Allegorie. Mit dem angefertigten Ding wird im Kunstwerk noch etwas Anderes zusammengebracht. Zusammenbringen heißt griechisch συμβάλλειν. Das Werk ist Symbol.

10 Allegorie und Symbol geben die Rahmenvorstellung her, in deren Blickbahn sich seit langem die Kennzeichnung des Kunstwerkes bewegt. Allein, dieses Eine am Werk, was ein Anderes offenbart, dieses Eine, was mit einem Anderen zusammenbringt, ist das Dinghafte im Kunstwerk. Fast scheint es, das Dinghafte im Kunstwerk sei wie der Unterbau, darein und darüber das Andere und Eigentliche gebaut ist. Und ist es nicht dieses Dinghafte am Werk, was der Künstler bei seinem Handwerk eigentlich macht?

Wir möchten die unmittelbare und volle Wirklichkeit des Kunstwerkes treffen; denn nur so finden wir in ihm auch die wirkliche Kunst. Also müssen wir zunächst das Dinghafte des Werkes in den Blick bringen. Dazu ist nötig, daß wir hinreichend klar wissen, was ein Ding ist. Nur dann läßt sich sagen, ob das Kunstwerk ein Ding ist, aber ein Ding, an dem noch

anderes haftet; erst dann läßt sich entscheiden, ob das Werk im Grunde etwas Anderes und nie ein Ding ist.

Das Ding und das Werk

Was ist in Wahrheit das Ding, sofern es ein Ding ist? Wenn wir so fragen, wollen wir das Dingsein (die Dingheit) des Dinges kennenlernen. Es gilt, das Dinghafte des Dinges zu erfahren. Dazu müssen wir den Umkreis kennen, in den all jenes Seiende gehört, das wir seit langem mit dem Namen Ding ansprechen.

Der Stein am Weg ist ein Ding und die Erdscholle auf dem Acker. Der Krug ist ein Ding und der Brunnen am Weg. Wie steht es aber mit der Milch im Krug und mit dem Wasser des Brunnens? Auch dies sind Dinge, wenn die Wolke am Himmel und die Distel auf dem Feld, wenn das Blatt im Herbstwind und der Habicht über dem Wald namensgerecht Dinge heißen. All dieses muß in der Tat ein Ding genannt werden, wenn man sogar auch jenes mit dem Namen Ding belegt, was sich nicht wie das soeben Aufgezählte selbst zeigt, d. h. was nicht erscheint. Ein solches Ding, das nicht selbst erscheint, ein »Ding an sich« nämlich, ist nach Kant z. B. das Ganze der Welt, ein solches Ding ist sogar Gott selbst. Dinge an sich und Dinge, die erscheinen, alles Seiende, das überhaupt ist, heißt in der Sprache der Philosophie ein Ding.

11

Flugzeug und Rundfunkgerät gehören zwar heute zu den nächsten Dingen, aber wenn wir die letzten Dinge meinen, dann denken wir an ganz Anderes. Die letzten Dinge, das sind: Tod und Gericht. Im Ganzen nennt hier das Wort Ding jegliches, was nicht schlechthin nichts ist. Nach dieser Bedeutung ist auch das Kunstwerk ein Ding, sofern es überhaupt etwas Seiendes ist. Doch dieser Dingbegriff hilft uns, unmittelbar wenigstens, nichts bei unserem Vorhaben, das Seiende von der Seinsart des Dinges gegen Seiendes von der Seinsart des

Werkes abzugrenzen. Überdies scheuen wir uns auch wieder, Gott ein Ding zu heißen. Wir scheuen uns ebenso, den Bauer auf dem Feld, den Heizer vor dem Kessel, den Lehrer in der Schule für ein Ding zu nehmen. Der Mensch ist kein Ding. Wir heißen zwar ein junges Mädchen, das an eine übermäßige Aufgabe gerät, ein noch zu junges Ding, aber nur deshalb, weil wir hier das Menschsein in gewisser Weise vermissen und eher das zu finden meinen, was das Dinghafte der Dinge ausmacht. Wir zögern sogar, das Reh in der Waldlichtung, den Käfer im Gras, den Grashalm ein Ding zu nennen. Eher ist uns der Hammer ein Ding und der Schuh, das Beil und die Uhr. Aber ein bloßes Ding sind auch sie nicht. Als solches gilt uns nur der Stein, die Erdscholle, ein Stück Holz. Das Leblose der Natur und des Gebrauches. Die Natur- und Gebrauchsdinge sind die gewöhnlich so genannten Dinge.

So sehen wir uns aus dem weitesten Bereich, in dem alles ein Ding ist (Ding = res = ens = ein Seiendes), auch die höchsten und letzten Dinge, auf den engen Bezirk der bloßen Dinge zurückgebracht. Das »bloß« meint hier einmal: das reine Ding, das einfach Ding ist und nichts weiter; das »bloß« meint dann zugleich: nur noch Ding in einem fast schon abschätzigen Sinne. Die bloßen Dinge, mit Ausschluß sogar der Gebrauchsdinge, gelten als die eigentlichen Dinge. Worin besteht nun das Dinghafte dieser Dinge? Aus ihnen muß sich die Dingheit der Dinge bestimmen lassen. Die Bestimmung setzt uns in stand, das Dinghafte als solches zu kennzeichnen. So ausgerüstet, können wir jene fast handgreifliche Wirklichkeit der Werke kennzeichnen, worin dann noch etwas Anderes steckt.

12 Nun gilt als bekannte Tatsache, daß schon von altersher, sobald die Frage gestellt war, was das Seiende überhaupt sei, die Dinge in ihrer Dingheit sich als das maßgebende Seiende immer wieder vordrängten. Demzufolge müssen wir in den überlieferten Auslegungen des Seienden bereits die Umgrenzung der Dingheit der Dinge antreffen. Wir brauchen uns da-

her nur dieses überkommenen Wissens vom Ding ausdrücklich zu versichern, um der trockenen Mühe des eigenen Suchens nach dem Dinghaften des Dinges enthoben zu sein. Die Antworten auf die Frage, was das Ding sei, sind in einer Weise geläufig, daß man dahinter nichts Fragwürdiges mehr vermutet.

Die Auslegungen der Dingheit des Dinges, die, im Verlauf des abendländischen Denkens herrschend, längst selbstverständlich geworden und heute im alltäglichen Gebrauch sind, lassen sich auf drei zusammenbringen.

Ein bloßes Ding ist z. B. dieser Granitblock. Er ist hart, schwer, ausgedehnt, massig, unförmig, rauh, farbig, teils matt, teils glänzend. All dieses Aufgezählte können wir dem Stein abmerken. Wir nehmen so seine Merkmale zur Kenntnis. Aber die Merkmale meinen doch solches, was dem Stein selbst eignet. Sie sind seine Eigenschaften. Das Ding hat sie. Das Ding? Woran denken wir, wenn wir jetzt das Ding meinen? Offenbar ist das Ding nicht nur die Ansammlung der Merkmale, auch nicht die Anhäufung der Eigenschaften, wodurch erst das Zusammen entsteht. Das Ding ist, wie jedermann zu wissen glaubt, jenes, um das herum sich die Eigenschaften versammelt haben. Man redet dann vom Kern der Dinge. Die Griechen sollen dies τὸ ὑποκείμενον genannt haben. Dieses Kernhafte des Dinges war ihnen freilich das zum Grunde und immer schon Vorliegende. Die Merkmale aber heißen τὰ συμβεβηκότα, jenes, was sich mit dem jeweils Vorliegenden immer auch schon eingestellt hat und mit dabei vorkommt.

Diese Benennungen sind keine beliebigen Namen. In ihnen spricht, was hier nicht mehr zu zeigen ist, die griechische Grunderfahrung des Seins des Seienden im Sinne der Anwesenheit. Durch diese Bestimmungen aber wird die fortan maßgebende Auslegung der Dingheit des Dinges gegründet und die abendländische Auslegung des Seins des Seienden festgelegt. Sie beginnt mit der Übernahme der griechischen Wörter in das römisch-lateinische Denken. ὑποκείμενον wird zu subiec-

tum; ὑπόστασις wird zu substantia; συμβεβηκός wird zu accidens. Diese Übersetzung der griechischen Namen in die lateinische Sprache ist keineswegs der folgenlose Vorgang, für den er noch heutigentags gehalten wird. Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein Übersetzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart. *Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort.* Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.

Die Bestimmung der Dingheit des Dinges als der Substanz mit ihren Akzidenzien scheint nach der geläufigen Meinung unserem natürlichen Blick auf die Dinge zu entsprechen. Kein Wunder, daß sich dieser gewöhnlichen Ansicht des Dinges auch das geläufige Verhalten zu den Dingen angemessen hat, nämlich das Ansprechen der Dinge und das Sprechen über sie. Der einfache Aussagesatz besteht aus dem Subjekt, was die lateinische Übersetzung, und das heißt schon Umdeutung, von ὑποκειμενον ist, und aus dem Prädikat, worin von dem Ding die Merkmale ausgesagt werden. Wer möchte sich unterfangen, an diesen einfachen Grundverhältnissen zwischen Ding und Satz, zwischen Satzbau und Dingbau zu rütteln? Dennoch müssen wir fragen: ist der Bau des einfachen Aussagesatzes (die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat) das Spiegelbild zum Bau des Dinges (zur Vereinigung der Substanz mit den Akzidenzien)? Oder ist gar der so vorgestellte Bau des Dinges entworfen nach dem Gerüst des Satzes?

Was liegt näher, als daß der Mensch die Weise seiner Dingeerfassung im Aussagen auf den Bau des Dinges selbst hinüberträgt? Diese scheinbar kritische, aber dennoch sehr voreilige Meinung müßte allerdings zuvor verständlich machen, wie dieses Hinübertragen des Satzbaues auf das Ding möglich sein soll, ohne daß nicht schon das Ding sichtbar geworden ist. Die Frage, was das Erste sei und das Maßgebende, der Satzbau

oder der Dingbau, ist bis zur Stunde nicht entschieden. Es bleibt sogar zweifelhaft, ob die Frage in dieser Gestalt überhaupt entscheidbar ist.

14

Im Grunde gibt weder der Satzbau das Maß für den Entwurf des Dingbaues, noch wird dieser in jenem einfach abge spiegelt. Beide, Satz- und Dingbau, entstammen in ihrer Artung und in ihrem möglichen Wechselbezug einer gemeinsamen ursprünglicheren Quelle. In jedem Falle ist die zuerst angeführte Auslegung der Dingheit des Dinges, das Ding als der Träger seiner Merkmale, trotz ihrer Geläufigkeit nicht so natürlich, wie sie sich gibt. Was uns als natürlich vorkommt, ist vermutlich nur das Gewöhnliche einer langen Gewohnheit, die das Ungewohnte, dem sie entsprungen, vergessen hat. Jenes Ungewohnte hat jedoch einst als ein Befremdendes den Menschen angefallen und hat das Denken zum Erstaunen gebracht.

Die Zuversicht zu der geläufigen Dingauslegung ist nur scheinbar begründet. Außerdem aber gilt dieser Dingbegriff (das Ding als der Träger seiner Merkmale) nicht nur vom bloßen und eigentlichen Ding, sondern von jeglichem Seienden. Mit seiner Hilfe kann daher auch niemals das dingliche gegen das nicht dingliche Seiende abgesetzt werden. Doch vor allen Bedenken sagt uns schon der wache Aufenthalt im Umkreis von Dingen, daß dieser Dingbegriff das Dinghafte der Dinge, jenes Eigenwüchsige und Insichruhende nicht trifft. Bisweilen haben wir noch das Gefühl, daß seit langem schon dem Dinghaften der Dinge Gewalt angetan worden und daß bei dieser Gewaltsamkeit das Denken im Spiel sei, weshalb man dem Denken abschwört, statt sich darum zu mühen, daß das Denken denkender werde. Aber was soll dann bei einer Wesensbestimmung des Dinges ein noch so sicheres Gefühl, wenn allein das Denken das Wort haben darf? Vielleicht ist jedoch das, was wir hier und in ähnlichen Fällen Gefühl oder Stimmung nennen, vernünftiger, nämlich vernehmender, weil dem Sein offener als alle Vernunft, die, inzwischen zur ratio geworden, rational mißdeutet wurde. Dabei leistete das Schielen

nach dem Ir-rationalen, als der Mißgeburt des ungedachten Rationalen, seltsame Dienste. Zwar paßt der geläufige Dingbegriff jederzeit auf jedes Ding. Dennoch faßt er in seinem Greifen nicht das wesende Ding, sondern er überfällt es.

- 15 Läßt sich vielleicht ein solcher Überfall vermeiden und wie? Wohl nur so, daß wir dem Ding gleichsam ein freies Feld gewähren, damit es sein Dinghaftes unmittelbar zeige. Alles, was sich an Auffassung und Aussage über das Ding zwischen das Ding und uns stellen möchte, muß zuvor beseitigt werden. Erst dann überlassen wir uns dem unverstellten Anwesen des Dinges. Aber dieses unvermittelte Begegnenlassen der Dinge brauchen wir weder erst zu fordern noch gar einzurichten. Es geschieht längst. In dem, was der Gesicht-, Gehör- und Tastsinn beibringen, in den Empfindungen des Farbigen, Tönenden, Rauhen, Harten rücken uns die Dinge, ganz wörtlich genommen, auf den Leib. Das Ding ist das αἰσθητόν, das in den Sinnen der Sinnlichkeit durch die Empfindungen Vernehmbare. Demzufolge wird dann später jener Begriff vom Ding üblich, wonach es nichts anderes ist als die Einheit einer Mannigfaltigkeit des in den Sinnen Gegebenen. Ob diese Einheit als Summe oder als Ganzheit oder als Gestalt gefaßt wird, ändert am maßgebenden Zug dieses Dingbegriffes nichts.

Nun ist diese Auslegung der Dingheit des Dinges jederzeit ebenso richtig und belegbar wie die vorige. Das genügt schon, um an ihrer Wahrheit zu zweifeln. Bedenken wir vollends jenes, was wir suchen, das Dinghafte des Dinges, dann läßt uns dieser Dingbegriff wiederum ratlos. Niemals vernehmen wir, wie er vorgibt, im Erscheinen der Dinge zunächst und eigentlich einen Andrang von Empfindungen, z. B. Töne und Geräusche, sondern wir hören den Sturm im Schornstein pfeifen, wir hören das dreimotorige Flugzeug, wir hören den Mercedes im unmittelbaren Unterschied zum Adler-Wagen. Viel näher als alle Empfindungen sind uns die Dinge selbst. Wir hören im Haus die Tür schlagen und hören niemals akustische

Empfindungen oder auch nur bloße Geräusche. Um ein reines Geräusch zu hören, müssen wir von den Dingen weghören, unser Ohr davon abziehen, d. h. abstrakt hören.

In dem jetzt genannten Dingbegriff liegt nicht so sehr ein Überfall auf das Ding als vielmehr der übersteigerte Versuch, das Ding in eine größtmögliche Unmittelbarkeit zu uns zu bringen. Aber dahin gelangt ein Ding nie, solange wir ihm das empfindungsmäßig Vernommene als sein Dinghaftes zuweisen. Während die erste Auslegung des Dinges uns dieses gleichsam vom Leibe hält und zu weit wegstellt, rückt die zweite es uns zu sehr auf den Leib. In beiden Auslegungen verschwindet das Ding. Darum gilt es wohl, die Übertreibungen beider Auslegungen zu vermeiden. Das Ding selbst muß bei seinem Insichruhen belassen bleiben. Es ist in der ihm eigenen Standhaftigkeit hinzunehmen. Das scheint die dritte Auslegung zu leisten, die ebenso alt ist wie die beiden zuerst genannten.

16

Jenes, was den Dingen ihr Ständiges und Kerniges gibt, aber zugleich auch die Art ihres sinnlichen Andranges verursacht, das Farbige, Tönende, Harte, das Massige, ist das Stoffliche der Dinge. In dieser Bestimmung des Dinges als Stoff (ὕλη) ist schon die Form (μορφή) mitgesetzt. Das Ständige eines Dinges, die Konsistenz, besteht darin, daß ein Stoff mit einer Form zusammensteht. Das Ding ist ein geformter Stoff. Diese Auslegung des Dinges beruft sich auf den unmittelbaren Anblick, mit dem uns das Ding durch sein Aussehen (εἶδος) angeht. Mit der Synthesis von Stoff und Form ist endlich der Dingbegriff gefunden, der auf die Naturdinge und die Gebrauchsdinge gleich gut paßt.

Dieser Dingbegriff setzt uns instand, die Frage nach dem Dinghaften im Kunstwerk zu beantworten. Das Dinghafte am Werk ist offenkundig der Stoff, aus dem es besteht. Der Stoff ist die Unterlage und das Feld für die künstlerische Formung. Aber diese einleuchtende und bekannte Feststellung hätten wir doch sogleich vorbringen können. Wozu gehen wir den Umweg

über die sonst noch geltenden Dingbegriffe? Weil wir auch diesem Begriff vom Ding, der das Ding als den geformten Stoff vorstellt, mißtrauen.

17 Aber ist nicht gerade dieses Begriffspaar Stoff — Form in demjenigen Bereich gebräuchlich, innerhalb dessen wir uns bewegen sollen? Allerdings. Die Unterscheidung von Stoff und Form ist, und zwar in den verschiedensten Spielarten, *das Begriffsschema schlechthin für alle Kunsttheorie und Ästhetik*. Diese unbestreitbare Tatsache beweist aber weder, daß die Unterscheidung von Stoff und Form hinreichend begründet ist, noch daß sie ursprünglich in den Bereich der Kunst und des Kunstwerkes gehört. Zudem greift der Geltungsbereich auch dieses Begriffspaares seit langem schon weit über das Gebiet der Ästhetik hinaus. Form und Inhalt sind die Allerweltsbegriffe, unter die sich alles und jedes bringen läßt. Wird gar noch die Form dem Rationalen zugeordnet und dem Irrationalen der Stoff, nimmt man das Rationale als das Logische und das Irrationale als das Alogische, wird mit dem Begriffspaar Form — Stoff noch die Subjekt-Objekt-Beziehung gekoppelt, dann verfügt das Vorstellen über eine Begriffsmechanik, der nichts widerstehen kann.

Steht es aber so mit der Unterscheidung Stoff und Form, wie sollen wir dann noch mit ihrer Hilfe den besonderen Bereich der bloßen Dinge im Unterschied vom übrigen Seienden fassen? Doch vielleicht gewinnt diese Kennzeichnung nach Stoff und Form ihre Bestimmungskraft zurück, wenn wir nur die Ausweitung und Entleerung dieser Begriffe rückgängig machen. Gewiß, aber dies setzt voraus, daß wir wissen, in welchem Bezirk des Seienden sie ihre echte Bestimmungskraft erfüllen. Daß dieses der Bereich der bloßen Dinge sei, ist bisher nur eine Annahme. Der Hinweis auf die ausgiebige Verwendung dieses Begriffsgefüges in der Ästhetik könnte eher auf den Gedanken bringen, daß Stoff und Form angestammte Bestimmungen des Wesens des Kunstwerkes sind und erst von da auf das Ding zurückübertragen wurden. Wo hat das Stoff-

Form-Gefüge seinen Ursprung, im Dinghaften des Dinges oder im Werkhaften des Kunstwerkes?

Der in sich ruhende Granitblock ist ein Stoffliches in einer bestimmten, wenngleich ungefügten Form. Form meint hier die räumlich örtliche Verteilung und Anordnung der Stoffteile, die einen besonderen Umriß, nämlich den eines Blockes, zur Folge hat. Aber ein in einer Form stehender Stoff ist auch der Krug, ist die Axt, sind die Schuhe. Hier ist sogar die Form als Umriß nicht erst die Folge einer Stoffverteilung. Die Form bestimmt umgekehrt die Anordnung des Stoffes. Nicht nur dies, sie zeichnet sogar die jeweilige Artung und Auswahl des Stoffes vor: Undurchlässiges für den Krug, hinreichend Hartes für die Axt, Festes und zugleich Biegsames für die Schuhe. Die hier waltende Verflechtung von Form und Stoff ist überdies im voraus von dem her geregelt, wozu Krug, Axt, Schuhe dienen. Solche Dienlichkeit wird dem Seienden von der Art des Kruges, der Axt, der Schuhe nie nachträglich zugewiesen und aufgesetzt. Sie ist aber auch nichts, was als Zweck irgendwo darüber schwebt.

18

Dienlichkeit ist jener Grundzug, aus dem her dieses Seiende uns anblickt, d. h. anblitzt und damit anwest und so dieses Seiende ist. In solcher Dienlichkeit gründen sowohl die Formgebung als auch die mit ihr vorgegebene Stoffwahl und somit die Herrschaft des Gefüges von Stoff und Form. Seiendes, das ihr untersteht, ist immer Erzeugnis einer Anfertigung. Das Erzeugnis wird gefertigt als ein Zeug zu etwas. Darnach sind Stoff und Form als Bestimmungen des Seienden im Wesen des Zeuges beheimatet. Dieser Name nennt das eigens zu seinem Gebrauch und Brauch Hergestellte. Stoff und Form sind keinesfalls ursprüngliche Bestimmungen der Dingheit des bloßen Dinges.

Das Zeug, z. B. das Schuhzeug, ruht als fertiges auch in sich wie das bloße Ding, aber es hat nicht wie der Granitblock jenes Eigenwüchsige. Andererseits zeigt das Zeug eine Verwandtschaft mit dem Kunstwerk, sofern es ein von Menschenhand

Hervorgebrachtes ist. Indes gleicht das Kunstwerk durch sein selbstgenügsames Anwesen eher wieder dem eigenwüchsigen und zu nichts gedrängten bloßen Ding. Dennoch rechnen wir die Werke nicht unter die bloßen Dinge. Durchgängig sind die Gebrauchsdinge um uns herum die nächsten und eigentlichen Dinge. So ist das Zeug halb Ding, weil durch die Dinglichkeit bestimmt, und doch mehr; zugleich halb Kunstwerk und doch weniger, weil ohne die Selbstgenügsamkeit des Kunstwerkes. Das Zeug hat eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen dem Ding und dem Werk, gesetzt, daß eine solche verrechnende Aufreihung erlaubt ist.

Das Stoff-Form-Gefüge aber, wodurch zunächst das Sein des Zeuges bestimmt wird, gibt sich leicht als die unmittelbar verständliche Verfassung jedes Seienden, weil hier der anfertige Mensch selbst daran beteiligt ist, nämlich bei der Weise, wie ein Zeug ins Sein^a kommt. Insofern das Zeug eine Zwischenstellung zwischen dem bloßen Ding und dem Werk einnimmt, liegt es nahe, mit Hilfe des Zeugseins (des Stoff-Form-Gefüges) auch das nicht zeughafte Seiende, Dinge und Werke und schließlich alles Seiende zu begreifen.

Die Neigung, das Stoff-Form-Gefüge für *die* Verfassung eines jeden Seienden zu halten, empfängt jedoch dadurch noch einen besonderen Antrieb, daß im voraus auf Grund eines Glaubens, nämlich des biblischen, das Ganze des Seienden als Geschaffenes, und d. h. hier Angefertigtes, vorgestellt wird. Die Philosophie dieses Glaubens kann zwar versichern, daß alles schöpferische Wirken Gottes anders vorzustellen sei als das Tun eines Handwerkers. Wenn jedoch zugleich oder gar im vorhinein zufolge einer geglaubten Vorbestimmung der thomistischen Philosophie zur Auslegung der Bibel das *ens creatum* aus der Einheit von *materia* und *forma* gedacht wird, dann ist der Glaube aus einer Philosophie her gedeutet, deren

^a Reclam-Ausgabe 1960: (zu seiner) in seine Anwesenheit.

Wahrheit in einer Unverborgenheit des Seienden beruht, die anderer Art ist als die im Glauben geglaubte Welt^a.

Der im Glauben gegründete Schöpfungsgedanke kann nun zwar seine leitende Kraft für das Wissen vom Seienden im Ganzen verlieren. Allein, die einmal angesetzte, einer fremdartigen Philosophie entlehnte theologische Auslegung alles Seienden, die Anschauung der Welt nach Stoff und Form, kann gleichwohl bleiben. Das geschieht im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Deren Metaphysik beruht mit auf dem mittelalterlich geprägten Form-Stoff-Gefüge, das selbst nur noch in den Wörtern an das verschüttete Wesen von εἶδος und ὕλη erinnert. So ist die Auslegung des Dinges nach Stoff und Form, sie bleibe mittelalterlich oder sie werde kantisch-transszendental, geläufig und selbstverständlich geworden. Aber deshalb ist sie nicht weniger als die anderen genannten Auslegungen der Dingheit des Dinges ein Überfall auf das Dingssein des Dinges.

Schon indem wir die eigentlichen Dinge bloße Dinge nennen, verrät sich die Sachlage. Das »bloß« meint doch die Entblößung vom Charakter der Dienlichkeit und der Anfertigung. Das bloße Ding ist eine Art von Zeug, obzwar das seines Zeugseins entkleidete Zeug. Das Dingssein besteht in dem, was dann noch übrigbleibt. Aber dieser Rest ist in seinem Seinscharakter nicht eigens bestimmt. Es bleibt fraglich, ob auf dem Wege des Abzugs alles Zeughaften das Dinghafte des Dinges jemals zum Vorschein kommt. So stellt sich auch die dritte Weise der Dingauslegung, diejenige am Leitfaden des Stoff-Form-Gefüges, als ein Überfall auf das Ding heraus.

20

Die drei aufgeführten Weisen der Bestimmung der Dingheit begreifen das Ding als den Träger von Merkmalen, als die Einheit einer Empfindungsmannigfaltigkeit, als den geformten Stoff. Im Verlauf der Geschichte der Wahrheit über

^a 1. Auflage 1950: 1. der biblische Schöpfungsglaube; 2. die kausale Thomistische Erklärung; 3. die ursprüngliche Aristotelische Auslegung des ὄν.

das Seiende haben sich die genannten Auslegungen untereinander noch verkoppelt, was jetzt übergangen sei. In dieser Verkoppelung haben sie die in ihnen angelegte Ausweitung noch verstärkt, so daß sie in gleicher Weise vom Ding, vom Zeug und vom Werk gelten. So erwächst aus ihnen die Denkweise, nach der wir nicht nur über Ding, Zeug und Werk im besonderen, sondern über alles Seiende im allgemeinen denken. Diese längst geläufig gewordene Denkweise greift allem unmittelbaren Erfahren des Seienden vor. Der Vorgriff unterbindet die Besinnung auf das Sein des jeweilig Seienden. So kommt es, daß die herrschenden Dingbegriffe uns den Weg zum Dinghaften des Dinges sowohl, als auch zum Zeughaften des Zeuges und erst recht zum Werkhaften des Werkes versperren.

Diese Tatsache ist der Grund, weshalb es not tut, von diesen Dingbegriffen zu wissen, um in diesem Wissen ihre Herkunft und schrankenlose Anmaßung, aber auch den Schein ihrer Selbstverständlichkeit zu bedenken. Dieses Wissen ist dann um so nötiger, wenn wir den Versuch wagen, das Dinghafte des Dinges, das Zeughafte des Zeuges und das Werkhafte des Werkes in den Blick und zum Wort zu bringen. Dazu ist aber nur eines nötig: unter Fernhaltung der Vor- und Übergriffe jener Denkweisen das Ding z. B. in seinem Dingsein auf sich beruhen lassen. Was scheint leichter, als das Seiende nur das Seiende sein zu lassen, das es ist? Oder kommen wir mit dieser Aufgabe vor das Schwerste, zumal wenn ein solches Vorhaben — das Seiende sein zu lassen, wie es ist — das Gegenteil darstellt von jener Gleichgültigkeit, die dem Seienden zugunsten eines ungeprüften Seinsbegriffes den Rücken kehrt? Wir sollen uns dem Seienden zukehren, an ihm selbst auf dessen Sein denken, aber es dadurch zugleich in seinem Wesen auf sich beruhen lassen.

21 Diese Anstrengung des Denkens scheint bei der Bestimmung der Dingheit des Dinges den größten Widerstand zu finden; denn wo anders möchte sonst das Mißlingen der genannten

Versuche seinen Grund haben? Das unscheinbare Ding entzieht sich dem Denken am hartnäckigsten. Oder sollte dieses Sichzurückhalten des bloßen Dinges, sollte dieses in sich beruhende Zunichtsgedrängtsein gerade zum Wesen des Dinges gehören? Muß dann jenes Befremdende und Verschllossene im Wesen des Dinges nicht für ein Denken, das versucht, das Ding zu denken, das Vertraute werden? Steht es so, dann dürfen wir den Weg zum Dinghaften des Dinges nicht erzwingen.

Daß sich die Dingheit des Dinges besonders schwer und selten sagen läßt, dafür ist die angedeutete Geschichte ihrer Auslegung ein untrüglicher Beleg. Diese Geschichte deckt sich mit dem Schicksal, dem gemäß das abendländische Denken bisher das Sein des Seienden gedacht hat. Allein, wir stellen dies jetzt nicht nur fest. Wir vernehmen in dieser Geschichte zugleich einen Wink. Ist es Zufall, daß in der Dingauslegung diejenige eine besondere Vorherrschaft erlangte, die am Leitfaden von Stoff und Form geschieht? Diese Dingbestimmung entstammt einer Auslegung des Zeugseins des Zeuges. Dieses Seiende, das Zeug, ist dem Vorstellen des Menschen in einer besonderen Weise nahe, weil es durch unser eigenes Erzeugen ins Sein gelangt. Das so in seinem Sein vertrautere Seiende, das Zeug, hat zugleich eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen dem Ding und dem Werk. Wir folgen diesem Wink und suchen zunächst das Zeughafte des Zeuges. Vielleicht geht uns von da etwas über das Dinghafte des Dinges und das Werkhafte des Werkes auf. Wir müssen nur vermeiden, Ding und Werk vorschnell zu Abarten des Zeuges zu machen. Wir sehen jedoch von der Möglichkeit ab, daß auch noch in der Weise, wie das Zeug ist, wesensgeschichtliche Unterschiede walten.

Doch welcher Weg führt zum Zeughaften des Zeuges? Wie sollen wir erfahren, was das Zeug in Wahrheit ist? Das jetzt nötige Vorgehen muß sich offenbar von jenen Versuchen fernhalten, die sogleich wieder die Übergriffe der gewohnten Auslegungen mit sich führen. Davor sind wir am ehesten gesichert,

22 wenn wir ein Zeug ohne eine philosophische Theorie einfach beschreiben.

Wir wählen als Beispiel ein gewöhnliches Zeug: ein Paar Bauernschuhe. Zu deren Beschreibung bedarf es nicht einmal der Vorlage wirklicher Stücke dieser Art von Gebrauchszeug. Jedermann kennt sie. Aber da es doch auf eine unmittelbare Beschreibung ankommt, mag es gut sein, die Veranschaulichung zu erleichtern. Für diese Nachhilfe genügt eine bildliche Darstellung. Wir wählen dazu ein bekanntes Gemälde von van Gogh, der solches Schuhzeug mehrmals gemalt hat. Aber was ist da viel zu sehen? Jedermann weiß, was zum Schuh gehört. Wenn es nicht gerade Holz- oder Bastschuhe sind, finden sich da die Sohle aus Leder und das Oberleder, beide zusammengefügt durch Nähte und Nägel. Solches Zeug dient zur Fußbekleidung. Entsprechend der Dienlichkeit, ob zur Feldarbeit oder zum Tanz, sind Stoff und Form anders.

Solche richtigen Angaben erläutern nur, was wir schon wissen. Das Zeugsein des Zeuges besteht in seiner Dienlichkeit. Aber wie steht es mit dieser selbst? Fassen wir mit ihr schon das Zeughafte des Zeuges? Müssen wir nicht, damit das gelingt, das dienliche Zeug in seinem Dienst aufsuchen? Die Bäuerin auf dem Acker trägt die Schuhe. Hier erst sind sie, was sie sind. Sie sind dies um so echter, je weniger die Bäuerin bei der Arbeit an die Schuhe denkt oder sie gar anschaut oder auch nur spürt. Sie steht und geht in ihnen. So dienen die Schuhe wirklich. An diesem Vorgang des Zeuggebrauches muß uns das Zeughafte wirklich begegnen.

Solange wir uns dagegen nur im allgemeinen ein Paar Schuhe vergegenwärtigen oder gar im Bilde die bloß dastehenden leeren, ungebrauchten Schuhe ansehen, werden wir nie erfahren, was das Zeugsein des Zeuges in Wahrheit ist. Nach dem Gemälde von van Gogh können wir nicht einmal feststellen, wo diese Schuhe stehen^a. Um dieses Paar Bauernschuhe

^a Reclam-Ausgabe 1960; und wem sie gehören.

herum ist nichts, wozu und wohin sie gehören könnten, nur ein unbestimmter Raum. Nicht einmal Erdklumpen von der Ackerscholle oder vom Feldweg kleben daran, was doch wenigstens auf ihre Verwendung hinweisen könnte. Ein Paar Bauernschuhe und nichts weiter. Und dennoch.

Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend. In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Kornes und ihr unerklärtes Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes. Zur *Erde* gehört dieses Zeug und in der *Welt* der Bäuerin ist es behütet. Aus diesem behüteten Zugehören erstet das Zeug selbst zu seinem Insichruhen.

Aber all dieses sehen wir vielleicht nur dem Schuhzeug im Bilde an. Die Bäuerin dagegen trägt einfach die Schuhe. Wenn dieses einfache Tragen so einfach wäre. Sooft die Bäuerin am späten Abend in einer harten, aber gesunden Müdigkeit die Schuhe wegstellt und im noch dunklen Morgendämmern schon wieder nach ihnen greift, oder am Feiertag an ihnen vorbeikommt, dann weiß sie ohne Beobachten und Betrachten all jenes. Das Zeugsein des Zeugens besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeugens. Wir nennen es die Verlässlichkeit. Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verlässlichkeit des Zeugens ist sie ihrer Welt gewiß. Welt und Erde sind ihr und denen, die

mit ihr in ihrer Weise sind, nur so da^a: im Zeug. Wir sagen »nur« und irren dabei; denn die Verlässlichkeit des Zeuges gibt erst der einfachen Welt ihre Geborgenheit und sichert der Erde die Freiheit ihres ständigen Andranges.

Das Zeugsein des Zeuges, die Verlässlichkeit, hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt. Die Dienlichkeit des Zeuges ist jedoch nur die Wesensfolge der Verlässlichkeit. Jene schwingt in dieser und wäre ohne sie nichts. Das
24 einzelne Zeug wird abgenutzt und verbraucht; aber zugleich gerät damit auch das Gebrauchen selbst in die Vernutzung, schleift sich ab und wird gewöhnlich. So kommt das Zeugsein in die Verödung, sinkt zum bloßen Zeug herab. Solche Verödung des Zeugseins ist das Hinschwinden der Verlässlichkeit. Dieser Schwund, dem die Gebrauchsdinge dann jene langweilig aufdringliche Gewöhnlichkeit verdanken, ist aber nur ein Zeugnis mehr für das ursprüngliche Wesen des Zeugseins. Die vernutzte Gewöhnlichkeit des Zeuges drängt sich dann als die einzige und ihm scheinbar ausschließlich eigene Seinsart vor. Nur noch die blanke Dienlichkeit ist jetzt sichtbar. Sie erweckt den Anschein, der Ursprung des Zeuges liege in der bloßen Anfertigung, die einem Stoff eine Form aufprägt. Gleichwohl kommt das Zeug in seinem echten Zeugsein weiter her. Stoff und Form und die Unterscheidung beider sind tieferen Ursprungs.

Die Ruhe des in sich ruhenden Zeuges besteht in der Verlässlichkeit. An ihr ersehen wir erst, was das Zeug in Wahrheit ist. Aber noch wissen wir nichts von dem, was wir zunächst suchen, vom Dinghaften des Dinges. Vollends wissen wir jenes nicht, was wir eigentlich und allein suchen: das Werkhafte des Werkes im Sinne des Kunstwerkes.

Oder sollten wir jetzt unversehens, gleichsam beiher, schon etwas über das Werksein des Werkes erfahren haben?

Das Zeugsein des Zeuges wurde gefunden. Aber wie? Nicht durch eine Beschreibung und Erklärung eines wirklich vorlie-

^a Reclam-Ausgabe 1960: »sind . . . da« = anwesend.

genden Schuhzeuges; nicht durch einen Bericht über den Vorgang der Anfertigung von Schuhen; auch nicht durch das Beobachten einer hier und dort vorkommenden wirklichen Verwendung von Schuhzeug, sondern nur dadurch, daß wir uns vor das Gemälde van Goghs brachten. Dieses hat gesprochen. In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen.

Das Kunstwerk gab zu wissen, was das Schuhzeug in Wahrheit ist. Es wäre die schlimmste Selbsttäuschung, wollten wir meinen, unser Beschreiben habe als ein subjektives Tun alles so ausgemalt und dann hineingelegt. Wenn hier etwas fragwürdig ist, dann nur dieses, daß wir in der Nähe des Werkes zu wenig erfahren und das Erfahren zu grob und zu unmittelbar gesagt haben. Aber vor allem diente das Werk nicht, wie es zunächst scheinen mochte, lediglich zur besseren Veranschaulichung dessen, was ein Zeug ist. Vielmehr kommt erst durch das Werk und nur im Werk das Zeugsein des Zeuges eigens zu seinem Vorschein.

25

Was geschieht hier? Was ist im Werk am Werk? Van Goghs Gemälde ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe, in Wahrheit *ist*. Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus. Die Unverborgenheit des Seienden nannten die Griechen ἀλήθεια. Wir sagen Wahrheit und denken wenig genug bei diesem Wort. Im Werk ist, wenn hier eine Eröffnung des Seienden geschieht in das, was und wie es ist, ein Geschehen der Wahrheit am Werk.

Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. »Setzen« sagt hier: zum Stehen bringen. Ein Seiendes, ein Paar Bauernschuhe, kommt im Werk in das Licht seines Seins zu stehen. Das Sein des Seienden kommt in das Ständige seines Scheinens.

So wäre denn das Wesen der Kunst dieses: das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden. Aber bislang hatte es die Kunst doch mit dem Schönen und der Schönheit zu tun und nicht mit der Wahrheit. Diejenigen Künste, die solche

Werke hervorbringen, nennt man im Unterschied zu den handwerklichen Künsten, die Zeug verfertigen, die schönen Künste. In der schönen Kunst ist nicht die Kunst schön, sondern sie heißt so, weil sie das Schöne hervorbringt. Wahrheit dagegen gehört in die Logik. Die Schönheit aber ist der Ästhetik aufbehalten.

Oder soll gar mit dem Satz, die Kunst sei das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit, jene glücklich überwundene Meinung wieder aufleben, die Kunst sei eine Nachahmung und Abschilderung des Wirklichen? Die Wiedergabe des Vorhandenen verlangt allerdings die Übereinstimmung mit dem Seienden, die Anmessung an dieses; *adaequatio* sagt das Mittelalter; *ὁμολοσις* sagt bereits Aristoteles. Übereinstimmung mit dem Seienden gilt seit langem als das Wesen der Wahrheit. Aber
 26 meinen wir denn, jenes Gemälde van Goghs male ein vorhandenes Paar Bauernschuhe ab und es sei deshalb ein Werk, weil ihm dies gelinge? Meinen wir, das Gemälde entnehme dem Wirklichen ein Abbild und versetze dies in ein Produkt der künstlerischen . . . Produktion? Keineswegs.

Also handelt es sich im Werk nicht um die Wiedergabe des jeweils vorhandenen einzelnen Seienden, wohl dagegen um die Wiedergabe des allgemeinen Wesens der Dinge. Aber wo und wie ist denn dieses allgemeine Wesen, so daß die Kunstwerke mit ihm übereinstimmen? Mit welchem Wesen welchen Dinges soll denn ein griechischer Tempel übereinstimmen? Wer könnte das Unmögliche behaupten, in dem Bauwerk werde die Idee des Tempels dargestellt? Und doch ist in solchem Werk, wenn es ein Werk ist, die Wahrheit ins Werk gesetzt. Oder denken wir an Hölderlins Hymne »Der Rhein«. Was ist hier dem Dichter und wie ist es ihm vorgegeben, damit es dann im Gedicht wiedergegeben werden könnte? Mag nun auch im Fall dieser Hymne und ähnlicher Gedichte der Gedanke an ein Abbildverhältnis zwischen einem schon Wirklichen und dem Kunstwerk offenkundig versagen, durch ein Werk von der Art, die C. F. Meyers Gedicht »Der römische

Brunnen« zeigt, bestätigt sich anscheinend jene Meinung, daß das Werk abbilde, auf das beste.

Der römische Brunnen

Aufsteigt der Strahl und fallend gießt
 Er voll der Marmorschale Rund,
 Die, sich verschleiernd, überfließt
 In einer zweiten Schale Grund;
 Die zweite gibt, sie wird zu reich,
 Der dritten wallend ihre Flut,
 Und jede nimmt und gibt zugleich
 Und strömt und ruht.

Hier ist jedoch weder ein wirklich vorhandener Brunnen poetisch abgemalt, noch ist das allgemeine Wesen eines römischen Brunnens wiedergegeben. Aber die Wahrheit ist ins Werk gesetzt. Welche Wahrheit geschieht im Werk? Kann Wahrheit überhaupt geschehen und so geschichtlich sein? Wahrheit, so sagt man, sei doch etwas Zeitloses und Überzeitliches.

27

Wir suchen die Wirklichkeit des Kunstwerkes, um dort wirklich die Kunst zu finden, die in ihm waltet. Als das nächste Wirkliche am Werk erwies sich der dingliche Unterbau. Um dieses Dingliche zu fassen, reichen aber die überlieferten Dingbegriffe nicht aus; denn diese selbst verfehlen das Wesen des Dinghaften. Der vorherrschende Dingbegriff, Ding als geformter Stoff, ist nicht einmal aus dem Wesen des Dinges, sondern aus dem Wesen des Zeugens abgelesen. Auch zeigte sich, daß seit langem schon das Zeugsein einen eigentümlichen Vorrang in der Auslegung des Seienden behauptet. Dieser indessen nicht eigens bedachte Vorrang des Zeugseins gab den Wink, die Frage nach dem Zeughaften erneut zu stellen, aber unter Vermeidung der geläufigen Auslegungen.

Was das Zeug sei, ließen wir uns durch ein Werk sagen. Dadurch kam, gleichsam unter der Hand, an den Tag, was

im Werk am Werk ist: die Eröffnung des Seienden in seinem Sein: das Geschehnis der Wahrheit. Wenn nun aber die Wirklichkeit des Werkes durch nichts anderes bestimmt werden kann als durch das, was im Werk am Werk ist, wie steht es dann mit unserem Vorhaben, das wirkliche Kunstwerk in seiner Wirklichkeit aufzusuchen? Wir gingen fehl, solange wir die Wirklichkeit des Werkes zunächst in jenem dinglichen Unterbau vermuteten. Wir stehen jetzt vor einem merkwürdigen Ergebnis unserer Überlegungen, wenn das noch ein Ergebnis genannt werden kann. Ein Zwiefaches wird klar:

Einmal: Die Mittel, das Dingliche am Werk zu fassen, die herrschenden Dingbegriffe, reichen nicht zu.

Zum andern: Das, was wir damit als nächste Wirklichkeit des Werkes fassen wollten, der dingliche Unterbau, gehört in solcher Weise nicht zum Werk.

28 Sobald wir es am Werk auf solches absehen, haben wir unversehens das Werk als ein Zeug genommen, dem wir außerdem noch einen Oberbau zubilligen, der das Künstlerische enthalten soll. Aber das Werk ist kein Zeug, das außerdem noch mit einem ästhetischen Wert ausgestattet ist, der daran haftet. Dergleichen ist das Werk so wenig, wie das bloße Ding ein Zeug ist, das nur des eigentlichen Zeugcharakters, der Dienstlichkeit und Anfertigung, entbehrt.

Unsere Fragestellung nach dem Werk ist erschüttert, weil wir nicht nach dem Werk, sondern halb nach einem Ding und halb nach einem Zeug fragen. Allein, dies war keine Fragestellung, die erst wir entwickelten. Es ist die Fragestellung der Ästhetik. Die Art, wie sie das Kunstwerk im voraus betrachtet, steht unter der Herrschaft der überlieferten Auslegung alles Seienden. Doch die Erschütterung dieser gewohnten Fragestellung ist nicht das Wesentliche. Worauf es ankommt, ist eine erste Öffnung des Blickes dafür, daß das Werkhafte des Werkes, das Zeughafte des Zeuges, das Dinghafte des Dinges uns erst näher kommen, wenn wir das Sein des Seienden denken. Dazu ist nötig, daß zuvor die Schranken des Selbstverständli-

chen fallen und die geläufigen Scheinbegriffe auf die Seite gestellt werden. Deshalb mußten wir einen Umweg gehen. Aber er bringt uns zugleich auf den Weg, der zu einer Bestimmung des Dinghaften am Werk führen kann. Das Dinghafte am Werk soll nicht weggeleugnet werden; aber dieses Dinghafte muß, wenn es schon zum Werksein des Werkes gehört, aus dem Werkhaften gedacht sein. Steht es so, dann führt der Weg zur Bestimmung der dinghaften Wirklichkeit des Werkes nicht über das Ding zum Werk, sondern über das Werk zum Ding.

Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das Sein des Seienden. Im Werk geschieht diese Eröffnung, d. h. das Entbergen, d. h. die Wahrheit des Seienden. Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. Die Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit. Was ist die Wahrheit selbst, daß sie sich zu Zeiten als Kunst ereignet*? Was ist dieses Sich-ins-Werk-Setzen?

Das Werk und die Wahrheit

Der Ursprung des Kunstwerkes ist die Kunst. Aber was ist die Kunst? Wirklich ist die Kunst im Kunstwerk. Deshalb suchen wir zuvor die Wirklichkeit des Werkes. Worin besteht sie? Die Kunstwerke zeigen durchgängig, wenn auch in ganz verschiedener Weise, das Dinghafte. Der Versuch, diesen Dingcharakter des Werkes mit Hilfe der gewohnten Dingbegriffe zu fassen, mißlang. Nicht nur weil diese Dingbegriffe das Dinghafte nicht greifen, sondern weil wir das Werk mit der Frage nach seinem dinglichen Unterbau in einen Vorgriff zwingen, durch den wir uns den Zugang zum Werksein des Werkes verbauen. Über das Dinghafte am Werk kann nie befunden werden, solange sich das reine Insichstehen des Werkes nicht deutlich gezeigt hat.

29

* Reclam-Ausgabe 1960: Wahrheit aus Ereignis!

Doch ist das Werk jemals an sich zugänglich? Damit dies glücken könnte, wäre nötig, das Werk aus allen Bezügen zu solchem, was ein anderes ist als es selbst, herauszurücken, um es allein für sich auf sich beruhen zu lassen. Aber dahin geht doch schon das eigenste Absehen des Künstlers. Das Werk soll durch ihn zu seinem reinen Insichselbststehen entlassen sein. Gerade in der großen Kunst, und von ihr allein ist hier die Rede, bleibt der Künstler gegenüber dem Werk etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang für den Hervorgang des Werkes.

So stehen und hängen denn die Werke selbst in den Sammlungen und Ausstellungen. Aber sind sie hier an sich als die Werke, die sie selbst sind, oder sind sie hier nicht eher als die Gegenstände des Kunstbetriebes? Die Werke werden dem öffentlichen und vereinzelt Kunstgenuß zugänglich gemacht. Amtliche Stellen übernehmen die Pflege und Erhaltung der Werke. Kunstkenner und Kunstrichter machen sich mit ihnen zu schaffen. Der Kunsthandel sorgt für den Markt. Die Kunstgeschichtsforschung macht die Werke zum Gegenstand einer Wissenschaft. Doch begegnen uns in diesem mannigfachen Umtrieb die Werke selbst?

30 Die »Ägineten« in der Münchener Sammlung, die »Antigone« des Sophokles in der besten kritischen Ausgabe, sind als die Werke, die sie sind, aus ihrem eigenen Wesensraum herausgerissen. Ihr Rang und ihre Eindruckskraft mögen noch so groß, ihre Erhaltung mag noch so gut, ihre Deutung noch so sicher sein, die Versetzung in die Sammlung hat sie ihrer Welt entzogen. Aber auch wenn wir uns bemühen, solche Versetzungen der Werke aufzuheben oder zu vermeiden, indem wir z. B. den Tempel in Paestum an seinem Ort und den Bamberger Dom an seinem Platz aufsuchen, die Welt der vorhandenen Werke ist zerfallen.

Weltentzug und Weltzerfall sind nie mehr rückgängig zu machen. Die Werke sind nicht mehr die, die sie waren. Sie selbst sind es zwar, die uns da begegnen, aber sie selbst sind

die Gewesenen. Als die Gewesenen stehen sie uns im Bereich der Überlieferung und Aufbewahrung entgegen. Fortan bleiben sie nur solche Gegenstände. Ihr Entgegenstehen ist zwar noch eine Folge jenes vormaligen Insichstehens, aber es ist nicht mehr dieses selbst. Dieses ist aus ihnen geflohen. Aller Kunstbetrieb, er mag aufs äußerste gesteigert werden und alles um der Werke selbst willen betreiben, reicht immer nur bis an das Gegenstandsein der Werke. Doch das bildet nicht ihr Werksein.

Aber bleibt das Werk dann noch Werk, wenn es außerhalb eines jeden Bezuges steht? Gehört nicht zum Werk, daß es in Bezügen steht? Allerdings, nur bleibt zu fragen, in welchen es steht.

Wohin gehört ein Werk? Das Werk gehört als Werk einzig in den Bereich, der durch es selbst eröffnet wird. Denn das Werksein des Werkes west und west nur in solcher Eröffnung. Wir sagten, im Werk sei das Geschehnis der Wahrheit am Werke. Der Hinweis auf das Bild van Goghs versuchte dieses Geschehnis zu nennen. Im Hinblick darauf ergab sich die Frage, was Wahrheit sei und wie Wahrheit geschehen könne.

Wir fragen jetzt die Wahrheitsfrage im Blick auf das Werk. Damit wir jedoch mit dem, was in der Frage steht, vertrauter werden, ist es nötig, das Geschehnis der Wahrheit im Werk erneut sichtbar zu machen. Für diesen Versuch sei mit Absicht ein Werk gewählt, das nicht zur darstellenden Kunst gerechnet wird.

Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab. Er steht einfach da inmitten des zerklüfteten Felsentales. Das Bauwerk umschließt die Gestalt des Gottes und läßt sie in dieser Verbergung durch die offene Säulenhalle hinausstehen in den heiligen Bezirk. Durch den Tempel west der Gott im Tempel an. Dieses Anwesen des Gottes ist in sich die Ausbreitung und Ausgrenzung des Bezirkes als eines heiligen. Der Tempel und sein Bezirk verschweben aber nicht in das Unbestimmte. Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich die Einheit

jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall — dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück.

Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Dies Auf-ruhen des Werkes holt aus dem Fels das Dunkle seines ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus. Dastehend hält das Bauwerk dem über es wegrasenden Sturm stand und zeigt so erst den Sturm selbst in seiner Gewalt. Der Glanz und das Leuchten des Gesteins, anscheinend selbst nur von Gnaden der Sonne, bringt doch erst das Lichte des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht zum Vor-schein. Das sichere Ragen macht den unsichtbaren Raum der Luft sichtbar. Das Unerschütterte des Werkes steht ab gegen das Wogen der Meerflut und läßt aus seiner Ruhe deren Toben erscheinen. Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind. Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die *Φύσις*. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die *Erde*. Von dem, was das Wort hier sagt, ist sowohl die Vorstellung einer abgelagerten Stoffmasse als auch die nur astronomische eines Planeten fernzuhalten. Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende.

32 Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt. Niemals aber sind die Menschen und die Tiere, die Pflanzen und die Dinge als unveränderliche Gegenstände vorhanden und bekannt, um dann beiläufig für den Tempel, der eines Tages auch noch zu dem

Anwesenden hinzukommt, die passende Umgebung darzustellen. Wir kommen dem, was *ist*, eher nahe, wenn wir alles umgekehrt^a denken, gesetzt freilich, daß wir im voraus den Blick dafür haben, wie alles sich anders uns zukehrt. Das bloße Umkehren, für sich vollzogen, ergibt nichts.

Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst. Diese Sicht bleibt so lange offen, als das Werk ein Werk ist, so lange als der Gott nicht aus ihm geflohen. So steht es auch mit dem Bildwerk des Gottes, das ihm der Sieger im Kampfspiel weiht. Es ist kein Abbild, damit man an ihm leichter zur Kenntnis nehme, wie der Gott aussieht, aber es ist ein Werk, das den Gott selbst anwesen läßt und so der Gott selbst *ist*. Dasselbe gilt vom Sprachwerk. In der Tragödie wird nichts auf- und vorgeführt, sondern der Kampf der neuen Götter gegen die alten wird gekämpft. Indem das Sprachwerk im Sagen des Volkes aufsteht, redet es nicht über diesen Kampf, sondern verwandelt das Sagen des Volkes dahin, daß jetzt jedes wesentliche Wort diesen Kampf führt und zur Entscheidung stellt, was heilig ist und was unheilig, was groß und was klein, was wacker und was feig, was edel und was flüchtig, was Herr und was Knecht (vgl. Heraklit, Fragm. 53).

Worin besteht also das Werksein des Werkes? Im ständigen Ausblick auf das soeben roh genug Angezeigte seien zunächst zwei Wesenszüge des Werkes deutlicher gemacht. Dabei gehen wir von dem längst bekannten Vordergründigen des Werkseins aus, dem Dinghaften, das unserem gewohnten Verhalten zum Werk einen Halt gibt.

Wenn ein Werk in einer Sammlung untergebracht oder in einer Ausstellung angebracht wird, sagt man auch, es werde aufgestellt. Aber dieses Aufstellen ist wesentlich verschieden von der Aufstellung im Sinne der Erstellung eines Bauwerkes,

^a Reclam-Ausgabe 1960: umkehren – wohin?

der Errichtung eines Standbildes, des Darstellens der Tragödie in der Festfeier. Solche Aufstellung ist das Errichten im Sinne von Weißen und Rühmen. Aufstellung meint hier nicht mehr das bloße Anbringen. Weißen heißt heiligen in dem Sinne, daß in der werkhafte Erstellung das Heilige als Heiliges eröffnet und der Gott in das Offene seiner Anwesenheit hereingerufen wird. Zum Weißen gehört das Rühmen als die Würdigung der Würde und des Glanzes des Gottes. Würde und Glanz sind nicht Eigenschaften, neben und hinter denen außerdem noch der Gott steht, sondern in der Würde, im Glanz west der Gott an. Im Abglanz dieses Glanzes glänzt, d. h. lichtet sich jenes, was wir die Welt nannten. Er-richten sagt: Öffnen das Rechte im Sinne des entlang weisenden Maßes, als welches das Wesenhafte die Weisungen gibt. Warum aber ist die Aufstellung des Werkes eine weihend-rühmende Errichtung? Weil das Werk in seinem Werksein dieses fordert. Wie kommt das Werk zur Forderung einer solchen Aufstellung? Weil es selbst in seinem Werksein aufstellend ist. Was stellt das Werk als Werk auf? In-sich-aufragend eröffnet das Werk eine *Welt* und hält diese im waltenden Verbleib.

Werksein heißt: eine Welt aufstellen. Aber was ist das, eine Welt? Im Hinweis auf den Tempel wurde es angedeutet. Das Wesen von Welt läßt sich auf dem Wege, den wir hier gehen müssen, nur anzeigen. Sogar dieses Anzeigen beschränkt sich auf die Abwehr von solchem, was zunächst den Wesensblick beirren möchte.

Welt ist nicht die bloße Ansammlung der vorhandenen abzählbaren oder unabzählbaren, bekannten und unbekanntem Dinge. Welt ist aber auch nicht ein nur eingebildeter, zur Summe des Vorhandenen hinzu vorgestellter Rahmen. *Welt weltet* und ist seiender als das Greifbare und Vernehmbare, worin wir uns heimisch glauben. Welt ist nie ein Gegenstand, der vor uns steht und angeschaut werden kann. Welt ist das immer Ungegenständliche, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das

Sein^a entrückt halten. Wo die wesenhaften Entscheidungen unserer Geschichte fallen, von uns übernommen und verlassen, verkannt und wieder erfragt werden, da weltet die Welt. Der Stein ist weltlos. Pflanze und Tier haben gleichfalls keine Welt; aber sie gehören dem verhüllten Andrang einer Umgebung, in die sie hineinhängen. Dagegen hat die Bäuerin eine Welt, weil sie sich im Offenen des Seienden aufhält. Das Zeug gibt in seiner Verlässlichkeit dieser Welt eine eigene Notwendigkeit und Nähe. Indem eine Welt sich öffnet, bekommen alle Dinge ihre Weile und Eile, ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge. Im Welten ist jene Geräumigkeit versammelt, aus der sich die bewahrende Huld der Götter verschenkt oder versagt. Auch das Verhängnis des Ausbleibens des Gottes ist eine Weise, wie Welt weltet.

34

Indem ein Werk Werk ist, räumt es jene Geräumigkeit ein. Einräumen bedeutet hier zumal: freigeben das Freie des Offenen und einrichten dieses Freie in seinem Gezüge. Dieses Einrichten west aus dem genannten Er-richten. Das Werk stellt als Werk eine Welt auf. Das Werk hält das Offene der Welt offen. Aber die Aufstellung einer Welt ist nur der eine hier zu nennende Wesenszug im Werksein des Werkes. Den anderen und dazugehörigen versuchen wir in der gleichen Weise aus dem Vordergründigen des Werkes her sichtbar zu machen.

Wenn ein Werk aus diesem oder jenem Werkstoff — Stein, Holz, Erz, Farbe, Sprache, Ton — hervorgebracht wird, sagt man auch, es sei daraus hergestellt. Aber so wie das Werk eine Aufstellung verlangt im Sinne der Weihend-rühmenden Errichtung, weil das Werksein des Werkes in einer Aufstellung von Welt besteht, ebenso wird die Herstellung nötig, weil das Werksein des Werkes selbst den Charakter der Herstellung hat. Das Werk als Werk ist in seinem Wesen herstellend. Aber was stellt das Werk her? Wir erfahren dies erst, wenn wir der

^a Reclam-Ausgabe 1960: Da-sein. 3. Auflage 1957: Ereignis.

vordergründigen und gewöhnlich so genannten Herstellung von Werken nachgehen.

35 Zum Werksein gehört die Aufstellung einer Welt. Welchen Wesens ist, im Gesichtskreis dieser Bestimmung gedacht, dasjenige am Werk, was man sonst den Werkstoff nennt? Das Zeug nimmt, weil durch die Dienlichkeit und Brauchbarkeit bestimmt, das, woraus es besteht, den Stoff, in seinen Dienst. Der Stein wird in der Anfertigung des Zeuges, z. B. der Axt, gebraucht und verbraucht. Er verschwindet in der Dienlichkeit. Der Stoff ist um so besser und geeigneter, je widerstandloser er im Zeugsein des Zeuges untergeht. Das Tempel-Werk dagegen läßt, indem es eine Welt aufstellt, den Stoff nicht verschwinden, sondern allererst hervorkommen und zwar im Offenen der Welt des Werkes: der Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingen, das Wort zum Sagen^a. All dieses kommt hervor, indem das Werk sich zurückstellt in das Massige und Schwere des Steins, in das Feste und Biogsame des Holzes, in die Härte und den Glanz des Erzes, in das Leuchten und Dunkeln der Farbe, in den Klang des Tones und in die Nennkraft des Wortes.

Wohin das Werk sich zurückstellt und was es in diesem Sich-Zurückstellen hervorkommen läßt, nannten wir die Erde. Sie ist das Hervorkommend-Bergende. Die Erde ist das zu nichts gedrängte Mühelose-Unermüdliche. Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt. Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her. Das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Wortes zu denken^b. Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. *Das Werk läßt^c die Erde eine Erde sein^d.*

^a Reclam-Ausgabe 1960: Verlauten, Sprechen.

^b Reclam-Ausgabe 1960: unzureichend.

^c Reclam-Ausgabe 1960: heißt? vgl. »Das Ding«: das Ge-Viert.

^d Reclam-Ausgabe 1960: Ereignis.

Doch warum muß dieses Herstellen der Erde in der Weise geschehen, daß das Werk sich in sie zurückstellt? Was ist die Erde, daß sie gerade in solcher Weise ins Unverborgene gelangt? Der Stein lastet und bekundet seine Schwere. Aber während diese uns entgegenlastet, versagt sie sich zugleich jedem Eindringen in sie. Versuchen wir solches, indem wir den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Stücken doch nie ein Inneres und Geöffnetes. Sogleich hat sich der Stein wieder in das selbe Dumpfe des Lastens und des Massigen seiner Stücke zurückgezogen. Versuchen wir, dieses auf anderem Wege zu fassen, indem wir den Stein auf die Waage legen, dann bringen wir die Schwere nur in die Berechnung eines Gewichtes. Diese vielleicht sehr genaue Bestimmung des Steins bleibt eine Zahl, aber das Lasten hat sich uns entzogen. Die Farbe leuchtet auf und will nur leuchten. Wenn wir sie verständig messend in Schwingungszahlen zerlegen, ist sie fort. Sie zeigt sich nur, wenn sie unentborgen und unerklärt bleibt. Die Erde läßt so jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen. Sie läßt jede nur rechnerische Zudringlichkeit in eine Zerstörung umschlagen. Mag diese den Schein einer Herrschaft und des Fortschritts vor sich hertragen in der Gestalt der technisch-wissenschaftlichen Vergegenständlichung der Natur, diese Herrschaft bleibt doch eine Ohnmacht des Wollens. Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d. h. ständig sich verschlossen hält. Alle Dinge der Erde, sie selbst im Ganzen, verströmen sich in einen wechselweisen Einklang. Aber dieses Verströmen ist kein Verwischen. Hier strömt der in sich beruhte Strom des Ausgrenzens, das jedes Anwesende in sein Anwesen begrenzt. So ist in jedem der sich verschließenden Dinge das gleiche Sich-nicht-Kennen. Die Erde ist das wesenhaft Sich-verschließende. Die Erde herstellen heißt: sie ins Offene bringen als das Sichverschließende.

Diese Herstellung der Erde leistet das Werk, indem es sich selbst in die Erde zurückstellt. Das Sichverschließen der Erde aber ist kein einförmiges, starres Verhängenbleiben, sondern es entfaltet sich in eine unerschöpfliche Fülle einfacher Weisen und Gestalten. Zwar gebraucht der Bildhauer den Stein so, wie nach seiner Art auch der Maurer mit ihm umgeht. Aber er verbraucht den Stein nicht. Das gilt in gewisser Weise nur dort, wo das Werk mißlingt. Zwar gebraucht auch der Maler den Farbstoff, jedoch so, daß die Farbe nicht verbraucht wird, sondern erst zum Leuchten kommt. Zwar gebraucht auch der Dichter das Wort, aber nicht so, wie die gewöhnlich Redenden und Schreibenden die Worte verbrauchen müssen, sondern so, daß das Wort erst wahrhaft ein Wort wird und bleibt.

Überall west im Werk nichts von einem Werkstoff. Es bleibt sogar zweifelhaft, ob bei der Wesensbestimmung des Zeugens das, woraus es besteht, durch die Kennzeichnung als Stoff in seinem zeughaften Wesen getroffen ist.

37 Das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde sind zwei Wesenszüge im Werksein des Werkes. Sie gehören aber in der Einheit des Werkseins zusammen^a. Diese Einheit suchen wir, wenn wir das Insichstehen des Werkes bedenken und jene geschlossene einige Ruhe des Aufsichberuhens zu sagen versuchen.

Mit den genannten Wesenszügen haben wir, wenn schon etwas Triftiges, im Werk doch eher ein Geschehen kenntlich gemacht und keineswegs eine Ruhe; denn was ist Ruhe, wenn nicht der Gegensatz zur Bewegung? Sie ist allerdings kein Gegensatz, der die Bewegung von sich aus-, sondern einschließt. Nur das Bewegte kann ruhen. Je nach der Art der Bewegung ist die Weise der Ruhe. In der Bewegung als bloßer Ortsveränderung eines Körpers ist die Ruhe freilich nur der Grenzfall der Bewegung. Wenn Ruhe die Bewegung einschließt, so kann es eine Ruhe geben, die eine innige Sammlung der Be-

^a 3. Auflage 1957: Nur da? Oder hier nur in der gebauten Weise.

wegung, also höchste Bewegtheit ist, gesetzt, daß die Art der Bewegung eine solche Ruhe fordert. Von dieser Art jedoch ist die Ruhe des in sich beruhenden Werkes. Wir kommen daher dieser Ruhe nahe, wenn es gelingt, die Bewegtheit des Geschehens im Werksein einheitlich zu fassen. Wir fragen: Welchen Bezug zeigen das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde im Werk selbst?

Die Welt ist die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes. Die Erde ist das zu nichts gedrängte Hervorkommen des ständig Sichverschließenden und dergestalt Bergenden. Welt und Erde sind wesenhaft voneinander verschieden und doch niemals getrennt. Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt. Allein, die Beziehung zwischen Welt und Erde verkümmert keineswegs in der leeren Einheit des sich nichts angehenden Entgegengesetzten. Die Welt trachtet in ihrem Aufruhem auf der Erde, diese zu überhohen. Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlussenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten.

Das Gegeneinander von Welt und Erde ist ein Streit. Allzu leicht verfälschen wir freilich das Wesen des Streitigen, indem wir sein Wesen mit der Zwietracht und dem Hader zusammenwerfen und ihn deshalb nur als Störung und Zerstörung kennen. Im wesenhaften Streit jedoch heben die Streitenden, das eine je das andere, in die Selbstbehauptung ihres Wesens. Die Selbstbehauptung des Wesens ist jedoch niemals das Sichversteifen auf einen zufälligen Zustand, sondern das Sichaufgeben in die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft des eigenen Seins. Im Streit trägt jedes das andere über sich hinaus. Der Streit wird so immer strittiger und eigentlicher, was er ist. Je härter der Streit sich selbständig übertreibt, um so un-nachgiebiger lassen sich die Streitenden in die Innigkeit des einfachen Sichgehörens los. Die Erde kann das Offene der Welt nicht missen, soll sie selbst als Erde im befreiten Andrang ihres

Sichverschließens erscheinen. Die Welt wiederum kann der Erde nicht entschweben, soll sie als waltende Weite und Bahn alles wesentlichen Geschickes sich auf ein Entschiedenes gründen.

Indem das Werk eine Welt aufstellt und die Erde herstellt, ist es eine Anstiftung dieses Streites. Aber dieses geschieht nicht, damit das Werk den Streit in einem faden Übereinkommen zugleich niederschlage und schlichte, sondern damit der Streit ein Streit bleibe. Aufstellend eine Welt und herstellend die Erde vollbringt das Werk diesen Streit. Das Werksein des Werkes besteht in der Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde. Weil der Streit im Einfachen der Innigkeit zu seinem Höchsten kommt, deshalb geschieht in der Bestreitung des Streites die Einheit des Werkes. Die Bestreitung des Streites ist die ständig sich übertreibende Sammlung der Bewegtheit des Werkes. In der Innigkeit des Streites hat daher die Ruhe des in sich ruhenden Werkes ihr Wesen.

Erst aus dieser Ruhe des Werkes vermögen wir zu ersehen, was im Werk am Werk ist. Bisher blieb es immer noch eine vorgreifende Behauptung, im Kunstwerk sei die Wahrheit ins Werk gesetzt. Inwiefern geschieht im Werksein des Werkes, d. h. jetzt, inwiefern geschieht in der Bestreitung des Streites von Welt und Erde die Wahrheit? Was ist Wahrheit?

Wie gering und stumpf unser Wissen vom Wesen der Wahrheit ist, zeigt die Nachlässigkeit, mit der wir uns dem Gebrauch dieses Grundwortes überlassen. Mit Wahrheit meint man zumeist die eine und die andere Wahrheit. Das bedeutet:

39 etwas Wahres. Dergleichen kann eine Erkenntnis sein, die sich in einem Satz ausspricht. Wahr nennen wir aber nicht nur einen Satz, sondern auch eine Sache, wahres Gold im Unterschied zum Scheingold. Wahr heißt hier soviel wie echtes, wirkliches Gold. Was meint hier die Rede vom Wirklichen? Als solches gilt uns das in Wahrheit Seiende. Wahr ist, was dem Wirklichen entspricht, und wirklich ist, was in Wahrheit ist. Der Kreis hat sich wieder geschlossen.

Was heißt »in Wahrheit«? Wahrheit ist das Wesen des Wahren. Woran denken wir, wenn wir Wesen sagen? Als solches gilt gewöhnlich jenes Gemeinsame, worin alles Wahre übereinkommt. Das Wesen gibt sich im Gattungs- und Allgemeinbegriff, der das Eine vorstellt, das für Vieles gleich gilt. Dieses gleich-giltige Wesen (die Wesenheit im Sinne der *essentia*) ist aber nur das unwesentliche Wesen. Worin besteht das wesentliche Wesen von etwas? Vermutlich beruht es in dem, was das Seiende in Wahrheit *ist*. Das wahre Wesen einer Sache bestimmt sich aus ihrem wahren Sein, aus der Wahrheit des jeweiligen Seienden. Allein, wir suchen jetzt nicht die Wahrheit des Wesens, sondern das Wesen der Wahrheit. Eine merkwürdige Verstrickung zeigt sich. Ist sie nur eine Merkwürdigkeit oder gar nur die leere Spitzfindigkeit eines Begriffsspieles oder — ein Abgrund?

Wahrheit meint Wesen des Wahren. Wir denken es aus der Erinnerung an das Wort der Griechen. Ἀλήθεια heißt die Unverborgenheit des Seienden. Aber ist das schon eine Bestimmung des Wesens der Wahrheit? Geben wir nicht die bloße Änderung des Wortgebrauches — Unverborgenheit statt Wahrheit — für eine Kennzeichnung der Sache aus? Allerdings bleibt es bei einem Austausch von Namen, solange wir nicht erfahren, was denn geschehen sein muß, um genötigt zu werden, das *Wesen* der Wahrheit im Wort Unverborgenheit zu sagen.

Ist dazu eine Erneuerung der griechischen Philosophie nötig? Keineswegs. Eine Erneuerung, selbst wenn dies Unmögliche möglich wäre, hülfe uns nichts; denn die verborgene Geschichte der griechischen Philosophie besteht seit ihrem Anfang darin, daß sie dem im Wort ἀλήθεια aufleuchtenden Wesen der Wahrheit nicht gemäß bleibt und ihr Wissen und Sagen vom Wesen der Wahrheit mehr und mehr in die Erörterung eines abgeleiteten Wesens der Wahrheit verlegen muß. Das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια bleibt im Denken der Griechen und erst recht in der nachkommenden Philosophie ungedacht. Die

Unverborgenheit ist für das Denken das Verborgenste im griechischen Dasein, aber zugleich das von früh an alles Anwesen des Anwesenden Bestimmende.

Doch warum lassen wir es nicht bei dem Wesen der Wahrheit bewenden, das uns inzwischen seit Jahrhunderten vertraut ist? Wahrheit bedeutet heute und seit langem die Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache. Damit jedoch das Erkennen und der die Erkenntnis ausformende und aussagende Satz sich der Sache anmessen kann, damit demzuvor die Sache selbst für den Satz verbindlich werden kann, muß doch die Sache selbst sich als solche zeigen. Wie soll sie sich zeigen, wenn sie selbst nicht aus der Verborgenheit her austreten kann, wenn sie selbst nicht im Unverborgenen steht? Der Satz ist wahr, indem er sich nach dem Unverborgenen, d. h. nach dem Wahren, richtet. Die Wahrheit des Satzes ist immer und immer nur diese Richtigkeit. Die kritischen Wahrheitsbegriffe, die seit Descartes von der Wahrheit als Gewißheit ausgehen, sind nur Abwandlungen der Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit. Dieses uns geläufige Wesen der Wahrheit, die Richtigkeit des Vorstellens, steht und fällt mit der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden.

Wenn wir hier und sonst die Wahrheit als Unverborgenheit fassen, flüchten wir nicht nur zu einer wörtlicheren Übersetzung eines griechischen Wortes. Wir besinnen uns auf das, was dem uns geläufigen und darum vernutzten Wesen der Wahrheit im Sinne von Richtigkeit als Unerfahrenes und Ungedachtes zugrunde liegt. Man bequemt sich bisweilen zu dem Eingeständnis, daß wir natürlich, um die Richtigkeit (Wahrheit) einer Aussage zu belegen und zu begreifen, auf etwas zurückgehen müßten, was schon offenbar ist. Diese Voraussetzung sei in der Tat nicht zu umgehen. Solange wir so reden und meinen, verstehen wir die Wahrheit immer nur als Richtigkeit, die zwar noch einer Voraussetzung bedarf, die wir selbst — der Himmel mag wissen, wie und weshalb — nun einmal machen.

Aber nicht wir setzen die Unverborgenheit des Seienden voraus, sondern die Unverborgenheit des Seienden (das Sein^a) versetzt uns in ein solches Wesen, daß wir bei unserem Vorstellen immer in die Unverborgenheit ein- und ihr nachgesetzt bleiben. Nicht nur das, *wonach* eine Erkenntnis sich richtet, muß schon irgendwie unverborgen sein, sondern auch der ganze *Bereich*, in dem dieses »Sichrichten nach etwas« sich bewegt, und ebenso dasjenige, *für* das eine Anmessung des Satzes an die Sache offenbar wird, muß sich als Ganzes schon im Unverborgenen abspielen. Wir wären mit all unseren richtigen Vorstellungen nichts, wir könnten auch nicht einmal voraussetzen, es sei schon etwas, wonach wir uns richten, offenbar, wenn nicht die Unverborgenheit des Seienden uns schon in jenes Gelichtete ausgesetzt hätte^b, in das alles Seiende für uns hereinsteht und aus dem es sich zurückzieht.

Aber wie geht das zu? Wie geschieht die Wahrheit als diese Unverborgenheit? Doch zuvor ist noch deutlicher zu sagen, was diese Unverborgenheit selbst ist.

Die Dinge sind und die Menschen, Geschenke und Opfer sind, Tier und Pflanze sind, Zeug und Werk sind. Das Seiende steht im Sein. Durch das Sein geht ein verhülltes Verhängnis, das zwischen das Gotthafte und das Widergöttliche verhängt ist. Vieles am Seienden vermag der Mensch nicht zu bewältigen. Weniges nur wird erkannt. Das Bekannte bleibt ein Ungefährtes, das Gemeisterte ein Unsicheres. Niemals ist das Seiende, wie es allzuleicht scheinen möchte, unser Gemächte oder gar nur unsere Vorstellung. Bedenken wir dies Ganze in Einem, dann fassen wir, so scheint es, alles, was überhaupt ist, wenn wir es auch roh genug fassen.

Und dennoch: über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern vor ihm her, geschieht noch ein Anderes^c. Inmitten

^a Reclam-Ausgabe 1960: d. h. das Ereignis.

^b Reclam-Ausgabe 1960: wenn nicht Lichtung geschähe, d. h. Er-eignen.

^c 3. Auflage 1957: Ereignis.

des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende.

42 Das Seiende kann als Seiendes nur sein, wenn es in das Gelichtete dieser Lichtung herein- und hinaussteht. Nur diese Lichtung schenkt und verbürgt uns Menschen einen Durchgang zum Seienden, das wir selbst nicht sind, und den Zugang zu dem Seienden, das wir selbst sind. Dank dieser Lichtung ist das Seiende in gewissen und wechselnden Maßen unverborgen. Doch selbst *verborgen* kann das Seiende nur im Spielraum des Gelichteten sein. Jegliches Seiende, das begegnet und mitgegnet, hält diese seltsame Gegnerschaft des Anwesens inne, indem es sich zugleich immer in eine Verborgenheit zurückhält. Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung. Verbergung aber waltet inmitten des Seienden auf eine zwiefache Art.

Seiendes versagt sich uns bis auf jenes Eine und dem Anschein nach Geringste, das wir am ehesten treffen, wenn wir vom Seienden nur noch sagen können, daß es sei. Die Verbergung als Versagen ist nicht erst und nur die jedesmalige Grenze der Erkenntnis, sondern der Anfang der Lichtung des Gelichteten. Aber Verbergung ist zugleich auch, freilich von anderer Art, innerhalb des Gelichteten. Seiendes schiebt sich vor Seiendes, das eine verschleiert das andere, jenes verdunkelt dieses, weniges verbaut vieles, vereinzelt verleugnet alles. Hier ist das Verbergen nicht jenes einfache Versagen, sondern: das Seiende erscheint zwar, aber es gibt sich anders, als es ist.

Dieses Verbergen ist das Verstellen. Würde Seiendes nicht Seiendes verstellen, dann könnten wir uns am Seienden nicht versehen und vertun, wir könnten uns nicht verlaufen und vergehen und vollends uns nie vermessen. Daß das Seiende als Schein trügen kann, ist die Bedingung dafür, daß wir uns täuschen können, nicht umgekehrt.

Die Verbergung kann ein Versagen sein oder nur ein Verstellen. Wir haben nie geradezu die Gewißheit, ob sie das eine oder das andere ist. Das Verbergen verbirgt und verstellt sich selbst. Das sagt: Die offene Stelle inmitten des Seienden, die Lichtung, ist niemals eine starre Bühne mit ständig aufgezo- genem Vorhang, auf der sich das Spiel des Seienden abspielt. Vielmehr geschieht die Lichtung nur als dieses zwiefache Verbergen. Unverborgenheit des Seienden, das ist nie ein nur vor- handener Zustand, sondern ein Geschehnis^a. Unverborgenheit (Wahrheit) ist weder eine Eigenschaft der Sachen im Sinne des Seienden, noch eine solche der Sätze. 43

Im nächsten Umkreis des Seienden glauben wir uns heimi- sch. Das Seiende ist vertraut, verlässlich, geheuer. Gleich- wohl zieht durch die Lichtung ein ständiges Verbergen in der Doppelgestalt des Versagens und des Verstellens. Das Geheure ist im Grunde nicht geheuer; es ist un-geheuer. Das Wesen der Wahrheit, d. h. der Unverborgenheit, wird von einer Verwei- gerung durchwaltet. Dieses Verweigern ist jedoch kein Man- gel und Fehler, als sei die Wahrheit eitel Unverborgenheit, die sich alles Verborgenen entledigt hat. Könnte sie dieses, dann wäre sie nicht mehr sie selbst. *Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört dieses Verweigern in der Weise des zwiefachen Verbergens.* Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit. So sei es gesagt, um in einer vielleicht befremd- lichen Schärfe anzuzeigen, daß zur Unverborgenheit als Lich- tung das Verweigern in der Weise des Verbergens gehört. Der Satz: Das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit, soll dage- gen nicht sagen, die Wahrheit sei im Grunde Falschheit. Eben- sowenig meint der Satz, die Wahrheit sei niemals sie selbst, sondern sei, dialektisch vorgestellt, immer auch ihr Gegenteil.

Die Wahrheit west als sie selbst, sofern das verbergende Ver- weigern als Versagen erst aller Lichtung die ständige Her- kunft, als Verstellen jedoch aller Lichtung die unnachlässliche

^a 1. Auflage 1950: Ereignis.

Schärfe der Beirrung zumißt. Mit dem verbergenden Verweigern soll im Wesen der Wahrheit jenes Gegenwändige genannt sein, das im Wesen der Wahrheit zwischen Lichtung und Verbergung besteht. Es ist das Gegeneinander des ursprünglichen Streit^a. Das Wesen der Wahrheit ist in sich selbst der Urstreit^a, in dem jene offene Mitte erstritten wird, in die das Seiende hereinsteht und aus der es sich in sich selbst zurückstellt.

44 Dieses Offene geschieht inmitten des Seienden. Es zeigt einen Wesenszug, den wir schon nannten. Zum Offenen gehört eine Welt und die Erde. Aber die Welt ist nicht einfach das Offene, was der Lichtung, die Erde ist nicht das Verslossene, was der Verbergung entspricht. Vielmehr ist die Welt die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen, in die sich alles Entscheiden fügt. Jede Entscheidung aber gründet sich auf ein Nichtbewältigtes, Verborgenes, Beirrendes, sonst wäre sie nie Entscheidung. Die Erde ist nicht einfach das Verslossene, sondern das, was als Sichverschließendes aufgeht. Welt und Erde sind je in sich ihrem Wesen nach streitig und streitbar. Nur als diese treten sie in den Streit der Lichtung und Verbergung.

Erde durchragt nur die Welt, Welt gründet sich nur auf die Erde, sofern die Wahrheit als der Urstreit von Lichtung und Verbergung geschieht. Aber wie geschieht Wahrheit? Wir antworten^b: sie geschieht in wenigen wesentlichen Weisen. Eine dieser Weisen, wie Wahrheit geschieht, ist das Werksein des Werkes. Aufstellend eine Welt und herstellend die Erde ist das Werk die Bestreitung jenes Streit^a, in dem die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen, die Wahrheit, erstritten wird.

Im Dastehen des Tempels geschieht die Wahrheit. Dies meint nicht, hier werde etwas richtig dargestellt und wiedergegeben, sondern das Seiende im Ganzen wird in die Unver-

^a Reclam-Ausgabe 1960: Ereignis.

^b Reclam-Ausgabe 1960: Keine Antwort, denn die Frage bleibt: Was ist dies, was in Weisen geschieht?

borgenheit gebracht und in ihr gehalten. Halten heißt ursprünglich hüten. Im Gemälde van Goghs geschieht die Wahrheit. Das meint nicht, hier werde etwas Vorhandenes richtig abgemalt, sondern im Offenbarwerden des Zeugseins des Schuhzeuges gelangt das Seiende im Ganzen, Welt und Erde in ihrem Widerspiel, in die Unverborgenheit.

Im Werk ist die Wahrheit am Werk, also nicht nur ein Wahres. Das Bild, das die Bauernschuhe zeigt, das Gedicht, das den römischen Brunnen sagt, bekunden nicht nur, was dieses vereinzelte Seiende als dieses sei, falls sie je bekunden, sondern sie lassen Unverborgenheit als solche im Bezug auf das Seiende im Ganzen geschehen^a. Je einfacher und wesentlicher nur das Schuhzeug, je ungeschmückter und reiner nur der Brunnen in ihrem Wesen aufgehen, um so unmittelbarer und einnehmender wird mit ihnen alles Seiende seiender. Dergestalt ist das sichverbergende Sein gelichtet. Das so geärtete Licht fügt sein Scheinen ins Werk. Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne. *Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west.*

Zwar ist jetzt das Wesen der Wahrheit nach einigen Hin-sichten deutlicher gefaßt. Demzufolge mag klarer geworden sein, was im Werk am Werke ist. Allein, das jetzt sichtbare Werksein des Werkes sagt uns immer noch nichts über die nächste und aufdringliche Wirklichkeit des Werkes, über das Dinghafte am Werk. Fast scheint es sogar, als hätten wir in der ausschließlichen Absicht, das Insichstehen des Werkes selbst möglichst rein zu fassen, darüber das Eine völlig übersehen, daß ein Werk immer ein Werk, das will doch sagen, ein Gewirktes ist. Wenn etwas das Werk als Werk auszeichnet, dann gilt dies vom Geschaffensein des Werkes. Insofern das Werk geschaffen wird und das Schaffen eines Mediums bedarf, aus dem und in dem es schafft, kommt auch jenes Dinghafte ins Werk. Das ist unbestreitbar. Allein, die Frage bleibt doch:

45

^a Reclam-Ausgabe 1960: Ereignis.

wie gehört das Geschaffensein zum Werk? Dies läßt sich nur aufhellen, wenn ein Doppeltes geklärt ist:

1. Was heißt hier Geschaffensein und Schaffen im Unterschied zum Verfertigen und Angefertigtein?

2. Welches ist das innerste Wesen des Werkes selbst, daraus allein erst sich ermessen läßt, inwiefern das Geschaffensein ihm zugehört und inwieweit dieses das Werksein des Werkes bestimmt?

Schaffen ist hier immer in Beziehung auf das Werk gedacht. Zum Wesen des Werkes gehört das Geschehen der Wahrheit. Das Wesen des Schaffens bestimmen wir im vorhinein aus seinem Bezug zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit des Seienden. Die Zugehörigkeit des Geschaffenseins zum Werk kann nur aus einer noch ursprünglicheren Aufhellung des Wesens der Wahrheit ins Licht gestellt werden. Die Frage nach der Wahrheit und ihrem Wesen kehrt wieder.

Wir müssen sie noch einmal fragen, wenn der Satz, im Werk sei die Wahrheit am Werke, keine bloße Behauptung bleiben soll.

Wir müssen jetzt erst wesentlicher fragen: inwiefern liegt im Wesen der Wahrheit ein Zug zu dergleichen wie einem Werk? Welchen Wesens ist die Wahrheit, daß sie ins Werk gesetzt werden kann oder unter bestimmten Bedingungen sogar ins Werk gesetzt werden muß, um als Wahrheit zu sein? Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmten wir jedoch als das Wesen der Kunst. Die zuletzt gestellte Frage lautet daher:

Was ist die Wahrheit, daß sie als Kunst geschehen kann oder sogar geschehen muß? Inwiefern *gibt es* die Kunst?

Die Wahrheit und die Kunst

Der Ursprung des Kunstwerkes und des Künstlers ist die Kunst. Der Ursprung ist die Herkunft des Wesens, worin das Sein

eines Seienden west. Was ist die Kunst? Wir suchen ihr Wesen im wirklichen Werk. Die Wirklichkeit des Werkes bestimmte sich aus dem, was im Werk am Werk ist, aus dem Geschehen der Wahrheit. Dieses Geschehnis denken wir als die Bestreitung des Streitens zwischen Welt und Erde. In der gesammelten Bewegniss dieses Bestreitens west die Ruhe. Hier gründet das Insichruhen des Werkes.

Im Werk ist das Geschehnis der Wahrheit am Werk. Aber was so am Werk ist, ist es doch im Werk. Demnach wird hier schon das wirkliche Werk als der Träger jenes Geschehens vorausgesetzt. Sogleich steht wieder die Frage nach jenem Dinghaften des vorhandenen Werkes vor uns. So wird denn endlich dies eine klar: Wir mögen dem Insichstehen des Werkes noch so eifrig nachfragen, wir verfehlen gleichwohl seine Wirklichkeit, solange wir uns nicht dazu verstehen, das Werk als ein Gewirktes zu nehmen. Es so zu nehmen, liegt am nächsten; denn im Wort Werk hören wir das Gewirkte. Das Werkhafte des Werkes besteht in seinem Geschaffensein durch den Künstler. Es mag verwunderlich scheinen, daß diese nächstliegende und alles klärende Bestimmung des Werkes erst jetzt genannt wird.

Das Geschaffensein des Werkes läßt sich aber offenbar nur aus dem Vorgang des Schaffens begreifen. So müssen wir uns unter dem Zwang der Sache doch dazu verstehen, auf die Tätigkeit des Künstlers einzugehen, um den Ursprung des Kunstwerkes zu treffen. Der Versuch, das Werksein^a des Werkes rein aus diesem selbst zu bestimmen, erweist sich als undurchführbar.

Wenn wir uns jetzt vom Werk abkehren und dem Wesen des Schaffens nachgehen, so möchten wir doch jenes im Wissen behalten, was zuerst vom Bild der Bauernschuhe und dann vom griechischen Tempel gesagt wurde.

47

Das Schaffen denken wir als ein Hervorbringen. Aber ein

^a Reclam-Ausgabe 1960: Was heißt ‚Werksein‘? Mehrdeutig.

Hervorbringen ist auch die Anfertigung von Zeug. Das Handwerk, merkwürdiges Spiel der Sprache, schafft freilich keine Werke, auch dann nicht, wenn wir das handwerkliche Erzeugnis, wie es nötig ist, gegen die Fabrikware abheben. Wodurch unterscheidet sich aber das Hervorbringen als Schaffen vom Hervorbringen in der Weise der Anfertigung? So leicht wir dem Wortlaut nach das Schaffen von Werken und das Anfertigen von Zeug auseinanderhalten, so schwer ist es, beide Weisen des Hervorbringens je in ihren eigenen Wesenszügen zu verfolgen. Dem nächsten Anschein folgend, finden wir in der Tätigkeit des Töpfers und des Bildhauers, des Schreiners und des Malers dasselbe Verhalten. Das Werkschaffen verlangt aus sich das handwerkliche Tun. Die großen Künstler schätzen das handwerkliche Können am höchsten. Sie zuerst fordern seine sorgfältige Pflege aus der vollen Beherrschung. Sie vor allen anderen mühen sich um die stets neue Durchbildung im Handwerk. Oft genug hat man schon darauf hingewiesen, daß die Griechen, die von Werken der Kunst einiges verstanden, dasselbe Wort τέχνη für Handwerk und Kunst gebrauchen und den Handwerker und den Künstler mit dem selben Namen τεχνίτης benennen.

Deshalb scheint es geraten, das Wesen des Schaffens von seiner handwerklichen Seite her zu bestimmen. Allein, der Hinweis auf den Sprachgebrauch der Griechen, der ihre Erfahrung der Sache nennt, muß uns nachdenklich machen. So üblich und so einleuchtend der Hinweis auf die von den Griechen gepflogene Benennung von Handwerk und Kunst mit demselben Wort τέχνη auch sein mag, er bleibt doch schief und oberflächlich; denn τέχνη bedeutet weder Handwerk noch Kunst und vollends nicht das Technische im heutigen Sinne, meint überhaupt niemals eine Art von praktischer Leistung.

Das Wort τέχνη nennt vielmehr eine Weise des Wissens. Wissen heißt: gesehen haben, in dem weiten Sinne von sehen, der besagt: vernehmen des Anwesenden als eines solchen. Das

Wesen des Wissens beruht für das griechische Denken in der ἀλήθεια, d. h. in der Entbergung des Seienden. Sie trägt und leitet jedes Verhalten zum Seienden. Die τέχνη ist als griechisch erfahrenes Wissen insofern ein Hervorbringen des Seienden, als es das Anwesende als ein solches *aus* der Verborgenheit *her* eigens *in* die Unverborgenheit seines Aussehens *vor* bringt; τέχνη bedeutet nie die Tätigkeit eines Machens.

Der Künstler ist nicht deshalb ein τεχνίτης, weil er auch ein Handwerker ist, sondern deshalb, weil sowohl das Herstellen von Werken als auch das Herstellen von Zeug in jenem Hervorbringen geschieht, das im vorhinein das Seiende von seinem Aussehen *her* in sein Anwesen *vor*kommen läßt. Dies alles geschieht jedoch inmitten des eigenwüchsig aufgehenden Seienden, der φύσις. Die Benennung der Kunst als τέχνη spricht keineswegs dafür, daß das Tun des Künstlers vom Handwerklichen *her* erfahren wird. Was am Werkschaffen wie handwerkliche Anfertigung aussieht, ist anderer Art. Dieses Tun wird vom Wesen des Schaffens bestimmt und durchstimmt und bleibt in dieses auch einbehalten.

An welchem Leitfaden, wenn nicht an dem des Handwerkes, sollen wir dann das Wesen des Schaffens denken? Wie anders als aus dem Hinblick auf das Zuschaffende, auf das Werk? Obwohl das Werk erst im Vollzug des Schaffens wirklich wird und so in seiner Wirklichkeit von diesem abhängt, wird das Wesen des Schaffens vom Wesen des Werkes bestimmt. Wenngleich das Geschaffensein des Werkes zum Schaffen einen Bezug hat, so muß dennoch auch das Geschaffensein so wie das Schaffen aus dem Werksein des Werkes bestimmt werden. Jetzt kann es uns auch nicht mehr verwundern, warum wir zunächst und langehin nur vom Werk handelten, um erst zuletzt das Geschaffensein in den Blick zu bringen. Wenn das Geschaffensein so wesentlich zum Werk gehört, wie es auch aus dem Wort Werk herausklingt, dann müssen wir das, was sich bisher als Werksein des Werkes bestimmen ließ, noch wesentlicher zu verstehen suchen.

49 Aus dem Hinblick auf die erreichte Wesensumgrenzung des Werkes, wonach im Werk das Geschehnis der Wahrheit am Werke ist, können wir das Schaffen als das Hervorgehenlassen in ein Hervorgebrachtes kennzeichnen. Das Werkwerden des Werkes ist eine Weise des Werdens und Geschehens der Wahrheit. In deren Wesen liegt alles. Aber was ist die Wahrheit, daß sie in dergleichen wie einem Geschaffenen geschehen muß? Inwiefern hat die Wahrheit aus dem Grunde ihres Wesens einen Zug zum Werk? Läßt sich dies aus dem bisher aufgehellten Wesen der Wahrheit begreifen?

Die Wahrheit ist Un-Wahrheit, insofern zu ihr der Herkunftsbereich des Noch-nicht(des Un-)Entborgenen im Sinne der Verbergung gehört. In der Un-verborgenheit als Wahrheit west zugleich das andere »Un-« eines zwiefachen Verwehrens. Die Wahrheit west als solche im Gegeneinander von Lichtung und zwiefacher Verbergung. Die Wahrheit ist der Urstreit, in dem je in einer Weise das Offene erstritten wird, in das alles hereinsteht und aus dem alles sich zurückhält, was als Seiendes sich zeigt und entzieht. Wann und wie immer dieser Streit ausbricht und geschieht, durch ihn treten die Streitenden, Lichtung und Verbergung, auseinander. So wird das Offene des Streitraumes erstritten. Die Offenheit dieses Offenen, d. h. die Wahrheit, kann nur sein, was sie ist, nämlich *diese* Offenheit, wenn sie sich und solange sie sich selbst in ihr Offenes einrichtet. Darum muß in diesem Offenen je ein Seiendes sein, worin die Offenheit ihren Stand und ihre Ständigkeit nimmt. Indem die Offenheit das Offene besetzt, hält sie dieses offen und aus. Setzen und Besetzen sind hier überall aus dem griechischen Sinn der $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ gedacht, die ein Aufstellen im Unverborgenen meint.

Mit dem Hinweis auf das Sicheinrichten der Offenheit in das Offene^a rührt das Denken an einen Bezirk, der hier noch

^a Reclam-Ausgabe 1960: Dazu die »ontologische Differenz«, vgl. »Identität und Differenz«, S. 37 ff.

nicht auseinandergelegt werden kann. Nur dieses sei angemerkt, daß, wenn das Wesen der Unverborgenheit des Seienden in irgendeiner Weise zum Sein selbst gehört (vgl. Sein und Zeit § 44), dieses aus seinem Wesen her den Spielraum der Offenheit (die Lichtung des Da) geschehen läßt und ihn als *solches* einbringt, worin jegliches Seiende in seiner Weise aufgeht.

Wahrheit geschieht nur so, daß sie in dem durch sie selbst sich öffnenden Streit und Spielraum sich einrichtet. Weil die Wahrheit das Gegenwendige von Lichtung und Verbergung ist, deshalb gehört zu ihr das, was hier die Einrichtung genannt sei. Aber die Wahrheit ist nicht zuvor irgendwo in den Sternen an sich vorhanden, um sich dann nachträglich sonstwo im Seienden unterzubringen. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil doch erst die Offenheit des Seienden die Möglichkeit eines Irgendwo und einer von Anwesendem erfüllten Stätte ergibt. Lichtung der Offenheit und Einrichtung in das Offene gehören zusammen. Sie sind dasselbe eine Wesen des Wahrheitsgeschehens. Dieses ist in mannigfaltigen Weisen geschichtlich.

50

Eine wesentliche Weise, wie die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden einrichtet, ist das Sich-ins-Werksetzen der Wahrheit. Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatgründende Tat. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit zum Leuchten kommt, ist die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit sich gründet, ist das wesentliche Opfer. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit wird, ist das Fragen des Denkers, das als Denken des Seins dieses in seiner Fragwürdigkeit nennt. Dagegen ist die Wissenschaft kein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit, sondern jeweils der Ausbau eines schon offenen Wahrheitsbereiches und zwar durch das Auffassen und Begründen dessen, was in seinem Umkreis sich an möglichem und notwendigem Richtigen zeigt. Wenn und sofern eine Wissenschaft über das

Richtige hinaus zu einer Wahrheit und d. h. zur wesentlichen Enthüllung des Seienden als solchen kommt, ist sie Philosophie.

Weil es zum Wesen der Wahrheit gehört, sich in das Seiende einzurichten, um so erst Wahrheit zu werden, deshalb liegt im Wesen der Wahrheit der *Zug zum Werk* als einer ausgezeichneten Möglichkeit der Wahrheit, inmitten des Seienden selbst seiend zu sein.

Die Einrichtung der Wahrheit ins Werk ist das Hervorbringen eines solchen Seienden, das vordem noch nicht war und nachmals nie mehr werden wird. Die Hervorbringung stellt dieses Seiende dergestalt ins Offene, daß das zu Bringende erst die Offenheit des Offenen lichtet, in das es hervorkommt. Wo die Hervorbringung eigens die Offenheit des Seienden, die Wahrheit, bringt, ist das Hervorgebrachte ein Werk. Solches
51 Hervorbringen ist das Schaffen. Als dieses Bringen ist es eher ein Empfangen und Entnehmen innerhalb des Bezuges zur Unverborgenheit. Worin besteht demzufolge dann das Geschaffensein? Es sei durch zwei wesentliche Bestimmungen verdeutlicht.

Die Wahrheit richtet sich ins Werk. Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung in der Gegenwärtigkeit von Welt und Erde. Die Wahrheit will als dieser Streit von Welt und Erde ins Werk gerichtet werden. Der Streit soll in einem eigens hervorzubringenden Seienden nicht behoben, auch nicht bloß untergebracht, sondern aus diesem eröffnet werden. Dieses Seiende muß daher in sich die Wesenszüge des Streites haben. In dem Streit wird die Einheit von Welt und Erde erstritten. Indem eine Welt sich öffnet, stellt sie einem geschichtlichen Menschentum Sieg und Niederlage, Segen und Fluch, Herrschaft und Knechtschaft zur Entscheidung. Die aufgehende Welt bringt das noch Unentschiedene und Maßlose zum Vorschein und eröffnet so die verborgene Notwendigkeit von Maß und Entschiedenheit.

Indem aber eine Welt sich öffnet, kommt die Erde zum Ragen. Sie zeigt sich als das alles Tragende, als das in sein Ge-

setz Geborgene und ständig Sichverschließende. Welt verlangt ihre Entschiedenheit und ihr Maß und läßt das Seiende in das Offene ihrer Bahnen gelangen. Erde trachtet, tragend-auftragend sich verschlossen zu halten und alles ihrem Gesetz anzuvertrauen. Der Streit ist kein Riß als das Aufreißen einer bloßen Kluft, sondern der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden. Dieser Riß reißt die Gegenwendigen in die Herkunft ihrer Einheit aus dem einigen Grunde zusammen. Er ist Grundriß. Er ist Auf-riß, der die Grundzüge des Aufgehens der Lichtung des Seienden zeichnet. Dieser Riß läßt die Gegenwendigen nicht auseinanderbersten, er bringt das Gegenwendige von Maß und Grenze in den einigen Umriß.

Die Wahrheit richtet sich als Streit in ein hervorzubringendes Seiendes nur so ein, daß der Streit in diesem Seienden eröffnet, d. h. dieses selbst in den Riß gebracht wird. Der Riß ist das einheitliche Gezüge von Aufriß und Grundriß, Durch- und Umriß. Die Wahrheit richtet sich im Seienden ein, so zwar, daß dieses selbst das Offene der Wahrheit besetzt. Dieses Besetzen aber kann nur so geschehen, daß sich das Hervorzubringende, der Riß, dem Sichverschließenden, das im Offenen ragt, anvertraut. Der Riß muß sich in die ziehende Schwere des Steins, in die stumme Härte des Holzes, in die dunkle Glut der Farben zurückstellen. Indem die Erde den Riß in sich zurücknimmt, wird der Riß erst in das Offene hergestellt und so in das gestellt, d. h. gesetzt, was als Sichverschließendes und Behütendes ins Offene ragt.

52

Der in den Riß gebrachte und so in die Erde zurückgestellte und damit festgestellte Streit ist die *Gestalt*. Geschaffensein des Werkes heißt: Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt. Sie ist das Gefüge, als welches der Riß sich fügt. Der gefügte Riß ist die Fuge des Scheinens der Wahrheit. Was hier Gestalt heißt, ist stets aus *jenem* Stellen und Ge-stell zu denken, als welches das *Werk* west, insofern es sich auf- und herstellt.

Im Werkschaffen muß der Streit als Riß in die Erde zurückgestellt, die Erde selbst muß als das Sichverschließende hervorgegestellt und gebraucht werden. Dieses Brauchen aber verbraucht und mißbraucht die Erde nicht als einen Stoff, sondern es befreit sie erst zu ihr selbst. Dieses Brauchen der Erde ist ein Werken mit ihr, das zwar so aussieht wie das handwerkliche Verwenden von Stoff. Daher stammt der Anschein, das Werkschaffen sei auch handwerkliche Tätigkeit. Dies ist es niemals. Aber es bleibt immer ein Brauchen der Erde im Feststellen der Wahrheit in die Gestalt. Dagegen ist die Anfertigung des Zeuges nie unmittelbar die Erwirkung des Geschehens der Wahrheit. Fertigsein des Zeuges ist Geformtsein eines Stoffes und zwar als Bereitstellung für den Gebrauch. Fertigsein des Zeuges heißt, daß dieses über sich selbst hinweg dahin entlassen ist, in der Dienlichkeit aufzugehen.

Nicht so das Geschaffensein des Werkes. Das wird deutlich aus dem zweiten Kennzeichen, das hier angeführt sein mag.

Das Fertigsein des Zeuges und das Geschaffensein des Werkes kommen miteinander darin überein, daß sie ein Hervorgebrachtsein ausmachen. Aber das Geschaffensein des Werkes hat gegenüber jeder anderen Hervorbringung darin sein Besonderes, daß es in das Geschaffene mit hineingeschaffen ist. 53 Aber gilt solches nicht von jedem Hervorgebrachten und irgendwie Entstandenen? Jedem Hervorgebrachten ist, wenn je etwas, doch das Hervorgebrachtsein mitgegeben. Gewiß, aber im Werk ist das Geschaffensein eigens in das Geschaffene hineingeschaffen, so daß es aus ihm, dem so Hervorgebrachten, eigens hervorragt. Wenn es so steht, dann müssen wir auch das Geschaffensein eigens am Werk erfahren können.

Das Hervorkommen des Geschaffenseins aus dem Werk meint nicht, am Werk soll merklich werden, daß es von einem großen Künstler gemacht sei. Das Geschaffene soll nicht als Leistung eines Könners bezeugt und dadurch der Leistende in das öffentliche Ansehen gehoben werden. Nicht das *N.N. fecit* soll bekanntgegeben, sondern das einfache »factum est« soll

im Werk ins Offene gehalten werden: dieses, daß Unverborgenheit des Seienden hier geschehen ist und als dieses Geschehene erst geschieht; dieses, daß solches Werk *ist* und nicht vielmehr nicht ist. Der Anstoß, daß das Werk als dieses Werk ist und das Nichtaussetzen dieses unscheinbaren Stoßes macht die Beständigkeit des Insichruhens am Werk aus. Dort, wo der Künstler und der Vorgang und die Umstände der Entstehung des Werkes unbekannt bleiben, tritt dieser Stoß, dieses »Daß« des Geschaffenseins am reinsten aus dem Werk hervor.

Zwar gehört auch zu jedem verfügbaren und im Gebrauch befindlichen Zeug, »daß« es angefertigt ist. Aber dieses »Daß« tritt am Zeug nicht heraus, es verschwindet in der Dienlichkeit. Je handlicher ein Zeug zur Hand ist, um so unauffälliger bleibt es, daß z. B. ein solcher Hammer ist, um so ausschließlicher hält sich das Zeug in seinem Zeugsein. Überhaupt können wir an jedem Vorhandenen bemerken, daß es ist; aber dies wird auch nur vermerkt, um alsbald nach der Art des Gewöhnlichen vergessen zu bleiben. Was aber ist gewöhnlicher als dieses, daß Seiendes ist? Im Werk dagegen ist dieses, daß es als solches *ist*, das Ungewöhnliche. Das Ereignis seines Geschaffenseins zittert im Werk nicht einfach nach, sondern das Ereignishafte, daß das Werk als dieses Werk ist, wirft das Werk vor sich her und hat es ständig um sich geworfen. Je wesentlicher das Werk sich öffnet, um so leuchtender wird die Einzigkeit dessen, daß es ist und nicht vielmehr nicht ist. Je wesentlicher dieser Stoß ins Offene kommt, um so befremdlicher und einsamer wird das Werk. Im Hervorbringen des Werkes liegt dieses Darbringen des »daß es sei«.

54

Die Frage nach dem Geschaffensein des Werkes sollte uns dem Werkhaften des Werkes und damit seiner Wirklichkeit näher bringen. Das Geschaffensein enthüllte sich als das Festgestellt-sein des Streites durch den Riß in die Gestalt. Dabei ist das Geschaffensein selbst eigens in das Werk eingeschaffen und steht als der stille Stoß jenes »Daß« ins Offene. Aber auch im Geschaffensein erschöpft sich die Wirklichkeit des

Werkes nicht. Wohl dagegen setzt uns der Hinblick auf das Wesen des Geschaffenseins des Werkes in den Stand, jetzt den Schritt zu vollziehen, auf den alles bisher Gesagte zustrebt.

Je einsamer das Werk, festgestellt in die Gestalt, in sich steht, je reiner es alle Bezüge zu den Menschen zu lösen scheint, um so einfacher tritt der Stoß, daß solches Werk *ist*, ins Offene, um so wesentlicher ist das Ungeheure aufgestoßen und das bislang geheuer Scheinende umgestoßen. Aber dieses vielfältige Stoßen hat nichts Gewaltsames; denn je reiner das Werk selbst in die durch es selbst eröffnete Offenheit des Seienden entrückt ist, um so einfacher rückt es uns in diese Offenheit ein und so zugleich aus dem Gewöhnlichen heraus. Dieser Verrückung folgen, heißt: die gewohnten Bezüge zur Welt und zur Erde verwandeln und fortan mit allem geläufigen Tun und Schätzen, Kennen und Blicken ansichhalten, um in der im Werk geschehenden Wahrheit zu verweilen. Die Verhaltenheit dieses Verweilens läßt das Geschaffene erst das Werk sein, das es ist. Dieses: das Werk ein Werk sein lassen, nennen wir die Bewahrung des Werkes. Für die Bewahrung erst gibt sich das Werk in seinem Geschaffensein als das wirkliche, d. h. jetzt: werkhafte anwesende.

Sowenig ein Werk sein kann, ohne geschaffen zu sein, so wesentlich es die Schaffenden braucht, sowenig kann das Geschaffene selbst ohne die Bewahrenden seiend werden.

55 Wenn aber ein Werk die Bewahrenden nicht findet, nicht unmittelbar so findet, daß sie der im Werk geschehenden Wahrheit entsprechen, dann heißt dies keineswegs, das Werk sei auch Werk ohne die Bewahrenden. Es bleibt immer, wenn anders es ein Werk ist, auf die Bewahrenden bezogen, auch dann und gerade dann, wenn es auf die Bewahrenden erst nur wartet und deren Einkehr in seine Wahrheit erwirbt und erharret. Sogar die Vergessenheit, in die das Werk fallen kann, ist nicht nichts; sie ist noch ein Bewahren. Sie zehrt vom Werk. Bewahrung des Werkes heißt: Innestehen in der im Werk geschehenden Offenheit des Seienden. Die Inständigkeit der Be-

wahrung aber ist ein Wissen. Wissen besteht jedoch nicht im bloßen Kennen und Vorstellen von etwas. Wer wahrhaft das Seiende weiß, weiß, was er inmitten des Seienden will.

Das hier genannte Wollen, das weder ein Wissen erst anwendet, noch zuvor beschließt, ist aus der Grunderfahrung des Denkens in »Sein und Zeit« gedacht. Das Wissen, das ein Wollen, und das Wollen, das ein Wissen bleibt, ist das ekstatische Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins. Die in »Sein und Zeit« gedachte Entschlossenheit ist nicht die decidierte Aktion eines Subjekts, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins. In der Existenz geht jedoch der Mensch nicht erst aus einem Innern zu einem Draußen hinaus, sondern das Wesen der Existenz ist das ausstehende Innestehen im wesenhaften Auseinander der Lichtung des Seienden. Weder in dem zuvor genannten Schaffen, noch in dem jetzt genannten Wollen ist an das Leisten und an die Aktion eines sich selbst als Zweck setzenden und anstrebenden Subjektes gedacht.

Wollen ist die nüchterne Entschlossenheit des existierenden Übersichhinausgehens, das sich der Offenheit des Seienden als der ins Werk gesetzten aussetzt. So bringt sich die Inständigkeit in das Gesetz. Bewahrung des Werkes ist als Wissen die nüchterne Inständigkeit im Ungeheuren der im Werk geschehenden Wahrheit.

Dieses Wissen, das als Wollen in der Wahrheit des Werkes einheimisch wird und nur so ein Wissen bleibt, nimmt das Werk nicht aus seinem Insichstehen heraus, zerrt es nicht in den Umkreis des bloßen Erlebens und setzt das Werk nicht herab in die Rolle eines Erlebniserregers. Die Bewahrung des Werkes vereinzelt die Menschen nicht auf ihre Erlebnisse, sondern rückt sie ein in die Zugehörigkeit zu der im Werk geschehenden Wahrheit und gründet so das Für- und Miteinandersein als das geschichtliche Ausstehen des Daseins aus dem Bezug zur Unverborgenheit. Vollends ist das Wissen in der Weise des Bewahrens fern von jener nur geschmäck-

lerischen Kennerschaft des Formalen am Werk, seiner Qualitäten und Reize an sich. Wissen als Gesehen-haben ist ein Entschiedenesein; ist Innestehen in dem Streit, den das Werk in den Riß gefügt hat.

Die Weise der rechten Bewahrung des Werkes wird erst und allein durch das Werk selbst mitgeschaffen und vorgezeichnet. Die Bewahrung geschieht in verschiedenen Stufen des Wissens mit je verschiedener Reichweite, Beständigkeit und Helligkeit. Wenn Werke dem bloßen Kunstgenuß dargeboten werden, ist noch nicht erwiesen, daß sie als Werke in der Bewahrung stehen.

Sobald jener Stoß ins Un-geheure im Geläufigen und Kennerischen abgefangen wird, hat um die Werke schon der Kunstbetrieb begonnen. Selbst die sorgfältige Überlieferung der Werke, die wissenschaftlichen Versuche zu ihrer Rückgewinnung erreichen dann nie mehr das Werksein selbst, sondern nur eine Erinnerung daran. Aber auch diese kann dem Werk noch eine Stätte bieten, von der aus es Geschichte mitgestaltet. Die eigenste Wirklichkeit des Werkes kommt dagegen nur da zum Tragen, wo das Werk in der durch es selbst geschehenden Wahrheit bewahrt wird.

Die Wirklichkeit des Werkes ist aus dem Wesen des Werkseins in den Grundzügen bestimmt. Jetzt können wir die einleitende Frage wieder aufnehmen: Wie steht es mit jenem Dinghaften am Werk, das seine unmittelbare Wirklichkeit verbürgen soll? Es steht so, daß wir jetzt die Frage nach dem Dinghaften am Werk nicht mehr fragen; denn solange wir darnach fragen, nehmen wir das Werk sogleich und im vorhinein endgültig als einen vorhandenen Gegenstand. Auf diese Weise fragen wir nie vom Werk her, sondern von uns aus. Von uns, die wir dabei das Werk nicht ein Werk sein-lassen, es vielmehr als Gegenstand vorstellen, der in uns irgendwelche Zustände bewirken soll.

Was jedoch an dem als Gegenstand genommenen Werk so aussieht wie das Dinghafte im Sinne der geläufigen Dingbe-

griffe, das ist, vom Werk her erfahren, das Erdhafte des Werkes. Die Erde ragt ins Werk, weil das Werk als solches west, worin die Wahrheit am Werke ist, und weil Wahrheit nur west, indem sie sich in ein Seiendes einrichtet. An der Erde als der wesenhaft sich verschließenden findet aber die Offenheit des Offenen seinen höchsten Widerstand und dadurch die Stätte seines ständigen Standes, darein die Gestalt festgestellt werden muß.

Dann war es doch überflüssig, auf die Frage nach dem Dinghaften des Dinges einzugehen? Keineswegs. Zwar läßt sich aus dem Dinghaften nicht das Werkhafte bestimmen, dagegen kann aus dem Wissen vom Werkhaften des Werkes die Frage nach dem Dinghaften des Dinges auf den rechten Weg gebracht werden. Das ist nichts Geringes, wenn wir uns erinnern, daß jene von altersher geläufigen Denkweisen das Dinghafte des Dinges überfallen und eine Auslegung des Seienden im Ganzen zur Herrschaft bringen, die ebenso zur Wesenserfassung des Zeuges und des Werkes untüchtig bleibt, wie sie gegen das ursprüngliche Wesen der Wahrheit blind macht.

Für die Bestimmung der Dingheit des Dinges reicht weder der Hinblick auf den Träger von Eigenschaften zu, noch jener auf die Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen in seiner Einheit, noch gar der auf das für sich vorgestellte Stoff-Form-Gefüge, das dem Zeughaften entnommen ist. Der maß- und gewichtgebende Vorblick für die Auslegung des Dinghaften der Dinge muß auf die Zugehörigkeit des Dinges zur Erde gehen. Das Wesen der Erde als des zu nichts gedrängten Tragenden-Sichverschließenden enthüllt sich jedoch nur im Hineinragen in eine Welt, in der Gegenwendigkeit beider. Dieser Streit ist festgestellt in die Gestalt des Werkes und wird durch dieses offenbar. Was vom Zeug gilt, daß wir das Zeughafte des Zeuges erst eigens durch das Werk erfahren, gilt auch vom Dinghaften des Dinges. Daß wir vom Dinghaften nie geradezu und wenn, dann nur unbestimmt wissen, also des Werkes bedürfen, das zeigt mittelbar, daß im Werksein des Werkes

58 das Geschehnis der Wahrheit, die Eröffnung des Seienden am Werk ist.

Aber, so möchten wir schließlich entgegenen, muß denn das Werk nicht seinerseits und zwar vor seinem Geschaffenwerden und für dieses in einen Bezug zu den Dingen der Erde, zur Natur gebracht sein, wenn anders es das Dinghafte triftig ins Offene rücken soll? Einer, der es wissen mußte, Albrecht Dürer, sagte doch jenes bekannte Wort: »Denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reißen, der hat sie.« Reißen heißt hier Herausholen des Risses und den Riß reißen mit der Reißfeder auf dem Reißbrett. Aber sogleich bringen wir die Gegenfrage: Wie soll der Riß herausgerissen werden, wenn er nicht als Riß und d. h., wenn er nicht zuvor als Streit von Maß und Unmaß durch den schaffenden Entwurf ins Offene gebracht wird? Gewiß steckt in der Natur ein Riß, Maß und Grenze und ein daran gebundenes Hervorbringenkönnen, die Kunst. Aber ebenso gewiß ist, daß diese Kunst in der Natur erst durch das Werk offenbar wird, weil sie ursprünglich im Werk steckt.

Die Bemühung um die Wirklichkeit des Werkes soll den Boden bereiten, damit wir am wirklichen Werk die Kunst und ihr Wesen finden. Die Frage nach dem Wesen der Kunst, der Weg des Wissens von ihr, soll erst wieder auf einen Grund gebracht werden. Die Antwort auf die Frage ist wie jede echte Antwort nur der äußerste Auslauf des letzten Schrittes einer langen Folge von Frageschritten. Jede Antwort bleibt nur als Antwort in Kraft, solange sie im Fragen verwurzelt ist.

Die Wirklichkeit des Werkes ist uns aus seinem Werksein nicht nur deutlicher, sondern zugleich wesentlich reicher geworden. Zum Geschaffensein des Werkes gehören ebenso wesentlich wie die Schaffenden auch die Bewahrenden. Aber das Werk ist es, was die Schaffenden in ihrem Wesen ermöglicht und aus seinem Wesen die Bewahrenden braucht. Wenn die Kunst der Ursprung des Werkes ist, dann heißt das, sie läßt das wesenhaft Zusammengehörige am Werk, Schaffende und

Bewahrende, in seinem Wesen entspringen. Was aber ist die Kunst selbst, daß wir sie mit Recht einen Ursprung nennen?

Im Werk ist das Geschehnis der Wahrheit und zwar nach der Weise eines Werkes am Werk. Demnach wurde im voraus das Wesen der Kunst als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmt. Doch diese Bestimmung ist bewußt zweideutig. Sie sagt einmal: Kunst ist das Feststellen der sich einrichtenden Wahrheit in die Gestalt. Das geschieht im Schaffen, als dem Hervor-bringen der Unverborgenheit des Seienden. Ins-Werk-Setzen heißt aber zugleich: in Gang- und ins Geschehen-Bringen des Werkseins. Das geschieht als Bewahrung. Also ist die Kunst: die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. *Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.* Dann entsteht die Wahrheit aus dem Nichts? In der Tat, wenn mit dem Nichts das bloße Nicht des Seienden gemeint und wenn dabei das Seiende als jenes gewöhnlich Vorhandene vorgestellt ist, was hernach durch das Dastehen des Werkes als das nur vermeintlich wahre Seiende an den Tag kommt und erschüttert wird. Aus dem Vorhandenen und Gewöhnlichen wird die Wahrheit niemals abgelesen. Vielmehr geschieht die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden nur, indem die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird.

Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem^a sie gedichtet wird. *Alle Kunst* ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen *im Wesen Dichtung*. Das Wesen der Kunst, worin das Kunstwerk und der Künstler zumal beruhen, ist das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit. Aus dem dichtenden Wesen der Kunst geschieht es, daß sie inmitten des Seienden eine offene Stelle aufschlägt, in deren Offenheit alles anders ist als sonst. Kraft des ins Werk gesetzten Entwurfes der sich uns zu-wer-

^a Reclam-Ausgabe 1960: Das Fragwürdige der ›Dichtung‹ — als Brauch der Sage. Das Verhältnis von Lichtung und Dichtung unzureichend dargestellt.

fenden Unverborgenheit des Seienden wird durch das Werk alles Gewöhnliche und Bisherige zum Unseienden. Dieses hat das Vermögen, das Sein als Maß zu geben und zu wahren, eingebüßt. Dabei ist das Seltsame, daß das Werk in keiner Weise auf das bisherige Seiende durch kausale Wirkungszusammenhänge einwirkt. Die Wirkung des Werkes besteht nicht in einem Wirken. Sie beruht in einem aus dem Werk geschehenden Wandel der Unverborgenheit des Seienden, und das sagt: des Seins^a.

60 Dichtung aber ist kein schweifendes Ersinnen des Beliebigen und kein Verschweben des bloßen Vorstellens und Einbildens in das Unwirkliche. Was die Dichtung als lichtender Entwurf an Unverborgenheit auseinanderfaltet und in den Riß der Gestalt vorauswirft, ist das Offene, das sie geschehen läßt und zwar dergestalt, daß jetzt das Offene erst inmitten des Seienden dieses zum Leuchten und Klingen bringt. Im Wesensblick auf das Wesen des Werkes und seinen Bezug zum Geschehnis der Wahrheit des Seienden wird fraglich, ob das Wesen der Dichtung, und das sagt zugleich des Entwurfes, von der Imagination und Einbildungskraft her hinreichend gedacht werden kann.

Das jetzt in seiner Weite, aber deshalb nicht unbestimmt erfahrene Wesen der Dichtung sei hier als ein Frag-würdiges festgehalten, das es erst zu bedenken gilt^b.

Wenn alle Kunst im Wesen Dichtung ist, dann müssen Baukunst, Bildkunst, Tonkunst auf die Poesie zurückgeführt werden. Das ist reine Willkür. Gewiß, solange wir meinen, die genannten Künste seien Abarten der Sprachkunst, falls wir die Poesie durch diesen leicht mißdeutbaren Titel kennzeichnen dürfen. Aber die Poesie ist nur eine Weise des lichtenden Entwerfens der Wahrheit, d. h. des Dichtens in diesem weite-

^a Reclam-Ausgabe 1960: Unzureichend – Verhältnis von Unverborgenheit und ›Sein‹; Sein = Anwesenheit, vgl. ›Zeit und Sein‹.

^b Reclam-Ausgabe 1960: Also auch frag-würdig das Eigentümliche der Kunst.

ren Sinne. Gleichwohl hat das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste.

Um das zu sehen, bedarf es nur des rechten Begriffes von der Sprache. In der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von Mitteilung. Sie dient zur Unterredung und Verabredung, allgemein zur Verständigung. Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene. Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren.

Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende *zu* seinem Sein *aus* diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt. Entwerfen^a ist das Auslösen eines Wurfes, als welcher die Unverborgenheit sich in das Seiende als solches schickt. Das entwerfende Ansagen wird sogleich zur Absage an alle dumpfe Wirrnis, in der sich das Seiende verhüllt und entzieht^b.

61

Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter. Die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seienden. Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt wird. Das entwerfende Sagen ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsag-

^a Reclam-Ausgabe 1960: Entwerfen — nicht die Lichtung als solche, denn in ihr ist erst Entwurf geortet, sondern: Entwerfen der Risse.

^b Reclam-Ausgabe 1960: Nur so? Oder als Geschick. Vgl. das Ge-Stell.

bare als ein solches zur Welt bringt. In solchem Sagen werden einem geschichtlichen Volk die Begriffe seines Wesens, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte vorgeprägt.

Die Dichtung ist hier in einem so weiten Sinne und zugleich in so inniger Wesenseinheit mit der Sprache und dem Wort gedacht, daß es offen bleiben muß, ob die Kunst und zwar in allen ihren Weisen, von der Baukunst bis zur Poesie, das Wesen der Dichtung erschöpft.

Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne. Weil nun aber die Sprache jenes Geschehnis ist, in dem für den Menschen jeweils erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist die Poesie, die Dichtung im engeren Sinne, die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne. Die Sprache ist nicht deshalb Dichtung, weil sie die Urpoesie ist, sondern die Poesie ereignet sich in der Sprache, weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt. Bauen und Bilden dagegen geschehen immer schon und immer nur im Offenen der Sage und des Nennens. Von diesem werden sie durchwaltet und geleitet. Deshalb bleiben sie eigene Wege und Weisen, wie die Wahrheit sich ins Werk richtet. Sie sind ein je eigenes Dichten innerhalb der Lichtung des Seienden, die schon und unbeachtet in der Sprache geschehen ist^a.

62 Die Kunst ist als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit Dichtung. Nicht nur das Schaffen des Werkes ist dichterisch, sondern ebenso dichterisch, nur in seiner eigenen Weise, ist auch das Bewahren des Werkes; denn ein Werk ist nur als ein Werk wirklich, wenn wir uns selbst unserer Gewöhnlichkeit entrücken und in das vom Werk Eröffnete einrücken, um so unser Wesen selbst in der Wahrheit des Seienden zum Stehen^b zu bringen.

^a Reclam-Ausgabe 1960: Was sagt dies? Geschieht Lichtung durch die Sprache oder gewährt die ereignende Lichtung erst Sage und Entsagen und so Sprache? Sprache und Leib (Laut und Schrift).

^b Reclam-Ausgabe 1960: im Sinne der Inständigkeit im Brauch.

Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit. Das Stiften verstehen wir hier in einem dreifachen Sinne: Stiften als Schenken, Stiften als Gründen und Stiften als Anfangen. Stiftung ist aber nur in der Bewahrung wirklich. So entspricht jeder Weise des Stiftens eine solche des Bewahrens. Diesen Wesensbau der Kunst können wir jetzt nur in wenigen Strichen sichtbar machen und auch dieses nur so weit, als die frühere Kennzeichnung des Wesens des Werkes dafür einen ersten Hinweis bietet.

Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit stößt das Un-geheure auf und stößt zugleich das Geheure und das, was man dafür hält, um. Die im Werk sich eröffnende Wahrheit ist aus dem Bisherigen nie zu belegen und abzuleiten. Das Bisherige wird in seiner ausschließlichen Wirklichkeit durch das Werk widerlegt. Was die Kunst stiftet, kann deshalb durch das Vorhandene und Verfügbare nie aufgewogen und wettgemacht werden. Die Stiftung ist ein Überfluß, eine Schenkung.

Der dichtende Entwurf der Wahrheit, der sich ins Werk stellt als Gestalt, wird auch nie ins Leere und Unbestimmte hinein vollzogen. Die Wahrheit wird im Werk vielmehr den kommenden Bewahrenden, d. h. einem geschichtlichen Menschentum zugeworfen. Das Zugeworfene ist jedoch niemals ein willkürlich Zugemutetes. Der wahrhaft dichtende Entwurf ist die Eröffnung von Jenem, worein das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist. Dies ist die Erde und für ein geschichtliches Volk seine Erde, der sich verschließende Grund, dem es aufruhet mit all dem, was es, sich selbst noch verborgen, schon ist. Es ist aber seine Welt, die aus dem Bezug des Daseins zur Unverborgenheit des Seins waltet. Deshalb muß alles dem Menschen Mitgegebene im Entwurf aus dem verschlossenen Grund heraufgeholt und eigens auf diesen gesetzt werden. So wird er als der tragende Grund erst gegründet.

Weil ein solches Holen, ist alles Schaffen ein Schöpfen (das Wasser holen aus der Quelle). Der moderne Subjektivismus

mißdeutet freilich das Schöpferische sogleich im Sinne der genialen Leistung des selbstherrlichen Subjektes. Die Stiftung der Wahrheit ist Stiftung nicht nur im Sinne der freien Schenkung, sondern Stiftung zugleich im Sinne dieses grundlegenden Gründens. Der dichtende Entwurf kommt aus dem Nichts in der Hinsicht, daß er sein Geschenk nie aus dem Geläufigen und Bisherigen nimmt. Er kommt jedoch nie aus dem Nichts, insofern das durch ihn Zugeworfene nur die vorenthaltene Bestimmung des geschichtlichen Daseins selbst ist.

Schenkung und Gründung haben in sich das Unvermittelte dessen, was wir einen Anfang nennen. Doch dieses Unvermittelte des Anfangs, das Eigentümliche des Sprunges^a aus dem Unvermittelbaren her, schließt nicht aus sondern ein, daß der Anfang am längsten und unauffällig sich vorbereitet. Der echte Anfang ist als Sprung immer ein Vorsprung, in dem alles Kommende schon übersprungen ist, wenngleich als ein Verhülltes. Der Anfang^b enthält schon verborgen das Ende. Der echte Anfang hat freilich nie das Anfängerhafte des Primitiven. Das Primitive ist, weil ohne den schenkenden, gründenden Sprung und Vorsprung immer zukunftslos. Es vermag nichts weiter aus sich zu entlassen, weil es nichts anderes enthält als das, worin es gefangen ist.

Der Anfang dagegen enthält immer die unerschlossene Fülle des Ungeheuren und d. h. des Streites mit dem Geheuren. Kunst als Dichtung ist Stiftung in dem dritten Sinne der Anstiftung des Streites der Wahrheit, ist Stiftung als Anfang. Immer wenn das Seiende im Ganzen als das Seiende selbst die Gründung in die Offenheit verlangt, gelangt die Kunst in ihr geschichtliches Wesen als die Stiftung. Sie geschah im Abendland erstmals im Griechentum. Was künftig Sein heißt, wurde maßgebend ins Werk gesetzt. Das so eröff-

^a Reclam-Ausgabe 1960: »der Sprung« vgl. dazu »Identität und Differenz«, Vortrag über Identität.

^b Reclam-Ausgabe 1960: der Anfang ereignishaft zu denken als Anfang.

nete Seiende im Ganzen wurde dann verwandelt zum Seienden im Sinne des von Gott Geschaffenen. Das geschah im Mittelalter. Dieses Seiende wurde wiederum verwandelt im Beginn und Verlauf der Neuzeit. Das Seiende wurde zum rechnerisch beherrschbaren und durchschaubaren Gegenstand. Jedesmal brach eine neue und wesentliche Welt auf. Jedesmal mußte die Offenheit des Seienden durch die Feststellung der Wahrheit in die Gestalt, in das Seiende selbst eingerichtet werden. Jedesmal geschah Unverborgenheit des Seienden. Sie setzt sich ins Werk, welches Setzen die Kunst vollbringt.

64

Immer wenn Kunst geschieht, d. h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an. Geschichte meint hier nicht die Abfolge irgendwelcher und sei es noch so wichtiger Begebenheiten in der Zeit. Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes.

Die Kunst ist das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit. In diesem Satz verbirgt sich eine wesenhafte Zweideutigkeit, der gemäß die Wahrheit zugleich das Subjekt und das Objekt des Setzens ist. Aber Subjekt und Objekt sind hier ungemäße Namen. Sie verhindern, dieses zweideutige Wesen zu denken, eine Aufgabe, die nicht mehr in diese Betrachtung gehört. Die Kunst ist geschichtlich und ist als geschichtliche die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. Die Kunst geschieht als Dichtung. Diese ist Stiftung in dem dreifachen Sinne der Schenkung, Gründung und des Anfanges. Die Kunst ist als Stiftung wesenhaft geschichtlich. Das heißt nicht nur: die Kunst hat eine Geschichte in dem äußerlichen Sinne, daß sie im Wandel der Zeiten neben vielem anderen auch vorkommt und sich dabei verändert und vergeht und der Historie wechselnde Anblicke darbietet. Die Kunst ist Geschichte in dem wesentlichen Sinne, daß sie Geschichte gründet.

Die Kunst läßt die Wahrheit entspringen. Die Kunst erspringt als stiftende Bewahrung die Wahrheit des Seienden im Werk. Etwas erspringen, im stiftenden Sprung aus der We-

sensherkunft ins Sein bringen, das meint das Wort Ursprung.

65 Der Ursprung des Kunstwerkes, d. h. zugleich der Schaffenden und Bewahrenden, das sagt des geschichtlichen Daseins eines Volkes, ist die Kunst. Das ist so, weil die Kunst in ihrem Wesen ein Ursprung ist: eine ausgezeichnete Weise, wie Wahrheit seiend, d. h. geschichtlich wird.

Wir fragen nach dem Wesen der Kunst. Weshalb fragen wir so? Wir fragen so, um eigentlicher fragen zu können, ob die Kunst in unserem geschichtlichen Dasein ein Ursprung ist oder nicht, ob und unter welchen Bedingungen sie es sein kann und sein muß.

Solches Besinnen vermag die Kunst und ihr Werden nicht zu erzwingen. Aber dieses besinnliche Wissen ist die vorläufige und deshalb unumgängliche Vorbereitung für das Werden der Kunst. Nur solches Wissen bereitet dem Werk den Raum^a, den Schaffenden den Weg, den Bewahrenden den Standort.

In solchem Wissen, das nur langsam wachsen kann, entscheidet sich, ob die Kunst ein Ursprung sein kann und dann ein Vorsprung sein muß, oder ob sie nur ein Nachtrag bleiben soll und dann nur mitgeführt werden kann als eine üblich gewordene Erscheinung der Kultur.

Sind wir in unserem Dasein geschichtlich am Ursprung? Wissen wir, d. h. achten wir das Wesen des Ursprunges? Oder berufen wir uns in unserem Verhalten zur Kunst nur noch auf gebildete Kenntnisse des Vergangenen?

Für dieses Entweder-Oder und seine Entscheidung gibt es ein untrügliches Zeichen. Hölderlin, der Dichter, dessen Werk zu bestehen den Deutschen noch bevorsteht, hat es genannt, indem er sagt:

»Schwer verläßt

Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.«

Die Wanderung, Bd. IV (Hellingrath), S. 167.

^a Reclam-Ausgabe 1960: Ortschaft des Aufenthaltes.

Die vorstehenden Überlegungen gehen das Rätsel der Kunst an, das Rätsel, das die Kunst selbst ist. Der Anspruch liegt fern, das Rätsel zu lösen. Zur Aufgabe steht, das Rätsel zu sehen.

Man nennt, fast seit derselben Zeit, da eine eigene Betrachtung über die Kunst und die Künstler anfängt, dieses Betrachten das ästhetische. Die Ästhetik nimmt das Kunstwerk als einen Gegenstand und zwar als den Gegenstand der αἰσθησις, des sinnlichen Vernehmens im weiten Sinne. Heute nennt man dieses Vernehmen das Erleben. Die Art, wie der Mensch die Kunst erlebt, soll über ihr Wesen Aufschluß geben. Das Erlebnis ist nicht nur für den Kunstgenuß, sondern ebenso für das Kunstschaffen die maßgebende Quelle^a. Alles ist Erlebnis. Doch vielleicht ist das Erlebnis das Element, in dem die Kunst stirbt^b. Das Sterben geht so langsam vor sich, daß es einige Jahrhunderte braucht.

Zwar spricht man von den unsterblichen Werken der Kunst und von der Kunst als einem Ewigkeitswert. Man spricht so in jener Sprache, die es bei allen wesentlichen Dingen nicht genau nimmt, weil sie befürchtet, genau nehmen heiße am Ende denken. Welche Angst ist heute größer als diejenige vor dem Denken? Hat die Rede von den unsterblichen Werken und vom Ewigkeitswert der Kunst einen Gehalt und einen Bestand? Oder sind dies nur noch halbgedachte Redensarten zu einer

^a Reclam-Ausgabe 1960: Rückt die moderne Kunst aus dem Erlebnishaften heraus? Oder wechselt nur das, was erlebt wird, so freilich, daß jetzt das Erleben noch subjektiver wird als bisher? Das Erlebte wird jetzt — »das Technologische des Schaffenstriebes« selber — das Wie des Machens und Erfindens. »Informal« und die entsprechende Unbestimmtheit und Leere des »Symbolischen«, das selber noch Metaphysik bleibt. Das Erlebnis des Ich als »Gesellschaft«.

^b Reclam-Ausgabe 1960: Dieser Satz besagt aber doch nicht, daß es mit der Kunst schlechthin zu Ende sei. Das wäre nur der Fall, wenn das Erlebnis das Element schlechthin für die Kunst bliebe. Aber es liegt gerade alles daran, aus dem Erleben ins Da-sein zu gelangen, und das sagt doch: ein ganz anderes »Element« für das »Werden« der Kunst zu erlangen.

Zeit, in der die große Kunst samt ihrem Wesen von dem Menschen gewichen ist?

In der umfassendsten, weil aus der Metaphysik gedachten Besinnung auf das Wesen der Kunst, die das Abendland besitzt, in Hegels »Vorlesungen über die Ästhetik«, stehen die Sätze:

»Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft^a.« (WW. X, 1, S. 134) »Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein.« (ebd. S. 135) »In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes.« (X, 1, S. 16)

67 Man kann dem Spruch, den Hegel in diesen Sätzen fällt, nicht dadurch ausweichen, daß man feststellt: Seitdem Hegels Ästhetik zum letztenmal im Winter 1828/29 an der Universität Berlin vorgetragen wurde, haben wir viele und neue Kunstwerke und Kunstrichtungen entstehen sehen. Diese Möglichkeit hat Hegel nie leugnen wollen. Allein, die Frage bleibt: Ist die Kunst noch eine wesentliche und eine notwendige Weise, in der die für unser geschichtliches Dasein entscheidende Wahrheit geschieht, oder ist die Kunst dies nicht mehr? Wenn sie es aber nicht mehr ist, dann bleibt die Frage, warum das so ist. Die Entscheidung über Hegels Spruch ist noch nicht gefallen; denn hinter diesem Spruch steht das abendländische Denken seit den Griechen, welches Denken einer schon geschenehen Wahrheit des Seienden entspricht. Die Entscheidung über den Spruch fällt, wenn sie fällt, aus dieser Wahrheit des Seienden und über sie. Bis dahin bleibt der Spruch in Geltung. Allein deshalb ist die Frage nötig, ob die Wahrheit, die der Spruch sagt, endgültig sei und was dann sei, wenn es so ist.

^a Reclam-Ausgabe 1960: Die Kunst als Weise der Wahrheit (hier der Gewißheit des Absoluten).

Solche Fragen, die uns bald deutlicher, bald nur aus dem Ungefähren angehen, lassen sich nur fragen, wenn wir zuvor das Wesen der Kunst bedenken. Wir versuchen einige Schritte zu gehen, indem wir die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes stellen. Es gilt, den Werkcharakter des Werkes in den Blick zu bringen. Was das Wort Ursprung hier meint, ist aus dem Wesen der Wahrheit gedacht.

Die Wahrheit, von der gesagt wird, fällt nicht mit dem zusammen, was man unter diesem Namen kennt und dem Erkennen und der Wissenschaft als eine Qualität zuteilt, um gegen sie das Schöne und das Gute zu unterscheiden, die als die Namen für die Werte des nichttheoretischen Verhaltens gelten.

Die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden^a. Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins. Die Schönheit kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie. Das Erscheinen ist — als dieses Sein der Wahrheit im Werk und als Werk — die Schönheit. So gehört das Schöne in das Sichereignen der Wahrheit. Es ist nicht nur relativ auf das Gefallen und lediglich als dessen Gegenstand. Das Schöne beruht indessen in der Form, aber nur deshalb, weil die forma einst aus dem Sein als der Seiendheit des Seienden sich lichtete. Damals ereignete sich das Sein als εἶδος. Die ἰδέα fügt sich in die μορφή. Das σύνολον, das einige Ganze von μορφή und ὄλη, nämlich das ἔργον, ist in der Weise der ἐνέργεια. Diese Weise der Anwesenheit wird zur actualitas des ens actu. Die actualitas wird zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit wird zur Gegenständlichkeit. Die Gegenständlichkeit wird zum Erlebnis. In der Weise, wie für die abendländisch bestimmte Welt das Seiende als das Wirkliche ist, verbirgt sich ein eigentümliches Zusammengehen der Schönheit mit der Wahrheit. Dem Wesenswandel der Wahr-

68

^a 3. Auflage 1957: Die Wahrheit ist das sichlichtende Sein *des* Seienden. Die Wahrheit ist die Lichtung des Unter-Schieds (Austrag), wobei Lichtung schon aus dem Unterschied sich bestimmt.

heit entspricht die Wesensgeschichte der abendländischen Kunst. Diese ist aus der für sich genommenen Schönheit so wenig zu begreifen wie aus dem Erlebnis, gesetzt, daß der metaphysische Begriff von der Kunst in ihr Wesen reicht.

Zusatz

Auf Seite 51 und 59 drängt sich einem aufmerksamen Leser eine wesentliche Schwierigkeit auf durch den Anschein, als könnten die Worte vom »Feststellen der Wahrheit« und vom »Geschehenlassen der Ankunft von Wahrheit« niemals zur Einstimmigkeit gebracht werden. Denn im »Feststellen« liegt ein Wollen, das Ankunft abriegelt und also verwehrt. Dagegen bekundet sich im *Geschehenlassen* ein Sichfügen und so gleichsam ein Nichtwollen, das freigibt.

Die Schwierigkeit löst sich auf, wenn wir das Feststellen in dem Sinne denken, der durch den ganzen Text der Abhandlung hindurch, d. h. vor allem in der Leitbestimmung »Ins-Werk-Setzen«^a gemeint ist. Mit »stellen« und »setzen« gehört auch »legen« zusammen, die alle drei noch einheitlich im lateinischen *ponere* gemeint sind.

»Stellen« müssen wir im Sinne von $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ denken. So wird auf S. 48 gesagt: »Setzen und Besetzen sind hier überall(!) aus dem griechischen Sinn der $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ gedacht, die ein Aufstellen im Unverborgenen meint.« Das griechische »Setzen« besagt: Stellen als Erstellenlassen z. B. ein Standbild, besagt: Legen, Niederlegen eines Weihegeschenkes. Stellen und Legen haben den Sinn von: *Her*-^b ins Unverborgene, *vor*- in das Anwesende bringen, d. h. vorliegenlassen. Setzen und Stellen bedeuten hier nirgends das neuzeitlich begriffene herausfordernde Sich (dem Ich-Subjekt)entgegenstellen. Das Stehen des Standbildes

^a Reclam-Ausgabe 1960: besser: Ins-Werk-Bringen; Hervor-Bringen, Bringen als Lassen; $\pi\omicron\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$.

^b Reclam-Ausgabe 1960: »Her«: aus der Lichtung.

(d. h. das Anwesen des anblickenden Scheinens) ist anderes als das Stehen des Gegenstandes im Sinne des Objektes. »Stehen« ist (vgl. S. 21) die Ständigkeit des Scheinens. Dagegen meint Thesis, Anti-thesis, Synthesis innerhalb der Dialektik Kants und des deutschen Idealismus ein Stellen innerhalb der Sphäre der Subjektivität des Bewußtseins. Hegel hat demgemäß — von seiner Position aus mit Recht — die griechische $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ im Sinne des unmittelbaren Setzens des Gegenstandes ausgelegt. Dieses Setzen ist daher für ihn noch unwahr, weil noch nicht durch Antithesis und Synthesis vermittelt. (Vgl. jetzt: *Hegel und die Griechen*, in: »Wegmarken«, 1967.)

Behalten wir jedoch für den Kunstwerk-Aufsatz den griechischen Sinn von $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ im Blick: Vorliegenlassen in seinem Scheinen und Anwesen, dann kann das »Fest-« im Feststellen niemals den Sinn von starr, unbeweglich und sicher haben.

»Fest« besagt: umrissen, in die Grenze eingelassen ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$), in den Umriß gebracht (S. 51f.). Die Grenze im griechischen Sinne riegelt nicht ab, sondern bringt als hervorgebrachte selber das Anwesende erst zum Scheinen. Grenze gibt frei ins Unverborgene; durch seinen Umriß im griechischen Licht steht der Berg in seinem Ragen und Ruhen. Die festigende Grenze ist das Ruhende — nämlich in der Fülle der Bewegtheit — dies alles gilt vom Werk im griechischen Sinne des $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$; dessen »Sein« ist die $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, die unendlich mehr Bewegung in sich versammelt als die modernen »Energien«.

So kann denn das recht gedachte »Feststellen« der Wahrheit keineswegs dem »Geschehenlassen« zuwiderlaufen. Denn einmal ist dieses »Lassen« keine Passivität, sondern höchstes Tun (vgl. »Vorträge und Aufsätze«, 1954, S. 49) im Sinne der $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, ein »Wirken« und »Wollen«, das in der vorliegenden Abhandlung S. 55 als das »ekstatische Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins« gekennzeichnet wird. Zum anderen ist das »Geschehen« im Geschehenlassen der Wahrheit die in der Lichtung *und* Verbergung, genauer in ihrer Einigung waltende Bewegung, nämlich die der Lichtung

des Sichverbergens als solchen, aus dem wiederum alles Sichtlichen herkommt. Diese »Bewegung« verlangt sogar ein Feststellen im Sinne des Her-vor-bringens, wobei das Bringen in der Bedeutung zu verstehen ist, die S. 50 genannt wird, insofern das schaffende (schöpfende) Her-vor-bringen »eher ein Empfangen und Entnehmen (ist) innerhalb des Bezuges zur Unverborgenheit«.

Gemäß dem bisher Erläuterten bestimmt sich die Bedeutung des auf S. 51 gebrauchten Wortes »Ge-stell«: die Versammlung des Her-vor-bringens, des Her-vor-ankommen-lasens in den Riß als Umriß (πέρας). Durch das so gedachte »Ge-stell« klärt sich der griechische Sinn von μορφή als Gestalt. Nun ist in der Tat das später als ausdrückliches Leitwort für das Wesen der modernen Technik gebrauchte Wort »Ge-stell« von jenem Ge-stell her gedacht (*nicht* vom Büchergestell und der Montage her). Jener Zusammenhang ist ein wesentlicher, weil seinsgeschicklicher. Das Ge-stell als Wesen der modernen Technik kommt vom griechisch erfahrenen Vorliegenlassen, λόγος, her, von der griechischen ποίησις und θέσις. Im Stellen des Ge-stells, d. h. jetzt: im Herausfordern in die Sicherstellung von allem, spricht der Anspruch der ratio redenda, d. h. des λόγον δίδοναι, so freilich, daß jetzt dieser Anspruch im Ge-stell die Herrschaft des Unbedingten übernimmt und das Vor-stellen aus dem griechischen Vernehmen zum Sicher- und Fest-stellen sich versammelt.

Wir müssen uns einerseits beim Hören der Worte Feststellen und Ge-stell im »Ursprung des Kunstwerkes« die neuzeitliche Bedeutung von Stellen und Gestell aus dem Sinn schlagen und dürfen doch zugleich andererseits nicht übersehen, daß und inwiefern das die Neuzeit bestimmende Sein als Ge-stell aus dem abendländischen Geschick des Seins herkommt und nicht von Philosophen ausgedacht, sondern den Denkenden zuge-dacht ist (vgl. »Vorträge und Aufsätze«, 1954, S. 28 u. S. 49).

Schwer bleibt, die Bestimmungen zu erörtern, die in kurzer Fassung S. 48 über das »Einrichten« und »Sicheinrichten der

Wahrheit im Seienden« gegeben werden. Wiederum müssen wir vermeiden, »einrichten« im modernen Sinne und nach der Weise des Technikvortrages als »organisieren« und fertigmachen zu verstehen. Vielmehr denkt das »Einrichten« an den S. 50 genannten »Zug der Wahrheit zum Werk«, daß die Wahrheit inmitten des Seienden, selber werkhafte seiend, seiend werde (S. 50).

Bedenken wir, inwiefern Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden nichts anderes besagt als Anwesen des Seienden als solchen, d. h. *Sein* (siehe S. 60), dann rührt die Rede vom Sicheinrichten der Wahrheit, d. h. des Seins, im Seienden an das Fragwürdige der ontologischen Differenz (vgl. »Identität und Differenz«, 1957, S. 37 ff.). Darum heißt es (»Der Ursprung des Kunstwerkes«, S. 48 f.) vorsichtig: »Mit dem Hinweis auf das Sicheinrichten der Offenheit in das Offene rührt das Denken an einen Bezirk, der hier noch nicht auseinandergelegt werden kann.« Die ganze Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes« bewegt sich wissentlich und doch unausgesprochen auf dem Weg der Frage nach dem Wesen des Seins. Die Besinnung darauf, was die *Kunst* sei, ist ganz und entschieden nur aus der Frage nach dem *Sein* bestimmt. Die Kunst gilt weder als Leistungsbezirk der Kultur, noch als eine Erscheinung des Geistes, sie gehört in das *Ereignis*, aus dem sich erst der »Sinn vom Sein« (vgl. »Sein und Zeit«) bestimmt. Was die Kunst sei, ist eine jener Fragen, auf die in der Abhandlung keine Antworten gegeben sind. Was den Anschein von solchen bietet, sind Weisungen für das Fragen. (Vgl. die ersten Sätze des Nachwortes.)

Zu diesen Weisungen gehören zwei *wichtige Fingerzeige* S. 59 und S. 65. An beiden Stellen ist von einer »Zweideutigkeit« die Rede. Auf S. 65 ist eine »wesenhafte Zweideutigkeit« genannt hinsichtlich der Bestimmung der Kunst als »Ins-Werk-Setzen der Wahrheit«. Darnach ist Wahrheit einmal »Subjekt« und ein andermal »Objekt«. *Beide* Kennzeichnungen bleiben »ungemäß«. Ist die Wahrheit das »Subjekt«, dann

sagt die Bestimmung »Ins-Werk-Setzen der Wahrheit«: »*Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*« (vgl. S. 59 und S. 21). Kunst ist so aus dem Ereignis gedacht. Sein aber ist Zuspruch an den Menschen und nicht ohne diesen. Demnach ist die Kunst zugleich bestimmt als Ins-Werk-Setzen der Wahrheit, wobei *jetzt* Wahrheit »Objekt« und die Kunst das menschliche Schaffen und Bewahren ist.

Innerhalb des *menschlichen* Bezuges zur Kunst ergibt sich die andere Zweideutigkeit des Ins-Werk-Setzens der Wahrheit, die S. 59 oben als Schaffen und Bewahren genannt wird. Nach S. 58 f. und S. 44 beruhen *Kunstwerk* und *Künstler* »zumal« im Wesenden der Kunst. In dem Titel: »Ins-Werk-Setzen der Wahrheit«, worin unbestimmt aber bestimmbar bleibt, wer oder was in welcher Weise »setzt«, verbirgt sich der *Bezug von Sein und Menschenwesen*, welcher Bezug schon in dieser Fassung ungemäß gedacht wird, — eine bedrängende Schwierigkeit, die mir seit »Sein und Zeit« klar ist und dann in vielerlei Fassungen zur Sprache kommt (vgl. zuletzt »Zur Seinsfrage« und die vorliegende Abhandlung S. 49: »Nur dieses sei angemerkt, daß . . . «).

Die hier waltende Fragwürdigkeit sammelt sich dann an den eigentlichen Ort der Erörterung, dorthin, wo das Wesen der Sprache und der Dichtung gestreift werden, alles dies wiederum nur im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit von Sein und Sage.

Es bleibt ein unvermeidlicher Notstand, daß der Leser, der natürlicherweise von außen an die Abhandlung gerät, zunächst und langehin nicht aus dem verschwiegenen Quellbereich des Zudenkenden die Sachverhalte vorstellt und deutet. Für den Autor selber aber bleibt der Notstand, auf den verschiedenen Stationen des Weges jeweils in der gerade günstigen Sprache zu sprechen.

In der Metaphysik vollzieht sich die Besinnung auf das Wesen des Seienden und eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen. Umgekehrt muß sich in diesen Erscheinungen für eine zureichende Besinnung auf sie der metaphysische Grund erkennen lassen. Besinnung ist der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und den Raum der eigenen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen (1).

Zu den wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit gehört ihre Wissenschaft. Eine dem Range nach gleichwichtige Erscheinung ist die Maschinenteknik. Man darf sie jedoch nicht als bloße Anwendung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft auf die Praxis mißdeuten. Die Maschinenteknik ist selbst eine eigenständige Verwandlung der Praxis derart, daß diese erst die Verwendung der mathematischen Naturwissenschaft fordert. Die Maschinenteknik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist.

Eine dritte gleichwesentliche Erscheinung der Neuzeit liegt in dem Vorgang, daß die Kunst in den Gesichtskreis der Ästhetik rückt. Das bedeutet: Das Kunstwerk wird zum Gegenstand des Erlebens, und demzufolge gilt die Kunst als Ausdruck des Lebens des Menschen.

Eine vierte neuzeitliche Erscheinung bekundet sich darin, daß das menschliche Tun als Kultur aufgefaßt und vollzogen wird. Kultur ist dann die Verwirklichung der obersten Werte

70 durch die Pflege der höchsten Güter des Menschen. Im Wesen der Kultur liegt es, als solche Pflege ihrerseits sich in die Pflege zu nehmen und so zur Kulturpolitik zu werden.

Eine fünfte Erscheinung der Neuzeit ist die Entgötterung. Dieser Ausdruck meint nicht die bloße Beseitigung der Götter, den groben Atheismus. Entgötterung ist der doppelseitige Vorgang, daß einmal das Weltbild sich verchristlicht, insofern der Weltgrund als das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute angesetzt wird, und daß zum anderen das Christentum seine Christlichkeit zu einer Weltanschauung (der christlichen Weltanschauung) umdeutet und so sich neuzeitgemäß macht. Die Entgötterung ist der Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter. An seiner Heraufführung hat das Christentum den größten Anteil. Aber die Entgötterung schließt die Religiosität so wenig aus, daß vielmehr erst durch sie der Bezug zu den Göttern sich in das religiöse Erleben abwandelt. Ist es dahin gekommen, dann sind die Götter entflohen. Die entstandene Leere wird durch die historische und psychologische Erforschung des Mythos ersetzt.

Welche Auffassung des Seienden und welche Auslegung der Wahrheit liegt diesen Erscheinungen zugrunde?

Wir beschränken die Frage auf die zuerst genannte Erscheinung, auf die Wissenschaft.

Worin liegt das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft?

Welche Auffassung des Seienden und der Wahrheit begründet dieses Wesen? Gelingt es, auf den metaphysischen Grund zu kommen, der die Wissenschaft als neuzeitliche begründet, dann muß sich von ihm aus überhaupt das Wesen der Neuzeit erkennen lassen.

Wenn wir heute das Wort Wissenschaft gebrauchen, meint es etwas, das sich von der *doctrina* und *scientia* des Mittelalters, aber auch von der griechischen *ἐπιστήμη* wesentlich unterscheidet. Die griechische Wissenschaft war niemals exakt und zwar deshalb, weil sie ihrem Wesen nach nicht exakt sein konnte und nicht exakt zu sein brauchte. Daher hat es über-

haupt keinen Sinn zu meinen, die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums. So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer anderen Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge. Niemand läßt sich beikommen zu behaupten, Shakespeares Dichtung sei fortgeschrittener gegenüber der des Aischylos. Noch unmöglicher ist es aber zu sagen, die neuzeitliche Erfassung des Seienden sei richtiger als die griechische. Wollen wir daher das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft begreifen, dann müssen wir uns zuvor von der Gewohnheit befreien, die neuere Wissenschaft gegen die ältere lediglich gradweise, nach dem Gesichtspunkt des Fortschritts, abzuheben.

71

Das Wesen dessen, was man heute Wissenschaft nennt, ist die Forschung. Worin besteht das Wesen der Forschung?

Darin, daß das Erkennen sich selbst als Vorgehen in einem Bereich des Seienden, der Natur oder der Geschichte, einrichtet. Vorgehen meint hier nicht bloß die Methode, das Verfahren; denn jedes Vorgehen bedarf bereits eines offenen Bezirkes, in dem es sich bewegt. Aber gerade das Öffnen eines solchen Bezirkes ist der Grundvorgang der Forschung. Er vollzieht sich dadurch, daß in einem Bereich des Seienden, z. B. in der Natur, ein bestimmter Grundriß der Naturvorgänge entworfen wird. Der Entwurf zeichnet vor, in welcher Weise das erkennende Vorgehen sich an den eröffneten Bezirk zu binden hat. Diese Bindung ist die Strenge der Forschung. Durch den Entwurf des Grundrisses und die Bestimmung der Strenge sichert sich das Vorgehen innerhalb des Seinsbereiches seinen Gegenstandsbezirk. Ein Blick auf die früheste und zugleich maßgebende neuzeitliche Wissenschaft, die mathematische Physik, verdeutlicht das Gemeinte. Insofern auch die moderne

Atomphysik noch Physik bleibt, gilt das Wesentliche, worauf es hier allein abgesehen ist, auch von ihr.

72

Die neuzeitliche Physik heißt mathematische, weil sie in einem vorzüglichen Sinne eine ganz bestimmte Mathematik anwendet. Allein, sie kann in solcher Weise nur mathematisch verfahren, weil sie in einem tieferen Sinne bereits mathematisch ist. Τὰ μαθήματα bedeutet für die Griechen dasjenige, was der Mensch im Betrachten des Seienden und im Umgang mit den Dingen im voraus kennt: von den Körpern das Körperhafte, von den Pflanzen das Pflanzliche, von den Tieren das Tiermäßige, vom Menschen das Menschenartige. Zu diesem schon Bekannten, d. h. Mathematischen, gehören neben dem Angeführten auch die Zahlen. Wenn wir auf dem Tisch drei Äpfel vorfinden, dann erkennen wir, daß es deren drei sind. Aber die Zahl drei, die Dreiheit, kennen wir schon. Das besagt: Die Zahl ist etwas Mathematisches. Nur weil die Zahlen das gleichsam aufdringlichste Immer-schon-Bekannte und somit das Bekannteste unter dem Mathematischen darstellen, deshalb wurde alsbald das Mathematische als Benennung dem Zahlenmäßigen vorbehalten. Keineswegs aber wird das Wesen des Mathematischen durch das Zahlenhafte bestimmt. Physik ist allgemein die Erkenntnis der Natur, im besonderen dann die Erkenntnis des stofflich Körperhaften in seiner Bewegung; denn dieses zeigt sich unmittelbar und durchgängig, wenn auch in verschiedener Weise, an allem Naturhaften. Wenn nun die Physik sich ausdrücklich zu einer mathematischen gestaltet, dann heißt das: Durch sie und für sie wird in einer betonten Weise etwas als das Schon-Bekannte im vorhinein ausgemacht. Dieses Ausmachen betrifft nichts Geringeres als den Entwurf dessen, was für das gesuchte Erkennen der Natur künftig Natur sein soll: der in sich geschlossene Bewegungszusammenhang raum-zeitlich bezogener Massenpunkte. In diesem als ausgemacht angesetzten Grundriß der Natur sind unter anderem folgende Bestimmungen eingetragen: Bewegung besagt Ortsveränderung. Keine Bewegung und Bewegungs-

richtung ist vor der anderen ausgezeichnet. Jeder Ort ist jedem anderen gleich. Kein Zeitpunkt hat vor einem anderen einen Vorzug. Jede Kraft bestimmt sich nach dem, d. h. ist nur das, was sie an Bewegung und d. h. wieder an Ortsveränderungsgröße in der Zeiteinheit zur Folge hat. In diesen Grundriß von Natur muß jeder Vorgang hineingesehen werden. Im Gesichtskreis dieses Grundrisses wird ein Naturvorgang erst als ein solcher sichtbar. Dieser Entwurf der Natur erhält dadurch seine Sicherung, daß die physikalische Forschung für jeden ihrer fragenden Schritte im Vorhinein an ihn sich bindet. Diese Bindung, die Strenge der Forschung, hat gemäß dem Entwurf jeweils ihren eigenen Charakter. Die Strenge der mathematischen Naturwissenschaft ist die Exaktheit. Alle Vorgänge müssen hier, wenn sie überhaupt als Naturvorgänge in die Vorstellung kommen sollen, im voraus als raum-zeitliche Bewegungsgrößen bestimmt sein. Solche Bestimmung vollzieht sich in der Messung mit Hilfe der Zahl und der Rechnung. Aber die mathematische Naturforschung ist nicht deshalb exakt, weil sie genau rechnet, sondern sie muß so rechnen, weil die Bindung an ihren Gegenstandsbezirk den Charakter der Exaktheit hat. Dagegen müssen alle Geisteswissenschaften, sogar alle Wissenschaften vom Lebendigen, gerade um streng zu bleiben, notwendig unexakt sein. Man kann zwar auch das Lebendige als eine raum-zeitliche Bewegungsgröße auffassen, aber man faßt dann nicht mehr das Lebendige. Das Unexakte der historischen Geisteswissenschaften ist kein Mangel, sondern nur die Erfüllung einer für diese Forschungsart wesentlichen Forderung. Allerdings bleibt nun auch der Entwurf und die Sicherung des Gegenstandsbezirktes der historischen Wissenschaften nicht nur von anderer Art, sondern leistungsmäßig weit schwieriger als die Durchführung der Strenge der exakten Wissenschaften.

Die Wissenschaft wird zur Forschung durch den Entwurf und durch die Sicherung desselben in der Strenge des Vorgehens. Entwurf und Strenge aber entfalten sich erst zu dem, was sie sind, im Verfahren. Dieses kennzeichnet den zweiten

für die Forschung wesentlichen Charakter. Soll der entworfene Bezirk gegenständlich werden, dann gilt es, ihn in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Schichten und Verflechtungen zur Begegnung zu bringen. Deshalb muß das Vorgehen den Blick für die Wandelbarkeit des Begegnenden frei haben. Nur im Gesichtskreis des Immer-Anderen der Veränderung zeigt sich die Fülle des Besonderen, der Tatsachen. Die Tatsachen sollen aber gegenständlich werden. Das Vorgehen muß daher das Veränderliche in seiner Veränderung vorstellen, zum Stehen bringen und gleichwohl die Bewegung eine Bewegung sein lassen. Das Stehende der Tatsachen und die Beständigkeit ihres

74 Wechsels als solchen ist die Regel. Das Beständige der Veränderung in der Notwendigkeit ihres Verlaufs ist das Gesetz. Erst im Gesichtskreis von Regel und Gesetz werden Tatsachen als die Tatsachen, die sie sind, klar. Tatsachenforschung im Bereich der Natur ist in sich das Aufstellen und Bewähren von Regel und Gesetz. Das Verfahren, wodurch ein Gegenstandsbezirk zur Vorstellung kommt, hat den Charakter der Klärung aus dem Klaren, der Erklärung. Sie bleibt immer doppelseitig. Sie begründet ein Unbekanntes durch ein Bekanntes und bewährt zugleich dieses Bekannte durch jenes Unbekannte. Die Erklärung vollzieht sich in der Untersuchung. Diese geschieht in den Naturwissenschaften je nach der Art des Untersuchungsfeldes und der Erklärungsabsicht durch das Experiment. Aber die Naturwissenschaft wird nicht erst durch das Experiment zur Forschung, sondern das Experiment wird umgekehrt erst dort und nur dort möglich, wo die Naturerkenntnis sich zur Forschung umgewandelt hat. Weil die neuzeitliche Physik eine im wesentlichen mathematische ist, deshalb allein kann sie experimentell sein. Weil nun aber weder die mittelalterliche *doctrina* noch die griechische *ἐπιστήμη* Wissenschaft sind im Sinne der Forschung, deshalb kommt es dort nicht zum Experiment. Zwar hat Aristoteles erstmals begriffen, was *ἐμπειρία* (*experientia*) heißt: das Beobachten der Dinge selbst, ihrer Eigenschaften und Veränderungen unter wech-

selnden Bedingungen und somit die Kenntnis der Weise, wie sich die Dinge in der Regel verhalten. Aber ein Beobachten, das auf solche Kenntnisse abzielt, das experimentum, bleibt von dem, was zur Wissenschaft als Forschung gehört, vom Forschungsexperiment, wesentlich verschieden; auch dann, wenn die antiken und mittelalterlichen Beobachtungen mit Zahl und Maß arbeiten; auch dort, wo das Beobachten bestimmte Vorrichtungen und Werkzeuge zu Hilfe nimmt. Denn hierbei fehlt durchgängig das Entscheidende des Experiments. Dieses beginnt mit der Zugrundelegung eines Gesetzes. Ein Experiment ansetzen heißt: eine Bedingung vorstellen, dergemäß ein bestimmter Bewegungszusammenhang in der Notwendigkeit seines Ablaufs verfolgbar und d. h. für die Berechnung im voraus beherrschbar gemacht werden kann. Das Ansetzen des Gesetzes aber vollzieht sich aus der Hinsicht auf den Grundriß des Gegenstandsbezirkes. Dieser gibt das Maß und bindet das vorgeifende Vorstellen der Bedingung. Solches Vorstellen, worin und womit das Experiment anhebt, ist kein beliebiges Einbilden. Deshalb sagte Newton: *hypotheses non fingo*, die Zugrundelegungen sind nicht willkürlich erdacht. Sie sind aus dem Grundriß der Natur entfaltet und in diesen eingezeichnet. Das Experiment ist jenes Verfahren, das in seiner Anlage und Durchführung vom zugrundegelegten Gesetz her getragen und geleitet wird, um die Tatsachen beizubringen, die das Gesetz bewähren oder ihm die Bewährung versagen. Je exakter der Grundriß der Natur entworfen ist, um so exakter wird die Möglichkeit des Experiments. Der vielberufene mittelalterliche Scholastiker Roger Bacon kann daher niemals der Vorläufer des neuzeitlichen experimentierenden Forschers sein, sondern er bleibt lediglich der Nachläufer des Aristoteles. Denn inzwischen ist durch das Christentum der eigentliche Besitz der Wahrheit in den Glauben, in das Fürwahrhalten des Schriftwortes und der Kirchenlehre verlegt worden. Die höchste Erkenntnis und Lehre ist die Theologie als Auslegung des göttlichen Wortes der Offenbarung, das in der Schrift niedergelegt

ist und durch die Kirche verkündet wird. Erkennen ist hier nicht Forschen, sondern das rechte Verstehen des maßgebenden Wortes und der es verkündenden Autoritäten. Deshalb erhält in der Erkenntnisgewinnung des Mittelalters die Erörterung der Worte und Lehrmeinungen der verschiedenen Autoritäten den Vorrang. Das componere scripta et sermones, das argumentum ex verbo ist entscheidend und zugleich der Grund dafür, daß die übernommene platonische und aristotelische Philosophie zur scholastischen Dialektik werden mußte. Wenn nun Roger Bacon das Experimentum fordert — und er fordert es — dann meint er nicht das Experiment der Wissenschaft als Forschung, sondern er verlangt statt des argumentum ex verbo das argumentum ex re, statt der Erörterung der Lehrmeinungen die Beobachtung der Dinge selbst, d. h. die aristotelische ἐμπειρία.

76

Das neuzeitliche Forschungsexperiment aber ist nicht nur ein grad- und umfangweise genaueres Beobachten, sondern das wesentlich anders geartete Verfahren der Gesetzesbewährung im Rahmen und im Dienste eines exakten Entwurfs der Natur. Dem Experiment der Naturforschung entspricht in den historischen Geisteswissenschaften die Quellenkritik. Dieser Name bezeichne hier das Ganze der Quellenfindung, Sichtung, Sicherung, Auswertung, Aufbewahrung und Auslegung. Die auf die Quellenkritik gegründete historische Erklärung führt zwar die Tatsachen nicht auf Gesetze und Regeln zurück. Sie beschränkt sich aber auch nicht auf ein bloßes Berichten der Tatsachen. In den historischen Wissenschaften zielt das Verfahren ebenso wie in den Naturwissenschaften darauf ab, das Beständige vorzustellen und die Geschichte zum Gegenstand zu machen. Gegenständlich kann die Geschichte nur werden, wenn sie vergangen ist. Das Beständige im Vergangenen, dasjenige, worauf die historische Erklärung das Einmalige und Mannigfaltige der Geschichte verrechnet, ist das Immer-schon-einmal-Dagewesene, das Vergleichbare. Im ständigen Vergleichen von allem mit allem wird das Verständliche herausgerech-

net und als der Grundriß der Geschichte bewährt und befestigt. Nur soweit die historische Erklärung reicht, erstreckt sich der Bezirk der historischen Forschung. Das Einzigartige, das Seltene, das Einfache, kurz das Große in der Geschichte ist niemals selbstverständlich und bleibt daher unerklärbar. Die historische Forschung leugnet das Große in der Geschichte nicht, sondern erklärt es als die Ausnahme. In dieser Erklärung ist das Große am Gewöhnlichen und Durchschnittlichen gemessen. Es gibt auch keine andere historische Erklärung, solange Erklärung heißt: Rückführung auf das Verständliche, und solange Historie Forschung, d. h. Erklärung bleibt. Weil die Historie als Forschung die Vergangenheit im Sinne eines erklär- und übersehbaren Wirkungszusammenhanges entwirft und vergegenständlicht, deshalb fordert sie als Instrument der Vergegenständlichung die Quellenkritik. In dem Maße als sich die Historie der Publizistik annähert, ändern sich die Maßstäbe dieser Kritik.

Jede Wissenschaft ist als Forschung auf den Entwurf eines umgrenzten Gegenstandsbezirkes gegründet und deshalb notwendig Einzelwissenschaft. Jede Einzelwissenschaft aber muß sich in der Entfaltung des Entwurfs durch ihr Verfahren auf bestimmte Felder der Untersuchung besondern. Diese Besonderung (Spezialistik) ist nun aber keineswegs nur die fatale Begleiterscheinung der zunehmenden Unübersehbarkeit der Forschungsergebnisse. Sie ist nicht ein notwendiges Übel, sondern die Wesensnotwendigkeit der Wissenschaft als Forschung. Die Spezialistik ist nicht die Folge, sondern der Grund des Fortschrittes aller Forschung. Diese fährt bei ihrem Verfahren nicht in beliebige Untersuchungen auseinander, um sich in diesen zu verlaufen; denn die neuzeitliche Wissenschaft wird durch einen dritten Grundvorgang bestimmt: den Betrieb (2).

Man wird darunter zunächst jene Erscheinung verstehen, daß eine Wissenschaft, sei sie eine Natur- oder Geisteswissenschaft, heute erst dann das rechte Ansehen einer Wissenschaft erlangt, wenn sie institutsfähig geworden ist. Allein, die Forschung ist nicht Betrieb, weil ihre Arbeit in Instituten vollzo-

gen wird, sondern die Institute sind notwendig, weil die Wissenschaft in sich als Forschung den Charakter des Betriebes hat. Das Verfahren, durch das die einzelnen Gegenstandsbezirke erobert werden, häuft nicht einfach Ergebnisse an. Es richtet sich vielmehr selbst mit Hilfe seiner Ergebnisse jeweils zu einem neuen Vorgehen ein. In der Maschinenanlage, die für die Physik zur Durchführung der Atomzertrümmerung nötig ist, steckt die ganze bisherige Physik. Entsprechend werden in der historischen Forschung die Quellenbestände für die Erklärung erst verwendbar, wenn die Quellen selbst auf Grund historischer Erklärungen gesichert sind. In diesen Vorgängen wird das Verfahren der Wissenschaft durch ihre Ergebnisse eingekreist. Das Verfahren richtet sich immer mehr auf die durch es selbst eröffneten Möglichkeiten des Vorgehens ein. Dieses Sicheinrichtenmüssen auf die eigenen Ergebnisse als die Wege und Mittel des fortschreitenden Verfahrens ist das Wesen des Betriebcharakters der Forschung. Dieser jedoch ist der innere Grund für die Notwendigkeit ihres Institutcharakters.

78 Im Betrieb wird der Entwurf des Gegenstandsbezirkes allererst in das Seiende eingebaut. Alle Einrichtungen, die einen planbaren Zusammenschluß der Verfahrensweisen erleichtern, die wechselseitige Überprüfung und Mitteilung der Ergebnisse fördern und den Austausch der Arbeitskräfte regeln, sind als Maßnahmen keineswegs nur die äußere Folge davon, daß die Forschungsarbeit sich ausdehnt und verzweigt. Sie wird vielmehr das weither kommende und weithin noch unverstandene Zeichen dafür, daß die neuzeitliche Wissenschaft beginnt, in den entscheidenden Abschnitt ihrer Geschichte einzutreten. Jetzt erst ergreift sie Besitz von ihrem eigenen vollen Wesen.

Was geht in der Ausbreitung und Verfestigung des Institutcharakters der Wissenschaften vor sich? Nichts Geringeres als die Sicherstellung des Vorrangs des Verfahrens vor dem Seienden (Natur und Geschichte), das jeweils in der Forschung gegenständlich wird. Auf dem Grunde ihres Betriebcharakters schaffen sich die Wissenschaften die ihnen gemäße Zusam-

mengehörigkeit und Einheit. Deshalb steht eine institutsmäßig betriebene historische oder archäologische Forschung der entsprechend eingerichteten physikalischen Forschung wesentlich näher als einer Disziplin ihrer eigenen geisteswissenschaftlichen Fakultät, die noch in der bloßen Gelehrsamkeit stecken geblieben ist. Die entscheidende Entfaltung des neuzeitlichen Betriebcharakters der Wissenschaft prägt daher auch einen anderen Schlag von Menschen. Der Gelehrte verschwindet. Er wird abgelöst durch den Forscher, der in Forschungsunternehmen steht. Diese und nicht die Pflege einer Gelehrsamkeit geben seiner Arbeit die scharfe Luft. Der Forscher braucht zu Hause keine Bibliothek mehr. Er ist überdies ständig unterwegs. Er verhandelt auf Tagungen und unterrichtet sich auf Kongressen. Er bindet sich an Aufträge von Verlegern. Diese bestimmen jetzt mit, welche Bücher geschrieben werden müssen (3).

Der Forscher drängt von sich aus notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Technikers im wesentlichen Sinne. So allein bleibt er wirkungsfähig und damit im Sinne seines Zeitalters wirklich. Daneben kann sich noch einige Zeit und an einigen Stellen die immer dünner und leerer werdende Romantik des Gelehrtentums und der Universität halten. Der wirkende Einheitscharakter und somit die Wirklichkeit der Universität liegt jedoch nicht in einer von ihr ausgehenden, weil von ihr genährten und in ihr verwahrten geistigen Macht der ursprünglichen Einigung der Wissenschaften. Wirklich ist die Universität als eine Einrichtung, die noch in einer einzigartigen, weil verwaltungsmäßig geschlossenen Form das Auseinanderstreben der Wissenschaften in die Besonderung und die besondere Einheit der Betriebe möglich und sichtbar macht. Weil die eigentlichen Wesenskräfte der neuzeitlichen Wissenschaft unmittelbar eindeutig im Betrieb zur Wirkung kommen, deshalb können auch nur die eigenwüchsigen Forschungsbetriebe von sich aus die ihnen gemäße innere Einheit mit anderen vorzeichnen und einrichten.

Das wirkliche System der Wissenschaft besteht in dem jeweils aus den Planungen sich fügenden Zusammenstehen des Vorgehens und der Haltung hinsichtlich der Vergegenständlichung des Seienden. Der geforderte Vorzug dieses Systems ist nicht irgendeine erdachte und starre inhaltliche Beziehungseinheit der Gegenstandsgebiete, sondern die größtmögliche freie, aber geregelte Beweglichkeit der Umschaltung und Einschaltung der Forschungen in die jeweils leitenden Aufgaben. Je ausschließlicher die Wissenschaft sich auf die vollständige Betreibung und Beherrschung ihres Arbeitsganges vereinzelt, je illusionsfreier diese Betriebe sich in abgesonderte Forschungsanstalten und Forschungsfachschulen verlagern, um so unwiderstehlicher gewinnen die Wissenschaften die Vollendung ihres neuzeitlichen Wesens. Je unbedingter aber die Wissenschaft und die Forscher mit der neuzeitlichen Gestalt ihres Wesens ernst machen, um so eindeutiger werden sie sich selbst und um so unmittelbarer für den gemeinen Nutzen bereitstellen können, um so vorbehaltloser werden sie sich aber auch in die öffentliche Unauffälligkeit jeder gemeinnützigen Arbeit zurückstellen müssen.

Die neuzeitliche Wissenschaft gründet sich und vereinzelt sich zugleich in den Entwürfen bestimmter Gegenstandsbezirke. Diese Entwürfe entfalten sich im entsprechenden, durch die Strenge gesicherten Verfahren. Das jeweilige Verfahren richtet sich im Betrieb ein. Entwurf und Strenge, Verfahren und Betrieb, wechselweise sich fordernd, machen das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft aus, machen sie zur Forschung.

Wir besinnen uns auf das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft, um darin den metaphysischen Grund zu erkennen. Welche Auffassung des Seienden und welcher Begriff von der Wahrheit begründen, daß die Wissenschaft zur Forschung wird?

Das Erkennen als Forschung zieht das Seiende zur Rechenschaft darüber, wie es und wieweit es dem Vorstellen verfügbar zu machen ist. Die Forschung verfügt über das Seiende,

wenn es dieses entweder in seinem künftigen Verlauf vorausberechnen oder als Vergangenes nachrechnen kann. In der Vorausberechnung wird die Natur, in der historischen Nachrechnung wird die Geschichte gleichsam gestellt. Natur und Geschichte werden zum Gegenstand des erklärenden Vorstellens. Dieses rechnet auf die Natur und rechnet mit der Geschichte. Nur was dergestalt Gegenstand wird, *ist*, gilt als seiend. Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst, wenn das Sein des Seienden in solcher Gegenständlichkeit gesucht wird.

Diese Vergegenständlichung des Seienden vollzieht sich in einem Vorstellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der rechnende Mensch des Seienden sicher und d. h. gewiß sein kann. Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst dann, und nur dann, wenn die Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens sich gewandelt hat. Erstmals wird das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens in der Metaphysik des Descartes bestimmt. Der Titel seines Hauptwerkes lautet: »Meditationes de prima philosophia«, Betrachtungen über die erste Philosophie. Πρώτη φιλοσοφία ist die von Aristoteles geprägte Bezeichnung für das, was später Metaphysik genannt wird. Die gesamte neuzeitliche Metaphysik, Nietzsche miteingeschlossen, hält sich in der von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit (4).

Wenn nun die Wissenschaft als Forschung eine wesentliche Erscheinung der Neuzeit ist, dann muß das, was den metaphysischen Grund der Forschung ausmacht, zuvor und weit voraus das Wesen der Neuzeit überhaupt bestimmen. Man kann das Wesen der Neuzeit darin sehen, daß der Mensch sich von den mittelalterlichen Bindungen befreit, indem er sich zu sich selbst befreit. Aber diese richtige Kennzeichnung bleibt doch im Vordergrund. Sie hat jene Irrtümer zur Folge, die es verhindern, den Wesensgrund der Neuzeit zu fassen und von da aus erst auch die Tragweite seines Wesens zu ermes-

sen. Gewiß hat die Neuzeit im Gefolge der Befreiung des Menschen einen Subjektivismus und Individualismus heraufgeführt. Aber ebenso gewiß bleibt, daß kein Zeitalter vor ihr einen vergleichbaren Objektivismus geschaffen hat und daß in keinem Zeitalter vorher das Nichtindividuelle in der Gestalt des Kollektiven zur Geltung kam. Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Doch eben dieses wechselseitige Sichbedingen weist auf tiefere Vorgänge zurück.

Nicht daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird. Dieses Wort Subjectum müssen wir freilich als die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον verstehen. Das Wort nennt das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt. Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffes hat zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich.

Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen Subjectum wird, dann heißt das: Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen. Das ist aber nur möglich, wenn die Auffassung des Seienden im Ganzen sich wandelt. Worin zeigt sich diese Wandlung? Was ist ihr gemäß das Wesen der Neuzeit?

Wenn wir uns auf die Neuzeit besinnen, fragen wir nach dem neuzeitlichen Weltbild. Wir kennzeichnen dieses durch eine Abhebung gegen das mittelalterliche und das antike Weltbild. Doch warum fragen wir bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem Weltbild? Hat jedes Zeitalter der Geschichte sein Weltbild und zwar in der Weise, daß es sich jeweils um sein Weltbild bemüht? Oder ist es schon und nur die neuzeitliche Art des Vorstellens, nach dem Weltbild zu fragen?

Was ist das — ein Weltbild? Offenbar ein Bild von der Welt. Aber was heißt hier Welt? Was meint da Bild? Welt steht hier als Benennung des Seienden im Ganzen. Der Name ist nicht eingeschränkt auf den Kosmos, die Natur. Zur Welt gehört auch die Geschichte. Doch selbst Natur und Geschichte und beide in ihrer sich unterlaufenden und sich überhöhenden Wechseldurchdringung erschöpfen nicht die Welt. In dieser Bezeichnung ist mitgemeint der Weltgrund, gleichviel wie seine Beziehung zur Welt gedacht wird (5).

Bei dem Wort Bild denkt man zunächst an das Abbild von etwas. Demnach wäre das Weltbild gleichsam ein Gemälde vom Seienden im Ganzen. Doch Weltbild besagt mehr. Wir meinen damit die Welt selbst, sie, das Seiende im Ganzen, so wie es für uns maßgebend und verbindlich ist. Bild meint hier nicht einen Abklatsch, sondern jenes, was in der Redewendung herausklingt: wir sind über etwas im Bilde. Das will sagen: die Sache selbst steht so, wie es mit ihr für uns steht, vor uns. Sich über etwas ins Bild setzen heißt: das Seiende selbst in dem, wie es mit ihm steht, vor sich stellen und es als so gestelltes ständig vor sich haben. Aber noch fehlt eine entscheidende Bestimmung im Wesen des Bildes. »Wir sind über etwas im Bilde« meint nicht nur, daß das Seiende uns überhaupt vorgestellt ist, sondern daß es in all dem, was zu ihm gehört und in ihm zusammensteht, als System vor uns steht. »Im Bilde sein«, darin schwingt mit: das Bescheid-Wissen, das Gerüstetsein und sich darauf Einrichten. Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will (6). Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung

83 über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und gefunden.

Überall dort aber, wo das Seiende *nicht* in diesem Sinne ausgelegt wird, kann auch die Welt nicht ins Bild rücken, kann es kein Weltbild geben. Daß das Seiende in der Vorgestelltheit seiend wird, macht das Zeitalter, in dem es dahin kommt, zu einem neuen gegenüber dem vorigen. Die Redewendungen »Weltbild der Neuzeit« und »neuzeitliches Weltbild« sagen zweimal dasselbe und unterstellen etwas, was es nie zuvor geben konnte, nämlich ein mittelalterliches und ein antikes Weltbild. Das Weltbild wird nicht von einem vormals mittelalterlichen zu einem neuzeitlichen, sondern dies, daß überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus. Für das Mittelalter dagegen ist das Seiende das *ens creatum*, das vom persönlichen Schöpfergott als der obersten Ursache Geschaffene. Seiendes sein besagt hier: in eine je bestimmte Stufe der Ordnung des Geschaffenen gehören und als so Verursachtes der Schöpfungsursache entsprechen (*analogia entis*) (7). Niemals aber besteht das Sein des Seienden hier darin, daß es, als das Gegenständliche vor den Menschen gebracht, in dessen Bescheid- und Verfügungsbereich gestellt und so allein seiend ist.

Noch ferner liegt dem Griechentum die neuzeitliche Auslegung des Seienden. Einer der ältesten Aussprüche des griechischen Denkens über das Sein des Seienden lautet: *Tò γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι*. Dieser Satz des Parmenides will sagen: Zum Sein gehört, weil von ihm gefordert und bestimmt, das Vernehmen des Seienden. Das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende, was als das Anwesende über den Menschen als den Anwesenden kommt, d. h. über den, der sich selber dem Anwesenden öffnet, indem er es vernimmt. Das Seiende wird nicht seiend dadurch, daß erst der Mensch es anschaut im Sinne gar des Vorstellens von der Art der subjektiven Perception. Vielmehr ist der Mensch der vom Seienden Ange-schaute, von dem Sichöffnenden auf das Anwesen bei ihm

Versammelte. Vom Seienden angeschaut^a, in dessen Offenes einbezogen und einbehalten und so von ihm getragen, in seinen Gegensätzen umgetrieben und von seinem Zwiespalt gezeichnet sein: das ist das Wesen des Menschen in der großen griechischen Zeit. Deshalb muß dieser Mensch, um sein Wesen zu erfüllen, das Sichöffnende in seiner Offenheit sammeln (λέγειν) und retten (σώζειν), auffangen und bewahren und aller sich aufspaltenden Wirrnis ausgesetzt bleiben (ἀληθεύειν). Der griechische Mensch *ist* als der Vernehmer des Seienden, weshalb im Griechentum die Welt nicht zum Bild werden kann. Wohl dagegen ist dies, daß sich für Platon die Seiendheit des Seienden als εἶδος (Aussehen, Anblick) bestimmt, die weit vorausgeschickte, lang im Verborgenen mittelbar waltende Voraussetzung dafür, daß die Welt zum Bild werden muß (8).

84

Ganz anderes meint im Unterschied zum griechischen Vernehmen das neuzeitliche Vorstellen, dessen Bedeutung das Wort *repraesentatio* am ehesten zum Ausdruck bringt. Vorstellen bedeutet hier: das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringen, auf sich, den Vorstellenden zu, beziehen und in diesen Bezug zu sich als den maßgebenden Bereich zurückzwingen. Wo solches geschieht, setzt der Mensch über das Seiende sich ins Bild. Indem aber der Mensch dergestalt sich ins Bild setzt, setzt er sich selbst in die Szene, d. h. in den offenen Umkreis des allgemein und öffentlich Vorgestellten. Damit setzt sich der Mensch selbst als die Szene, in der das Seiende fortan sich vorstellen, präsentieren, d. h. Bild sein muß. Der Mensch wird der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen.

Aber das Neue dieses Vorgangs liegt keinesfalls darin, daß jetzt die Stellung des Menschen inmitten des Seienden lediglich eine andere ist gegenüber dem mittelalterlichen und antiken Menschen. Entscheidend ist, daß der Mensch diese Stellung eigens als die von ihm ausgemachte selbst bezieht, sie willentlich als die von ihm bezogene innehält und als den Bo-

^a 1. Auflage 1950: vom Sein als Anwesen qua εἶδος *angegangen*.

den einer möglichen Entfaltung der Menschheit sichert. Jetzt erst gibt es überhaupt so etwas wie eine Stellung des Menschen. Der Mensch stellt die Weise, wie er sich zum Seienden als dem Gegenständlichen zu stellen hat, auf sich selbst. Jene Art des Menschseins beginnt, die den Bereich der menschlichen Vermögen als den Maß- und Vollzugsraum für die Bewältigung des Seienden im Ganzen besetzt. Das Zeitalter, das sich aus diesem Geschehnis bestimmt, ist nicht nur für die rückschauende Betrachtung ein neues gegenüber den vorausgegangen, sondern es setzt sich selbst und eigens als das neue. Neu zu sein gehört zur Welt, die zum Bild geworden.

Wenn somit der Bildcharakter der Welt als die Vorgestelltheit des Seienden verdeutlicht wird, dann müssen wir, um das neuzeitliche Wesen der Vorgestelltheit voll zu fassen, aus dem abgenutzten Wort und Begriff »vorstellen« die ursprüngliche Nennkraft herauspüren: das vor sich hin und zu sich her Stellen. Dadurch kommt das Seiende als Gegenstand zum Stehen und empfängt so erst das Siegel des Seins. Daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird (9).

Nur weil und insofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muß es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkür losgelassene Ich oder als das Wir der Gesellschaft, ob der Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenglied in der Körperschaft, ob er als Staat und Nation und als Volk oder als die allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen das Subjekt sein will und muß, das er *als* neuzeitliches Wesen *schon ist*. Nur wo der Mensch wesenhaft schon Subjekt ist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des Subjektivismus im Sinne des Individualismus. Aber auch nur da, wo der Mensch Subjekt *bleibt*, hat der ausdrückliche Kampf

gegen den Individualismus und für die Gemeinschaft als das Zielfeld alles Leistens und Nutzens einen Sinn.

Die für das Wesen der Neuzeit entscheidende Verschränkung der beiden Vorgänge, daß die Welt zum Bild und der Mensch zum Subjectum wird, wirft zugleich ein Licht auf den im ersten Anschein fast widersinnigen Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte. Je umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, d. h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre vom Menschen, zur Anthropologie. Kein Wunder ist, daß erst dort, wo die Welt zum Bild wird, der Humanismus heraufkommt. Aber sowenig in der großen Zeit des Griechentums dergleichen wie ein Weltbild möglich war, sowenig konnte sich damals ein Humanismus zur Geltung bringen. Der Humanismus im engeren historischen Sinne ist daher nichts anderes als eine moralisch-ästhetische Anthropologie. Dieser Name meint hier nicht irgendeine naturwissenschaftliche Erforschung des Menschen. Er meint auch nicht die innerhalb der christlichen Theologie festgelegte Lehre vom geschaffenen, gefallenem und erlösten Menschen. Er bezeichnet jene philosophische Deutung des Menschen, die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt (10).

86

Die immer ausschließlichere Verwurzelung der Weltauslegung in der Anthropologie, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts einsetzt, findet ihren Ausdruck darin, daß sich die Grundhaltung des Menschen zum Seienden im Ganzen als Weltanschauung bestimmt. Seit jener Zeit gelangt dieses Wort in den Sprachgebrauch. Sobald die Welt zum Bilde wird, begreift sich die Stellung des Menschen als Weltanschauung. Zwar legt das Wort Weltanschauung das Mißverständnis nahe, als handle es sich da nur um ein untätiges Betrachten der Welt. Man hat deshalb schon im 19. Jahrhundert mit Recht betont, Weltan-

schauung bedeute auch und sogar vor allem Lebensanschauung. Daß gleichwohl das Wort Weltanschauung als Name für die Stellung des Menschen inmitten des Seienden sich behauptet, gibt den Beleg dafür, wie entschieden die Welt zum Bild geworden ist, sobald der Mensch sein Leben als das Subjectum in den Vorrang der Bezugsmittel gebracht hat. Dies bedeutet: Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in dieses Leben ein- und zurückbezogen, d. h. er-lebt und Er-lebnis wird. So ungemäß dem Griechentum jeder Humanismus bleiben mußte, so unmöglich war eine mittelalterliche, so widersinnig ist eine katholische Weltanschauung. So notwendig und rechtmäßig dem neuzeitlichen Menschen alles zum Erlebnis werden muß, je uneingeschränkter er in die Gestaltung seines Wesens ausgreift, so gewiß konnten die Griechen bei der Festfeier in Olympia niemals Erlebnisse haben.

87 Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens. In diesem kämpft der Mensch um die Stellung, in der er dasjenige Seiende sein kann, das allem Seienden das Maß gibt und die Richtschnur zieht. Weil diese Stellung sich als Weltanschauung sichert, gliedert und ausspricht, wird das neuzeitliche Verhältnis zum Seienden in seiner entscheidenden Entfaltung zur Auseinandersetzung von Weltanschauungen und zwar nicht beliebiger, sondern allein jener, die bereits äußerste Grundstellungen des Menschen mit der letzten Entschiedenheit bezogen haben. Für diesen Kampf der Weltanschauungen und gemäß dem Sinne dieses Kampfes setzt der Mensch die uneingeschränkte Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel. Die Wissenschaft als Forschung ist eine unentbehrliche Form dieses Sich-einrichtens in der Welt, eine der Bahnen, auf denen die Neuzeit mit einer den Beteiligten unbekanntem Geschwindigkeit ihrer Wesenserfüllung zurast. Mit diesem Kampf der Weltanschauungen tritt die Neuzeit erst in den entscheidenden und vermutlich dauerfähigsten Abschnitt ihrer Geschichte (11).

Ein Zeichen für diesen Vorgang ist, daß überall und in den verschiedensten Gestalten und Verkleidungen das Riesenhafte zur Erscheinung kommt. Dabei meldet sich das Riesige zugleich in der Richtung des immer Kleineren. Denken wir an die Zahlen der Atomphysik. Das Riesige drängt sich in einer Form vor, die es scheinbar gerade verschwinden läßt: in der Vernichtung der großen Entfernungen durch das Flugzeug, im beliebigen, durch einen Handgriff herzustellenden Vorstellen fremder und abgelegener Welten in ihrer Alltäglichkeit durch den Rundfunk. Aber man denkt zu oberflächlich, wenn man meint, das Riesige sei lediglich die endlos zerdehnte Leere des nur Quantitativen. Man denkt zu kurz, wenn man findet, das Riesige in der Gestalt des fortgesetzt Nochniedagewesenen entspringe nur der blinden Sucht der Übertreibung und des Übertreffens. Man denkt überhaupt nicht, wenn man dieses Erscheinen des Riesenhaften mit dem Schlagwort Amerikanismus gedeutet zu haben glaubt (12).

88

Das Riesige ist vielmehr jenes, wodurch das Quantitative zu einer eigenen Qualität und damit zu einer ausgezeichneten Art des Großen wird. Jedes geschichtliche Zeitalter ist nicht nur verschieden groß gegenüber anderen; es hat auch jeweils seinen eigenen Begriff von Größe. Sobald aber das Riesenhafte der Planung und Berechnung und Einrichtung und Sicherung aus dem Quantitativen in eine eigene Qualität umspringt, wird das Riesige und das scheinbar durchaus und jederzeit zu Berechnende gerade dadurch zum Unberechenbaren. Dies bleibt der unsichtbare Schatten, der um alle Dinge überall geworfen wird, wenn der Mensch zum Subjectum geworden ist und die Welt zum Bild (13).

Durch diesen Schatten legt sich die neuzeitliche Welt selbst in einen der Vorstellung entzogenen Raum hinaus und verleiht so jenem Unberechenbaren die ihm eigene Bestimmtheit und das geschichtlich Einzigartige. Dieser Schatten aber deutet auf ein anderes, das zu wissen uns Heutigen verweigert ist (14). Doch der Mensch wird dieses Verweigerte nicht einmal erfah-

ren und bedenken können, solange er sich in der bloßen Verneinung des Zeitalters herumtreibt. Die aus Demut und Überheblichkeit gemischte Flucht in die Überlieferung vermag für sich genommen nichts, es sei denn das Augenschließen und die Verblendung gegenüber dem geschichtlichen Augenblick.

Wissen, d. h. in seine Wahrheit verwahren, wird der Mensch jenes Unberechenbare nur im schöpferischen Fragen und Gestalten aus der Kraft echter Besinnung. Sie versetzt den künftigen Menschen in jenes Zwischen, darin er dem Sein zugehört und doch im Seienden ein Fremdling bleibt (15). Hölderlin wußte davon. Sein Gedicht, das überschrieben ist »An die Deutschen«, schließt:

89

»Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit,
 Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
 Doch die Jahre der Völker,
 Sah ein sterbliches Auge sie?

Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit
 Sich die sehrende schwingt, trauernd verweilst du
 Dann am kalten Gestade
 Bei den Deinen und kennst sie nie.«

Zusätze

(1) Solche Besinnung ist weder für alle notwendig, noch von jedem zu vollziehen oder auch nur zu ertragen. Im Gegenteil: Besinnungslosigkeit gehört weithin zu den bestimmten Stufen des Vollbringens und Betreibens. Das Fragen der Besinnung fällt jedoch nie ins Grund- und Fraglose, weil es im voraus nach dem Sein fragt. Dieses bleibt ihr das Fragwürdigste. An ihm findet das Besinnen den äußersten Widerstand, der es anhält, mit dem ins Licht seines Seins gerückten Seienden ernst zu machen. Die Besinnung auf das Wesen der Neuzeit stellt das Denken und Entscheiden in den Wirkungskreis der eigent-

lichen Wesenskräfte dieses Zeitalters. Diese wirken, wie sie wirken, unberührbar von jeder alltäglichen Bewertung. Ihnen gegenüber gibt es nur die Bereitschaft zum Austrag oder aber das Ausweichen in das Geschichtslose. Dabei genügt es jedoch nicht, z. B. die Technik zu bejahen oder aus der unvergleichlich wesentlicheren Haltung die »totale Mobilmachung«, wenn sie als vorhanden erkannt ist, absolut zu setzen. Es gilt zuvor und stets, das Wesen des Zeitalters aus der in ihm waltenden Wahrheit des Seins zu begreifen, weil nur so zugleich jenes Fragwürdigste erfahren ist, das ein Schaffen in das Künftige über das Vorhandene hinweg von Grund aus trägt und bindet und die Verwandlung des Menschen zu einer dem Sein selbst entspringenden Notwendigkeit werden läßt^a. Kein Zeitalter läßt sich durch den Machtspruch der Verneinung beseitigen. Diese wirft nur den Verneiner aus der Bahn. Die Neuzeit aber verlangt, um in ihrem Wesen zukünftig bestanden zu werden, kraft ihres Wesens eine Ursprünglichkeit und Tragweite der Besinnung, zu der wir Heutigen vielleicht einiges vorbereiten, die wir aber nie schon bewältigen können.

90

(2) Das Wort Betrieb ist hier nicht im abschätzigen Sinne gemeint. Weil aber die Forschung im Wesen Betrieb ist, erweckt die stets mögliche Betriebsamkeit des bloßen Betriebs zugleich den Anschein höchster Wirklichkeit, hinter der sich die Aushöhung der forschenden Arbeit vollzieht. Der Betrieb wird zum bloßen Betrieb, wenn er sich im Verfahren nicht mehr aus dem ständig neuen Vollzug des Entwurfs offen hält, sondern diesen als gegebenen nur hinter sich läßt und nicht einmal mehr bestätigt, vielmehr einzig den sich häufenden Ergebnissen und ihrer Verrechnung nachjagt. Der bloße Betrieb muß jederzeit bekämpft werden, gerade weil die Forschung im Wesen Betrieb ist. Sucht man das Wissenschaftliche der Wissenschaft nur in der stillen Gelehrsamkeit, dann sieht es

^a 1. Auflage 1950: Brauch.

freilich so aus, als bedeute die Absage an den Betrieb auch die Verneinung des wesentlichen Betriebcharakters der Forschung. Je reiner allerdings die Forschung Betrieb wird und so zu ihren Leistungen aufsteigt, um so ständiger wächst in ihr die Gefahr der Betriebsamkeit. Schließlich entsteht ein Zustand, wo die Unterscheidung zwischen Betrieb und Betrieb nicht nur unkenntlich, sondern auch unwirklich geworden ist. Gerade dieser Zustand des Ausgleichs des Wesens und des Unwesens im Durchschnitt des Selbstverständlichen macht die Forschung als Gestalt der Wissenschaft und so überhaupt die Neuzeit dauerhaftig. Woher aber nimmt die Forschung die Gegengewichte gegen den bloßen Betrieb innerhalb ihres Betriebes?

91 (3) Die wachsende Bedeutung des Verlegerwesens hat ihren Grund nicht bloß darin, daß die Verleger (etwa auf dem Wege über den Buchhandel) das bessere Ohr für die Bedürfnisse der Öffentlichkeit haben oder daß sie das Geschäftliche besser beherrschen als die Autoren. Vielmehr hat ihre eigene Arbeit die Form eines planenden und sich einrichtenden Vorgehens im Hinblick darauf, wie durch das bestellte und geschlossene Herausbringen von Büchern und Schriften die Welt ins Bild der Öffentlichkeit gebracht und in ihr verfestigt werden muß. Das Vorherrschen der Sammelwerke, Buchreihen, der Schriftenfolgen und der Taschenausgaben ist bereits die Folge dieser verlegerischen Arbeit, die sich wiederum mit den Absichten der Forscher trifft, da diese in einer Reihe und Sammlung nicht nur leichter und schneller bekannt und beachtet werden, sondern in einer breiteren Front sogleich zur gelenkten Wirkung kommen.

(4) Die metaphysische Grundstellung Descartes' ist geschichtlich von der platonisch-aristotelischen Metaphysik getragen und bewegt sich trotz des neuen Beginns in derselben Frage: Was ist das Seiende? Daß diese Frage der Formel nach in Descartes' *Meditationes* nicht vorkommt, beweist nur, wie we-

sentlich die abgewandelte Antwort auf sie schon die Grundstellung bestimmt. Descartes' Auslegung des Seienden und der Wahrheit schafft erst die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Erkenntnistheorie oder Metaphysik der Erkenntnis. Erst durch Descartes wird der Realismus in die Lage versetzt, die Realität der Außenwelt zu beweisen und das an sich Seiende zu retten.

Die wesentlichen Verwandlungen der Grundstellung Descartes', die seit Leibniz im deutschen Denken erreicht wurden, überwinden diese Grundstellung keineswegs. Sie entfalten erst ihre metaphysische Tragweite und schaffen die Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts, des noch dunkelsten aller bisherigen Jahrhunderte der Neuzeit. Sie verfestigen mittelbar die Grundstellung Descartes' in einer Form, durch die sie selbst fast unkenntlich, aber deshalb nicht weniger wirklich sind. Dagegen hat die bloße Descartes-Scholastik und ihr Rationalismus jede Kraft für die fernere Gestaltung der Neuzeit eingebüßt. Mit Descartes beginnt die Vollendung der abendländischen Metaphysik. Weil aber eine solche Vollendung nur wieder als Metaphysik möglich ist, hat das neuzeitliche Denken seine eigene Größe.

Descartes schafft mit der Auslegung des Menschen als Subjectum die metaphysische Voraussetzung für die künftige Anthropologie jeder Art und Richtung. Im Heraufkommen der Anthropologien feiert Descartes seinen höchsten Triumph. Durch die Anthropologie wird der Übergang der Metaphysik in den Vorgang des bloßen Aufhörens und des Aussetzens aller Philosophie eingeleitet. Daß Dilthey die Metaphysik leugnete, im Grunde schon ihre Frage nicht mehr begriff und der metaphysischen Logik hilflos gegenüberstand, ist die innere Folge seiner anthropologischen Grundstellung. Seine »Philosophie der Philosophie« ist die vornehme Form einer anthropologischen Abschaffung, nicht Überwindung der Philosophie. Deshalb hat mm auch jede Anthropologie, in der die bisherige Philosophie zwar nach Belieben benutzt, aber als Philosophie für überflüs-

sig erklärt wird, den Vorzug, klar zu sehen, was mit der Bejahung der Anthropologie gefordert ist. Dadurch erfährt die geistige Lage eine Klärung, während die mühseligen Anfertigungen so widersinniger Erzeugnisse, wie es die nationalsozialistischen Philosophien sind, nur Verwirrung anrichten. Die Weltanschauung braucht zwar und benutzt die Philosophiegelehrsamkeit, aber sie bedarf keiner Philosophie, weil sie als Weltanschauung eine eigene Deutung und Gestaltung des Seienden übernommen hat. Eines freilich kann auch die Anthropologie nicht. Sie vermag es nicht, Descartes zu überwinden oder auch nur gegen ihn aufzustehen; denn wie soll jemals die Folge gegen den Grund angehen können, auf dem sie steht?

Descartes ist nur überwindbar durch die Überwindung dessen, was er selbst begründet hat, durch die Überwindung der neuzeitlichen und d. h. zugleich der abendländischen Metaphysik. Überwindung aber bedeutet hier ursprüngliches Fragen der Frage nach dem Sinn, d. h. nach dem Entwurfsbereich und somit nach der Wahrheit des Seins, welche Frage sich zugleich als die Frage nach dem Sein der Wahrheit enthüllt.

(5) Der Weltbegriff, wie er in »Sein und Zeit« entwickelt wird, ist nur aus dem Gesichtskreis der Frage nach dem »Da-sein« zu verstehen, welche Frage ihrerseits in die Grundfrage nach dem Sinn des Seins (nicht des Seienden) eingefügt bleibt.

- 93 (6) Zum Wesen des Bildes gehört der Zusammenstand, das System. Damit ist jedoch nicht gemeint die künstliche, äußere Einfächerung und Zusammenstellung des Gegebenen, sondern die aus dem Entwurf der Gegenständlichkeit des Seienden sich entfaltende Einheit des Gefüges im Vor-gestellten als solchem. Im Mittelalter ist ein System unmöglich; denn dort ist allein die Ordnung der Entsprechungen wesentlich und zwar die Ordnung des Seienden im Sinne des von Gott Geschaffenen und als seine Schöpfung Vorgesehenen. Noch fremder ist dem Griechentum das System, wenngleich man neuzeitlich, aber

ganz zu Unrecht, vom platonischen und aristotelischen System spricht. Der Betrieb in der Forschung ist eine bestimmte Ausformung und Einrichtung des Systematischen, wobei dieses im Wechselbezug zugleich die Einrichtung bestimmt. Wo die Welt zum Bild wird, kommt das System, und zwar nicht nur im Denken, zur Herrschaft. Wo aber das System leitend ist, besteht auch immer die Möglichkeit der Entartung in die Äußerlichkeit des nur gemachten und zusammengestückten Systems. Dazu kommt es, wenn die ursprüngliche Kraft des Entwurfs ausbleibt. Die in sich verschiedene Einzigartigkeit der Systematik bei Leibniz, Kant, Fichte, Hegel und Schelling ist noch nicht begriffen. Ihre Größe beruht darin, daß sie sich nicht wie bei Descartes aus dem Subjectum als ego und substantia finita entfaltet, sondern entweder wie bei Leibniz aus der Monade oder wie bei Kant aus dem transzendentalen, in der Einbildungskraft verwurzelten Wesen der endlichen Vernunft oder wie bei Fichte aus dem unendlichen Ich oder wie bei Hegel aus dem Geist als dem absoluten Wissen oder wie bei Schelling aus der Freiheit als der Notwendigkeit eines jeden Seienden, das als ein solches durch die Unterscheidung von Grund und Existenz bestimmt bleibt.

Gleich wesentlich wie das System ist für die neuzeitliche Auslegung des Seienden die Vorstellung des Wertes. Erst wo das Seiende zum Gegenstand des Vorstellens geworden ist, geht das Seiende in gewisser Weise des Seins verlustig. Dieser Verlust wird unklar und unsicher genug gespürt und entsprechend schnell dadurch ersetzt, daß man dem Gegenstand und dem so ausgelegten Seienden einen Wert zuspricht und überhaupt das Seiende nach Werten bemißt und die Werte selbst zum Ziel alles Tuns und Treibens macht. Da dieses sich als Kultur begreift, werden die Werte zu Kulturwerten und diese dann überhaupt zum Ausdruck der höchsten Ziele des Schaffens im Dienste der Selbstsicherung des Menschen als Subjectum. Von da ist es nur noch ein Schritt, um die Werte selbst zu Gegenständen an sich zu machen. Der Wert ist die Vergegenständ-

lichung der Bedürfnisziele des vorstellenden Sicheinrichtens in der Welt als dem Bild. Der Wert scheint auszudrücken, daß man in der Bezugsstellung zu ihm eben das Wertvollste selbst betreibt, und dennoch ist gerade der Wert die kraftlose und fadenscheinige Verhüllung der platt und hintergrundlos gewordenen Gegenständlichkeit des Seienden. Keiner stirbt für bloße Werte. Man beachte für die Aufhellung des 19. Jahrhunderts die eigentümliche Zwischenstellung von Hermann Lotze, der zugleich Platons Ideen zu Werten umdeutete und unter dem Titel »Mikrokosmos« den »Versuch einer Anthropologie« (1856) unternahm, die noch aus dem Geist des deutschen Idealismus das Edle und Schlichte seiner Denkart nährte, sie aber auch dem Positivismus öffnete. Weil Nietzsches Denken in der Wertvorstellung verhaftet bleibt, muß er sein Wesentliches in einer rückwärts gewandten Form als Umwertung aller Werte aussprechen. Erst wenn es gelingt, Nietzsches Denken unabhängig von der Wertvorstellung zu begreifen, kommen wir auf einen Standort, von dem aus das Werk des letzten Denkers der Metaphysik eine Aufgabe des Fragens und Nietzsches Gegnerschaft gegen Wagner als die Notwendigkeit unserer Geschichte begreifbar wird.

(7) Die Entsprechung, als der Grundzug des Seins des Seienden gedacht, gibt die Vorzeichnung für ganz bestimmte Möglichkeiten und Weisen, die Wahrheit dieses Seins innerhalb des Seienden ins Werk zu setzen. Das Kunstwerk des Mittelalters und die Weltbildlosigkeit dieses Zeitalters gehören zusammen.

95 (8) Aber wagte nicht um die Zeit des Sokrates ein Sophist zu sagen: Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind? Klingt dieser Satz des Protagoras nicht, als spräche Descartes? Wird vollends nicht durch Platon das Sein des Seienden als das Angeschauten, die *ιδέα* begriffen? Ist nicht für Aristoteles der Bezug zum Sei-

enden als solchem die θεωρία, das reine Schauen? Allein, jener sophistische Satz des Protagoras ist sowenig Subjektivismus, wie Descartes nur die Umkehrung des griechischen Denkens ausführen konnte. Gewiß vollzieht sich durch das Denken Platons und durch das Fragen des Aristoteles ein entscheidender, aber immer noch innerhalb der griechischen Grunderfahrung des Seienden verbleibender Wandel der Auslegung des Seienden und des Menschen. Diese ist gerade als Kampf gegen die Sophistik und damit in der Abhängigkeit von ihr so entscheidend, daß sie zum Ende des Griechentums wird, welches Ende mittelbar die Möglichkeit der Neuzeit mitvorbereitet. Darum hat das platonische und aristotelische Denken später, nicht nur im Mittelalter, sondern durch die bisherige Neuzeit hindurch, als das griechische Denken schlechthin gelten können und alles vorplatonische Denken nur als eine Vorbereitung zu Platon. Weil man aus langer Gewöhnung das Griechentum durch eine neuzeitliche humanistische Auslegung hindurch sieht, deshalb bleibt es uns versagt, dem Sein, das sich dem griechischen Altertum öffnete, so nachzudenken, daß wir ihm das Eigene und Befremdliche lassen. Der Satz des Protagoras lautet: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (vgl. Platon, Theätet 152a).

»Aller Dinge (die nämlich der Mensch im Gebrauch und Brauch und somit ständig um sich hat, χρήματα χρῆσθαι) ist der (jeweilige) Mensch das Maß, der anwesenden, daß sie so anwesen, wie sie anwesen, derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, daß sie nicht anwesen.« Das Seiende, dessen Sein zur Entscheidung steht, ist hier verstanden als das im Umkreis des Menschen von sich her in diesem Bereich Anwesende. Wer aber ist der Mensch? Platon gibt darüber an derselben Stelle die Auskunft, indem er den Sokrates sagen läßt: Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ ἐγώ; »Versteht er (Protagoras) dies nicht irgendwie so? Als was jeweilig ein Jegliches mir sich zeigt, solchen Aussehens ist es (auch) für

mich, als was aber dir, solches ist es wiederum für dich? Mensch aber bist du sowohl wie ich.«

Der Mensch ist hier demnach der jeweilige (ich und du und er und sie). Und dieses ἐγώ soll sich mit dem ego cogito des Descartes nicht decken? Niemals; denn alles Wesentliche, was die beiden metaphysischen Grundstellungen bei Protagoras und Descartes gleichnotwendig bestimmt, ist verschieden. Das Wesentliche einer metaphysischen Grundstellung umfaßt:

1. die Art und Weise, wie der Mensch Mensch und d. h. er selbst ist; die Wesensart der Selbsttheit, die mit der Ichheit keineswegs zusammenfällt, sondern sich aus dem Bezug zum Sein als solchem bestimmt;
2. die Wesensauslegung des Seins des Seienden;
3. den Wesensentwurf der Wahrheit;
4. den Sinn, demgemäß der Mensch hier und dort Maß ist.

Keines der genannten Wesensmomente der metaphysischen Grundstellung läßt sich abgesondert von den anderen begreifen. Jedes kennzeichnet je schon das Ganze einer metaphysischen Grundstellung. Weshalb und inwiefern gerade diese vier Momente zum voraus eine metaphysische Grundstellung als solche tragen und fügen, das läßt sich aus der Metaphysik und durch diese nicht mehr fragen und beantworten. Es ist schon aus der Überwindung der Metaphysik gesprochen.

Für Protagoras bleibt zwar das Seiende auf den Menschen als ἐγώ bezogen. Welcher Art ist dieser Bezug auf das Ich? Das ἐγώ verweilt im Umkreis des ihm als je diesem zugeteilten Unverborgenen. Dergestalt vernimmt es alles in diesem Umkreis Anwesende als seiend. Das Vernehmen des Anwesenden gründet im Verweilen innerhalb des Umkreises der Unverborgenheit. Durch das Verweilen beim Anwesenden ist die Zugehörigkeit des Ich in das Anwesende. Dies Zugehören zum offenen Anwesenden grenzt dieses gegen das Abwesende ab. Aus dieser Grenze empfängt und wahrt der Mensch das Maß für das, was an- und abwest. In einer Beschränkung auf das jeweilige Unverborgene gibt sich dem Menschen das Maß, das

ein Selbst je zu diesem und jenem begrenzt. Der Mensch setzt nicht von einer abgesonderten Ichheit her das Maß, dem sich alles Seiende in seinem Sein zu fügen hat. Der Mensch des griechischen Grundverhältnisses zum Seienden und seiner Unverborgenheit ist μέτρον (Maß), insofern er die Mäßigung auf den ichhaft beschränkten Umkreis der Unverborgenheit übernimmt und somit die Verborgenheit von Seiendem und die Unentscheidbarkeit über dessen Anwesen oder Abwesen, insgleichen über das Aussehen des Wesenden anerkennt. Daher sagt Protagoras (Diels, Fragmente der Vorsokratiker; Protagoras B, 4): περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν· »Über die Götter freilich etwas zu wissen (d. h. griechisch: etwas zu »Gesicht« zu bekommen) bin ich nicht imstande, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie sind in ihrem Aussehen (ἰδέα).«

πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἧ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. »Vielerlei nämlich ist, was daran hindert, das Seiende als ein solches zu vernehmen: sowohl die Nicht-offenbarkeit (Verborgenheit) des Seienden als auch die Kürze des Gesichtsganges des Menschen.«

Dürfen wir uns wundern, daß Sokrates angesichts dieser Besonnenheit des Protagoras von ihm sagt (Platon, Theätet 152 b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. »Zu vermuten ist, daß er (Protagoras) als ein besinnlicher Mann (bei seinem Satz über den Menschen als μέτρον) nicht einfach daherschwatzt.«

Die metaphysische Grundstellung des Protagoras ist nur eine Einschränkung und d. h. doch Bewahrung der Grundstellung des Heraklit und Parmenides. Die Sophistik ist nur möglich auf dem Grunde der σοφία, d. h. der griechischen Auslegung des Seins als Anwesen und der Wahrheit als Unverborgenheit, welche Unverborgenheit selbst eine Wesensbestimmung des Seins bleibt, weshalb sich das Anwesende aus der Unverborgenheit und das Anwesen aus dem Unverborgenen als einem solchen bestimmt. Wie weit aber ist Descartes vom Anfang des griechischen Denkens entfernt, wie anders ist die

Auslegung des Menschen, die ihn als das Subjekt vorstellt? Gerade weil im Begriff des Subjectum noch das griechische Wesen des Seins, ὑποκείσθαι des ὑποκείμενον, in der Form des unkenntlich und fraglos gewordenen Anwesens (nämlich des ständig Vorliegenden) nachklingt, ist aus ihm das Wesen der Wandlung der metaphysischen Grundstellung zu ersehen.

Eines ist die Bewahrung des jeweilig beschränkten Umkreises der Unverborgenheit durch das Vernehmen des Anwesenden (der Mensch als μέτρον). Ein Anderes ist das Vorgehen in den entschränkten Bezirk der möglichen Vergegenständlichung durch das Errechnen des jedermann zugänglichen und für alle verbindlichen Vorstellbaren.

Jeder Subjektivismus ist in der griechischen Sophistik unmöglich, weil hier der Mensch nie Subjectum sein kann; er kann dies nicht werden, weil das Sein hier Anwesen und die Wahrheit Unverborgenheit ist.

In der Unverborgenheit ereignet sich die φαντασία, d. h. das zum Erscheinen-Kommen des Anwesenden als eines solchen für den zum Erscheinenden hin anwesenden Menschen. Der Mensch als das vorstellende Subjekt jedoch phantasiert, d. h. er bewegt sich in der imaginatio, insofern sein Vorstellen das Seiende als das Gegenständliche in die Welt als Bild einbildet.

(9) Wie kommt es überhaupt dahin, daß sich das Seiende in betonter Weise als Subjectum auslegt und demzufolge das Subjektive zu einer Herrschaft gelangt? Denn bis zu Descartes und noch innerhalb seiner Metaphysik ist das Seiende, sofern es ein Seiendes ist, ein sub-jectum (ὑπο — κείμενον), ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt. Der Vorrang eines ausgezeichneten, weil in wesentlicher Hinsicht unbedingten Sub-jectum (als Grund Zugrundeliegenden) entspringt aus dem Anspruch des Menschen auf ein fundamentum absolutum inconcussum veritatis (auf einen in sich ruhenden, unerschütterlichen Grund der Wahrheit im Sinne

der Gewißheit). Weshalb und wie bringt sich dieser Anspruch zu seiner entscheidenden Geltung? Der Anspruch entspringt aus jener Befreiung des Menschen, in der er sich aus der Verbindlichkeit der christlichen Offenbarungswahrheit und der kirchlichen Lehre zu der sich auf sich selbst stellenden Gesetzgebung für sich selbst befreit. Durch diese Befreiung wird das Wesen der Freiheit, d. h. der Bindung in ein Verbindliches, neu gesetzt. Weil aber gemäß dieser Freiheit der sich befreiende Mensch selbst das Verbindliche setzt, kann dieses fortan verschieden bestimmt werden. Das Verbindliche kann die Menschenvernunft und ihr Gesetz sein oder das aus solcher Vernunft eingerichtete und gegenständlich geordnete Seiende oder jenes noch nicht geordnete, durch die Vergegenständlichung erst zu meisternde Chaos, das in einem Zeitalter die Bewältigung fordert.

Diese Befreiung befreit sich jedoch, ohne es zu wissen, immer noch aus der Bindung durch die Offenbarungswahrheit, in der dem Menschen das Heil seiner Seele gewiß gemacht und gesichert wird. Die Befreiung *aus* der offenbarungsmäßigen Heilsgewißheit mußte daher in sich eine Befreiung *zu* einer Gewißheit sein, in der sich der Mensch das Wahre als das Gewußte seines eigenen Wissens sichert. Das war nur so möglich, daß der sich befreiende Mensch die Gewißheit des Wißbaren selbst verbürgte. Solches konnte jedoch nur geschehen, insofern der Mensch von sich aus und für sich entschied, was für ihn wißbar sein und was Wissen und Sicherung des Gewußten, d. h. Gewißheit, bedeuten soll. Die metaphysische Aufgabe Descartes' wurde diese: der Befreiung des Menschen zu der Freiheit als der ihrer selbst gewissen Selbstbestimmung den metaphysischen Grund zu schaffen. Dieser Grund mußte aber nicht nur selbst ein gewisser sein, sondern er mußte, weil jede Maßgabe aus anderen Bezirken verwehrt war, zugleich solcher Art sein, daß durch ihn das Wesen der beanspruchten Freiheit als Selbstgewißheit gesetzt wurde. Alles aus sich selbst Gewisse muß jedoch zugleich jenes Seiende als gewiß mitsichern, für

100 das solches Wissen gewiß und durch das alles Wißbare gesichert sein soll. Das fundamentum, der Grund dieser Freiheit, das ihr zum Grunde Liegende, das Subjectum muß ein Gewisses sein, das den genannten Wesensforderungen genügt. Ein nach allen diesen Hinsichten ausgezeichnetes Subjectum wird notwendig. Welches ist dieses den Grund bildende und den Grund gebende Gewisse? Das ego cogito (ergo) sum. Das Gewisse ist ein Satz, der aussagt, daß gleichzeitig (zugleich und gleich dauernd) mit dem Denken des Menschen er selbst unbezweifelbar mit anwesend, d. h. jetzt: sich mitgegeben sei. Denken ist vor-stellen, vorstellender Bezug zum Vorgestellten (idea als perceptio).

Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen. Dieses Sicherstellen muß ein Berechnen sein, weil nur die Berechenbarkeit gewährleistet, im voraus und ständig des Vorzustellenden gewiß zu sein. Das Vorstellen ist nicht mehr das Vernehmen des Anwesenden, in dessen Unverborgenheit das Vernehmen selbst gehört und zwar als eine eigene Art von Anwesen zum unverborgenen Anwesenden. Das Vorstellen ist nicht mehr das Sich-entbergen für . . . , sondern das Ergreifen und Begreifen von . . . Nicht das Anwesende waltet, sondern der Angriff herrscht. Das Vorstellen ist jetzt gemäß der neuen Freiheit ein von sich aus Vorgehen in den erst zu sichernden Bezirk des Gesicherten. Das Seiende ist nicht mehr das Anwesende, sondern das im Vorstellen erst entgegen Gestellte, Gegen-ständige. Vorstellen ist vor-gehende, meisternde Ver-gegen-ständlichung. Das Vorstellen treibt so alles in die Einheit des so Gegenständigen zusammen. Das Vorstellen ist coagitatio.

Jedes Verhältnis zu etwas, das Wollen, das Stellungnehmen, das Empfinden, ist im vorhinein vorstellend, ist cogitans, was man mit »denkend« übersetzt. Deshalb kann Descartes alle Weisen der voluntas und des affectus, alle actiones und passionis mit dem zunächst befremdlichen Namen cogitatio belegen. Im ego cogito sum ist das cogitare in diesem wesentlichen

und neuen Sinne verstanden. Das Subjectum, die Grundgewißheit, ist das jederzeit gesicherte Mitvorgestelltsein des vorstellenden Menschen mit dem vorgestellten menschlichen oder nichtmenschlichen Seienden, d. h. Gegenständlichen. Die Grundgewißheit ist das unbezweifelbar jederzeit vorstellbare und vorgestellte *me cogitare = me esse*. Das ist die Grundgleichung alles Rechnens des sich selbst sichernden Vorstellens. In dieser Grundgewißheit ist der Mensch dessen sicher, daß er als der Vor-stellende alles Vor-stellens und damit als der Bereich aller Vorgestelltheit und somit jeder Gewißheit und Wahrheit sichergestellt ist, d. h. jetzt: *ist*. Erst deshalb, weil der Mensch in dieser Weise in der Grundgewißheit (im *fundamentum absolutum inconcussum* des *me cogitare = me esse*) notwendig mitvorgestellt ist, nur weil der sich zu sich selbst befreiende Mensch notwendig in das Subjectum dieser Freiheit gehört, einzig deshalb kann der Mensch und muß dieser Mensch selbst zum ausgezeichneten Seienden werden, zu einem Subjectum, das im Hinblick auf das erste wahrhaft (d. h. gewiß) Seiende unter allen Subjecta den Vorrang hat. Daß in der Grundgleichung der Gewißheit und dann im eigentlichen Subjectum das *ego* genannt ist, besagt nicht, der Mensch sei jetzt ichhaft und egoistisch bestimmt. Es sagt nur dies: Subjekt zu sein, wird jetzt die Auszeichnung des Menschen als des denkend-vorstellenden Wesens. Das Ich des Menschen wird in den Dienst dieses Subjectum gestellt. Die in diesem zugrundeliegende Gewißheit ist als solche zwar subjektiv, d. h. im Wesen des Subjectum waltend, aber nicht egoistisch. Die Gewißheit ist für jedes Ich als solches, d. h. als Subjectum, verbindlich. Insgleichen ist all das, was durch die vorstellende Vergegenständlichung als gesichert und somit als seiend festgestellt werden will, für jedermann verbindlich. Dieser Vergegenständlichung aber, die zugleich der Entscheid darüber bleibt, was als Gegenstand soll gelten dürfen, kann sich nichts entziehen. Zum Wesen der Subjektivität des Subjectum und des Menschen als Subjekt gehört die unbedingte Entschränkung des Bereiches

möglicher Vergegenständlichung und des Rechtes zur Entscheidung über diese.

102 Jetzt hat sich auch geklärt, in welchem Sinne der Mensch als Subjekt Maß und Mitte des Seienden, d. h. jetzt der Objekte, Gegenstände, sein will und sein muß. Der Mensch ist jetzt nicht mehr μέτρον im Sinne der Mäßigung des Vernehmens auf den jeweiligen Umkreis der Unverborgenheit des Anwesenden, zu dem jeder Mensch jeweils anwest. Als Subjectum ist der Mensch die co-agitatio des ego. Der Mensch begründet sich selbst als die Maßgabe für alle Maßstäbe, mit denen ab- und ausgemessen (verrechnet) wird, was als gewiß, d. h. als wahr und d. h. als seiend gelten kann. Die Freiheit ist neu als die Freiheit des Subjectum. In den Meditationes de prima philosophia wird die Befreiung des Menschen zur neuen Freiheit auf ihren Grund, das Subjectum, gebracht. Die Befreiung des neuzeitlichen Menschen beginnt weder erst mit dem ego cogito ergo sum, noch ist die Metaphysik des Descartes lediglich die zu dieser Freiheit nachgelieferte und daher äußerlich angebaute Metaphysik im Sinne einer Ideologie. In der co-agitatio versammelt das Vorstellen alles Gegenständliche in das Zusammen der Vorgestelltheit. Das ego des cogitare findet jetzt im sich sichernden Beisammen der Vorgestelltheit, in der con-scientia, ihr Wesen. Diese ist die vorstellende Zusammenstellung des Gegenständigen mit dem vorstellenden Menschen im Umkreis der von diesem verwahrten Vorgestelltheit. Alles Anwesende empfängt aus ihr Sinn und Art seiner Anwesenheit, nämlich den der Praesenz in der repraesentatio. Die con-scientia des ego als des Subjectum der coagitatio bestimmt als die Subjektivität des so ausgezeichneten Subjectum das Sein des Seienden.

Die Meditationes de prima philosophia geben die Vorzeichnung für die Ontologie des Subjectum aus dem Hinblick auf die als conscientia bestimmte Subjektivität. Der Mensch ist das Subjectum geworden. Deshalb kann er, je nach dem er sich selbst begreift und will, das Wesen der Subjektivität bestimm-

men und erfüllen. Der Mensch als Vernunftwesen der Aufklärungszeit ist nicht weniger Subjekt als der Mensch, der sich als Nation begreift, als Volk will, als Rasse sich züchtet und schließlich zum Herrn des Erdkreises sich ermächtigt. In all diesen Grundstellungen der Subjektivität ist nun auch, weil der Mensch stets als ich und du, als wir und ihr bestimmt bleibt, eine verschiedene Art der Ichheit und des Egoismus möglich. Der subjektive Egoismus, für den, meist ohne sein Wissen, das Ich zuvor als Subjekt bestimmt ist, kann niedergeschlagen werden durch die Einreihung des Ichhaften in das Wir. Dadurch gewinnt die Subjektivität nur an Macht. Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf. Der Mensch kann dieses Geschick seines neuzeitlichen Wesens nicht von sich aus verlassen oder durch einen Machtspruch abbrechen. Aber der Mensch kann vordenkend bedenken, daß das Subjektsein des Menschentums weder die einzige Möglichkeit des anfangenden Wesens des geschichtlichen Menschen je gewesen, noch je sein wird. Ein flüchtiger Wolkenschatten über einem verborgenen Land, das ist die Verdüsterung, die jene von der Heilsgewißheit des Christentums vorbereitete Wahrheit als die Gewißheit der Subjektivität über ein Ereignis legt, das zu erfahren ihr verweigert bleibt.

103

(10) Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden bekennen. Wie soll dies der Anthropologie zugemutet werden, wo sie doch eigens und nur

die nachträgliche Sicherung der Selbstsicherheit des Subjectum zu leisten hat?

(11) Dem jetzt vollzieht sich die Einschmelzung des sich vollendenden neuzeitlichen Wesens in das Selbstverständliche. Erst wenn dieses weltanschaulich gesichert ist, wächst der mögliche Nährboden für eine ursprüngliche Fragwürdigkeit des Seins, die den Spielraum der Entscheidung darüber öffnet, ob das Sein noch einmal eines Gottes fähig wird, ob das Wesen der Wahrheit des Seins das Wesen des Menschen anfänglicher in den Anspruch nimmt. Dort, wo die Vollendung der Neuzeit die Rücksichtslosigkeit der ihr eigenen Größe erlangt, wird allein die zukünftige Geschichte vorbereitet.

104 (12) Der Amerikanismus ist etwas Europäisches. Er ist die noch unverstandene Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Die amerikanische Interpretation des Amerikanismus durch den Pragmatismus bleibt noch außerhalb des metaphysischen Bereiches.

(13) Das alltägliche Meinen sieht im Schatten lediglich das Fehlen des Lichtes, wenn nicht gar seine Verneinung. In Wahrheit aber ist der Schatten die offenbare, jedoch undurchdringliche Bezeugung des verborgenen Leuchtens. Nach diesem Begriff des Schattens erfahren wir das Unberechenbare als jenes, was, der Vorstellung entzogen, doch im Seienden offenkundig ist und das verborgene Sein anzeigt.

(14) Wie aber, wenn die Verweigerung selbst die höchste und härteste Offenbarung des Seins werden müßte? Von der Metaphysik her begriffen (d. h. von der Seinsfrage aus in der Gestalt: Was ist das Seiende?) enthüllt sich zunächst das verborgene Wesen des Seins, die Verweigerung, als das schlechthin Nicht-Seiende, als das Nichts. Aber das Nichts ist als das

Nichthafte des Seienden der schärfste Widerpart des bloß Nichtigen. Das Nichts ist niemals nichts, es ist ebensowenig ein Etwas im Sinne eines Gegenstandes; es ist das Sein selbst, dessen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird, wenn er sich als Subjekt überwunden hat, und d. h., wenn er das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt.

(15) Dieses offene Zwischen ist das Da-sein, das Wort verstanden im Sinne des ekstatischen Bereiches der Entbergung und Verbergung des Seins.

»Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns« lautet der Titel, den Hegel bei der Veröffentlichung der Phänomenologie des Geistes im Jahre 1807 dem Werke voranstellt. Das Wort Erfahrung steht mit fetten Buchstaben in der Mitte zwischen den beiden anderen Wörtern. »Die Erfahrung« nennt das, was »die Phänomenologie« ist. Was denkt Hegel, wenn er das Wort »die Erfahrung« in dieser betonten Weise gebraucht? Die Antwort gibt uns das Stück, mit dem nach der Vorrede zum »System der Wissenschaft« das Werk beginnt. Sein Text lautet in der Originalausgabe:

»Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgnis scheint gerecht, teils, daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzweckes sein möchte, hiemit durch falsche Wahl unter ihnen, — teils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin

^a 1. Auflage 1950: Unausgesprochen vom Ereignis her gedacht.

106

scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Übelstande durch die Kenntnis der Wirkungsweise des *Werkzeugs* abzuhelfen steht, denn sie macht es möglich, den Teil, welcher in der Vorstellung, die wir durch es vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der Tat nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervor zu bringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein *Medium* uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es eben so nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist

das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist. In der Tat setzt sie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite* stehe und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiemit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.

Diese Konsequenz ergibt sich daraus, daß das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterschied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr, und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sei, doch anderer Wahrheit fähig sein könne. Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinaus läuft, und das Absolute, das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist.

Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten von dem Erkennen als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken usf., — Verhältnisse, worauf

108

wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen, — statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, so wie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven und unzähligen andern, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. Denn das Vorgeben, teils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, teils auch, daß man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich diesen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notiz zu nehmen, denn sie machen nur eine leere Erscheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet. Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist hiebei gleichgültig, sich vorzustellen, daß *sie* die Erscheinung ist, weil sie *neben anderem* auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien; und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen *ihn* wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntnis und jenes Wissen für sie gar nichts ist, noch sich auf die Ahndung eines bessern in ihm selbst berufen. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Sein* für ihre Kraft; aber das unwahre Wissen beruft sich eben

so darauf, daß *es ist*, und *versichert*, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; *ein* trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahndung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden, und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sei; denn einesteils beriefe sie sich ebenso wieder auf ein Sein, anderntheils aber auf sich als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d. h. auf eine schlechte Weise ihres Seins, und auf ihre Erscheinung vielmehr als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

109

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden, oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden

110 Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist. Dieser sich vollbringende Skeptizismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem *Vorsatze*, in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produzieren, und nur die eigne Tat für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgetan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Überzeugung folgen ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beiwohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das *geradezu* ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

Die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um dies begreiflich zu ma-

chen, kann im allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit, nicht eine bloß *negative* Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtsein überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseins, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt und darin sich darbieten wird. Sie ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert*. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt*. Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.

111

Das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam und auf keiner frühern Station Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist

ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, *neben* dem Beschränkten. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sei, daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit; oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in *seiner Art gut* zu finden versichert; diese Versicherung leidet eben so Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art ist. Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und andern hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheiter zu sein als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht und an diesem eignen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockne Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine und sucht nur das Fürsichsein.

Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die *Methode der Ausführung* etwas zu erinnern dienlich sein. Diese Darstellung als ein *Verhalten der Wissenschaft* zu dem *erscheinenden Wissen*, und als *Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens* vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als *Maßstab* zu Grunde gelegt wird, statt finden zu können. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es

richtig oder unrichtig ist; und der Maßstab überhaupt, und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das *Wesen* oder als *das Ansich* angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst, noch was es sei, sich als das *Wesen* oder als *das Ansich* gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können.

Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtsein vorkommen. Dieses *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*. Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das *Ansichsein*; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses *Ansich* heißt *Wahrheit*. Was eigentlich an diesen Bestimmungen sei, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten.

113

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist. Allein in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist *für uns*; und das *Ansich* desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Sein *für uns*; was wir als sein *Wesen* behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine *Wahrheit*, sondern nur unser *Wissen* von ihm. Das *Wesen* oder der *Maßstab* fiel in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung

und Voraussetzung. Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es. Es ist in ihm eines *für ein* anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dies andere nicht nur *für es*, sondern auch außer dieser Beziehung oder *an sich*; das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *Ansich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das *Wesen* oder das *Wahre* aber das Seiende oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber *das Wesen* oder das *Ansich des Gegenstandes* den *Begriff* und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande* ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstsein*, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiemit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner

selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, *nicht für dasselbe*, sondern wie er *an sich* ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß *ihm* etwas das *Ansich*, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes *für das* Bewußtsein ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich *ihm* in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande: mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiemit dem Bewußtsein, daß dasjenige, was ihm vorher das *Ansich* war, nicht an sich ist, oder daß es nur *für es an sich* war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes.

Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem soeben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein

neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtsein weiß *etwas*, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das *Ansich*; er ist aber auch für das Bewußtsein das *Ansich*; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste *Ansich*, den zweiten, das *Für-es-sein dieses Ansich*. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst zu sein, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das *Ansich* zu sein, und wird ihm zu einem solchen, der nur *für es* das *Ansich* ist; somit aber ist dann dies: *das Für-es-sein dieses Ansich*, das Wahre, das heißt aber, dies ist das *Wesen*, oder sein *Gegenstand*. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

116 An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Übergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem andern Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für-das-Bewußtsein* des ersten *Ansich*, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem andern* Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten. Es ist aber dies in der Tat auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum

Skeptizismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergibt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern notwendig als Nichts *desjenigen, dessen Resultat* es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt und das *Ansich* zu einem *Für-das-Bewußtsein-Sein des Ansich* wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet. Nur diese Notwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des *Ansich-* oder *Fürunsseins*, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist *für es*, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; *für es* ist dies Entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*.

117

Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewußtseins*

sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.«

Der erste Abschnitt nennt die Sache der Philosophie. »Sie beschaut das Anwesende als das Anwesende und (beschaut) so das, was an diesem (dem Anwesenden) von ihm selbst her schon vorherrscht«, θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (Aristoteles, Met. Γ, 1, 1003 a 21). Das Vorherrschen betrifft das Zum-Vorschein-Kommen in der Unverborgenheit. Die Philosophie beschaut das Anwesende in seinem Anwesen. Das Beschauen betrachtet das Anwesende. Es trachtet so zu ihm, daß es das Anwesende nur als ein solches ansieht. Die Philosophie sieht an: das Anwesende auf sein Ansehen. In der Schau dieses Beschauens brodelt kein Tiefsinn. Die θεωρία ist die Ernüchterung alles Erkennens. Hegel sagt in der Sprache seines Denkens: Die Philosophie ist »das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist«. Inzwischen hat sich das wahrhaft Seiende als das Wirkliche herausgestellt, dessen Wirklichkeit der Geist ist. Das Wesen des Geistes aber beruht im Selbstbewußtsein.

118 In seiner Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie (WW XV, 328) sagt Hegel, nachdem er über Bacon und Jakob Böhme gesprochen hat: »Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt

auf der ungestümen See ›Land‹ rufen; . . . In dieser neuen Periode ist das Prinzip das Denken, das von sich ausgehende Denken, . . .«.

Das Denken sucht in der unerschütterlichen Gewißheit seines Gedachten für sich das fundamentum absolutum. Das Land, worin sich die Philosophie seitdem heimisch macht, ist die unbedingte Selbstgewißheit des Wissens. Das Land wird nur schrittweise erobert und vollständig vermessen. In den vollständigen Besitz gelangt es dann, wenn das fundamentum absolutum als das Absolute selbst gedacht ist. Das Absolute ist für Hegel der Geist: das in der Gewißheit des unbedingten Sichwissens bei sich selbst Anwesende. Das wirkliche Erkennen des Seienden als des Seienden ist jetzt das absolute Erkennen des Absoluten in seiner Absolutheit.

Allein, dieselbe neuzeitliche Philosophie, die im Land des Selbstbewußtseins wohnt, verlangt gemäß dem Klima des Landes von sich, daß sie im voraus ihres Prinzips gewiß werde. Sie will sich zuvor über das Erkennen verständigen, womit sie absolut erkennt. Unversehens erscheint das Erkennen hierbei als ein Mittel, über dessen rechte Verwendung das Erkennen besorgt sein muß. Einmal gilt es, unter den verschiedenen Weisen des Vorstellens diejenige auszumachen und zu wählen, die zum absoluten Erkennen allein geschickt ist. Das besorgt Descartes. Zum andern ist das einmal gewählte Erkennen des Absoluten nach seiner Natur und nach seinen Grenzen auszumessen. Das besorgt Kant. Doch sobald das Erkennen als ein Mittel, sich des Absoluten zu bemächtigen, in die Besorgnis genommen wird, muß die Überzeugung entstehen, daß im Verhältnis zum Absoluten jedes Mittel, das als Mittel relativ ist, dem Absoluten ungemäß bleibt und notwendig vor ihm versagt. Wenn das Erkennen ein Mittel ist, wird jedes Erkennenwollen des Absoluten zu einem widersinnigen Vorhaben, mag hier das Mittel den Charakter eines Werkzeugs annehmen oder den eines Mediums. In dem einen Fall hantieren wir als Tätige mit dem Erkennen als Werkzeug, im anderen er-

dulden wir das Erkennen als Medium, durch das hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangen soll.

Man könnte noch versuchen, diesem Übelstand, wonach das Mittel gerade nicht vermittelt, dadurch abzuhelpen, daß man das Mittel prüft, indem man unterscheidet, was es beim Fassen oder Durchlassen des Absoluten an diesem verändert und was es unverändert läßt. Aber wenn wir die durch das Mittel verursachte Veränderung in Abzug bringen, also das Mittel nicht anwenden, vermittelt es uns auch nicht den Rest des unveränderten Absoluten. Im Grunde aber weiß die Prüfung des Mittels nicht, was sie tut. Sie muß das Erkennen hinsichtlich seiner Angemessenheit zum Absoluten an diesem messen. Sie muß dieses und zwar als das Absolute erkannt haben, sonst fällt alle kritische Grenzziehung ins Leere. Überdem kommt noch anderes zutage, daß nämlich dem Prüfen mehr an der Erörterung des Werkzeuges liegt als am Erkennen des Absoluten. Sollte jedoch dem Erkennen gleichwohl daran liegen, durch das Werkzeug das Absolute überhaupt nur näher zu bringen, dann müßte dieses Vorhaben angesichts des Absoluten vor diesem zum Gespött werden. Wozu aller kritische Umtrieb hinsichtlich des Erkennens, wenn dieses sich von Anfang an aus der unmittelbaren Beziehung des Absoluten zu dem Erkennenden herauswinden möchte, um zuvor das Geschäft der Kritik ins Reine zu bringen? Das kritische Prüfen des Werkzeuges kehrt sich nicht, und zwar wider sein besseres unmittelbares Wissen, an das Absolute. Aber das Absolute spottet auch nicht des kritischen Bemühens; denn dazu müßte es mit diesem die Voraussetzung teilen, das Erkennen sei ein Mittel, und es selbst, das Absolute, sei noch so weit vom Erkennen entfernt, daß dieses der Anstrengung bedürfe, das Absolute erst einzufangen. Aber so wäre das Absolute nicht das Absolute.

120 Nur beiläufig und so, daß er es in einem Nebensatz versteckt, sagt Hegel jedoch dieses: Das Absolute ist schon an und für sich bei uns und will bei uns sein. Dieses Bei-uns-sein

(παρουσία) ist in sich schon die Weise, wie das Licht der Wahrheit, das Absolute selbst uns anstrahlt. Das Erkennen des Absoluten steht im Strahl des Lichtes, gibt ihm zurück, strahlt ihn wider und ist so in seinem Wesen der Strahl selbst, kein bloßes Medium, durch das der Strahl erst hindurchfinden müßte. Der erste Schritt, den das Erkennen des Absoluten zu tun hat, besteht darin, das Absolute in seiner Absolutheit, d. h. in seinem Bei-uns-sein, einfach hin- und aufzunehmen. Dieses Bei-uns-an-wesen, die Parusie, gehört zum Absoluten an und für sich. Wenn die Philosophie als Erkennen des Absoluten mit dem ernst macht, was sie als solches Erkennen ist, dann ist sie schon wirkliches Erkennen, das vorstellt, was das Wirkliche selbst in seiner Wahrheit ist. Im Beginn und Verlauf des ersten Abschnittes sieht es so aus, als versuche Hegel den kritischen Ansprüchen des natürlichen Vorstellens auf eine Prüfung des Erkennens zu entsprechen. In Wahrheit liegt ihm daran, auf das Absolute in seiner Parusie bei uns hinzuweisen. Dadurch werden wir nur eigens in das Verhältnis zum Absoluten gewiesen, in dem wir bereits sind. Hegel scheint auf diese Weise alle kritischen Errungenschaften der neuzeitlichen Philosophie preiszugeben. Verwirft er damit nicht überhaupt alles Prüfen zugunsten eines Rückfalls in das willkürliche Behaupten und Annehmen? Keineswegs. Hegel bereitet die Prüfung erst vor. Der erste Schritt der Vorbereitung besteht darin, daß wir die gewöhnliche Vorstellung vom Erkennen aufgeben. Wenn das Erkennen jedoch kein Mittel ist, dann kann auch das Prüfen nicht mehr darin bestehen, das Erkennen erst auf seine Tauglichkeit zum Vermitteln abzuschätzen. Vielleicht ist schon des Prüfens genug, daß wir zusehen, was das Erkennen ist, wenn es im vorhinein kein Mittel sein kann. Nicht nur das zu Prüfende, das Erkennen, sondern auch das Prüfen selbst zeigt ein anderes Wesen.

Der zweite Abschnitt rührt an den Kern der Kritik, unter die alle bisherige philosophische Kritik des Erkennens durch die 121

Wissenschaft gestellt ist. Hegel gebraucht in allen folgenden Abschnitten den Namen Philosophie nicht mehr. Er spricht von der Wissenschaft. Denn inzwischen ist die neuzeitliche Philosophie dadurch in eine Vollendung ihres Wesens gelangt, daß sie das von ihr erstmals betretene feste Land vollständig in ihren Besitz genommen hat. Das Land ist die Selbstgewißheit des Vorstellens hinsichtlich seiner und seines Vorgestellten. Dieses Land vollständig in den Besitz nehmen heißt: die Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins in ihrem unbedingten Wesen wissen und in diesem Wissen als dem Wissen schlechthin sein^a. Die Philosophie ist jetzt das unbedingte Wissen innerhalb des Wissens der Selbstgewißheit. Die Philosophie ist im Wissen als solchem vollständig heimisch geworden. Das gesamte Wesen der Philosophie ist durch das unbedingte Sichwissen des Wissens beschafft. Die Philosophie ist *die* Wissenschaft. Dieser Name bedeutet nicht, daß die Philosophie an den sonst vorhandenen Wissenschaften ihr Vorbild genommen habe und dieses im Ideal vollkommen verwirkliche. Wenn der Name »die Wissenschaft« innerhalb der absoluten Metaphysik an die Stelle des Namens Philosophie tritt, dann schöpft er seine Bedeutung aus dem Wesen der sich unbedingt wissenden Selbstgewißheit des Subjekts. Dieses ist jetzt das wahrhaft, d. h. jetzt das gewiß Vorliegende, das subiectum, das ὑποκείμενον, das die Philosophie von altersher als das Anwesende zu erkennen hat. Die Philosophie ist die Wissenschaft geworden, weil sie die Philosophie bleibt. Ihr obliegt, das Seiende als das Seiende zu beschauen. Das Seiende aber erscheint seit Leibniz dergestalt für das Denken, daß *jedes* ens qua ens eine res cogitans und in diesem Sinne Subjekt ist. Daß dem so ist, liegt nicht an der Ansicht dieses Denkers, sondern am Sein des Seienden. Das Subjekt ist freilich nicht das Subjektive in der Bedeutung des auf sich erpichten Egoistischen. Das Subjekt west in der vorstellenden Beziehung auf das Objekt. Aber als diese Beziehung ist es schon die vorstellende Beziehung auf sich. Das

^a 1. Auflage 1950: d. h. wissen.

Vorstellen präsentiert das Objekt, indem es dieses dem Subjekt repräsentiert, in welcher Repräsentation das Subjekt selbst sich als solches präsentiert. Die Präsentation ist der Grundzug des Wissens im Sinne des Selbstbewußtseins des Subjekts. Die Präsentation ist eine Wesensweise von Präsenz (παρουσία). Als diese, d. h. als Anwesen, ist sie das Sein des Seienden von der Art des Subjekts. Die Selbstgewißheit ist als das in sich bedingte, d. h. unbedingte Sichwissen die Seiendheit (οὐσία) des Subjekts. Das Subjektsein des Subjekts, d. h. der Subjekt-Objekt-Beziehung, ist die Subjektivität des Subjekts. Die Subjektivität besteht im unbedingten Sichwissen. In der Weise des Sichwissens ist das Wesen des Subjekts beschaffen, so daß das Subjekt, um als Subjekt zu sein, nur mit dieser Beschaffenheit, mit dem Wissen, sich zu schaffen macht. Die Subjektivität des Subjekts ist als die absolute Selbstgewißheit »die Wissenschaft«. Das Seiende (τὸ ὄν) ist als das Seiende (ἢ ὄν), insofern es in der Weise des unbedingten Sichwissens des Wissens ist. Darum ist die Darstellung, die dieses Seiende als das Seiende vorstellt, die Philosophie, selbst die Wissenschaft.

Das unbedingte Sichwissen ist als die Subjektivität des Subjekts die Absolutheit des Absoluten. Die Philosophie ist das absolute Erkennen. Die Philosophie ist die Wissenschaft, weil sie den Willen des Absoluten, d. h. dieses in seiner Absolutheit will. Also wollend, will sie das Seiende als das Seiende beschauen. So wollend, will die Philosophie ihr Wesen. Die Philosophie ist die Wissenschaft. In diesem Satz meint das »ist« keineswegs, die Philosophie trage die Bestimmung der Wissenschaftlichkeit als Prädikat bei sich, sondern es bedeutet: Die Philosophie ist als das absolute Erkennen und ist nur so, daß sie in die Absolutheit des Absoluten gehört und sie in ihrer Weise vollbringt. Die Philosophie ist als das absolute Erkennen keineswegs dadurch die Wissenschaft, daß sie darnach strebt, ihr Verfahren exakt und ihre Ergebnisse zwingend und damit sich selbst dem, was im Wesen und Rang unter ihr liegt, der wissenschaftlichen Forschung, gleich zu machen.

123

Die Philosophie ist die Wissenschaft, indem sie absolut erkennend an ihrem Werk bleibt. Ihr sind »dergleichen Bedenklichkeiten«, wie sie das bisherige kritische Zerlegen gegenüber dem Erkennen vorbringt, fremd. Hegel sagt mit Bedacht »dergleichen Bedenklichkeiten«. Er behauptet nicht, die Wissenschaft könne bedenkenlos ans Werk gehen und das Prüfen in den Wind schlagen. Das absolute Erkennen ist vielmehr bedenkender, als es die bedenkliche Art der bisherigen Kritik gegenüber dem Erkennen des Absoluten jemals zu sein vermag. Die gewöhnliche kritische Besorgnis gegenüber einem Erkennen des Absoluten fürchtet zwar zu irren. Aber sie könnte nur innerhalb eines Verhältnisses irren, das schon bedenkenlos als das wahre vorausgesetzt ist, insofern das Erkennen, als ein Mittel genommen, zur Irre selber wird. Die dem Anschein nach prüfende Besorgnis zu irren ist selbst der Irrtum. Inwiefern?

Sobald das Erkennen als ein Mittel (Werkzeug oder Medium) genommen ist — wie lange wird es schon und weshalb so genommen? — gilt es als etwas, das zwischen dem Absoluten und den Erkennenden für sich vorkommt. Das Erkennen besteht abgetrennt vom Absoluten, insgleichen aber auch von uns, die wir es handhaben. Vollends getrennt voneinander stehen dergestalt das Absolute auf der einen Seite und die Erkennenden auf der anderen Seite. Doch was ist ein Absolutes, das auf der einen Seite, was ist das Absolute, das überhaupt auf einer Seite steht? In keinem Falle ist es das Absolute.

Zugleich nimmt aber die zerlegende Kritik das Erkennen als etwas Wirkliches, wenn nicht gar als das erste und maßgebende Wirkliche. Sie beruft sich damit auf etwas Wahres und d. h. auch für sie auf etwas Gewisses, dessen Gewißheit freilich noch abgetrennt von der unbedingten Selbstgewißheit alles Gewissen bestehen soll. Dieses *ens creatum* im Sinne des *ego cogito*, das als das *ens certum* ohne das Absolute gewiß sein soll, muß dann nachträglich wie schon bei Descartes durch die Hintertür eines Gottesbeweises gesichert werden. Die kritische Besorgnis

will zwar zu etwas Absolutem kommen, aber sie möchte dabei ohne das Absolute auskommen. Es scheint sogar, diese Besorgnis denke dem Absoluten gemäß, wenn sie das Absolute vorläufig ins Unzugängliche weg- und dadurch dem Anschein nach möglichst hoch-stellt. Aber die Kritik, angeblich um die Hochschätzung des Absoluten besorgt, unterschätzt das Absolute. Sie zerrt es in das Beschränkte ihrer Bedenken und Mittel hinab. Sie versucht, das Absolute aus seiner Parusie zu vertreiben, gleich als ließe sich die Absolutheit des Absoluten irgendwann nachträglich einführen. Die anscheinend kritische Furcht vor dem übereilten Irrtum ist das kritiklose Ausweichen vor der Wahrheit, die schon verweilt. Wenn die Wissenschaft dagegen ihr Wesen vor- und eigens hinnimmt, hat sie sich schon geprüft. Zu dieser Prüfung gehört das Wissen, daß die Wissenschaft als das absolute Erkennen in der Parusie des Absoluten steht. Dies alles gründet jedoch in dem, was der nächste Abschnitt ausspricht.

124

Der dritte Abschnitt sagt: Das Absolute allein ist wahr. Das Wahre allein ist absolut. Die Sätze sind ohne Begründung gesetzt. Sie lassen sich nicht begründen, weil kein Begründen in ihren Grund reicht. Es erreicht ihren Grund nie, weil es sich als Begründenwollen von ihrem Grund ständig wegbewegt. Die Sätze sind unbegründet, aber nicht willkürlich im Sinne des beliebigen Behauptens. Die Sätze sind unbegründbar. Sie haben das gesetzt, was selbst erst gründet. In ihnen spricht der Wille des Absoluten, das an und für sich schon bei uns sein will.

Seitdem die neuere Philosophie das, was ihr das feste Land ist, betreten hat, waltet die Wahrheit als Gewißheit. Das Wahre ist das im unbedingten Sich-selbst-wissen Gewußte. Die Wahrheit galt vordem als die Übereinstimmung des Vorstellens mit dem Seienden. Sie ist ein Charakter des Vorstellens. Als die Gewißheit aber ist die Wahrheit jetzt das Vorstellen selbst, insofern es sich selbst sich zustellt und sich seiner

125 als die Repräsentation versichert. Die Gewußtheit, die sich ihres Wissens versichert hat, und zwar vor und bei sich selbst, hat sich damit auch schon aus jedem vereinzelt Vorstellen von Gegenständen zurückgezogen. Sie hängt nicht mehr den Gegenständen an, um in diesem Anhängen an sie das Wahre zu haben. Das Wissen löst sich aus der Relation zu den Gegenständen los. Das sich als Zustellen wissende Vorstellen löst sich davon los (absolvere), im einseitigen Vorstellen des Gegenstandes seine genügende Sicherheit zu finden. Die Loslösung läßt dieses Vorstellen bestehen, so zwar, daß dieses nicht mehr nur seinem Gegenstand nachhängt. Dieses Sichloslösen der Selbstgewißheit aus der gegenständlichen Relation ist ihre Absolvanz. Zu ihr gehört, daß sie jede Relation betrifft, die nur geradezu auf den Gegenstand geht. Die Absolvanz ist nur, was sie ist, insofern sie sich nach jeder Hinsicht vollendet, d. h. ganz absolviert. Im Absolvieren ihrer Absolvanz gelangt die Selbstgewißheit des Vorstellens in die Sicherheit, und d. h. für sie, in das Freie ihres Wesens. Sie spricht sich frei von der einseitigen Bindung an die Gegenstände und vom bloßen Vorstellen dieser. Die unbedingte Selbstgewißheit ist so die Absolution ihrer selbst. Die Einheit von Absolvanz (Loslösung aus der Relation), Absolvieren (Vollständigkeit des Loslösens) und Absolution (Freispruch aus der Vollständigkeit) kennzeichnen die Absolutheit des Absoluten. Alle diese Momente der Absolutheit haben den Charakter der Repräsentation. In ihnen west die Parusie des Absoluten. Das Wahre im Sinne der unbedingten Selbstgewißheit ist allein das Absolute. Die gekennzeichnete Absolutheit des Sichvorstellens ist allein das Wahre.

Doch jede Erklärung, sie mag noch so weit geführt sein, läßt diese Sätze leer. Sie steigert sogar das Mißverständnis; denn was sie nennen, ist die Phänomenologie des Geistes. Diese *ist* in ihrer Darstellung. Darum führt Hegel die Sätze nur schroff an und allem Anschein der Willkür zum Trotz. Aber er sagt die Sätze, um uns für das bereit zu machen, was die Wissenschaft als das absolute Erkennen will. Die Wissen-

schaft will in ihrer Weise nur das, was das Absolute will. Der Wille des Absoluten ist es, an und für sich schon bei uns zu sein. Das sagt jetzt: Insofern das Absolute so gewillt ist, gibt es bei uns, insofern wir die Erkennenden sind, nur das absolute Wahre. Wer deshalb noch davon spricht, daß neben dem absoluten Erkennen, das sich die Philosophie ungeprüft anmaße, auch noch anderes Wahres vorkomme, der weiß nicht, was er sagt. Sobald er ein Wahres nennt, hat er das Absolute schon vorgestellt. Solange man jedoch, dem Anschein nach besorgt und vorsichtig, zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren unterscheidet, treibt man in einem trüben Unterschied umher. Man hat bereits das Trübe zum Prinzip der Kritik und zum Maßstab der Entscheidung über die Wissenschaft gemacht. Indessen obliegt dieser allein, für die Worte: das Absolute, das Erkennen, das Wahre, das Objektive, das Subjektive, das zu erlangen, was sie bedeuten. Dies verlangt aber, daß die Wissenschaft mit ihrem ersten Schritt schon in die Parusie des Absoluten gelangt, d. h. bei seiner Absolutheit ist. Anders wäre sie nicht die Wissenschaft. Trifft das zu, dann verstößt es auch schon gegen ihr Wesen, sich überhaupt noch auf Bedenken einzulassen, die außerhalb des Bereiches des Wahren und unter seinem Niveau bleiben. Hält sich die Wissenschaft dergestalt von den ungemäßen kritischen Bedenken frei, dann bleibt sie gleichwohl immer noch im Verdacht, daß sie sich zwar als absolutes Erkennen absolut behauptet, aber sich nicht ausweist. Sie verstößt so am härtesten gegen den Anspruch der Gewißheit, dessen reine Erfüllung zu sein sie vorgibt. Die Wissenschaft muß sich deshalb vor das Forum bringen, das allein zu entscheiden vermag, worin ihre Prüfung besteht. Dieses Forum kann allein die Parusie des Absoluten sein. Also liegt es erneut an dem, die Absolutheit des Absoluten deutlich zu machen.

126

Der vierte Abschnitt deutet auf das, was der in der Parusie des Absoluten waltende Wille, an und für sich bei uns zu sein,

127 von uns als den Erkennenden verlangt. Die geläufige Kritik am philosophischen Erkennen nimmt dieses unbesehen als ein Mittel. Die Kritik bezeugt damit, daß sie das absolute Erkennen weder kennt, noch imstande ist, es zu vollziehen. Das Unvermögen, allem zuvor die Parusie des Absoluten zu vernehmen und hinzunehmen, ist das Unvermögen zur Wissenschaft. Das übereifrige Bemühen um die Bedenken und das Prüfen umgeht die Mühe der Wissenschaft, auf solches Hinnehmen sich einzulassen. Den Schritt in die Parusie des Absoluten gibt uns das Absolute nicht im Schlafe. Der Schritt ist keineswegs deshalb so seltsam schwierig, weil wir, wie man meint, irgendwoher von außen erst in die Parusie gelangen müßten, sondern weil es gilt, innerhalb der Parusie und so aus ihr unsere Beziehung zu ihr hervor und vor sie zu bringen. Darum erschöpft sich die Mühe der Wissenschaft nicht darin, daß sich der Erkennende, bei sich beharrend, an jenem Schritt abarbeitet. Die Mühe der Wissenschaft stammt vielmehr aus ihrem Verhältnis zur Parusie.

Die Absolutheit des Absoluten, die absolvierend sich absolvierende Absolution, ist die Arbeit des Sichbegreifens der unbedingten Selbstgewißheit. Sie ist die Mühsal des Schmerzes, die Zerrissenheit auszuhalten, als welche die un-endliche Relation ist, in der sich das Wesen des Absoluten erfüllt. Frühzeitig notiert Hegel einmal: »Ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein«. Wenn Hegel von der Arbeit des Begriffes spricht, dann meint er nicht den Schweiß der Gehirnanstrengung bei Gelehrten, sondern das Sich-heraus-ringen des Absoluten selbst in die Absolutheit seines Sich-begreifens aus der unbedingten Selbstgewißheit. Mit der so gearteten Mühe des Absoluten läßt sich gleichwohl das Mühelose vereinen, das die Parusie, insofern sie die Beziehung des Anwesens bei uns ist, kennzeichnet. Das Absolute gehört einfach als das Absolute in diese Beziehung. Der Mühe, im Absoluten seine Anwesenheit und sich in dieser zur Erscheinung zu bringen, entspricht die Mühe der Wissenschaft. Aus

der Mühsal jener bestimmt sich die Bemühung dieser. Das eifrige Treiben des kritischen Prüfens drückt sich dagegen am Schwersten, das zur Mühe der Wissenschaft gehört, vorbei: zu bedenken, daß das Erkennen, das kritisch geprüft werden soll, absolutes Erkennen und d. h. Philosophie ist. Das gewöhnliche Tun der üblichen Kritik am philosophischen Erkennen gleicht dem Verfahren jener, die eine Eiche vorstellen wollen, aber davon keine Notiz nehmen, daß sie ein Baum ist.

Man könnte darum versucht sein, das kritische Gebaren, das etwas zu prüfen vorgibt, was es sich gar nicht erst zur Prüfung vorlegt, für einen Betrug zu halten. Es erweckt den Anschein, die wesentlichen Begriffe schon zu haben, während doch alles daran liegt, die Begriffe vom Absoluten, vom Erkennen, vom Wahren, vom Objektiven und Subjektiven erst zu geben. Die kritische Besorgnis ist überhaupt nicht bei der Sache, von der sie ständig spricht. Diese Art des Prüfens ist eine »leere Erscheinung des Wissens«. Wie wäre es, wenn die Wissenschaft sich die Mühe einer Auseinandersetzung mit solcher Kritik sparte, da sie selbst aller Mühe bedarf, um sich in ihrem Wesen zu halten? Wie wäre es, wenn die Wissenschaft sich damit begnügte, ohne kritische Vorverhandlung einfach selbst aufzutreten? Doch hier setzt Hegel in der Mitte des Abschnittes das entscheidende »Aber«:

128

»Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung;« Die Wissenschaft taucht auf wie das andere Wissen auch. Sie kann zwar versichern, sie sei das absolute Erkennen, vor dem alles andere Vorstellen verschwinden müsse. Aber indem die Wissenschaft sich so aufspreizt, macht sie sich vollends gemein mit den leeren Erscheinungen des Wissens. Nur versichern, daß sie da seien, können diese auch. Das eine Versichern ist so trocken wie das andere. Den lebendigen Saft des wirklichen Wissens bringt das bloße Versichern nie zum Strömen. Allein, die Wissenschaft könnte sich in anderer Weise gegen die leere Erscheinung des Wissens absetzen. Sie könnte darauf verweisen, selbst dasjenige Wissen zu sein,

welches das unwahre Wissen bei sich, ohne es zu wissen, suche. Die Wissenschaft könnte als jenes Wahre auftreten, das im Unwahren geahnt wird. Doch damit verfiere die Wissenschaft erneut dem bloßen Versichern. Außerdem würde sie sich auf eine Weise des Vorkommens berufen, die ihr als dem absoluten Erkennen schlecht zu Gesicht stünde. Das bloß geahnte Wahre zu bleiben, ist weit entfernt davon, das Wahre an und für sich zu sein.

Wie steht es mit dem Auftreten der Wissenschaft? Erscheinen muß sie, wenn sie auftritt. Aber die Frage wird laut, was das Erscheinen sei, darin die Wissenschaft allein erscheinen kann. Erscheinen heißt zunächst: nebeneinander auftauchen in der Weise des Sichbehauptens. Erscheinen heißt sodann: vorkommen und im Vorkommen zugleich auf anderes deuten, was noch nicht hervor-kommt. Erscheinen heißt: der Vorschein von etwas sein, was selbst nicht erschienen ist oder nie erscheinen wird. Diese Weisen des Erscheinens bleiben dem Auftreten der Wissenschaft ungemäß; denn sie kann in ihnen sich niemals als sich selbst ausbreiten und so sich vollständig aufstellen. Andererseits kann die Wissenschaft auch nicht mit einem Schlag als das absolute Erkennen ankommen. Sie muß sich selbst in ihre Wahrheit, aber auch diese mit hervorbringen. In jeder Phase, in der die Wissenschaft hervorkommt, tritt *sie* hervor als die absolute; und sie tritt absolut hervor. Das ihr gemäße Erscheinen kann darum nur darin bestehen, daß sie sich selbst in ihrem Sichhervorbringen dar- und so als das erscheinende Wissen aufstellt. Die Wissenschaft kann nur so auftreten, daß sie die Darstellung des erscheinenden Wissens vollbringt. Dabei muß sich und hierbei allein kann sich erst ergeben, was das Erscheinen ist, darin die Wissenschaft wahrhaft als sie selbst auftritt.

In ihrem Erscheinen stellt sich die Wissenschaft in der Fülle ihres Wesens vor. Die leere Erscheinung des Wissens verschwindet nicht dadurch, daß sie verworfen oder nur auf der Seite gelassen wird. Das nur erscheinende Wissen soll über-

haupt nicht verschwinden, sondern in sein Erscheinen eingehen. Dabei erscheint es als das unwahre, d. h. noch nicht wahre Wissen innerhalb der Wahrheit des absoluten Wissens. Die Darstellung des erscheinenden Wissens muß sich in dessen Erscheinen, als welches die Wissenschaft sich hervorbringt, gegen den Anschein des Wissens wenden, aber in der versöhnenden Weise, die sogar im bloßen Schein das reine Scheinen des Strahls zum Leuchten bringt. Wird dagegen der bloße Schein nur als das Falsche abgewiesen, dann ist er noch nicht einmal in seinem Scheinen vernommen. Allerdings beruht auch das sich entfaltende Auftreten der Wissenschaft niemals darin, daß diese den Schein nur überwindet. So bliebe das Wahre in der Knechtschaft zum Unwahren. Das Erscheinen der Wissenschaft hat seine Notwendigkeit in jenem Scheinen, dessen sogar der Anschein bedarf, um ein bloßer Schein zu sein.

Hegels Satz: »Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung« wird zweideutig gesagt und zwar aus einer hohen Absicht. Die Wissenschaft ist nicht nur eine Erscheinung in dem Sinne, wie das leere Erscheinen des unwahren Wissens auch eine Erscheinung ist, insofern es sich überhaupt zeigt. Die Wissenschaft ist vielmehr in sich schon Erscheinung in dem einzigen Sinn, daß sie als das absolute Erkennen der Strahl ist, als welcher das Absolute, das Licht der Wahrheit selbst, uns bescheint. Das Erscheinen aus diesem Scheinen des Strahls bedeutet: Anwesen im vollen Glanz der sich präsentierenden Repräsentation. Das Erscheinen ist das eigentliche Anwesen selber: die Parusie des Absoluten. Gemäß seiner Absolutheit ist das Absolute von sich aus bei uns. Im Willen, bei uns zu sein, ist das Absolute an-wesend. An sich dergestalt sich an-bringend ist es für sich. Umwillen des Willens der Parusie allein ist die Darstellung des erscheinenden Wissens notwendig. Sie ist genötigt, dem Willen des Absoluten zugewendet zu bleiben. Die Darstellung ist selbst ein Wollen, d. h. nicht ein Wünschen und Streben, sondern das Tun selber, sofern es sich in sein Wesen zusammennimmt. In dem

Augenblick, da wir diese Notwendigkeit erkennen, müssen wir uns darauf besinnen, was diese Darstellung ist, um zu wissen, wie sie ist, damit wir vermögen, in ihrer Weise zu sein, d. h. sie zu vollziehen.

Der fünfte Abschnitt leitet die Besinnung ein. Die Wissenschaft muß selbst, indem sie das erscheinende Wissen darstellt, durch diese Darstellung und ihren Verlauf vollständig zur Erscheinung kommen. Dergestalt tritt sie nicht polternd irgendwo auf. Ihr Auftreten besteht darin, daß sie schrittweise sich selbst als das ausweist, was sie ist. Auf welchem Schauplatz geschieht dieses Ausweisen? Wo anders als vor den Augen des natürlichen Vorstellens? Dieses folgt schrittweise dem erscheinenden Wissen durch die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen und verfolgt dabei, wie das nur erscheinende Wissen von Station zu Station den Schein ablegt und sich am Ende als das wahre Wissen präsentiert. Die Darstellung des nur erscheinenden Wissens gibt dem natürlichen Vorstellen das Geleit durch den Vorhof des Wissens bis an die Tür zum absoluten Wissen. Die Darstellung des nur erscheinenden Wissens ist der Weg des natürlichen Bewußtseins zur Wissenschaft. Weil unterwegs der Schein des Unwahren mehr und mehr abfällt, ist der Weg ein solcher der Läuterung der Seele zum Geist. Die Darstellung des nur erscheinenden Wissens ist ein *itinerarium mentis in Deum*.

Was kann dem natürlichen Bewußtsein willkommener und für die Philosophie nützlicher sein als die Reisebeschreibung dieses Weges? Weil der beschriebene Weg an den Erscheinungen entlangführt, ist er ein Weg der Erfahrung. Die Empirie, die dem Gegebenen folgt, verdient bei allem Erkennen den Vorzug vor der bloßen Konstruktion und Deduktion. Die Darstellung des erscheinenden Wissens, die Phänomenologie, hält sich an die Phänomene. Sie geht den Weg der Erfahrung. Sie geleitet das natürliche Vorstellen Schritt vor Schritt in den Bereich der Wissenschaft der Philosophie.

So steht es in der Tat mit der Darstellung des erscheinenden Wissens, wenn man sie mit den Augen des natürlichen Vorstellens betrachtet. Dieses bleibt stets auf das bezogen, was es jeweils vor sich zu haben meint. Aber kann das relative Meinen jemals das absolute Wissen erblicken? Nein. Was sich dem natürlichen Bewußtsein unter dem Namen des nur erscheinenden Wissens, das erst zum wahren führen soll, vorstellt, ist ein bloßer Schein. Indessen meint sogar die Philosophie bis zum heutigen Tag, die Phänomenologie des Geistes sei ein Itinerarium, eine Reisebeschreibung, die das alltägliche Bewußtsein zum wissenschaftlichen Erkennen der Philosophie geleitet. Doch was die Phänomenologie des Geistes, so genommen, zu sein scheint, ist sie nicht in ihrem Wesen. Aber dieser Schein trägt nicht von ungefähr. Er kommt im Gefolge ihres Wesens, drängt sich vor dieses und verdeckt es. Für sich genommen, führt der Schein irre. Das natürliche Vorstellen, das sich hier in die Philosophie eingeschlichen hat, nimmt das erscheinende Wissen als das nur erscheinende, hinter dem ein nicht erscheinendes sich verborgen hält. Allein, die Darstellung ist keineswegs die Darstellung des nur erscheinenden Wissens im Unterschied zum wahren, an das die Darstellung erst hinführen soll. Wohl dagegen ist die Darstellung nur die Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem Erscheinen. Das »nur« sagt nicht, die Darstellung sei noch nicht Wissenschaft, aber es sagt, sie sei noch nicht die Wissenschaft in aller Hinsicht. Das Erscheinen des erscheinenden Wissens ist die Wahrheit des Wissens. Die Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem Erscheinen ist selbst die Wissenschaft. In dem Moment, aus dem die Darstellung beginnt, ist sie schon die Wissenschaft. Hegel sagt: »Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht ... die Wissenschaft zu sein, sondern sie kann ... genommen werden ...«. Hegel spricht weder von einem nur erscheinenden Wissen, noch sagt er, die Darstellung entwickle sich erst zur Wissenschaft, noch behauptet er, die Darstellung könne

nicht anders verstanden werden denn als ein Itinerarium, falls sie in ihrem Wesen begriffen sein soll.

Die Darstellung führt jedoch keineswegs das natürliche Vorstellen im Museum der Gestalten des Bewußtseins umher, um es am Ende der Besichtigung durch eine besondere Türe in das absolute Wissen zu entlassen. Vielmehr verabschiedet die Darstellung mit ihrem, wenn nicht gar vor ihrem ersten Schritt das natürliche Bewußtsein als dasjenige, das seiner Art nach überhaupt unvermögend bleibt, der Darstellung zu folgen. Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist kein Gang, den das natürliche Bewußtsein geht. Sie ist aber auch kein Weg, der sich schrittweise vom natürlichen Bewußtsein entfernt, um dann in seinem Verlauf irgendwo in das absolute Wissen einzumünden. Gleichwohl ist die Darstellung ein Weg. Gleichwohl geht sie ständig in einem Zwischen hin und her, das zwischen dem natürlichen Bewußtsein und der Wissenschaft waltet.

Der sechste Abschnitt beginnt, den Weg zu kennzeichnen, als welcher die Darstellung ist, und das Zwischen zu klären, innerhalb dessen sie sich notwendig bewegt, insofern sie das erscheinende Wissen als das erscheinende zum Schein bringt. Demgemäß setzt der Abschnitt mit einer Unterscheidung ein, die von Abschnitt zu Abschnitt nach mannigfaltigen Hinsichten heraustritt, wobei verborgen bleibt, inwiefern die Hinsichten zusammengehören und was den Grund ihrer Einheit ausmacht. Es gilt zunächst, die Unterscheidung zwischen dem natürlichen Bewußtsein und dem realen Wissen in den Blick zu bringen.

Hegel gebraucht die Namen »Bewußtsein« und »Wissen« für das Selbe. Beide erläutern sich wechselweise. Bewußtsein sagt: im Zustand des Wissens sein. Das Wissen selbst stellt zu, präsentiert und bestimmt so die Weise des »-seins« als Bewußtsein. In solchem Zustande ist zumal: das Gewußte, d. h. das, was der Wissende unmittelbar vorstellt, und er, der Vor-

stellende selber und das Vorstellen als sein Verhalten. Wissen aber bedeutet: vidi, ich habe gesehen, ich habe die Ansicht von etwas, die Einsicht in etwas genommen. Das Perfekt des Gesehenhabens ist das Präsens des Wissens, in welcher Präsenz das Gesehene präsent ist. Sehen wird hier als Vor-sich-haben im Vor-stellen gedacht. Dieses präsentiert, gleichviel ob das Präsenze ein sinnlich Wahrgenommenes ist oder ein nicht sinnlich Gedachtes oder Gewolltes oder Gefühltes. Das Vorstellen sichtet im vorhinein, ist Ersehen des Gesichtes, ist idea, aber im Sinne der perceptio. Sie nimmt sich je ein Präsentes als ein solches vor und nimmt es durch, mustert und sichert es. Das Vorstellen waltet in allen Weisen des Bewußtseins. Es ist weder nur ein Anschauen, noch schon ein Denken im Sinne des urteilenden Begriffes. Das Vorstellen versammelt im vorhinein in ein Gesehenhaben (co-agitat). In der Versammlung west das Gesichtete an. Die conscientia ist die Versammlung in die Anwesenheit von der Art der Präsenz des Repräsentierten. Das Vorstellen bringt als die Weise des Gesichtethabens den Anblick, das Bild, in die Präsenz ein. Das Vorstellen ist das im Wissen als dem Gesehenhaben waltende Einbringen des Bildes: die Einbildung. Bewußt-sein heißt: im Zubringen aus der Vorgestelltheit anwesen. In solcher Weise sind und sind als in sich zusammengehörig: das geradehin Vorgestellte, das Vorstellende und sein Vorstellen.

Der Name Bewußt-sein nennt ein Sein. Aber dieses »-sein« darf uns nicht ein leerer Wortschall bleiben. Es besagt: das Anwesen in der Weise der Versammlung des Gesichteten. Das gebrauchte Wort »-sein« meint jedoch gemäß dem langher gewohnten Wortgebrauch zugleich das Seiende selber, das in solcher Weise ist. Der andere Name für dieses Seiende, das in der Weise des Wissens ist, lautet »Subjekt«: das überall schon Vor-liegende, Anwesende und daher alles Bewußtsein Begleitende: das Vor-stellende selber in seinem Vorstellen, das sein Vor-gestelltes auf sich zu und so zurückstellt. Das Vorstellen präsentiert in der Weise der Repräsentation. Das Sein

dieses allem Vorgestellten Zuvor-kommenden, das Sein des Subjekts als der in sich reflektierten Subjekt-Objektbeziehung heißt die Subjektivität. Sie *ist* die Präsenz in der Weise der Repräsentation. Im Zustand der Vorgestelltheit anwesen, besagt: sich als Wissen im Wissen präsentieren: erscheinen in dem unmittelbaren Sinne von Hervorkommen in eine Unverborgenheit: Anwesen, Dasein. Das Bewußtsein ist als solches in sich das Erscheinende. Das unmittelbare Dasein des Bewußtseins oder des Wissens ist das Erscheinen, so zwar, daß die Stätte des Erscheinens als dessen Schauplatz *im* Erscheinen und durch dieses selbst gebildet wird. Jetzt mag deutlicher geworden sein, was der Titel »Darstellung des erscheinenden Wissens« bedeutet. Er bedeutet nicht die Darstellung eines nur erst im bloßen Anschein Auftauchenden. Er bedeutet einzig: das Wissen, das unmittelbar nichts anderes ist als das Erscheinende, in seinem Erscheinen vorstellen. Die Darstellung stellt mit dem erscheinenden Wissen das seiende Bewußtsein als das seiende, d. h. es als das wirkliche, reale Wissen vor.

Die Wirklichkeit dieses Wirklichen, die Subjektivität des Subjekts, ist das Erscheinen selbst. Das Sein dieses Seienden, das Erscheinen, kommt jedoch wie alles Sein alles Seienden in aller Metaphysik nur so in die Vorstellung, daß das Seiende sich als das Seiende darstellt ($\ddot{\text{ö}}\nu \ \tilde{\eta} \ \ddot{\text{ö}}\nu$). Das $\ddot{\text{ö}}\nu$ ist aber jetzt das *ens qua ens perceptum*. Es west an in der Präsentation durch die *cogitationes*, die als die *conscientia* sind. Darzustellen ist jetzt das Subjekt als das Subjekt, das Erscheinende als das Erscheinende. Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist die Ontologie des wirklichen Bewußtseins als des wirklichen.

Die Darstellung ist ein Weg, aber keine Strecke vom vorphilosophischen Vorstellen zur Philosophie. Die Philosophie selbst ist der Weg als der Gang des darstellenden Vorstellens. 135 Dessen Bewegung wird sich aus dem bestimmen müssen, dem die Darstellung folgt: aus dem erscheinenden Bewußtsein als solchem, d. h. aus dem realen Wissen, das die Wahrheit des natürlichen Wissens ist.

Hegel kann daher die Kennzeichnung des Wesens der Darstellung nicht anders beginnen als durch einen Satz, mit dem er das reale Wissen als solches zur Abhebung bringt. »Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein.«

Das natürliche Wissen wird gegen das reale abgesetzt. Also ist das Natürliche nicht das Reale und das Reale nicht natürlich. Man möchte meinen, beides sei das Selbe. Das Natürliche ist das, was aus der Natur stammt, zu ihr gehört und ihr entspricht. Die Natur ist das mühelos Seiende selber. Dieses aber soll nicht das Reale sein, worunter man doch das Wirkliche versteht, das nichts anderes ist als das Seiende selber, die Natur? Hegel gebraucht die Unterscheidung von natürlich und real in bezug auf das Wissen oder das Bewußtsein, das in sich das Erscheinende ist. In der Weise des Erscheinens weist das Subjekt an, mit dem zugleich, und zwar in seiner Beziehung auf es, das Objekt anweist. Das erscheinende Subjekt ist das anwesende Wissen, das natürliche Bewußtsein. Nach Hegels Satz wird jedoch die Darstellung des erscheinenden Wissens das natürliche Bewußtsein als das erweisen, was nicht das reale Wissen ist. Das natürliche Bewußtsein erweist sich, sogar »nur Begriff des Wissens zu sein.« Man könnte meinen, Hegel meine, die Natur sei ein bloßer Begriff und darum nichts Wirkliches. Man könnte meinen, gegenüber dieser Verflüchtigung der Natur zu einer bloßen Abstraktion gelte es, die Natur als das Wirkliche in ihr Recht einzusetzen. Aber Hegel leugnet nicht, daß die Natur etwas Wirkliches sei; wohl aber zeigt er, daß sie nicht die Wirklichkeit, das Sein des Seienden sein kann. Hegel sagt denn auch keineswegs, die Natur sei nur ein Begriff. Wohl sagt er: Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, »nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein.« Was hier »nur Begriff des Wissens« heißt, bestimmt sich allein aus dem, was Hegel mit dem Ausdruck »reales Wissen« denkt.

Das Reale ist das wahrhaft Seiende. Das Wahre, das ens verum, ist seit Descartes das ens certum: das in der Gewiß-

heit sich selbst Wissende, im Wissen Anwesende. Aber das *ens certum* ist nur wahrhaft gewußt, wenn es *qua ens* gewußt ist. Das geschieht, wenn das *esse* des *ens* eigens vorgestellt und das Seiende in seinem Sein, das Reale in seiner Realität gewußt ist. Das reale Wissen ist das Wissen, das jeweils und überall das Seiende in seiner Seiendheit (Realität), das Erscheinende in seinem Erscheinen, vorstellt. Das Wissen der Realität des Realen heißt darum das reale Wissen. Wenn das natürliche Wissen sich als das nicht reale Wissen erweist, dann heißt dies: Es stellt sich als dasjenige Wissen heraus, das überall das Seiende nicht als solches vorstellt, sondern bei seinem Vorstellen nur am Seienden hängt. Wenn es das Seiende in seiner Wahrheit sucht, wird es stets versuchen, das Seiende aus dem Seienden zu erklären. Das Seiende, darin das Bewußtsein aufgeht, ist ihm dergestalt dasjenige, was ihm allein aufgeht und somit als das Natürliche gilt. Weil solches Vorstellen im Seienden, das ihm aufgeht, selber aufgeht und so von ihm umgeben bleibt, ist dieses Wissen das natürliche. Doch selbst dieses kann im Seienden selbst nur aufgehen und überall alles für das Seiende nehmen, wenn es dabei ohne sein Wissen die Seiendheit des Seienden schon im allgemeinen in der Vorstellung hat. Das natürliche Vorstellen des Seienden ist in sich schon und notwendig dieses allgemeine Vorstellen der Seiendheit des Seienden und zwar so, daß es die Seiendheit des Seienden, die Realität des Realen nicht eigens weiß. Das natürliche Bewußtsein achtet bei seinem Vorstellen des Seienden nicht auf das Sein und muß es gleichwohl achten. Es kann nicht umhin, das Sein des Seienden im allgemeinen mit vorzustellen, weil es ohne das Licht des Seins sich *an* das Seiende nicht einmal verlieren könnte. Das natürliche Bewußtsein ist nach dieser Hinsicht nur das Vorstellen der Seiendheit im allgemeinen und unbestimmten: »nur Begriff des Wissens«, nicht das Wissen, das der Realität des Realen gewiß wird.

Hegel gebraucht an dieser Stelle das Wort »Begriff« in der überlieferten Bedeutung nach der Lehre der Logik, die das

natürliche Denken in seinen Formen und Regeln bestimmt. Der Begriff ist die Vorstellung von etwas im allgemeinen; »nur Begriff« sagt, daß dieses Vorstellen sein Vorgestelltes nicht einmal eigens erfaßt. Zum Charakter des natürlichen Bewußtseins gehört es jedoch, nicht nur ständig im vorgestellten Seienden aufzugehen, sondern zugleich dieses Seiende für das allein Wahre und somit sein Wissen für das reale Wissen zu halten. Darum fährt Hegel im Text fort: »Indem es (das natürliche Bewußtsein) aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg (nämlich der Weg der Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem Erscheinen) für es negative Bedeutung, ...« Wo immer das reale Wissen das Sein des Seienden ins Licht stellt, kehrt sich das natürliche Wissen nicht daran, weil ihm dadurch sein eigenes Wahres bestritten wird. Das natürliche Wissen hält sich an das Seine. Alles, was ihm vorkommt, fällt in die Aussage: Es ist und bleibt das Meine und ist als dieses Gemeinte das Seiende. Wenn Hegel das Vorstellen als das Meinen versteht, hört er in diesem Wort einheitlich mehrere Bedeutungen heraus: das Meinen als das unmittelbare Sichrichten auf ..., das Meinen (minne) als das vertrauende Aufnehmen des Gegebenen und das Meinen im Sinne von: etwas als das Seine bei sich behalten und behaupten. Dieses Meinen ist die Grundverfassung alles Vorstellens, darin sich das natürliche Bewußtsein bewegt. Deshalb kann Hegel in diesem Abschnitt sagen, das natürliche Bewußtsein »stecke im Systeme des Meinens«.

Was Hegel das natürliche Bewußtsein nennt, deckt sich keineswegs mit dem sinnlichen Bewußtsein. Das natürliche Wissen lebt in allen Gestalten des Geistes, lebt jede von ihnen in seiner Weise, auch und gerade diejenige des absoluten Wissens, das sich als die absolute Metaphysik ereignet, nur wenigen Denkenden zuweilen sichtbar. Diese Metaphysik ist vor dem Positivismus des 19. und 20. Jahrhunderts so wenig zusammengebrochen, daß vielmehr die moderne technische Welt

in ihrem unbedingten Anspruch nichts anderes ist als das natürliche Bewußtsein, das nach der Weise seines Meinens die unbedingte, sich selbst sichernde Herstellbarkeit alles Seienden in der unaufhaltsamen Vergegenständlichung von allem und jedem vollzieht. Gleichwohl ist die absolute Metaphysik nicht die Ursache dessen, was sich in seiner Weise als die Bestätigung dessen einrichtet, was sich im Wesen der Technik ereignet. Das Natürliche des Bewußtseins beruht nicht im Sinnlichen und sinnlich Wahrnehmbaren, sondern in dem, was dem Bewußtsein unmittelbar aufgeht und als so Aufgehendes ihm unmittelbar eingeht. In dieser Weise nimmt das natürliche Bewußtsein auch alles Nichtsinnliche auf, sei es das Unsinnliche des Vernünftigen und Logischen, sei es das Übersinnliche des Geistigen.

Sobald dagegen das Erscheinen des erscheinenden Wissens zum Vorschein kommt, kommt es im Wissen auf dieses Scheinen an. Das natürliche Bewußtsein sieht sich in ein anderes Licht gestellt, ohne doch jemals dieses Licht als solches erblicken zu können. In diesem Licht verliert das natürliche Wissen *sein* Wahres, insofern sich jetzt dieses Wahre als das Noch-nicht-Wahre herausstellt; denn das Erscheinen des Erscheinenden, das es selbst ist, ist seine eigene Wahrheit und Realität. Die Darstellung des Erscheinens realisiert, was »nur Begriff des Wissens« war. Sie bringt das Reale in seine Realität hervor und diese im Realen zur Herrschaft. Das Erscheinende wird dadurch weder beseitigt, noch vom realen Wissen abgetrennt. Jenes wird in dieses, das in Wahrheit das Seine, nämlich seine Realität und Wahrheit ist, verwahrt. Das natürliche Bewußtsein und das reale Wissen sind in der Tat das Selbe, insofern jenes als das Noch-nicht-Wahre mit diesem als seiner Wahrheit notwendig zusammengehört. Aber beide sind eben deshalb nicht das Gleiche.

Die Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem Erscheinen rüttelt, vom natürlichen Bewußtsein her gesehen, fortgesetzt an dem, was diesem als das Wahre gilt. Solches

Rütteln an der Wahrheit kann man als das Zweifeln auffassen. Allein, der Weg des bloßen Zweifelns ist, wie der Gang der Meditationen des Descartes zeigt, anderer Art. Er stellt zwar vielerlei Weisen des Vorstellens in Frage, aber nur, um in der Ausgangsstellung zu bleiben, von der die Betrachtung auszog, um das Zweifeln zu lernen, das selbst gar nicht bezweifelt wird. Der Zweifelsweg macht nur deutlich, daß sich das Zweifeln schon in eine Sicherheit gebracht hat, die als fundamentum absolutum gilt. Aber die Absolutheit dieses Absoluten wird weder bezweifelt, noch befragt, noch auch nur in ihrem Wesen genannt. Hegels Weg ist insofern ein anderer, als er weiß, daß ein absolutes Wissen nur sein kann, wenn es, wie immer auch, mit der Absolutheit beginnt. Deshalb erscheint erst für sein Denken das natürliche Bewußtsein in der ihm eigenen Landschaft, während Descartes zwar das Land der neuzeitlichen Philosophie, das subiectum als das ego cogito, betritt, aber die Landschaft im Grunde überhaupt nicht sieht.

139

In der absoluten Darstellung des erscheinenden Wissens gibt es für das natürliche Bewußtsein keine Rückkehr zu seiner Wahrheit. Der Weg der Darstellung des Erscheinenden in seinem Erscheinen ist »die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist.« Das natürliche Bewußtsein verliert auf diesem Wege seine bisherige Wahrheit endgültig, aber es verliert sich dabei nie selber. Vielmehr richtet es sich nach seiner alten Weise in der neuen Wahrheit ein. Aus dem Blickpunkt der Wissenschaft des erscheinenden Wissens ist der Weg der Darstellung für das natürliche Bewußtsein ohne dessen Wissen der Weg der Verzweiflung. Aber das natürliche Bewußtsein selbst verzweifelt nie. Das Zweifeln im Sinne der Verzweiflung ist die Sache der Darstellung, d. h. des absoluten Erkennens. Allein, auch sie verzweifelt auf diesem Wege nicht an sich, sondern am natürlichen Bewußtsein, insofern dieses den bloßen Begriff des Wissens, als welcher es ständig ist, niemals realisieren will,

aber gleichwohl nie aufhört, sich die Wahrheit des Wissens anzumaßen und sich als die einzige Maßgabe des Wissens auszugeben. Je vollständiger die Darstellung den Weg der Verzweiflung durchgeht, um so eher vollendet die Wissenschaft ihr eigenes Erscheinen.

Die Darstellung des erscheinenden Wissens bringt sich selbst völlig in das Ständige der Verzweiflung. Sie ist das Vollbringen der Verzweiflung. Hegel sagt, sie sei »der sich vollbringende Skeptizismus«. Dem Wort Skepsis gewinnen wir damit seine ursprüngliche Bedeutung zurück; σκέψις bedeutet das Sehen, das Zusehen, das Besehen, das nachsieht, was und wie das Seiende als das Seiende ist. Die so verstandene Skepsis geht sehend dem Sein des Seienden nach. Ihr Zusehen hat im vorhinein das Sein des Seienden gesehen. Aus dieser Sicht besieht sie die Sache selbst. Die Denker sind von Hause aus die Skeptiker am Seienden aus der Skepsis in das Sein.

Die Skepsis geht und steht im Licht des Strahls, als welcher die Absolutheit des Absoluten uns schon berührt, das an und für sich bei uns ist. Das Gesehenhaben der Skepsis ist dasjenige vidi (ich habe gesehen und sehe jetzt), das die Realität des Realen im Blick hat. Wenn jedoch die Realität das Erscheinen des erscheinenden Wissens ist, dann gelangt das Erscheinen nur in der Weise zur Darstellung, daß diese dem Erscheinen folgt und sich als dieses Gefolge bewegt. In dieser Bewegung kommt das Erscheinen des Erscheinenden auf die Darstellung zu. In diesem Kommen geht das Erscheinende selbst, insofern es sich für das Reale hält, weg. Dieses in sich einige Kommen und Gehen ist die Bewegung, als welche das Bewußtsein selbst ist. Es ist in der Einheit des natürlichen und des realen Wissens, als welche es sich nach dem jeweiligen Wissen von sich selbst zu sich selber stellt und in solcher Gestelltheit erscheint. So ist das Bewußtsein jeweils eine Gestalt. Die Skepsis fällt in das Bewußtsein selbst, das sich in den Skeptizismus entfaltet, der im Erscheinen des Erscheinenden eine Gestalt des Bewußtseins in die andere hervorbringt. Das Bewußtsein ist das Be-

wußtsein in der Weise des sich vollbringenden Skeptizismus. Dieser ist die Geschichte des Bewußtseins selbst, das weder nur das natürliche Bewußtsein an sich, noch nur das reale Wissen für sich, sondern vordem die ursprüngliche Einheit beider an und für sich ist. Jene Bewegung des Kommens des Erscheinens und des Gehens des Erscheinenden ist das Geschehen, das von Gestalt zu Gestalt das Bewußtsein in den Anblick, d. h. in das Bild seines Wesens bringt. Die Geschichte des Bewußtseins bringt mit dem Bild das Bewußtsein selbst in seinem Erscheinen hervor. Diese Geschichte ist »die Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft«. Hegel sagt nicht: die Bildung des natürlichen Bewußtseins zum philosophischen; denn er denkt nur an das Erscheinen des erscheinenden Bewußtseins im Anblick seines vollständigen Hervorkommens, als welches das Bewußtsein die Wissenschaft selbst schon ist.

141

Der sich vollbringende Skeptizismus ist die Geschichtlichkeit der Geschichte, als welche sich das Bewußtsein in das Erscheinen des absoluten Wissens herausbildet. Der Skeptizismus gilt hier nicht mehr nur als eine Haltung des vereinzelt menschlichen Subjekts. So bliebe er lediglich der subjektive Vorsatz, nirgends auf eine fremde Autorität zu bauen, sondern alles selbst, d. h. im Sinne dieses Subjekts, zu prüfen. Dieser Skeptizismus beruft sich zwar auf die eigene Einsicht eines sich vorstellenden Ich, aber es ist keine Skepsis in das Sein des Seienden. Diese biegt sich nicht in den engen Gesichtskreis einer beschränkten Evidenz zurück. Sie blickt, insofern sie auf das Erscheinen des erscheinenden Wissens hinaussieht, in den ganzen Umfang des erscheinenden Wissens. Das vereinzelt sich vorstellende *ego cogito* bleibt innerhalb dieses Umfangs gefangen. Aber vielleicht bleibt auch dieser Umfang, wesentlicher gedacht, als ihn Hegel denken konnte, nur die Erinnerung an das *esse des ens certum des ego cogito* und zwar in der Gestalt ihrer Erweiterung in die Realität des absoluten Wissens. Diese Erweiterung bedarf allerdings der vorgängigen Skepsis in die Weite des Sicherscheinens der unbeding-

ten Subjektivität. Aber dieses Vor-gehen ist zugleich der entschlossene und vollständige Rückzug in diejenige Wahrheit des Seienden, die sich als die absolute Gewißheit für das Sein selbst nimmt.

142 An dieser Stelle ist eine inzwischen nötig gewordene Klärung des Sprachgebrauches nicht mehr zu umgehen. Hegel benennt seit der Zeit seiner entschiedenen Terminologie das, was dem Bewußtsein im unmittelbaren Vorstellen gegenständlich wird, mit dem Namen »das Seiende«. Dieses Gegenständliche ist das einseitig nur nach der Seite des Gegenstehens Vorgestellte ohne die Rücksicht auf das Vorstellen und das Vorstellende. Das Sein als der Name für das so genannte Seiende ist der Name für das, was eigentlich in Wahrheit noch nicht das Wahre und Reale ist. »Sein« gebraucht Hegel zur Benennung der in seinem Sinne noch unwahren Realität. Demgemäß deutet er auch die antike Philosophie. Weil sie noch nicht das Land der Philosophie, das Selbstbewußtsein, worin das vorgestellte Gegenständliche erst als ein solches ist, betreten hat, denkt sie das Reale nur als das Seiende. »Sein« gilt Hegel stets in der Einschränkung des »nur Seins«, denn das wahrhaft Seiende ist das *ens actu*, das Wirkliche, dessen *actualitas*, Wirklichkeit, im Wissen der sich selbst wissenden Gewißheit besteht. Nur diese kann in Wahrheit, d. h. jetzt stets aus der Gewißheit des absoluten Wissens, beanspruchen, alle Realität, *die* Realität zu »sein«. So kehrt freilich hier, wo es verschwunden sein sollte, das Sein wieder. Aber das absolute Wissen der Wissenschaft nimmt davon keine Kenntnis.

Im Unterschied zum Sprachgebrauch Hegels gebrauchen wir den Namen »Sein« sowohl für das, was Hegel mit Kant die Gegenständlichkeit und die Objektivität nennt, als auch für das, was er als das wahrhaft Wirkliche vorstellt und die Wirklichkeit des Geistes nennt. Das εἶναι, Sein der Griechen, deuten wir nicht wie Hegel aus seiner Sicht als die Gegenständlichkeit des unmittelbaren Vorstellens einer noch nicht zu sich gekommenen Subjektivität, d. h. nicht aus dieser, sondern aus

der griechischen Ἀλήθεια als das Anwesen aus der und in die Unverborgenheit. Die Präsenz aber, die sich in der Repräsentation der Skepsis des Bewußtseins ereignet, ist eine Weise von Anwesenheit, die ebenso wie die οὐσία der Griechen aus einem noch ungedachten Wesen einer verborgenen Zeit west. Die Seiendheit des Seienden, die seit dem Beginn des griechischen Denkens bis zu Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen sich als die Wahrheit des Seienden ereignete, ist für uns nur eine, wenngleich entscheidende Weise des Seins, das keineswegs notwendig nur als Anwesenheit des Anwesenden erscheint*. Nach der Art, in der Hegel das Wort Sein gebraucht, durfte er streng genommen das, was ihm die wahre Wirklichkeit des Wirklichen, der Geist, ist, nicht mehr mit einem Namen benennen, der noch das Wort »sein« enthält. Das geschieht jedoch überall, insofern das Wesen des Geistes das Selbstbewußt-sein bleibt. Dieser Sprachgebrauch ist freilich nicht die Folge einer ungenauen und inkonsequenten Terminologie, sondern er gründet in der verborgenen Weise, in der das Sein selbst sich enthüllt und verbirgt.

143

Wenn dagegen unser Durchblick durch den Text Hegels das Erscheinen des erscheinenden Wissens, insgleichen die Absolutheit des Absoluten mit dem Wort »Sein« belegt, so mag dies zunächst wie eine Willkür aussehen. Doch dieser Sprachgebrauch ist weder willkürlich, noch ein Fall der bloßen Terminologie, gesetzt, daß überhaupt die Sprache des Denkens mit einer Terminologie zusammengebracht werden darf, die ihrem Wesen nach ein Instrument der Wissenschaften ist. Die aus ihrem Geschick gewachsene Sprache des Denkens ruft jedoch das Gedachte eines anderen Denkens in die Helle ihres Denkens, um das andere in sein eigenes Wesen frei zu geben.

* 1. Auflage 1950: Weil Sein ist Sein *des* Seienden (vgl. S. 364), gehört Sein in die ontologische Differenz und verweist damit selbst in ein ursprünglicheres Wesen. Daraus wird klar, daß das, *wie* es die Metaphysik kennt (Seiendheit), nur *eine* Weise des Seyns ist. Sein — der aus der Metaphysik übernommene Name — als »Seyn« für den *Unterschied*.

Was geschieht, wenn die Skepsis des Bewußtseins in das Erscheinen des erscheinenden Wissens vor-sieht und es zur Darstellung bringt? Inwiefern bringt sich damit die Darstellung selbst zum Erscheinen, so daß sie aufhört, ein bloßes Auftreten zu sein? Dem entgeht sie nur dann, wenn die Darstellung dessen sicher ist, daß in ihr die ganze Geschichte der Bildung des Bewußtseins vorkommt, in welchem Gebilde das natürliche Bewußtsein die Wahrheit aller seiner Gestalten zu finden vermag.

Der siebente Abschnitt entfaltet die Frage nach »der Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewußtseins«. Das sind die Gestalten des erscheinenden Wissens, insofern es noch nicht in seinem Erscheinen sich erschienen und dergestalt in seine Realität gestellt ist. Die Vollständigkeit des Hervorkommens der Gestalten kann sich nur aus dem Gang dieses Kommens ergeben. Dieser ist der Fortgang des Erscheinens. Er muß ein notwendiger sein. Denn nur so bleibt ihm die Geschlossenheit verbürgt, die keine Lücken des Zufalls zuläßt. Worin beruht die Notwendigkeit des Fortganges im Gang der Darstellung? Worin besteht das Wesen des Fortganges?

144 Um hier in der rechten Weise zu antworten, dürfen wir nicht der Ansicht folgen, die das natürliche Bewußtsein überhaupt von der Darstellung des erscheinenden Wissens hat. Diese Ansicht ist im Prinzip einseitig; denn das natürliche Vorstellen sieht stets nur nach der einen Seite, die für es nicht einmal eine Seite, sondern das Ganze ist, nach der Seite des geradezu Begegnenden. Nach der anderen Seite, nämlich auf das Sein des Seienden zu, blickt das natürliche Bewußtsein nie. Diese wesenhafte Einseitigkeit des natürlichen Bewußtseins kann sogar als eine eigene Gestalt des Bewußtseins auftreten. Sie muß sich innerhalb seiner Bildungsgeschichte darbieten. Sie zeigt sich als denjenigen Skeptizismus, der in allem Erkennen und Verhalten dabei endet, daß es mit der vermeintlich erreichten Erkenntnis überall nichts ist. Dieser Skeptizismus hat

als die bloße Zweifelsucht der unbedingten Sophisterei ständig das leere Nichts zum Resultat.

Inwiefern ist in dieser Gestalt des Bewußtseins die Einseitigkeit des natürlichen Wissens zum gewußten Prinzip erhoben? Insofern, als das natürliche Bewußtsein überall und immer nur Seiendes, Erscheinendes findet und nach diesem Befund alles Begegnende beurteilt. Was nicht von der Art dieses Befundes ist, fällt dem Machtspruch anheim, daß es dergleichen nicht gibt. Nicht von der Art der Funde des natürlichen Bewußtseins, das nur Seiendes findet, ist das Sein. Darum gelten das Erscheinen des Erscheinenden, die Realität des Realen im Gesichtskreis des natürlichen Bewußtseins als etwas Nichtiges. Nach dem Urteil des natürlichen Bewußtseins führt jeder Schritt, den die Darstellung des erscheinenden Wissens macht, zu nichts. Sie kommt sogar über ihren ersten Schritt, der sie schon zu nichts geführt hat, nie hinaus. Wie soll die Darstellung von da weitergehen und wohin? Ein Fortgang bleibt der Darstellung versagt, es sei denn, daß sie fortgesetzt sich irgendwoher eine andere Gestalt des erscheinenden Wissens zufallen läßt, um an dieser das vermeintliche Erscheinen zu finden und mit ihm erneut ins Nichts zu fallen.

Die Ansicht, der das natürliche Bewußtsein huldigen muß, wo immer es über die Darstellung des erscheinenden Wissens urteilt, spricht aber auch oft genug aus den Einwänden, die als angeblich philosophische gegen die Philosophie Hegels vorgebracht werden. Zur Abwehr sagt Hegel selbst im vorliegenden Abschnitt nur, das Nichts, zu dem vermeintlich die Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem Erscheinen führe, sei kein leeres, sondern »das Nichts dessen, woraus es herkommt«. Nun kommt aber das Erscheinen aus dem Erscheinenden selbst her. Wenn somit dasjenige, was sich im Fortgang der Darstellung für diese ergibt, sich von dorthier ergibt, woher der Gang herkommt, und keineswegs von dort, wohin sein nächster Schritt erst fortgeht, dann kann es nicht verwundern, wenn der Gang der Darstellung für das natürliche Be-

wußtsein befremdlich bleibt. Um so nötiger ist, im vorhinein zu verhüten, daß die einseitige Ansicht, die das natürliche Bewußtsein vom Fortgang der Darstellung hat, alles verwirrt.

Der achte Abschnitt kennzeichnet den Bewegungskarakter des Geschichtsganges, in dem die Bildungsgeschichte des Bewußtseins verläuft. Der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten des Wissens soll sich von selbst ergeben. »Von selbst« kann hier nur bedeuten: aus der Art, wie das Bewußtsein in sich ein Gang ist. Darum muß jetzt das Bewußtsein in den Blick kommen. Demgemäß führt dieser Abschnitt zum ersten der drei Sätze über das Bewußtsein, die Hegel im vorliegenden Stück ausspricht. »Bildung des Bewußtseins« sagt: Das Bewußtsein setzt sich selbst über sein Wesen, die Wissenschaft im Sinne des absoluten Wissens zu sein, ins Bild. Darin liegt das Zwiefache: Das Bewußtsein erscheint sich in seinem Erscheinen, zugleich richtet es sich im Licht seines eigenen Wesens nach den wesentlichen Hinsichten seines Scheinens ein und organisiert sich so als das Reich seiner Gestalten. Das Bewußtsein selbst ist weder nur das natürliche Bewußtsein, noch nur das reale Bewußtsein. Es ist auch nicht die bloße Verkoppelung beider. Das Bewußtsein selbst ist die ursprüngliche Einheit beider. Das reale und das natürliche Wissen liegen jedoch nicht wie leblose Bestandstücke im Bewußtsein. Dieses ist sie beide, insofern es sich in der ursprünglichen Einheit beider und als diese erscheint^a. Beide sind im Bewußtsein unterschieden. Die Unterscheidung ist, indem sie als die Unruhe des natürlichen gegen das reale und des realen gegen das natürliche waltet. Das Bewußtsein selbst ist in sich die Unruhe des Sichunterscheidens zwischen dem natürlichen und dem realen Wissen. Die Bewegung des Geschichtsganges beruht in dieser Unruhe des Bewußtseins selbst und hat aus ihr auch schon die Richtung. Das Bewußtsein wird weder in die Bewe-

146

^a 1. Auflage 1950: Sein gleich vollständiges Sicherscheinen; »absolute Idee: an und für sich Anwesen — als das vollständige Sichanwesen.

gung erst nachträglich gesetzt, noch in seine Richtung erst gewiesen.

Im Verlauf der Bildungsgeschichte erweist sich das natürliche Bewußtsein, »nur Begriff des Wissens zu sein«. Aber dieses »nur« ist schon genug. Insofern nämlich das natürliche Bewußtsein bei seinem Vorstellen des Seienden unumgänglich die Seiendheit des Seienden obzwar unausdrücklich mitvorstellt, ist das natürliche Bewußtsein an ihm selbst über sich hinaus und gleichwohl nicht außerhalb seiner. Das natürliche Bewußtsein nimmt von dem »Begriff«, als welcher es doch schon immer ist, nicht nur keine Kenntnis, es meint sogar, ohne ihn auskommen zu können, während sich in Wahrheit der jeweilige Bereich des Seienden, darin sich das natürliche Bewußtsein aufhält, in seiner Weite und nach der Art seiner Beherrschbarkeit, einzig aus dem bestimmt, was das Bewußtsein selbst als Wissen der Seiendheit des Seienden ist. Aber das natürliche Bewußtsein verdeckt sich die in ihm waltende Unruhe des Über-sich-hinaus. Es flieht vor ihr und kettet sich so nach seiner Weise an sie. Es hält sein Meinen für das Wahre, nimmt so Wahrheit für sich in Anspruch und bezeugt, daß, was es für das Seine hält, nicht das Seine ist. Sein eigenes Meinen verrät ständig die Unruhe des unaufhaltsamen Fortrisses in das Über-sich-hinaus. Die Darstellung des erscheinenden Wissens braucht sich nur auf diese Unruhe einzulassen, um schon im Gang des Fortganges zu sein. Das Unaufhaltsame der Bewegung kann sich aber nur aus dem bestimmen, woran die Unruhe in sich gehalten ist. Sie hält sich an das, was sie fortreißt. Das ist die Realität des Realen, die nur ist, insofern sie sich in ihrer Wahrheit erscheint. Sie ist, von der Richtung des Fortganges aus gesehen, das Ziel des Ganges. Aus der Unruhe des Bewußtseins her gedacht, fängt der Gang mit dem Ziel an. Er ist eine Bewegung aus dem Ziel her, so zwar, daß dieses nicht zurückgelassen wird, sondern mit der Bewegung selbst in seiner Entfaltung gerade ankommt. Das Ziel seines Ganges ist dem Wissen in seinem eigenen Wesen als dieses selbst

gesteckt. Das Bewußtsein ist in seiner Unruhe selbst das Sichvorstecken des Zieles. Darum beginnt der achte Abschnitt die ihm zugewiesene Kennzeichnung der Bewegtheit des Bewußtseins mit dem Satz: »Das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt.« Allein, der Abschnitt erörtert das Ziel nicht, wenigstens nicht in der Gestalt, in der man ein Ziel vorstellt, insofern man es für das hält, woraufzu sich etwas forttreibt. Wenn hier die Redeweise der Mechanik als Notbehelf gestattet wäre, könnten wir sagen: Der Fortgang im Geschichtsgang der Bildungsgeschichte des Bewußtseins wird nicht von der jeweiligen Gestalt des Bewußtseins aus nach vorne und in das noch Unbestimmte gestoßen, sondern er wird aus dem schon gesteckten Ziel her gezogen. Das anziehende Ziel bringt sich im Anziehen selber in sein Erscheinen hervor und bringt den Gang des Bewußtseins im Vorhinein in das Volle seiner Vollständigkeit.

Der sich vollbringende Skeptizismus hat durch seine Skepsis das so geartete Ziel schon in die Sicht und damit in die Mitte der Unruhe des Bewußtseins selbst hereingenommen. Weil diese Mitte ständig die Bewegung anfängt, deshalb hat die im Wesen des Wissens waltende Skepsis schon alle möglichen Gestalten des Bewußtseins umfassen. Gemäß diesem Umfangen ist der Umfang der Formen des nicht realen Wissens vollständig. Die Weise, nach der die Darstellung alles erscheinende Wissen in seinem Erscheinen vorstellt, ist nichts anderes als der Mitvollzug der im Wesen des Bewußtseins waltenden Skepsis. Sie hält im Vorhinein das Unaufhaltsame aus, wodurch das Bewußtsein über sich, d. h. das natürliche in das reale Wissen, hinausgerissen wird. Durch den Hinausriß verliert das natürliche Bewußtsein das, was es für sein Wahres und sein Leben hält. Der Hinausriß ist darum der Tod des natürlichen Bewußtseins. In diesem ständigen Tod opfert das Bewußtsein seinen Tod auf, um aus der Aufopferung seine Auferstehung zu sich selbst zu gewinnen. Das natürliche Bewußtsein erleidet in diesem Hinausriß eine Gewalt. Sie kommt jedoch aus dem

Bewußtsein selbst. Die Gewalt ist das Walten der Unruhe im Bewußtsein selbst. Dieses Walten ist der Wille des Absoluten, das in seiner Absolutheit an und für sich bei uns sein will, bei uns, die wir ständig in der Weise des natürlichen Bewußtseins inmitten des Seienden uns aufhalten.

Jetzt mag der Satz, den wir den ersten Satz des Bewußtseins nennen, einleuchten: »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff* . . .« Der Satz sagt etwas anderes als der Hinweis am Beginn des sechsten Abschnittes: »Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens . . . zu sein«. Jetzt ist nicht vom natürlichen Bewußtsein, sondern vom Bewußtsein selbst schlechthin die Rede. Jetzt ist das Wort »Begriff« eigens hervorgehoben. »Begriff« bedeutet jetzt: das Sich-selbst-erscheinen des Bewußtseins in seiner Wahrheit. Deren Wesen besteht in der unbedingten Gewißheit. Ihr gemäß ist ein Gewußtes noch nicht begriffen, wenn es nur im allgemeinen vorgestellt wird. Es muß vielmehr in seinem Gewußtsein auf das zugehörige Wissen zurückbezogen und in diesem Bezug mit ihm selbst vorgestellt sein. So allein ist das Gewußte allseitig im Wissen, das hierdurch ein allgemeines Vorstellen (Begreifen) in einem umfassenden und zugleich unbedingten Sinne geworden ist. Im Verhältnis zu diesem Begriff, in dem sich das Bewußtsein selbst begreift, bleibt das natürliche Bewußtsein jeweils »nur Begriff«. Denn insofern es Bewußtsein ist, hat es von der Gewußtheit überhaupt eine Vorstellung. Nur weil das Bewußtsein für sich selbst sein Begriff ist, kann das natürliche Bewußtsein als zum Bewußtsein selbst gehöriges dabei verharren, nur Begriff des Wissens zu sein. Den ersten Satz über das Bewußtsein verstehen wir jedoch erst dann zureichend, wenn wir nicht nur auf den von Hegel betonten Unterschied zwischen »Begriff« und »nur Begriff« achten, sondern das bedenken, was im Verlauf der letzten Abschnitte im Blick der Besinnung stand. In dem Satz »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*« liegt der eigentliche Ton auf dem »ist«. Es bedeutet: Das Bewußtsein

vollbringt sein Sicherscheinen selbst und zwar so, daß es im Sicherscheinen für sich die Stätte des Erscheinens bildet, welche Stätte zu seinem Wesen gehört. So findet das Bewußtsein sich selbst in seinem Begriff.

149 Weil mit dem ersten Bewußtseinssatz die Wahrheit des Bewußtseins sichtbar wird, kann Hegel jetzt auch das natürliche Bewußtsein nach der Hinsicht verdeutlichen, daß es das nicht reale Wissen ist. Das natürliche Bewußtsein nennt er auch das unwahre. Dies bedeutet jedoch keineswegs, das natürliche Bewußtsein sei lediglich der Abraum des Falschen, des Täuschenden und des Irrigen. Es bedeutet vielmehr: Das natürliche Bewußtsein ist jeweils das noch nicht wahre, das von der Gewalt, die es in seine Wahrheit fortreißt, übermächtigt wird. Das natürliche Bewußtsein fühlt diese Gewalt und gerät in die Angst um sein eigenes Bestehen. Hegel, dessen Rationalismus man nicht genug preisen und schmähen kann, spricht an der entscheidenden Stelle, wo er den Bezug des natürlichen Wissens zum Sein des Seienden nennt, vom »Gefühl der Gewalt«. Dieses Fühlen der Gewalt des Willens, als welcher das Absolute *ist*, kennzeichnet die Weise, in der das natürliche Bewußtsein »nur Begriff des Wissens ist«. Aber es wäre töricht zu meinen, Hegel meine, die natürliche Angst, die das Bewußtsein vor dem Sein des Seienden ausweichen läßt, sei als dieser natürliche Seinsbezug unbesehen auch die Weise, *in* der, sie sei gar das Organ, *durch* das die Philosophie das Sein des Seienden denke, gleich als sei dort, wo das Denken auf das Gefühl zurückweisen muß, im Handumdrehen auch schon die Philosophie, statt auf die Wissenschaft gegründet zu werden, dem bloßen Gefühl ausgeliefert. Dieses oberflächliche Meinen, das heute wie je seine Schule macht, gehört aber selbst in die Eitelkeit des Verstandes, der sich an der Trägheit seiner Gedankenlosigkeit weidet und alles in diese auflöst. Am Ende desselben Abschnittes, der mit dem ersten Satz des Bewußtseins in die Wahrheit des Wissens hinausblickt, erscheint dessen Unwahrheit in der Gestalt des »trockenen Ich«, das in der

Beschränkung auf das ihm begegnende Seiende seine einzige Befriedigung findet.

Das »trockene Ich« ist der Name für das eigenmächtige Gebaren des gewöhnlichen Meinens innerhalb der Philosophie. Der Name nennt aber gleichwohl nicht das auf sich vereinzelt Ich im Unterschied zur Gemeinschaft im Wir. Das »trockene Ich« ist vielmehr gerade das Subjekt der Vielen in ihrem gemeinsamen Meinen. Das »trockene Ich« lebt im Egoismus des »man«, der sich aus der Angst vor dem sich vollbringenden Skeptizismus in die Dogmatik des Meinens rettet. Deren Prinzip bleibt es, vor der Darstellung des erscheinenden Wissens die Augen zu schließen und dem Fortgang der Darstellung das Mitgehen zu versagen. Darum muß der Dogmatismus der geläufigen Ansichten sich selbst überlassen bleiben. Die Philosophie verwirft durch diesen Entscheid das natürliche Bewußtsein nicht. Wie sollte sie auch, da doch die Wissenschaft die Wahrheit des noch-nicht-Wahren und damit eben dieses selber, aber es in seiner Wahrheit *ist*. Die Philosophie entdeckt allererst das natürliche Bewußtsein in seiner Natürlichkeit und anerkennt es. Wohl geht dagegen die Philosophie am natürlichen Bewußtsein vorbei, wenn sich dieses als Philosophie aufspreizt, um die Grenzen gegen die Philosophie auszulöschen und ihr als dem Erkennen des Seins des Seienden den Rücken zu kehren. Die Philosophie geht dann aber nur an solchem vorbei, was bereits selber, mit dem Rücken gegen sie gekehrt, von ihr sich abgewendet hat, während die Philosophie in diesem Vorbeigehen gleichwohl auf das natürliche Bewußtsein und nur auf dieses eingeht, um der Gang zu sein, auf dem die Wahrheit des Bewußtseins erscheint.

Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist der sich vollbringende Skeptizismus. Indem er sich vollbringt, führt er sich aus. Die Darstellung führt sich als solche vor, statt nur aufzutreten. Der Weg der Darstellung geht nicht vom natürlichen Bewußtsein zum realen, sondern das Bewußtsein selbst, das als dieser Unterschied des natürlichen und realen in jeder

151 Gestalt des Bewußtseins ist, geht von einer Gestalt zur anderen fort. Der Fortgang ist ein Gang, dessen Bewegung aus dem Ziel, d. h. aus der Gewalt des Willens des Absoluten, bestimmt wird. Die Darstellung folgt dem ihr entgegenkommenden Erscheinen des erscheinenden Wissens. Die natürliche Vorstellung vom absoluten Erkennen, daß es ein Mittel sei, ist jetzt verschwunden. Das Erkennen läßt sich jetzt auch nicht mehr prüfen, jedenfalls nicht als ein Mittel, das auf einen Gegenstand angewendet wird. Weil die Darstellung sich überdies selbst vorführt, scheint das Prüfen überhaupt überflüssig geworden zu sein. So könnte denn nach dieser Klärung die Darstellung unmittelbar beginnen. Aber sie beginnt nicht, gesetzt, daß sie nicht schon begonnen hat. Neue Abschnitte der Besinnung folgen. Dies verrät, daß uns das Wesen der Darstellung des erscheinenden Wissens noch nicht hinreichend nahe gebracht und unser eigenes Verhältnis zu ihr noch nicht erlangt ist. Die Art, wie die Darstellung mit dem Darzustellenden zusammengehört, ob und inwiefern beide gar dasselbe sind, ohne doch im Einerlei zu verfließen, bleibt dunkel. Wie soll das absolute Erkennen, wenn das Absolute an und für sich schon bei uns ist, ein Weg zum Absoluten sein? Wenn hier überhaupt noch von einem Weg gesprochen werden darf, dann nur von dem Weg, den das Absolute selbst geht, insofern es dieser Weg *ist*. Könnte die Darstellung des erscheinenden Wissens dieser Weg und Gang sein? Das Wesen der Darstellung ist noch rätselhafter geworden. Deutlich bleibt nur, daß die Darstellung nicht abgetrennt vom Absoluten diesem irgendwoher gegenübertritt in der Art, nach der sich das natürliche Bewußtsein das Erkennen vorstellt.

Der neunte Abschnitt nimmt jedoch gerade diese natürliche Vorstellung vom Erkennen wieder auf. Dies geschieht allerdings nur, um erneut die Frage nach der Prüfung des absoluten Erkennens zu stellen. Die Prüfung des Erkennens wird dadurch, daß es kein Mittel ist, so wenig hinfällig, daß sie sich

vielmehr jetzt erst als das Fragwürdige geltend machen kann. Wenn die Darstellung das erscheinende Wissen in sein Erscheinen hervorbringt, dann stellt sie das noch-nicht-wahre Bewußtsein in seine Wahrheit. Sie bemißt das Erscheinende als ein solches nach seinem Erscheinen. Dieses ist der Maßstab. Woher nimmt ihn die Darstellung? Insofern die Wissenschaft die Prüfung des erscheinenden Wissens übernimmt, tritt sie selbst als die Instanz und damit als der Maßstab des Prüfens auf. Mag ihr Auftreten darin bestehen, daß sich die Darstellung ausführt, so muß sie doch schon bei ihrem ersten Schritt den Maßstab des Prüfens als einen ausgewiesenen mitbringen. Einerseits bedarf die Wissenschaft, um sich auszuführen, des Maßstabes, andererseits kann sich der Maßstab nur in der Ausführung ergeben, gesetzt, daß ein absolutes Erkennen den Maßstab nicht irgendwoher aufnehmen kann. Die Darstellung ist, wenn anders sie das unwahre Wissen an seiner Wahrheit messen muß, genötigt, Unvereinbares zu vereinen. Das Unmögliche stellt sich ihr in den Weg. Wie läßt sich dieses Hindernis wegräumen?

152

Der zehnte Abschnitt führt die Betrachtung in einer Weise fort, die zeigt, daß Hegel das Widersprechende im Wesen der Darstellung nicht durch logische Argumente ausgleicht und beseitigt. Das anscheinend Unvereinbare liegt nicht im Wesen der Darstellung. Es liegt an der unzureichenden Art, in der wir, immer noch von der Vorstellungsweise des natürlichen Bewußtseins beherrscht, die Darstellung sehen. Die Darstellung geht auf das Erscheinen des Wissens. Ein Wissen ist auch die Darstellung. Beide fallen in das Bewußtsein selbst. Wenn die Frage nach dem Maßstab und nach dem Prüfen überhaupt einen Anhalt hat, dann kann sie das, wonach sie fragt, nur am Bewußtsein selbst aus diesem erfragen. Ist das Bewußtsein selbst als Bewußtsein in sich so etwas wie Maß und Maßstab? Ist das Bewußtsein als solches von sich aus ein Prüfen? Das Bewußtsein selbst rückt deutlicher in den We-

sensblick. Gleichwohl kommt noch nicht zum Vorschein, auf welchen Grundzug im Wesen des Bewußtseins die Besinnung zielt.

Als sei in den vorigen Abschnitten überhaupt noch nichts über das Bewußtsein gesagt, beginnt Hegel mit dem Hinweis auf zwei Bestimmungen, »wie sie am Bewußtsein vorkommen«. Er nennt sie das Wissen und die Wahrheit. Sie heißen »abstrakte Bestimmungen«, insofern sie sich durch ein Hinsehen auf das Bewußtsein ergeben, das vom vollen Wesen der Bewußtseinsverfassung und ihrer Einheit wegsieht. Das Bewußtsein wird hier so genommen, wie es sich unmittelbar und d. h. immer einseitig dem natürlichen Vorstellen darbietet.

153 Bewußt-sein sagt, daß etwas im Zustand des Gewußten ist. Das Gewußte aber ist im Wissen und ist als ein Wissen. Das Gewußte ist das, worauf sich das Bewußtsein in der Weise des Wissens bezieht. Was so in der Beziehung steht, ist das Gewußte. Es ist, insofern es »für« das Bewußtsein ist. Das dergestalt Seiende ist in der Weise des »Seins für . . .« Aber »Sein für« ist eine Weise des Wissens. In dieser Weise ist etwas »für dasselbe«, nämlich für das Bewußtsein, für das es als das Gewußte gleichwohl ein anderes ist. Im Wissen als dem »Sein für« ist etwas eines und anderes »für dasselbe«. Das Gewußte wird jedoch im Wissen nicht nur überhaupt vorgestellt, sondern dieses Vorstellen meint das Gewußte als ein Seiendes, das an sich, d. h. wahrhaft ist. Dieses Ansichsein des Gewußten heißt die Wahrheit. Auch die Wahrheit ist eines (ein Vorgestelltes) und ist anderes (ein An-sich-Seiendes) »für dasselbe«, für das Bewußtsein. Die beiden Bestimmungen des Bewußtseins, das Wissen und die Wahrheit, unterscheiden sich als das »Sein für« und das »Ansichsein«. Hegel lenkt nur den Blick auf diese beiden Bestimmungen, ohne darauf einzugehen, »was eigentlich an ihnen ist«. Dennoch hat Hegel damit unvermerkt, aber mit Absicht auf einen auszeichnenden Grundzug des Bewußtseins hingewiesen. Die ersten Sätze des Abschnittes nennen ihn sogar im Vorbeigehen.

Im Bewußtsein ist etwas von^a ihm und durch es unterschieden. Es ist als es selber durch sich selbst das Eine zu einem Anderen. Das in diesem Unterschied Geschiedene (das Objekt für das Subjekt im Subjekt) bleibt aber durch das Unterscheiden gerade auf das Unterscheidende bezogen. Das Bewußtsein setzt, vorstellend, etwas von sich ab, jedoch das Abgesetzte auf sich zu. Das Bewußtsein ist in sich ein Unterscheiden, das keines ist. Das Bewußtsein ist als dieser Unterschied, der keiner ist, in seinem Wesen zweideutig. Dieses Zweideutige ist das Wesen des Vorstellens. An der Zweideutigkeit liegt es, daß überall am Bewußtsein die beiden Bestimmungen, das Wissen und die Wahrheit, das »Sein für« und das »Ansichsein«, unmittelbar vorkommen, so zwar, daß sie selbst zweideutig sind.

Was ist nun die Darstellung, die als Vorstellen selbst eine Weise des Bewußtseins bleibt, von den beiden Bestimmungen her betrachtet? Sie stellt das Erscheinende in seinem Erscheinen vor. Sie untersucht das Wissen auf seine Wahrheit. Sie prüft jenes auf diese. Sie bewegt sich im Unterscheiden der Unterscheidung, als welche das Bewußtsein selbst *ist*. So öffnet sich mit dem Hinblick auf den Unterschied eine Aussicht auf die Wesensmöglichkeit, daß die Darstellung ihren Maßstab und ihren Charakter des Prüfens aus dem empfängt, worin sie sich bewegt. Die Aussicht wird deutlicher, sobald sich herausstellt, worauf das messende Prüfen, vom Bewußtsein selbst her gesehen, geht.

154

Der elfte Abschnitt fragt unmittelbar, was die Darstellung des erscheinenden Wissens untersuche. Unmittelbar ist diese Frage jedoch erst dann gestellt, wenn sie nicht nur fragt, was untersucht wird, sondern auch, wer untersucht. Denn das zu Untersuchende ist, wenn anders es ein Gewußtes ist, in unserem Wissen für uns, die wir untersuchen. Mit der Kennzeichnung der Wissenschaft, die das erscheinende Wissen in seinem

^a 1. Auflage 1950: gegen es.

Erscheinen darstellt, kommen wir unversehens selbst ins Spiel der Darstellung. Es erweist sich, daß wir schon im Spiel sind, insofern das Dargestellte der Darstellung »für uns« ist. Deshalb läßt sich die Frage, welche Rolle dem »für uns« in der Wissenschaft zufällt, nicht umgehen. Ihre Tragweite reicht in eine Dimension, die wir jetzt kaum vermuten.

Was untersuchen wir, wenn wir das Wissen auf seine Wahrheit prüfen? Die Wahrheit ist das An-sich-sein. Das Wissen ist das Sein für ein Bewußtsein. Wenn wir die Wahrheit des Wissens untersuchen, suchen wir das, was das Wissen an sich ist. Allein, durch unsere Untersuchung würde das Wissen unser Gegenstand. Es wäre, wenn wir es in seinem Ansichsein vor uns stellten, ein Sein für uns geworden. Wir faßten nicht die Wahrheit des Wissens, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Sein für uns bliebe der Maßstab, mit dem wir das Ansichsein des Wissens mäßten. Doch wie käme das Wissen dazu, sich einem Maßstab zu fügen, der dasjenige, was das Gemessene sein soll, in das Maß selbst verkehrt? Wenn sich die Darstellung des erscheinenden Wissens in der Weise vollziehen müßte, die der Hinblick auf die beiden Bestimmungen des Bewußtseins, das Wissen und die Wahrheit, ergibt, dann bliebe der Darstellung nur übrig, fortgesetzt ihr eigenes Verhalten in sein Gegenteil zu verkehren.

155

Der zwölfte Abschnitt befreit die Darstellung aus dieser neu aufgetauchten Schwierigkeit. Ins Freie bringt der einfache Hinweis auf die Natur des Gegenstandes, den sie darstellt. Der Gegenstand ist das Bewußtsein selbst. Seine Natur ist das, was von sich her in das Erscheinen aufgeht. Hat das Bewußtsein aus seiner Natur einen Maßstabcharakter? Wenn es ihn hat, dann muß das Bewußtsein von sich aus die Möglichkeit bieten, zugleich das Maß und das Gemessene zu sein. Es muß solches sein, was in sich nach dieser Hinsicht unterschieden, zugleich aber auch wieder nicht unterschieden ist. Dergleichen kam im zehnten Abschnitt zum Vorschein. Die wesenhafte

Zweideutigkeit des Bewußtseins, der Unterschied des Vorstellens zu sein, welches Vorstellen zugleich wieder kein Unterschied ist, deutet auf eine Zwiefalt in der Natur des Bewußtseins. Darin liegt die Möglichkeit beschlossen, im Wesen zugleich das eine zu sein und das andere: Maß und Gemessenes. Nehmen wir die Zweideutigkeit nicht als einen Mangel an Eindeutigkeit, sondern als das Kennzeichen seiner eigenen Wesenseinheit, dann zeigt das Bewußtsein im Zweideutigen das Zusammengehören der zunächst getrennt vorgestellten Bestimmungen, des Wissens und der Wahrheit. Aus der Natur des Bewußtseins ergibt sich die Möglichkeit des Messens und des Maßes.

Hegel kennzeichnet die Natur des Gegenstandes der Darstellung, die das erscheinende Wissen vorstellt, durch einen zweiten Satz über das Bewußtsein. Der erste, im achten Abschnitt ausgesprochene, lautet: »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*«. Ihm folgt jetzt als zweiter Satz: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst«. Der Satz fällt durch seinen Sprachgebrauch auf. Aber dieser für uns befremdliche Sprachgebrauch ist Hegel vertraut und zwar aus dem, was sich ihm als die Natur des Gegenstandes zeigt. Deshalb sagt Hegel »an ihm selbst« statt »an sich selbst«? Weil es am Bewußtsein liegt, daß es für es einen Maßstab gibt. Der Maßstab wird nicht von irgendwoher geholt, damit ihn das Bewußtsein an sich nimmt und ihn so für sich hat. Der Maßstab wird auch nicht dem Bewußtsein erst angelegt. Er liegt an ihm selbst und zwar deshalb, weil von ihm aus schon das Maßstäbliche sich ergibt, insofern es zwiefältig Maß und Gemessenes ist. Doch wäre hier nicht ebensogut oder noch besser zu sagen, das Bewußtsein gäbe seinen Maßstab an sich selbst? Doch was ist das Bewußtsein an sich selbst? An sich ist das Bewußtsein, wenn es bei sich ist, und bei sich ist es, wenn es eigens für sich und dergestalt an und für sich ist. Gäbe das Bewußtsein seinen Maßstab an sich selbst, dann hieße das streng gedacht: Das Bewußtsein gibt sich den Maßstab für

sich selbst. Doch an das, was es in Wahrheit ist, kehrt sich gewöhnlich das Bewußtsein gerade nicht. Andererseits fällt dem Bewußtsein die Wahrheit nicht irgendwoher zu. Es selbst ist schon für sich selbst sein Begriff. Deshalb hat es seinen Maßstab an ihm. Deshalb stellt es selbst den Maßstab ihm selbst zur Verfügung. Das »an ihm selbst« bedeutet das Zwiefache: das Bewußtsein hat den Maßstab in seinem Wesen liegen. Aber was so an ihm liegt und nicht an irgendetwas anderem, das gibt das Bewußtsein nicht schon geradezu sich selbst. Es gibt den Maßstab an ihm selbst. Es gibt und gibt zugleich doch nicht.

Insofern das natürliche Bewußtsein das Seiende an sich vorstellt, ist das Vorgestellte das Wahre und zwar »für es«, das unmittelbar vorstellende Bewußtsein. Hegel gebraucht, entsprechend dem »an ihm selbst«, dieses »für es«, wenn er sagen will, daß das Bewußtsein das von ihm geradezu Vorgestellte für das Wahre hält. Geradezu vorstellend, geht das Bewußtsein im Vorgestellten auf und bezieht dieses nicht eigens auf sich als das Vorstellende zurück. Das Bewußtsein hat zwar sein Vorgestelltes in seinem Vorstellen, aber nicht für sich, sondern nur »für es«. Allein, mit dem Wahren, das es für es vorstellt, hat es zugleich »für uns«, die wir auf die Wahrheit des Wahren achten, an ihm selbst die Wahrheit des Wahren, d. h. den Maßstab gegeben. Indem wir das erscheinende Wissen als solches darstellen, nehmen wir das Erscheinen als den Maßstab, um daran das Wissen, das dieses Erscheinende für das Wahre hält, zu messen. Im erscheinenden Wissen ist dessen Gewußtes das Wahre. Nennen wir dieses Wahre den Gegenstand und das Wissen den Begriff, dann besteht das prüfende Darstellen des Erscheinenden hinsichtlich seines Erscheinens darin, daß wir zusehen, ob das Wissen, d. h. das, was das natürliche Bewußtsein für sein Wissen hält, dem entspricht, was das Wahre ist. Oder nennen wir umgekehrt das Wissen, das wir prüfen, den Gegenstand und das Ansich des Gewußten den Begriff, dann besteht das Prüfen darin zuzusehen, ob

der Gegenstand dem Begriff entspricht. Das Entscheidende, das es bei diesem Hinweis zu fassen gilt, ist: Jedesmal, wenn wir das Erscheinende in seinem Erscheinen vorstellen, fällt das, was wir messen, und das, womit wir messen, in das Bewußtsein selbst. Die beiden wesentlichen Momente des Prüfens bringt das Bewußtsein an ihm selbst bei. Für uns, die Darstellenden, ergibt sich daraus die Maxime, die alles Vorstellen des Erscheinenden in seinem Erscheinen leitet. Sie lautet: laßt eure Einfälle und Meinungen über das Erscheinende beiseite. Demnach besteht die Grundhaltung des absoluten Erkennens nicht darin, das erscheinende Bewußtsein mit einem Aufwand von Kenntnissen und Argumenten zu überfallen, sondern darin, dieses alles wegzulassen. Durch das Weglassen gelangen wir in das reine Zusehen, das uns das Erscheinen zu Gesicht bringt. Im Zusehen erreichen wir es, »die Sache wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten«. Die Sache aber ist das erscheinende Wissen als das erscheinende. Die Sachheit der Sache, die Realität des Realen ist das Erscheinen selbst.

Das erscheinende Bewußtsein ist an ihm selbst das zu Messende und der Maßstab. Die Art, in der Hegel verdeutlicht, daß beide in das Bewußtsein selbst fallen, nimmt sich wie ein bedenkliches Spiel mit bloßen Worten aus und läßt einen Verdacht zurück. Zum Bewußtsein gehört das Wissen und das in diesem gewußte Wahre. Es scheint auf das Selbe hinauszulaufen, ob wir jenes den Begriff und dieses den Gegenstand oder umgekehrt dieses den Begriff und jenes den Gegenstand nennen. Es kommt in der Tat auf das Selbe hinaus. Aber darum ist es keineswegs das Gleiche und deshalb auch nicht gleichgültig, wie wir die Namen Begriff und Gegenstand gebrauchen. Wenn das im natürlichen Bewußtsein vorgestellte Wahre der Gegenstand heißt, dann ist dies der Gegenstand »für es«, das natürliche Bewußtsein. Wenn aber das Wissen der Gegenstand genannt wird, dann ist das Wissen als das erscheinende der Gegenstand »für uns«, die das Erscheinende auf sein Erscheinen hin betrachten. Wenn das Wissen, wodurch

das natürliche Bewußtsein das Gewußte vorstellt, der Begriff heißt, dann ist das Begreifen das Vorstellen von etwas als etwas. Das Wort »Begriff« wird im Sinne der überlieferten Logik genommen. Nennen wir dagegen das im Bewußtsein vorgestellte Wahre den Begriff, an dem das Wissen als der Gegenstand für uns gemessen wird, dann ist der Begriff die Wahrheit des Wahren, das Erscheinen, worin das erscheinende Wissen zu sich selbst gebracht wird.

Der nach dem ersten Anschein beliebige Gebrauch der Namen Gegenstand und Begriff ist keineswegs ein willkürlicher. Er hat sich im vorhinein gebunden und zwar an die Natur des Bewußtseins, die der erste Satz über das Bewußtsein ausspricht: »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*«. In dem, was das Bewußtsein für sein Wahres hält, wird es eine Gestalt seiner Wahrheit realisieren. Das Wahre ist der Gegenstand »für es«. Die Wahrheit ist der Gegenstand »für uns«. Weil das Bewußtsein für sich selbst sein Begriff ist, deshalb gibt es seinen Maßstab an ihm selbst. Im Erscheinenden erscheint, nicht »für es«, aber »für uns«, das Erscheinen des Erscheinenden. Hegel spricht dies in dem Satz aus, den wir jetzt mit Hilfe der von uns hinzugesetzten Betonung deutlicher verstehen: »An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das ›Ansich‹ oder das ›Wahre‹ erklärt, *haben* wir (und zwar wir, die absolut Erkennenden) den Maßstab, den *es* selbst aufstellt, *sein* Wissen daran zu messen.«

159 Weil wir den Maßstab für das Prüfen aus dem Bewußtsein selbst zur Verfügung haben, bedarf es in dieser Hinsicht keiner Zutat von unserer Seite. Allein, das, was wir zur Verfügung haben, insofern wir selber Bewußtsein sind, steht damit noch nicht ausdrücklich zur Verfügung. Wenn die Darstellung unter die Maxime des reinen Zusehens gestellt ist, dann bleibt gerade dunkel, wie wir durch das bloße Weglassen unserer Ansichten etwas empfangen und den Maßstab schon als solchen haben sollen. Zugegeben, das zu messende Wissen und der Maßstab fallen in das Bewußtsein, so daß uns hier

nur das Aufnehmen bleibt, das Messen und sein Vollzug können doch nicht ohne unsere Zutat vor sich gehen. Bleibt nicht alles Wesentliche der Darstellung zuletzt doch unserem eigenen Tun anheimgestellt? Wie steht es mit dem Prüfen selbst, ohne das weder das Gemessene noch der Maßstab sind, was sie sind?

Der dreizehnte Abschnitt antwortet auf diese Frage, indem er den dritten Satz über das Bewußtsein ausspricht und erläutert. Der Satz ist unscheinbar in einen Nebensatz versteckt. Er lautet in der Form eines Hauptsatzes: »Das Bewußtsein prüft sich selbst.« Das will sagen: Das Bewußtsein ist, sofern es Bewußtsein ist, das Prüfen. Das Grundwort der neuzeitlichen Metaphysik, das Bewußtsein, ist erst dann gedacht, wenn wir im »-sein« den Zug des Prüfens mit denken und zwar eines Prüfens, das durch die Bewußtheit des Wissens bestimmt wird.

Im Prüfen sind beide, das zu Messende und das Maß, beisammen. Sie geraten deshalb im Bewußtsein niemals erst durch ein hinzukommendes Anlegen des einen an das andere zusammen. Die Natur des Bewußtseins besteht im Zusammenhalt beider. Diese Natur hat sich in mehrfachen Hinsichten gezeigt. Das natürliche Bewußtsein ist unmittelbares Wissen vom Gegenstand, den es für das Wahre hält. Das natürliche Bewußtsein ist zugleich ein Wissen von seinem Wissen des Gegenstandes, auch wenn es sich nicht eigens auf dieses Wissen zurückwendet. Das Bewußtsein vom Gegenstand und das Bewußtsein vom Wissen ist das Selbe, für das beide, Gegenstand und Wissen, Gewußtes sind. Gegenstand und Wissen »sind für dasselbe«. Für das Selbe, das Bewußtsein selber, ist zugleich das eine und das andere. Das Bewußtsein ist für es die Unterscheidung beider gegeneinander. Das Bewußtsein ist seiner Natur nach die Vergleichung des einen mit dem anderen. Dieses Vergleichen ist das Prüfen. »Das Bewußtsein prüft sich selbst.«

160

Aber das Bewußtsein ist eigentlich die Prüfung jeweils nur in der Weise, daß es ihm allererst wird, ob das Wissen dem Gegenstand entspricht und es so der Gegenstand in Wahrheit ist, ob der Gegenstand dem entspricht, was das Wissen im Grunde weiß. Die Prüfung ist nur, indem solches Werden dem Bewußtsein geschieht. Solches Werden kommt über das Bewußtsein, wenn es dahinter kommt, was dasjenige in Wahrheit ist, was für es unmittelbar als das Wahre gilt; wenn es dahinter kommt, was es dann gewiß weiß, sobald es den Gegenstand in seiner Gegenständlichkeit vorstellt. Demgemäß ist für das Bewußtsein sowohl hinter dem Gegenstand als auch hinter seinem unmittelbaren Vorstellen des Gegenstandes noch etwas, dahin es kommen, wohin es sich erst aufmachen muß. Sich aufmachen bedeutet hier zugleich: sich öffnen für . . . und: sich auf den Weg begeben zu . . .

Bei der Erläuterung des ersten Bewußtseinssatzes zeigte sich: das natürliche Bewußtsein ist »nur Begriff des Wissens«. Zwar hat es eine allgemeine Vorstellung von seinem Gegenstand als Gegenstand, insgleichen von seinem Wissen als Wissen. Doch auf dieses »als« läßt sich das natürliche Bewußtsein nicht ein, weil es nur das unmittelbar Vorgestellte, wenngleich immer nur mit Hilfe dieses »als«, gelten läßt. Weil es nach seinem eigenen Sinn auf das »als« nicht eingeht, geht es, eigensinnig wie es ist, von sich aus nie dahinter zu dem, was es als seinen Hintergrund seltsamerweise vor sich hat. So ist das Bewußtsein die Vergleichung und ist sie doch wieder nicht. Das Bewußtsein ist seiner Natur nach in seinem Vorstellen des Gegenstandes die Unterscheidung zwischen dem »An sich sein« und dem »Sein für es«, zwischen Wahrheit und Wissen. Das Bewußtsein ist nicht nur die Unterscheidung, die zugleich keine ist, sondern es ist in einem damit ein Vergleichen des Gegenstandes mit seiner Gegenständlichkeit, des Wissens mit seiner Gewußtheit. Das Bewußtsein selbst ist die Vergleichung, die freilich das natürliche Bewußtsein nie eigens vollzieht.

In der Natur des Bewußtseins sind das Wissen und der Gegenstand entzweit und können doch nie auseinander. In der Natur des Bewußtseins sind insgleichen der Gegenstand und der Begriff im »als« entzweit und können doch nie auseinander. In der Natur des Bewußtseins ist dieses beides selbst entzweit und kann doch nicht auseinander. Daß Hegel dies alles unterscheidet, aber die Unterschiede doch in ein allgemeines Unterscheiden nivelliert und sie dadurch nicht in ihr Eigenes aufkommen läßt, hat seinen verborgenen Grund im Wesen der Metaphysik, nicht in der metaphysischen Grundstellung der Hegelschen Philosophie. Aus dem verborgenen Wesen der Metaphysik kommt zugleich, daß das Niveau, auf das die Differenzen nivelliert werden, sich aus der Diskretion des Einen und des Anderen bestimmt, welche Diskretion sich in der Distinktion der ratio vorstellt. Die Distinktion faßt Hegel als die Negation der Negation.

161

Bei gehöriger Vorsicht und mit den nötigen Vorbehalten läßt sich im Hinblick auf die von Hegel gesetzten Unterschiede eine Differenz anbringen, die früher anderwärts genannt wurde. Das natürliche Bewußtsein könnte, insofern es geradezu auf den Gegenstand als einen seienden, insgleichen auf sein Wissen von ihm als etwas Seiendes geht und stets dabei bleibt, das ontische Bewußtsein heißen. Der an das griechische τὸ ὄν, das Seiende, angelehnte Ausdruck ontisch bedeutet das, was das Seiende angeht. Aber das griechische ὄν, »Seiendes«, birgt in sich ein eigenes Wesen von Seiendheit (οὐσία), das im Verlauf seiner Geschichte keineswegs das gleiche bleibt. Wenn wir die Worte ὄν und »Seiendes« denkend gebrauchen, ist als erstes vorausgesetzt, daß wir denken, d. h. daß wir darauf achten, inwiefern jeweils die Bedeutung sich wandelt und wie sie jeweils geschichtlich festliegt. Wenn das Seiende als der Gegenstand erscheint, insofern sich die Seiendheit als die Gegenständlichkeit gelichtet hat, und wenn man demzufolge das Sein als das Ungegenständliche anspricht, dann beruht dies alles schon auf derjenigen Ontologie, durch die das ὄν als das

162 ὑποκείμενον, dieses als das subiectum, dessen Sein aber aus der Subjektivität des Bewußtseins bestimmt worden ist. Weil ὄν sowohl »Seiendes« bedeutet als auch »Seiend«, kann das ὄν als das »Seiende« auf sein »Seiend« hin versammelt (λέγειν) werden. Das ὄν ist sogar schon gemäß seiner Zweideutigkeit als Seiendes auf Seiendheit versammelt. Es ist ontologisch. Aber mit dem Wesen des ὄν und aus ihm wandelt sich jeweils dieses Versammeln, der λόγος, und mit ihm die Ontologie. Seitdem das ὄν, das Anwesende, als die φύσις aufging, beruht das Anwesen des Anwesenden für die griechischen Denker im φαίνεσθαι, im sich zeigenden Erscheinen des Unverborgenen. Dementsprechend ist die Mannigfaltigkeit des Anwesenden, τὰ ὄντα, als dasjenige gedacht, was in seinem Erscheinen einfach als das Anwesende angenommen wird. Annehmen bedeutet hier: ohne weiteres hinnehmen und es beim Anwesenden bewenden lassen. Das Annehmen (δέχεσθαι) bleibt ohne ein Weiteres. Es denkt nämlich nicht weiter auf das Anwesen des Anwesenden. Es bleibt in der δόξα. Dagegen ist das νοεῖν jenes Vernehmen, das eigens das Anwesende in seinem Anwesen vernimmt und daraufhin vornimmt.

Die Zweideutigkeit des ὄν nennt sowohl das Anwesende als auch das Anwesen. Sie nennt beide zugleich und keines als solches. Dieser wesenhaften Zweideutigkeit des ὄν entspricht, daß mit der δόξα der δοκοῦντα, d. h. der ἐόντα, das νοεῖν des εἶναι, des ἐόν, zusammengehört. Was das νοεῖν vernimmt, ist nicht das wahrhaft Seiende im Unterschied zum bloßen Schein. Vielmehr vernimmt die δόξα das Anwesende selbst unmittelbar, aber nicht das Anwesen des Anwesenden, welches Anwesen das νοεῖν vernimmt.

Denken wir, was inskünftig notwendig wird, im Hervorkommen des Zwiefachen von Anwesendem und Anwesen aus der sich verbergenden Zweideutigkeit des ὄν das Wesen der Metaphysik, dann fällt der Beginn der Metaphysik mit dem Beginn des abendländischen Denkens zusammen. Nimmt man dagegen als das Wesen der Metaphysik die Trennung zwi-

schen einer übersinnlichen und einer sinnlichen Welt und gilt jene als das wahrhaft Seiende gegenüber dieser als dem nur scheinbar Seienden, dann beginnt die Metaphysik mit Sokrates und Platon. Doch was mit ihrem Denken beginnt, ist nur eine eigens gerichtete Auslegung jenes frühen Zwiefachen im öv. Mit ihr beginnt das Unwesen der Metaphysik. Die Späteren mißdeuten bis heute von diesem Unwesen her den eigentlichen Wesensbeginn der Metaphysik. Allein, das hier zu denkende Unwesen ist nichts Negatives, wenn wir bedenken, daß schon im Wesensbeginn der Metaphysik die in der Zweideutigkeit des öv waltende Differenz ungedacht bleibt, so zwar, daß dieses Ungedachtbleiben das Wesen der Metaphysik ausmacht. Diesem Ungedachten gemäß bleibt auch der λόγος des öv ungegründet. Aber dieses Ungegründete gibt der Onto-Logie die Gewalt ihres Wesens.

163

Hinter diesem Titel verbirgt sich uns die Geschichte des Seins. Ontologisch bedeutet: die Versammlung des Seienden auf seine Seiendheit vollziehen. Ontologisch ist dasjenige Wesen, das seiner Natur nach in dieser Geschichte steht, indem es sie je nach der Unverborgenheit des Seienden aussteht. Demgemäß können wir sagen: Das Bewußtsein ist in seinem unmittelbaren Vorstellen des Seienden ontisches Bewußtsein. Für es ist das Seiende der Gegenstand. Aber das Vorstellen des Gegenstandes stellt, obzwar ungedacht, den Gegenstand als Gegenstand vor. Es hat schon den Gegenstand in seine Gegenständlichkeit versammelt und ist darum ontologisches Bewußtsein. Doch weil es die Gegenständlichkeit nicht als solche denkt, sie aber gleichwohl schon vorstellt, ist das natürliche Bewußtsein ontologisch und ist dies doch noch nicht. Wir sagen, das ontische Bewußtsein sei vorontologisch. Als dieses *ist* das natürliche, ontisch-vorontologische Bewußtsein latent die Unterscheidung des ontisch Wahren und der ontologischen Wahrheit. Weil Bewußt-*sein* heißt: diese Unterscheidung *sein*, deshalb ist das Bewußtsein aus seiner Natur die Vergleichung des ontisch und ontologisch Vorgestellten. Als die Vergleichung

ist es im Prüfen. In sich selbst ist sein Vorstellen ein natürliches Sich-auf-die-Probe-stellen.

164 Darum ist das Bewußtsein selbst niemals nur so das natürliche Bewußtsein, daß es von dem, was sein Gegenstand in Wahrheit, und dem, was sein Wissen in Gewißheit ist, gleichsam abgeschnürt bleibt. Das natürliche Bewußtsein ruht in seiner Natur. Es ist nach einer ihrer Weisen. Aber es ist nicht selbst seine Natur. Ihm ist vielmehr natürlich, zur Natur und damit zu dem, was hinter seinem Rücken ständig vor sich geht, von sich aus nie zu kommen. Gleichwohl ist es als das natürlicherweise vorontologische Bewußtsein schon auf den Weg zu seiner Wahrheit gebracht. Doch unterwegs kehrt es auch schon ständig um und bleibt für es. Dem gewöhnlichen Meinen liegt nicht daran zuzusehen, was eigentlich hinter dem steckt und sich versteckt, was es für das Wahre hält. Es sperrt sich gegen das Zusehen, als welches die Skepsis nachsieht, was in Wahrheit als die Wahrheit hinter dem Wahren ist. Eines Tages könnte die Skepsis sogar dahin gelangen zu sehen, daß das, was für das Meinen der Philosophie ein Dahinter bleibt, in der Wahrheit ein Davor ist. Seine Wahrheit, hinter die als seinen Hintergrund das natürliche Bewußtsein nie kommt, ist selber, d. h. in Wahrheit, der Vordergrund des Lichtes, innerhalb dessen jede Art von Wissen und Bewußtsein als ein Gesehenhaben schon steht.

Aber die Philosophie selbst wehrt sich zuzeiten gegen die Skepsis. Sie hält es lieber mit dem gewohnten Meinen des natürlichen Bewußtseins. Sie gibt zwar zu, daß zum Gegenstand als dem Gegenstand wohl Gegenständlichkeit gehört. Aber die Gegenständlichkeit ist ihr nur das Ungegenständliche. Die Philosophie hält es mit dem gewöhnlichen Meinen und redet ihm gut zu, daß es eigentlich recht habe; denn dieses Ungegenständliche lasse sich nur in den Vorstellungen des gewöhnlichen Bewußtseins vorstellen, die darum unzureichend und ein bloßes Spiel mit Zeichen seien, welche Versicherungen dem natürlichen Bewußtsein leicht eingehen und ihm sogar den

Eindruck vermitteln, dieses Versichern sei kritische Philosophie, da es sich doch gegen die Ontologie skeptisch verhalte. Allein, diese Art Skepsis ist nur der Schein der Skepsis und darum die Flucht vor dem Denken in das System des Meinens.

Wenn sich dagegen die Skepsis als der vollständige Skeptizismus vollbringt, ist innerhalb der Metaphysik das Denken im Gang als das eigens vollzogene Vergleichen des ontischen und vorontologischen Bewußtseins durch das ontologische. Dieses trennt sich nicht vom natürlichen Bewußtsein ab, sondern geht in die Natur des Bewußtseins als die ursprüngliche Einheit des ontischen und vorontologischen Vorstellens zurück. Wenn das Vergleichen geschieht, ist das Prüfen im Gang. In diesem Geschehen ist das Bewußtsein sein eigenes Sichersicheren im Erscheinen. Es ist sich anwesend. Es ist. Das Bewußtsein ist, indem es sich in seiner Wahrheit wird.

Das Werden ist, indem das Prüfen, das ein Vergleichen ist, vor sich geht. Das Prüfen kann überhaupt nur so gehen, daß es vor sich her geht. Die Skepsis sieht vor sich und sieht sich vor. Die Skepsis sieht vor auf das, was das Wissen und sein Gegenstand in ihrer Wahrheit sind. Der sechste Abschnitt deutete schon darauf, daß das natürliche Bewußtsein auf dem Wege der Prüfung seine Wahrheit verliert. Wenn sein vermeintlich Wahres auf die Wahrheit hin angesehen wird, stellt sich heraus, daß das Wissen seinem Gegenstand nicht entspricht, insofern es sich von dessen Gegenständlichkeit nicht ansprechen läßt. Um der Wahrheit des Gegenstandes gemäß zu werden, muß das Bewußtsein das bisherige Wissen ändern. Allein, während es sein Wissen vom Gegenstand ändert, hat sich auch schon der Gegenstand geändert.

Die Gegenständlichkeit ist jetzt der Gegenstand, und was jetzt Gegenstand heißt, kann nicht mehr aus dem vormaligen Meinen über die Gegenstände ausgemacht werden. Dieses treibt aber auch dann noch sein Wesen, wenn die Gegenständlichkeit nur vom vormaligen Gegenstand her und dabei nur negativ und immer negativer als das Ungegenständliche aus-

gegeben wird. Die Philosophie beschäftigt sich damit, die Verherrlichung des gedankenlosen Unvermögens des gewöhnlichen Meinens zu sein.

Im prüfenden Vergleichen, das in das Erscheinen des erscheinenden Wissens vorsieht, hält nicht nur das natürliche Wissen vom Gegenstand als das vermeintlich allein und eigentlich wahre nicht stand, sondern der Gegenstand selbst behält seinen Stand nicht als der Maßstab des Prüfens. In der Prüfung, als welche das Bewußtsein selbst ist, besteht weder das Geprüfte noch der Maßstab die Prüfung. Beide bestehen sie nicht vor dem, was im Prüfen inzwischen selbst erstanden ist.

166 *Der vierzehnte Abschnitt* beginnt mit dem Satz: »Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.« Was nennt Hegel mit dem Wort Erfahrung? Er nennt das Sein des Seienden. Das Seiende ist inzwischen zum Subjekt und mit diesem zum Objekt und zum Objektiven geworden. Sein bedeutet von altersher: anwesen. Die Weise, in der das Bewußtsein, das aus der Gewußtheit Seiende, anwest, ist das Erscheinen. Das Bewußtsein ist als das Seiende, das es ist, das erscheinende Wissen. Mit dem Namen Erfahrung nennt Hegel das Erscheinende als das Erscheinende, das $\text{ö} \vee \text{ñ} \text{ö} \vee$. Im Wort Erfahrung ist das ñ gedacht. Aus dem ñ (qua, als) ist das Seiende in seiner Seiendheit gedacht. Erfahrung ist jetzt nicht mehr der Name für eine Art des Erkennens. Erfahrung ist jetzt das Wort des Seins, insofern dieses vom Seienden her als einem solchen verstanden ist. Erfahrung nennt die Subjektivität des Subjekts. Erfahrung sagt, was im Wort Bewußtsein das »-sein« bedeutet, so zwar, daß erst aus diesem »-sein« deutlich und verbindlich wird, was im Wort »Bewußt-« zu denken bleibt.

Das befremdliche Wort Erfahrung fällt deshalb als Name des Seins des Seienden in die Betrachtung ein, weil es fällig

geworden ist. Sein Gebrauch fällt zwar völlig aus dem gewöhnlichen sowohl wie aus dem philosophischen Sprachgebrauch heraus. Aber es fällt als Frucht der Sache selbst, vor der Hegels Denken hier ausharrt. Die Rechtfertigung des Sprachgebrauches, der etwas wesentlich anderes ist als nur die jeweilige Art zu reden, liegt in dem, was Hegel durch die voraufgegangenen Abschnitte hinsichtlich der Natur des Bewußtseins in den Blick gebracht hat. Die drei Sätze über das Bewußtsein zeichnen das Gefüge dieser Natur im Grundriß.

- »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*.«
- »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an *ihm* selbst.«
- »Das Bewußtsein prüft sich selbst.«

Der zweite Satz legt den ersten nach der Hinsicht auseinander, daß er sagt, »sein Begriff«, worin das Bewußtsein sich in seiner Wahrheit begreift, sei für den Gang des Sichbegreifens das Maß, welches Maß mit dem Gemessenen in das Bewußtsein falle. Der dritte Satz weist in die ursprüngliche Einheit von Gemessenem und Maß, als welche Einheit das Bewußtsein west, insofern es selbst die prüfende Vergleichung *ist*, aus der beide hervorkommen und zwar mit dem Erscheinen des Erscheinenden. Das Wesen des Erscheinens ist die Erfahrung. Dieses Wort muß jetzt die Bedeutung behalten, die es aus dem Hinweis auf die Natur des Bewußtseins erhalten hat.

167

Durch die voraufgegangene Betrachtung hat sich jedoch mit den drei Sätzen über das Bewußtsein etwas ergeben, was immer schon genannt werden mußte, weil es in seiner Weise unumgänglich ist. Hegel selbst spricht dies erst in dem Abschnitt aus, in dem das entscheidende Wort Erfahrung fällt. Die Verben aller drei Sätze sind zweideutig: das »ist« im ersten, das »gibt« im zweiten und das »prüft« im dritten Satz.

Das Bewußtsein ist für sich selbst sein Begriff und ist dies zugleich nicht. Es ist sein Begriff so, daß er ihm wird und es in *ihm* sich findet.

Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst und gibt ihn zugleich nicht. Es gibt ihn, insofern die Wahrheit des Bewußtseins aus ihm selbst herkommt, das in seinem Erscheinen als die absolute Gewißheit ankommt. Es gibt ihn nicht, insofern es den Maßstab, der als jeweils unwahrer Gegenstand nie standhält, immer wieder vorenthält und damit gleichsam hinter dem Berg hält.

Das Bewußtsein prüft sich selbst und prüft sich doch wieder nicht. Es prüft sich, insofern es überhaupt aus der Vergleichen der Gegenständlichkeit und des Gegenstandes ist, was es ist. Es prüft sich nicht, insofern das natürliche Bewußtsein sich auf sein Meinen versteift und sein Wahres ungeprüft für das absolut Wahre ausgibt.

Mit dieser Zweideutigkeit verrät das Bewußtsein den Grundzug seines Wesens: etwas schon zu sein, was es zugleich noch nicht ist. Das Sein im Sinne von Bewußtsein bedeutet: sich aufhalten im Noch-nicht des Schon, so zwar, daß dieses Schon im Noch-nicht anweset. Das Anwesen ist in sich das Sichverweisen in das Schon. Es macht sich auf den Weg zu diesem. Es bildet sich selbst den Weg. Das Sein des Bewußtseins besteht darin, daß es sich bewegt. Das Sein, das Hegel als die Erfahrung denkt, hat den Grundzug der Bewegung. Hegel beginnt den Satz, der das Wesen der Erfahrung ausspricht, mit den Worten: »Die *dialektische* Bewegung . . .« ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird und zwar hier in der Besinnung auf das, was die Wissenschaft des erscheinenden Wissens darstellt. Es wäre die schlimmste Mißdeutung des Textes, wollte man meinen, Hegel kennzeichne nur die Darstellung als eine Art von Erfahrung, um zu betonen, daß sie sich an die Phänomene halten und sich hüten müsse, in eine Konstruktion auszuarten. Die hier zu denkende Erfahrung gehört nicht zur Darstellung als ein Kennzeichen ihrer Eigenart, sondern die Darstellung gehört in das Wesen der Erfahrung. Diese ist das Erscheinen des Erscheinenden als solchen. Die Darstellung des Erscheinens gehört zum Erscheinen und ge-

hört diesem als der Bewegung, in der das Bewußtsein seine Realität realisiert.

Hegel nennt diese Bewegung in betonter Weise die »dialektische«. Er erläutert die nur hier gebrauchte Bezeichnung weder in den voraufgegangenen noch in den folgenden Abschnitten des Stückes. Dementsprechend versuchen wir das Dialektische aus dem zu verstehen, was sich in der bisherigen Besinnung auf die Natur des Bewußtseins ergeben hat. Man könnte das Dialektische aus der Einheit von Thesis, Antithesis und Synthesis oder aus der Negation der Negation erklären wollen. Allein, alles in irgendeiner Weise Thetische hat sein Wesen im Bewußtsein, worin auch die Negativität gründet, insofern sie aus der Negation verstanden wird. Das Wesen des Bewußtseins soll sich aber erst durch die Entfaltung seiner Natur bestimmen. Insgleichen mag das Problem beiseite bleiben, ob die Dialektik nur eine Methode des Erkennens sei oder ob sie in das objektiv Reale selbst als etwas Reales gehöre. Das Problem ist ein Scheinproblem, solange nicht bestimmt ist, worin die Realität des Realen besteht, inwiefern diese Realität im Sein des Bewußtseins beruht und welche Bewandnis es mit diesem Sein hat. Die Erörterungen über die Dialektik gleichen dem Verfahren, das Springen der Quelle aus dem stehenden Wasser der Abwässer zu erklären. Vielleicht ist der Weg zur Quelle noch weit. Aber wir müssen versuchen, in seine Richtung zu weisen, indem wir die Hilfe Hegels in Anspruch nehmen.

Das Bewußtsein ist als Bewußtsein seine Bewegung; denn es ist die Vergleichung zwischen dem ontisch-vorontologischen und dem ontologischen Wissen. Jenes nimmt dieses in Anspruch. Dieses stellt an jenes den Anspruch, seine Wahrheit zu sein. Zwischen ($\delta\iota\alpha$) dem einen und dem anderen ist das Sprechen dieser Ansprüche, ist ein $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\upsilon$. In diesem Gespräch spricht das Bewußtsein sich seine Wahrheit zu. Das $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\upsilon$ ist ein $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Aber das Gespräch bleibt nicht in einer Gestalt des Bewußtseins stehen. Es geht als das Gespräch, das

es ist, durch den ganzen Bereich der Gestalten des Bewußtseins hindurch ($\delta\iota\alpha$). In diesem Hindurchgehen versammelt es sich in die Wahrheit seines Wesens. Das durchgängige Sammeln $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ ist ein Sichversammeln ($\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$).

Das Bewußtsein ist Bewußtsein als das Gespräch^a zwischen dem natürlichen und dem realen Wissen, welches Gespräch die Versammlung seines Wesens durch seine Gestalten hindurch vollbringt. Insofern die Bildung des Bewußtseins *zugleich* als das sich versammelnde Gespräch *und* als die sich aussprechende Versammlung geschieht, ist die Bewegung des Bewußtseins dialektisch.

Aus dem Dialogischen des ontisch-ontologischen Bewußtseins läßt sich erst das Thetische seines Vorstellens herausheben, weshalb die Kennzeichnung der Dialektik durch die Einheit von Thesis, Antithesis und Synthesis immer richtig, aber auch stets nur eine abgeleitete bleibt. Das Gleiche gilt von der Auslegung des Dialektischen als der un-endlichen Negativität. Sie gründet auf dem Sich-hindurch-versammeln der Gesprächsgestalten des Bewußtseins auf den absoluten Begriff, als welcher das Bewußtsein in seiner vollbrachten Wahrheit *ist*. Das Thetisch-Positionale und die negierende Negation setzen das ursprünglich dialektische Erscheinen des Bewußtseins voraus, bilden aber niemals die Zusammensetzung seiner Natur. Das Dialektische läßt sich weder logisch aus der Position und Negation des Vorstellens erklären, noch läßt es sich ontisch als eine besondere Aktivität und Bewegungsform innerhalb des realen Bewußtseins feststellen. Das Dialektische gehört als die Weise des Erscheinens in das Sein, das als die Seiendheit des Seienden aus dem Anwesen sich entfaltet. Hegel begreift nicht die Erfahrung dialektisch, sondern er denkt das Dialektische aus dem Wesen der Erfahrung. Diese ist die Seiendheit des Seienden, das als subiectum sich aus der Subjektivität bestimmt.

170

^a 1. Auflage 1950: In welchem Sinne gilt dies auch für die »Logik«? Das Gespräch zwischen?

Hegels Begriff der Erfahrung

Das entscheidende Wesensmoment der Erfahrung besteht darin, daß in ihr dem Bewußtsein der neue wahre Gegenstand entspringt. Auf das Entstehen des neuen Gegenstandes als das Entstehen der Wahrheit kommt es an, nicht darauf, daß ein Gegenstand als ein Gegenüber zur Kenntnis genommen wird. Der Gegenstand ist jetzt überhaupt nicht mehr als das Gegenüber zum Vorstellen zu denken, sondern als dasjenige, was entgegen dem alten Gegenstand im Sinne des noch nicht wahren als die Wahrheit des Bewußtseins entsteht. Das Erfahren ist die Weise, wie das Bewußtsein, insofern es ist, ausfährt nach seinem Begriff, als welcher es in Wahrheit ist. Das ausführende Auslangen erlangt im erscheinenden Wahren das Erscheinen der Wahrheit. Sie erlangend, gelangt es in das Sicherscheinen des Erscheinens selbst. Das Fahren im Erfahren hat die ursprüngliche Bedeutung des Ziehens. Der Zimmermann fährt beim Hausbau mit dem Balken in eine bestimmte Richtung. Das Fahren ist ein Langen nach . . . : der eine fährt dem anderen ins Gesicht. Das Fahren ist das geleitende Gelangen zu . . . : der Hirt fährt aus und fährt die Herde zu Berg. Das Erfahren ist das auslangend-erlangende Gelangen. *Das Erfahren ist eine Weise des Anwesens, d. h. des Seins.* Durch die Erfahrung west das erscheinende Bewußtsein als das erscheinende in sein eigenes Anwesen bei sich an. Die Erfahrung sammelt das Bewußtsein in die Versammlung seines Wesens.

Die Erfahrung ist die Weise der Anwesenheit des Anwesenden, das west im Sich-vor-stellen. Der jeweils dem Bewußtsein in der Geschichte seiner Bildung entstehende neue Gegenstand ist nicht irgendein Wahres und Seiendes, sondern die Wahrheit des Wahren, das Sein des Seienden, das Erscheinen des Erscheinenden, die Erfahrung. Der neue Gegenstand ist nach dem Schlußsatz des vierzehnten Abschnittes nichts anderes als die Erfahrung selbst.

Die *essentia* des *ens* in seinem *esse* ist die Präsenz. Aber die Präsenz west in der Weise der Präsentation. Weil aber inzwi-

171

schen das ens, das subiectum, zur res cogitans geworden ist, ist die Präsentation in sich zugleich vor-stellend, d. h. Repräsentation. Das, was Hegel im Wort Erfahrung denkt, sagt erst, was die res cogitans als das subiectum co-agitans ist. Die Erfahrung ist die Präsentation des in der Repräsentation wesenden und so sich absolvierenden absoluten Subjekts. Die Erfahrung ist die Subjektivität des absoluten Subjekts. Die Erfahrung ist als die Präsentation der absoluten Repräsentation die Parusie des Absoluten. Die Erfahrung ist die Absolutheit des Absoluten, sein Erscheinen im absolventen Sicherscheinen. Alles liegt daran, die hier genannte Erfahrung als das Sein des Bewußtseins zu denken. Aber Sein besagt Anwesen. Anwesen bekundet sich als Erscheinen. Das Erscheinen ist jetzt Erscheinen des Wissens. Im Sein, als welches die Erfahrung west, liegt als Charakter des Erscheinens das Vorstellen im Sinne von Präsentieren. Hegel achtet sogar dort, wo er das Wort Erfahrung in der gewöhnlichen Bedeutung von Empirie gebraucht, vor allem auf das Moment des Anwesens. Er versteht dann unter Erfahrung (vgl. die Vorrede zum »System der Wissenschaft« in der Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister S. 14) »die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches«. Hegel sagt mit Bedacht keineswegs nur, Erfahrung sei ein Aufmerken auf Gegenwärtiges, sondern auf dieses in seinem Anwesen.

Erfahrung geht das Anwesende in seinem Anwesen an. Insofern aber das Bewußtsein ist, indem es sich selbst prüft, fährt es aus auf sein Anwesen, um in dieses zu gelangen. Zum Erscheinen des erscheinenden Wissens gehört, sich in seiner Präsenz zu repräsentieren, d. h. sich darzustellen. Die Darstellung gehört zur Erfahrung und zwar in ihr Wesen. Sie ist nicht lediglich das Gegenstück zur Erfahrung, das auch fehlen könnte. Darum wird die Erfahrung erst dann in ihrem vollen Wesen als die Seiendheit des Seienden im Sinne des absoluten Subjekts gedacht, wenn ans Licht kommt, in welcher Weise die Darstellung des erscheinenden Wissens zum Erscheinen als

solchem gehört. Den letzten Schritt in das Wesen der Erfahrung als des Daseins des Absoluten vollzieht der vorletzte Abschnitt des Stückes.

Der fünfzehnte Abschnitt knüpft an die Vorstellung an, die das natürliche Bewußtsein von dem hat, was man Erfahrung nennt. Dieser Vorstellung läuft die von Hegel gedachte Erfahrung zuwider. Das besagt: Die metaphysisch gedachte Erfahrung bleibt dem natürlichen Bewußtsein unzugänglich. Sie ist die Seiendheit des Seienden und darum nirgends als ein seiendes Bestandteil innerhalb des Seienden vorfindlich. Wenn man mit einem Gegenstand, z. B. mit einem Werkzeug in seinem Gebrauch, eine gute Erfahrung macht, macht man sie an dem Gegenstand, worauf der Gegenstand, mit dem wir die Erfahrung machen, angewendet wird. Wenn man mit einem Menschen eine schlechte Erfahrung macht, macht man sie bei bestimmten Gelegenheiten, in der Lage und an den Verhältnissen, bei denen der Mensch sich bewähren sollte. Man macht die Erfahrung mit dem Gegenstand nicht an diesem, sondern an einem anderen Gegenstand, den man beibringt, auf den man sich einläßt. Im gewöhnlichen Erfahren (*experiri*) sieht man den zu prüfenden Gegenstand von den Bedingungen her, unter die er durch andere Gegenstände gebracht ist. Von diesen her ergibt sich, wie es um den Gegenstand steht. Wenn man die Vorstellungen, die man bisher von dem zu prüfenden Gegenstand hatte, ändern muß, so fällt uns das Andere der Änderung von den neu herzugebrachten Gegenständen zu. Die Unwahrheit des alten Gegenstandes zeigt sich am neuen Gegenstand, den wir geradehin vorstellen, um ihn ebenso vorstellend in die vergleichende Beziehung zu dem schon bekannten zu setzen, mit dem wir die Erfahrung machen wollen. Dagegen verhält es sich in der Erfahrung, als welche das Bewußtsein selbst ist, gerade umgekehrt.

Wenn wir die Gegenständlichkeit eines Gegenstandes, die Wahrheit eines Wahren vorstellen, wird die Erfahrung am

173 alten Gegenstand gemacht, so zwar, daß gerade am alten Gegenstand der neue, die Gegenständlichkeit, entsteht. Am alten Gegenstand und aus ihm erhebt sich der neue in seinen Stand. Es gilt darum, nicht nur nicht wegzugehen zu einem anderen unmittelbar vorhandenen Gegenstand, sondern eigens erst auf den alten einzugehen. Das natürliche Bewußtsein stellt sein Vorgestelltes und sein Vorstellen unmittelbar vor als Seiendes, ohne des Seins, das es dabei schon vorstellt, zu achten. Wenn es darum das Sein des Seienden gewahren soll, muß es nicht nur am Seienden bleiben, sondern auf dieses dergestalt eingehen, daß es auf das zurückgeht, was ihm beim Vorstellen des Seienden schon in der Vorgestelltheit ist. Insofern das Erscheinen des Erscheinenden zum Vorschein kommt, hat das Bewußtsein schon das gewöhnliche Vorstellen in gewisser Weise aufgegeben und sich vom Erscheinenden zum Erscheinen zurück- und somit umgekehrt.

Im Sicherscheinen des Erscheinens waltet eine »Umkehrung des Bewußtseins selbst«. Der Grundzug der Erfahrung des Bewußtseins ist diese Umkehrung. Sie ist sogar »unsere Zutat«. Was sich bei dieser Umkehrung dem Bewußtsein darstellt, ist nicht »für das Bewußtsein«, nicht nämlich für das natürliche. Was sich in der Umkehrung darstellt, ist nicht »für es«, das Bewußtsein, »das wir betrachten«, sondern »für uns«, die wir betrachten. Wer sind die »wir«?

Sie sind diejenigen, die in der Umkehrung des natürlichen Bewußtseins dieses zwar in seinem Meinen belassen, aber zugleich und eigens auf das Erscheinen des Erscheinenden sehen. Dieses Sehen, das eigens dem Erscheinen zusieht, ist das Zusehen, als welches die Skepsis sich vollzieht, die auf die Abolutheit des Absoluten vorgesehen und ihrer sich im vorhinein versehen hat. Was im sich vollbringenden Skeptizismus zum Scheinen kommt, zeigt sich »für uns«, d. h. für diejenigen, die, auf die Seiendheit des Seienden denkend, mit dem Sein schon versehen sind. Die in der Skepsis waltende Umkehrung des Bewußtseins ist der Versehgang, durch den es sich des Erschei-

nens selbst versteht. Was sich dem also Versehenen zeigt, gehört zwar seinem Inhalt nach zum Bewußtsein selbst und ist »für es«. Aber die Weise, wie das Erscheinende sich zeigt, nämlich als das Erscheinen, das ist das Aussehen des Erscheinenden, sein εἶδος, das alles Erscheinende bildet, in den Anblick stellt und gestaltet, die μορφή, die forma. Hegel nennt es »das Formelle«. Dieses ist nie »für es«, für das natürliche, geradehin vorstellende Bewußtsein. Insoweit das Formelle für es ist, ist es ihm stets nur als Gegenstand, aber nie die Gegenständlichkeit. Das Formelle, die Seiendheit des Seienden, ist »für uns«, die wir in der Umkehrung nicht geradezu auf das Erscheinende, sondern auf das Erscheinen des Erscheinenden sehen. Die Umkehrung des Bewußtseins, die eine solche des Vorstellens ist, biegt nicht aus dem geradehin Vorstellen ab auf einen Seitenweg, sondern sie geht innerhalb des natürlichen Vorstellens auf das ein, von woher dem geradezu Vorstellen erst das zukommt, was es als das Anwesende wahrnimmt.

174

In der Umkehrung des Bewußtseins gehen wir auf das ein, hinter das kein natürliches Bewußtsein kommt. Wir sehen auf das, was »hinter seinem Rücken vorgeht«. Dazu gehört auch die Umkehrung. Durch sie gelangt das Erscheinen des Erscheinenden in die Darstellung. Die Umkehrung kehrt und stellt die Erfahrung erst in das Darstellen. Die Erfahrung des Bewußtseins wird durch die Umkehrung in den »wissenschaftlichen Gang erhoben«. Die Darstellung stellt das Sein des Seienden vor. Sie ist die Wissenschaft des ὄν ἢ ὄν. Die Umkehrung, in der sich das Zusehen dem Erscheinenden als dem Erscheinenden zukehrt, bringt das Sehen in den Gang, den die Wissenschaft geht. Die Skepsis auf das Sein des Seienden stellt das Seiende auf es selbst zurück, so daß es sich als das Seiende im »als« zeigt. Die Umkehrung läßt eigens das ἦ in Bezug auf das ὄν geschehen. Somit liegt das Entscheidende der Erfahrung, durch die das Bewußtsein sich selbst in seinem Erscheinen erscheint, bei der Umkehrung. Diese ist jedoch »unsere Zutat«.

Aber hat nicht Hegel in den vorausgegangenen Abschnitten (vgl. besonders den zwölften) alle Besinnung darauf verwandt zu zeigen, daß wir bei der Darstellung des erscheinenden Wissens gerade unsere Einfälle und Gedanken weglassen sollen, damit uns »das reine Zusehen« bleibe? Sagt er nicht im dreizehnten Abschnitt ausdrücklich, daß das Bewußtsein sich selbst prüfe und darum »eine Zutat von uns« überflüssig werde? Durch das Weglassen aller Zutaten sollen wir erreichen, daß sich das Erscheinende von sich aus in seinem Erscheinen zeige. Aber das Weglassen macht sich nicht von selbst. Wenn irgendein Lassen ein Tun ist, dann ist es das Weglassen. Dieses Tun ist notwendig das Tun einer Zutat. Denn nur dadurch, daß die Skepsis des sich vollbringenden Skeptizismus auf das Sein des Seienden vorsieht, kann das Seiende frei von sich her erscheinen und sein Erscheinen scheinen lassen. Die Zutat der Umkehrung des Bewußtseins ist das Erscheinenlassen des Erscheinenden als eines solchen. Die Zutat nötigt der Erfahrung nicht etwas auf, was ihr fremd wäre. Sie bringt vielmehr aus ihr selbst nur eigens hervor, was in ihr als dem Sein des Bewußtseins liegt, das nach dem ersten Satz des Bewußtseins für sich selbst sein Begriff ist. Die Zutat kann daher auch das für die Darstellung nötige reine Zusehen niemals aufheben. In der Zutat und durch sie hebt vielmehr das reine Zusehen an. Deshalb verbleibt das Zusehen in der Zutat.

175

Im vorigen Abschnitt sagt Hegel, die Erfahrung sei die Bewegung, die das Bewußtsein selber an ihm selbst ausübe. Die Ausübung ist das Walten der Gewalt, als welche der Wille des Absoluten will, daß es in seiner Absolutheit bei uns anwese. Der Wille, als welcher das Absolute ist, waltet in der Weise der Erfahrung. Diese ist das auslangend-erlangende Gelangen, als welches das Erscheinen sich erscheint. Als dieses Gelangen (Anwesen) kennzeichnet die Erfahrung das Wesen des Willens, das sich mit dem Wesen der Erfahrung im Wesen des Seins verbirgt. Die hier zu denkende Erfahrung ist weder eine Weise des Erkennens, noch eine solche des gewöhnlich vorgestellten

Wollens. Als Erfahrung waltet der Wille des Absoluten, bei uns zu sein, d. h. für uns als das Erscheinende zu erscheinen. Für uns stellt sich das Erscheinende in seinem Erscheinen dar, insofern wir die Zutat der Umkehrung tun. Die Zutat will demgemäß den Willen des Absoluten. Die Zutat ist selbst das Gewollte der Absolutheit des Absoluten. Die Umkehrung des Bewußtseins bringt nichts Eigensüchtiges von unserer Seite zum Absoluten hinzu. Sie stellt uns in unser Wesen zurück, das darin besteht, in der Parusie des Absoluten anzuwesen. Dieses besagt für uns: die Parusie darstellen. Die Darstellung der Erfahrung ist aus dem Wesen der Erfahrung gewollt als das ihr Zugehörige. Die Zutat bringt zum Vorschein, daß und wie wir im Zusehen der Absolutheit des Absoluten zugeartet sind.

Die Erfahrung ist das Sein des Seienden. Das Seiende ist in- zwischen im Charakter des Bewußtseins erschienen und *ist* als das Erscheinende in der Repräsentation. Wenn nun aber zum Wesen der Erfahrung die Darstellung gehört, wenn die Darstellung in der Umkehrung gründet, wenn die Umkehrung als unsere Zutat der Vollzug unseres Wesensverhältnisses zur Absolutheit des Absoluten ist, *dann gehört unser Wesen selbst zur Parusie des Absoluten*. Die Umkehrung ist die Skepsis in die Absolutheit. Sie kehrt alles Erscheinende in seinem Erscheinen um. Sie überholt, indem sie sich im vorhinein des Erscheinens versieht, alles Erscheinende als dieses, umfängt es und öffnet den Umfang der Stätte, in der das Erscheinen sich erscheint. In dieser Stätte und durch sie hindurch geht die Darstellung ihren Gang, indem sie ständig skeptisch vor-sich-geht. In der Umkehrung hat die Darstellung die Absolutheit des Absoluten vor sich und so das Absolute bei sich. Die Umkehrung öffnet und umgrenzt die Stätte der Bildungsgeschichte des Bewußtseins. Dergestalt sichert sie die Vollständigkeit und den Fortgang der Erfahrung des Bewußtseins. Die Erfahrung geht, indem sie vor-sich-geht, vor-sich-gehend auf sich zurückkommt, im Zurückkommen sich in das Anwesen des Bewußtseins entfaltet und als das Anwesen *ständig* wird. Die absolvierte stän-

dige Anwesenheit des Bewußtseins ist das Sein des Absoluten. Durch die Umkehrung zeigt sich das erscheinende Bewußtsein in seinem Erscheinen und nur in diesem. Das Erscheinende entäußert sich in sein Erscheinen. Durch die Entäußerung geht das Bewußtsein in das Äußerste seines Seins aus. Aber es geht so weder von sich und seinem Wesen weg, noch fällt das Absolute durch die Entäußerung in das Leere seiner Schwäche. Die Entäußerung ist vielmehr das Ansiehalten der Fülle des Erscheinens aus der Kraft des Willens, als welcher die Parusie des Absoluten waltet. Die Entäußerung des Absoluten ist seine Er-innerung in den Gang des Erscheinens seiner Absolutheit. Die Entäußerung ist so wenig die Entfremdung in die Abstraktion, daß durch sie das Erscheinen gerade heimisch wird im Erscheinenden als einem solchen.

177 Eine völlig andere Frage ist freilich, ob und inwiefern die Subjektivität ein eigenes Wesensgeschick des Seins ist, darin sich die Unverborgenheit des Seins, nicht die Wahrheit des Seienden, *entzieht* und damit eine eigene Epoche bestimmt. Innerhalb der Subjektivität wird jedes Seiende als solches zum Gegenstand. Alles Seiende ist Seiendes aus der und in der Beständigkeit. Wenn innerhalb des Zeitalters der Subjektivität, in der das Wesen der Technik gründet, dem Bewußtsein die Natur als das Sein gegenübergestellt wird, dann ist diese Natur nur das Seiende als der Gegenstand der neuzeitlichen technischen Vergegenständlichung, die unterschiedslos den Bestand der Dinge und des Menschen angreift.

Die Umkehrung des Bewußtseins öffnet allererst und im vorhinein eigens das Zwischen ($\delta\alpha$), innerhalb dessen das Gespräch zwischen dem natürlichen Bewußtsein und dem absoluten Wissen zu seiner Sprache kommt. Die Umkehrung öffnet zugleich als die Skepsis auf die Absolutheit des Absoluten den vollständigen Bereich, durch den hindurch ($\delta\alpha$) das Bewußtsein seine Geschichte in die vollendete Wahrheit versammelt und es in solcher Weise bildet. Die Umkehrung des Bewußtseins lichtet das zwifache $\delta\alpha$ des zwiefachen $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Die

Umkehrung bildet zuvor und überhaupt den Wesensspielraum für das Dialektische der Bewegung, als welche die Erfahrung sich als das Sein des Bewußtseins vollbringt.

Die Umkehrung des Bewußtseins ist der Vollzug des Sehens der Skepsis, die sieht, insofern sie sich schon der Absolutheit versehen hat und so durch sie mit ihr versehen ist. Das Gesehenhaben (*vidi*) der Skepsis ist das Wissen der Absolutheit. Die Umkehrung des Bewußtseins ist die Wesensmitte des Wissens, als welches die Darstellung des erscheinenden Wissens sich entfaltet. Dergestalt ist die Darstellung der Gang des Bewußtseins selbst zum Sicherscheinen im Erscheinen. Sie ist »der Weg zur Wissenschaft«. Die Darstellung ist als der so begriffene Weg zur Wissenschaft selbst Wissenschaft; denn der Weg, in den sie sich bewegt, ist die Bewegung im Sinne der Erfahrung. Die in dieser und als diese waltende Gewalt ist der Wille des Absoluten, das sich in seiner Parusie will. In diesem Willen hat der Weg seine Notwendigkeit.

Hegel faßt das Ergebnis der Besinnung, das der vierzehnte und fünfzehnte Abschnitt über das Wesen der Erfahrung erbrachten, in einen Satz zusammen, den er vom fortlaufenden Text der Abschnitte als einzigen absondert. Der Satz holt so zugleich alle voraufgegangenen Abschnitte des Stückes in den entscheidenden Gedanken ein. Er lautet:

178

»Durch diese Notwendigkeit ist der Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*.«

Stellen wir die betonten Wörter des Satzes zusammen, dann ergeben sie den Titel, den Hegel zuerst der Phänomenologie des Geistes voranstellte: Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins. Die voraufgegangenen Abschnitte enthalten, literarisch gesehen, die Auslegung dieses Titels. Die Erfahrung ist das Erscheinen des erscheinenden Wissens als des erscheinenden. Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins stellt das Erscheinende als Erscheinendes dar. Das Erscheinende ist

das ὄν, das Seiende im Sinne des Bewußtseins. Die Skepsis der Darstellung θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό »sie beschaut das (im Erscheinen) Anwesende als das (so) Anwesende und (beschaut) so das, was an diesem (dem Erscheinenden in seinem Erscheinen) von ihm selbst her schon vorherrscht«.

Die Darstellung versieht sich der Gewalt des Willens, als welcher das Absolute seine Anwesenheit (Parusie) will. Aristoteles nennt das von ihm gekennzeichnete Beschauen des Seienden als des Seienden ἐπιστήμη τις, eine Weise, wie unser Sehen und Vernehmen dabei steht, nämlich beim Anwesenden als einem solchen. Die ἐπιστήμη ist als eine Weise des Dabeistehens beim ständig Anwesenden selbst eine Art des menschlichen Anwesens beim unverborgen Anwesenden. Wir drängen uns selbst in die Irre, wenn wir das Wort ἐπιστήμη mit Wissenschaft übersetzen und es dem Belieben überlassen, bei diesem Wort das zu meinen, was uns gerade unter dem Titel Wissenschaft im allgemeinen bekannt ist. Wenn wir jedoch ἐπιστήμη hier mit Wissenschaft übersetzen, dann besteht diese Auslegung nur zu Recht, insofern wir das Wissen als das Gesehenhaben verstehen und das Gesehenhaben aus jenem Sehen denken, das vor dem Aussehen des Anwesenden als des Anwesenden steht und auf die Anwesenheit selbst sieht. Von dem so gedachten Wissen her behält und zwar nicht zufällig die ἐπιστήμη τις des Aristoteles den Wesensbezug zu dem, was Hegel »die Wissenschaft« nennt, deren Wissen sich allerdings mit dem Wandel des Anwesens des Anwesenden gewandelt hat. Verstehen wir den Namen »Wissenschaft« nur in diesem Sinne, dann sind die Wissenschaften, die man sonst so nennt, die Wissenschaft in zweiter Linie. Die Wissenschaften sind im Grunde Philosophie, aber sie sind diese dergestalt, daß sie ihren eigenen Grund verlassen und sich nach ihrer Weise in dem einrichten, was die Philosophie ihnen eröffnet hat. Das ist der Bereich der τέχνη.

Aristoteles nennt die von ihm gekennzeichnete Wissenschaft, die das Seiende als das Seiende besieht, die erste Philosophie. Aber diese betrachtet nicht nur das Seiende in seiner Seiendheit, sondern betrachtet zugleich dasjenige Seiende, das der Seiendheit rein entspricht, das höchste Seiende. Dieses Seiende, τὸ θεῖον, das Göttliche, wird in einer seltsamen Zweideutigkeit auch »das Sein« genannt. Die erste Philosophie ist als Ontologie zugleich die Theologie des wahrhaft Seienden. Genauer wäre sie die Theiologie zu nennen. Die Wissenschaft des Seienden als solchen ist in sich onto-theologisch.

Dementsprechend nennt Hegel die Darstellung des erscheinenden Wissens nicht die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins, sondern »Wissenschaft«. Sie ist nur ein Teil »der« Wissenschaft. Darum steht über dem Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« noch ausdrücklich »Erster Teil«. Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins weist in sich auf den anderen Teil der Wissenschaft. Der andere Teil ist im Rang dem ersten so wenig nachgeordnet wie die Theologie innerhalb der ersten Philosophie gegenüber der Ontologie. Jene ist dieser aber auch nicht vorgeordnet. Beide sind einander auch nicht gleichgeordnet. Beide sind je in ihrer Weise das Selbe. Die Rede von einem ersten und zweiten Teil bleibt äußerlich, aber sie ist nicht zufällig, weil seit Platon und Aristoteles bis zu Nietzsche der Grund der Einheit des onto-theologischen Wesens der Metaphysik so verborgen bleibt, daß nicht einmal nach ihm gefragt wird. Statt dessen schwanken Ontologie und Theologie bei wechselnder Hinsicht, ob die eine oder die andere Wissenschaft innerhalb der ersten Philosophie die allererste und eigentliche sei. Für Hegel verweist die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins, d. h. die Ontologie des wahrhaft Seienden in seinem Dasein, auf den anderen Teil der Wissenschaft als »die eigentliche Wissenschaft«.

180

Der sechzehnte Abschnitt, mit dem das Stück schließt, öffnet die Aussicht auf diesen Zusammenhang. Er zeigt sich jedoch

nur dann, wenn wir im Blick behalten, daß die Erfahrung die Seiendheit des Seienden ist, das als Bewußtsein in seinen Gestalten anwest. Die Anwesenheit des Anwesenden, die οὐσία des ὄν ist schon für die griechischen Denker, seitdem das ὄν als die φύσις aufging, das φαίνεσθαι: das sich zeigende Erscheinen. Demgemäß ist die Mannigfaltigkeit des Anwesenden (τὰ ὄντα) als dasjenige gedacht, was in seinem Erscheinen einfach auf- und angenommen wird: τὰ δοκοῦντα. Die δόξα nimmt das Anwesende unmittelbar an und hin. Das νοεῖν dagegen ist jenes Vernehmen, das das Anwesende als ein solches annimmt und es auf sein Anwesen hin vornimmt. Weil das ὄν, das Anwesende, zweideutig sowohl das Anwesende selber als auch das Anwesend bedeutet, steht das ὄν wesensnotwendig und gleichursprünglich zum νοεῖν und zur δόξα im Bezug.

Auch das Sein dessen, was in der Gewißheit das Gewußte ist, hat den Grundzug des Anwesens. Es west als Erscheinen. Aber im Anwesen des Wissens, d. h. des subiectum im Sinne der res cogitans, ist das Erscheinen nicht mehr das Sichzeigen der idea als εἶδος, sondern der idea als perceptio. Das Erscheinen ist jetzt das Anwesen in der Weise der Präsentation im Bereich der Repräsentation. Das Erscheinen des erscheinenden Wissens ist das unmittelbare Anwesen des Bewußtseins. Aber dieses Anwesen west in der Weise der Erfahrung. Mit ihr gelangt das Absolute, der Geist, in das entfaltete »ganze Reich seiner Wahrheit«. Doch die Momente seiner Wahrheit sind die Gestalten des Bewußtseins, die im Gang der Erfahrung alles abgelegt haben, was jeweils nur für das natürliche Bewußtsein das Wahre zu sein scheint, insofern es in seiner Geschichte jeweils nur für es ist. Wenn dagegen die Erfahrung vollbracht ist, ist das Erscheinen des Erscheinenden in das reine Scheinen gelangt, als welches das Absolute absolut bei sich selbst anwest und das Wesen selbst ist. Aus diesem reinen Scheinen waltet die Gewalt, die am Bewußtsein selbst die Bewegung der Erfahrung ausübt. Die in der Erfahrung waltende Gewalt des Absoluten »treibt das Bewußtsein zu seiner wahren

Existenz fort«. Existenz bedeutet hier das Anwesen in der Weise des Sicherscheinens. An diesem Punkt fällt das reine Erscheinen des Absoluten mit seinem Wesen zusammen.

Die Parusie ist die Anwesenheit, in der das Absolute bei uns ist und zugleich als dieses bei sich selbst. Demgemäß fällt an diesem Punkt auch die Darstellung des Erscheinens mit »der eigentlichen Wissenschaft des Geistes« zusammen. Die Wissenschaft des erscheinenden Wissens führt und fällt in die eigentliche Wissenschaft. Diese bringt zur Darstellung, wie das Absolute sich selbst in seiner Absolutheit anwest. Die eigentliche Wissenschaft ist die »Wissenschaft der Logik«. Der Name ist der Überlieferung entnommen. Logik gilt als das Wissen vom Begriff. Aber der Begriff, als welcher das Bewußtsein sich selbst sein Begriff ist, nennt jetzt das absolute Sichbegreifen des Absoluten in der eigenen absoluten Ergriffenheit von sich selbst. Die Logik dieses Begriffes ist die ontologische Theologie des Absoluten. Sie stellt nicht wie die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins die Parusie des Absoluten, sondern die Absolutheit in ihrer Parusie zu sich selbst dar.

Im Titel »Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins« steht das Wort Erfahrung betont in der Mitte. Es vermittelt das Bewußtsein mit der Wissenschaft. Was der Titel nach dieser Hinsicht sagt, entspricht der Sache selbst. Die Erfahrung ist als das Sein des Bewußtseins in sich die Umkehrung, durch die sich das Bewußtsein in seinem Erscheinen darstellt. Das sagt: Im Darstellen ist die Erfahrung Wissenschaft. Doch das natürliche Vorstellen versteht den Titel unmittelbar und nur in dem Sinne, daß die Wissenschaft zu ihrem Gegenstand die Erfahrung hat, die ihrerseits die Erfahrung vom Bewußtsein ist. Indessen überschreibt der Titel das Werk, das die Umkehrung des Bewußtseins ausführt, indem es sie darstellt. Die Umkehrung kehrt aber das natürliche Bewußtsein um. Deshalb bleibt der Titel unverstanden, solange man ihn nach der Gewohnheit des natürlichen Bewußtseins liest. Die beiden Genitive »der Erfahrung« und »des Bewußtseins« nennen nicht

einen genitivus obiectivus, sondern einen genitivus subiectivus. Das Bewußtsein, nicht die Wissenschaft, ist das Subjekt, das in der Weise der Erfahrung ist. Die Erfahrung aber ist das Subjekt der Wissenschaft. Andererseits läßt sich nicht bestreiten, daß der genitivus obiectivus seinen Sinn behält, freilich nur deshalb, weil der genitivus subiectivus gilt. Genau gedacht, hat keiner vor dem anderen einen Vorrang. Beide nennen die Subjekt-Objekt-Beziehung des absoluten Subjekts in ihrer Subjektivität. Im Hinblick auf sie, die ihr Wesen in der Erfahrung hat, müssen wir den Titel durch die Mitte des vermittelnden Wortes hindurch jedesmal zugleich von rückwärts und nach vorwärts denken.

Die Genitive nennen in der einen und in der anderen Bedeutung dasjenige Verhältnis, von dem die Umkehrung Gebrauch macht, ohne es jemals eigens zu denken: das Verhältnis des Seins zum Seienden als das Verhältnis des Seienden zum Sein. Die dialektische Bewegung siedelt sich in der Stätte an, die durch die Umkehrung zwar geöffnet, aber *als* das Offene jenes Verhältnisses gerade verdeckt wird. Die skeptische Zwiesprache zwischen dem natürlichen und dem absoluten Bewußtsein durchblickt diese Stätte im Vorblick auf die Absolutheit des Absoluten. Die dialektische Skepsis ist das Wesen der spekulativen Philosophie. Die im Titel auftretenden Genitive sind weder nur subjektive, noch nur objektive, noch gar lediglich die Verkoppelung beider. Sie gehören in den dialektisch-spekulativen Genitiv. Dieser zeigt sich im Titel nur deshalb, weil er im Vorhinein die Sprache durchherrscht, zu der die Erfahrung des Bewußtseins kommt, insofern sie ihre Darstellung vollbringt.

- 183 Der zuerst gewählte Titel »Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins« fällt während der Drucklegung des Werkes fort. Aber das Stück, das ihn erläutert, bleibt. Der Titel wird durch einen anderen ersetzt. Er lautet: »Wissenschaft der Phänome-

nologie des Geistes«. So wird das verbleibende Stück, das nirgends von einer Phänomenologie des Geistes spricht, erst zur rechten Auslegung des neuen Titels. Dieser tritt auch im Gesamttitel auf, unter dem das Werk 1807 erscheint: »System der Wissenschaft Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes«. Als das Werk kurz nach Hegels Tod als zweiter Band der Gesammelten Werke unverändert wieder erschien (1832), lautete der Titel nur noch: »Phänomenologie des Geistes«. Hinter dem unscheinbaren Wegfall des »die« verbirgt sich ein entscheidender Wandel in Hegels Denken und in der Art, dieses mitzuteilen. Der Wandel betrifft inhaltlich das System, setzt zeitlich bald nach der Veröffentlichung der »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« ein und wird vermutlich durch den Übertritt in den Unterricht am Nürnberger Gymnasium veranlaßt und bestärkt. Der Schulunterricht hat dann auch die später wieder aufgenommene Lehrtätigkeit an der Universität geprägt.

Der Gesamttitel »System der Wissenschaft« ist zur Zeit des ersten Erscheinens der Phänomenologie des Geistes dialektisch-spekulativ mehrdeutig. Er bedeutet nicht: die Wissenschaften nach Gruppen in eine ausgedachte Ordnung zusammengestellt. Er bedeutet auch nicht: die Philosophie als die Wissenschaft im Zusammenhang vorgeführt. »System der Wissenschaft« besagt: Die Wissenschaft ist in sich die absolute Organisation der Absolutheit des Absoluten. Die Subjektivität des Subjekts west so, daß sie, sich wissend, in die Vollständigkeit ihres Gefüges sich einrichtet. Dieses Sicheinrichten ist die Weise des Seins, in der die Subjektivität ist. »System« ist das Zusammenstreben des Absoluten, das sich in seine Absolutheit versammelt und durch diesen Zusammenstand in seine eigene Anwesenheit beständig ist. Die Wissenschaft ist das Subjekt des Systems, nicht ihr Objekt. Aber sie ist das Subjekt so, daß die Wissenschaft, in die Subjektivität gehörend, die Absolutheit des Absoluten mit ausmacht. Die Wissenschaft ist für Hegel um die Zeit der ersten Veröffentlichung der Phänomenologie des

Geistes das onto-theologische Wissen des wahrhaft Seienden als des Seienden. Sie entfaltet ihr Ganzes zwiefach in die »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« und in die »Wissenschaft der Logik«. Hegels »Wissenschaft der Logik« ist um diese Zeit die absolute Theologie und nicht die Ontologie. Diese hat sich vielmehr als die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« entfaltet. Die Phänomenologie ist die »erste Wissenschaft«, die Logik ist die eigentliche Wissenschaft innerhalb der ersten Philosophie als der Wahrheit des Seienden als solchen. Diese Wahrheit ist das Wesen der Metaphysik. Doch Hegel ist so wenig wie vor ihm Kant und nach ihm der späte Schelling der seit langem verfestigten Macht der didaktischen Systematik der Schulmetaphysik Herr geworden. Nietzsche eifert gegen diese Systematik nur deshalb, weil sein Denken im wesenhaften, onto-theologischen System der Metaphysik bleiben muß.

Warum hat Hegel den zuerst gewählten Titel »Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins« aufgegeben? Wir wissen es nicht. Aber wir können vermuten. Schreckte er vor dem von ihm selbst betont in die Mitte gerückten Wort »Erfahrung« zurück? Das Wort ist jetzt der Name für das Sein des Seienden. Für Kant ist es der Name, der die einzig mögliche theoretische Erkenntnis des Seienden bezeichnet. Schien es doch zu gewagt, den Anklang der ursprünglichen Bedeutung des Wortes »erfahren«, den Hegel vermutlich im denkenden Ohr hatte, neu zum Klingen zu bringen: erfahren als auslangendes Gelangen und dieses als die Weise des Anwesens, des εἶναι, des Seins? Schien es zu gewagt, diesen alten Ton zum Grundton der Sprache zu erheben, in der das Werk spricht, auch dort, wo das Wort Erfahrung nicht vorkommt? An allen wesentlichen Stellen seines Ganges, in den Übergängen, kommt es vor. Zwar tritt es im letzten Hauptteil, der das Erscheinen des Bewußtseins als Geist darstellt, zurück. Andererseits spricht noch die nach der Vollendung des Werkes geschriebene Vorrede vom »System der Erfahrung des Geistes«.

Trotzdem verschwindet die Überschrift »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Mit ihr verschwindet aber auch das Wort »Bewußtsein« aus dem Titel des Werkes, obgleich das Bewußtsein als das Selbstbewußtsein den Wesensbereich der Absolutheit des Absoluten ausmacht, obgleich das Bewußtsein das Land der neuzeitlichen Metaphysik ist, welches Land jetzt sich selbst als »System der Wissenschaft« in den Besitz genommen und sich vollständig ausgemessen hat. 185

Die Überschrift »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« verschwindet zugunsten der neuen: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. Die neue Überschrift ist in der genauen Entsprechung gebaut. Wir müssen ihre Genitive gleichfalls dialektisch-spekulativ denken. An die Stelle des Wortes »Erfahrung« tritt der in der Schulphilosophie schon gebräuchliche Name »Phänomenologie«. *Das Wesen der Erfahrung ist das Wesen der Phänomenologie.* Das φαίνεσθαι, das Sicherscheinen des absoluten Subjekts, das »der Geist« genannt ist, versammelt sich in der Weise des Gespräches zwischen dem ontischen und ontologischen Bewußtsein. Die »-logie« in der Phänomenologie ist das λέγεσθαι im Sinne des zweideutigen διαλέγεσθαι, das die Bewegung charakterisiert, als welche die Erfahrung des Bewußtseins dessen Sein ist. Die Phänomenologie ist das Sichversammeln des Gespräches der Zwiesprache des Geistes mit seiner Parusie. Phänomenologie ist hier der Name für das Dasein des Geistes. Der Geist ist das Subjekt der Phänomenologie, nicht ihr Gegenstand. Das Wort bedeutet hier weder eine Disziplin der Philosophie, noch ist es gar die Bezeichnung für eine besondere Art von Forschung, der daran liegt, das Gegebene zu beschreiben. Weil jedoch das Sichversammeln des Absoluten in seine Parusie wesensgemäß die Darstellung verlangt, gehört die Bestimmung, Wissenschaft zu sein, schon in das Wesen der Phänomenologie, aber nicht insofern sie ein Vorstellen des Geistes, sondern insofern sie das Dasein, die Anwesenheit des Geistes ist. Darum fällt der verkürzte Titel »Die Phänomenologie des Geistes«, recht

186

gedacht, nicht ins Unbestimmte. Er zwingt das Denken in die letztmögliche Sammlung. »Die Phänomenologie des Geistes« besagt: die Parusie des Absoluten in ihrem Walten. Ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der Phänomenologie des Geistes ist die »Phänomenologie« im Schulsystem der Enzyklopädie (1817) zu einem eng begrenzten Teil der Philosophie des Geistes herabgefallen. Der Name »Phänomenologie« ist wie schon im 18. Jahrhundert wieder der Name für eine Disziplin. Sie steht zwischen der Anthropologie und der Psychologie.

Was ist aber die Phänomenologie des Geistes, wenn sie die Erfahrung des Bewußtseins ist? Sie ist der sich vollbringende Skeptizismus. Die Erfahrung ist das Gespräch zwischen dem natürlichen Bewußtsein und dem absoluten Wissen. Das natürliche Bewußtsein ist der jeweils zu seiner Zeit geschichtlich daseiende Geist. Aber dieser Geist ist keine Ideologie. Er ist als die Subjektivität die Wirklichkeit des Wirklichen. Die geschichtlichen Geister bleiben jeweils an ihnen selbst zu ihnen selbst er-innert. Das absolute Wissen aber ist die Darstellung des Erscheinens des daseienden Geistes. Es vollbringt »die Organisation« der Seinsverfassung des Geisterreiches. Der Gang des Gespräches versammelt sich in die Stätte, die es auf seinem Gang erst ergeht (erlangt), um, sie durchgehend, in ihr sich einzurichten und, so angelangt, in ihr anzuwesen. Der anlangende Gang des Gespräches ist der Weg der Verzweiflung, auf dem das Bewußtsein jeweils sein Noch-nicht-Wahres verliert und dem Erscheinen der Wahrheit aufopfert. In der Vollendung des Gespräches des »sich vollbringenden Skeptizismus« fällt der Spruch: es ist vollbracht. Er fällt an der Stätte des Weges, auf dem das Bewußtsein selbst seinen Tod stirbt, in den es durch die Gewalt des Absoluten hinausgerissen ist. Hegel nennt am Schluß des Werkes die Phänomenologie des Geistes »die Schädelstätte des absoluten Geistes«.

Die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes ist die Theologie des Absoluten hinsichtlich seiner Parusie im dialektisch-spekulativen Karfreitag. Hier stirbt das Absolute. Gott ist

tot. Das sagt alles andere, nur nicht: es gibt keinen Gott. Die »Wissenschaft der Logik« aber ist die Wissenschaft des anfänglich bei sich anwesenden Absoluten in seinem Sichwissen als der absolute Begriff. Sie ist die Theologie der Absolutheit des Absoluten vor der Schöpfung. Die eine und die andere Theologie ist Ontologie, ist weltlich. Sie denken die Weltlichkeit der Welt, insofern Welt hier bedeutet: das Seiende im Ganzen, welches Seiende den Grundzug der Subjektivität hat. Die so verstandene Welt bestimmt ihr Seiendes dahin, daß es präsent ist in der Repräsentation, die das Absolute repräsentiert. Die Wissenschaft des absoluten Wissens ist jedoch nicht deshalb die weltliche Theologie der Welt, weil sie die christliche und kirchliche säkularisiert, sondern weil sie zum Wesen der Ontologie gehört. Diese ist älter als jede christliche Theologie, die ihrerseits erst wirklich sein muß, damit bei ihr ein Prozeß der Säkularisierung überhaupt ansetzen kann. Die Theologie des Absoluten ist das Wissen des Seienden als des Seienden, das bei den griechischen Denkern sein onto-theologisches Wesen zum Vorschein bringt und befolgt, ohne ihm jemals in seinen Grund zu folgen. In der Sprache der absoluten Wissenschaft kommt zum Vorschein, daß die christliche Theologie in dem, was sie weiß und wie sie ihr Gewußtes weiß, Metaphysik ist.

Der Satz: die Erfahrung des Bewußtseins ist der sich vollbringende Skeptizismus, und der Satz: die Phänomenologie ist die Schädelstätte des absoluten Geistes, schließen die Vollendung des Werkes mit seinem Beginn zusammen. Allein, das Wesentliche der Phänomenologie des Geistes ist nicht das Werk als Leistung eines Denkers, sondern das Werk als die Wirklichkeit des Bewußtseins selbst. Weil die Phänomenologie die Erfahrung ist, die Seiendheit des Seienden, deshalb ist sie die Versammlung des Sicherscheinens auf das Erscheinen aus dem Scheinen des Absoluten.

Das versammelnde Sich-zusammen-nehmen ist aber das un-
ausgesprochene Wesen des Willens. Der Wille will sich in der

Parusie des Absoluten bei uns. »Die Phänomenologie« ist selbst das Sein, nach dessen Weise das Absolute an und für sich bei uns ist. Dieses Sein will, insofern der Wille sein Wesen ist. Zu bedenken bleibt, inwiefern das Sein zu diesem Wesen kommt.

Das »bei uns sein« gehört zur Absolutheit des Absoluten. Ohne dieses »bei uns« wäre das Absolute das Einsame, das sich nicht erscheinen könnte im Erscheinenden. Es könnte nicht
188 aufgehen in seine Unverborgenheit. Ohne dieses Aufgehen (φύσις) wäre es nicht am Leben (ζωή). Die Erfahrung ist die Bewegung des Gespräches zwischen dem natürlichen und dem absoluten Wissen. Sie ist aus der einigenden Einheit, als welche sie versammelt, beides. Sie ist die Natur des natürlichen Bewußtseins, das geschichtlich ist im Zufall seiner erscheinenden Gestalten. Sie ist das Sichbegreifen dieser Gestalten in der Organisation ihres Erscheinens. Das Werk vollendet sich deshalb in den Satz: »beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre«. Das Absolute bedarf in seiner Absolutheit des Thrones als des Hohen, darein es sich niederläßt, ohne sich zu erniedrigen.

Die Parusie des Absoluten geschieht als die Phänomenologie. Die Erfahrung ist das Sein, demgemäß das Absolute bei uns sein will. Weil die zur Erfahrung wesensmäßig gehörige Darstellung nichts anderes darzustellen hat als die Phänomenologie im Sinne der Parusie, deshalb ist schon am Ende des ersten Abschnittes, mit dem das Werk beginnt, das genannt, worin es endet: die Parusie. Zwar wird dies, daß das Absolute schon an und für sich bei uns ist und sein will, nur unscheinbar in einem Nebensatz erwähnt. In der Vollendung des Werkes ist der Nebensatz zum einzigen Hauptsatz geworden. Das »bei uns« hat sich enthüllt als das »nicht ohne uns«.

Im »bei uns« zu Beginn des Stückes ist das Wesen des »uns« noch ungedacht. Im »nicht ohne uns« am Ende des Werkes hat sich das Wesen des »uns« bestimmt. Wir sind diejenigen,

die skeptisch das Sein des Seienden eigens beachten und es so eigentlich achten.

Der Ring hat sich geschlossen. Das letzte Wort des Werkes verhallt zurück in seinen Beginn. Denn die sechzehn Abschnitte des Stückes, das man die Einleitung zur Phänomenologie des Geistes zu nennen pflegt, sind schon ihr eigentlicher Beginn.

Die Überschrift »Einleitung« steht nicht in der Originalausgabe von 1807. Erst in dem nachträglich angefügten Inhaltsverzeichnis dieser Ausgabe ist das Stück, das auf die Vorrede folgt, unter dem Titel »Einleitung« angeführt, vermutlich aus der Verlegenheit, die sich durch den Zwang eines Verzeichnisses ergab. Denn der Sache nach ist das Stück keine Einleitung, weshalb wohl nach der Vollendung des Werkes erst die weit umfangreichere Vorrede zur Vorbereitung verfaßt wurde. Das Stück der sechzehn Abschnitte ist keine Einleitung, weil es eine solche nicht sein kann. Es kann dergleichen nicht sein, weil es zur Phänomenologie keine Einleitung gibt. Es gibt keine, weil es zur Phänomenologie keine Einleitung geben kann. Die Phänomenologie des Geistes ist die Parusie des Absoluten. Die Parusie ist das Sein des Seienden. Zum Sein des Seienden gibt es für den Menschen keine Einleitung, weil das Wesen des Menschen im Geleit des Seins dieses Geleit selbst *ist*. Insofern das »bei uns sein« des Absoluten waltet, sind wir schon in der Parusie. Wir können niemals von irgend sonst woher in sie hineingeleitet werden. Doch wie sind wir in der Parusie des Absoluten? Wir sind in ihr nach der Gewohnheit des natürlichen Bewußtseins. Diesem erscheint jegliches so, als sei alles Anwesende nebeneinander. Auch das Absolute erscheint ihm gewöhnlich als etwas neben dem Übrigen. Auch das, was über dem gewöhnlich vorgestellten Seienden ist, ist gegen ihm, dem natürlichen Bewußtsein, über. Es ist das in der Richtung nach oben vorhandene Neben, daneben dann wir selbst sind. Das natürliche Bewußtsein hält sich, dem Zuge seines Vorstellens folgend, beim Seienden auf

und kehrt sich nicht an das Sein, von dem es gleichwohl im vorhinein und sogar für jenen Zug zum Sein des Seienden angezogen ist. Gleichwohl versichert das natürliche Bewußtsein, wenn es auf das Sein aufmerksam gemacht wird, das Sein sei etwas Abstraktes. Das, wodurch das Bewußtsein in sein eigenes Wesen gezogen wird, gibt es für etwas Abgezogenes aus. Eine größere Verkehrung seines Wesens als dieses Meinen ist dem natürlichen Bewußtsein nicht möglich.

190 Gegen diese Verkehrung gehalten, verblassen die Verkehrtheiten, in denen das natürliche Bewußtsein sich herumtreibt, so zwar, daß es eine Verkehrtheit durch die Organisation einer anderen zu beseitigen versucht, ohne der eigentlichen Verkehrung zu gedenken. Darum ist die bleibende Not, daß das Bewußtsein aus diesem Sich-nicht-kehren an das Sein des Seienden umkehrt und sich dem Erscheinen des Erscheinenden zukehrt. Das natürliche Bewußtsein kann nicht dorthin eingeführt werden, wo es schon ist. Aber in der Umkehrung soll es den Aufenthalt inmitten des Seienden auch nicht verlassen. Es soll ihn eigens in seiner Wahrheit übernehmen.

Literarisch können wir die sechzehn Abschnitte als die Erläuterung des Titels nehmen, der dann wegfiel. Aber aus der Sache gedacht, handelt es sich nicht um einen Buchtitel, sondern um das Werk selbst. Sogar nicht einmal um das Werk, sondern um das, dessen Darstellung es ist: um die Erfahrung, um die Phänomenologie als das Wesende der Parusie des Absoluten. Doch wiederum nicht, damit wir eine Kenntnis davon nehmen, sondern damit wir in der Erfahrung, die unser Sein selbst mit *ist*, selbst seien und dies im alten überlieferten Sinn des Seins: anwesend bei . . . dem Anwesenden.

Das Stück der sechzehn Abschnitte ist die Zurückweisung des natürlichen Bewußtseins in die Aneignung seines Aufenthaltes. Sie geschieht durch die Umkehrung des Bewußtseins, durch die das Bewußtsein in die Erfahrung gelangt, als welche die Parusie des Absoluten wahrhaft geschieht. Das natürliche Bewußtsein kann aus seinem gewohnten Vorstellen nur so

zurückgeholt und in die Erfahrung gewiesen werden, daß die Zurückweisung ständig bei den Vorstellungen anknüpft, die sich das natürliche Bewußtsein nach seiner Art sogleich von dem macht, was ihm mit dem Anspruch des absoluten Erkennens begegnet. Dieses Anknüpfen an die Meinung des natürlichen Vorstellens kennzeichnet den Stil der Abschnitte des Stückes und ihres Zusammenhanges.

Das Stück, mit dem der eigentliche Körper des Werkes beginnt, ist der Beginn der Skepsis, die den sich vollbringenden Skeptizismus durchwaltet. Die Skepsis beginnen heißt: das Gesehenhaben in die Absolutheit des Absoluten vollziehen und sie innehalten. Das Stück ist die unumgängliche Gelegenheit, das natürliche Bewußtsein zu veranlassen, in ihm selbst das Wissen auszulösen, in dem es schon ist, insofern es sich selbst sein Begriff ist. Nur wenn wir die Umkehrung des Bewußtseins schon vollzogen haben, in der sich uns das Erscheinen des Geistes zukehrt, west das Erscheinende als das Erscheinende »für uns« an. »Für uns« besagt gerade nicht »relativ auf uns«, die gewöhnlich Vorstellenden. »Für uns« bedeutet: »an sich«, d. h. aus der Absolutheit des Absoluten in die reine Stätte seines Erscheinens erscheinend.

191

Nur wenn wir durch das Stück in die Umkehrung als den eigentlichen Beginn der Darstellung veranlaßt sind, kann die Darstellung der Erfahrung des Bewußtseins beginnen. Sie beginnt absolut mit der Absolutheit des Absoluten. Sie beginnt mit der äußersten Gewalt des Willens der Parusie. Sie beginnt mit der äußersten Entäußerung des Absoluten in seinem Erscheinen. Um in dieses Erscheinen vorblicken zu können, müssen wir das Erscheinende so aufnehmen, wie es erscheint, und unsere Meinungen und Gedanken darüber von ihm abhalten. Doch dieses Begegnen- und Weglassen ist ein Tun, das seine Sicherheit und Ausdauer allein aus der Zutat der Umkehrung schöpft. Unsere Zutat besteht darin, daß wir dem Erscheinen des erscheinenden Bewußtseins, das in der Parusie schon auf uns zugekommen ist, skeptisch, d. h. sehenden Au-

ges entgegengehen, um in dem Gang zu sein, als welcher die Erfahrung die Phänomenologie des Absoluten ist.

Die Darstellung beginnt damit, daß sie »die sinnliche Gewißheit« absolut erscheinen läßt:

»Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen des Unmittelbaren oder Seienden* ist. Wir haben uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten«.

Wenn die Darstellung des Erscheinens der sinnlichen Gewißheit vollzogen ist, ist aus dem, was sie für das Seiende und Wahre hält, dessen Sein als der neue Gegenstand, die Wahrheit der Gewißheit entstanden, welche Gewißheit das sich wissende Selbstbewußtsein ist. Die Darstellung des Erscheinens der »Wahrheit der Gewißheit seiner selbst« beginnt mit folgenden Sätzen:

192 »In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtsein das Wahre etwas anderes als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar *an sich* war, das Seiende der sinnlichen Gewißheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr nicht in Wahrheit zu sein, sondern dies *Ansich* ergibt sich als eine Weise, wie er nur für ein anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren.«

Die folgende Erläuterung versucht, dorthin zu weisen, von wo aus vielleicht eines Tages die Frage nach dem Wesen des Nihilismus gestellt werden kann. Die Erläuterung entstammt einem Denken, das beginnt, erst einmal über Nietzsches Grundstellung innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik eine Klarheit zu gewinnen. Der Hinweis verdeutlicht ein Stadium der abendländischen Metaphysik, das vermutlich ihr Endstadium ist, da andere Möglichkeiten der Metaphysik insofern nicht mehr sichtbar werden können, als die Metaphysik durch Nietzsche in gewisser Weise sich selbst ihrer eigenen Wesensmöglichkeit beraubt. Der Metaphysik bleibt durch die von Nietzsche vollzogene Umkehrung nur noch die Verkehrung in ihr Unwesen. Das Übersinnliche wird zu einem bestandlosen Produkt des Sinnlichen. Dieses aber verleugnet mit solcher Herabsetzung seines Gegensatzes das eigene Wesen. Die Absetzung des Übersinnlichen beseitigt auch das bloß Sinnliche und damit den Unterschied beider. Die Absetzung des Übersinnlichen endet bei einem Weder-Noch in Bezug auf die Unterscheidung von Sinnlichem (αἰσθητόν) und Nichtsinnlichem (νοητόν). Die Absetzung endet im Sinnlosen. Sie bleibt jedoch die unbedachte und unüberwindliche Voraussetzung der verblendeten Versuche, sich durch eine bloße Sinngebung dem Sinnlosen zu entziehen.

Metaphysik ist im folgenden überall als die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen gedacht, nicht als Lehre eines Denkers. Dieser hat jeweils seine philosophische Grundstellung in der Metaphysik. Deshalb kann die Metaphysik bei seinem Namen benannt werden. Das sagt aber nach dem hier gedachten Wesen der Metaphysik keineswegs, die jeweilige Metaphysik sei die Leistung und der Besitz des Denkers als einer

194

Persönlichkeit im öffentlichen Rahmen des kulturellen Schaffens. In jeder Phase der Metaphysik wird jeweils ein Stück eines Weges sichtbar, den das Geschick des Seins in jähren Epochen der Wahrheit über das Seiende sich bahnt. Nietzsche selbst deutet den Gang der abendländischen Geschichte metaphysisch und zwar als das Heraufkommen und die Entfaltung des Nihilismus. Das Durchdenken der Metaphysik Nietzsches wird zur Besinnung auf die Lage und den Ort des jetzigen Menschen, dessen Geschick hinsichtlich seiner Wahrheit noch wenig erfahren ist. Jede Besinnung solcher Art geht jedoch, wenn sie nicht nur leer wiederholender Bericht bleibt, über das hinaus, dem die Besinnung gilt. Das Hinausgehen ist nicht ohne weiteres ein Überhöhen oder gar Übertreffen, auch nicht sogleich ein Überwinden. Daß wir uns auf Nietzsches Metaphysik besinnen, heißt nicht, daß wir jetzt neben seiner Ethik und seiner Erkenntnistheorie und seiner Ästhetik auch und vor allem die Metaphysik berücksichtigen, sondern heißt nur: daß wir versuchen, Nietzsche als Denker ernst zu nehmen. Denken aber heißt auch für Nietzsche: das Seiende als das Seiende vorstellen. Jedes metaphysische Denken ist Ontologie oder es ist überhaupt nichts.

Für die hier versuchte Besinnung handelt es sich darum, einen einfachen und unscheinbaren Schritt des Denkens vorzubereiten. Dem vorbereitenden Denken liegt daran, den Spielraum zu lichten, innerhalb dessen das Sein selbst^a den Menschen hinsichtlich seines Wesens wieder in einen anfänglichen Bezug nehmen^b könnte. Vorbereitend zu sein, ist das Wesen solchen Denkens.

Dieses wesenhafte und daher überall und nach jeder Hinsicht nur vorbereitende Denken geht im Unscheinbaren. Hier ist jedes Mitdenken, so unbeholfen und tastend es sich geben mag, eine wesentliche Hilfe. Das Mitdenken wird zur unauf-

^a 1. Auflage 1950: Ereignis.

^b 1. Auflage 1950: Brauch.

fälligen, durch Geltung und Nutzen nicht bewährbaren Aussaat von Säern, die vielleicht nie Halm und Frucht sehen und eine Ernte nicht kennen. Sie dienen der Aussaat und eher noch der Vorbereitung dieser.

Der Aussaat voraus geht das Pflügen. Es gilt, das Feld urbar zu machen, das durch die unumgängliche Vorherrschaft des Landes der Metaphysik im Unbekannten bleiben mußte. Es gilt, dieses Feld erst zu ahnen und dann zu finden und dann zu bebauen. Es gilt, einen ersten Gang zu diesem Feld zu tun. Der noch unbekanntes Feldwege sind viele. Doch ist jedem Denkenden je nur ein Weg, der seine, zugewiesen, in dessen Spuren er immer wieder hin und her gehen muß, um ihn endlich als den seinen, der ihm doch nie gehört, einzuhalten und das auf diesem einen Weg Erfahrbare zu sagen.

195

Vielleicht ist der Titel »Sein und Zeit« das Wegzeichen eines solchen Weges. Gemäß der wesenhaften, durch die Metaphysik selbst geforderten und immer wieder neu gesuchten Verflechtung der Metaphysik mit den Wissenschaften, die zur eigenen Nachkommenschaft der Metaphysik gehören, muß sich das vorbereitende Denken bisweilen auch im Umkreis der Wissenschaften bewegen, weil diese immer noch in vielfältigen Gestalten die Grundform des Wissens und des Wißbaren vorzugeben beanspruchen, sei es wissentlich, sei es durch die Art ihrer Geltung und Wirkung. Je eindeutiger die Wissenschaften ihrem vorbestimmten technischen Wesen und dessen Ausprägung zutreiben, um so entschiedener klärt sich die Frage nach der in der Technik beanspruchten Wissensmöglichkeit, nach deren Art, deren Grenzen, deren Recht.

Zum vorbereitenden Denken und zu seinem Vollzug gehört eine Erziehung im Denken inmitten der Wissenschaften. Hierfür die gemäße Form zu finden, so daß diese Erziehung im Denken nicht einer Verwechslung mit der Forschung und der Gelehrsamkeit anheimfällt, ist das Schwierige. In der Gefahr bleibt dies Vorhaben vor allem dann, wenn das Denken zugleich und stets seinen eigenen Aufenthalt erst finden muß.

Inmitten der Wissenschaften denken heißt: an ihnen vorbeigehen, ohne sie zu verachten.

Wir wissen nicht, welche Möglichkeiten das Geschick der abendländischen Geschichte unserem Volk und dem Abendland aufbehält. Die äußere Gestaltung und Einrichtung dieser Möglichkeiten ist auch nicht das zuerst Nötige. Wichtig ist nur, daß Lernende im Denken mitlernen und zugleich in ihrer Weise mitlehrend auf dem Weg bleiben und im rechten Augenblick da sind.

Die folgende Erläuterung hält sich mit ihrer Absicht und nach ihrer Tragweite im Bezirk der einen Erfahrung, aus der »Sein und Zeit« gedacht ist. Das Denken wird unablässig von dem einen Geschehnis angegangen, daß in der Geschichte des abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Seiende hinsichtlich des Seins gedacht wird, daß jedoch die Wahrheit des Seins ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken selbst und zwar in der Gestalt der Metaphysik das Geschehnis dieser Verweigerung eigens, aber gleichwohl unwissend verhüllt^a.

Das vorbereitende Denken hält sich deshalb notwendig im Bereich der geschichtlichen Besinnung. Die Geschichte ist für dieses Denken nicht die Abfolge von Zeitaltern, sondern eine einzige Nähe des Selben, das in unberechenbaren Weisen des Geschickes und aus wechselnder Unmittelbarkeit das Denken angeht.

Jetzt gilt die Besinnung der Metaphysik Nietzsches. Sein Denken sieht sich im Zeichen des Nihilismus. Das ist der Name für eine von Nietzsche erkannte, bereits die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das jetzige Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung. Deren Auslegung nimmt Nietzsche in den kurzen Satz zusammen: »Gott ist tot«.

^a 1. Auflage 1950: Verweigerung und Vorenthalt.

Man könnte vermuten, das Wort »Gott ist tot« spreche eine Meinung des Atheisten Nietzsche aus und sei daher nur eine persönliche Stellungnahme und deshalb einseitig und darum auch durch den Hinweis leicht widerlegbar, daß heute allenthalben viele Menschen die Gotteshäuser aufsuchen und aus einem christlich bestimmten Gottvertrauen die Drangsale bestehen. Aber die Frage bleibt, ob das genannte Wort Nietzsches nur eine verstiegene Ansicht eines Denkers ist, über den die richtige Aussage bereitsteht, er sei zuletzt wahnsinnig geworden. Zu fragen bleibt, ob Nietzsche hier nicht eher das Wort ausspricht, das innerhalb der metaphysisch bestimmten Geschichte des Abendlandes immer schon unausgesprochen gesagt wird. Vor jeder übereilten Stellungnahme müssen wir erst versuchen, das Wort »Gott ist tot« so zu denken, wie es gemeint ist. Wir tun daher gut daran, alles voreilige Meinen, das sich bei diesem furchtbaren Wort sogleich vordrängt, abzustellen.

Die folgenden Überlegungen versuchen, das Wort Nietzsches nach einigen wesentlichen Hinsichten zu erläutern. Noch einmal sei eingeschärft: Das Wort Nietzsches nennt das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte. Wir selbst dürfen, unvorbereitet wie wir alle zusammen sind, nicht meinen, durch einen Vortrag über das Wort Nietzsches dieses Geschick abzuändern oder es auch nur hinreichend wissen zu lernen. Gleichwohl ist jetzt dieses Eine nötig, daß wir aus der Besinnung eine Belehrung empfangen und auf dem Wege der Belehrung uns besinnen lernen.

Jede Erläuterung muß freilich die Sache nicht nur dem Text entnehmen, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazu geben. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie, gemessen an dem, was er für den Inhalt des Textes hält, stets als ein Hineindeuten empfindet und mit dem Recht, das er für sich beansprucht, als Willkür bemängelt. Eine rechte Erläuterung versteht jedoch den Text nie besser als dessen Verfasser ihn verstand, wohl aber anders.

Allein, dieses Andere muß so sein, daß es das Selbe trifft, dem der erläuterte Text nachdenkt.

Nietzsche hat das Wort »Gott ist tot« zum ersten Mal im dritten Buch der 1882 erschienenen Schrift »Die fröhliche Wissenschaft« ausgesprochen. Mit dieser Schrift beginnt der Weg Nietzsches zur Ausbildung seiner metaphysischen Grundstellung. Zwischen dieser Schrift und der vergeblichen Mühsal mit der Gestaltung des geplanten Hauptwerkes liegt die Veröffentlichung von »Also sprach Zarathustra«. Das geplante Hauptwerk ist nie vollendet worden. Zeitweilig sollte es den Titel tragen »Der Wille zur Macht« und den Untertitel erhalten »Versuch einer Umwertung aller Werte«.

Der befremdende Gedanke an den Tod eines Gottes und an das Sterben der Götter war schon dem jungen Nietzsche vertraut. In einer Aufzeichnung aus der Zeit der Ausarbeitung seiner ersten Schrift »Die Geburt der Tragödie« schreibt Nietzsche (1870): »Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben«. Der junge Hegel nennt am Schluß der Abhandlung »Glauben und Wissen« (1802) das »Gefühl, worauf die Religion der neuen Zeit beruht — das Gefühl: Gott selbst ist tot . . .« Hegels Wort denkt Anderes als Nietzsche in dem seinen. Gleichwohl besteht zwischen beiden ein wesentlicher Zusammenhang, der sich im Wesen aller Metaphysik verbirgt. Das aus Plutarch genommene Wort Pascals: »Le grand Pan est mort« (Pensées, 695) gehört, obzwar aus entgegengesetzten Gründen, in denselben Bereich.

Wir hören zunächst den vollständigen Wortlaut des Stückes Nr. 125 aus der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft«. Das Stück ist betitelt: »Der tolle Mensch« und lautet:

Der tolle Mensch. — Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: »Ich suche Gott! Ich suche Gott!« — Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er

ein großes Gelächter. Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrien und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. »Wohin ist Gott?« rief er, »ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!« — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. »Ich komme zu früh«, sagte er

dann, »ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrunken. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — *und doch haben sie dieselbe getan!*« — Man erzählt noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein *Requiem aeternam deo* angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: »Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?«

Vier Jahre später (1886) hat Nietzsche den vier Büchern der »Fröhlichen Wissenschaft« ein fünftes hinzugefügt, das betitelt ist: »Wir Furchtlosen«. Das erste Stück dieses Buches (Aphorismus 343) ist überschrieben: »*Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat*«. Das Stück beginnt: »Das größte neuere Ereignis — daß »Gott tot ist«, daß der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist — beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.«

200 Aus diesem Satz wird klar, daß Nietzsches Wort vom Tod Gottes den christlichen Gott meint. Aber es ist nicht weniger gewiß und im voraus zu bedenken, daß die Namen Gott und christlicher Gott im Denken Nietzsches zur Bezeichnung der übersinnlichen Welt überhaupt gebraucht werden. Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und der Ideale. Dieser Bereich des Übersinnlichen gilt seit Platon, genauer gesagt, seit der spätgriechischen und der christlichen Auslegung der Platonischen Philosophie, als die wahre und eigentlich wirkliche Welt. Im Unterschied zu ihr ist die sinnliche Welt nur die diesseitige, die veränderliche und deshalb die bloß scheinbare, unwirkliche Welt. Die diesseitige Welt ist das Jammertal im Unterschied zum Berg der ewigen Seligkeit im Jenseits. Nennen wir,

wie das noch bei Kant geschieht, die sinnliche Welt die im weiteren Sinne physische, dann ist die übersinnliche Welt die metaphysische Welt.

Das Wort »Gott ist tot« bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende. Nietzsche versteht seine eigene Philosophie als die Gegenbewegung gegen die Metaphysik, d. h. für ihn gegen den Platonismus.

Als bloße Gegenbewegung bleibt sie jedoch notwendig wie alles Anti- im Wesen dessen verhaftet, wogegen sie angeht. Nietzsches Gegenbewegung gegen die Metaphysik ist als die bloße Umstülpung dieser die ausweglose Verstrickung in die Metaphysik, so zwar, daß diese sich gegen ihr Wesen abschnürt und als Metaphysik ihr eigenes Wesen nie zu denken vermag. Darum bleibt für die Metaphysik und durch sie das verborgen, was in ihr und was als sie selbst eigentlich geschieht.

Wenn Gott als der übersinnliche Grund und als das Ziel alles Wirklichen tot ist, wenn die übersinnliche Welt der Ideen ihre verbindliche und vor allem ihre erweckende und bauende Kraft eingebüßt hat, dann bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann. Darum steht in dem gelesenen Stück die Frage: »Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?« Das Wort »Gott ist tot« enthält die Feststellung, daß dieses Nichts sich ausbreitet. Nichts bedeutet hier: Abwesenheit einer übersinnlichen, verbindlichen Welt. Der Nihilismus, »der unheimlichste aller Gäste«, steht vor der Tür.

Der Versuch, Nietzsches Wort »Gott ist tot« zu erläutern, ist gleichbedeutend mit der Aufgabe darzulegen, was Nietzsche unter Nihilismus versteht, und so zu zeigen, wie Nietzsche selbst zum Nihilismus steht. Weil jedoch dieser Name oft nur als Schlag- und Lärmwort gebraucht wird, häufig auch als verurteilendes Scheltwort, ist es nötig zu wissen, was er bedeutet. Nicht jeder, der sich auf seinen christlichen Glauben und auf

irgendeine metaphysische Überzeugung beruft, steht deshalb schon außerhalb des Nihilismus. Umgekehrt ist aber auch nicht jeder, der über das Nichts und sein Wesen sich Gedanken macht, ein Nihilist.

Dieser Name wird gern in einem Ton gebraucht, als ob die bloße Bezeichnung Nihilist, ohne daß man sich bei dem Wort noch etwas denkt, schon hinreiche, um den Beweis zu liefern, daß bereits eine Besinnung auf das Nichts zum Sturz ins Nichts führe und die Errichtung der Diktatur des Nichts bedeute.

Überhaupt wird zu fragen sein, ob der Name Nihilismus, streng im Sinne der Philosophie Nietzsches gedacht, nur eine nihilistische, d. h. negative, in das nichtige Nichts treibende Bedeutung hat. Bei dem verschwommenen und willkürlichen Gebrauch des Titels Nihilismus ist es daher nötig, schon vor der genauen Erörterung dessen, was Nietzsche selbst über den Nihilismus sagt, die rechte Blickstellung zu gewinnen, in der wir allererst nach dem Nihilismus fragen dürfen.

Der Nihilismus ist eine geschichtliche Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht und Lehre. Der Nihilismus bewegt die Geschichte nach der Art eines kaum erkannten Grundvorganges im Geschick der abendländischen Völker. Der Nihilismus ist daher auch nicht nur eine geschichtliche Erscheinung unter anderen, nicht nur eine geistige Strömung, die neben anderen, neben dem Christentum, neben dem Humanismus und neben der Aufklärung innerhalb der abendländischen Geschichte auch vorkommt.

Der Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, vielmehr die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes. Sie zeigt einen solchen Tiefgang, daß ihre Entfaltung nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann. Der Nihilismus ist die weltgeschichtliche Bewegung der in den Machtbereich der Neuzeit gezogenen Völker der Erde. Darum ist er nicht erst eine Erscheinung des gegenwärtigen Zeitalters, auch nicht erst das Produkt des 19. Jahrhunderts, in dem zwar ein geschärfter Blick für den Nihilismus wach und auch der Name gebräuch-

lich wird. Der Nihilismus ist ebensowenig nur das Produkt einzelner Nationen, deren Denker und Schriftsteller eigens vom Nihilismus reden. Diejenigen, die sich frei davon wähnen, betreiben seine Entfaltung vielleicht am gründlichsten. Es gehört zur Unheimlichkeit dieses unheimlichsten Gastes, daß er seine eigene Herkunft nicht nennen kann.

Der Nihilismus herrscht auch nicht erst dort, wo der christliche Gott geleugnet, das Christentum bekämpft oder nur noch freidenkerisch ein ordinärer Atheismus gepredigt wird. Solange wir ausschließlich auf diesen vom Christentum sich abkehrenden Unglauben und seine Erscheinungsformen sehen, bleibt der Blick an den äußerlichen und dürftigen Fassaden des Nihilismus haften. Die Rede des tollen Menschen sagt gerade, daß das Wort »Gott ist tot« mit dem bloß herumstehenden und durcheinander redenden Meinen derer, die »nicht an Gott glauben«, nichts gemein hat. Zu den in solcher Weise bloß Glaubenslosen ist der Nihilismus als Geschick ihrer eigenen Geschichte noch gar nicht hingedrungen.

Solange wir das Wort »Gott ist tot« nur als die Formel des Unglaubens fassen, meinen wir es theologisch-apologetisch und verzichten auf das, worauf es Nietzsche ankommt, nämlich auf die Besinnung, die dem nachdenkt, was mit der Wahrheit der übersinnlichen Welt und mit ihrem Verhältnis zum Wesen des Menschen schon geschehen ist.

Der Nihilismus im Sinne Nietzsches deckt sich daher auch keineswegs mit dem bloß negativ vorgestellten Zustand, daß an den christlichen Gott der biblischen Offenbarung nicht mehr geglaubt werden kann, wie denn Nietzsche unter Christentum nicht das christliche Leben versteht, das einmal und für kurze Zeit vor der Abfassung der Evangelien und vor der Missionspropaganda des Paulus bestand. Das Christentum ist für Nietzsche die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner neuzeitlichen Kultur. Christentum in diesem Sinne und Christlichkeit des neu-

testamentlichen Glaubens sind nicht das Selbe. Auch ein nicht-christliches Leben kann das Christentum bejahen und als Machtfaktor gebrauchen, so wie umgekehrt ein christliches Leben nicht notwendig des Christentums bedarf. Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, sowenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte. Man bewegt sich in den Niederungen der Weltanschauungskämpfe, solange man diese wesentlichen Unterscheidungen mißachtet.

In dem Wort »Gott ist tot« steht der Name Gott, wesentlich gedacht, für die übersinnliche Welt der Ideale, die das über dem irdischen Leben bestehende Ziel für dieses Leben enthalten und es dergestalt von oben und so in gewisser Weise von außen her bestimmen. Wenn nun aber der unverfälschte, kirchlich bestimmte Gottesglaube dahinschwindet, wenn insbesondere die Lehre des Glaubens, die Theologie, in ihrer Rolle, als die maßgebende Erklärung des Seienden im Ganzen zu dienen, eingeschränkt und abgedrängt wird, dann zerbricht damit noch keineswegs das Grundgefüge, demgemäß eine ins Übersinnliche ausgreifende Zielsetzung das sinnlich irdische Leben beherrscht.

An die Stelle der geschwundenen Autorität Gottes und des Lehramtes der Kirche tritt die Autorität des Gewissens, drängt sich die Autorität der Vernunft. Gegen diese erhebt sich der soziale Instinkt. Die Weltflucht ins Übersinnliche wird ersetzt durch den historischen Fortschritt. Das jenseitige Ziel einer ewigen Seligkeit wandelt sich um in das irdische Glück der Meisten. Die Pflege des Kultus der Religion wird abgelöst durch die Begeisterung für das Schaffen einer Kultur oder für die Ausbreitung der Zivilisation. Das Schöpferische, vormals das Eigene des biblischen Gottes, wird zur Auszeichnung des menschlichen Tuns. Dessen Schaffen geht zuletzt in das Geschäft über.

Was dergestalt sich an die Stelle der übersinnlichen Welt bringen will, sind Abwandlungen der christlich-kirchlichen und theologischen Weltauslegung, die ihr Schema des ordo, der Stufenordnung des Seienden, aus der hellenistisch-jüdischen Welt übernommen hat, deren Grundgefüge im Beginn der abendländischen Metaphysik durch Platon gegründet wurde.

Der Bereich für das Wesen und das Ereignis des Nihilismus ist die Metaphysik selbst, immer gesetzt, daß wir bei diesem Namen nicht eine Lehre oder gar nur eine Sonderdisziplin der Philosophie meinen, sondern an das Grundgefüge des Seienden im Ganzen denken, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden und jene von dieser getragen und bestimmt wird. Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung. Der Unglaube im Sinne des Abfalls von der christlichen Glaubenslehre ist daher niemals das Wesen und der Grund, sondern stets nur eine Folge des Nihilismus; denn es könnte sein, daß das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt.

Von hier aus erkennen wir nun auch die letzte Abirrung, der man beim Erfassen und vermeintlichen Bekämpfen des Nihilismus ausgesetzt bleibt. Weil man den Nihilismus nicht als eine schon lange währende geschichtliche Bewegung erfährt, deren Wesensgrund in der Metaphysik selbst ruht, verfällt man der verderblichen Sucht, Erscheinungen, die bereits und nur Folgen des Nihilismus sind, für diesen selbst zu halten oder die Folgen und Auswirkungen als die Ursachen des Nihilismus darzustellen. In der gedankenlosen Anbequemung an diese Vorstellungsweise hat man sich seit Jahrzehnten bereits daran gewöhnt, die Herrschaft der Technik oder den Aufstand der Massen als die Ursachen der geschichtlichen Lage des Zeit-

205

alters anzuführen und unermüdlich die geistige Situation der Zeit nach solchen Hinsichten zu zergliedern. Aber jede noch so vielkemmende und noch so geistreiche Analyse des Menschen und seiner Stellung innerhalb des Seienden bleibt gedankenlos und erzeugt nur den Anschein einer Besinnung, solange sie unterläßt, an die Ortschaft des Wesens des Menschen zu denken und sie in der Wahrheit des Seins zu erfahren.

Solange wir nur Erscheinungen des Nihilismus für diesen selbst nehmen, bleibt die Stellungnahme zum Nihilismus oberflächlich. Sie bringt auch dann nichts von der Stelle, wenn sie aus dem Mißvergnügen an der Weltlage oder aus halb eingestandener Verzweiflung oder aus moralischer Entrüstung oder aus der selbstgerechten Überlegenheit des Gläubigen sich eine gewisse Leidenschaftlichkeit der Abwehr erborgt.

Demgegenüber gilt zuerst, daß wir uns besinnen. Darum fragen wir jetzt Nietzsche selbst, was er unter Nihilismus versteht, und lassen es zunächst offen, ob Nietzsche mit diesem Verständnis das Wesen des Nihilismus schon trifft und treffen kann.

Nietzsche stellt in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1887 die Frage (W. z. M. A. 2): »Was bedeutet Nihilismus?« Er antwortet: »Daß die obersten Werte sich entwerten.«

Diese Antwort ist unterstrichen und mit dem erläuternden Zusatz versehen: »Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹.«

Nach dieser Aufzeichnung begreift Nietzsche den Nihilismus als einen geschichtlichen Vorgang. Er interpretiert diesen Vorgang als die Entwertung der bisherigen obersten Werte. Gott, die übersinnliche Welt als die wahrhaft seiende und alles bestimmende Welt, die Ideale und Ideen, die Ziele und Gründe, die alles Seiende und das menschliche Leben im besonderen bestimmen und tragen, all das wird hier im Sinne von obersten Werten vorgestellt. Nach der auch jetzt noch geläufigen Meinung versteht man darunter das Wahre, das Gute und das Schöne: das Wahre, d. h. das wirklich Seiende; das Gute, d. h.

das, worauf alles überall ankommt; das Schöne, d. h. die Ordnung und Einheit des Seienden im Ganzen. Die obersten Werte entwerten sich nun aber bereits dadurch, daß die Einsicht aufkommt, die ideale Welt sei innerhalb der realen nicht und nie zu verwirklichen. Die Verbindlichkeit der obersten Werte gerät ins Schwanken. Die Frage erhebt sich: wozu diese obersten Werte, wenn sie nicht zugleich die Gewähr und die Wege und Mittel einer Verwirklichung der in ihnen gesetzten Ziele sicherstellen?

206

Wollten wir nun aber Nietzsches Bestimmung des Wesens des Nihilismus, daß er das Wertloswerden der obersten Werte ist, nur nach dem Wortlaut verstehen, dann ergäbe sich diejenige Auffassung vom Wesen des Nihilismus, die inzwischen geläufig geworden ist und deren Geläufigkeit schon durch die Bezeichnung Nihilismus unterstützt wird, daß die Entwertung der obersten Werte offenkundig den Verfall bedeutet. Allein, für Nietzsche ist der Nihilismus keineswegs nur eine Verfallserscheinung, sondern der Nihilismus ist als Grundvorgang der abendländischen Geschichte zugleich und vor allem die Gesetzlichkeit dieser Geschichte. Deshalb liegt Nietzsche auch bei seinen Betrachtungen über den Nihilismus weniger daran, den Ablauf des Vorganges der Entwertung der obersten Werte historisch zu schildern und schließlich daraus den Untergang des Abendlandes zu errechnen, sondern Nietzsche denkt den Nihilismus als die »innere Logik« der abendländischen Geschichte.

Nietzsche erkennt dabei, daß mit der Entwertung der bisherigen obersten Werte für die Welt doch die Welt selbst bleibt und daß allererst die wertlos gewordene Welt unausweichlich zu einer neuen Wertsetzung drängt^a. Die neue Wertsetzung wandelt sich, nachdem die bisherigen obersten Werte hinfällig geworden sind, im Hinblick auf die bisherigen Werte zu einer »Umwertung aller Werte«. Das Nein gegenüber den

^a 1. Auflage 1950: Unter welcher Voraussetzung? Daß »Welt«: das Seiende im Ganzen, Wille zur Macht in ewiger Wiederkehr des Gleichen.

bisherigen Werten kommt aus dem Ja zur neuen Wertsetzung. Weil es in diesem Ja nach der Meinung Nietzsches keine Vermittlung und keinen Ausgleich mit den bisherigen Werten gibt, gehört das unbedingte Nein in dieses Ja zur neuen Wertsetzung. Um die Unbedingtheit des neuen Ja gegen den Rückfall zu den bisherigen Werten zu sichern und d. h., um die neue Wertsetzung als die Gegenbewegung zu begründen, bezeichnet Nietzsche auch noch die neue Wertsetzung als Nihilismus, nämlich als denjenigen, durch den sich die Entwertung zu einer neuen und allein maßgebenden Wertsetzung vollendet. Diese maßgebende Phase des Nihilismus nennt Nietzsche den »vollendeten«, d. h. klassischen Nihilismus. Nietzsche versteht unter Nihilismus die Entwertung der bisherigen obersten Werte. Aber Nietzsche steht zugleich bejahend zum Nihilismus im Sinne einer »Umwertung aller bisherigen Werte«. Der Name Nihilismus bleibt daher mehrdeutig und, in die Extreme gesehen, zunächst immer zweideutig, insofern er einmal die bloße Entwertung der bisherigen obersten Werte bezeichnet, dann aber zugleich die unbedingte Gegenbewegung zur Entwertung meint. Zweideutig in diesem Sinne ist bereits auch das, was Nietzsche als die Vorform des Nihilismus anführt, der Pessimismus. Nach Schopenhauer ist der Pessimismus der Glaube, daß in der schlechtesten dieser Welten das Leben nicht wert sei, gelebt und bejaht zu werden. Nach dieser Lehre ist das Leben und d. h. zugleich das Seiende als solches im Ganzen zu verneinen. Dieser Pessimismus ist nach Nietzsche der »Pessimismus der Schwäche«. Er sieht überall nur das Düstere, findet für jegliches einen Grund des Mißlingens und beansprucht zu wissen, wie alles im Sinne einer durchgängigen Verunglückung kommen wird. Der Pessimismus der Stärke und als Stärke dagegen macht sich nichts vor, sieht das Gefährliche, will keine Verschleierungen und Übermalungen. Er durchschaut das Verhängnisvolle des bloßen Lauerns auf die Rückkehr des Bisherigen. Er dringt analytisch in die Erscheinungen ein und verlangt die Bewußtheit über

die Bedingungen und Kräfte, die eine Meisterung der geschichtlichen Lage trotz allem sicherstellen.

Eine wesentlichere Besinnung könnte zeigen, wie in dem, was Nietzsche den »Pessimismus der Stärke« nennt, sich der Aufstand des neuzeitlichen Menschentums in die unbedingte Herrschaft der Subjektivität innerhalb der Subjektivität des Seienden vollendet. Durch den Pessimismus in seiner zwiefachen Form kommen Extreme zum Vorschein. Die Extreme erhalten als solche das Übergewicht. So entsteht der Zustand der unbedingten Zuspitzung in ein Entweder-Oder. Ein »Zwischenzustand« macht sich geltend, in dem offenbar wird, daß einerseits die Verwirklichung der bisherigen obersten Werte sich nicht erfüllt. Die Welt sieht wertlos aus. Andererseits wird durch dieses Bewußtmachen der suchende Blick auf die Quelle der neuen Wertsetzung gelenkt, ohne daß die Welt dadurch schon ihren Wert zurückgewinnt.

208

Allerdings kann angesichts der Erschütterung der Herrschaft der bisherigen Werte noch ein anderes versucht werden. Wenn nämlich Gott im Sinne des christlichen Gottes aus seiner Stelle in der übersinnlichen Welt verschwunden ist, dann bleibt immer noch die Stelle selbst erhalten, obzwar als die leer gewordene. Der leer gewordene Stellenbereich des Übersinnlichen und der idealen Welt kann noch festgehalten werden. Die leere Stelle fordert sogar dazu auf, sie neu zu besetzen und den daraus entschwundenen Gott durch anderes zu ersetzen. Neue Ideale werden aufgerichtet. Das geschieht nach der Vorstellung Nietzsches (W. z. M. A. 1021. a. d. J. 1887) durch die Weltbeglückungslehren und durch den Sozialismus, insgleichen durch die Wagnerische Musik, d. h. überall dort, wo das »dogmatische Christentum« »abgewirtschaftet hat«. So kommt der »unvollständige Nihilismus« auf. Nietzsche sagt darüber (W. z. M. A. 28. a. d. J. 1887): »Der *unvollständige* Nihilismus, seine Formen: wir leben mitten drin. Die Versuche, dem Nihilismus zu entgehn, *ohne* die bisherigen Werte umzuwerten: bringen das Gegenteil hervor, verschärfen das Problem.«

Wir können Nietzsches Gedanken des unvollständigen Nihilismus deutlicher und schärfer so fassen, daß wir sagen: Der unvollständige Nihilismus ersetzt zwar die bisherigen Werte durch andere, aber er setzt sie immer noch an die alte Stelle, die als der ideale Bereich des Übersinnlichen gleichsam freigehalten wird. Der vollständige Nihilismus aber muß sogar noch die Wertstelle selbst, das Übersinnliche als Bereich, beseitigen und demgemäß die Werte anders setzen und umwerten.

Daraus wird klar: zum vollständigen, vollendeten und somit klassischen Nihilismus gehört zwar die »Umwertung aller bisherigen Werte«, aber die Umwertung ersetzt nicht bloß die alten Werte durch neue. Das Umwerten wird zur Umkehrung der Art und Weise des Wertens. Die Wertsetzung bedarf eines neuen Prinzips, d. h. dessen, wovon sie ausgeht und worin sie sich hält. Die Wertsetzung bedarf eines anderen Bereiches. Das Prinzip kann nicht mehr die leblos gewordene Welt des Übersinnlichen sein. Deshalb wird der auf die so verstandene Umwertung zielende Nihilismus das Lebendigste aufsuchen. Der Nihilismus wird so selbst zum »Ideal des überreichsten Lebens« (W. z. M. A. 14. a. d. J. 1887). In diesem neuen höchsten Wert verbirgt sich eine andere Schätzung des Lebens, d. h. dessen, worin das bestimmende Wesen alles Lebendigen beruht. Darum bleibt zu fragen, was Nietzsche unter Leben versteht.

Der Hinweis auf die verschiedenen Stufen und Formen des Nihilismus zeigt, daß der Nihilismus nach der Interpretation Nietzsches überall eine Geschichte ist, in der es sich um die Werte, die Ansetzung von Werten, die Entwertung von Werten, die Umwertung von Werten, um die Neusetzung von Werten und schließlich und eigentlich um das anders wertende Setzen des Prinzips aller Wertsetzung handelt. Die obersten Ziele, die Gründe und Prinzipien des Seienden, die Ideale und das Übersinnliche, Gott und die Götter — all das ist im vorhinein als Wert begriffen. Wir fassen daher Nietzsches Begriff vom Nihilismus erst dann zureichend, wenn wir wissen, was Nietzsche unter Wert versteht. Von hier aus verstehen wir das Wort

»Gott ist tot« erst so, wie es gedacht ist. Die hinreichend klare Verdeutlichung dessen, was Nietzsche bei dem Wort Wert denkt, ist der Schlüssel zum Verständnis seiner Metaphysik.

Im 19. Jahrhundert wird die Rede von den Werten geläufig und das Denken in Werten üblich. Aber erst zufolge einer Verbreitung der Schriften Nietzsches ist die Rede von Werten populär geworden. Man spricht von Lebenswerten, von den Kulturwerten, von Ewigkeitswerten, von der Rangordnung der Werte, von geistigen Werten, die man z. B. in der Antike zu finden glaubt. Bei der gelehrten Beschäftigung mit der Philosophie und bei der Umbildung des Neukantianismus kommt man zur Wertphilosophie. Man baut Systeme von Werten und verfolgt in der Ethik die Schichtungen von Werten. Sogar in der christlichen Theologie bestimmt man Gott, das summum ens qua summum bonum, als den höchsten Wert. Man hält die Wissenschaft für wertfrei und wirft die Wertungen auf die Seite der Weltanschauungen. Der Wert und das Werthafte wird zum positivistischen Ersatz für das Metaphysische. Der Häufigkeit des Redens von Werten entspricht die Unbestimmtheit des Begriffes. Diese ihrerseits entspricht der Dunkelheit der Wesensherkunft des Wertes aus dem Sein. Denn gesetzt, daß der in solcher Weise vielberufene Wert nicht nichts ist, muß er wohl sein Wesen im Sein haben.

210

Was versteht Nietzsche unter Wert? Worin ist das Wesen des Wertes begründet? Warum ist die Metaphysik Nietzsches die Metaphysik der Werte?

In einer Aufzeichnung (1887/88) sagt Nietzsche, was er unter Wert versteht (W. z. M. A. 715): »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-*, *Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht^a auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.«

Das Wesen des Wertes beruht darin, Gesichtspunkt zu sein. Der Wert meint solches, was ins Auge gefaßt ist. Wert bedeutet den Augenpunkt für ein Sehen, das es auf etwas absieht,

^a 1. Auflage 1950: Perspektive, Horizont.

oder, wie wir sagen, auf etwas rechnet und dabei mit anderem rechnen muß. Wert steht im inneren Bezug zu einem Soviele, zu Quantum und Zahl. Werte sind daher (W. z. M. A. 710. a. d. J. 1888) auf eine »Zahl- und Maß-Skala« bezogen. Die Frage bleibt noch, worauf sich die Skala der Steigerung und Minderung ihrerseits gründet.

Durch die Kennzeichnung des Wertes als eines Gesichtspunktes ergibt sich das Eine und für Nietzsches Wertbegriff Wesentliche: als Gesichtspunkt ist er jeweils von einem Sehen und für dieses gesetzt. Dieses Sehen ist von jener Art, daß es sieht, insofern es gesehen hat; daß es gesehen hat, indem es das Gesichtete als ein solches sich vor-gestellt und so gesetzt hat. Durch dieses vorstellende Setzen wird erst der für das Absehen auf etwas nötige und so die Sehbahn dieses Sehens leitende Punkt zum Augenpunkt, d. h. zu dem, worauf es im Sehen und in allem von der Sicht geleiteten Tun ankommt. Werte sind also nicht zuvor etwas an sich, so daß sie dann gelegentlich als Gesichtspunkte genommen werden könnten.

211

Der Wert ist Wert, insofern er gilt. Er gilt, insofern er als das gesetzt ist, worauf es ankommt. Er wird so gesetzt durch ein Absehen und Hinsehen auf solches, womit gerechnet werden muß. Der Augenpunkt, die Hinsicht, der Gesichtskreis meint hier Gesicht und Sehen in einem von den Griechen her bestimmten, aber durch die Wandlung der idea vom εἶδος zur perceptio hindurchgegangenen Sinne. Das Sehen ist solches Vorstellen, das seit Leibniz ausdrücklicher im Grundzug des Strebens (appetitus) gefaßt wird. Alles Seiende ist vorstellendes, insofern zum Sein des Seienden der nisus gehört, der Drang zum Auftreten, der etwas dem Aufkommen (Erscheinen) anbefiehlt und so sein Vorkommen bestimmt. Das dergestalt nisus-hafte Wesen alles Seienden nimmt sich so und setzt für sich einen Augenpunkt. Dieser gibt den Hinblick, dem es zu folgen gilt. Der Augenpunkt ist der Wert.

Mit den Werten als den Gesichtspunkten sind nach Nietzsche »Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen« gesetzt. Schon durch

diese Schreibweise, in der zwischen Erhaltung und Steigerung das »und« ausgelassen und durch einen Bindestrich ersetzt wird, will Nietzsche deutlich machen, daß die Werte als Gesichtspunkte wesensmäßig und darum stets zugleich Bedingungen der Erhaltung *und* der Steigerung sind. Wo Werte gesetzt werden, müssen stets beide Arten des Bedingens ins Auge gefaßt sein, dergestalt, daß sie einheitlich aufeinander bezogen bleiben. Weshalb? Offenbar nur deshalb, weil das vor-stellend-strebende Seiende selbst in seinem Wesen so ist, daß es dieser zwiefachen Augenpunkte bedarf. Wofür sind die Werte als Gesichtspunkte Bedingungen, wenn sie sowohl Erhaltung als auch Steigerung zugleich bedingen müssen?

Erhaltung und Steigerung kennzeichnen die in sich zusammengehörigen Grundzüge des Lebens. Zum Wesen des Lebens gehört das Wachsenwollen, die Steigerung. Jede Erhaltung des Lebens steht im Dienste der Lebenssteigerung. Jedes Leben, das sich nur auf bloße Erhaltung beschränkt, ist schon Niedergang. Die Sicherung des Lebensraumes z. B. ist für das Lebendige niemals das Ziel, sondern nur ein Mittel zur Lebenssteigerung. Umgekehrt erhöht wiederum das gesteigerte Leben das frühere Bedürfnis nach Raumerweiterung. Nirgends aber ist Steigerung möglich, wo nicht schon ein Bestand als gesicherter und so erst steigerungsfähiger erhalten bleibt. Das Lebendige ist daher ein durch die beiden Grundzüge der Steigerung und Erhaltung verknüpftes, d. h. »komplexes Gebilde des Lebens«. Die Werte leiten als Gesichtspunkte das Sehen in der »Hinsicht auf komplexe Gebilde«. Das Sehen ist jeweils das Sehen eines Lebensblickes, der jedes Lebendige durchwaltet. Indem es die Augenpunkte für das Lebendige setzt, erweist sich das Leben in seinem Wesen als wert-setzendes (vgl. W. z. M. A. 556. a. d. J. 1885/6).

212

Die »komplexen Gebilde des Lebens« sind auf Bedingungen eines Erhaltens und einer Beständigkeit angewiesen, so zwar, daß das Beständige nur besteht, um in der Steigerung ein Unbeständiges zu werden. Die Dauer dieser komplexen Gebilde

des Lebens beruht im Wechsel-Verhältnis von Steigerung und Erhaltung. Sie ist daher eine verhältnismäßige. Sie bleibt eine »relative Dauer« von Lebendigem und d. h. von Leben.

Der Wert ist nach Nietzsches Wort »Gesichtspunkt von Erhaltung-, Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens«. Das bloße und unbestimmte Wort Werden bedeutet hier und überhaupt in der Begriffssprache der Metaphysik Nietzsches nicht irgendein Fließen aller Dinge, nicht den bloßen Wechsel der Zustände, auch nicht irgendeine Entwicklung und unbestimmte Entfaltung. »Werden« meint den Übergang von etwas zu etwas, jene Bewegung und Bewegtheit, die Leibniz in der Monadologie (§ 11) die *changements naturels* nennt, die das *ens qua ens*, d. h. das *ens percipiens et appetens* durchwaltet. Nietzsche denkt dieses Waltende als den Grundzug alles Wirklichen, d. h. im weiteren Sinne Seienden. Er begreift das, was so das Seiende in seiner *essentia* bestimmt, als den »Willen zur Macht«.

213 Wenn Nietzsche die Kennzeichnung des Wesens des Wertes mit dem Wort Werden schließt, dann gibt dieses Schlußwort den Hinweis auf den Grundbereich, in den überhaupt und allein die Werte und die Wertsetzung gehören. »Das Werden«, das ist für Nietzsche »der Wille zur Macht«. Der »Wille zur Macht« ist so der Grundzug des »Lebens«, welches Wort Nietzsche oft auch in der weiten Bedeutung gebraucht, nach der es innerhalb der Metaphysik (vgl. Hegel) mit »Werden« gleichgesetzt worden ist. Wille zur Macht, Werden, Leben und Sein im weitesten Sinne bedeuten in Nietzsches Sprache das Selbe (W. z. M. A. 582. a. d. J. 1885/86 und A. 689. a. d. J. 1888). Innerhalb des Werdens gestaltet sich das Leben, d. h. das Lebendige zu jeweiligen Zentren des Willens zur Macht. Diese Zentren sind demnach Herrschaftsgebilde. Als solche versteht Nietzsche die Kunst, den Staat, die Religion, die Wissenschaft, die Gesellschaft. Deshalb kann Nietzsche auch sagen (W. z. M. A. 715): »Wert« ist wesentlich der Gesichtspunkt für

das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren« (nämlich hinsichtlich ihres Herrschaftscharakters).

Sofern Nietzsche in der angeführten Umgrenzung des Wesens des Wertes diesen als Gesichtspunkthafte Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Lebens begreift, das Leben aber in das Werden als den Willen zur Macht gegründet sieht, enthüllt sich der Wille zur Macht als dasjenige, was jene Gesichtspunkte setzt. Der Wille zur Macht ist das, was aus seinem »inneren Prinzip« (Leibniz) her als der *nisus in esse* des *ens* nach Werten schätzt. Der Wille zur Macht ist der Grund für die Notwendigkeit der Wertsetzung und der Ursprung der Möglichkeit der Wertschätzung. Daher sagt Nietzsche (W. z. M. A. 14. a. d. J. 1887): »Die *Werte und deren Veränderung* stehen im Verhältnis zu dem *Macht-Wachstum des Wertsetzenden*.«

Hier wird deutlich: Die Werte sind die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst. Erst da, wo der Wille zur Macht als der Grundzug alles Wirklichen zum Vorschein kommt, d. h. wahr wird und demgemäß als die Wirklichkeit alles Wirklichen begriffen wird, zeigt sich, von woher die Werte entspringen und wodurch alle Wertschätzung getragen und geleitet bleibt. Das Prinzip der Wertsetzung ist jetzt erkannt. Die Wertsetzung wird künftig »prinzipiell«, d. h. aus dem Sein als dem Grund des Seienden vollziehbar.

Der Wille zur Macht ist daher als dieses erkannte und d. h. gewollte Prinzip zugleich das Prinzip einer neuen Wertsetzung. Sie ist neu, weil sie sich zum ersten Mal aus dem Wissen ihres Prinzips wissentlich vollzieht. Die Wertsetzung ist neu, weil sie sich selbst ihres Prinzips versichert und diese Sicherung zugleich als einen aus ihrem Prinzip gesetzten Wert festhält. Der Wille zur Macht ist aber als das Prinzip der neuen Wertsetzung im Verhältnis zu den bisherigen Werten zugleich das Prinzip der Umwertung aller bisherigen Werte. Weil jedoch die bisherigen obersten Werte aus der Höhe des Übersinnlichen über das Sinnliche herrschten, das Gefüge dieser Herrschaft

aber die Metaphysik ist, vollzieht sich mit der Setzung des neuen Prinzips der Umwertung aller Werte die Umkehrung aller Metaphysik. Nietzsche hält diese Umkehrung für die Überwindung der Metaphysik^a. Allein, jede Umkehrung dieser Art bleibt nur die sich selbst blendende Verstrickung in das unkennd gewordenen Selbe.

Sofern nun aber Nietzsche den Nihilismus als die Gesetzmäßigkeit in der Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte begreift, die Entwertung aber im Sinne einer Umwertung aller Werte deutet, beruht nach Nietzsches Auslegung der Nihilismus in der Herrschaft und im Zerfall der Werte und damit in der Möglichkeit der Wertsetzung überhaupt. Diese selbst gründet im Willen zur Macht. Darum läßt sich Nietzsches Begriff des Nihilismus und das Wort »Gott ist tot« erst aus dem Wesen des Willens zur Macht zureichend denken. Wir vollziehen daher den letzten Schritt in der Aufhellung jenes Wortes, wenn wir erläutern, was Nietzsche bei dem von ihm geprägten Titel »Der Wille zur Macht« denkt.

Dieser Name »Der Wille zur Macht« gilt als so selbstverständlich, daß man nicht versteht, wie jemand noch sich abmühen mag, dieses Wortgefüge eigens zu erläutern. Denn was Wille heißt, kann jederzeit jeder bei sich selbst erfahren. Wollen ist ein Streben nach etwas. Was Macht bedeutet, kennt heute jeder aus der alltäglichen Erfahrung als die Ausübung von Herrschaft und Gewalt. Wille »zur« Macht ist demnach eindeutig das Streben, an die Macht zu kommen.

215 Der Titel »Wille zur Macht« setzt nach dieser Meinung zwei verschiedene Tatbestände voraus und zueinander in die nachträgliche Beziehung: das Wollen auf der einen und die Macht auf der anderen Seite. Fragen wir schließlich, um das Genannte nicht nur zu umschreiben, sondern zugleich auch schon zu erklären, nach dem Grund des Willens zur Macht, dann er-

^a 1. Auflage 1950: d. h. für Nietzsche: des Platonismus.

gibt sich, daß er offenbar als ein Streben nach solchem, was noch nicht ein Besitz ist, aus einem Gefühl des Mangels entspringt. Streben, Ausübung von Herrschaft, Gefühl des Mangels sind Vorstellungsweisen und Zustände (seelische Vermögen), die wir in der psychologischen Erkenntnis erfassen. Darum gehört die Erläuterung des Wesens des Willens zur Macht in die Psychologie.

Das soeben über den Willen zur Macht und seine Erkennbarkeit Dargelegte ist zwar einleuchtend, aber es denkt in jeder Hinsicht an dem vorbei, was Nietzsche bei dem Wort »Wille zur Macht« denkt und wie er es denkt. Der Titel »Wille zur Macht« nennt ein Grundwort der endgültigen Philosophie Nietzsches. Sie kann deshalb als die Metaphysik des Willens zur Macht bezeichnet werden. Was Wille zur Macht im Sinne Nietzsches heißt, verstehen wir niemals an Hand irgendeiner populären Vorstellung über Wollen und Macht, sondern allein auf dem Wege einer Besinnung über das metaphysische Denken und d. h. zugleich über das Ganze der Geschichte der abendländischen Metaphysik.

Die folgende Erläuterung des Wesens des Willens zur Macht denkt aus diesen Zusammenhängen. Sie muß aber auch, obzwar sie sich an Nietzsches eigene Darlegungen hält, diese zugleich deutlicher fassen, als Nietzsche selbst sie unmittelbar sagen konnte. Doch deutlicher wird uns immer nur das, was uns zuvor bedeutender geworden ist. Bedeutend ist jenes, was uns in seinem Wesen näherkommt. Überall ist im vorigen und im folgenden aus dem *Wesen* der Metaphysik, nicht nur aus einer ihrer Phasen gedacht.

Nietzsche nennt im zweiten Teil von »Also sprach Zarathustra«, der ein Jahr nach der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft« 1883 erschien, zum ersten Mal den »Willen zur Macht« in dem Zusammenhang, aus dem er begriffen werden muß: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.«

Wollen ist Herr-sein-wollen. Der so verstandene Wille ist auch noch im Willen des Dienenden. Zwar nicht insofern, als der Diener danach streben könnte, aus der Rolle des Knechtes herauszukommen, um selbst ein Herr zu werden. Vielmehr will der Knecht als Knecht, der Dienende als Dienender immer noch etwas unter sich haben, dem er bei seinem Dienst befehlt und dessen er sich bedient. So ist er als Knecht noch ein Herr. Auch das Knecht-sein ist ein Herr-sein-wollen.

Der Wille ist kein Wünschen und kein bloßes Streben nach etwas, sondern Wollen ist in sich das Befehlen (vgl. Also sprach Zarathustra I. und II. Teil; ferner W. z. M. A. 668. a. d. J. 1888). Dieses hat sein Wesen darin, daß der Befehlende Herr ist im wissenden Verfügen über die Möglichkeiten des handelnden Wirkens. Was im Befehl befohlen wird, ist der Vollzug dieses Verfügens. Im Befehl gehorcht der Befehlende (nicht erst der Ausführende) diesem Verfügen und Verfügenkönnen und gehorcht so sich selbst. Dergestalt ist der Befehlende sich selbst überlegen, indem er noch sich selbst wagt. Befehlen, was vom bloßen Herumkommandieren an den anderen wohl zu unterscheiden bleibt, ist Selbstüberwindung und schwerer als Gehorchen. Wille ist das Sichzusammennehmen in das Aufgegebene. Nur dem, der nicht sich selbst gehorchen kann, muß eigens noch befohlen werden. Was der Wille will, erstrebt er nicht erst als etwas, was er noch nicht hat. Was der Wille will, hat er schon. Denn der Wille will seinen Willen. Sein Wille ist sein Gewolltes. Der Wille will sich selbst. Er übersteigt sich selbst. Dergestalt will der Wille als der Wille über sich hinaus und muß sich so zugleich hinter sich und unter sich bringen. Deshalb kann Nietzsche sagen (W. z. M. A. 675. a. d. J. 1887/8): »Wollen überhaupt, ist soviel wie *Stärker-werden-wollen*, *Wachsen-wollen* . . .« Stärker bedeutet hier »mehr Macht«, und dies besagt: nur Macht. Denn das Wesen der Macht beruht im Herr-sein über die je erreichte Machtstufe. Macht ist nur dann und nur so lange Macht, als sie Macht-Steigerung bleibt und sich das »Mehr an Macht« befiehlt. Schon das bloße

Innehalten in der Machtsteigerung, schon das bloße Stehenbleiben auf einer Machtstufe ist der Beginn des Sinkens der Macht. Zum Wesen der Macht gehört die Übermächtigung ihrer selbst. Diese gehört und entspringt der Macht selbst, sofern sie Befehl ist und als Befehl sich selbst zur Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe ermächtigt. So ist zwar die Macht ständig unterwegs zu ihr selbst, aber nicht als ein irgendwo für sich vorhandener Wille, der im Sinne eines Strebens an eine Macht zu kommen sucht. Die Macht ermächtigt sich auch nicht nur zur Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe bloß der nächsten Stufe wegen, sondern einzig deshalb, um sich ihrer selbst in der Unbedingtheit ihres Wesens zu bemächtigen. Wollen ist nach dieser Wesensbestimmung so wenig ein Streben, daß vielmehr alles Streben nur eine Nachoder eine Vorform des Wollens bleibt.

In dem Titel »Wille zur Macht« nennt das Wort Macht nur das Wesen der Weise, wie der Wille sich selbst will, insofern er das Befehlen ist. Als Befehlen stellt sich der Wille mit sich selbst und d. h. mit seinem Gewollten zusammen. Dieses Sichzusammennehmen ist das Machten der Macht. Wille für sich gibt es sowenig wie Macht für sich. Wille und Macht sind daher auch nicht erst im Willen zur Macht aneinandergesekoppelt, sondern der Wille ist als Wille zum Willen der Wille zur Macht im Sinne der Ermächtigung zur Macht. Die Macht aber hat ihr Wesen darin, daß sie als der im Willen stehende Wille zu diesem steht. Der Wille zur Macht ist das Wesen der Macht. Er zeigt das unbedingte Wesen des Willens an, der als bloßer Wille sich selbst will.

Der Wille zur Macht kann daher auch nicht gegen einen Willen zu etwas anderem abgesetzt werden, z. B. gegen den »Willen zum Nichts«; denn auch dieser Wille ist noch Wille zum Willen, so daß Nietzsche sagen kann (Zur Genealogie der Moral, 3. Abhandlung A. 1. a. d. J. 1887): »eher will er (der Wille) noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen. —«

Das »Nichts wollen« bedeutet keineswegs, die bloße Abwesenheit von allem Wirklichen wollen, sondern meint, gerade das Wirkliche wollen, aber dieses je und überall als ein Nichtiges und durch dieses erst die Vernichtung wollen. In solchem Wollen sichert sich die Macht immer noch die Befehlsmöglichkeit und das Herr-sein-können.

Das Wesen des Willens zur Macht ist als das Wesen des Willens der Grundzug alles Wirklichen. Nietzsche sagt (W. z. M. A. 693. a. d. J. 1888): Der Wille zur Macht ist »das innerste Wesen des Seins«. »Das Sein« meint hier nach dem Sprachgebrauch der Metaphysik: das Seiende im Ganzen. Das Wesen des Willens zur Macht und der Wille zur Macht selbst als der Grundcharakter des Seienden lassen sich deshalb nicht durch psychologische Beobachtung feststellen, sondern die Psychologie selbst empfängt umgekehrt erst ihr Wesen und d. h. die Setzbarkeit und die Erkennbarkeit ihres Gegenstandes durch den Willen zur Macht. Nietzsche begreift daher den Willen zur Macht nicht psychologisch, sondern er bestimmt umgekehrt die Psychologie neu als »Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht*« (Jenseits von Gut und Böse, A. 23). Die Morphologie ist die Ontologie des $\acute{\omicron}\nu$, dessen $\mu\omicron\rho\phi\eta$, durch den Wandel des $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ zur perceptio mitgewandelt, im appetitus der perceptio als der Wille zur Macht erscheint. Daß die Metaphysik, die von altersher das Seiende als das $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, sub-iectum, hinsichtlich seines Seins denkt, zu der so bestimmten Psychologie wird, bezeugt nur als eine Folgerscheinung das wesentliche Geschehnis, das in einem Wandel der Seiendheit des Seienden besteht. Die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (Seiendheit) des subiectum wird zur Subjektivität des Selbstbewußtseins, das jetzt sein Wesen als Willen zum Willen ans Licht bringt. Der Wille ist als Wille zur Macht der Befehl zu Mehr-Macht. Damit der Wille in der Übermächtigung seiner selbst die jeweilige Stufe übersteigen kann, muß diese Stufe zuvor erreicht, gesichert und festgehalten sein. Die Sicherung der jeweiligen Machtstufe ist die notwendige Bedingung der Überhöhung

der Macht. Aber diese notwendige Bedingung ist nicht hinreichend dafür, daß der Wille sich wollen kann, d. h. daß ein Stärkersein-wollen, eine Machtsteigerung ist. Der Wille muß in ein Gesichtsfeld hineinblicken und dieses erst aufschließen, damit sich von daher allererst Möglichkeiten zeigen, die einer Machtsteigerung die Bahn weisen. Der Wille muß so eine Bedingung des Über-sich-hinaus-wollens setzen. Der Wille zur Macht muß zumal setzen: Bedingungen der Machterhaltung und der Machtsteigerung. Zum Willen gehört das Setzen dieser in sich zusammengehörigen Bedingungen.

219

»Wollen überhaupt, ist soviel wie Stärker-werden-wollen, Wachsen-wollen — und dazu auch die Mittel wollen.« (W. z. M. A. 675. a. d. J. 1887/88)

Die wesenhaften Mittel sind die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst. Diese Bedingungen nennt Nietzsche die Werte. Er sagt (XIII, A. 395. a. d. J. 1884): »In allem Willen ist Schätzen«. Schätzen bedeutet: den Wert ausmachen und feststellen. Der Wille zur Macht schätzt, insofern er die Bedingung der Steigerung aus- und die Bedingung der Erhaltung festmacht. Der Wille zur Macht ist seinem Wesen nach der Werte-setzende Wille. Die Werte sind die Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen innerhalb des Seins des Seienden. Der Wille zur Macht ist, sobald er eigens in seinem reinen Wesen zum Vorschein kommt, selbst der Grund und der Bereich der Wertsetzung. Der Wille zur Macht hat seinen Grund nicht in einem Gefühl des Mangels, sondern er selbst ist der Grund des überreichsten Lebens. Hier bedeutet Leben den Willen zum Willen. »»Lebendig«: das heißt schon »schätzen«.« (a. a. O.)

Insofern der Wille die Übermächtigung seiner selbst will, beruhigt er sich bei keinem Reichtum des Lebens. Er machtet im Überreichen — nämlich seines eigenen Willens. So kommt er ständig als der gleiche auf sich als den Gleichen zurück. Die Weise, wie das Seiende im Ganzen, dessen essentia der Wille zur Macht ist, existiert, seine existentia, ist die »ewige

Wiederkunft des Gleichen«. Die beiden Grundworte der Metaphysik Nietzsches, »Wille zur Macht« und »ewige Wiederkunft des Gleichen«, bestimmen das Seiende in seinem Sein nach den Hinsichten, die von altersher für die Metaphysik leitend bleiben, das ens qua ens im Sinne von *essentia* und *existentia*.

220 Das so zu denkende Wesensverhältnis zwischen dem »Willen zur Macht« und der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« läßt sich hier deshalb noch nicht unmittelbar darstellen, weil die Metaphysik die Herkunft der Unterscheidung zwischen *essentia* und *existentia* weder bedacht, noch auch nur erfragt hat.

Wenn die Metaphysik das Seiende in seinem Sein als den Willen zur Macht denkt, denkt sie das Seiende notwendig als Werte-setzendes. Sie denkt alles im Horizont der Werte, der Wertgeltung, der Entwertung und Umwertung. Die Metaphysik der Neuzeit beginnt damit und hat darin ihr Wesen, daß sie das unbedingt Unbezweifelbare, das Gewisse, die Gewißheit sucht. Es gilt nach dem Wort von Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire*, etwas Festes und Bleibendes zum Stehen zu bringen. Dieses Ständige als der Gegenstand genügt dem von altersher waltenden Wesen des Seienden als des beständig Anwesenden, das überall schon vorliegt (*ὑποκείμενον*, *subiectum*). Auch Descartes fragt wie Aristoteles nach dem *ὑποκείμενον*. Insofern Descartes dieses *subiectum* in der vorgezeichneten Bahn der Metaphysik sucht, findet er, die Wahrheit als Gewißheit denkend, das *ego cogito* als das ständig Anwesende. So wird das *ego sum* zum *subiectum*, d. h. das Subjekt wird zum Selbstbewußtsein. Die Subjektivität des Subjekts bestimmt sich aus der Gewißheit dieses Bewußtseins.

Der Wille zur Macht rechtfertigt, indem er die Erhaltung, d. h. die Bestandsicherung seiner selbst, als einen notwendigen Wert setzt, zugleich die Notwendigkeit der Sicherung in allem Seienden, das als ein wesenhaft vorstellendes immer auch ein

für-wahr-haltendes ist. Die Sicherung des Für-wahr-haltens heißt Gewißheit. So wird nach dem Urteil Nietzsches die Gewißheit als das Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik erst im Willen zur Macht wahrhaft gegründet, gesetzt freilich, daß die Wahrheit ein notwendiger Wert und die Gewißheit die neuzeitliche Gestalt der Wahrheit ist. Dies macht deutlich, inwiefern sich in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als der »Essenz« alles Wirklichen die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität vollendet.

Deshalb kann Nietzsche sagen: »Die Frage der Werte ist *fundamentaler* als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Wertfrage beantwortet ist.« (W. z. M. A. 588. a. d. J. 1887/88)

221

Die Wertfrage muß jedoch, wenn einmal der Wille zur Macht als das Prinzip der Wertsetzung erkannt ist, zunächst bedenken, welches der aus diesem Prinzip notwendige und welches der dem Prinzip gemäß höchste Wert ist. Insofern das Wesen des Wertes sich darin bekundet, die im Willen zur Macht gesetzte Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingung zu sein, hat sich die Perspektive für eine Kennzeichnung des maßgebenden Wertgefüges geöffnet.

Die Erhaltung der jeweils erreichten Machtstufe des Willens besteht darin, daß der Wille sich mit einem Umkreis von solchem umgibt, worauf er jederzeit und verlässlich zurückgreifen kann, um daraus seine Sicherheit zu bestreiten. Dieser Umkreis umgrenzt den für den Willen unmittelbar verfügbaren Bestand an Anwesendem (ὄντῶν nach der alltäglichen Bedeutung dieses Wortes bei den Griechen). Dieses Beständige wird jedoch nur so zu einem Ständigen, d. h. zu solchem, was stets zur Verfügung steht, daß es durch ein Stellen zum Stand gebracht wird. Dieses Stellen hat die Art des vor-stellenden Herstellens. Das in solcher Weise Beständige ist das Bleibende. Nietzsche nennt dieses Beständige, getreu dem in der Geschichte der Metaphysik waltenden Wesen des Seins (Sein = währende Anwesenheit) »das Seiende«. Oft nennt er das Be-

222

ständige, wiederum getreu der Redeweise des metaphysischen Denkens, »das Sein«. Seit dem Beginn des abendländischen Denkens gilt das Seiende als das Wahre und als die Wahrheit, wobei indessen der Sinn von »seiend« und »wahr« sich mannigfach wandelt. Nietzsche bleibt trotz aller Umkehrungen und Umwertungen der Metaphysik in der ungebrochenen Bahn ihrer Überlieferungen, wenn er das im Willen zur Macht für dessen Erhaltung Festgemachte einfachhin das Sein oder das Seiende oder die Wahrheit nennt. Demgemäß ist die Wahrheit eine im Wesen des Willens zur Macht gesetzte Bedingung, nämlich diejenige der Machterhaltung. Die Wahrheit ist als diese Bedingung ein Wert. Weil der Wille aber nur aus dem Verfügen über ein Beständiges wollen kann, ist die Wahrheit der aus dem Wesen des Willens zur Macht für diesen notwendige Wert. Der Name Wahrheit bedeutet jetzt weder die Unverborgenheit des Seienden, noch die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit dem Gegenstand, noch die Gewißheit als das einsichtige Zu- und Sicherstellen des Vorgestellten. Wahrheit ist jetzt, und zwar in einer wesensgeschichtlichen Herkunft aus den genannten Weisen ihres Wesens, die beständige Bestandsicherung des Umkreises, aus dem her der Wille zur Macht sich selbst will.

Im Hinblick auf die Sicherung der jeweils erreichten Machtstufe ist die Wahrheit der notwendige Wert. Aber sie reicht nicht zu, um eine Machtstufe zu erreichen; denn das Beständige, für sich genommen, vermag niemals das zu geben, dessen der Wille allem zuvor bedarf, um als Wille über sich hinaus und d. h. erst in Möglichkeiten des Befehls hineinzugehen. Diese geben sich nur durch einen durchblickenden Vorblick, der zum Wesen des Willens zur Macht gehört; denn als der Wille zu Mehr-Macht ist er in sich perspektivisch auf Möglichkeiten. Das Eröffnen und Beistellen solcher Möglichkeiten ist diejenige Bedingung für das Wesen des Willens zur Macht, die als die im wörtlichen Sinne vor-gängige die zuerst genannte überragt. Darum sagt Nietzsche (W. z. M. A. 853. a. d.

J. 1887/88): »Aber die Wahrheit gilt nicht als oberstes Wertmaß, noch weniger als oberste Macht.«

Das Schaffen von Möglichkeiten des Willens, aus denen sich der Wille zur Macht erst zu sich selbst befreit, ist für Nietzsche das Wesen der Kunst. Diesem metaphysischen Begriff entsprechend, denkt Nietzsche unter dem Titel Kunst nicht nur und nicht einmal zuerst an den ästhetischen Bereich der Künstler. Kunst ist das Wesen alles Wollens, das Perspektiven eröffnet und sie besetzt: »Das Kunstwerk, wo es *ohne* Künstler erscheint, z. B. als Leib, als Organisation (preußisches Offizierkorps, Jesuitenorden). Inwiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist. Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk — —«. (W. z. M. A. 796. a. d. J. 1885/86)

Das aus dem Willen zur Macht begriffene Wesen der Kunst besteht darin, daß die Kunst den Willen zur Macht allererst zu sich selbst aufreizt und zum Übersichhinauswollen anstachelt. Weil Nietzsche den Willen zur Macht als die Wirklichkeit des Wirklichen oft im verklingenden Anklang an ζῶή und φύσις der frühen griechischen Denker auch das Leben nennt, kann er sagen, die Kunst sei »das große Stimulans des Lebens« (W. z. M. A. 851. a. d. J. 1888).

223

Die Kunst ist die im Wesen des Willens zur Macht gesetzte Bedingung dafür, daß er als der Wille, der er ist, in die Macht steigen und sie steigern kann. Weil sie dergestalt bedingt, ist die Kunst ein Wert. Als diejenige Bedingung, die in der Rangordnung des Bedingens der Bestandsicherung vorauf- und so allem Bedingen vorausgeht, ist sie der alle Steighöhe erst eröffnende Wert. Die Kunst ist der höchste Wert. Im Verhältnis zum Wert Wahrheit ist sie der höhere Wert. Einer ruft in je anderer Weise den anderen. Beide Werte bestimmen in ihrem Wertverhältnis das einheitliche Wesen des in sich Wertesetzenden Willens zur Macht. Dieser ist die Wirklichkeit des Wirklichen oder, das Wort weiter genommen als Nietzsche es gewöhnlich zu gebrauchen pflegt: das Sein des Seienden. Wenn die Metaphysik das Seiende hinsichtlich des Seins zu

sagen hat und wenn sie damit nach ihrer Art den Grund des Seienden nennt, dann muß der Grund-Satz der Metaphysik des Willens zur Macht den Grund aussagen. Er sagt, welche Werte wesensmäßig gesetzt und in welcher Wertrangordnung innerhalb des Wesens des Werte-setzenden Willens zur Macht als der »Essenz« des Seienden sie gesetzt sind. Der Satz lautet: »Die Kunst ist *mehr wert* als die Wahrheit« (W. z. M. A. 853. a. d. J. 1887/88).

Der Grund-Satz der Metaphysik des Willens zur Macht ist ein Wertsatz.

Aus dem obersten Wertsatz wird deutlich, daß die Wertsetzung als solche wesenhaft zwiefällig ist. In ihr wird, ob ausdrücklich oder nicht, je ein notwendiger und ein hinreichender Wert, beide aber aus der vorwaltenden Beziehung beider zueinander, gesetzt. Dieses Zwiefältige der Wertsetzung entspricht ihrem Prinzip. Dasjenige, von woher das Wertsetzen als solches getragen und geleitet wird, ist der Wille zur Macht. Aus der Einheit seines Wesens verlangt er nach und langt aus auf Bedingungen der Steigerung und Erhaltung seiner selbst. Der Hinblick auf das zwiefältige Wesen der Wertsetzung bringt das Denken eigens vor die Frage nach der Wesenseinheit des Willens zur Macht. Insofern er die »Essenz« des Seienden als solchen ist, dies zu sagen aber das Wahre der Metaphysik ist, fragen wir, wenn wir auf die Wesenseinheit des Willens zur Macht denken, nach der Wahrheit dieses Wahren. Wir gelangen damit auf den höchsten Punkt dieser und jeder Metaphysik. Doch was heißt hier höchster Punkt? Wir erläutern das Gemeinte am Wesen des Willens zur Macht und bleiben dabei in den Grenzen, die der jetzigen Betrachtung gezogen sind.

Die Wesenseinheit des Willens zur Macht kann nichts anderes sein als er selbst. Sie ist die Weise, wie der Wille zur Macht als Wille sich vor sich selbst bringt. Sie stellt ihn selbst in seine eigene Prüfung und vor sie dergestalt, daß er in solcher Prüfung sich selbst erst rein und damit in seiner höch-

sten Gestalt repräsentiert. Aber die Repräsentation ist hier keineswegs eine nachträgliche Darstellung, sondern die aus ihr bestimmte Präsenz ist die Weise, in welcher und als welche der Wille zur Macht *ist*.

Doch diese Weise, wie er ist, ist zugleich die Art, in der er sich selbst in das Unverborgene seiner selbst stellt. Darin aber beruht seine Wahrheit. Die Frage nach der Wesenseinheit des Willens zur Macht ist die Frage nach der Art derjenigen Wahrheit, in der er als das Sein des Seienden ist. Diese Wahrheit aber ist zugleich die Wahrheit des Seienden als solchen, als welche die Metaphysik ist. Die Wahrheit, nach der jetzt gefragt wird, ist demnach nicht jene, die der Wille zur Macht selbst als die notwendige Bedingung des Seienden als eines Seienden setzt, sondern diejenige, in der schon der Bedingungen-setzende Wille zur Macht als solcher west. Dieses Eine, worin er west, seine Wesenseinheit, geht den Willen zur Macht selbst an.

Von welcher Art ist nun aber diese Wahrheit des Seins des Seienden? Sie kann sich nur aus dem bestimmen, dessen Wahrheit sie ist. Insofern sich aber innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik das Sein des Seienden als Wille und damit als das Sich-wollen bestimmt hat, das Sichwollen aber in sich schon das Sich-selbst-wissen ist, west das Seiende, das ὑποκείμενον, das subiectum in der Weise des Sich-selbst-wissens. Das Seiende (subiectum) präsentiert sich, und zwar ihm selbst in der Weise des ego cogito. Dieses Sichpräsentieren, die Re-präsentation (Vor-stellung), ist das Sein des Seienden qua subiectum. Das Sich-selbst-wissen wird zum Subjekt schlechthin. Im Sich-selbst-wissen versammelt sich alles Wissen und dessen Wißbares. Es ist Versammlung von Wissen, wie das Gebirge die Versammlung der Berge. Die Subjektivität des Subjekts ist als solche Versammlung co-agitatio (cogitatio), die conscientia, das Ge-wissen, conscience. Die co-agitatio aber ist *in sich* schon velle, wollen. Mit der Subjektivität des Subjekts kommt als deren Wesen der Wille zum Vorschein. Die neuzeitliche Meta-

physik denkt als die Metaphysik der Subjektivität das Sein des Seienden im Sinne des Willens.

Zur Subjektivität gehört als die erste Wesensbestimmung, daß das vorstellende Subjekt seiner selbst und d. h. stets auch seines Vorgestellten als eines solchen sich versichert. Gemäß solcher Versicherung hat die Wahrheit des Seienden als die Gewißheit den Charakter der Sicherheit (*certitudo*). Das Sichselbst-wissen, worin die Gewißheit als solche ist, bleibt seinerseits eine Abart des bisherigen Wesens der Wahrheit, nämlich der Richtigkeit (*rectitudo*) des Vorstellens. Aber das Richtige besteht jetzt nicht mehr in der Angleichung an ein in seiner Anwesenheit ungedachtes Anwesendes. Die Richtigkeit besteht jetzt in der Einrichtung alles Vorzustellenden auf das Richtmaß, das im Wissensanspruch der vorstellenden *res cogitans sive mens* gesetzt ist. Dieser Anspruch geht auf die Sicherheit, die darin besteht, daß alles Vorzustellende und das Vorstellen in die Klarheit und Deutlichkeit der mathematischen *idea* zusammengetrieben und dort versammelt werden. Das *ens* ist das *ens co-agitatum perceptionis*. Das Vorstellen ist jetzt richtig, wenn es diesem Anspruch auf Sicherheit gerecht wird. Dergestalt als richtig ausgewiesen, ist es als recht gefertigt und verfügbar, gerecht-fertigt. Die Wahrheit des Seienden im Sinne der Selbst-Gewißheit der Subjektivität ist als die Sicherheit (*certitudo*) im Grunde das Recht-fertigen des Vorstellens und seines Vorgestellten vor der ihm eigenen Helle. Die Rechtfertigung (*iustificatio*) ist der Vollzug der *iustitia* und so die Gerechtigkeit selbst. Indem das Subjekt je und je Subjekt ist, vergewissert es sich seiner Sicherung. Es rechtfertigt sich vor dem von ihm selbst gesetzten Anspruch auf Gerechtigkeit.

226

Im Beginn der Neuzeit ist die Frage neu erwacht, wie der Mensch im Ganzen des Seienden und d. h. vor dem seiendsten Grund alles Seienden (Gott) der Beständigkeit seiner selbst, d. h. seines Heils gewiß werden und sein kann. Diese Frage

der Heilsgewißheit ist die Frage der Rechtfertigung, d. h. der Gerechtigkeit (iustitia).

Innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik denkt Leibniz zuerst das subiectum als ens percipiens et appetens. Er denkt im vis-Charakter des ens zum ersten Mal deutlich das Willenswesen des Seins des Seienden. Er denkt neuzeitlich die Wahrheit des Seienden als Gewißheit. In seinen 24 Thesen über die Metaphysik sagt Leibniz (Th. 20): *iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes*. Die mentes, d. h. die res cogitantes, sind nach Th. 22 die *primariae Mundi unitates*. Wahrheit als Gewißheit ist Sicherung der Sicherheit, ist Ordnung (ordo) und durchgängige Feststellung, d. h. Durch- und Verfertigung (perfectio). Der Charakter der Feststellung des erstlich und eigentlich Seienden in seinem Sein ist die iustitia (Gerechtigkeit).

Kant denkt in seiner kritischen Grundlegung der Metaphysik die letzte Selbstsicherung der transzendentalen Subjektivität als die *quaestio iuris* der transzendentalen Deduktion. Sie ist die Rechtsfrage der Rechtfertigung des vorstellenden Subjekts, das sich selbst sein Wesen in die Selbst-Gerechtigkeit seines »Ich denke« festgemacht hat.

Im Wesen der Wahrheit als der Gewißheit, diese als die Wahrheit der Subjektivität und diese als das Sein des Seienden gedacht, verbirgt sich die aus der Rechtfertigung der Sicherheit erfahrene Gerechtigkeit. Sie waltet zwar als das Wesen der Wahrheit der Subjektivität, wird jedoch innerhalb der Metaphysik der Subjektivität nicht als die Wahrheit des Seienden gedacht. Wohl muß dagegen die Gerechtigkeit als das sich selbst wissende Sein des Seienden vor das Denken der neuzeitlichen Metaphysik kommen, sobald das Sein des Seienden als der Wille zur Macht erscheint. Dieser weiß sich als den wesenhaft Wertesetzenden, der sich im Setzen der Werte als der Bedingungen seines eigenen Wesensbestandes sichert und so sich ständig selbst gerecht wird und in solchem Werden Gerechtigkeit ist. In dieser und als sie muß das eigene Wesen des Wil-

lens zur Macht repräsentieren und d. h. neuzeitlich metaphysisch gedacht: sein. So wie in Nietzsches Metaphysik der Wertgedanke fundamentaler ist als der Grundgedanke der Gewißheit in der Metaphysik bei Descartes, insofern die Gewißheit als das Rechte nur gelten kann, wenn sie als der oberste Wert gilt, so erweist sich im Zeitalter der Vollendung der abendländischen Metaphysik bei Nietzsche die einsichtige Selbstgewißheit der Subjektivität als die Rechtfertigung des Willens zur Macht gemäß der Gerechtigkeit, die im Sein des Seienden waltet.

Schon in einer frühen und auch allgemeiner bekannten Schrift, in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« (1874), setzt Nietzsche an die Stelle der Objektivität der historischen Wissenschaften »die Gerechtigkeit« (Abschnitt 6). Sonst aber schweigt Nietzsche über die Gerechtigkeit. Erst in den entscheidenden Jahren 1884/85, da ihm der »Wille zur Macht« als der Grundzug des Seienden vor dem denkenden Auge steht, schreibt er zwei Gedanken über die Gerechtigkeit auf, ohne sie zu veröffentlichen.

Die erste Aufzeichnung (1884) trägt den Titel: »Die Wege der Freiheit«. Sie lautet: »*Gerechtigkeit* als bauende, ausschließende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus; *höchster Repräsentant des Lebens selber.*« (XIII, A. 98)

Die zweite Aufzeichnung (1885) sagt: »*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat — die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person.« (XIV, A. 158)

Eine genaue Erläuterung dieser Gedanken ginge über den Rahmen der hier versuchten Besinnung hinaus. Hier genüge der Hinweis auf den Wesensbezirk, in den die von Nietzsche gedachte Gerechtigkeit gehört. Zur Vorbereitung eines Verständnisses der Gerechtigkeit, die Nietzsche im Auge hat, müssen wir alle Vorstellungen über die Gerechtigkeit aus-

schalten, die aus der christlichen, humanistischen, aufklärerischen, bürgerlichen und sozialistischen Moral stammen. Denn Nietzsche versteht die Gerechtigkeit überhaupt nicht zuerst als eine Bestimmung des ethischen und juristischen Bereiches. Er denkt sie vielmehr aus dem Sein des Seienden im Ganzen, d. h. aus dem Willen zur Macht. Das Gerechte bleibt jenes, was dem Rechten gemäß ist. Aber was rechtens ist, bestimmt sich aus dem, was als Seiendes seiend ist. Darum sagt Nietzsche (XIII, A. 462. a. d. J. 1883): »Recht = der Wille, ein jeweiliges Machtverhältnis zu verewigen. Zufriedenheit damit ist die Voraussetzung. Alles, was ehrwürdig ist, wird hinzugezogen, das Recht als das Ewige erscheinen zu lassen.«

Dazu gehört die Aufzeichnung aus dem folgenden Jahr: »Das Problem der *Gerechtigkeit*. Das Erste und Mächtigste ist nämlich gerade der Wille und die Kraft zur Übermacht. Erst der Herrschende stellt nachher »Gerechtigkeit« fest, d. h. er mißt die Dinge nach seinem Maße; wenn er *sehr mächtig* ist, kann er sehr weit gehen im *Gewähren-lassen* und Anerkennen des *versuchenden* Individuums.« (XIV, A. 181) Mag nun auch, was in der Ordnung ist, Nietzsches metaphysischer Begriff der Gerechtigkeit das geläufige Vorstellen noch befremden, er trifft gleichwohl das Wesen der Gerechtigkeit, die im Beginn der Vollendung des neuzeitlichen Weltalters innerhalb des Kampfes um die Erdherrschaft bereits geschichtlich ist und darum alles Handeln des Menschen in diesem Weltalter ausdrücklich oder nicht, versteckt oder offen bestimmt.

Die von Nietzsche gedachte Gerechtigkeit ist die Wahrheit des Seienden, das in der Weise des Willens zur Macht ist. Allein, auch Nietzsche hat die Gerechtigkeit weder ausdrücklich als das Wesen der Wahrheit des Seienden gedacht, noch hat er aus diesem Gedanken die Metaphysik der vollendeten Subjektivität zur Sprache gebracht. Die Gerechtigkeit ist aber die vom Sein selbst bestimmte Wahrheit des Seienden. Als diese Wahrheit ist sie die Metaphysik selbst in ihrer neuzeitlichen Vollendung. In der Metaphysik als solcher verbirgt sich

229 der Grund, weshalb Nietzsche den Nihilismus zwar metaphysisch als Geschichte der Wertsetzung erfahren, aber gleichwohl das Wesen des Nihilismus nicht denken kann.

Welche verborgene, aus dem Wesen der Gerechtigkeit als ihrer Wahrheit sich fügende Gestalt für die Metaphysik des Willens zur Macht aufbehalten war, wissen wir nicht. Kaum ihr erster Grundsatz ist ausgesprochen und dabei nicht einmal als Satz in solcher Form. Gewiß ist der Satzcharakter dieses Satzes innerhalb dieser Metaphysik von eigener Art. Gewiß ist der erste Wertsatz nicht der Obersatz für ein deduktives Sätze-System. Verstehen wir den Titel Grund-Satz der Metaphysik in dem vorsichtigen Sinne, daß er den Wesensgrund des Seienden als solchen, d. h. dieses in der Einheit seines Wesens nennt, dann bleibt er weit und faltig genug, um jeweils nach der Art der Metaphysik die Weise ihres Sagens vom Grunde zu bestimmen.

Nietzsche hat den ersten Wertsatz der Metaphysik des Willens zur Macht noch in einer anderen Form ausgesprochen (W. z. M. A. 822. a. d. J. 1888): »Wir haben die *Kunst*, damit wir *nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn*.«

Diesen Satz über das metaphysische Wesens- und d. h. hier Wertverhältnis zwischen Kunst und Wahrheit dürfen wir freilich nicht nach unseren Alltagsvorstellungen über Wahrheit und Kunst auffassen. Geschieht es, dann wird alles banal und nimmt uns, was erst recht verhängnisvoll ist, die Möglichkeit, eine wesentliche Auseinandersetzung mit der verborgenen Position der sich vollendenden Metaphysik des Weltalters zu versuchen, um so unser eigenes geschichtliches Wesen aus den Vernebelungen durch die Historie und die Weltanschauungen zu befreien.

In der zuletzt genannten Formel des Grund-Satzes der Metaphysik des Willens zur Macht sind Kunst und Wahrheit als die ersten Herrschaftsgebilde des Willens zur Macht in der Beziehung auf den Menschen gedacht. Wie überhaupt die Wesensbeziehung der Wahrheit des Seienden als solchen zum

Wesen des Menschen innerhalb der Metaphysik gemäß ihrem Wesen zu denken ist, bleibt unserem Denken noch verhüllt. Die Frage ist kaum gefragt und durch das Vorherrschen der philosophischen Anthropologie ins Heillose verwirrt. In jedem Falle aber wäre es irrig, wollte man die Formel des Wertsatzes als ein Zeugnis dafür nehmen, daß Nietzsche existenziell philosophiert. Das hat er nie getan. Aber er hat metaphysisch gedacht. Wir sind noch nicht reif für die Strenge eines Gedankens von der Art des folgenden, den Nietzsche um die Zeit seines Denkens für das geplante Hauptwerk »Der Wille zur Macht« aufzeichnete:

230

»Um den Helden herum wird alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles — wie? vielleicht zur »Welt«? —« (Jenseits von Gut und Böse, A. 150. [1886]).

Doch ist es an der Zeit, einsehen zu lernen, daß Nietzsches Denken, obzwar es historisch und auf den Titel gesehen eine andere Gebärde zeigen muß, nicht weniger sachhaft und streng ist als das Denken des Aristoteles, der im vierten Buch seiner Metaphysik den Satz vom Widerspruch als die erste Wahrheit über das Sein des Seienden denkt. Die üblich gewordene, aber deshalb nicht weniger fragwürdige Zusammenstellung Nietzsches mit Kierkegaard verkennt, und zwar aus einer Verkennung des Wesens des Denkens, daß Nietzsche als metaphysischer Denker die Nähe zu Aristoteles wahrte. Diesem bleibt Kierkegaard, obwohl er ihn öfter nennt, wesenhaft fern. Denn Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße. Darin beruht seine Größe, falls so zu reden nicht schon ein Mißverständnis ist.

Im Grund-Satz der Metaphysik Nietzsches ist mit dem Wesensverhältnis der Werte Kunst und Wahrheit die Wesenseinheit des Willens zur Macht genannt. Aus dieser Wesenseinheit des Seienden als solchen bestimmt sich das metaphysische We-

sen des Wertes. Er ist die im Willen zur Macht für diesen gesetzte zwiefältige Bedingung seiner selbst.

Weil Nietzsche das Sein des Seienden als den Willen zur Macht erfährt, muß sein Denken auf die Werte hinausdenken. Deshalb gilt es, überall und allem zuvor die Wertfrage zu stellen. Dieses Fragen erfährt sich selbst als geschichtliches.

231 Wie steht es mit den bisherigen obersten Werten? Was bedeutet die Entwertung dieser Werte im Hinblick auf die Umwertung aller Werte? Weil das Denken nach Werten in der Metaphysik des Willens zur Macht gründet, ist Nietzsches Auslegung des Nihilismus als des Vorganges der Entwertung der obersten Werte und der Umwertung aller Werte eine metaphysische und zwar im Sinne der Metaphysik des Willens zur Macht. Sofern aber Nietzsche das eigene Denken, die Lehre vom Willen zur Macht als dem »Prinzip der neuen Wertsetzung«, im Sinne der eigentlichen Vollendung des Nihilismus begreift, versteht er den Nihilismus nicht mehr nur negativ als die Entwertung der obersten Werte, sondern zugleich positiv, nämlich als die Überwindung des Nihilismus; denn die jetzt ausdrücklich erfahrene Wirklichkeit des Wirklichen, der Wille zur Macht, wird zum Ursprung und Maß einer neuen Wertsetzung. Deren Werte bestimmen unmittelbar das menschliche Vorstellen und befeuern insgleichen das menschliche Handeln. Das Menschsein wird in eine andere Dimension des Geschehens gehoben.

In dem gelesenen Stück A. 125 aus der »Fröhlichen Wissenschaft« sagt der tolle Mensch von der Tat der Menschen, durch die Gott getötet, d. h. die übersinnliche Welt entwertet wurde, dieses: »Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!«

Mit dem Bewußtsein, daß »Gott tot ist«, beginnt das Bewußtsein von einer radikalen Umwertung der bisherigen obersten Werte. Der Mensch selbst geht nach diesem Bewußtsein in eine andere Geschichte über, die höher ist, weil in ihr das

Prinzip aller Wertsetzung, der Wille zur Macht, eigens *als* die Wirklichkeit des Wirklichen, als das Sein alles Seienden erfahren und übernommen wird. Das Selbstbewußtsein, worin das neuzeitliche Menschentum sein Wesen hat, vollzieht damit den letzten Schritt. Es will sich selbst als den Vollstrecker des unbedingten Willens zur Macht. Der Niedergang der maßgebenden Werte ist zu Ende. Der Nihilismus, »daß die obersten Werte sich entwerten«, ist überwunden. Dasjenige Menschentum, das sein eigenes Menschsein als Willen zur Macht will und dieses Menschsein als zugehörig in die durch den Willen zur Macht im Ganzen bestimmte Wirklichkeit erfährt, wird durch eine Wesensgestalt des Menschen bestimmt, die über den bisherigen Menschen hinausgeht.

232

Der Name für die Wesensgestalt des Menschentums, das über den bisherigen Menschenschlag hinausgeht, heißt »der Übermensch«. Darunter versteht Nietzsche nicht irgendein vereinzelt Exemplar von Mensch, in dem die Fähigkeiten und Absichten des gewöhnlich bekannten Menschen ins Riesige vergrößert und gesteigert sind. »Der Übermensch« ist auch nicht diejenige Art von Menschen, die auf dem Wege einer Anwendung der Philosophie Nietzsches auf das Leben erst entsteht. Der Name »Übermensch« nennt das Wesen des Menschentums, das als das neuzeitliche in die Wesensvollendung seines Zeitalters einzutreten beginnt. »Der Übermensch« ist der Mensch, welcher Mensch *ist* aus der durch den Willen zur Macht bestimmten Wirklichkeit und für diese.

Der Mensch, dessen Wesen das aus dem Willen zur Macht gewillte ist, ist der Übermensch. Das Wollen dieses so gewillten Wesens muß dem Willen zur Macht als dem Sein des Seienden entsprechen. Darum entspringt in eins mit dem Denken, das den Willen zur Macht denkt, notwendig die Frage: In welche Gestalt muß sich das aus dem Sein des Seienden gewillte Wesen des Menschen stellen und entfalten, damit es dem Willen zur Macht genügt und so die Herrschaft über das Seiende zu übernehmen vermag? Unversehens und vor allem

unversehen findet sich der Mensch aus dem Sein des Seienden her vor die Aufgabe gestellt, die Erdherrschaft zu übernehmen. Hat der bisherige Mensch hinreichend bedacht, in welcher Weise das Sein des Seienden inzwischen erscheint? Hat der bisherige Mensch sich dessen versichert, ob sein Wesen die Reife und Kraft hat, dem Anspruch dieses Seins zu entsprechen? Oder hilft sich der bisherige Mensch nur mit Aushilfen und auf Umwegen, die ihn immer neu davon abdrängen, das zu erfahren, was ist? Der bisherige Mensch möchte der bisherige bleiben und ist zugleich schon der Gewillte des Seienden, dessen Sein als der Wille zur Macht zu erscheinen beginnt. Der bisherige Mensch ist in seinem Wesen überhaupt noch nicht vorbereitet auf das Sein, das inzwischen das Seiende durchwaltet. In ihm waltet die Notwendigkeit, daß der Mensch über den bisherigen Menschen hinausgehe, nicht aus einer bloßen Lust und nicht zur bloßen Willkür, sondern einzig umwillen des Seins.

Nietzsches Gedanke, der den Übermenschen denkt, entspringt aus dem Denken, das ontologisch das Seiende als das Seiende denkt und sich so dem Wesen der Metaphysik fügt, ohne doch dieses Wesen innerhalb der Metaphysik erfahren zu können. Darum bleibt auch wie in aller Metaphysik vor Nietzsche für ihn verborgen, inwiefern sich das Wesen des Menschen aus dem Wesen des Seins bestimmt. Darum verhüllt sich in Nietzsches Metaphysik notwendig der Grund des Wesenszusammenhanges zwischen dem Willen zur Macht und dem Wesen des Übermenschen. Doch in jedem Verhüllen waltet zugleich schon ein Erscheinen. Die *existentia*, die zur *essentia* des Seienden, d. h. zum Willen zur Macht, gehört, ist die ewige Wiederkunft des Gleichen. Das in ihr gedachte Sein enthält den Bezug zum Wesen des Übermenschen. Aber dieser Bezug bleibt in seinem seinsmäßigen Wesen notwendig ungedacht. Darum liegt auch für Nietzsche selber im Dunkel, in welchem Zusammenhang das Denken, das den Übermenschen in der Gestalt des Zarathustra denkt, mit dem Wesen der Meta-

physik steht. Darum bleibt der Werkcharakter des Werkes »Also sprach Zarathustra« verborgen. Erst wenn ein künftiges Denken in den Stand gebracht ist, dieses »Buch für Alle und Keinen« mit Schellings »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809), und d. h. zugleich mit Hegels Werk »Die Phänomenologie des Geistes« (1807), und d. h. zugleich mit der »Monadologie« (1714) von Leibniz zusammenzudenken und diese Werke nicht nur metaphysisch, sondern aus dem Wesen der Metaphysik zu denken, sind Recht und Pflicht sowohl wie Boden und Gesichtskreis für eine Auseinandersetzung gegründet.

Es ist leicht, aber nicht zu verantworten, sich vor der Idee und der Gestalt des Übermenschen, die sich das eigene Mißverstehen zurechtgemacht hat, zu entrüsten und die Entrüstung für eine Widerlegung auszugeben. Es ist schwer, aber für das künftige Denken unausweichlich, in die hohe Verantwortung zu gelangen, aus der Nietzsche das Wesen desjenigen Menschentums bedacht hat, das im Seinsgeschick des Willens zur Macht zur Übernahme der Herrschaft über die Erde bestimmt wird. Das Wesen des Übermenschen ist kein Freibrief für die Tobsucht einer Willkür. Es ist das im Sein selbst gegründete Gesetz einer langen Kette der höchsten Selbstüberwindungen, die den Menschen erst reif machen für das Seiende, das als das Seiende dem Sein gehört, welches Sein als der Wille zur Macht sein Willenswesen zum Erscheinen bringt und durch dieses Erscheinen Epoche macht, nämlich die letzte Epoche der Metaphysik.

234

Der bisherige Mensch heißt nach der Metaphysik Nietzsches der bisherige, weil sein Wesen vom Willen zur Macht als dem Grundzug alles Seienden zwar bestimmt ist, er aber gleichwohl den Willen zur Macht nicht als diesen Grundzug erfahren und übernommen hat. Der über den bisherigen Menschen hinausgehende Mensch nimmt den Willen zur Macht als den Grundzug alles Seienden in sein eigenes Wollen auf und will sich so selbst im Sinne des Willens zur Macht.

Alles Seiende *ist* als das in diesem Willen gesetzte. Was vormal in der Weise von Ziel und Maß das Menschenwesen bedingte und bestimmte, hat seine unbedingte und unmittelbare und vor allem überallhin unfehlbar wirksame Wirkungsmacht eingebüßt. Jene übersinnliche Welt der Ziele und Maße erweckt und trägt das Leben nicht mehr. Jene Welt ist selbst leblos geworden: tot. Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkend-wirksame Prinzip dessen, was jetzt geschieht. Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirk-same Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes »Gott ist tot«.

235 Wollen wir vor der so zu denkenden Wahrheit dieses Wortes noch länger die Augen schließen? Wenn wir das wollen, dann wird durch diese seltsame Verblendung jenes Wort freilich nicht unwahr. Gott ist noch nicht ein lebendiger Gott, wenn wir weiter versuchen, das Wirkliche zu meistern, ohne zuvor seine Wirklichkeit ernst und in die Frage zu nehmen, ohne zu bedenken, ob der Mensch dem Wesen, in das er aus dem Sein her hineingerissen wird, so zugereift ist, daß er dieses Geschick aus seinem Wesen und nicht mit der Scheinhilfe bloßer Maßnahmen übersteht.

Der Versuch, die Wahrheit jenes Wortes vom Tod Gottes ohne Illusionen zu erfahren, ist etwas anderes als ein Bekenntnis zur Philosophie Nietzsches. Meinten wir es so, dann wäre mit solcher Zustimmung dem Denken nicht gedient. Einen Denker achten wir nur, indem wir denken. Dies verlangt, alles Wesentliche zu denken, was in seinem Gedanken gedacht ist.

Wenn Gott und die Götter im Sinne der erläuterten metaphysischen Erfahrung tot sind, und wenn der Wille zur Macht wissentlich als das Prinzip alles Setzens der Bedingungen von Seiendem, d. h. als Prinzip der Wertsetzung, gewollt ist, dann geht die Herrschaft über das Seiende als solches in der Gestalt der Herrschaft über die Erde an das neue, durch den Willen

zur Macht bestimmte Wollen des Menschen über. Nietzsche schließt den ersten Teil von »Also sprach Zarathustra«, der ein Jahr nach der »Fröhlichen Wissenschaft« im Jahre 1883 erschien, mit dem Wort: »*Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe!*«

Man könnte grob denkend meinen, das Wort sage, die Herrschaft über das Seiende gehe von Gott an den Menschen über oder, noch gröber gemeint, Nietzsche setze an die Stelle Gottes den Menschen. Die es so meinen, denken allerdings wenig göttlich von Gottes Wesen. Nie kann sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen, weil das Wesen des Menschen den Wesensbereich Gottes nie erreicht. Wohl dagegen kann, gemessen an dieser Unmöglichkeit, etwas weit Unheimlicheres geschehen, dessen Wesen zu bedenken wir noch kaum begonnen haben. Die Stelle, die, metaphysisch gedacht, Gott eignet, ist der Ort der verursachenden Bewirkung und Erhaltung des Seienden als eines Geschaffenen. Dieser Ort Gottes kann leer bleiben. Statt seiner kann sich ein anderer, d. h. metaphysisch entsprechender Ort auftun, der weder mit dem Wesensbereich Gottes noch mit demjenigen des Menschen identisch ist, zu dem aber wiederum der Mensch in eine ausgezeichnete Beziehung gelangt. Der Übermensch tritt nicht und nie an die Stelle Gottes, sondern die Stelle, auf die das Wollen des Übermenschen eingeht, ist ein anderer Bereich einer anderen Begründung des Seienden in seinem anderen Sein. Dieses andere Sein des Seienden ist inzwischen — und das bezeichnet den Beginn der neuzeitlichen Metaphysik — die Subjektivität geworden.

236

Alles Seiende ist jetzt entweder das Wirkliche als der Gegenstand oder das Wirkende als die Vergegenständlichung, in der sich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes bildet. Die Vergegenständlichung stellt vor-stellend den Gegenstand auf das ego cogito zu. In diesem Zustellen erweist sich das ego als das, was seinem eigenen Tun (dem vor-stellenden Zu-stellen) zugrunde liegt, d. h. als subiectum. Das Subjekt ist für sich

selbst Subjekt. Das Wesen des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein. Alles Seiende ist darum entweder Objekt des Subjekts oder Subjekt des Subjekts. Überall beruht das Sein des Seienden im Sich-vor-sich-selbst-stellen und so Sich-auf-stellen. Der Mensch steht innerhalb der Subjektivität des Seienden in die Subjektivität seines Wesen auf. Der Mensch tritt in den Aufstand. Die Welt wird zum Gegenstand. In dieser aufständischen Vergegenständlichung alles Seienden rückt das, was zuerst in die Verfügung des Vor- und Herstellens gebracht werden muß, die Erde, in die Mitte des menschlichen Setzens und Auseinandersetzens. Die Erde selbst kann sich nur noch als der Gegenstand des Angriffes zeigen, der sich als die unbedingte Vergegenständlichung im Wollen des Menschen einrichtet. Die Natur erscheint überall, weil aus dem Wesen des Seins gewillt, als der Gegenstand der Technik.

Aus der Zeit 1881/82, in der das Stück »der tolle Mensch« entstand, stammt die Aufzeichnung Nietzsches: »Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, — er wird im Namen *philosophischer Grundlehren* geführt werden.« (XII, 441)

Damit ist nicht gesagt, der Kampf um die unbeschränkte Ausnützung der Erde als Rohstoffgebiet und um die illusionslose Verwendung des »Menschenmaterials« im Dienste der unbedingten Ermächtigung des Willens zur Macht in sein Wesen nehme ausdrücklich die Berufung auf eine Philosophie zu Hilfe. Im Gegenteil ist zu vermuten, daß die Philosophie als Lehre und als Gebilde der Kultur verschwindet und in ihrer jetzigen Gestalt auch verschwinden kann, weil sie, sofern sie echt gewesen, die Wirklichkeit des Wirklichen schon zur Sprache und so das Seiende als solches in die Geschichte seines Seins gebracht hat. Die »philosophischen Grundlehren« meinen nicht Doktrinen von Gelehrten, sondern die Sprache der Wahrheit des Seienden als solchen, welche Wahrheit die Metaphysik selbst ist in der Gestalt der Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht.

Der Kampf um die Erdherrschaft ist in seinem geschichtlichen Wesen bereits die Folge dessen, daß das Seiende als solches in der Weise des Willens zur Macht erscheint, ohne doch schon als dieser Wille erkannt oder gar begriffen zu sein. Ohnehin sagen die mitlaufenden Doktrinen des Handelns und die Ideologien des Vorstellens nie das, was ist und darum geschieht. Mit dem Beginn des Kampfes um die Erdherrschaft treibt das Zeitalter der Subjektivität in seine Vollendung. Zu ihr gehört, daß das Seiende, das im Sinne des Willens zur Macht ist, seiner eigenen Wahrheit über sich selbst nach seiner Weise in jeder Hinsicht gewiß und deshalb auch bewußt wird. Das Bewußtmachen ist ein notwendiges Instrument des Wollens, das aus dem Willen zur Macht will. Es geschieht hinsichtlich der Vergegenständlichung in der Gestalt der Planung. Es geschieht im Bezirk des Aufstandes des Menschen in das Sichwollen durch das fortgesetzte Zergliedern der historischen Situation. Metaphysisch gedacht ist die Situation stets die Station der Aktion des Subjekts. Jede Analyse der Situation gründet, ob sie es weiß oder nicht, in der Metaphysik der Subjektivität.

»Der große Mittag« ist die Zeit der hellsten Helle, nämlich des Bewußtseins, das unbedingt und in jeder Hinsicht sich seiner selbst als desjenigen Wissens bewußt geworden ist, das darin besteht, wissentlich den Willen zur Macht als das Sein des Seienden zu wollen und als solches Wollen aufständisch zu sich jede notwendige Phase der Vergegenständlichung der Welt zu überstehen und so den beständigen Bestand des Seienden für das möglichst gleichförmige und gleichmäßige Wollen zu sichern. Im Wollen dieses Willens kommt aber die Notwendigkeit über den Menschen, die Bedingungen solchen Wollens mitzuwollen. Das besagt: Werte setzen und alles nach Werten schätzen. Dergestalt bestimmt der Wert alles Seiende in seinem Sein. Dies bringt uns vor die Frage:

Was ist jetzt, im Zeitalter, da die unbedingte Herrschaft des Willens zur Macht offenkundig anbricht und dieses Offen-

kundige und sein Öffentliches selbst eine Funktion dieses Willens wird? Was ist? Wir fragen nicht nach Begebenheiten und Tatsachen, für deren jede sich je nach Bedarf im Bereich des Willens zur Macht Zeugnisse beschaffen und beseitigen lassen.

Was ist? Wir fragen nicht nach diesem oder jenem Seienden, sondern nach dem Sein des Seienden. Eher noch: wir fragen, wie ist es mit dem Sein selbst? Wir fragen auch dies nicht ins Ungefähre, sondern im Hinblick auf die Wahrheit des Seienden als solchen, die in der Gestalt der Metaphysik des Willens zur Macht zur Sprache kommt. Wie ist es mit dem Sein im Zeitalter der beginnenden Herrschaft des unbedingten Willens zur Macht?

Das Sein ist zum Wert geworden. Beständigkeit der Beständigkeit des Bestandes ist eine notwendige, vom Willen zur Macht selbst gesetzte Bedingung der Sicherung seiner selbst. Doch kann das Sein höher geschätzt werden als so, daß es eigens zum Wert erhoben wird? Allein, indem das Sein als ein Wert gewürdigt wird, ist es schon zu einer vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingung herabgesetzt. Vordem schon ist das Sein selbst, insofern es überhaupt geschätzt und so gewürdigt wird, um die Würde seines Wesens gebracht. Wenn das Sein des Seienden zum Wert gestempelt und wenn damit sein Wesen besiegelt ist, dann ist innerhalb dieser Metaphysik, und d. h. stets innerhalb der Wahrheit des Seienden als solchen während dieses Zeitalters, jeder Weg zur Erfahrung des Seins selbst ausgelöscht. Dabei setzen wir mit solcher Rede voraus, was wir vielleicht gar nicht voraussetzen dürfen, daß jemals ein solcher Weg zum Sein selbst bestanden und daß ein Denken an das Sein je schon das Sein als Sein gedacht habe.

239 Uneingedenk des Seins und seiner eigenen Wahrheit denkt das abendländische Denken seit seinem Anfang stets das Seiende als solches. Inzwischen hat es nur in solcher Wahrheit das Sein gedacht, so daß es diesen Namen unbeholfen genug und in einer unentwirren, weil unerfahrenen Mehrdeutigkeit zur Sprache bringt. Dieses Denken, das des Seins selbst uneinge-

denk geblieben, ist das einfache und alles tragende, darum rätselvolle und unerfahrene Ereignis der abendländischen Geschichte, die inzwischen zur Weltgeschichte sich auszubreiten im Begriffe steht. Zuletzt ist in der Metaphysik das Sein zu einem Wert herabgesunken. Darin bezeugt sich, daß das Sein nicht als das Sein zugelassen ist. Was sagt dies?

Wie ist es mit dem Sein? Mit dem Sein ist es nichts. Wie, wenn darin erst das bisher verhüllte Wesen des Nihilismus sich ankündigte? Dann wäre das Denken in Werten der reine Nihilismus? Aber Nietzsche begreift doch die Metaphysik des Willens zur Macht gerade als die Überwindung des Nihilismus. In der Tat, solange der Nihilismus nur als die Entwertung der obersten Werte verstanden und der Wille zur Macht als das Prinzip der Umwertung aller Werte aus einer Neusetzung der obersten Werte gedacht wird, ist die Metaphysik des Willens zur Macht eine Überwindung des Nihilismus. Aber in dieser Überwindung des Nihilismus wird das Wertdenken zum Prinzip erhoben.

Wenn jedoch der Wert das Sein nicht das Sein^a sein läßt, was es als das Sein selbst ist, dann ist die vermeintliche Überwindung allererst die Vollendung des Nihilismus. Denn jetzt denkt die Metaphysik nicht nur nicht das Sein selbst, sondern dieses Nicht-denken des Seins hüllt sich in den Anschein, es denke doch, indem es das Sein als Wert schätze, das Sein in der würdigsten Weise, so daß alles Fragen nach dem Sein überflüssig werde und bleibe. Ist jedoch, auf das Sein selbst gedacht, das Denken, das alles nach Werten denkt, Nihilismus, dann ist sogar schon Nietzsches Erfahrung von Nihilismus, daß er die Entwertung der obersten Werte sei, eine nihilistische. Die Auslegung der übersinnlichen Welt, die Auslegung Gottes als der obersten Werte ist nicht aus dem Sein selbst gedacht. Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, daß Gott, das Seiende des Seienden,

^a 1. Auflage 1950: Was heißt hier »Sein«?

240 zum höchsten Wert herabgewürdigt wird. Nicht daß Gott für unerkennbar gehalten, nicht daß Gottes Existenz als unabweisbar erwiesen wird, ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern daß der für wirklich gehaltene Gott zum obersten Wert erhoben wird. Denn dieser Schlag kommt gerade nicht von den Herumstehern, die nicht an Gott glauben, sondern von den Gläubigen und deren Theologen, die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, daß dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen.

Jetzt kommt auch erst ein schwaches Licht in das Dunkel der Frage, die wir schon, während wir noch das Stück über den tollen Menschen hörten, an Nietzsche richten wollten: Wie kann es überhaupt geschehen, daß Menschen je vermögen, Gott zu töten? Offenbar denkt Nietzsche aber gerade dieses. Denn in dem ganzen Stück sind nur zwei Sätze eigens im Druck herausgehoben. Der eine lautet: »*Wir haben ihn getötet*«, nämlich Gott. Der andere lautet: »*und doch haben sie dieselbe getan*«, nämlich die Menschen haben die Tat der Tötung Gottes getan, obzwar sie heute noch nichts davon gehört haben.

Die beiden im Druck abgehobenen Sätze geben die Auslegung für das Wort »Gott ist tot«. Das Wort bedeutet nicht, als sei es aus der Leugnung und dem niedrigen Haß gesprochen: es gibt keinen Gott. Das Wort bedeutet Ärgeres: Gott ist getötet. So kommt erst der entscheidende Gedanke zum Vorschein. Indessen wird aber das Verständnis noch schwieriger. Denn eher noch wäre das Wort »Gott ist tot« in dem Sinne zu verstehen, daß es anzeigte: Gott selbst hat von sich her sich aus seiner lebendigen Anwesenheit entfernt. Daß Gott aber von anderen und sogar von Menschen getötet sein sollte, ist undenkbar. Nietzsche selbst wundert sich über diesen Gedanken. Nur darum läßt er unmittelbar nach dem entscheidenden

Wort: »Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!« den tollen Menschen fragen: »Aber wie haben wir dies gemacht?« Nietzsche erläutert die Frage, indem er sie, das Gefragte in drei Bildern umschreibend, wiederholt: »Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?«

241

Auf die letzte Frage könnten wir antworten: Was die Menschen taten, als sie die Erde von ihrer Sonne losketteten, sagt die europäische Geschichte der letzten dreiundeinhalb Jahrhunderte. Doch was ist im Grunde dieser Geschichte mit dem Seienden geschehen? Nietzsche denkt, wenn er die Beziehung zwischen Sonne und Erde nennt, nicht nur an die kopernikanische Wendung in der neuzeitlichen Naturauffassung. Der Name Sonne erinnert zugleich an Platons Gleichnis. Danach ist die Sonne und der Bereich ihres Lichtes der Umkreis, in dem das Seiende nach seinem Aussehen, nach seinen Gesichtern (Ideen) erscheint. Die Sonne bildet und umgrenzt den Gesichtskreis, worin das Seiende als solches sich zeigt. Der »Horizont« meint die übersinnliche Welt als die wahrhaft seiende. Dieses ist zugleich das Ganze, das alles umschlingt und in sich einbezieht wie das Meer. Die Erde als der Aufenthalt des Menschen ist von ihrer Sonne losgekettet. Der Bereich des an sich seienden Übersinnlichen steht nicht mehr als das maßgebende Licht über dem Menschen. Der ganze Gesichtskreis ist weggewischt. Das Ganze des Seienden als solchen, das Meer, ist vom Menschen ausgetrunken. Denn der Mensch ist in die Ichheit des ego cogito aufgestanden. Mit diesem Aufstand wird alles Seiende zum Gegenstand. Das Seiende wird als das Objektive in die Immanenz der Subjektivität hinein getrunken. Der Horizont leuchtet nicht mehr von sich aus. Er ist nur noch der in den Wertsetzungen des Willens zur Macht gesetzte Gesichtspunkt.

Am Leitfaden der drei Bilder (Sonne, Horizont, Meer), die vermutlich für das Denken noch anderes sind als Bilder, erläu-

tern die drei Fragen, was in dem Geschehnis, daß Gott getötet wird, gemeint ist. Das Töten meint die Beseitigung der an sich seienden übersinnlichen Welt durch den Menschen. Das Töten nennt den Vorgang, in dem das Seiende als solches nicht schlechthin zunichte, wohl aber in seinem Sein anders wird. In diesem Vorgang wird aber auch und vor allem der Mensch anders. Er wird zu dem, der das Seiende im Sinne des an sich Seienden beseitigt. Der menschliche Aufstand in die Subjektivität macht das Seiende zum Gegenstand. Das Gegenständliche aber ist das durch das Vorstellen zum Stehen Gebrachte. Die Beseitigung des an sich Seienden, das Töten des Gottes, vollzieht sich in der Bestandsicherung, durch die sich der Mensch die stofflichen, leiblichen, seelischen und geistigen Bestände sichert, dies aber um seiner eigenen Sicherheit willen, die die Herrschaft über das Seiende als das mögliche Gegenständliche will, um dem Sein des Seienden, dem Willen zur Macht zu entsprechen.

Sichern als Beschaffen von Sicherheit gründet in der Wertsetzung. Das Wertsetzen hat alles an sich Seiende unter sich und damit als für sich Seiendes umgebracht, getötet. Diesen letzten Schlag im Töten Gottes führt die Metaphysik, die als Metaphysik des Willens zur Macht das Denken im Sinne des Wertdenkens vollzieht. Doch diesen letzten Schlag, durch den das Sein zu einem bloßen Wert niedergeschlagen wird, erkennt Nietzsche selbst nicht mehr als das, was der Schlag, im Hinblick auf das Sein selbst gedacht, ist. Allein, sagt Nietzsche nicht selbst: »Wir alle sind seine Mörder! — ihr und ich!«? Gewiß; demgemäß begreift Nietzsche auch noch die Metaphysik des Willens zur Macht als Nihilismus. Allerdings; das sagt für Nietzsche jedoch nur, daß sie als Gegenbewegung im Sinne der Umwertung aller bisherigen Werte die voraufgegangene »Entwertung der bisherigen obersten Werte« am schärfsten, weil endgültig vollzieht.

Doch gerade die Neusetzung der Werte aus dem Prinzip aller Wertsetzung kann Nietzsche nicht mehr als ein Töten

und als Nihilismus denken. Sie ist kein Entwerten mehr im Gesichtskreis des sich wollenden Willens zur Macht, d. h. in der Perspektive des Wertes und der Wertsetzung.

Aber wie ist es mit dem Wertsetzen selbst, wenn dieses in der Hinsicht auf das Seiende als solches und d. h. zugleich aus dem Hinblick auf das Sein gedacht wird? Dann ist das Denken in Werten das radikale Töten. Es schlägt das Seiende als solches nicht nur in seinem An-sich-sein nieder, sondern es bringt das Sein gänzlich auf die Seite. Dieses kann, wo es noch benötigt wird, nur als ein Wert gelten. Das Wertdenken der Metaphysik des Willens zur Macht ist in einem äußersten Sinne tödlich, weil es überhaupt das Sein selbst nicht in den Aufgang und d. h. in die Lebendigkeit seines Wesens kommen läßt. Das Denken nach Werten läßt im vorhinein das Sein selbst nicht dahin gelangen, in seiner Wahrheit zu wesen.

243

Aber ist dieses in der Wurzel Töten erst und nur die Art der Metaphysik des Willens zur Macht? Läßt nur die Auslegung des Seins als Wert das Sein selbst nicht das Sein sein, das es ist? Stünde es so, dann müßte die Metaphysik in den Epochen vor Nietzsche das Sein selbst in seiner Wahrheit erfahren und gedacht oder doch wenigstens danach gefragt haben. *Aber nirgends finden wir solches Erfahren des Seins selbst.* Nirgends begegnet uns ein Denken, das die Wahrheit des Seins selbst und damit die Wahrheit selbst als das Sein denkt. Sogar dort ist dieses nicht gedacht, wo das vorplatonische Denken als der Anfang des abendländischen Denkens die Entfaltung der Metaphysik durch Platon und Aristoteles vorbereitet. Das εἶναι (εἶόν) γὰρ εἶναι nennt zwar das Sein selbst. Aber es denkt das Anwesen gerade nicht als das Anwesen aus seiner Wahrheit. Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig *mit der Vergessenheit des Seins.* So liegt es denn nicht an der Metaphysik als derjenigen des Willens zur Macht, daß das Sein selbst in seiner Wahrheit ungedacht bleibt. Dieses seltsame Ausbleiben liegt dann nur an der Metaphysik als Metaphysik. Doch

was ist Metaphysik? Wissen wir ihr Wesen? Kann sie selbst dieses Wesen wissen? Wenn sie es begreift, greift sie es metaphysisch. Aber der metaphysische Begriff von der Metaphysik bleibt stets hinter ihrem Wesen zurück. Das gilt auch von jeder Logik, gesetzt, daß sie überhaupt noch zu denken vermag, was λόγος ist. Jede Metaphysik von der Metaphysik und jede Logik der Philosophie, die in irgendeiner Weise die Metaphysik zu überklettern versuchen, fallen am sichersten unter sie herab, ohne zu erfahren, wohin sie selbst dabei fallen.

244 Indessen ist unserem Nachdenken wenigstens ein Zug im Wesen des Nihilismus deutlicher geworden. Das Wesen des Nihilismus beruht in der Geschichte, der gemäß es im Erscheinen des Seienden als solchen im Ganzen mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, so zwar, daß die Wahrheit des Seienden als solchen für das Sein gilt, weil die Wahrheit des Seins ausbleibt. Nietzsche hat zwar im Zeitalter der beginnenden Vollendung des Nihilismus einige Züge des Nihilismus erfahren und zugleich nihilistisch gedeutet und damit ihr Wesen vollends verschüttet. Nietzsche hat jedoch das *Wesen* des Nihilismus nie erkannt, sowenig wie je eine Metaphysik vor ihm.

Wenn jedoch das Wesen des Nihilismus in der Geschichte beruht, daß im Erscheinen des Seienden als solchen im Ganzen die Wahrheit des Seins ausbleibt, und es demgemäß mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, dann ist die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen in ihrem Wesen Nihilismus. Ist vollends die Metaphysik der Geschichtsgrund der abendländischen und europäisch bestimmten Weltgeschichte, dann ist diese in einem ganz anderen Sinne nihilistisch.

Aus dem Geschick des Seins gedacht, bedeutet das nihil des Nihilismus, daß es mit dem Sein nichts ist. Das Sein kommt nicht an das Licht seines eigenen Wesens. Im Erscheinen des Seienden als solchen bleibt das Sein selbst aus. Die Wahrheit des Seins entfällt. Sie bleibt vergessen.

So wäre denn der Nihilismus in seinem Wesen eine Geschichte, die sich mit dem Sein selbst begibt. Dann läge es im Wesen des Seins selbst, daß es ungedacht bleibt, weil es sich entzieht. Das Sein selbst entzieht sich in seine Wahrheit. Es birgt sich in diese und verbirgt sich selbst in solchem Bergen.

Im Blick auf das sich verbergende Bergen des eigenen Wesens streifen wir vielleicht das Wesen des Geheimnisses, als welches die Wahrheit des Seins west.

Die Metaphysik selbst wäre demgemäß kein bloßes Versäumnis einer noch zu bedenkenden Frage nach dem Sein. Sie wäre vollends kein Irrtum. Die Metaphysik wäre als Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen aus dem Geschick des Seins selbst ereignet. Die Metaphysik wäre in ihrem Wesen das ungedachte, weil vorenthaltene Geheimnis des Seins selbst. Stünde es anders, dann könnte ein Denken, das sich müht, an das Zudenkende, das Sein, sich zu halten, nicht unablässig fragen: Was ist Metaphysik?

245

Die Metaphysik ist eine^a Epoche der Geschichte des Seins selbst. In ihrem Wesen aber ist die Metaphysik Nihilismus. Dessen Wesen gehört in die Geschichte, als welche das Sein selber west. Wenn anders das Nichts, wie immer auch, auf das Sein verweist, dann dürfte wohl die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus eher den Bereich wenigstens anzeigen, innerhalb dessen das Wesen des Nihilismus erfahrbar wird, um etwas Gedachtes zu werden, das unser Andenken angeht. Wir sind gewohnt, aus dem Namen Nihilismus vor allem einen Mißton herauszuhören. Bedenken wir aber das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus, dann kommt in das bloße Hören des Mißtones alsbald etwas Mißliches. Der Name Nihilismus sagt, daß in dem, was er nennt, das nihil (nichts) wesentlich ist. Nihilismus bedeutet: Es ist mit allem in jeder Hinsicht nichts. Alles, das meint das Seiende im Ganzen. In jeder seiner Hinsichten steht das Seiende aber, wenn es als das Seiende

^a 1. Auflage 1950: die?

erfahren ist. Nihilismus bedeutet dann, daß es mit dem Seienden als solchem im Ganzen nichts ist. Aber das Seiende ist, was es ist und wie es ist, aus dem Sein. Gesetzt, daß am Sein alles »ist« liegt, dann besteht das Wesen des Nihilismus darin, daß es mit dem Sein selbst nichts ist. Das Sein *selbst* ist das Sein in seiner *Wahrheit*, welche Wahrheit zum Sein gehört.

Hören wir im Namen Nihilismus den anderen Ton, worin das Wesen des Genannten anklingt, dann hören wir auch anders in die Sprache desjenigen metaphysischen Denkens, das einiges vom Nihilismus erfahren hat, ohne doch dessen Wesen denken zu können. Vielleicht bedenken wir, mit dem anderen Ton im Ohr, eines Tages das Zeitalter der beginnenden Vollendung des Nihilismus noch anders als bisher. Vielleicht erkennen wir dann, daß weder die politischen, noch die ökonomischen, weder die soziologischen, noch die technischen und wissenschaftlichen, daß nicht einmal die metaphysischen und religiösen Perspektiven zulangen, um das zu denken, was in diesem Weltalter geschieht. Was es dem Denken zu denken gibt, ist nicht irgendein tief versteckter Hintersinn, sondern etwas Naheliegendes: das Nächstliegende, was wir, weil es nur dieses ist, darum ständig schon übergangen haben. Durch dieses Übergehen vollziehen wir ständig, ohne dessen zu achten, jenes Töten am Sein des Seienden.

Um darauf zu achten und achten zu lernen, kann es für uns schon genügen, erst einmal zu bedenken, was der tolle Mensch vom Tod Gottes sagt und wie er es sagt. Vielleicht überhören wir jetzt nicht mehr so übereilt, was im Beginn des erläuterten Stückes gesagt wird, daß der tolle Mensch »unaufhörlich schrie: Ich suche Gott! Ich suche Gott!«

Inwiefern ist dieser Mensch toll? Er ist ver-rückt. Denn er ist aus der Ebene des bisherigen Menschen ausgerückt, auf der die unwirklich gewordenen Ideale der übersinnlichen Welt für das Wirkliche ausgegeben werden, indes ihr Gegenteil sich verwirklicht. Dieser ver-rückte Mensch ist über den bisherigen Menschen hinausgerückt. Gleichwohl ist er auf diese Weise

nur vollständig in das vorbestimmte Wesen des bisherigen Menschen, das animal rationale zu sein, eingerückt. Dieser dergestalt ver-rückte Mensch hat darum mit der Art jener öffentlichen Herumsteher, »welche nicht an Gott glauben«, nichts gemein. Denn diese sind nicht deshalb ungläubig, weil Gott als Gott ihnen unglaubwürdig geworden ist, sondern weil sie selbst die Möglichkeit des Glaubens aufgegeben haben, insofern sie Gott nicht mehr suchen können. Sie können nicht mehr suchen, weil sie nicht mehr denken. Die öffentlichen Herumsteher haben das Denken abgeschafft und es durch das Geschwätz ersetzt, das überall dort Nihilismus wittert, wo es sein eigenes Meinen gefährdet meint. Diese immer noch überhandnehmende Selbstverblendung gegenüber dem eigentlichen Nihilismus versucht auf diese Weise, sich ihre Angst vor dem Denken auszureden. Diese Angst aber ist die Angst vor der Angst.

Der tolle Mensch dagegen ist eindeutig nach den ersten Sätzen, eindeutiger noch für den, der hören mag, nach den letzten Sätzen des Stückes derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn so lange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.

WOZU DICHTER?

248

» . . . und wozu Dichter in dürftiger Zeit?« fragt Hölderlins Elegie »Brod und Wein«. Wir verstehen heute kaum die Frage. Wie wollen wir schon die Antwort, die Hölderlin gibt, begreifen?

» . . . und wozu Dichter in dürftiger Zeit?« Das Wort Zeit meint hier das Weltalter, dem wir selbst noch angehören. Mit dem Erscheinen und dem Opfertod Christi ist für die geschichtliche Erfahrung Hölderlins das Ende des Göttertages angebrochen. Es wird Abend. Seitdem die »einigen drei«, Herakles, Dionysos und Christus, die Welt verlassen haben, neigt sich der Abend der Weltzeit ihrer Nacht zu. Die Weltnacht breitet ihre Finsternis aus. Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den »Fehl Gottes« bestimmt. Der von Hölderlin erfahrene Fehl Gottes leugnet jedoch weder ein Fortbestehen des christlichen Gottesverhältnisses bei Einzelnen und in den Kirchen, noch beurteilt er gar dieses Gottesverhältnis abschätzig. Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt. Im Fehl Gottes kündigt sich aber noch Ärgeres an. Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen. Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken.

Mit diesem Fehl bleibt für die Welt der Grund als der gründende aus. Abgrund bedeutet ursprünglich den Boden und Grund, zu dem als dem untersten, den Abhang hinab, etwas hängt. Im folgenden sei jedoch das »Ab-« als das völlige Ab-

249 wesen des Grundes gedacht. Der Grund ist der Boden für ein Wurzeln und Stehen. Das Weltalter, dem der Grund ausbleibt, hängt im Abgrund. Gesetzt, daß dieser dürftigen Zeit überhaupt noch eine Wende aufbehalten ist, sie kann einst nur kommen, wenn die Welt sich von Grund auf, und d. h. jetzt eindeutig, wenn sie sich vom Abgrund her wendet. Im Weltalter der Weltnacht muß der Abgrund der Welt erfahren und ausgestanden werden. Dazu ist aber nötig, daß solche sind, die in den Abgrund reichen.

Die Wende des Weltalters ereignet sich nicht dadurch, daß irgendwann nur ein neuer Gott oder der alte neu aus dem Hinterhalt hereinstürzt. Wohin soll er sich bei seiner Wiederkunft kehren, wenn ihm nicht zuvor von den Menschen ein Aufenthalt bereitet ist? Wie könnte je dem Gott ein gottgemäßer Aufenthalt sein, wenn nicht zuvor ein Glanz von Gottheit in allem, was ist, zu scheinen begänne?

Die Götter, die »sonst da gewesen«, »kehren« nur in »richtiger Zeit«; dann nämlich, wenn es sich mit den Menschen am rechten Ort in der rechten Art gewendet hat. Darum sagt Hölderlin in der unvollendeten Hymne »Mnemosyne«, die bald nach der Elegie »Brod und Wein« entstand, dieses (IV (Hellingrath) 225):

» . . . Nicht vermögen

Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen

Die Sterblichen eh' in den Abgrund. Also wendet es sich

Mit diesen. Lang ist

Die Zeit, es ereignet sich aber

Das Wahre.«

Lang ist die dürftige Zeit der Weltnacht. Diese muß erst lang zu ihrer eigenen Mitte gelangen. In der Mitternacht dieser Nacht ist das Dürftige der Zeit am größten. Dann vermag die darbende Zeit sogar ihre Durft nicht mehr zu erfahren. Dieses Unvermögen, wodurch selbst die Durft des Dürftigen ins Finstere gerät, ist das schlechthin Dürftige der Zeit. Die

Durft wird dadurch völlig verfinstert, daß sie nur noch als der Bedarf erscheint, der gedeckt sein will. Gleichwohl ist die Weltnacht als ein Geschick zu denken, das sich diesseits von Pessimismus und Optimismus ereignet. Vielleicht geht die Weltnacht jetzt auf ihre Mitte zu. Vielleicht wird die Weltzeit jetzt vollständig zu der dürftigen Zeit. Vielleicht aber auch nicht, noch nicht, immer noch nicht, trotz der unermeßlichen Not, trotz aller Leiden, trotz des namenlosen Leides, trotz der fortwuchernden Friedlosigkeit, trotz der steigenden Verwirrung. Lang ist die Zeit, weil sogar der Schrecken, für sich als ein Grund der Wendung genommen, nichts vermag, solange es sich nicht mit den Sterblichen wendet. Mit den Sterblichen wendet es sich aber, wenn sie in ihr eigenes Wesen finden. Dieses beruht darin, daß sie eher als die Himmlischen in den Abgrund reichen. Sie bleiben, wenn wir ihr Wesen denken, dem Abwesen näher, weil sie vom Anwesen, wie von altersher das Sein heißt, angegangen sind. Weil aber das Anwesen sich zugleich verbirgt, ist es schon selbst das Abwesen. So birgt und merkt der Abgrund alles. Hölderlin nennt den »Abgrund« in der Titanenhymne (IV, 210) den »allesmerkenden«. Wer von den Sterblichen eher und anders als die anderen in den Abgrund reichen muß, erfährt die Merkmale, die der Abgrund vermerkt. Das sind für den Dichter die Spuren der entflohenen Götter. Diese Spur bringt nach Hölderlins Erfahrung Dionysos, der Weingott, den Gott-losen unter das Finstere ihrer Weltnacht hinab. Denn der Gott der Rebe verwahrt in dieser und in deren Frucht zugleich das wesenhafte Zueinander von Erde und Himmel als der Stätte des Brautfestes für Menschen und Götter. Nur im Bereich dieser Stätte können noch, wenn irgendwo, Spuren der entflohenen Götter für die gott-losen Menschen zurückbleiben.

250

». . . und wozu Dichter in dürftiger Zeit?«

Hölderlin antwortet scheu durch den Mund des angesprochenen Dichterfreundes Heinze:

»Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.«

251 Dichter sind die Sterblichen, die mit Ernst den Weingott singend, die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spüren zur Wende. Der Äther jedoch, worin die Götter allein Götter sind, ist ihre Gottheit. Das Element dieses Äthers, das, worin selbst die Gottheit noch west, ist das Heilige. Das Element des Äthers für die Ankunft der entflohenen Götter, das Heilige, ist die Spur der entflohenen Götter. Doch wer vermag es, solche Spur zu spüren? Spuren sind oft unscheinbar und immer die Hinterlassenschaft einer kaum geahnten Weisung. Dichter sein in dürftiger Zeit heißt: singend auf die Spur der entflohenen Götter achten. Darum sagt der Dichter zur Zeit der Weltnacht das Heilige. Deshalb ist die Weltnacht in der Sprache Hölderlins die heilige Nacht.

Zum Wesen des Dichters, der zu solcher Weltzeit wahrhaft Dichter ist, gehört, daß ihm aus dem Dürftigen der Zeit zuvor Dichtertum und Dichterberuf zur dichterischen Frage werden. Darum müssen »Dichter in dürftiger Zeit« das Wesen der Dichtung eigens dichten. Wo dies geschieht, da ist ein Dichtertum zu vermuten, das sich in das Geschick des Weltalters schickt. Wir anderen müssen auf das Sagen *dieser* Dichter hören lernen, gesetzt, daß wir uns nicht an der Zeit, die das Sein verbirgt, weil sie es birgt, dadurch vorbeitäuschen, daß wir die Zeit nur aus dem Seienden errechnen, indem wir dieses zergliedern.

Je mehr es in der Weltnacht bis zur Mitternacht geht, desto ausschließlicher herrscht das Dürftige dergestalt, daß es sein Wesen entzieht. Nicht nur das Heilige geht als die Spur zur Gottheit verloren, sondern sogar die Spuren zu dieser verlorenen Spur sind beinahe ausgelöscht. Je mehr die Spuren verlöschen, um so weniger vermag noch ein einzelner Sterblicher, der in den Abgrund reicht, dort auf Wink und Weisung zu

achten. Um so strenger gilt dann, daß jeder am weitesten gelangt, wenn er nur so weit geht, als er auf dem Weg, der ihm beschieden ist, kommen kann. Die dritte Strophe derselben Elegie, die fragt »und wozu Dichter in dürftiger Zeit?«, spricht das Gesetz aus, unter dem ihre Dichter stehen:

»Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe
Bis in die Mitternacht, immer besteht ein Maas,
Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden,
Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann.«

In seinem Brief an Boehlendorf vom 2. Dezember 1802 schreibt Hölderlin: »und das philosophische Licht um mein Fenster ist jetzt meine Freude; daß ich behalten möge, wie ich gekommen bin, bis hieher!«

Der Dichter denkt in die Ortschaft, die sich aus derjenigen Lichtung des Seins bestimmt, die als der Bereich der sich vollendenden abendländischen Metaphysik in ihr Gepräge gelangt ist. Hölderlins denkende Dichtung hat diesen Bereich des dichtenden Denkens mitgeprägt. Sein Dichten wohnt in dieser Ortschaft so vertraut wie kein anderes Dichtertum zu seiner Zeit. Die Ortschaft, in die Hölderlin gekommen, ist eine Offenbarkeit des Seins, die selbst in das Geschick des Seins gehört und aus diesem her dem Dichter zgedacht wird.

252

Aber vielleicht ist diese Offenbarkeit des Seins innerhalb der vollendeten Metaphysik zugleich schon die äußerste Vergessenheit des Seins. Wie aber, wenn diese Vergessenheit das verborgene Wesen der Dürftigkeit des Dürftigen der Zeit wäre? Dann wäre freilich keine Zeit für eine ästhetische Flucht zu Hölderlins Poesie. Dann wäre nicht der Augenblick, aus der Gestalt des Dichters einen gekünstelten Mythos zu machen. Dann wäre keine Gelegenheit, sein Gedicht als eine Fundgrube für eine Philosophie zu mißbrauchen. Aber es wäre und ist die einzige Not, nüchtern denkend im Gesagten seiner Dichtung das Ungesprochene zu erfahren. Das ist die Bahn der Geschichte des Seins. Gelangen wir auf diese Bahn, dann bringt

sie das Deuken in eine seinsgeschichtliche Zwiesprache mit dem Dichten. Sie gilt der literarhistorischen Forschung unvermeidlich als ein unwissenschaftliches Vergewaltigen dessen, was jene für die Tatsachen hält. Die Zwiesprache gilt der Philosophie als ein Abweg der Ratlosigkeit in die Schwärmerei. Aber das Geschick zieht um solches unbekümmert seine Bahn.

Begegnet uns Heutigen auf dieser Bahn ein heutiger Dichter? Begegnet uns derjenige Dichter, der heute oft und eilig in die Nähe des Denkens gezerrt und mit viel halbgedachter Philosophie zugedeckt wird? Doch fragen wir diese Frage deutlicher in der ihr gemäßen Strenge.

Ist R. M. Rilke ein Dichter in dürftiger Zeit? Wie verhält sich sein Dichten zum Dürftigen der Zeit? Wie weit reicht es in den Abgrund? Wohin kommt der Dichter, gesetzt daß er dahin geht, wohin er es kann?

253 Das gültige Gedicht Rilkes zieht sich in geduldiger Sammlung auf die beiden schmalen Bände der Duineser Elegien und der Sonette an Orpheus zusammen. Der lange Weg zu diesem Gedicht ist selbst ein dichterisch fragender. Unterwegs erfährt Rilke das Dürftige der Zeit deutlicher. Dürftig bleibt die Zeit nicht nur, weil Gott tot ist, sondern weil die Sterblichen sogar ihr eigenes Sterbliches kaum kennen und vermögen. Noch sind die Sterblichen nicht im Eigentum ihres Wesens. Der Tod entzieht sich in das Rätselhafte. Das Geheimnis des Schmerzes bleibt verhüllt. Die Liebe ist nicht gelernt. Aber die Sterblichen sind. Sie sind, insofern Sprache ist. Noch weilt Gesang über ihrem dürftigen Land. Das Wort des Sängers hält noch die Spur des Heiligen. Das Lied aus den Sonetten an Orpheus sagt es (I. Teil. XIX):

Wandelt sich rasch auch die Welt
wie Wolkengestalten,
alles Vollendete fällt
heim zum Uralten.

Über dem Wandel und Gang,
weiter und freier,
währt noch dein Vor-Gesang,
Gott mit der Leier.

Nicht sind die Leiden erkannt,
nicht ist die Liebe gelernt,
und was im Tod uns entfernt,
ist nicht entschleiert.

Einzig das Lied überm Land
heiligt und feiert.

Indessen ist sogar die Spur des Heiligen unkenntlich geworden. Unentschieden bleibt, ob wir das Heilige noch als die Spur zur Gottheit des Göttlichen erfahren, oder ob wir nur noch eine Spur zum Heiligen antreffen. Undeutlich bleibt, was die Spur zur Spur sein könnte. Fraglich bleibt, wie eine solche Spur sich uns zeigen möchte.

Dürftig ist die Zeit, weil ihr die Unverborgenheit des Wesens von Schmerz, Tod und Liebe fehlt. Dürftig ist dieses Dürftige selbst, weil der Wesensbereich sich entzieht, in dem Schmerz und Tod und Liebe zusammengehören. Verborgenheit ist, insofern der Bereich ihres Zusammengehörens der Abgrund des Seins ist. Aber noch bleibt der Gesang, der das Land nennt. Was ist der Gesang selbst? Wie vermag ihn ein Sterblicher? Woher singt der Gesang? Wie weit reicht er in den Abgrund?

254

Um zu ermessen, ob und inwiefern Rilke Dichter ist in dürftiger Zeit, um so zu wissen, wozu Dichter sind, versuchen wir, einige Merkpfähle auf dem Pfad zum Abgrund auszustecken. Wir nehmen als diese Pfähle einige Grundworte der göltigen Dichtung Rilkes. Sie lassen sich nur aus dem Bereich verstehen, aus dem sie gesprochen sind. Das ist die Wahrheit des Seienden, wie sie sich seit der Vollendung der abendländischen Metaphysik durch Nietzsche entfaltet hat. Rilke hat die hierdurch geprägte Unverborgenheit des Seienden in seiner Weise dichterisch

terisch erfahren und ausgestanden. Wir sehen zu, wie sich für Rilke das Seiende als solches im Ganzen zeigt. Um diesen Bereich in den Blick zu bringen, achten wir auf ein Gedicht, das im Umkreis der vollendeten Dichtung Rilkes und zeitlich nach ihr entstand.

Zur Auslegung der Elegien und Sonette sind wir nicht vorbereitet; denn der Bereich, aus dem sie sprechen, ist in seiner metaphysischen Verfassung und Einheit noch nicht hinreichend aus dem Wesen der Metaphysik gedacht. Dies zu denken, bleibt aus zwei Gründen schwierig. Einmal weil Rilkes Dichtung in der seinsgeschichtlichen Bahn nach Rang und Standort hinter Hölderlin zurückbleibt. Sodann weil wir das Wesen der Metaphysik kaum kennen und im Sagen des Seins unbewandert sind.

Zu einer Auslegung der Elegien und Sonette sind wir nicht nur nicht vorbereitet, sondern auch nicht berechtigt, weil der Wesensbereich der Zwiesprache zwischen dem Dichten und dem Denken nur langsam erkundet, erreicht und durchdacht werden kann. Wer möchte sich heute anmaßen, im Wesen der Dichtung so gut wie auch im Wesen des Denkens einheimisch zu sein und dann noch stark genug, um das Wesen beider in die äußerste Zwietracht zu bringen und so ihre Eintracht zu stiften?

255 Rilke hat das im folgenden erläuterte Gedicht nicht selbst veröffentlicht. Es steht in dem 1934 erschienenen Band »Gesammelte Gedichte« S. 118 und in der 1935 veröffentlichten Sammlung »Späte Gedichte« S. 90. Das Gedicht ist ohne Überschrift. Rilke hat es im Juni 1924 aufgezeichnet. In einem Brief an Frau Clara Rilke vom 15. August 1924 aus Muzot schreibt der Dichter: »Aber nicht nach *allen* Seiten bin ich so säumig und träge gewesen, zum Glück, Baron Lucius hat seinen schönen Malte noch *vor* meinem Fortgehen im Juni bekommen; sein Dankbrief lag längst bereit, Dir geschickt zu sein. Ich lege Dir auch die improvisierten Verse bei, die ich

ihm in den ersten Band der hübschen Leder-Ausgabe eingeschrieben habe.«

Die hier von Rilke erwähnten improvisierten Verse sind nach einer Anmerkung der Herausgeber der Briefe aus Muzot (S. 404) das folgende Gedicht:

Wie die Natur die Wesen überläßt
dem Wagnis ihrer dumpfen Lust und keins
besonders schützt in Scholle und Geäst,
so sind auch wir dem Urgrund unsres Seins
nicht weiter lieb; es wagt uns. Nur daß wir,
mehr noch als Pflanze oder Tier
mit diesem Wagnis gehn, es wollen, manchmal auch
wagender sind (und nicht aus Eigennutz),
als selbst das Leben ist, um einen Hauch
wagender . . . Dies schafft uns, außerhalb von Schutz,
ein Sichersein, dort, wo die Schwerkraft wirkt
der reinen Kräfte; was uns schließlich birgt,
ist unser Schutzlossein und daß wirs so
ins Offne wandten, da wirs drohen sahen,
um es, im weitsten Umkreis irgendwo,
wo das Gesetz uns anrührt, zu bejahren.

Rilke nennt dieses Gedicht »improvisierte Verse«. Aber dieses Nichtvorhergesehene öffnet uns eine Sicht, in der wir Rilkes Dichtung deutlicher zu denken vermögen. Daß freilich Dichten auch die Sache eines Denkens sei, müssen wir in diesem Weltaugenblick erst lernen. Wir nehmen das Gedicht als eine Einübung des dichterischen Sichbesinnens. 256

Der Bau des Gedichtes ist einfach. Die Gelenke sind deutlich. Sie ergeben vier Teile: Vers 1–5; Vers 5–10; Vers 10–12; Vers 12–16. Dem Beginn »Wie die Natur . . .« entspricht in Vers 4/5 das »so sind auch wir . . .«. Auf das »wir« zurück bezieht sich fortgehend das »Nur« in Vers 5. Das »Nur« schränkt ein, aber in der Weise einer Auszeichnung. Sie wird Vers 5–10 ge-

nannt. Vers 10—12 sagt, was diese Auszeichnung vermag. In Vers 12—16 wird das gedacht, worin sie eigentlich besteht.

Durch das »Wie . . . so« im Beginn gelangt das Sein des Menschen in das Thema des Gedichtes. Der Vergleich hebt das Menschsein gegen die Wesen ab. Das sind die Lebewesen, Pflanze und Tier. Der Beginn der VIII. Elegie nennt im selben Vergleich die Wesen mit dem Namen »die Kreatur«.

Ein Vergleich setzt das Verschiedene ins Gleiche, um den Unterschied sichtbar zu machen. Gleich sind die Verschiedenen, Pflanze und Tier einerseits und der Mensch andererseits, insofern sie im Selben übereinkommen. Dieses Selbe ist das Verhältnis, das sie als Seiendes zu ihrem Grund haben. Der Grund der Wesen ist die Natur. Der Grund des Menschen ist nicht nur von der gleichen Art wie der Grund von Pflanze und Tier. Der Grund ist hier und dort der Selbe. Er ist die Natur als »die volle Natur« (Sonette. Zweiter Teil. XIII).

257 Natur müssen wir hier in dem weiten und wesentlichen Sinne denken, in dem Leibniz das groß geschriebene Wort *Natura* gebraucht. Es bedeutet das Sein des Seienden. Das Sein west als die *vis primitiva activa*. Dies ist das anfangende, jegliches zu sich versammelnde Mögen, das dergestalt jedes Seiende zu ihm selbst entläßt. Das Sein des Seienden ist der Wille. Der Wille ist die sich zusammennehmende Versammlung eines jeden ens zu ihm selber. Jedes Seiende ist als Seiendes im Willen. Es *ist* als Gewilltes. Damit sei gesagt: Das Seiende ist nicht erst und nur als Gewolltes, sondern es ist, insofern es ist, selbst in der Weise des Willens. Als Gewilltes nur ist es das im Willen je nach seiner Weise Wollende.

Was Rilke die Natur nennt, ist nicht gegen die Geschichte abgesetzt. Vor allem ist sie nicht als Gegenstandsgebiet der Naturwissenschaft gemeint. Natur ist auch nicht der Kunst entgegengesetzt. Sie ist der Grund für Geschichte und Kunst und Natur im engeren Sinne. In dem hier gebrauchten Wort *Natur* schwingt noch der Anklang an das frühere Wort $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, das auch der $\zeta\omega\acute{\eta}$ gleichgesetzt wird, was wir mit Leben über-

setzen. Das früh gedachte Wesen des Lebens ist aber nicht biologisch vorgestellt, sondern als die Φύσις, das Aufgehende. Im Gedicht wird »die Natur« Vers 9 auch »das Leben« genannt. Die Natur, das Leben nennen hier das Sein im Sinne des Seienden im Ganzen. Nietzsche schreibt einmal in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1885/86 (W. z. M. A. 582): »Das Sein — wir haben keine andere Vorstellung davon als ›leben‹. — Wie kann also etwas Totes ›sein‹?«

Rilke nennt die Natur, insofern sie der Grund desjenigen Seienden ist, das wir selbst sind, den Urgrund. Dies deutet darauf, daß der Mensch weiter in den Grund des Seienden reicht als das andere Seiende. Den Grund des Seienden nennt man von altersher das Sein. Das Verhältnis des gründenden Seins zum gegründeten Seienden ist hier beim Menschen und dort bei Pflanze und Tier das gleiche. Es besteht darin, daß das Sein jeweils das Seiende »dem Wagnis überläßt«. Das Sein läßt das Seiende in das Wagnis los. Dieses loswerfende Loslassen ist das eigentliche Wagen. Das Sein des Seienden ist dieses Verhältnis des Loswurfes zum Seienden. Das jeweilig Seiende ist das Gewagte. Das Sein ist das Wagnis schlechthin. Es wagt uns, die Menschen. Es wagt die Lebewesen. Das Seiende ist, insofern es das je und je Gewagte bleibt. Gewagt aber bleibt das Seiende ins Sein, d. h. in ein Wagen. Das Seiende ist darum selbst wagend, dem Wagnis überlassen. Das Seiende ist, indem es mit dem Wagnis, worein es losgelassen, mitgeht. Das Sein des Seienden ist das Wagnis. Dieses beruht im Willen, der sich seit Leibniz deutlicher als das in der Metaphysik enthüllte Sein des Seienden ankündigt. Der hier zu denkende Wille ist nicht die abstrakte Verallgemeinerung des psychologisch gemeinten Wollens. Vielmehr bleibt das metaphysisch erfahrene Wollen des Menschen nur das gewillte Gegenspiel zum Willen als dem Sein des Seienden. Insofern Rilke die Natur als das Wagnis vorstellt, denkt er sie metaphysisch aus dem Wesen des Willens. Dieses Wesen verbirgt sich noch,

sowohl im Willen zur Macht, wie auch im Willen als Wagnis. Der Wille west als der Wille zum Willen.

Über den Grund des Seienden, nämlich über das Sein als das Wagnis schlechthin, sagt das Gedicht unmittelbar nichts. Wenn aber das Sein als das Wagnis das Verhältnis des Loswerfens ist und so selbst das Gewagte in den Loswurf einbehält, dann sagt uns das Gedicht mittelbar einiges über das Wagnis, indem es vom Gewagten sagt.

Die Natur wagt die Lebewesen und »schützt keins besonders«. Insgleichen sind wir Menschen als die Gewagten dem uns wagenden Wagnis »nicht weiter lieb«. In beidem liegt: Zum Wagnis gehört das Loswerfen in die Gefahr. Wagen ist: auf das Spiel setzen. Heraklit denkt das Sein als die Weltzeit und diese als das Spiel des Kindes (Frg. 52): Αἰὼν παις ἔστι παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληῆ. »Weltzeit, Kind ist sie spielendes das Brettspiel; eines kindlichen Spiels ist die Herrschaft«. Bliebe das Losgeworfene außer Gefahr, dann wäre es nicht gewagt. Außer der Gefahr bliebe das Seiende aber, wenn es geschützt wäre. Schutz, Schütze, schützen gehört zu schießen; wie Buck, bücken zu biegen. Schießen bedeutet schieben: einen Riegel vorschieben. Das Dach schießt über die Mauer vor. Wir sagen noch auf dem Lande: die Bäuerin schießt ein; sie schiebt den geformten Teig zum Backen in den Ofen. Der Schutz ist das Vor- und Davor-Geschobene. Er wehrt dem, daß Gefahr dem Bedrohten etwas anhaben, es überhaupt angehen kann. Das Geschützte ist dem Schützenden anvertraut. Unsere ältere und reichere Sprache würde sagen: verlobt, verlobt: geliebt. Das Ungeschützte dagegen ist nicht weiter »lieb«. Pflanze, Tier und Mensch kommen, insofern sie überhaupt Seiende sind, d. h. Gewagte, darin überein, daß sie nicht eigens geschützt sind. Weil sie sich aber in ihrem Sein doch unterscheiden, wird auch in ihrem Ungeschütztsein ein Unterschied bestehen.

Als die Gewagten sind die Nichtgeschützten dennoch nicht preisgegeben. Wären sie dies, dann wären sie gleichwenig ge-

wagt, wie wenn sie geschützt wären. Der Vernichtung nur ausgeliefert, wären sie nicht mehr in der Wage. Das Wort »Wage« bedeutet im Mittelalter noch soviel wie Gefahr. Das ist die Lage, in der etwas so oder so ausschlagen kann. Darum heißt das Gerät, das sich in der Weise bewegt, daß es so oder so sich neigt, die Wage. Sie spielt und spielt sich ein. Das Wort Wage in der Bedeutung von Gefahr und als Name des Gerätes kommt von wägen, wegen, einen Weg machen, d. h. gehen, im Gang sein. Be-wägen heißt auf den Weg und so in den Gang bringen: wiegen. Was wiegt, heißt so, weil es vermag, die Wage so oder so ins Spiel der Bewegung zu bringen. Was wiegt, hat Gewicht. Wagen heißt: in den Gang des Spieles bringen, auf die Wage legen, in die Gefahr loslassen. Damit ist das Gewagte zwar ungeschützt, aber, weil es auf der Wage liegt, ist es vom Wagnis einbehalten. Es ist getragen. Es bleibt von seinem Grund her in diesem geborgen. Das Gewagte ist als Seiendes ein Gewilltes; es bleibt, in den Willen einbehalten, selbst in der Weise des Willens und wagt sich. Dergestalt ist das Gewagte sorg-los, sine cura, securum, d. h. sicher. Nur insofern das Gewagte sicher im Wagnis beruht, kann es dem Wagnis folgen, nämlich in das Ungeschützte des Gewagten. Das Ungeschütztsein des Gewagten schließt ein Sichersein in seinem Grunde nicht nur nicht aus, sondern notwendig ein. Das Gewagte geht mit dem Wagnis mit.

Das Sein, das alles Seiende in der Wage hält, zieht so das Seiende stets an sich und auf sich zu, auf sich als die Mitte. Das Sein hält als das Wagnis alles Seiende als das Gewagte in diesem Bezug. Aber diese Mitte des anziehenden Bezuges zieht sich zugleich aus allem Seienden zurück. Dergestalt überläßt die Mitte das Seiende dem Wagen, als welches es gewagt ist. In diesem versammelnden Loslassen verbirgt sich das metaphysische, aus dem Sein gedachte Wesen des Willens. Die ziehende, alles vermittelnde Mitte des Seienden, das Wagnis, ist das Vermögen, das dem Gewagten ein Gewicht, d. h. Schwere verleiht. Das Wagnis ist die Schwerkraft. Von ihr sagt ein spä-

tes Gedicht, das mit dem Wort *Schwerkraft* überschrieben ist (Sp. Ged. S. 156):

Schwerkraft

Mitte, wie du aus allen
dich ziehst, auch noch aus Fliegenden dich
wiedergewinnst, Mitte, du Stärkste.

Stehender: wie ein Trank den Durst
durchstürzt ihn die *Schwerkraft*.

Doch aus dem Schlafenden fällt,
wie aus lagernder Wolke,
reichlicher Regen der Schwere.

Die hier genannte *Schwerkraft* ist im Unterschied zur physischen Gravitation, von der man gewöhnlich hört, die Mitte des Seienden im Ganzen. Rilke nennt sie deshalb »die unerhörte Mitte« (Sonette. Zweiter Teil. XXVIII). Sie ist der Grund als das »Mit«, das mittelnd das eine zum anderen hält und alles im Spiel des Wagnisses versammelt. Die unerhörte Mitte ist »die ewige Mitspielerin« im Weltspiel des Seins. Dasselbe Gedicht, worin das Sein als das Wagnis gedichtet ist, nennt (Vers 11 und 12) den mittelnden Bezug als »die *Schwerkraft* der reinen Kräfte«. Die reine *Schwerkraft*, die unerhörte Mitte alles Wagens, die ewige Mitspielerin im Spiel des Seins ist das Wagnis.

Indem das Wagnis das Gewagte loswirft, behält es dieses zugleich in der Wage. Das Wagnis läßt das Gewagte los, so zwar, daß es das Losgeworfene in nichts anderes losläßt als in einen Zug zur Mitte. Das Gewagte ist mit diesem Zug zur Mitte beliehen. Das Wagnis holt das Gewagte in diesem Zug je und je zu sich ein. Etwas einholen und etwas sich irgendwoher beschaffen, es sich kommen lassen, nennen wir: es beziehen. Das ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Bezug*. Wir sprechen noch vom *Bezug* der Ware, des Gehaltes, des Stromes. Der *Zug*, der als das Wagnis alles Seiende mit

Zug angeht, be-trifft und es in dem Zug auf sich zu einbe-hält, ist der Bezug schlechthin. Das Wort »der Bezug« ist ein Grundwort der gültigen Dichtung Rilkes und zwar in den Wendungen wie »der reine Bezug«, »der ganze«, »der wirkliche«, »der klarste«, »der andere Bezug« (d. h. derselbe Bezug in anderer Hinsicht).

Man versteht Rilkes Wort »der Bezug« nur halb und d. h. in solchem Falle überhaupt nicht, wenn man den Bezug nur vom Wort Beziehung her und diese im Sinne von Relation auffaßt. Man tut ein übriges an Mißdeutung, wenn man diese Beziehung als das Sichbeziehen des menschlichen Ich auf den Gegenstand vorstellt. Diese Bedeutung, nämlich »sich beziehen auf«, ist die sprachgeschichtlich spätere. Rilkes Wort »der Bezug« kennt diese Bedeutung zwar auch, meint sie aber nicht in erster Linie, sondern nur auf dem Grunde der ursprünglichen. Das Wort »der ganze Bezug« ist gar nicht denkbar, wenn man Bezug als bloße Relation vorstellt. Die Schwerkraft der reinen Kräfte, die unerhörte Mitte, der reine Bezug, der ganze Bezug, die volle Natur, das Leben, das Wagnis sind das Selbe.

Alle angeführten Namen nennen das Seiende als solches im Ganzen. Die gebräuchliche Redeweise der Metaphysik sagt dafür auch »das Sein«. Nach dem Gedicht ist die Natur als das Wagnis zu denken. Das Wort Wagnis nennt hier zugleich den wagenden Grund und das Gewagte im Ganzen. Diese Zweideutigkeit ist weder zufällig, noch genügt es, sie zu vermerken. In ihr spricht eindeutig die Sprache der Metaphysik.

Jedes Gewagte ist als so und so Seiendes in das Ganze des Seienden eingelassen und ruht im Grunde des Ganzen. Das jeweilig so und so Seiende ist je nach der Anziehung, durch die es im Zug des ganzen Bezuges einbehalten wird. Die Art der Anziehung innerhalb des Bezuges ist die Weise des Verhältnisses zur Mitte als der reinen Schwerkraft. Die Natur kommt deshalb zur Darstellung, wenn gesagt wird, wie das

Gewagte jeweils in den Zug zur Mitte bezogen ist. Demgemäß ist es dann jeweils in-mitten des Seienden im Ganzen.

262 Den ganzen Bezug, dem jedes Seiende als ein Gewagtes überlassen bleibt, nennt Rilke gern »das Offene«. Dieses Wort ist ein anderes Grundwort seiner Dichtung. »Offen« bedeutet in Rilkes Sprache dasjenige, was nicht sperrt. Es sperrt nicht, weil es nicht beschränkt. Es beschränkt nicht, weil es in sich aller Schranken ledig ist. Das Offene ist das große Ganze alles dessen, was entschränkt ist. Es läßt die in den reinen Bezug gewagten Wesen als die Gezogenen ziehen, so daß sie vielfältig zueinander, ohne auf Schranken zu stoßen, weiterziehen. Dergestalt gezogen ziehend, gehen sie im Schrankenlosen, im Unendlichen auf. Sie lösen sich nicht in das nichtige Nichts auf, aber sie lösen sich in das Ganze des Offenen ein.

Was Rilke mit diesem Wort benennt, wird keineswegs durch die Offenheit im Sinne der Unverborgenheit des Seienden bestimmt, die das Seiende als ein solches anwesen läßt. Versuchte man das von Rilke gemeinte Offene im Sinne der Unverborgenheit und des Unverborgenen zu deuten, dann wäre zu sagen: Was Rilke als das Offene erfährt, ist gerade das Geschlossene, Ungelichtete, das im Schrankenlosen weiterzieht, so daß ihm weder etwas Ungewohntes, noch überhaupt etwas begegnen kann. Wo etwas be-gegnet, da erstet eine Schranke. Wo Beschränkung ist, da wird das Beschränkte auf sich zurückgedrängt und so zu sich selbst umgebogen. Die Beschränkung verbiegt, riegelt das Verhältnis zum Offenen ab und macht dieses Verhältnis selbst zu einem verbogenen. Die Beschränkung innerhalb des Schrankenlosen ist im menschlichen Vorstellen erstellt. Das gegenstehende Gegenüber läßt den Menschen nicht unmittelbar im Offenen sein. Es schließt den Menschen in gewisser Weise von der Welt aus und stellt ihn vor die Welt, wobei »Welt« das Seiende im Ganzen meint. Dagegen ist das Weltische das Offene selbst, das Ganze des Ungegenständlichen. Aber auch der Name »das Offene« ist wie das Wort »das Wagnis« als metaphysischer Name zwei-

deutig. Er bedeutet sowohl das Ganze der eingeschränkten Bezüge des reinen Bezuges, als auch die Offenheit im Sinne der überall waltenden Einschränkung.

Das Offene läßt ein. Das Einlassen bedeutet jedoch nicht: Eingang und Zugang gewähren zum Verschlussenen, als sollte Verborgenes sich entbergen, damit es als Unverborgenes erscheine. Einlassen bedeutet: einziehen und einfügen in das ungelichtete Ganze der Züge des reinen Bezuges. Das Einlassen hat als die Weise, wie das Offene ist, den Charakter des Einbeziehens nach der Art der Schwerkraft der reinen Kräfte. Je weniger dem Gewagten der Einlaß in den reinen Bezug verwehrt ist, um so mehr gehört es in das große Ganze des Offenen. Darum nennt Rilke die Wesen, die unmittelbar in dieses Große eingewagt sind und in ihm sich wiegen, die »großgewohnten Dinge« (Späte Gedichte. S. 22). Der Mensch gehört nicht zu ihnen. Der Gesang, der dieses unterschiedene Verhältnis der Lebewesen und des Menschen zum Offenen singt, ist die achte Duineser Elegie. Der Unterschied beruht in den verschiedenen Graden des Bewußtseins. Die Unterscheidung des Seienden nach dieser Hinsicht ist seit Leibniz der neuzeitlichen Metaphysik geläufig.

Was Rilke mit dem Wort »das Offene« denkt, kann aus einem Brief belegt werden, den er im letzten Jahr seines Lebens (25. 2. 1926) an einen russischen Leser schrieb, der ihn über die achte Elegie befragt hatte. (Vgl. M. Betz, Rilke in Frankreich. Erinnerungen — Briefe — Dokumente. 1938. S. 289) Rilke schreibt: »Sie müssen den Begriff des ›Offenen‹, den ich in dieser Elegie vorzuschlagen versucht habe, so auffassen, daß der Bewußtseinsgrad des Tieres es in die Welt einsetzt, ohne daß es sie sich (wie wir es tun) jeden Moment gegenüber stellt; das Tier ist *in* der Welt; wir stehen *vor ihr* durch die eigentümliche Wendung und Steigerung, die unser Bewußtsein genommen hat.« Rilke fährt fort: »Mit dem ›Offenen‹ ist also nicht Himmel, Luft und Raum gemeint, auch *die* sind, für den Betrachter und Beurteiler, ›Gegenstand‹ und somit

»opaque« und zu. Das Tier, die Blume, vermutlich, *ist* alles das, ohne sich Rechenschaft zu geben und hat so vor sich und über sich jene unbeschreiblich offene Freiheit, die vielleicht nur in den ersten Liebesaugenblicken, wo ein Mensch im anderen, im Geliebten, seine eigene Weite sieht, und in der Hingehobenheit zu Gott bei uns (höchst momentane) Äquivalente hat.«

264 Pflanze und Tier sind in das Offene eingelassen. Sie sind »in der Welt«. Das »in« bedeutet: ungelichtet einbezogen in das Gezüge des reinen Bezuges. Das Verhältnis zum Offenen ist, wenn hier überhaupt noch von einem »zu« die Rede sein kann, das unbewußte einer nur strebend-ziehenden Verstrebung in das Ganze des Seienden. Mit der Steigerung des Bewußtseins, dessen Wesen für die neuzeitliche Metaphysik das Vorstellen ist, steigt der Stand und das Gegenstehen der Gegenstände. Je höher das Bewußtsein, um so ausgeschlossener von der Welt ist das bewußte Wesen. Darum ist der Mensch nach der Sprache des Briefes »vor der Welt«. Er ist nicht eingelassen in das Offene. Der Mensch steht der Welt gegenüber. Er wohnt nicht unmittelbar im Zug und Wind des ganzen Bezuges. Die Briefstelle fördert das Verständnis des Offenen besonders deshalb, weil Rilke hier ausdrücklich verneint, daß das Offene im Sinne des Aufgeschlossenen von Himmel und Raum gedacht werden dürfe. Erst recht liegt der Gedanke des Offenen im Sinne der wesenhaft anfänglicheren Lichtung des Seins außerhalb der Dichtung Rilkes, die von der abgemilderten Metaphysik Nietzsches überschattet bleibt.

Was unmittelbar ins Offene gehört, ist von diesem in den Zug der Anziehung der Mitte eingenommen. Darum kann von allem Gewagten dasjenige am ehesten ins Offene gehören, was seinem eigenen Wesen nach benommen ist, so daß es in solcher Benommenheit nie etwas anstrebt, was ihm entgegenstehen könnte. Was so west, ist »in dumpfer Lust«.

»Wie die Natur die Wesen überläßt
dem Wagnis ihrer dumpfen Lust . . . «

Dumpf ist hier gemeint im Sinne von gedämpft: nicht ausbrechend aus dem Gezüge des schrankenlosen Weiterziehens, das nicht beunruhigt wird durch das rastlose Hin- und Herbeziehen, als welches das bewußte Vorstellen sich überstürzt. Dumpf bedeutet zugleich wie der dumpfe Ton das, was in einer Tiefe beruht und die Art des Tragenden hat. Dumpf ist nicht in dem negativen Sinne von dumpf und schwül gemeint. Die dumpfe Lust denkt Rilke nicht als Niedriges und Minderes. Sie bezeugt die Zugehörigkeit der großgewohnten Dinge der Natur in das Ganze des reinen Bezuges. Deshalb kann Rilke in einem späten Gedicht sagen: »uns sei Blume-sein groß« (Späte Gedichte, S. 89; vgl. Sonette. Zweiter Teil. XIV). Wie die angeführte Briefstelle den Menschen und die Lebewesen aus dem Hinblick auf ihr verschiedenes bewußtseinsmäßiges Verhältnis zum Offenen denkt, so nennt das Gedicht die »Wesen« und »uns« (die Menschen) im Hinblick auf ihr verschiedenes Verhalten zum Wagnis (V. 5 ff.):

265

» . . . Nur daß wir,
mehr noch als Pflanze oder Tier
mit diesem Wagnis gehn, . . . «

Daß der Mensch noch mehr als Pflanze oder Tier mit dem Wagnis geht, könnte zunächst bedeuten, der Mensch sei noch ungehemmter als jene Wesen ins Offene eingelassen. Das »mehr« müßte sogar dies bedeuten, wenn das »mit« nicht betont geschrieben wäre. Die Betonung des »mit« meint nicht eine Steigerung des ungehemmten Mitgehens, sondern bedeutet: Für den Menschen ist das Mitgehen mit dem Wagnis eigens vorgestellt und als das Vorgesetzte in seinem Vorsatz. Das Wagnis und sein Gewagtes, die Natur, das Seiende im Ganzen, die Welt, ist für den Menschen herausgestellt, heraus aus dem Gedämpften des entschränkenden Bezuges. Aber wohin ist das so Gestellte gestellt und wodurch? Die Natur ist durch das Vorstellen des Menschen vor den Menschen gebracht. Der Mensch stellt die Welt als das Gegenständige im Ganzen vor

sich und sich vor die Welt. Der Mensch stellt die Welt auf sich zu und die Natur zu sich her. Dieses Herstellen müssen wir in seinem weiten und mannigfaltigen Wesen denken. Der Mensch bestellt die Natur, wo sie seinem Vorstellen nicht genügt. Der Mensch stellt neue Dinge her, wo sie ihm fehlen. Der Mensch stellt die Dinge um, wo sie ihn stören. Der Mensch verstellt sich die Dinge, wo sie ihn von seinem Vorhaben ablenken. Der Mensch stellt die Dinge aus, wo er sie zu Kauf und Nutzen anpreist. Der Mensch stellt aus, wo er sein eigenes Leisten herausstellt und für sein Gewerbe wirbt. Im vielfältigen Herstellen wird die Welt zum Stehen und in den Stand gebracht. Das Offene wird zum Gegenstand und so auf das Menschenwesen zu-gedreht. Der Welt als dem Gegenstand gegenüber stellt sich der Mensch selbst heraus und stellt sich als denjenigen auf, der all dieses Herstellen vorsätzlich durchsetzt.

Etwas vor sich bringen dergestalt, daß dieses Vorgebrachte als ein zuvor Vorgestelltes alle Weisen des Herstellens in jeder Hinsicht bestimmt, ist ein Grundzug des Verhaltens, das wir als das Wollen kennen. Das hier genannte Wollen ist das Herstellen und zwar im Sinne des vorsätzlichen Sichdurchsetzens der Vergegenständlichung. Pflanze und Tier wollen nicht, insofern sie, in die Lust gedämpft, das Offene nie als Gegenstand vor sich bringen. Sie können nicht mit dem Wagnis als einem vorgestellten mitgehen. Weil sie ins Offene eingelassen sind, ist der reine Bezug nie das gegenständlich Andere ihrer selbst. Der Mensch dagegen geht »mit« dem Wagnis, weil er das im genannten Sinne wollende Wesen ist:

» . . . Nur daß wir,
mehr noch als Pflanze oder Tier
mit diesem Wagnis gehn, . . . «

Das hier genannte Wollen ist das Sichdurchsetzen, dessen Vorsatz die Welt *schon* als das Ganze der herstellbaren Gegenstände gesetzt *hat*. Dieses Wollen bestimmt das Wesen des

neuzeitlichen Menschen, ohne daß er zunächst um seine Tragweite weiß, ohne daß er heute schon wissen könnte, aus welchem Willen als dem Sein des Seienden dieses Wollen gewillt ist. Der neuzeitliche Mensch stellt sich in solchem Wollen als den heraus, der in allen Beziehungen zu allem, was ist, und damit auch zu ihm selbst, als der sich durchsetzende Hersteller aufsteht und diesen Aufstand zur unbedingten Herrschaft einrichtet. Das Ganze des gegenständigen Bestandes, als welcher die Welt erscheint, ist dem sich durchsetzenden Herstellen anheimgestellt, anbefohlen und so seinem Befehl unterstellt. Das Wollen hat in sich die Art des Befehls; denn das vorsätzliche Sichdurchsetzen ist eine Weise, in der sich das Zuständliche des Herstellens und das Gegenständliche der Welt zu einer unbedingten und darum vollständigen Einheit zusammennimmt. Darin, im Sichzusammennehmen, kündigt sich der Befehlscharakter des Willens an. Mit diesem kommt im Verlauf der neuzeitlichen Metaphysik das lang verborgene Wesen des langher wesenden Willens als des Seins des Seienden zum Vorschein.

267

Dementsprechend kann auch das menschliche Wollen nur so in der Weise des Sichdurchsetzens sein, daß es zum voraus alles, ohne es schon zu übersehen, in seinen Bereich zwingt. Für dieses Wollen wird im vorhinein und darum in der Folge unaufhaltsam alles zum Material des sich durchsetzenden Herstellens. Die Erde und ihre Atmosphäre wird zum Rohstoff. Der Mensch wird zum Menschenmaterial, das auf die vorgeetzten Ziele angesetzt wird. Die unbedingte Einrichtung des bedingungslosen Sichdurchsetzens der vorsätzlichen Herstellung der Welt in den Zustand des menschlichen Befehls ist ein Vorgang, der aus dem verborgenen Wesen der Technik hervorkommt. Erst in der modernen Zeit beginnt sich dieses als ein Geschick der Wahrheit des Seienden im Ganzen zu entfalten, während bislang ihre verstreuten Erscheinungen und Versuche in den umfassenden Bereich von Kultur und Zivilisation eingebaut blieben.

Die moderne Wissenschaft und der totale Staat sind als notwendige Folgen des Wesens der Technik zugleich ihr Gefolge. Von den Mitteln und Formen, die für die Organisation der öffentlichen Weltmeinung und der Alltagsvorstellungen der Menschen angesetzt werden, gilt das Gleiche. Nicht nur das Lebendige wird in der Züchtung und Nutzung technisch vergegenständlicht, sondern der Angriff der Atomphysik auf die Erscheinungen des Lebendigen als solchen ist im vollen Gang. Im Grunde soll sich das Wesen des Lebens selbst der technischen Herstellung ausliefern. Daß man heute allen Ernstes in den Ergebnissen und in der Position der Atomphysik Möglichkeiten findet, um die menschliche Freiheit zu beweisen und eine neue Wertlehre aufzustellen, ist ein Zeichen für die Herrschaft des technischen Vorstellens, deren Entfaltung dem Bezirk der persönlichen Ansichten und Meinungen einzelner längst entzogen ist. Die Wesensgewalt der Technik zeigt sich auch dort, wo man gleichsam auf Nebengeländen noch versucht, mit Hilfe bisheriger Wertsetzungen die Technik zu meistern, bei welchen Bemühungen man sich jedoch bereits der technischen Mittel bedient, die anderes sind als nur äußere Formen. Denn überhaupt ist die Benutzung von Maschinerien und die Fabrikation von Maschinen nicht schon die Technik selbst, sondern nur ein ihr gemäßes Instrument der Einrichtung ihres Wesens im Gegenständlichen ihrer Rohstoffe. Sogar schon dieses, daß der Mensch zum Subjekt und die Welt zum Objekt wird, ist eine Folge des sich einrichtenden Wesens der Technik, nicht umgekehrt.

268

Insofern das Offene von Rilke als das Ungegenständliche der vollen Natur erfahren ist, muß sich ihm dagegen und in der entsprechenden Weise die Welt des wollenden Menschen als das Gegenständliche abheben. Umgekehrt empfängt ein auf das heile Ganze des Seienden ausschauernder Blick aus den Erscheinungen der heraufkommenden Technik einen Wink in die Bereiche, aus denen vielleicht eine ursprünglicher bildende Überwindung des Technischen kommen könnte.

Die bildlosen Gebilde der technischen Produktion schlagen sich vor das Offene des reinen Bezuges. Die einst gewachsenen Dinge schwinden rasch dahin. Sie können durch die Vergegenständlichung hindurch nicht mehr ihr Eigenes zeigen. In einem Brief vom 13. November 1925 schreibt Rilke:

»Noch für unsere Großeltern war ein ›Haus‹, ein ›Brunnen‹, ein ihnen vertrauter Turm, ja ihr eigenes Kleid, ihr Mantel: unendlich mehr, unendlich vertraulicher; fast jedes Ding ein Gefäß, in dem sie Menschliches vorfanden und Menschliches hinzusparten. Nun drängen, von Amerika her, leere gleichgültige Dinge herüber, Schein-Dinge, *Lebens-Attrappen* . . . Ein Haus, im amerikanischen Verstande, ein amerikanischer Apfel oder eine dortige Rebe, hat *nichts* gemeinsam mit dem Haus, der Frucht, der Traube, in die Hoffnung und Nachdenklichkeit unserer Vorväter eingegangen war . . .« (Briefe aus Muzot. S. 335 f.)

Aber dieses Amerikanische ist bereits nur der gesammelte Rückstoß des gewillten neuzeitlichen Wesens des Europäischen auf ein Europa, dem freilich in der Vollendung der Metaphysik durch Nietzsche wenigstens Bereiche der wesentlichen Fragwürdigkeit einer Welt vorgedacht sind, in der das Sein als der Wille zum Willen zu herrschen beginnt. Nicht das Amerikanische erst umdroht uns Heutige, sondern das unerfahrene Wesen der Technik umdrohte schon unsere Vorväter und ihre Dinge. Das Weisende der Rilkeschen Besinnung liegt nicht in seinem Versuch, die Vorväterdinge noch zu retten. Wir müssen, vordenkender, erkennen, was das ist, was mit der Dingheit der Dinge fragwürdig wird. Rilke schreibt denn auch schon früher aus Duino am 1. März 1912: »Die Welt zieht sich ein; denn auch ihrerseits die Dinge tun dasselbe, indem sie ihre Existenz immer mehr in die Vibration des Geldes verlegen und sich dort eine Art Geistigkeit entwickeln, die schon jetzt ihre greifbare Realität übertrifft. In der Zeit, mit der ich umgeh [Rilke meint das 14. Jahrh.], war das Geld noch Gold, noch Metall, eine schöne Sache, die handlichste, ver-

ständigste von allen.« (Br. 1907/14. S. 213 f.) Noch um ein Jahrzehnt früher veröffentlicht er im »Buch der Pilgerschaft« (1901), dem zweiten des »Stundenbuches«, die weit vorausblickenden Verse (Ges. Werke Bd. II. S. 254):

»Die Könige der Welt sind alt
und werden keine Erben haben.
Die Söhne sterben schon als Knaben,
und ihre bleichen Töchter gaben
die kranken Kronen der Gewalt.
Der Pöbel bricht sie klein zu Geld,
der zeitgemäße Herr der Welt
dehnt sie im Feuer zu Maschinen,
die seinem Wollen grollend dienen;
aber das Glück ist nicht mit ihnen.
Das Erz hat Heimweh. Und verlassen
will es die Münzen und die Räder,
die es ein kleines Leben lehren.
Und aus Fabriken und aus Kassen
wird es zurück in das Geäder
der aufgetanen Berge kehren,
die sich verschließen hinter ihm.«

270 An die Stelle dessen, was der einst gewährte Weltgehalt der Dinge aus sich verschenkte, schiebt sich immer schneller, rücksichtsloser und vollständiger das Gegenständliche der technischen Herrschaft über die Erde. Sie stellt nicht nur alles Seiende als ein Herstellbares im Prozeß der Produktion auf, sondern sie stellt die Produkte der Produktion durch den Markt zu. Das Menschliche des Menschen und das Dinghafte der Dinge löst sich innerhalb des sich durchsetzenden Herstellens in den gerechneten Marktwert eines Marktes auf, der nicht nur als Weltmarkt die Erde umspannt, sondern der als der Wille zum Willen im Wesen des Seins marktet und so alles Seiende in das Handeln eines Rechnens bringt, das dort am zähesten herrscht, wo es der Zahlen nicht bedarf.

Rilkes Gedicht denkt den Menschen als das Wesen, das in ein Wollen gewagt ist, das, ohne es schon zu erfahren, im Willen zum Willen gewillt wird. Dergestalt wollend kann der Mensch mit dem Wagnis so mitgehen, daß er sich dabei selbst, als den sich Durchsetzenden, allem seinem Tun und Lassen vorsetzt. So ist der Mensch wagender als Pflanze und Tier. Demgemäß steht er auch anders in der Gefahr als jene.

Auch von den Wesen (Pflanze und Tier) ist keines besonders geschützt, wenngleich sie ins Offene eingelassen und darin gesichert sind. Der Mensch dagegen ist, als der Sichwollende, durch das Ganze des Seienden nicht nur nicht besonders geschützt, sondern er ist schutzlos (V. 13). Als der Vor- und Herstellende steht er vor dem verstellten Offenen. Dadurch ist er selbst und sind seine Dinge der wachsenden Gefahr ausgesetzt, zum bloßen Material und zur Funktion der Vergegenständlichung zu werden. Der Vorsatz des Sichdurchsetzens entbreitet selbst den Bereich der Gefahr, daß der Mensch sein Selbst an das unbedingte Herstellen verliert. Die Bedrohung, die das Wesen des Menschen anfällt, steigt aus diesem Wesen selbst herauf. Dieses beruht jedoch im Bezug des Seins zu ihm. So wird der Mensch durch sein Sichwollen in einem wesenhaften Sinn bedroht, d. h. schutzbedürftig, aber durch dieselbe Wesensart zugleich schutzlos.

Dieses »unser Schutzlossein« (V. 13) bleibt in gleichem Maß vom Nicht-besonders-geschütztsein der Pflanzen und Tiere verschieden wie deren »dumpfe Lust« vom Sichwollen des Menschen. Der Unterschied ist ein unendlicher, weil von der dumpfen Lust kein Übergang ist zur Vergegenständlichung im Sichdurchsetzen. Aber dieses stellt den Menschen nicht nur »außerhalb von Schutz«, sondern das Durchsetzen der Vergegenständlichung der Welt vernichtet immer entschiedener sogar die Möglichkeit von Schutz. Indem der Mensch die Welt technisch als Gegenstand aufbaut, verbaut er sich willentlich und vollständig den ohnehin schon gesperrten Weg in das Offene. Der sichdurchsetzende Mensch ist, ob er es als einzelner

weiß und will oder nicht, der Funktionär der Technik. Er steht nicht nur außerhalb des Offenen vor diesem, sondern durch die Vergegenständlichung der Welt kehrt er sich eigens vom »reinen Bezug« weg. Der Mensch scheidet sich ab vom reinen Bezug. Der Mensch des Weltalters der Technik steht in solchem Abschied gegen das Offene. Dieser Abschied ist kein Abschied von . . . sondern ein Abschied gegen . . .

Die Technik ist die im Sichdurchsetzen des Menschen gesetzte unbedingte Einrichtung des unbedingten Schutzlosseins auf dem Grunde der in aller Gegenständlichkeit herrschenden Abkehr gegen den reinen Bezug, als welcher die unerhörte Mitte des Seienden alle reinen Kräfte an sich zieht. Die technische Produktion ist die Organisation des Abschieds. Das Wort Abschied ist in der soeben umrissenen Bedeutung ein anderes Grundwort der gültigen Dichtung Rilkes.

272 Nicht die vielberedete Atombombe ist als diese besondere Tötungsmaschinerie das Tödliche. Was den Menschen längst schon mit dem Tod und zwar mit demjenigen seines Wesens bedroht, ist das Unbedingte des bloßen Wollens im Sinne des vorsätzlichen Sichdurchsetzens in allem. Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Willensmeinung, durch eine friedliche Entbindung, Umformung, Speicherung und Lenkung der Naturenergien könne der Mensch das Menschsein für alle erträglich und im ganzen glücklich machen. Aber der Friede dieses Friedlichen ist lediglich die ungestört währende Unrast der Raserei des vorsätzlich nur auf sich gestellten Sichdurchsetzens. Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Meinung, dieses Durchsetzen des Herstellens lasse sich ohne Gefahr wagen, wenn nur daneben noch andere Interessen, vielleicht solche eines Glaubens, in Geltung bleiben. Als ob es für das Wesensverhältnis, in das der Mensch durch das technische Wollen zum Ganzen des Seienden versetzt ist, noch in einem Nebenbau einen abgesonderten Aufenthalt geben könnte, der mehr zu bieten vermöchte als zeitweilige Auswege in die Selbsttäuschungen, unter die auch die

Flucht zu den griechischen Göttern gehört. Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Meinung, das technische Herstellen bringe die Welt in die Ordnung, während gerade dieses Ordnen jeden *ordo*, d. h. jeden Rang in die Gleichförmigkeit des Herstellens einebnet und so im Vorhinein den Bereich einer möglichen Herkunft von Rang und Anerkennung aus dem Sein zerstört.

Nicht erst die Totalität des Wollens ist die Gefahr, sondern das Wollen selbst in der Gestalt des Sichdurchsetzens innerhalb der nur als Wille zugelassenen Welt. Das aus diesem Willen gewillte Wollen hat sich schon zum unbedingten Befehl entschieden. Mit dieser Entscheidung ist es bereits der totalen Organisation ausgeliefert. Vor allem aber verhindert die Technik selbst jede Erfahrung ihres Wesens. Denn während sie sich voll entfaltet, entwickelt sie in den Wissenschaften eine Art des Wissens, dem es verwehrt bleibt, jemals in den Wesensbereich der Technik zu gelangen, geschweige denn in ihre Wesensherkunft zurückzudenken.

Das Wesen der Technik kommt nur langsam an den Tag. Dieser Tag ist die zum bloß technischen Tag umgefertigte Weltnacht. Dieser Tag ist der kürzeste Tag. Mit ihm droht ein einziger endloser Winter. Jetzt versagt sich dem Menschen nicht nur der Schutz, sondern das Unversehrte des ganzen Seienden bleibt im Finstern. Das Heile entzieht sich. Die Welt wird heil-los. Dadurch bleibt nicht nur das Heilige als die Spur zur Gottheit verborgen, sondern sogar die Spur zum Heiligen, das Heile, scheint ausgelöscht zu sein. Es sei denn, daß noch einige Sterbliche vermögen, das Heillose *als* das Heillose drohen zu sehen. Sie müßten ersehen, welche Gefahr den Menschen anfällt. Die Gefahr besteht in der Bedrohung, die das Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Sein selbst angeht, nicht aber in zufälligen Fährnissen. Diese Gefahr ist *die* Gefahr. Sie verbirgt sich im Abgrund zu allem Seienden. Um die Gefahr zu sehen und zu zeigen, müssen solche Sterbliche sein, die eher in den Abgrund reichen.

»Wo aber die Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.« (Hölderlin IV, 190)

Vielleicht ist jede andere Rettung, die nicht von dort kommt, *wo die Gefahr ist*, noch im Unheil. Jede Rettung durch einen noch so gut gemeinten Behelf bleibt für den im Wesen gefährdeten Menschen auf die Dauer seines Geschickes ein bestandloser Schein. Die Rettung muß von dort kommen, wo es sich mit den Sterblichen in ihrem Wesen wendet. Sind Sterbliche, die eher in den Abgrund des Dürftigen und seiner Dürftigkeit reichen? Diese Sterblichsten der Sterblichen wären die Gewagtesten. Sie wären noch wagender als das sichdurchsetzende Menschenwesen, das schon wagender ist als Pflanze und Tier.

Rilke sagt Vers 5 ff.:

» . . . Nur daß wir,
mehr noch als Pflanze oder Tier
mit diesem Wagnis gehn, es wollen, . . . «

Und Rilke fährt in derselben Zeile fort:

» . . . manchmal auch
wagender sind (und nicht aus Eigennutz),
als selbst das Leben ist, um einen Hauch
wagender . . . «

Der Mensch ist nicht nur im Wesen wagender als Pflanze und Tier. Der Mensch ist zu Zeiten sogar wagender, »als selbst das Leben ist«. Das Leben bedeutet hier: das Seiende in seinem Sein: die Natur. Der Mensch ist zu Zeiten wagender als das Wagnis, seiender als das Sein des Seienden. Aber das Sein ist der Grund des Seienden. Wer wagender ist als der Grund, wagt sich dorthin, wo es an allem Grund gebricht, in den Abgrund. Wenn aber der Mensch der Gewagte ist, der mit dem Wagnis geht, indem er es will, dann müssen die Menschen, die manchmal noch wagender sind, auch noch wollender sein.

Allein, gibt es eine Steigerung dieses Wollens über das Unbedingte des vorsätzlichen Sichdurchsetzens hinaus? Nein. Dann können diejenigen, die manchmal wagender sind, nur insofern wollender sein, als ihr Wollen in seinem Wesen anders ist. Dann wäre Wollen und Wollen nicht sogleich das Selbe. Sie, die aus dem Wesen des Wollens wollender sind, bleiben dem Willen als dem Sein des Seienden gemäßer. Sie entsprechen dem Sein, das sich als Wille zeigt, eher. Sie sind wollender, insofern sie williger sind. Wer sind die Willigeren, die wagender sind? Auf diese Frage antwortet das Gedicht, wie es scheint, nicht ausdrücklich.

Allerdings sagen die Verse 8 – 11 von den Wagenderen etwas in der Verneinung und im Ungefährnen. Die Wagenderen wagen sich nicht aus Eigennutz um der eigenen Person willen. Sie versuchen weder einen Vorteil zu erlangen, noch ihrer Eigensucht zu frönen. Auch können sie, obzwar sie wagender sind, nicht auf eine hervorstechende Leistung pochen. Denn sie sind nur um ein geringes wagender: » . . . um einen Hauch wagender . . . «. Ihr »mehr« an Wagnis ist so gering wie ein Hauch, der flüchtig bleibt und unmerklich. Aus solcher Andeutung läßt sich nicht entnehmen, wer die Wagenderen sind.

Dagegen sagen die Verse 10–12, was dieses Wagen bringt, das sich über das Sein des Seienden hinauswagt:

» . . . Dies schafft uns, außerhalb von Schutz,
ein Sichersein, dort, wo die Schwerkraft wirkt
der reinen Kräfte;«

Wir sind wie alle Wesen nur Seiende als die im Wagnis des Seins Gewagten. Weil wir jedoch als die wollenden Wesen mit dem Wagnis mitgehen, sind wir gewagter und so der Gefahr eher preisgegeben. Insofern der Mensch sich in das vorsätzliche Sichdurchsetzen festsetzt und sich durch die unbedingte Vergenständlichung in dem Abschied gegen das Offene einrichtet, betreibt er selbst das eigene Schutzlossein.

275

Dagegen schafft das wagendere Wagen uns ein Sichersein. Allerdings geschieht das nicht dadurch, daß es Schutzwehren um das Schutzlose errichtet; denn so würde nur an den Stellen, wo der Schutz fehlt, ein Schützendes aufgestellt. Dazu bedürfte es wiederum eines Herstellens. Dieses ist nur in der Vergegenständlichung möglich. Sie sperrt uns jedoch gegen das Offene ab. Das wagendere Wagen stellt keinen Schutz her. Aber es schafft uns ein Sichersein. Sicher, securus, sine cura bedeutet: ohne Sorge. Das Sorgen hat hier die Art des vorsätzlichen Sichdurchsetzens auf den Wegen und mit den Mitteln des unbedingten Herstellens. Ohne diese Sorge sind wir nur, wenn wir unser Wesen nicht ausschließlich im Bezirk des Herstellens und Bestellens, des Nutzbaren und Schutzbaren aufstellen. Sicher sind wir erst dort, wo wir weder mit dem Schutzlosen, noch auf einen im Wollen errichteten Schutz rechnen. Ein Sichersein besteht nur außerhalb der vergegenständlichenden Abkehr vom Offenen, »außerhalb von Schutz«, außerhalb des Abschiedes gegen den reinen Bezug. Dieser ist die unerhörte Mitte alles Anziehens, das jegliches in das Schrankenlose einzieht und für die Mitte bezieht. Diese Mitte ist das »dort«, wo die Schwerkraft wirkt der reinen Kräfte. Das Sichersein ist das geborgene Beruhen im Gezüge des ganzen Bezuges.

Das wagendere Wagen, wollender als jedes Sichdurchsetzen, weil es willig ist, »schafft« uns ein Sichersein im Offenen. Schaffen bedeutet: schöpfen. Aus der Quelle schöpfen heißt: das Hervorspringende aufnehmen und das Empfangene bringen. Das wagendere Wagen des willigen Wollens fertigt nichts an. Es empfängt und gibt Empfangenes. Es bringt, indem es das Empfangene in seiner Fülle entfaltet. Das wagendere Wagen vollbringt, aber es stellt nicht her. Nur ein Wagen, das wagender wird, insofern es willig ist, kann empfangend vollbringen.

Die Verse 12–16 umgrenzen, worin das wagendere Wagen besteht, das sich in das Außerhalb von Schutz wagt und uns

dort in ein Sichersein bringt. Dieses beseitigt keineswegs das Schutzlossein, das mit dem vorsätzlichen Sichdurchsetzen gesetzt ist. Insofern das Wesen des Menschen in der Vergegenständlichung des Seienden aufgelit, bleibt es inmitten des Seienden schutzlos. Dergestalt ungeschützt, bleibt der Mensch gerade, in der Weise des Ermangelns, auf Schutz bezogen und so innerhalb von Schutz. Dagegen ist das Sichersein außerhalb jeder Beziehung auf Schutz: »außerhalb von Schutz«.

276

Dementsprechend scheint es, als gehöre zum Sichersein und dazu, daß wir es erlangen, ein Wagen, das jede Beziehung zu Schutz und Schutzlossein aufgibt. Aber dies scheint nur so. In Wahrheit, wenn wir aus dem Geschlossenen des ganzen Bezuges denken, erfahren wir schließlich, was uns am Ende, d. h. im vorhinein, der Sorge des ungeschützten Sichdurchsetzens enthebt (Vers 12 f.):

» . . . was uns schließlich birgt,
ist unser Schutzlossein . . . «

Wie soll das Schutzlossein bergen, wenn nur das Offene die Geborgenheit gewährt, das Schutzlossein jedoch im ständigen Abschied gegen das Offene besteht? Das Schutzlossein kann nur dann bergen, wenn die Abkehr gegen das Offene umgekehrt wird, so daß es sich dem Offenen zu — und in dieses wendet. So ist das Schutzlossein als das umgekehrte das Bergende. Hier bedeutet bergen einmal, daß die Umkehrung des Abschiedes das Bergen vollzieht, zum andern, daß in gewisser Weise das Schutzlossein selbst ein Sichersein gewährt. Was birgt,

»ist unser Schutzlossein und daß wirs so
ins Offne wandten, da wirs drohen sahen,«

Das »und« leitet zu der Erklärung über, die sagt, in welcher Weise das Befremdliche möglich ist, daß unser Schutzlossein außerhalb von Schutz ein Sichersein schenkt. Das Schutzlossein birgt allerdings niemals dadurch, daß wir es jeweils im einzelnen Fall, da es droht, wenden. Das Schutzlossein birgt nur,

277 insofern wir es schon gewendet haben. Rilke sagt: »daß wirs so ins Offne wandten«. Im Gewendethaben liegt eine ausgezeichnete Weise des Wendens. Im Gewendethaben ist das Schutzlossein im vorhinein als Ganzes in seinem Wesen gewendet. Das Auszeichnende des Wendens besteht darin, daß wir das Schutzlossein als das Drohende gesehen haben. Erst solches Gesehenhaben sieht die Gefahr. Es sieht, daß das Schutzlossein als solches unser Wesen mit dem Verlust der Zugehörigkeit in das Offene bedroht. In diesem Gesehenhaben muß das Gewendethaben beruhen. Gewendet ist das Schutzlossein dann »ins Offene«. Mit dem Gesehenhaben der Gefahr als der Wesensgefahr müssen wir die Umkehrung der Abkehr gegen das Offene vollzogen haben. Darin liegt: das Offene selbst muß sich in einer Weise uns zugekehrt haben, daß wir ihm das Schutzlossein zuwenden können,

»um es, im weitsten Umkreis irgendwo,
wo das Gesetz uns anrührt, zu bejahren.«

Was ist der weiteste Umkreis? Vermutlich denkt Rilke an das Offene und zwar nach einer bestimmten Hinsicht. Der weiteste Umkreis umrundet alles, was ist. Das Umkreisen um-eint alles Seiende, so zwar, daß es im einenden Einen das Sein des Seienden ist. Doch was heißt »seiend«? Der Dichter nennt zwar das Seiende im Ganzen in den Namen »die Natur«, »das Leben«, »das Offene«, »der ganze Bezug«. Er nennt dieses runde Ganze des Seienden nach der Gewohnheit der Sprache der Metaphysik sogar »das Sein«. Doch welchen Wesens das Sein ist, erfahren wir nicht. Aber ist davon nicht doch gesagt, wenn Rilke das Sein das alles wagende Wagnis nennt? Gewiß. Demgemäß versuchten wir auch, dieses Genannte in das neuzeitliche Wesen des Seins des Seienden, in den Willen zum Willen zurückzudenken. Allein, jetzt sagt uns die Rede vom weitesten Umkreis doch nichts Deutliches, wenn wir das so Genannte als das ganze Seiende und das Umkreisen als das Sein des Seienden zu denken versuchen.

Als Denkende freilich gedenken wir dessen, daß anfänglich schon das Sein des Seienden im Hinblick auf das Umkreisen gedacht ist. Doch denken wir dieses Sphärische des Seins zu lässig und immer nur an der Oberfläche, wenn wir nicht schon gefragt und erfahren haben, wie das Sein des Seienden anfänglich west. Das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$, das Seiend, der $\epsilon\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, des Seienden im Ganzen, heißt das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$, das einende Eine. Aber was ist dieses umrundende Einen als Grundzug des Seins? Was heißt Sein? $\epsilon\acute{\omicron}\nu$, seiend, bedeutet: anwesend und zwar anwesend im Unverborgenem. Im Anwesen aber verbirgt sich: anbringen von Unverborgenheit, die Anwesendes als ein solches wesen läßt. Aber eigentlich anwesend ist nur das Anwesen selbst, das überall als das Selbe in seiner eigenen Mitte und als diese die Sphäre ist. Das Sphärische beruht nicht in einem Umlauf, der dann umfaßt, sondern in der entbergenden Mitte, die lichtend Anwesendes birgt. Das Sphärische des Einens und dieses selber haben den Charakter des entbergenden Lichtens, innerhalb dessen Anwesendes anwesen kann. Darum nennt Parmenides (Frgm. VIII, 42) das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$, das Anwesen des Anwesenden, die $\epsilon\tilde{\upsilon}\kappa\kappa\lambda\omicron\varsigma$ σφαίρη. Diese wohlgerundete Kugel ist als das Sein des Seienden im Sinne des entbergend-lichtenden Einens zu denken. Dieses überall dergestalt Einende gibt den Anlaß, es die lichtende Kugelschale zu nennen, die als entbergende gerade nicht umgreift, sondern selber lichtend in das Anwesen entläßt. Diese Kugel des Seins und ihr Sphärisches dürfen wir niemals gegenständlich vorstellen. Also ungegenständlich? Nein; das wäre eine bloße Ausflucht in eine Redensart. Zu denken ist das Sphärische aus dem Wesen des anfänglichen Seins im Sinne des entbergenden Anwesens.

Meint Rilkes Wort vom weitesten Umkreis dieses Sphärische des Seins? Wir haben nicht nur keinen Anhalt dafür, sondern die Kennzeichnung des Seins des Seienden als Wagnis (Wille) spricht durchaus dagegen. Doch Rilke spricht selbst einmal von der »Kugel des Seins« und dies in einem Zusammenhang, der die Auslegung der Rede vom weitesten Umkreis unmittel-

bar angeht. Rilke schreibt in einem Brief vom Dreikönigstag 1923 (vgl. Inselahnanach 1938. S. 109): »wie der Mond, so hat gewiß das Leben eine uns dauernd abgewendete Seite, die nicht sein Gegenteil ist, sondern seine Ergänzung zur Vollkommenheit, zur Vollzähligkeit, zu der wirklichen heilen und vollen Sphäre und Kugel des *Seins*.« Wenngleich wir die bildliche Beziehung auf den gegenständlich vorgestellten Himmelskörper nicht pressen dürfen, so bleibt doch klar, daß Rilke hier das Sphärische nicht aus dem Hinblick auf das Sein im Sinne des lichtend-einenden Anwesens denkt, sondern aus dem Hinblick auf das Seiende im Sinne der Vollzähligkeit aller seiner Seiten. Die hier genannte Kugel des Seins, d. h. des Seienden im Ganzen, ist das Offene als das Geschlossene der schrankenlos ineinander überfließenden und so zueinander wirkenden reinen Kräfte. Der weiteste Umkreis ist die Ganzheit des ganzen Bezuges der Anziehung. Diesem weitesten Kreis entspricht als das stärkste Zentrum »die unerhörte Mitte« der reinen Schwerkraft.

Das Schutzlossein ins Offene wenden besagt: das Schutzlossein innerhalb des weitesten Umkreises »bejahren«. Ein solches Ja-sagen ist nur dort möglich, wo das Ganze des Umkreises in jeder Hinsicht nicht nur vollzählig, sondern gleichzählig ist und als solches schon vorliegt und demgemäß das Positum ist. Diesem kann nur die Position und nie die Negation entsprechen. Auch die Seiten des Lebens, die uns abgekehrt sind, sind, sofern sie sind, positiv zu nehmen. In dem schon erwähnten Brief vom 13. November 1925 heißt es: »Der Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschiedene *Seite des Lebens*« (Briefe aus Muzot. S. 332). Der Tod und das Reich der Toten gehören als die andere Seite zum Ganzen des Seienden. Dieser Bereich ist »der andere Bezug«, d. h. die andere Seite des ganzen Bezuges des Offenen. Im weitesten Umkreis der Kugel des Seienden sind solche Bereiche und Stellen, die als das von uns Weggekehrte etwas Negatives zu sein scheinen, derglei-

chen aber nicht sind, wenn wir alles in den weitesten Umkreis des Seienden hineindenken.

Vom Offenen her gesehen, scheint auch das Schutzlossein, als der Abschied gegen den reinen Bezug, etwas Negatives zu sein. Das abschiedliche Sichdurchsetzen der Vergegenständlichung will überall das Ständige der hergestellten Gegenstände und läßt nur dieses als das Seiende und Positive gelten. Das Sichdurchsetzen der technischen Vergegenständlichung ist die ständige Negation des Todes. Durch diese Negation wird der Tod selbst etwas Negatives, zum schlechthin Unständigen und Nichtigen. Wenn wir jedoch das Schutzlossein ins Offene wenden, wenden wir es in den weitesten Umkreis des Seienden, innerhalb dessen wir das Schutzlossein nur bejahen können. Die Wendung in das Offene ist der Verzicht darauf, das, was ist, negativ zu lesen. Was aber ist seiender und d. h., neuzeitlich gedacht, gewisser als der Tod? Der angeführte Brief vom 6. Januar 1923 sagt, es gelte, »das Wort ›Tod‹ ohne Negation zu lesen«.

Wenn wir das Schutzlossein als solches ins Offene wenden, dann kehren wir es in seinem Wesen, d. h. als den Abschied gegen den ganzen Bezug, um in die Zukehr zum weitesten Umkreis. Da bleibt uns nur, das dergestalt Umgekehrte zu bejahen. Doch dieses Bejahen heißt nicht, das Nein in ein Ja umkehren, sondern das Positive als das schon Vorliegende und Anwesende anerkennen. Das geschieht so, daß wir das umgewendete Schutzlossein innerhalb des weitesten Umkreises dorthin gehören lassen, »wo das Gesetz uns anrührt«. Rilke sagt nicht: ein Gesetz. Er meint auch nicht eine Regel. Er denkt an solches, was »uns anrührt«. Wer sind wir? Wir sind die Wollenden, die in der Weise des vorsätzlichen Sichdurchsetzens die Welt als Gegenstand aufstellen. Wenn wir aus dem weitesten Umkreis angerührt werden, dann geht dieses Anrühren unser Wesen an. Anrühren besagt: in Bewegung bringen. Unser Wesen wird in Bewegung gebracht. Im Rühren wird das Wollen erschüttert, so daß erst das Wesen des Wollens zum Vor-

schein und in die Bewegung kommt. Dann wird das Wollen erst ein williges.

Doch was ist es, das uns aus dem weitesten Umkreis her unmittelbar anrührt? Was ist es, was im gewöhnlichen Wollen der Vergegenständlichung der Welt durch uns selbst uns versperrt und entzogen bleibt? Es ist der andere Bezug: der Tod. Er ist es, der die Sterblichen in ihrem Wesen anrührt und sie so auf den Weg zur anderen Seite des Lebens und so in das Ganze des reinen Bezuges setzt. Der Tod versammelt so in das Ganze des schon Gesetzten, in das Positivum des ganzen Bezuges. Als diese Versammlung des Setzens ist er das Gesetz, so wie das Gebirg die Versammlung der Berge in das Ganze ihres Gezüges ist. Dort, wo das Gesetz uns anrührt, ist innerhalb des weitesten Umkreises die Stelle, in die wir das umgewendete Schutzlossein positiv in das Ganze des Seienden einlassen können. Das so gewendete Schutzlossein birgt uns schließlich außerhalb von Schutz in das Offene. Doch wie ist dieses Wenden möglich? In welcher Weise kann die Umkehrung der ab-schiedlichen Abkehr gegen das Offene geschehen? Vermutlich nur so, daß diese Umkehrung uns zuvor dem weitesten Umkreis zukehrt und uns selbst in unserem Wesen in ihn einkehren läßt. Der Bereich des Sicherseins muß uns erst gezeigt, er muß zuvor als der mögliche Spielraum der Umkehrung zugänglich sein. Was uns jedoch ein Sichersein bringt und mit ihm überhaupt die Dimension der Sicherheit, ist jenes Wagen, das manchmal wagender ist, als selbst das Leben ist.

281

Aber dieses wagendere Wagen macht sich nicht hier und dort an unserem Schutzlossein zu schaffen. Es versucht nicht, diese und jene Art der Vergegenständlichung der Welt zu ändern. Es wendet vielmehr das Schutzlossein als solches. Das wagendere Wagen bringt das Schutzlossein eigentlich in den ihm eigenen Bereich.

Was ist das Wesen des Schutzlosseins, wenn es in der Vergegenständlichung besteht, die im vorsätzlichen Sichdurchsetzen beruht? Das Gegenständige der Welt wird *ständig* im

vorstellenden Herstellen. Dieses Vorstellen präsentiert. Aber das Präsent ist präsent in einem Vorstellen, das die Art der Berechnung hat. Dieses Vorstellen kennt nichts Anschauliches. Das Anschaubare des Anblickes der Dinge, das Bild, das sie der unmittelbaren sinnlichen Anschauung bieten, fällt dahin. Das rechnende Herstellen der Technik ist ein »Tun ohne Bild« (IX. Elegie). Vor das anschauliche Bild stellt das vorsätzliche Sichdurchsetzen in seinen Entwürfen den Vorschlag des nur gerechneten Gebildes. Wenn die Welt in das Gegenständige des erdachten Gebildes eingeht, ist sie in das Unsinnliche, Unsichtbare gestellt. Dieses Ständige verdankt seine Präsenz einem Stellen, dessen Tätigkeit der *res cogitans*, d. h. dem Bewußtsein angehört. Die Sphäre der Gegenständlichkeit der Gegenstände bleibt innerhalb des Bewußtseins. Das Unsichtbare des Gegenständigen gehört in das Innere der Immanenz des Bewußtseins.

Wenn nun aber das Schutzlossein der Abschied gegen das Offene ist, der Abschied jedoch in der Vergegenständlichung beruht, die in das Unsichtbare und Innere des rechnenden Bewußtseins gehört, dann ist die Wesenssphäre des Schutzlosseins das Unsichtbare und Innere des Bewußtseins.

Insofern aber die Umwendung des Schutzlosseins ins Offene im vorhinein das Wesen des Schutzlosseins angeht, ist die Umkehrung des Schutzlosseins eine Umkehrung des Bewußtseins und zwar *innerhalb* der Sphäre des Bewußtseins. Die Sphäre des Unsichtbaren und Innern bestimmt das Wesen des Schutzlosseins, aber auch die Art der Wendung desselben in den weitesten Umkreis. Somit kann dasjenige, wohin das wesentlich Innere und Unsichtbare sich wenden muß, um sein *Eigentliches* zu finden, selbst nur das Unsichtbarste des Unsichtbaren und das Innerste des Inneren sein. In der neuzeitlichen Metaphysik bestimmt sich die Sphäre des unsichtbaren Innen als der Bereich der Präsenz der berechneten Gegenstände. Die Sphäre kennzeichnet Descartes als das Bewußtsein des *ego cogito*.

Fast gleichzeitig mit Descartes entdeckt Pascal gegenüber der Logik der rechnenden Vernunft die Logik des Herzens. Das Innen und das Unsichtbare des Herzraumes ist nicht nur innerlicher als das Innen des rechnenden Vorstellens und darum unsichtbarer, sondern es reicht zugleich weiter als der Bereich der nur herstellbaren Gegenstände. Im unsichtbaren Innersten des Herzens ist der Mensch erst dem zugeneigt, was das zu Liebende ist: die Ahnen, die Toten, die Kindheit, die Kommenden. Dies gehört in den weitesten Umkreis, der sich jetzt als die Sphäre der Präsenz des ganzen heilen Bezuges erweist. Zwar ist auch diese Präsenz wie diejenige des gebräuchlichen Bewußtseins des rechnenden Herstellens eine solche der Immanenz. Aber das Innen des ungebräuchlichen Bewußtseins bleibt der Innenraum, in dem für uns jegliches über das Zahlhafte der Rechnung hinaus ist und, frei von solcher Schranke, überfließen kann in das entschränkte Ganze des Offenen. Dieses überzählige Überflüssige entspringt hinsichtlich seiner Präsenz im Innern und Unsichtbaren des Herzens. Das letzte Wort der IX. Elegie, die das menschliche Zugehören ins Offene singt, lautet: »Überzähliges Dasein entspringt mir im Herzen.«

Der weiteste Umkreis des Seienden wird im Innenraum des Herzens präsent. Das Ganze der Welt gelangt hier nach allen Bezügen in die gleichwesentliche Präsenz. Rilke sagt dafür in der Sprache der Metaphysik »Dasein«. Die ganze Präsenz der Welt ist das im weitesten Begriff »weltische Dasein«. Das ist ein anderer Name für das Offene, anders aus dem anderen Nennen, das jetzt das Offene denkt, insofern die vorstellend-herstellende Abkehr gegen das Offene sich umgekehrt hat aus der Immanenz des rechnenden Bewußtseins in den Innenraum des Herzens. Der herzhafte Innenraum für das weltische Dasein heißt daher auch der »Weltinnenraum«. »Weltisch« bedeutet das Ganze des Seienden.

Rilke schreibt in einem Brief aus Muzot vom 11. August 1924:

»So ausgedehnt das ›Außen‹ ist, es verträgt mit allen seinen siderischen Distanzen kaum einen Vergleich mit den Dimensionen, *mit der Tiefendimension unseres Inneren*, das nicht einmal die Geräumigkeit des Weltalls nötig hat, um in sich fast unabsehlich zu sein. Wenn also Tote, wenn also Künftige einen Aufenthalt nötig haben, *welche* Zuflucht sollte ihnen angenehmer und angebotener sein, als dieser imaginäre Raum? Mir stellt es sich immer mehr so dar, als ob unser gebräuchliches Bewußtsein die Spitze einer Pyramide bewohne, deren Basis in uns (und gewissermaßen unter uns) so völlig in die Breite geht, daß wir, je weiter wir in sie niederzulassen uns befähigt sehen, desto allgemeiner einbezogen erscheinen in die von Zeit und Raum unabhängigen Gegebenheiten des irdischen, des, im weitesten Begriffe, *weltischen* Daseins.«

Dagegen bleibt das Gegenständliche der Welt verrechnet im Vorstellen, das mit Zeit und Raum als Quanten der Rechnung umgeht und vom Wesen der Zeit so wenig wissen kann wie vom Wesen des Raumes. Auch Rilke bedenkt weder die Räumlichkeit des Weltinnenraumes näher, noch fragt er gar, ob nicht der Weltinnenraum, da er doch der weltischen Präsenz Aufenthalt gibt, mit dieser Präsenz in einer Zeitlichkeit gründet, deren wesenhafte Zeit mit dem wesenhaften Raum die ursprüngliche Einheit desjenigen Zeit-Raumes bildet, als welcher gar das Sein selbst west.

Indessen versucht Rilke innerhalb des Sphärischen der neuzeitlichen Metaphysik, d. h. innerhalb der Sphäre der Subjektivität als derjenigen der inneren und unsichtbaren Präsenz, das mit dem sichdurchsetzenden Wesen des Menschen gesetzte Schutzlossein so zu verstehen, daß dieses selbst als umgewendetes uns in das Innerste und Unsichtbarste des weitesten Weltinnenraumes birgt. Das Schutzlossein als solches birgt. Denn es gibt seinem Wesen als Inneres und Unsichtbares den Wink für eine Umkehrung der Abkehr gegen das Offene. Die Umkehrung weist in das Innere des Innen. Die Umkehrung des Bewußtseins ist deshalb eine Er-innerung der Immanenz der

Gegenstände des Vorstellens in die Präsenz innerhalb des Herzraumes.

Solange der Mensch nur im vorsätzlichen Sichdurchsetzen aufgeht, ist nicht nur er selbst schutzlos, sondern auch die Dinge, insofern sie zu Gegenständen geworden sind. Darin liegt zwar auch eine Verwandlung der Dinge in das Innere und Unsichtbare. Aber diese Verwandlung ersetzt das Hinfällige der Dinge durch die erdachten Gebilde der errechneten Gegenstände. Diese sind für die Vernutzung hergestellt. Je rascher sie vernutzt werden, um so nötiger wird, sie immer noch rascher und noch leichter zu ersetzen. Das Bleibende der Präsenz der gegenständlichen Dinge ist nicht das Insichberuhen dieser in der ihnen eigenen Welt. Das Beständige der hergestellten Dinge als bloßer Gegenstände der Vernutzung ist der Ersatz.

Gleichwie zu unserem Schutzlossein das Hinschwinden der vertrauten Dinge innerhalb der Vorherrschaft der Gegenständigkeit gehört, so verlangt das Sichersein unseres Wesens auch ein Erretten der Dinge aus der bloßen Gegenständigkeit. Die Rettung besteht darin, daß die Dinge innerhalb des weitesten Umkreises des ganzen Bezuges in sich, und d. h. unbeschränkt ineinander, beruhen können. Vielleicht muß sogar die Wendung unseres Schutzlosseins in das weltische Dasein innerhalb des Weltinnenraumes damit anheben, daß wir das Hinfällige und deshalb Vorläufige der gegenständigen Dinge aus dem Innen und Unsichtbaren des nur herstellenden Bewußtseins in das eigentliche Innere des Herzraumes wenden und dort unsichtbar erstehen lassen. Demgemäß sagt der Brief vom 13. November 1925 (Briefe aus Muzot. S. 335):

» . . . unsere Aufgabe ist es, diese vorläufige, hinfällige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, daß ihr Wesen in uns ›unsichtbar‹ wieder aufersteht. *Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible.*« (Wir heimsen unablässig den Honig des Sicht-

baren ein, um ihn aufzuheben in dem großen goldenen Bienenstock des Unsichtbaren.)

Die Er-innerung wendet unser nur durchsetzend wollendes Wesen und seine Gegenstände in das innerste Unsichtbare des Herzraumes um. Hier ist dann alles inwendig: Es bleibt nicht nur diesem eigentlichen Innen des Bewußtseins zugewendet, sondern innerhalb dieses Innen wendet sich uns eines schrankenlos in das andere. Das Inwendige des Weltinnenraumes entschränkt uns das Offene. Nur was wir dergestalt inwendig (*par coeur*) behalten, wissen wir eigentlich auswendig. In diesem Inwendigen sind wir frei, außerhalb der Beziehung auf die nur dem Anschein nach schützenden Gegenstände, die um uns gestellt sind. Im Inwendigen des Weltinnenraumes ist ein Sichersein außerhalb von Schutz.

Doch, so fragen wir schon immer, wie kann diese Er-innerung des schon immanenten Gegenständigen des Bewußtseins in das Innerste des Herzens geschehen? Sie betrifft Inneres und Unsichtbares. Denn sowohl das, was er-innert wird, als auch das, wohin es er-innert wird, ist solchen Wesens. Die Er-innerung ist die Umkehrung des Abschiedes zur Einkehr in den weitesten Umkreis des Offenen. Wer von den Sterblichen vermag dieses umkehrende Erinnern?

Zwar sagt das Gedicht, ein Sichersein unseres Wesens werde uns dadurch gebracht, daß Menschen »manchmal auch wagner sind . . . , als selbst das Leben ist, um einen Hauch wagner . . .«.

Was ist es, was diese Wagenderen wagen? Das Gedicht verschweigt, wie es scheint, die Antwort. Wir versuchen deshalb, dem Gedicht denkend entgegenzukommen, und nehmen außerdem noch andere Gedichte dafür zu Hilfe.

Wir fragen: Was könnte noch gewagt werden, was wagner wäre als selbst das Leben, d. h. das Wagnis selber, d. h. wagner als das Sein des Seienden? In jedem Falle und nach jeder Hinsicht muß das Gewagte von der Art sein, daß es jedes Seiende angeht, insofern es ein Seiendes ist. Von sol-

cher Art ist das Sein, so zwar, daß dieses keine besondere Art unter anderen ist, sondern die Weise des Seienden als solchen.

286

Wodurch kann, wenn das Sein das Einzigartige des Seienden ist, das Sein noch übertroffen werden? Nur durch sich selbst, nur durch sein Eigenes und zwar in der Weise, daß es in sein Eigenes eigens einkehrt. Dann wäre das Sein das Einzigartige, das schlechthin sich übertrifft (das transcendens schlechthin). Aber dieses Übersteigen geht nicht hinüber und zu einem anderen hinauf, sondern herüber zu ihm selbst und in das Wesen seiner Wahrheit zurück. Das Sein durchmißt selbst diesen Herübergang und ist selbst dessen Dimension.

Dies denkend, erfahren wir im Sein selbst, daß in ihm ein zu ihm gehöriges »mehr« liegt und so die Möglichkeit, daß auch dort, wo das Sein als das Wagnis gedacht wird, Wagenderes walten kann, als selbst das Sein ist, insofern wir dieses gewöhnlich vom Seienden her vorstellen. Das Sein durchmißt als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (τέμνειν, tempus), daß es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d. h. das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwas Zeichenhaftes und Ziffernmäßiges. Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, daß wir ständig durch dieses Haus gehen. Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort »Brunnen«, durch das Wort »Wald« hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken. Vom Tempel des Seins her denkend, können wir vermuten, was diejenigen, die manchmal wagender sind als das Sein des Seienden, wagen. Sie wagen den Bezirk des Seins. Sie wagen die Sprache. Jegliches Seiende, die Gegenstände des Bewußtseins und die Dinge des Herzens, die sich durchsetzenden und die wagenderen Menschen, alle Wesen sind je nach ihrer Weise als seiende im Bezirk der Sprache. Darum ist, wenn irgendwo, *allein in diesem Bezirk* die

Umkehr aus dem Bereich der Gegenstände und ihres Vorstellens in das Innerste des Herzraumes vollziehbar.

Für Rilkes Dichtung ist das Sein des Seienden metaphysisch als die weltliche Präsenz bestimmt, welche Präsenz auf die Repräsentation im Bewußtsein bezogen bleibt, mag dieses den Charakter der Immanenz des rechnenden Vorstellens oder den der innerlichen Wendung in das herzhafte zugängliche Offene haben.

287

Die ganze Sphäre der Präsenz ist gegenwärtig im Sagen. Das Gegenständige des Herstellens steht im Aussagen der rechnenden Sätze und der Lehrsätze der von Satz zu Satz sich fortsetzenden Vernunft. Der Bereich des sich durchsetzenden Schutzlosseins wird beherrscht von der Vernunft. Sie hat nicht nur für ihr Sagen, für den λόγος als die erklärende Prädikation, ein besonderes System von Regeln aufgestellt, sondern die Logik der Vernunft ist selbst die Organisation der Herrschaft des vorsätzlichen Sichdurchsetzens im Gegenständigen. In der Umkehrung des gegenständlichen Vorstellens entspricht dem Sagen der Er-innerung die Logik des Herzens. In beiden Bereichen, die metaphysisch bestimmt sind, waltet die Logik, weil die Er-innerung ein Sichersein aus dem Schutzlossein selbst und außerhalb von Schutz schaffen soll. Dieses Bergen betrifft den Menschen als dasjenige Wesen, das die Sprache hat. Er hat sie innerhalb des metaphysisch geprägten Seins in der Weise, daß er die Sprache im vorhinein und nur als eine Habe und somit als Handhabe seines Vorstellens und Verhaltens nimmt. Darum bedarf der λόγος, das Sagen als Organon, der Organisation durch die Logik. Nur innerhalb der Metaphysik gibt es die Logik.

Wenn nun aber beim Schaffen eines Sicherseins der Mensch vom Gesetz des ganzen Weltinnenraumes angerührt wird, ist er selbst in seinem Wesen berührt, darin nämlich, daß er als der Sichwollende schon der Sagende ist. Insofern jedoch das Schaffen eines Sicherseins von den Wagenderen kommt, müssen die Wagenderen es mit der Sprache wagen. Die Wagen-

deren wagen das Sagen. Doch wenn der Bezirk dieses Wagens, die Sprache, in der einzigartigen Weise zum Sein gehört, über dem und außer dem nichts anderes seiner Art sein kann, wohin soll dann das, was die Sagenden sagen müssen, gesagt werden? Ihr Sagen geht die er-innernde Umkehrung des Bewußtseins an, die unser Schutzlossein in das Unsichtbare des Weltinnenraumes wendet. Ihr Sagen spricht, weil es die Umkehrung angeht, nicht nur aus beiden Bereichen, sondern aus der Einheit beider, insofern sie als die rettende Einigung schon geschehen ist. Darum muß, wo das Ganze des Seienden als das Offene des reinen Bezuges gedacht ist, die er-innernde Umkehrung ein Sagen sein, das sein zu Sagendes einem Wesen sagt, das im Ganzen des Seienden schon sicher ist, weil es die Verwandlung des vorgestellten Sichtbaren in das herzhaft Unsichtbare schon vollzogen hat. Dieses Wesen ist in den reinen Bezug von der einen und von der anderen Seite der Kugel des Seins einbezogen. Dieses Wesen, für das kaum noch Grenzen und Unterschiede zwischen den Bezügen bestehen, ist das Wesen, das die unerhörte Mitte des weitesten Umkreises verwaltet und erscheinen läßt. Dieses Wesen ist in Rilkes Duineser Elegien der Engel. Der Name nennt wieder ein Grundwort der Dichtung Rilkes. Es ist, wie »das Offene«, »der Bezug«, »der Abschied«, »die Natur« ein Grundwort, weil das in ihm Gesagte das Ganze des Seienden aus dem Sein denkt. In dem Brief vom 13. November 1925 (a. a. O. S. 337) schreibt Rilke:

»Der Engel der *Elegien* ist dasjenige Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint . . . Der Engel der Elegien ist dasjenige Wesen, das dafür einsteht, im Unsichtbaren einen höheren Rang der Realität zu erkennen.«

Inwiefern innerhalb der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik zum Sein des Seienden die Beziehung auf ein solches Wesen gehört, inwiefern das Wesen des Rilkeschen Engels bei aller inhaltlichen Verschiedenheit *metaphysisch das Selbe* ist wie die Gestalt von Nietzsches Zarathustra, kann nur aus einer

ursprünglicheren Entfaltung des Wesens der Subjektivität gezeigt werden.

Das Gedicht denkt das Sein des Seienden, die Natur, als das Wagnis. Jedes Seiende ist in ein Wagen gewagt. Als Gewagtes liegt es auf der Wage. Die Wage ist die Weise, wie das Sein je und je das Seiende wiegt, d. h. in der Bewegung des Wägens hält. Jedes Gewagte steht in der Gefahr. Nach der Art ihres Verhältnisses zur Wage lassen sich die Bereiche des Seienden unterscheiden. In der Hinsicht auf die Wage muß sich auch das Wesen des Engels verdeutlichen, gesetzt, daß er im ganzen Bereich das Seiende höheren Ranges ist.

Pflanze und Tier sind »im Wagnis ihrer dumpfen Lust« sorglos in das Offene gehalten. Ihre Leiblichkeit verwirrt sie nicht. Die Lebewesen sind durch ihre Triebe in das Offene eingewiegt. Zwar bleiben auch sie gefährdet, aber nicht in ihrem Wesen. Pflanze und Tier liegen so auf der Wage, daß diese sich stets in der Ruhe eines Sicherseins einspielt. Die Wage, in die Pflanze und Tier gewagt sind, reicht noch nicht in den Bereich des wesenhaft und darum ständig Ungestillten. Auch die Wage, auf die der Engel gewagt ist, bleibt außerhalb des Ungestillten; aber nicht, weil sie noch nicht, sondern weil sie nicht mehr in den Bereich des Ungestillten gehört. Gemäß seinem leiblosen Wesen hat sich die mögliche Verwirrung durch das sichtbare Sinnliche in das Unsichtbare verwandelt. Der Engel west aus der gestillten Ruhe der ausgeglichenen Einheit beider Bereiche innerhalb des Weltinnenraumes.

Der Mensch ist dagegen als der vorsätzlich Sichdurchsetzende in das Schutzlossein gewagt. Die Wage der Gefahr ist in der Hand des so gewagten Menschen wesenhaft ungestillt. Der sich-wollende Mensch rechnet überall mit den Dingen und den Menschen als dem Gegenständigen. Das Verrechnete wird zur Ware. Alles wird ständig anders in neue Ordnungen umgewechselt. Der Abschied gegen den reinen Bezug richtet sich in der Unstille der ständig wägenden Wage ein. Der Abschied betreibt in der Vergegenständlichung der Welt gegen seine

Absicht das Unständige. Dergestalt in das Schutzlose gewagt, bewegt sich der Mensch im Medium der Geschäfte und der »Wechsel«. Der sichdurchsetzende Mensch lebt von den Einsätzen seines Wollens. Er lebt wesenhaft im Risiko seines Wesens innerhalb der Vibration des Geldes und des Geltens der Werte. Der Mensch ist als dieser ständige Wechsler und Vermittler »der Kaufmann«. Er wiegt und erwägt ständig und kennt doch nicht das Eigengewicht der Dinge. Er weiß auch nie, was in ihm selbst eigentlich Gewicht hat und überwiegt. Rilke sagt es in einem der »Späten Gedichte« (S. 21 ff.):

»Ach wer kennt, was in ihm überwiegt.
Mildheit? Schrecken? Blicke, Stimmen, Bücher?«

290

Zugleich kann aber der Mensch außerhalb von Schutz »ein Sichersein« schöpfen, indem er das Schutzlossein als solches ins Offene wendet und es dem Herzraum des Unsichtbaren einverwandelt. Geschieht dieses, dann geht das Ungestillte des Schutzlosseins dorthin über, wo in der ausgeglichenen Einheit des Weltinnenraumes das Wesen erscheint, das die Weise, in der jene Einheit eint, zum Scheinen bringt und dergestalt das Sein repräsentiert. Die Wage der Gefahr geht dann aus dem Bereich des rechnenden Wollens an den Engel über. Aus der Spätzeit Rilkes sind vier Verse erhalten, die offenbar den Beginn eines Entwurfes zu einer größeren Dichtung darstellen. Vorderhand braucht ein weiteres Wort zu diesen Versen nicht gesagt zu werden. Sie lauten (Gesammelte Werke. Bd. III. S. 438):

»Wenn aus des Kaufmanns Hand
Die Wage übergeht
an jenen Engel, der sie in den Himmeln
stillt und beschwichtigt mit des Raumes Ausgleich . . .«

Der ausgleichende Raum ist der Weltinnenraum, insofern er das weltische Ganze des Offenen einräumt. So gewährt er dem einen und dem anderen Bezug das Erscheinen ihrer einenden

Einheit. Sie umrundet als die heile Kugel des Seins alle reinen Kräfte des Seienden, indem sie alle Wesen, sie un-endlich entschränkend, durchkreist. Solches wird präsent, wenn die Wage übergeht. Wann geht sie über? Wer läßt die Wage vom Kaufmann übergehen an den Engel? Wenn ein solches Übergehen überhaupt geschieht, dann ereignet es sich im Bezirk der Wage. Deren Element ist das Wagnis, das Sein des Seienden. Als dessen Bezirk dachten wir eigens die Sprache.

Das gewohnte Leben des jetzigen Menschen ist das gewöhnliche des Sichdurchsetzens auf dem schutzlosen Markt der Wechsler. Das Übergehen der Wage an den Engel ist dagegen das Ungewöhnliche. Es ist sogar in dem Sinne ungewöhnlich, daß es nicht nur die Ausnahme innerhalb der Regel darstellt, sondern den Menschen hinsichtlich seines Wesens ins Außerhalb der Regel von Schutz und Schutzlosigkeit nimmt. Darum geschieht das Übergehen »manchmal«. Das besagt hier keineswegs: bisweilen und beliebig; »manchmal« bedeutet: selten und in richtiger Zeit in einem je einzigen Fall in einziger Weise. Das Übergehen der Wage vom Kaufmann an den Engel, d. h. die Umkehr des Abschiedes, geschieht als die Er-innerung in den Weltinnenraum dann, wenn solche sind, die »manchmal auch wagender sind . . . um einen Hauch wagender . . . «.

291

Weil diese Wagenderen es mit dem Sein selbst wagen und deshalb sich in den Bezirk des Seins, die Sprache, wagen, sind sie die Sagenden. Allein, ist denn der Mensch nicht derjenige, der seinem Wesen nach die Sprache hat und es ständig mit ihr wagt? Gewiß. Dann wagt auch der in der gewohnten Weise Wollende schon im rechnenden Herstellen das Sagen. Allerdings. Dann können aber die Wagenderen nicht die nur Sagenden sein. Das Sagen der Wagenderen muß eigens die Sage wagen. Die Wagenderen sind nur die, die sie sind, wenn sie die Sagenderen sind.

Wenn wir im vorstellenden und herstellenden Verhältnis zum Seienden uns zugleich aussagend verhalten, dann ist solches Sagen nicht das Gewollte. Das Aussagen bleibt Weg und

Mittel. Im Unterschied dazu gibt es ein Sagen, das sich eigens in die Sage einläßt, ohne doch über die Sprache zu reflektieren, wodurch auch diese noch zu einem Gegenstand würde. Das Eingehen in die Sage kennzeichnet ein Sagen, das einem zu Sagenden nachgeht, einzig um es zu sagen. Das zu Sagende dürfte dann jenes sein, was dem Wesen nach in den Bezirk der Sprache gehört. Das ist, metaphysisch gedacht, das Seiende im Ganzen. Dessen Ganzheit ist das Unversehrte des reinen Bezuges, das Heile des Offenen, insofern es sich dem Menschen einräumt. Das geschieht im Weltinnenraum. Dieser rührt den Menschen an, wenn er sich in der umkehrenden Er-innerung dem Herzraum zuwendet. Die Wagenderen wenden das Unheile des Schutzlosseins in das Heile des weltischen Daseins. Dies ist das zu Sagende. Im Sagen wendet es sich den Menschen zu. Die Wagenderen sind die Sagenderen von der Art der Sänger. Ihr Singen ist allem vorsätzlichen Sichdurchsetzen entwendet. Es ist kein Wollen im Sinne des Begehrens. Ihr Gesang bewirbt sich nicht um etwas, was herzustellen wäre. Im Gesang räumt sich der Weltinnenraum selbst ein. Der Gesang dieser Sänger ist kein Werben und kein Gewerbe.

292 Das sagendere Sagen der Wagenderen ist der Gesang. Aber

»Gesang ist Dasein«

sagt das dritte Sonett des ersten Teils der Sonette an Orpheus. Das Wort Dasein ist hier im überlieferten Sinne von Anwesen und gleichbedeutend mit Sein gebraucht. Singen, eigens das weltische Dasein sagen, sagen aus dem Heilen des ganzen reinen Bezuges und nur dieses sagen, das bedeutet: in den Bezirk des Seienden selbst gehören. Dieser Bezirk ist als das Wesen der Sprache das Sein selber. Singen den Gesang heißt: Anwesen im Anwesenden selbst, heißt: Dasein.

Doch das sagendere Sagen ist, weil nur Wagendere es vermögen, auch nur manchmal. Denn es bleibt schwer. Das Schwere liegt darin, Dasein zu vollbringen. Das Schwere besteht nicht nur in der Schwierigkeit, das Sprachwerk zu bilden,

sondern vom sagenden Werk des noch begehrenden Sehens der Dinge, vom Werk des Gesichtes überzugehen zum »Herzwerk«. Schwer ist der Gesang, insofern das Singen nicht mehr Werben sein darf, sondern Dasein sein muß. Für den Gott Orpheus, der un-endlich im Offenen verweilt, ist Gesang ein Leichtes, doch nicht für den Menschen. Darum fragt die zweite Strophe des genannten Sonetts:

»Wann aber *sind* wir?«

Der Ton liegt auf dem »sind«, nicht auf dem »wir«. Daß wir zum Seienden gehören und in dieser Hinsicht anwesen, ist keine Frage. Aber fragwürdig bleibt, wann wir so sind, daß unser Sein Gesang ist und zwar Gesang, dessen Singen nicht irgendwo umherklingt, sondern wahrhaft ein Singen ist, dessen Klingen sich nicht an ein endlich noch Erreichtes hängt, sondern das sich im Klang schon zerschlug, damit nur das Gesungene selber wese. Dergestalt Sagendere sind Menschen dann, wenn sie Wagendere sind, als das Seiende selber ist. Diese Wagenderen sind nach dem Gedicht »um einen Hauch wagender . . . « Das genannte Sonett schließt:

»In Wahrheit singen, ist ein andrer Hauch.

Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind.«

Herder schreibt in seinen »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« dieses: »Ein Hauch unseres Mundes wird das Gemälde der Welt, der Typus unserer Gedanken und Gefühle in des andern Seele. Von einem bewegten Lüftchen hängt alles ab, was Menschen je auf der Erde Menschliches dachten, wollten, taten, und tun werden; denn alle liefen wir noch in Wäldern umher, wenn nicht dieser göttliche Odem uns umhaucht hätte und wie ein Zauberton auf unsern Lippen schwebte.« (WW. Suphan XIII, 140 f.)

293

Der Hauch, um den die Wagenderen wagender sind, meint nicht nur und nicht zuerst das kaum merkliche, weil flüchtige Maß eines Unterschiedes, sondern bedeutet unmittelbar das

Wort und das Wesen der Sprache. Diejenigen, die um einen Hauch wagender sind, wagen es mit der Sprache. Sie sind die Sagenden, die sagender sind. Denn dieser eine Hauch, um den sie wagender sind, ist nicht nur Sagen überhaupt, sondern der eine Hauch ist ein anderer Hauch, ein anderes Sagen als sonst das menschliche Sagen ist. Der andere Hauch wirbt nicht mehr um dieses oder jenes Gegenständige, er ist ein Hauch um nichts. Das Sagen des Sängers sagt das heile Ganze des weltlichen Daseins, das unsichtbar im Weltinnenraum des Herzens sich einräumt. Der Gesang geht dem zu Sagenden nicht einmal erst nach. Der Gesang ist das Gehören in das Ganze des reinen Bezuges. Singen ist gezogen vom Zug des Windes der unerhörten Mitte der vollen Natur. Der Gesang ist selbst: »Ein Wind.«

So sagt denn das Gedicht doch eindeutig dichterisch, wer diejenigen sind, die wagender sind, als selbst das Leben ist. Es sind diejenigen, die »um einen Hauch wagender . . .« sind. Nicht umsonst folgen im Text des Gedichtes auf die Worte »um einen Hauch wagender« drei Punkte. Sie sagen das Verschwiegene.

Die Wagenderen sind die Dichter, aber Dichter, deren Gesang unser Schutzlossein ins Offene wendet. Diese Dichter singen, weil sie den Abschied gegen das Offene umkehren und sein Heil-loses ins heile Ganze er-innern, im Unheilen das Heile. Die er-innernde Umkehr hat die Abkehr gegen das Offene schon überholt. Sie ist »allem Abschied voran« und übersteht alles Gegenständige im Weltinnenraum des Herzens. Das umkehrende Er-innern ist das Wagen, das sich aus dem Wesen des Menschen wagt, insofern er die Sprache hat und der Sagende ist.

294

Der neuzeitliche Mensch aber wird der Wollende genannt. Die Wagenderen sind wollender, insofern sie in anderer Weise wollen als das vorsätzliche Sichdurchsetzen der Vergegenständlichung der Welt. Ihr Wollen will nichts von dieser Art. Sie wollen, wenn Wollen nur das Sichdurchsetzen bleibt, nichts.

Sie wollen in diesem Sinne nichts, weil sie williger sind. Sie entsprechen eher dem Willen, der, als das Wagnis selber, alle reinen Kräfte an sich zieht als der reine ganze Bezug des Offenen. Das Wollen der Wagenderen ist das Willige der Sagen-deren, die ent-schlossen, nicht mehr abschiedlich verschlossen sind gegen den Willen, als welcher das Sein das Seiende will. Das willige Wesen der Wagenderen sagt sagender (nach dem Wort der IX. Elegie):

»Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
in uns erstehn? — Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein? — Erde! unsichtbar!
Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?
Erde, du liebe, ich will.«

Im Unsichtbaren des Weltinnenraumes, als dessen weltische Einheit der Engel erscheint, wird das Heile des weltisch Seienden sichtbar. Erst im weitesten Umkreis des Heilen vermag Heiliges zu erscheinen. Dichter von der Art jener Wagenderen sind, weil sie das Heillose als ein solches erfahren, unterwegs auf der Spur des Heiligen. Ihr Lied überm Land heiligt. Ihr Gesang feiert das Unversehrte der Kugel des Seins.

Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott.

Die Wagenderen erfahren im Heil-losen das Schutzlossein. Sie bringen den Sterblichen die Spur der entflohenen Götter in das Finstere der Weltnacht. Die Wagenderen sind als die Sänger des Heilen »Dichter in dürftiger Zeit«.

Das Kennzeichen dieser Dichter besteht darin, daß ihnen das Wesen der Dichtung frag-würdig wird, weil sie dichterisch auf der Spur zu dem sind, was für sie das zu Sagende ist. Auf der Spur zum Heilen gelangt Rilke zu der dichterischen Frage, wann Gesang sei, der wesenhaft singt. Diese Frage steht nicht am Beginn des dichterischen Weges, sondern dort, wo Rilkes Sagen in den Dichterberuf des Dichtertums gelangt, das dem

ankommenden Weltalter entspricht. Dieses Weltalter ist weder Verfall noch Untergang. Als Geschick beruht es im Sein und nimmt den Menschen in seinen Anspruch.

Hölderlin ist der Vor-gänger der Dichter in dürftiger Zeit. Darum kann auch kein Dichter dieses Weltalters ihn überholen. Der Vorgänger geht jedoch nicht in eine Zukunft weg, sondern er kommt aus ihr an, dergestalt, daß in der Ankunft seines Wortes allein die Zukunft anwest. Je reiner die Ankunft geschieht, um so wesender wird das Bleiben. Je verborgener das Kommende sich in der Vorsage spart, um so reiner ist die Ankunft. Darum wäre es irrig zu meinen, Hölderlins Zeit sei erst dann gekommen, wenn einmal »alle Welt« sein Gedicht vernehme. In solcher Ungestalt wird es nie ankommen; denn die eigene Dürftigkeit ist es, die dem Weltalter Kräfte zur Verfügung stellt, mit denen es, unwissend über sein Tun, verhindert, daß Hölderlins Dichtung zeitgemäß wird.

Sowenig überholbar der Vorgänger, sowenig vergänglich ist er auch; denn sein Dichten bleibt als ein Ge-wesenes. Das Wesende der Ankunft versammelt sich in das Geschick zurück. Was in solcher Weise nie in den Ablauf des Vergehens hineinfällt, überwindet zum voraus jede Vergänglichkeit. Das nur Vergangene ist bereits vor seinem Vergehen schon das Geschicklose. Das Ge-wesene dagegen ist das Geschickliche. Im vermeintlich Ewigen versteckt sich nur ein abgestelltes Vergängliches, abgestellt in die Leere eines dauerlosen Jetzt.

Wenn Rilke »Dichter (ist) in dürftiger Zeit«, dann beantwortet auch nur seine Dichtung die Frage, wozu er Dichter, woraufzu sein Gesang unterwegs ist, wohin der Dichter im Geschick der Weltnacht gehört. Dieses Geschick entscheidet darüber, was innerhalb dieser Dichtung geschicklich bleibt.

DER SPRUCH DES ANAXIMANDER

Er gilt als der älteste Spruch des abendländischen Denkens. 296
Anaximander soll am Ende des siebenten bis in die Mitte des
sechsten Jahrhunderts auf der Insel Samos gelebt haben.

Der Spruch lautet nach dem gewöhnlich angenommenen
Text:

ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι
κατὰ τὸ χροῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς
ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

»Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie
auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie
müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet
werden, gemäß der Ordnung der Zeit.« (WW. Bd. X, S. 26)

So übersetzt der junge Nietzsche in seiner 1873 abgeschlos-
senen Niederschrift einer Abhandlung, die betitelt ist: »Die
Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen«. Die Ab-
handlung wurde erst dreißig Jahre später im Jahre 1903 nach
Nietzsches Tod veröffentlicht. Sie fußt auf einer Vorlesung, die
Nietzsche im Anfang der siebziger Jahre des vorigen Jahrhun-
derts mehrfach in Basel gehalten hat unter dem Titel: »Die
vorplatonischen Philosophen mit Interpretation ausgewählter
Fragmente«.

In demselben Jahr 1903, da Nietzsches Abhandlung über
die vorplatonischen Philosophen zum ersten Mal der Öffent-
lichkeit bekannt wurde, erschienen die »Fragmente der Vorsok-
ratiker«, die Hermann Diels nach den Methoden der moder-
nen klassischen Philologie, textkritisch gesichert, mit einer
Übersetzung herausgab. Das Werk ist Wilhelm Dilthey ge-
widmet. Diels übersetzt den Spruch des Anaximander in fol-
gendem Wortlaut:

»Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.«

297 Die Übersetzungen von Nietzsche und Diels sind nach Antrieb und Absicht verschiedener Herkunft. Gleichwohl unterscheiden sie sich kaum voneinander. Die Übersetzung von Diels ist in manchem wörtlicher. Aber solange eine Übersetzung nur wörtlich ist, braucht sie noch nicht wortgetreu zu sein. Wortgetreu ist sie erst, wenn ihre Wörter Worte sind, sprechend aus der Sprache der Sache.

Wichtiger als das allgemeine Zusammenstimmen der beiden Übersetzungen ist die ihnen zugrundegelegte Auffassung von Anaximander. Nietzsche rechnet ihn unter die Vorplatoniker, Diels unter die Vorsokratiker. Beide Benennungen sagen das Gleiche. Das unausgesprochene Richtmaß für die Deutung und Beurteilung der frühen Denker ist die Philosophie von Platon und Aristoteles. Beide gelten als die nach vorwärts und rückwärts maßgebenden Philosophen der Griechen. Diese Anschauung hat sich auf dem Wege über die Theologie des Christentums zu einer allgemeinen und bis heute nicht erschütterten Überzeugung verfestigt. Auch dort, wo die philologische und historische Forschung sich inzwischen eingehender mit den Philosophen vor Platon und Aristoteles beschäftigt, geben bei der Interpretation noch die platonischen und aristotelischen Vorstellungen und Begriffe, neuzeitlich abgewandelt, den Leitfaden. Das ist sogar auch dort der Fall, wo man in der Entsprerung zur klassischen Archäologie und zur Literaturgeschichte versucht, das Archaische im frühen Denken zu treffen. Es bleibt bei den klassischen und klassizistischen Vorstellungen. Man redet von archaischer Logik und bedenkt nicht, daß es eine Logik erst innerhalb des platonischen und aristotelischen Schulbetriebes gibt.

Das bloße Absehen von späteren Vorstellungen führt zu nichts, wenn wir nicht vordem zusehen, wie es mit der Sache steht, die im Übersetzen von einer Sprache in die andere übersetzt werden soll. Die Sache aber ist hier die Sache des Denkens. Bei aller Sorgfalt für die philologisch geklärte Sprache müssen wir im Übersetzen zuerst auf die Sache denken. Darum können uns bei einem Versuch, den Spruch dieses frühen Denkers zu übersetzen, nur die Denker helfen. Wenn wir uns nach solcher Hilfe umsehen, suchen wir allerdings vergeblich.

Der junge Nietzsche gewinnt zwar in seiner Weise ein lebendiges Verhältnis zur Persönlichkeit der vorplatonischen Philosophen, seine Auslegungen der Texte sind aber durchaus herkömmlich, wenn nicht gar oberflächlich. Der einzige Denker des Abendlandes, der die Geschichte des Denkens denkend erfahren hat, ist Hegel. Doch gerade er sagt über den Spruch des Anaximander nichts. Überdies teilt auch Hegel die herrschende Überzeugung vom klassischen Charakter der platonischen und aristotelischen Philosophie. Er legt zu der Meinung, die frühen Denker seien die vorplatonischen und vorsokratischen Philosophen, sogar erst dadurch den Grund, daß er sie als Vor-Aristoteliker auffaßt.

Hegel sagt in seinen Vorlesungen über die Geschichte der griechischen Philosophie an der Stelle, wo er von den Quellen für die Erkenntnis der ältesten Epoche der Philosophie spricht, folgendes: »Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle. Er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studiert, und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich (auch sonst vielfach) der Reihe nach geschichtlich von ihnen gesprochen. Er ist so philosophisch, als gelehrt; wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu tun, als das erste Buch seiner Metaphysik vorzunehmen.« (WW. XIII. S. 189)

Was Hegel hier seinen Hörern in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts empfiehlt, das hat zu Aristoteles' Zeiten bereits Theophrast, dessen Schüler und erster Nachfolger in der Leitung des Peripatos, befolgt. Theophrast starb um 286 v.

Chr. Er verfaßte eine Schrift des Titels *Φυσικῶν δόξαι* »die Meinungen derer, die von den φύσει ὄντα sagen.« Aristoteles nennt sie auch die *φυσιολόγοι*. Gemeint sind die frühen Denker, die von den Dingen der Natur handeln. *Φύσις* meint Himmel und Erde, Pflanze und Tier und in gewisser Weise auch den Menschen. Das Wort bedeutet einen besonderen Bereich des Seienden, der bei Aristoteles wie in der Schule Platons überhaupt gegen *ἦθος* und *λόγος* abgegrenzt bleibt. *Φύσις* hat nicht mehr die weite Bedeutung des Alls des Seienden. Die Art des Seienden im Sinne der φύσει ὄντα wird von Aristoteles im Beginn der thematischen Betrachtungen der Physik, d. h. der Ontologie der φύσει ὄντα, gegen die τέχνη ὄντα ausgegrenzt. Jenes ist das, was sich im Aufgehen von sich aus hervorbringt, dieses wird durch menschliches Vor- und Herstellen hervor-gebracht.

Wenn Hegel von Aristoteles sagt, er sei so philosophisch als gelehrt, dann bedeutet dies: Aristoteles sieht die frühen Denker historisch im Gesichtskreis und am Maßstab seiner Physik. Das heißt für uns: Hegel versteht die vorplatonischen und vorsokratischen Philosophen als die Vor-Aristoteliker. In der Folgezeit hat sich von hier aus eine zweifache Meinung zur allgemeinen Ansicht über die Philosophie vor Aristoteles und Platon verfestigt: 1. Die frühen Denker haben, wenn sie nach den ersten Anfängen des Seienden fragen, zuerst und zumeist nur die Natur zum Gegenstand ihres Vorstellens genommen. 2. Ihre Aussagen darüber bleiben im Ungefähren und unzureichend, wenn man sie mit dem vergleicht, was sich inzwischen in der platonischen und aristotelischen Schule, bei den Stoikern und in den Ärzteschulen an Naturerkenntnis entfaltete.

Die *Φυσικῶν δόξαι* des Theophrast wurden zur Hauptquelle für die philosophiehistorischen Lehrbücher in der Zeit des Hellenismus. Aus diesen Lehrbüchern, die zugleich die Auslegung der noch erhaltenen Originalschriften der frühen Denker bestimmten, bildete sich die spätere doxographische Überlieferung der Philosophie. Nicht nur der Inhalt, sondern auch der

Stil dieser Überlieferung hat das Verhältnis der späteren Denker zur Geschichte des Denkens bis über Hegel hinaus mitgeprägt.

Der Neuplatoniker Simplikios schrieb um 530 n. Chr. einen umfangreichen Kommentar zur Physik des Aristoteles. In diesem Kommentar hat Simplikios den Text des Spruches des Anaximander aufgenommen und ihn dadurch dem Abendland erhalten. Er übernahm den Spruch aus den *Φυσικῶν δόξαι* des Theophrast. Seit der Zeit, da Anaximander diesen Spruch gesagt hat, wir wissen nicht wo und wie und zu wem, bis zu dem Augenblick, da Simplikios diesen Spruch in seinem Kommentar verzeichnete, ist mehr als ein Jahrtausend vergangen. Zwischen der Zeit dieser Aufzeichnung und dem jetzigen Augenblick liegt wiederum ein und ein halbes Jahrtausend.

300

Kann der Spruch des Anaximander aus der chronologisch-historischen Entfernung von zwei und einem halben Jahrtausend uns noch etwas sagen? Aus welcher Autorität soll er sprechen? Nur daraus, daß er der älteste ist? Das Antike und Antiquarische hat für sich kein Gewicht. Außerdem ist der Spruch zwar der älteste unter den überlieferten, wir wissen jedoch nicht, ob er auch der seiner Art nach früheste Spruch des abendländischen Denkens ist. Wir können dies vermuten, gesetzt, daß wir erst das Wesen des Abendlandes aus dem herdenken, wovon der frühe Spruch spricht.

Aber welchen Anspruch hat die Frühe darauf, uns, die vermutlich spätesten Spätlinge der Philosophie, anzusprechen? Sind wir die Spätlinge einer Geschichte, die jetzt rasch auf ihr Ende zugeht, das alles in eine immer ödere Ordnung des Gleichförmigen verendet? Oder verbirgt sich in der chronologisch-historischen Entfernung des Spruches eine geschichtliche Nähe seines Ungesprochenen, das in das Kommende hinauspricht?

Stehen wir gar im Vorabend der ungeheuersten Veränderung der ganzen Erde und der Zeit des Geschichtsraumes, darin sie hängt? Stehen wir vor dem Abend für eine Nacht zu

einer anderen Frühe? Brechen wir gerade auf, um in das Geschichtsland dieses Abends der Erde einzuwandern? Kommt das Land des Abends erst herauf? Wird dieses Abend-Land über Occident und Orient hinweg und durch das Europäische hindurch erst die Ortschaft der kommenden anfänglicher geschickten Geschichte? Sind wir Heutigen bereits abendländisch in einem Sinne, der durch unseren Übergang in die Weltnacht erst aufgeht? Was sollen uns alle nur historisch ausgerechneten Geschichtsphilosophien, wenn sie nur mit dem Übersehbaren der historisch beigebrachten Stoffe blenden, Geschichte erklären, ohne je die Fundamente ihrer Erklärungsgründe aus dem Wesen der Geschichte und dieses aus dem Sein selbst zu denken? Sind wir die Spätlinge, die wir sind? Aber sind wir zugleich auch die Vorzeitigen der Frühe eines ganz anderen Weltalters, das unsere heutigen historischen Vorstellungen von der Geschichte hinter sich gelassen hat?

Nietzsche, aus dessen allzu grob verstandener Philosophie Spengler den Untergang des Abendlandes im Sinne der westlichen Geschichtswelt errechnet, schreibt in seiner 1880 erschienenen Schrift »Der Wanderer und sein Schatten« (Aph. 125): »Es ist ein hoher Zustand der Menschheit möglich, wo das Europa der Völker eine dunkle Vergessenheit ist, wo Europa aber noch in dreißig sehr alten, nie veralteten Büchern lebt . . . «. (WW. Bd. III)

Alle Historie errechnet das Kommende aus ihren durch die Gegenwart bestimmten Bildern vom Vergangenen. Die Historie ist die ständige Zerstörung der Zukunft und des geschichtlichen Bezuges zur Ankunft des Geschickes. Der Historismus ist heute nicht nur nicht überwunden, sondern er tritt jetzt erst in das Stadium seiner Ausbreitung und Verfestigung. Die technische Organisation der Weltöffentlichkeit durch den Rundfunk und die bereits nachhinkende Presse ist die eigentliche Herrschaftsform des Historismus.

Doch können wir die Frühe eines Weltalters anders zur Vorstellung und Darstellung bringen denn auf den Wegen der

Historie? Vielleicht ist die Historie für uns noch ein unumgebares Mittel der Vergegenwärtigung des Geschichtlichen. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß die Historie, für sich genommen, den im wörtlichen Sinne hinreichenden Bezug zur Geschichte innerhalb der Geschichte zu bilden vermag.

Das Altertum, das den Spruch des Anaximander bestimmt, gehört in die Frühe der Frühzeit des Abend-Landes. Wie aber, wenn das Frühe alles Späte, wenn gar das Früheste das Späteste noch und am weitesten überholte? Das Einst der Frühe des Geschickes käme dann als das Einst zur Letzte (ἔσχατον), d. h. zum Abschied des bislang verhüllten Geschickes des Seins. Das Sein des Seienden versammelt sich (λέγεσθαι, λόγος) in die Letzte seines Geschickes. Das bisherige Wesen des Seins^a geht in seine noch verhüllte Wahrheit^b unter. Die Geschichte des Seins versammelt sich in diesen Abschied. Die Versammlung in diesen Abschied als die Versammlung (λόγος) des Äußersten (ἔσχατον) seines bisherigen Wesens ist die Eschatologie des Seins. Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch.

302

Wir verstehen jedoch das Wort Eschatologie im Namen Eschatologie des Seins nicht als Titel einer theologischen oder philosophischen Disziplin. Wir denken die Eschatologie des Seins in dem entsprechenden Sinne, in dem seinsgeschichtlich die Phänomenologie des Geistes zu denken ist. Diese selbst bildet eine Phase in der Eschatologie des Seins, insofern das Sein als die absolute Subjektivität des unbedingten Willens zum Willen sich in die Letzte seines bisherigen, durch die Metaphysik geprägten Wesens versammelt.

Denken wir aus der Eschatologie des Seins, dann müssen wir eines Tages das Einstige der Frühe im Einstigen des Kommenden erwarten und heute lernen, das Einstige von da her zu bedenken.

^a 1. Auflage 1950: Anwesenheit – Anwesenlassen: das An-wesende.

^b 1. Auflage 1950: Lichtung des Sichverbergens.

Wenn wir es vermögen, den Spruch einstig zu hören, dann spricht er zu uns nicht mehr als eine historisch längst vergangene Meinung. Er kann uns dann auch nicht in die vergebliche Absicht verleiten, historisch und d. h. philologisch-psychologisch herauszurechnen, was vormalig in dem Menschen des Namens Anaximander von Milet als Zustand seines Vorstellens der Welt wirklich vorhanden war. Was aber, wenn wir das Gesprochene des Spruches einstig hören, bindet uns bei dem Versuch, ihn zu übersetzen? Wie gelangen wir zum Gesprochenen des Spruches, daß es die Übersetzung vor der Willkür bewahrt?

Wir sind an die Sprache des Spruches, wir sind an unsere Muttersprache, wir sind für beides wesenhaft in die Sprache und in die Erfahrung ihres Wesens gebunden. Diese Bindung reicht weiter und ist strenger, aber auch unscheinbarer als die Maßgabe aller philologischen und historischen Tatsachen, die ihre Tatsächlichkeit von ihr nur zu Lehen haben. Solange wir diese Bindung nicht erfahren, muß jede Übersetzung des Spruches als eine bloße Willkür erscheinen. Doch auch dann, wenn wir durch das Gesprochene des Spruches gebunden sind, behält nicht nur das Übersetzen, sondern sogar die Bindung den Anschein des Gewaltigen. Gleich als leide das, was hier zu hören und zu sagen ist, notwendig Gewalt.

303 Der Spruch des Denkens läßt sich nur in der Zwiesprache des Denkens mit seinem Gesprochenen übersetzen. Das Denken jedoch ist Dichten und zwar nicht nur eine Art der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges. Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens. In ihm kommt allem zuvor erst die Sprache zur Sprache, d. h. in ihr Wesen. Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins^a. Das Denken ist das ursprüngliche dictare. Das Denken ist die Ur-dichtung, die aller Poesie voraufgeht, aber auch dem Dichterschen der Kunst, insofern diese innerhalb des Bezirkes der

^a 1. Auflage 1950: d. h. Denken ist Ent-sagen, die Sage des Ereignens.

Sprache ins Werk kommt. Alles Dichten in diesem weiteren und im engeren Sinne des Poetischen ist in seinem Grunde ein Denken. Das dichtende Wesen des Denkens verwahrt das Walten der Wahrheit des Seins. Weil sie als denkende dichtet, erscheint die Übersetzung, die sich den ältesten Spruch des Denkens sagen lassen möchte, notwendig gewaltsam.

Wir versuchen, den Spruch des Anaximander zu übersetzen. Dies verlangt, daß wir das griechisch Gesagte in unsere deutsche Sprache herübersetzen. Dazu ist nötig, daß unser Denken vor dem Übersetzen erst zu dem übersetzt, was griechisch gesagt ist. Das denkende Übersetzen zu dem, was in dem Spruch zu seiner Sprache kommt, ist der Sprung über einen Graben. Dieser besteht keineswegs nur als der chronologisch-historische Abstand von zwei und einhalb Jahrtausenden. Der Graben ist weiter und tiefer. Er ist vor allem deshalb so schwer zu überspringen, weil wir hart an seinem Rande stehen. Wir sind dem Graben so nahe, daß wir für den Absprung und die Weite des Sprunges keinen genügenden Anlauf nehmen können und darum leicht zu kurz springen, falls der Mangel an einer hinreichend festen Basis überhaupt einen Absprung erlaubt.

Was kommt in dem Spruch zur Sprache? Die Frage ist noch zweideutig und darum ungenau. Sie kann nach dem fragen, worüber der Spruch etwas sagt. Sie kann auch dieses Gesagte selbst meinen.

Wörtlicher übersetzt lautet der Spruch:

»Aus welchem aber das Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigen; sie geben nämlich Recht und Buße einander für die Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.«

Nach der üblichen Auffassung spricht der Satz über das Entstehen und Vergehen der Dinge. Er kennzeichnet die Art dieses Vorganges. Entstehen und Vergehen kehren dahin zurück, von woher sie gekommen. Die Dinge entwickeln sich und zerfallen wieder. Sie zeigen dabei eine Art von Wechselwirtschaft in einem gleichbleibenden Haushalt der Natur. Der Austausch

der Vorgänge von Aufbau und Zerfall wird freilich nur ungefähr als allgemeiner Zug des Naturgeschehens festgestellt. Die Veränderlichkeit aller Dinge wird demgemäß noch nicht exakt in ihrer Bewegungsart nach ihren genauen Maßverhältnissen vorgestellt. Erst recht fehlt noch die entsprechende Formel eines Gesetzes der Bewegung. Das Urteil des späteren Fortschrittes ist nachsichtig genug, um diese anfängerhafte Naturforschung nicht zu tadeln. Man findet es sogar in der Ordnung, daß eine erst beginnende Naturbetrachtung die Vorgänge in den Dingen nach der Entsprechung zu geläufigen Vorkommnissen im menschlichen Leben beschreibt. Darum spricht der Satz des Anaximander von Recht und Ungerechtigkeit in den Dingen, von Strafe und Buße, von Sühne und Abzahlung. Moralische und juristische Begriffe mischen sich in das Bild von der Natur. Deshalb vermerkt schon Theophrast kritisch gegen Anaximander, daß er ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, daß er, was er erörtert, in mehr poetischen Namen sage. Theophrast meint die Wörter δίκη, τίσις, ἀδικία, διδόναι δίκην . . .

Es gilt, allem voran auszumachen, wovon der Spruch sagt. Erst dann läßt sich ermessen, was er über das spricht, wovon er sagt.

Der Spruch besteht grammatisch genommen aus zwei Sätzen. Der erste beginnt: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι . . . Von den ὄντα ist die Rede; τὰ ὄντα bedeutet wörtlich übersetzt: das Seiende. Der Plural des Neutrums nennt τὰ πολλά, die Vielheit im Sinne der Mannigfaltigkeit des Seienden. Aber τὰ ὄντα meint nicht eine beliebige oder eine grenzenlose Mannigfaltigkeit, sondern τὰ πάντα, das All des Seienden. Deshalb bedeutet τὰ ὄντα das mannigfaltig Seiende im Ganzen. Der zweite Satz beginnt: διδόναι γὰρ αὐτὰ . . . Das αὐτὰ nimmt das τοῖς οὖσι des ersten Satzes wieder auf.

305

Der Spruch spricht von dem mannigfaltig Seienden im Ganzen. Zum Seienden gehören aber nicht nur die Dinge. Vollends sind die Dinge nicht nur die Naturdinge. Auch die Menschen

und die vom Menschen hergestellten Dinge und die durch menschliches Tun und Lassen erwirkten Zustände und bewirkten Umstände gehören zum Seienden. Auch die dämonischen und die göttlichen Dinge gehören zum Seienden. All dieses ist nicht nur auch, sondern es ist seiender als die bloßen Dinge. Die aristotelisch-theophrastische Voraussetzung, τὰ ὄντα seien die φύσει ὄντα, die Naturdinge im engeren Sinne, bleibt durchaus grundlos. Sie wird für die Übersetzung hinfällig. Aber auch die Übersetzung von τὰ ὄντα durch »die Dinge« trifft die Sache nicht, die im Spruch zur Sprache kommt.

Wenn aber die Voraussetzung, es handle sich in dem Spruch um Aussagen über die Naturdinge, fällt, dann entfällt auch jede Unterlage für die Behauptung, das, was streng genommen naturwissenschaftlich vorgestellt werden müsse, werde noch moralisch und juristisch gedeutet. Mit dem Wegfall der Voraussetzung, der Spruch trachte nach einer wissenschaftlichen Erkenntnis des abgegrenzten Bereiches der Natur, muß auch die Annahme hinfällig werden, das Sittliche und das Rechtliche seien zu dieser Zeit aus den Vorstellungen von Fachdisziplinen, einer Ethik und Jurisprudenz, her gedacht. Die Leugnung solcher Grenzen behauptet keineswegs, die Frühzeit habe Recht und Sittlichkeit nicht gekannt. Wenn aber das uns geläufige Meinen im Gesichtskreis von Fächern (Physik, Ethik, Rechtsphilosophie, Biologie, Psychologie) hier keinen Ort hat, dann besteht auch, wo Fachgrenzen fehlen, keine Möglichkeit der Grenzüberschreitung und des unberechtigten Übertragens von Vorstellungen des einen Gebietes auf ein anderes. Wo Fachgrenzen nicht vorkommen, herrscht jedoch nicht notwendig nur das Grenzenlose des Unbestimmten und Verfließenden. Wohl kann dagegen das von jeder Einfächerung freie eigene Gefüge der rein gedachten Sache zur Sprache kommen.

Die Wörter δίκη, ἀδικία, τίσις haben keine fachlich eingegrenzte, sondern eine weite Bedeutung. Weit meint hier nicht: ausgeweitet, verflacht und verdünnt, sondern weitreichend, reich und Vorgedachtes bergend. Darum allein und darum

gerade sind jene Wörter geeignet, das mannigfaltige Ganze im Wesen seiner einigen Einheit zur Sprache zu bringen. Damit das geschehe, muß freilich das einige Ganze des Mannigfaltigen mit seinen eigenen Zügen rein an ihm selbst im Denken vernommen sein.

Diese Weise, das mannigfaltig Seiende einig vor den Wesensblick kommen zu lassen, ist alles andere, nur nicht die Art eines primitiven und anthropomorphen Vorstellens.

Damit wir überhaupt und vor aller Übersetzung zu dem übersetzen, was in dem Spruch zur Sprache kommt, müssen wir wissentlich alle ungemäßen Vormeinungen fallen lassen: einmal, daß es sich um Naturphilosophie handle, sodann, daß hier unsachlich Moralisches und Juristisches eingemischt werde, ferner, daß überhaupt abgegrenzte Vorstellungen aus abgeordneten Gebieten der Natur, der Sittlichkeit, des Rechtes ins Spiel treten, schließlich, daß noch ein primitives Erleben vorherrsche, das die Welt unkritisch, anthropomorph deute und deshalb zu poetischen Ausdrücken seine Zuflucht nehme.

Allein, auch dieses Weglassen der eigens bedachten ungemäßen Voraussetzungen genügt nicht, solange wir es unterlassen, uns hinhörend auf das einzulassen, was in dem Spruch zur Sprache kommt. Erst aus solchem Zuhören glückt eine Zwiesprache mit dem frühgriechischen Denken. Zu einer Zwiesprache gehört, daß ihr Gespräch vom Selben spricht und zwar aus der Zugehörigkeit zum Selben. Nach seinem Wortlaut spricht der Spruch von den ὄντα. Er spricht aus, was mit ihnen ist und wie es mit ihnen ist. Vom Seienden wird gesprochen, indem das Sein des Seienden ausgesprochen wird. Das Sein kommt zur Sprache als das Sein des Seienden.

Auf dem Gipfel der Vollendung der abendländischen Philosophie fällt das Wort: »Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht«. So schreibt Nietzsche in einer Aufzeichnung, die betitelt ist: »Recapitulation«. Nach dem Charakter der Handschrift des Manuskriptes müssen wir sie in das Jahr 1885 setzen, um welche Zeit

Nietzsche nach dem »Zarathustra« sein systematisches metaphysisches Hauptwerk plante. »Das Sein«, das Nietzsche hier denkt, ist »die ewige Wiederkunft des Gleichen«. Sie ist die Weise der Beständigkeit, in der sich der Wille zur Macht selber will und sein eigenes Anwesen als das Sein des Werdens sichert. Im Äußersten der Vollendung der Metaphysik kommt das Sein des Seienden zum Wort.

Der frühe Spruch des frühzeitlichen Denkens und der späte Spruch des spätzeitlichen Denkens bringen das Selbe zur Sprache, aber sie sagen nicht das Gleiche. Wo aber aus dem Ungleichen her vom Selben gesprochen werden kann, ist die Grundbedingung für eine denkende Zwiesprache der Spätzeit mit der Frühzeit wie von selbst erfüllt.

Oder scheint das nur so? Verbirgt sich hinter diesem Schein die Kluft zwischen der Sprache unseres Denkens und der Sprache der griechischen Philosophie? Allein dadurch, daß τὰ ὄντα »das Seiende« bedeutet und εἶναι nichts anderes nennt als »sein«, sind wir über jede Kluft hinweg und bei aller Verschiedenheit der Zeitalter mit den frühen Denkern im Bereich des Selben. Dessen versichert uns die Übersetzung von τὰ ὄντα und εἶναι durch »das Seiende« und »sein«. Oder müssen wir erst, um die unumstößliche Richtigkeit dieser Übersetzung zu erweisen, weitläufig Texte der griechischen Philosophen vorlegen? Alle Auslegungen der griechischen Philosophie beruhen schon auf dieser Übersetzung. Jedes Wörterbuch gibt uns die breiteste Auskunft darüber, daß εἶναι »sein«, ἔστιν »ist«, ὄν »seiend« und τὰ ὄντα »das Seiende« bedeuten.

So steht es in der Tat. Wir haben auch nicht im Sinn, dies zu bezweifeln. Wir fragen nicht, ob ὄν durch »seiend« und εἶναι durch »sein« richtig übersetzt seien. Wir fragen nur, ob bei diesem richtigen Übersetzen auch richtig gedacht werde. Wir fragen nur, ob in dieser geläufigsten aller Übersetzungen überhaupt noch etwas gedacht sei.

Prüfen wir. Prüfen wir uns und andere. Da zeigt sich: Bei diesem richtigen Übersetzen bleibt alles in schwebende und un-

308 genaue Bedeutungen verflüchtigt. Da zeigt sich: Das immer eilige Ungefähr der geläufigen Übersetzung gilt weder überhaupt als ein Mangel, noch stört es gar das Untersuchen und Darstellen. Man macht vielleicht große Anstrengungen, um herauszubringen, was die Griechen wohl in Wörtern wie θεός, ψυχή, ζωή, τύχη, χάρις, λόγος, φύσις und ἰδέα, τέχνη und ἐνέργεια sich vorgestellt haben. Wir denken jedoch nicht daran, daß solche und ähnliche Bemühungen überall ins Leere und Bereichlose fallen, solange sich nicht der Bereich aller Bereiche, das ὄν und das εἶναι, in seinem griechischen Wesen hinreichend gelichtet hat. Aber kaum daß wir εἶναι als Bereich genannt haben, ist das Bereichhafte auch schon im Sinne des Allgemeinen und Umfassenden nach der Art der logischen Deutung des γένος und κοινόν vorgestellt. Das Zusammengreifen (concipere) nach der Art des vorstellenden Begriffes gilt im vorhinein als die einzig mögliche Weise, Sein als solches zu denken, welche Weise auch dann noch zugestanden wird, wenn man sich in die Dialektik der Begriffe oder in das Un-Begriffliche magischer Zeichen flüchtet. Vollends bleibt vergessen, daß die Vormacht des Begriffes und die Auslegung des Denkens als eines Begreifens bereits und nur auf dem ungedachten, weil unerfahrenen Wesen des ὄν und εἶναι beruhen.

Meist legen wir unbedenklich den Wörtern ὄν und εἶναι das unter, was wir selbst bei den entsprechenden Wörtern unserer Muttersprache an Ungedachtem meinen: Seiendes und Sein. Genau besehen, legen wir den griechischen Wörtern nicht einmal eine Bedeutung unter. Wir nehmen sie unvermittelt aus dem ungefähr Verständlichen auf, das ihnen die geläufige Verständlichkeit der eigenen Sprache schon geliehen hat. Wir legen den griechischen Wörtern nichts unter, es sei denn die nachgiebige Fahrlässigkeit eines flüchtigen Meinens. Dies mag zur Not hingehen, wenn wir z. B. εἶναι und ἔστιν im Geschichtswerk des Thukydidēs, das ἦν und ἔσται bei Sophokles lesen.

Wie steht es jedoch, wenn τὰ ὄντα, ὄν und εἶναι als die Grundworte des Denkens und nicht nur eines beliebigen Den-

kens, sondern als das Hauptwort des ganzen abendländischen Denkens in der Sprache laut werden? Dann offenbart eine Prüfung des übersetzenden Sprachgebrauches folgende Sachlage:

Weder ist klar und gegründet, was wir selbst bei den Wörtern der eigenen Sprache »seiend« und »sein« denken;

noch ist klar und gegründet, ob das jeweils von uns Gemeinte das trifft, was die Griechen in den Wörtern *ὄν* und *εἶναι* ansprechen.

Weder ist klar und gegründet, was denn überhaupt *ὄν* und *εἶναι*, griechisch gedacht, sagen;

noch läßt sich bei dieser Sachlage jemals eine Prüfung anstellen, ob und inwieweit unser Denken dem der Griechen entspricht.

Diese einfachen Verhältnisse sind durchgängig verwirrt und ungedacht. Aber innerhalb ihrer und über ihnen schwebend hat sich ein uferloses Seinsgerede : breitgemacht. Dieses täuscht, im Bunde mit der formellen Richtigkeit der Übersetzung von *ὄν* und *εἶναι* durch »seiend« und »sein«, fortgesetzt über die wirre Sachlage hinweg. Aber in dieser Wirre irren nicht nur wir, die Heutigen. In diese Wirre bleibt alles Vorstellen und Darstellen, das die Philosophie der Griechen überliefert, seit Jahrtausenden gebannt. Die Wirrnis beruht weder in einer bloßen Nachlässigkeit der Philologie, noch in einem Ungenügen der historischen Forschung. Sie kommt aus dem Abgrund des Verhältnisses, worein das Sein^a das Wesen des abendländischen Menschen ereignet hat. Die Wirrnis läßt sich deshalb auch nicht dadurch beseitigen, daß wir auf dem Wege irgendeiner Definition den Wörtern *ὄν* und *εἶναι*, »seiend« und »sein«, eine genauere Bedeutung verschaffen. Wohl könnte dagegen der Versuch, unablässig auf die Wirrnis zu achten und ihre zähe Gewalt zu einem Austrag zu bringen, einmal der Anlaß werden, der ein anderes Geschick des Seins auslöst.

^a 1. Auflage 1950: als Er-eignen.

Schon das Vorbereiten einer solchen Veranlassung wäre Not genug, um innerhalb der noch fortbestehenden Wirre eine Zwiesprache mit dem frühen Denken in den Gang zu bringen.

310 Wenn wir so hartnäckig darauf bestehen, das Denken der Griechen griechisch zu denken, dann geschieht das keineswegs in der Absicht, das historische Bild vom Griechentum als einem vergangenen Menschentum in mancher Hinsicht angemessener zu gestalten. Wir suchen das Griechische weder um der Griechen willen, noch wegen einer Verbesserung der Wissenschaft; nicht einmal nur der deutlicheren Zwiesprache halber, sondern einzig im Hinblick auf das, was in einer solchen Zwiesprache zur Sprache gebracht werden möchte, falls es von sich aus zur Sprache kommt. Das ist jenes Selbe, das die Griechen und uns in verschiedener Weise geschicklich angeht. Es ist Jenes, was die Frühe des Denkens in das Geschick des Abend-Ländischen bringt. Diesem Geschick zufolge werden die Griechen erst zu den Griechen im geschichtlichen Sinne.

Griechisch meint in unserer Redeweise nicht eine völkische oder nationale, keine kulturelle und keine anthropologische Eigenart; griechisch ist die Frühe des Geschickes, als welches das Sein selbst^a sich im Seienden lichtet und ein Wesen des Menschen in seinen Anspruch nimmt^b, das als geschickliches darin seinen Geschichtsgang hat, wie es im ›Sein‹ gewahrt und wie es aus ihm entlassen, aber gleichwohl nie von ihm getrennt wird.

Das Griechische, das Christentum, das Neuzeitliche, das Planetarische und das im angedeuteten Sinne Abend-Ländische denken wir aus einem Grundzug des Seins, den es als die Ἀλήθεια in der Λήθη eher verbirgt als enthüllt. Doch dieses Verbergen seines Wesens und der Wesensherkunft ist der Zug, in dem das Sein sich anfänglich lichtet, so zwar, daß ihm das Denken gerade *nicht* folgt. Das Seiende selbst tritt nicht in

^a 1. Auflage 1950: das Ereignis.

^b 1. Auflage 1950: Brauch — Vereignung.

dieses Licht des Seins. Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins.

Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.

Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum (zu sagen wie Fürsten- und Dichtertum) stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte. In ihm irrt das geschichtlich Wesenhafte an Seinesgleichen vorbei. Darum wird, was geschichtlich heraufkommt, notwendig mißdeutet. Durch diese Mißdeutung hindurch wartet das Geschick ab, was aus seiner Saat wird. Es bringt die, die es angeht, in die Möglichkeit des Geschicklichen und Ungeschicklichen. Geschick versucht sich an Geschick. Das Sichversehen des Menschen entspricht dem Sichverbergen der Lichtung des Seins.

311

Ohne die Irre wäre kein Verhältnis von Geschick zu Geschick, wäre nicht Geschichte. Die chronologischen Abstände und die kausalen Aufreihungen gehören zwar zur Historie, sind aber nicht die Geschichte. Wir sind, wenn wir geschichtlich sind, weder in einem großen, noch in einem kleinen Abstand zum Griechischen. Aber wir sind in der Irre zu ihm.

Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.

Dergestalt hält das Sein mit seiner Wahrheit an sich. Dieses Ansichhalten ist die frühe Weise seines Entbergens. Das frühe Zeichen des Ansichhaltens ist die 'Α-λήθεια. Indem sie Unverborgenheit des Seienden bringt, stiftet sie erst Verborgenheit des Seins. Verbergung aber bleibt im Zuge des an sich haltenden Verweigerns.

Wir können dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die *ἐποχή* des Seins nennen. Dieses dem Sprachgebrauch der Stoa entnommene Wort nennt hier jedoch nicht wie bei Husserl das Methodische des Aussetzens der thetischen Bewußtseinsakte in der Vergegenständlichung. Die Epoche des

Seins gehört ihm selbst. Sie ist aus der Erfahrung der Vergessenheit des Seins gedacht.

Aus der Epoche des Seins kommt das epochale Wesen seines Geschickes, worin die eigentliche Weltgeschichte ist. Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens Welt. Jede Epoche der Weltgeschichte ist eine Epoche der Irre. Das epochale Wesen des Seins gehört in den verborgenen Zeitcharakter des Seins und kennzeichnet das im Sein gedachte Wesen der ›Zeit‹^a. Was man sonst unter diesem Namen vorstellt, ist nur die Leere des am gegenständlich gemeinten Seienden abgenommenen Anscheins der Zeit.

Der ekstatische Charakter des Da-seins jedoch ist die für uns zunächst erfahrbare Entsprechung zum epochalen Charakter des Seins. Das epochale Wesen des Seins ereignet das ekstatische Wesen des Da-seins. Die Ek-sistenz des Menschen steht
312 das Ekstatische aus und wahrt so das Epochale des Seins, zu dessen Wesen das Da^b und somit das Da-sein gehört.

In dem, was wir das Griechische nennen, liegt, epochal gedacht, der Beginn der Epoche des Seins. Dieser selbst epochal zu denkende Beginn ist die Frühe des Geschickes im Sein aus dem Sein.

Wenig liegt an dem, was alles wir von der Vergangenheit uns vorstellen und darstellen, aber viel an der Weise, wie wir des Geschicklichen eingedenk sind. Kann dies je geschehen ohne ein Denken? Geschieht es jedoch, dann lassen wir die Ansprüche eines kurzsichtigen Meinens fahren und öffnen uns dem Anspruch des Geschickes. Spricht er im frühen Spruch des Anaximander?

Wir sind dessen nicht sicher, ob sein Anspruch in unser Wesen spricht. Es bleibt fragwürdig, ob der Blick des Seins, und dies sagt der Blitz (Heraklit, Frg. 64), in unseren Bezug zur Wahrheit des Seins einschlägt, oder ob nur noch das schwa-

^a 1. Auflage 1950: Der Zeit-Spiel-Raum als Lichtung des sich verborgenden Bergens.

^b 1. Auflage 1950: im Sinne der Lichtung des Sichverbergens.

che Wetterleuchten eines längst abgezogenen Gewitters seinen blassen Schein von Helle in unsere Kenntniss des Gewesenen bringt.

Spricht der Spruch zu uns von den ὄντα in ihrem Sein? Vernehmen wir sein Gesprochenes, das εἶναι des Seienden? Dringt noch ein Lichtblick durch die Wirre der Irre zu uns aus dem, was ὄντα und εἶναι griechisch sagen? Nur in einer Helle dieses Lichtblickes können wir noch zum Gesprochenen des Spruches über-setzen, um ihn dann in einer Zwiesprache des Denkens zu übersetzen. Vielleicht kommt die Wirrniss, die den Gebrauch der Wörter ὄντα und εἶναι, Seiendes und Sein, durchsetzt, weniger daher, daß die Sprache nicht alles genügend sagen kann, als vielmehr mit davon, daß wir die Sache nicht deutlich genug denken. Lessing sagt einmal: »Die Sprache kann alles ausdrücken, was wir deutlich denken«. So liegt es denn mit an uns, auf die rechte Gelegenheit zu achten, die uns erlaubt, die Sache, die der Spruch zur Sprache bringt, deutlich zu denken.

Wir sind geneigt, die gesuchte Gelegenheit in dem Spruch des Anaximander wahrzunehmen. In diesem Falle lassen wir es immer noch an der Achtsamkeit fehlen, die der Weg des Übersetzens verlangt.

Denn einmal ist nötig, vor der Auslegung des Spruches, und nicht erst mit Hilfe des Spruches, zu dem über-zu-setzen, von woher das im Spruch Gesprochene zur Sprache kommt, zu τὰ ὄντα. Dieses Wort nennt das, wovon der Spruch spricht, nicht erst das, was er ausspricht. Das, wovon er spricht, ist schon vor seinem Ausspruch das Gesprochene der griechischen Sprache in ihrem täglichen niederen und hohen Gebrauch. Darum müssen wir die Gelegenheit, die uns dahin über-setzen läßt, zuvor außerhalb des Spruches suchen, um bei ihr zu erfahren, was τὰ ὄντα griechisch gedacht sagt. Zum anderen müssen wir auch darum zunächst außerhalb des Spruches bleiben, weil wir den Wortlaut des Spruches noch gar nicht umgrenzt haben. Diese Grenzziehung regelt sich zuletzt, d. h. in der Sache zuerst, aus dem Wissen davon, was in der Frühzeit beim Wortlaut dessen.

was zur Sprache kommt, gedacht wurde und denkbar war im Unterschied zu den herrschenden Vorstellungen der Spätzeit.

Der vorgelegte und übersetzte Text wird nach der Gewohnheit aus dem Physikkommentar des Simplikios als der Spruch des Anaximander aufgenommen. Allein, der Kommentar zitiert nicht so eindeutig, daß mit Sicherheit auszumachen wäre, wo der Spruch des Anaximander beginnt und wo er aufhört. Noch heute nehmen ausgezeichnete Kenner der griechischen Sprache den Text des Spruches in der Gestalt auf, die zu Beginn unserer Überlegungen angeführt wurde.

Aber schon der verdiente und bedeutende Kenner der griechischen Philosophie, John Burnet, dem wir die Oxforder Platonausgabe verdanken, hat in seinem Buch »Die Anfänge der griechischen Philosophie« Bedenken dagegen geäußert, das Zitat aus Simplikios so zu beginnen, wie es üblich geworden ist. Burnet sagt dazu gegen Diels (vgl. 2. Aufl. 1908. Deutsche Übersetzung 1913. S. 43, Anm. 4): »Diels . . . läßt das tatsächliche Zitat mit den Worten ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις . . . beginnen. Der griechische Gebrauch, Zitate mit dem Text zu verweben, spricht dagegen. Es ist sehr selten, daß ein griechischer Schriftsteller ein wörtliches Zitat unvermittelt anfängt. Außerdem ist es sicherer, die Ausdrücke γένεσις und φθορά in dem Sinne, den sie als termini technici bei Platon haben, dem Anaximander nicht zuzuschreiben.«

314

Aufgrund dieser Bedenken läßt Burnet das Wort des Anaximander erst mit κατὰ τὸ χρεῶν beginnen. Für die Ausschaltung dessen, was diesen Worten vorausgeht, spricht das, was Burnet im allgemeinen über die griechische Zitation sagt. Dagegen hält sein Bedenken, das sich an dem terminologischen Gebrauch der Wörter γένεσις und φθορά stößt, in dieser Form nicht stand. Daß γένεσις und φθορά bei Platon und Aristoteles feste Begriffswörter sind und dann zu Schulwörtern werden, trifft zu. Aber γένεσις und φθορά sind alte Wörter, die schon Homer kennt. Anaximander muß sie nicht als Begriffswörter gebrauchen. Er kann sie noch gar nicht so verwenden, weil

ihm die Begriffssprache notwendig fremd bleibt. Denn diese ist erst auf dem Grunde der Auslegung des Seins als ἰδέα möglich, dann und fortan allerdings auch unumgänglich.

Wohl dagegen ist der ganze vor κατὰ τὸ χρεῶν stehende Satz nach Bau und Klang weit eher aristotelisch als archaisch. Den gleichen späteren Zug verrät auch das κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν am Ende des gewöhnlich angenommenen Textes. Wer sich dazu versteht, das von Burnet angezweifelte Textstück zu streichen, kann auch das gewöhnlich angenommene Schlußstück nicht halten. So bliebe denn als ursprüngliches Wort des Anaximander nur dieses:

... κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

»... nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit.«

Das sind auch genau die Worte, in bezug auf welche Theophrast vermerkt, daß Anaximander in einer mehr poetischen Weise spreche. Seitdem ich vor einigen Jahren noch einmal die ganze, in meinen Vorlesungen öfter behandelte Frage durchdacht habe, neige ich dazu, nur diese Worte als die unmittelbar echten des Anaximander anzunehmen, allerdings unter der Voraussetzung, daß der vorausgehende Text nicht einfach ausgeschieden, sondern auf Grund der Strenge und Sagekraft seines Gedankens als mittelbares Zeugnis des Anaximandrischen Denkens festgehalten wird. Damit ist gefordert, daß wir gerade die Worte γένεσις und φθορά so verstehen, wie sie griechisch gedacht sind, mögen sie vorbegriffliche Worte sein oder platonisch-aristotelische Begriffswörter.

315

Demgemäß bedeutet γένεσις keineswegs das Genetische im Sinne der neuzeitlich vorgestellten Entwicklung; φθορά meint nicht die Gegenerscheinung zur Entwicklung, als da sind Rückbildung, Schrumpfung und Verkümmern. Vielmehr sind γένεσις und φθορά aus der φύσις und innerhalb dieser zu

denken: als Weisen des sich lichtenden Auf- und Untergehens. Wohl können wir γένεσις durch Entstehen übersetzen; aber wir müssen das Ent-stehen dabei denken als das Ent-gehen, das jedes Entstehende der Verborgeneheit ent-gehen und in das Unverborgene hervor-gehen läßt. Wohl können wir φθορά durch Vergehen übersetzen; aber wir müssen das Ver-gehen dabei denken als das Gehen, daß dem Unverborgenen wieder ent-steht und in das Verborgene weg- und abgeht.

Vermutlich hat Anaximander von γένεσις und φθορά gesprochen. Ob es in der Form des überlieferten Satzes geschah, bleibt fraglich, wengleich so paradoxe Wortgefüge wie γένεσις ἔστω (so möchte ich dann lesen) und φθορά γίνεται: Ent-stehen ist, und Vergehen ent-steht, wieder für eine alte Sprache sprechen. Die γένεσις ist das Hervor- und Ankommen in das Unverborgene. Die φθορά bedeutet: als da Angekommenes aus dem Unverborgenen hinweg- und abgehen in das Verborgene. Das Hervor in . . . und das Hinweg zu . . . *wesen* innerhalb der Unverborgenheit zwischen Verborgenenem und dem Unverborgenen. Sie gehen das Ankommen und das Abgehen von Angekommenem an.

Anaximander muß von dem in γένεσις und φθορά Genannten gesprochen haben. Ob er dabei eigens τὰ ὄντα nannte, mag offenbleiben; dagegen spricht nichts. Das αὐτά im zweiten Satz kann in der Weite, in der es spricht, und zufolge der Rückbeziehung des zweiten Satzes auf κατὰ τὸ χρεῶν nichts anderes nennen als das vorbegrifflich erfahrene Seiende im Ganzen: τὰ πολλά, τὰ πάντα, »das Seiende«. Immer noch sagen wir so für τὰ ὄντα, ohne geklärt zu haben, was ὄν und εἶναι griechisch gedacht nennen. Doch inzwischen ist ein freieres
316 Feld gewonnen, um diese Klärung zu versuchen.

Wir sind vom gewöhnlich angenommenen Text des Spruches ausgegangen. Im vorläufigen Hinblick darauf haben wir die üblichen Voraussetzungen ausgeschieden, die seine Interpretation bestimmen. Dabei haben wir aus dem, was zur Sprache kommt, aus γένεσις und φθορά, einen Wink empfangen. Der

Spruch spricht von dem, was hervorkommend ankommt im Unverborgenen und, hier angekommen, daraus hinweggehend abgeht.

Was jedoch dergestalt in Ankunft und Abgang sein Wesen hat, möchten wir eher das werdende und vergehende, d. h. das vergängliche nennen, nicht aber das Seiende; denn wir sind seit langem gewohnt, dem Werden das Sein entgegenzusetzen, gleich als ob Werden ein Nichts sei und nicht auch in das Sein gehöre, das man seit langem nur als das bloße Beharren versteht. Wenn jedoch das Werden *ist*, dann müssen wir Sein so wesentlich denken, daß es nicht nur im leeren begrifflichen Meinen das Werden umgreift, sondern daß das Sein das Werden ($\gammaένεσις$ — $\φθορά$) seinsmäßig im Wesen erst trägt und prägt.

Darum steht jetzt nicht zur Erörterung, ob und mit welchem Recht wir das werdende als das vergängliche vorstellen, sondern welches Wesen von Sein die Griechen denken, wenn sie im Bereich der $\deltaντα$ das Hervorkommen und den Weggang als den Grundzug von Ankunft erfahren.

Was kommt zu ihrer Sprache, wenn die Griechen $\tauὰ \deltaντα$ sagen? Wo ist, außerhalb des Spruches des Anaximander, ein Geleit, das uns dahin über-setzt? Weil das in Frage stehende Wort und seine Abwandlungen, das $\epsilonἶστιν$, $\tilde{\eta}ν$, $\epsilonἶσται$, $\epsilonἶναι$ überall die Sprache durchspricht, und zwar bevor noch ein Denken dieses Wort eigens zu seinem Grundwort wählt, ist es nötig, eine Gelegenheit wahrzunehmen, die sachlich, zeitlich und reichmäßig außerhalb der Philosophie liegt und nach jeder Hinsicht dem Sagen des Denkens voraufgeht.

Wir nehmen die Gelegenheit bei Homer wahr. Wir besitzen durch ihn eine Stelle, die keine bloße Stelle ist, an der das Wort nur lexikalisch vorkommt. Es ist vielmehr eine Stelle, die dichterisch das zur Sprache bringt, was $\deltaντα$ nennt. Weil alle $\lambdaέξις$ des Lexikalischen das Gedachte des $\lambdaεγόμενον$ voraussetzt, verzichten wir auf eine leere Anhäufung von Beweisstellen, die in solchen Fällen oft nur beweisen, daß keine von ihnen

durchdacht ist. Mit Hilfe dieser gern geübten Methode erwartet man, daß durch das Zusammenschieben einer ungeklärten Stelle mit anderen gleich ungeklärten plötzlich eine Klarheit entstehe.

Die Stelle, die wir erläutern, findet sich im Beginn des ersten Buches der Ilias, Vers 68—72. Sie gibt uns eine Gelegenheit, zu dem, was die Griechen mit ὄντα nennen, über-zu-setzen, falls wir uns durch den Dichter an das Ufer der gesagten Sache über-holen lassen.

Für den folgenden Hinweis ist eine sprachgeschichtliche Vorbemerkung nötig. Sie erhebt nicht den Anspruch, das hier vorliegende sprachwissenschaftliche Problem zu treffen oder gar zu lösen. Bei Platon und Aristoteles begegnen uns die Wörter ὄν und ὄντα als Begriffswörter. Die späteren Titel »ontisch« und »ontologisch« sind darnach gebildet. Sprachlich sind jedoch ὄν und ὄντα der Vermutung nach die irgendwie abgeschliffene Form der ursprünglichen Wörter εἶν und εἶντα. Nur in diesen Wörtern klingt auch noch im Wortlaut das an, wovon wir das εἶναι und εἶναι aussagen. Das ε in εἶν und εἶντα ist das ε des Stammes εἶν in εἶναι, est, esse und »ist«. Dagegen erscheinen ὄν und ὄντα wie die stammlosen partizipialen Endungen, gleich als sollten sie dasjenige für sich und eigens nennen, was wir in der Wortform zu denken haben, die von den späteren Grammatikern als μετοχή, Participium, ausgelegt wurde: die Teilhabe an der verbalen und an der nominalen Bedeutung des Wortes.

So sagt ὄν »seiend« im Sinne von: ein Seiendes *sein*; ὄν nennt aber zugleich ein *Seiendes*, das ist. In der Zwiefalt der partizipialen Bedeutung des ὄν verbirgt sich der Unterschied von »seiend« und »Seiendem«. Was, so dargestellt, sich zunächst wie eine grammatische Spitzfindigkeit ausnimmt, ist in Wahrheit das Rätsel des Seins. Das Participium ὄν ist das
 318 Wort für das, was in der Metaphysik als die transzendente und transzendente Transzendenz zum Vorschein kommt.

Die archaische Sprache und so auch Parmenides und Heraklit gebrauchen stets ἕόν und ἕόντα.

Aber ἕόν, »seiend«, ist nicht nur der Singular des Participiums ἕόντα, »Seiendes«, sondern ἕόν nennt das schlechthin Singuläre, das in seiner Einzahl einzig das einzig einende Eine vor aller Zahl ist.

Wir könnten mit Übertreibung, aber mit ebensoviele Gewicht an Wahrheit behaupten: das Geschick des Abend-Landes hängt an der Übersetzung des Wortes ἕόν, vorausgesetzt, daß die Übersetzung in der Übersetzung zur Wahrheit dessen be ruht, was im ἕόν zur Sprache gekommen.

Was sagt uns Homer zu diesem Wort? Wir kennen die Lage der Achäer vor Troia am Beginn der Ilias. Seit neun Tagen wütet die Pest, von Apollon geschickt, im Heerlager der Griechen. Bei der Versammlung des Kriegsvolkes fordert Achilleus den Seher Kalchas auf, den Zorn des Gottes zu deuten.

... τοῖσι δ' ἀνέστη

Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος
ὅς ἤδη τά τ' ἕόντα τά τ' ἕσόμενα πρό τ' ἕόντα
καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω
ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων·

Voß übersetzt:

»... Wieder erhob sich

Kalchas, der Thestoride, der weiseste Vogelschauer,
der erkannte, was ist, was sein wird oder zuvor war,
der auch her vor Troia der Danaer Schiffe geleitet
durch weissagenden Geist, des ihn würdigte Phoibos

Apollon.«

Bevor Homer den Kalchas reden läßt, kennzeichnet er ihn als den Seher. Wer in das Sehertum gehört, ist ein solcher, ὅς ἤδη... »der erkannte...«: ἤδη ist das Plusquamperfekt zum Perfekt οἶδεν, er hat gesehen. Erst wenn einer gesehen hat, sieht er eigentlich. Sehen ist Gesehenhaben. Das Gesichtete ist

angekommen und bleibt für ihn im Angesicht. Ein Seher hat immer schon gesehen. Im vorhinein gesehen habend, sieht er voraus. Er sieht das Futurum aus dem Perfektum. Wenn der Dichter vom Sehen als dem Gesehenhaben des Sehers erzählt, muß er dies, daß der Seher sah, in der Vorvergangenheit sagen: ἦδῃ, er hatte gesehen. Wessen ist der Seher im vorhinein ansichtig geworden? Offenbar nur dessen, was im Lichten, das seine Sicht durchgeht, an-west. Gesehenes solchen Sehens kann nur das im Unverborgenen Anwesende sein. Doch was west an? Der Dichter nennt ein Dreifaches: τὰ τ' ἔόντα, das sowohl Seiende, τὰ τ' ἐσσόμενα, das auch Seiend-Werdende, πρὸ τ' ἔόντα, als auch das vormals Seiende.

Das Erste, was wir dem dichterischen Wort entnehmen, ist, daß τὰ ἔόντα gegen τὰ ἐσσόμενα und πρὸ ἔόντα unterschieden ist. Demnach nennt τὰ ἔόντα das Seiende im Sinne des Gegenwärtigen. Wenn wir Späteren von »gegenwärtig« reden, dann meinen wir entweder das Jetzige und stellen dies als etwas Innerzeitiges vor. Das Jetzt gilt als eine Phase im Zeitablauf. Oder wir bringen »gegenwärtig« in Beziehung zum Gegenständigen. Dieses ist als das Objektive auf ein vorstellendes Subjekt bezogen. Wenn wir jedoch das »gegenwärtig« zur näheren Bestimmung von ἔόντα gebrauchen, sind wir daran gehalten, das »gegenwärtig« aus dem Wesen der ἔόντα und nicht umgekehrt zu verstehen. Doch ἔόντα ist auch das Vergangene und das Zukünftige. Beide sind eine Weise des Anwesenden, nämlich des ungegenwärtig Anwesenden. Das gegenwärtig Anwesende nennen die Griechen verdeutlichend auch τὰ παρεόντα; παρά bedeutet »bei«, nämlich beigekommen in die Unverborgenheit. Das »gegen« in gegenwärtig meint nicht das Gegenüber zu einem Subjekt, sondern die offene Gegend der Unverborgenheit, in die herein und innerhalb welcher das Beigekommene verweilt. Demnach bedeutet »gegenwärtig« als Charakter der ἔόντα soviel wie: angekommen in der Weile innerhalb der Gegend der Unverborgenheit. Das zuerst und dadurch betont gesagte ἔόντα, das somit gegen παρεόντα und

ἔσσόμενα eigens unterschieden wird, nennt für die Griechen das Anwesende, insofern es in dem erläuterten Sinne in die Weile innerhalb der Gegend der Unverborgenheit angekommen ist. Solche Angekommenheit ist die eigentliche Ankunft, ist das Anwesen des eigentlich Anwesenden. Auch das Vergangene und Zukünftige ist Anwesendes, nämlich außerhalb der Gegend der Unverborgenheit. Das ungegenwärtig Anwesende ist das Abwesende. Als dieses bleibt es wesensmäßig auf das gegenwärtig Anwesende bezogen, insofern es entweder in die Gegend der Unverborgenheit hervorkommt oder aus ihr weggeht. Auch das Abwesende ist Anwesendes und, als Abwesendes aus ihr, in die Unverborgenheit anwesend. Auch das Vergangene und das Zukünftige sind ἐόντα. Demnach bedeutet ἐόν: anwesend in die Unverborgenheit.

320

Aus dieser Erläuterung von ἐόντα ergibt sich, daß auch innerhalb der griechischen Erfahrung das Anwesende zweideutig bleibt und zwar notwendig. Einmal bedeutet τὰ ἐόντα das gegenwärtig Anwesende, zum anderen aber auch alles Anwesende: das gegenwärtig und das ungegenwärtig Wesende. Das im weiteren Sinne Anwesende dürfen wir jedoch niemals, nach der Gewohnheit unseres begrifflichen Meinens, als den allgemeinen Begriff vom Anwesenden im Unterschied zu einem besonderen Anwesenden, dem gegenwärtigen, vorstellen; denn in der Sache ist es gerade das gegenwärtig Anwesende und die in ihm waltende Unverborgenheit, die das Wesen des Abwesenden als des ungegenwärtig Anwesenden durchwalten.

Der Seher steht im Angesicht des Anwesenden, in dessen Unverborgenheit, die zugleich die Verborgenheit des Abwesenden als des Abwesenden gelichtet hat. Der Seher sieht, insofern er alles als Anwesendes gesehen hat; καὶ, und deshalb erst, νήεσσ' ἤγησας', vermochte er die Schiffe der Achäer bis vor Troia zu geleiten. Er vermag dies durch die vom Gott verliehene μαντοσύνη. Der Seher, ὁ μάντις, ist der μαινόμενος, der Rasende. Doch worin besteht das Wesen der Raserei? Der Rasende ist außer sich. Er ist weg. Wir fragen: weg wohin?

und weg wovon? Weg vom bloßen Andrang des Vorliegenden, des nur gegenwärtig Anwesenden und weg zum Abwesenden und damit zugleich weg zum gegenwärtig Anwesenden, insofern dieses stets nur das Ankünftige ist eines Abgehenden. Der Seher ist in die einige Weite des Anwesens des in jeder Weise Anwesenden außer sich. Darum kann er aus dem »weg« in diese Weite zugleich her- und zurückkommen auf das gerade Anwesende, wie es die wütende Pest ist. Die Raserei des seherischen weg-Seins besteht nicht darin, daß der Rasende tobt, die Augen verdreht und die Glieder verrenkt. Das Rasende des Sehens kann mit der unscheinbaren Ruhe der leiblichen Sammlung zusammengehen.

Dem Seher ist alles An- und Abwesende in *ein* Anwesen versammelt und darin gewahrt. Unser altes Wort »war« bedeutet die Hut. Wir kennen es noch im »wahrnehmen«, d. h. in die Wahr nehmen, im »gewahren« und »verwahren«. Das Wahren ist als das lichtend-versammelnde Bergen zu denken. Das Anwesen wahrt das Anwesende, das gegenwärtige und das ungegenwärtige, in die Unverborgenheit. Aus der Wahr des Anwesenden sagt der Seher. Er ist der Wahr-Sager.

Wir denken hier die Wahr im Sinne der lichtend-bergen- den Versammlung, als welche sich ein bislang verhüllter Grundzug des Anwesens, d. h. des Seins, andeutet. Eines Tages werden wir lernen, unser vernutztes Wort Wahrheit aus der Wahr zu denken, und erfahren, daß Wahrheit die Wahrnis des Seins ist und daß das Sein als Anwesen in sie gehört. Der Wahrnis als der Hut des Seins entspricht der Hirt, der mit einer idyllischen Schäferei und Naturmystik so wenig zu tun hat, daß er nur Hirt des Seins werden kann, insofern er der Platzhalter des Nichts bleibt. Beides ist das Selbe. Beides vermag der Mensch nur innerhalb der Entschlossenheit des Da-seins.

Der Seher ist derjenige, der das All des Anwesenden im Anwesen schon gesehen hat; lateinisch gesprochen: vidit; deutsch: er steht im Wissen. Gesehenhaben ist das Wesen des

Wissens. Im Gesehenhaben ist stets schon Anderes ins Spiel getreten als der Vollzug eines optischen Vorganges. Im Gesehenhaben ist das Verhältnis zum Anwesenden hinter jede Art von sinnlichem und unsinnlichem Erfassen zurückgegangen. Von da her ist das Gesehenhaben auf das sich lichtende Anwesen bezogen. Das Sehen bestimmt sich nicht aus dem Auge, sondern aus der Lichtung des Seins. Die Inständigkeit in ihr ist das Gefüge aller menschlichen Sinne. Das Wesen des Sehens als Gesehenhaben ist das Wissen. Dieses behält die Sicht. Es bleibt eingedenk des Anwesens. Das Wissen ist das Gedächtnis des Seins. Darum ist *Μνημοσύνη* die Mutter der Musen. Wissen ist nicht Wissenschaft im neuzeitlichen Sinne. Wissen ist das denkende Gewahren der Wahrnis des Seins.

322

Wohin hat uns das Wort Homers über-gesetzt? Zu den *ἔοντα*. Die Griechen erfahren das Seiende als das gegenwärtig, ungegenwärtig Anwesende, anwesend in die Unverborgenheit. Unser übersetzendes Wort »seiend« für *ὄν* ist jetzt nicht mehr stumpf; »sein« als Übersetzung von *εἶναι* und dieses griechische Wort selbst sind nicht mehr flüchtig gebrauchte Decknamen für beliebige vage Vorstellungen von etwas unbestimmt Allgemeinem.

Zugleich zeigt sich, daß das Sein als Anwesen des Anwesenden in sich schon die Wahrheit ist, gesetzt, daß wir deren Wesen als die lichtend-bergende Versammlung denken; gesetzt, daß wir uns von dem späteren und heute selbstverständlichen Vorurteil der Metaphysik freihalten, die Wahrheit sei eine Eigenschaft des Seienden oder des Seins, während das Sein, dies Wort jetzt als gedachtes gesprochen, das *εἶναι* als Anwesen, verborgenerweise eine Eigenschaft der Wahrheit ist, freilich nicht der Wahrheit als eines Charakters der Erkenntnis, sei es die göttliche oder die menschliche, und freilich nicht eine Eigenschaft im Sinne einer Qualität. Ferner ist klar geworden: *τὰ ἔοντα* nennt zweideutig sowohl das gegenwärtig Anwesende, als auch das ungegenwärtig Anwesende, das, von jenem her verstanden, das Abwesende ist. Aber das gegenwärtig Anwe-

sende liegt nicht wie ein abgeschnittenes Stück zwischen dem Abwesenden. Wenn das Anwesende im vorhinein in der Sicht steht, west alles zusammen, eines bringt das andere mit sich, eines läßt das andere fahren. Das gegenwärtig in der Unverborgenheit Anwesende weilt in ihr als der offenen Gegend. Das gegenwärtig in die Gegend Weilende (Weilige) kommt in sie aus der Verborgenheit hervor und kommt in der Unverborgenheit an. Aber weilend ankünftig *ist* das Anwesende, insofern es auch schon aus der Unverborgenheit hinweg und auf die Verborgenheit zu abgeht. Das gegenwärtig Anwesende weilt jeweils. Es verweilt in Hervorkunft und Hinweggang. Das Weilen ist der Übergang aus Kunft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige. Übergänglich weilend, weilt es noch in Herkunft und weilt schon im Hingang. Das jeweilig Anwesende, das gegenwärtige, west aus dem Abwesen. Dies ist gerade vom eigentlich Anwesenden zu sagen, das unser gewöhnliches Vorstellen von allem Abwesen ausscheiden möchte.

323

Τὰ ἕντᾱ nennt die einige Mannigfaltigkeit des Je-weiligen. Jedes dergestalt in die Unverborgenheit Anwesende west je nach seiner Weise zu jedem anderen an.

Schließlich entnehmen wir der Stelle bei Homer noch dieses: τὰ ἕντᾱ, das so genannte Seiende, meint durchaus nicht die Naturdinge. Mit ἕντᾱ nennt der Dichter im vorliegenden Falle die Lage der Achäer vor Troia, den Zorn des Gottes, das Wüten der Pest, die Totenfeuer, die Ratlosigkeit der Fürsten und anderes. Τὰ ἕντᾱ ist in der Sprache Homers kein philosophisches Begriffswort, aber ein gedacht und denkend gesagtes Wort. Es nennt weder nur Naturdinge, noch überhaupt die Objekte, die einem menschlichen Vorstellen nur gegenüberstehen. Auch der Mensch gehört zu den ἕντᾱ; er ist derjenige Anwesende, der, lichtend-vernehmend und so sammelnd, Anwesendes als ein solches in der Unverborgenheit wesen läßt. Wenn in der dichterischen Kennzeichnung des Kalchas das Anwesende in der Beziehung auf das Sehen des Sehers gedacht ist, dann bedeutet das, griechisch gedacht, daß der Seher als

derjenige, der gesehen hat, ein Anwesender ist, der in einem ausgezeichneten Sinne in das Ganze des Anwesenden gehört. Es bedeutet aber nicht, das Anwesende sei und sei gar nur als das Objektive in der Abhängigkeit von der Subjektivität des Sehers.

Tὸ ἔόντα, das gegenwärtig und ungegenwärtig Anwesende, ist der unauffällige Name dessen, was im Spruch des Anaximander eigens zur Sprache kommt. Das Wort nennt das, was als das noch Un-gesprochene, ungesprochen im Denken, allem Denken zugesprochen ist. Das Wort nennt das, was fortan, ob ausgesprochen oder nicht, alles abendländische Denken in den Anspruch nimmt.

324

Zum ausgesprochenen Grundwort des abendländischen Denkens werden aber ἔόν (anwesend) und εἶναι (anwesen) einige Jahrzehnte nach Anaximander erst durch Parmenides. Dies geschieht freilich nicht dadurch, daß Parmenides, wie die landläufige Irrmeinung heute noch lehrt, das Seiende »logisch«, vom Aussagesatz und seiner Copula her, ausgelegt hat. So weit ging innerhalb des griechischen Denkens nicht einmal Aristoteles, wenn er das Sein des Seienden aus der κατηγορία her dachte. Aristoteles vernahm das Seiende als das für das Aus-sagen schon Vorliegende, d. h. als das unverborgten jeweilig Anwesende. Aristoteles hatte gar nicht nötig, das ὑποκείμενον, die Substanz, aus dem Subjekt des Aussagesatzes zu deuten, weil das Wesen der Substanz, d. h. griechisch der οὐσία, im Sinne der παρουσία schon offenkundig war. Die Anwesenheit des Anwesenden aber hat auch Aristoteles nicht aus der Gegenständlichkeit des Satzgegenstandes gedacht, sondern als die ἐνέργεια, die allerdings von der actualitas des actus purus der mittelalterlichen Scholastik durch einen Abgrund getrennt bleibt.

Das ἔστιν des Parmenides jedoch meint nicht das »ist« als Copula des Satzes. Es nennt das ἔόν, das Anwesend des Anwesenden. Das ἔστιν entspricht dem reinen Anspruch des Seins vor der Unterscheidung in eine erste und zweite οὐσία, in exi-

stentia und essentia. Aber das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ ist dabei aus der verborgenen und ungehobenen Fülle der Unverborgenheit der $\epsilon\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ gedacht, die dem frühen Griechentum vertraut war, ohne daß es vermochte und in die Not kam, diese Wesensfülle selbst in aller Hinsicht zu erfahren.

Aus der denkenden Erfahrung des begriffsfrei gesprochenen $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ der $\epsilon\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ sind die Grundworte des frühen Denkens gesagt: $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$, Μοῖρα und Ἔρις , Ἀλήθεια und Ἔν . Erst über das Ἔν , das in den Bereich der Grundworte zurückzudenken ist, wird das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ und $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ zum ausgesprochenen Grundwort für das Anwesende. Erst aus dem Geschick des Seins als des Ἔν kommt nach wesentlichen Umstürzen das neuzeitliche Weltalter in die Epoche der Monadologie der Substanz, die in der Phänomenologie des Geistes sich vollendet.

Nicht Parmenides hat das Sein logisch ausgelegt, wohl dagegen hat die Logik, der Metaphysik entsprungen und sie zugleich beherrschend, dahin geführt, daß der in den frühen Grundworten geborgene Wesensreichtum des Seins verschüttet blieb. So konnte das Sein in den fatalen Rang des leersten und allgemeinsten Begriffes hinaufgelangen.

Aber seit der Frühe des Denkens nennt »Sein« das Anwesen des Anwesenden im Sinne der lichtend-bergenden Versammlung, als welche der $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ gedacht und benannt wird. Der $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, lesen, sammeln) ist aus der Ἀλήθεια erfahren, dem entbergenden Bergen. In ihrem zwiespältigen Wesen verbirgt sich das gedachte Wesen von Ἔρις und Μοῖρα , in welchen Namen zugleich die $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ genannt ist.

Innerhalb der Sprache dieser Grundworte, die aus der Erfahrung des Anwesens gedacht sind, sprechen die Worte im Spruch des Anaximander: $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$, $\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$.

Der Anspruch des Seins, der in diesen Worten spricht, bestimmt die Philosophie in ihr Wesen. Die Philosophie ist nicht aus dem Mythos entstanden. Sie entsteht nur aus dem Denken im Denken. Aber das Denken ist das Denken des Seins. Das Denken entsteht nicht. Es ist, insofern Sein west. Aber der

Verfall^a des Denkens in die Wissenschaften und in das Glauben ist das böse^b Geschick des Seins.

In der Frühe seines Geschickes kommt das Seiende, τὰ ἔοντα, zur Sprache. Was aus der verhaltenen Fülle des also Kommen-den bringt der Spruch des Anaximander in das Gesprochene? Der Spruch lautet nach dem vermutlich echten Text:

... κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

In der geläufigen Übersetzung:

»... nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit.«

Der Spruch besteht auch jetzt noch aus zwei Sätzen; vom ersten sind nur die letzten Worte erhalten. Wir beginnen mit der Erläuterung des zweiten Satzes.

326

Das αὐτὰ nimmt auf das im vorhergehenden Satz Genannte Bezug. Gemeint kann nur sein: τὰ ὄντα, das Anwesende im Ganzen, das gegenwärtig und ungegenwärtig in die Unverborgenheit Anwesende. Ob dieses ausdrücklich auch mit dem Wort ἔοντα genannt ist oder nicht, mag gemäß der Unsicherheit des Textes offen bleiben. Das αὐτὰ nennt alles Anwesende, das west in der Weise des Je-Weiligen: Götter und Menschen, Tempel und Städte, Meer und Land, Adler und Schlange, Baum und Strauch, Wind und Licht, Stein und Sand, Tag und Nacht. Das Anwesende gehört im Einen des Anwesens zusammen, indem jedes zu jedem in seiner Weile, weilig mit dem anderen, anwest. Dieses Viele (πολλά) ist nicht die Aufreihung abgeteilter Gegenstände, hinter denen etwas steht, was sie inbegrifflich umfaßt. Vielmehr waltet im Anwesen als solchem das Zueinander-Weilen einer verborgenen Versammlung. Darum nennt Heraklit, dieses versammelnd-ei-

^a 1. Auflage 1950: Verfallen an das Seiende bei Vergessenheit des Seins; vgl. »Sein und Zeit«.

^b 1. Auflage 1950: aber nicht »schlecht«.

nende und entbergende Wesen im Anwesen erblickend, das Ἔν (das Sein des Seienden) den Λόγος.

Wie aber erfährt zuvor Anaximander das All des Anwesenden, das je weilig zu einander in die Unverborgenheit angekommen ist? Was durchzieht im Grunde überall das Anwesende? Das letzte Wort des Spruches sagt es. Mit ihm müssen wir die Übersetzung beginnen. Es nennt den Grundzug des Anwesenden: ἡ ἀδικία. Man übersetzt wörtlich durch »die Ungerechtigkeit«. Aber ist dieses Wörtliche schon wortgetreu? Das will sagen: Achtet das übersetzende Wort auf das, was im Spruch zur Sprache kommt? Steht das αὐτά, das Ganze des je-weilig in die Unverborgenheit Anwesenden, vor Augen?

Inwiefern ist das jeweilige Anwesende in der Ungerechtigkeit? Was ist am Anwesenden unrecht? Ist es nicht das Rechte des Anwesenden, daß es je und je weilt und verweilt und so sein Anwesen erfüllt?

Das Wort ἀδικία sagt zunächst, daß die δίκη wegbleibt. Man pflegt δίκη mit »Recht« zu übersetzen. In den Übersetzungen des Spruches steht dafür sogar »Strafe«. Wenn wir unsere juristisch-moralischen Vorstellungen fernhalten, wenn wir uns an das halten, was zur Sprache kommt, dann sagt ἀδικία, daß es, wo sie waltet, nicht mit rechten Dingen zugeht. Das bedeutet: etwas ist aus den Fugen. Doch wovon wird gesprochen? Vom je-weilig Anwesenden. Aber wo im Anwesenden gibt es Fugen? Wo ist da auch nur eine Fuge? Wie kann das Anwesende ohne Fuge, ἄδικον, d. h. aus der Fuge sein?

Der Spruch sagt eindeutig, das Anwesende sei in der ἀδικία, d. h. aus der Fuge. Das kann jedoch nicht bedeuten, es sei nicht mehr anwesend. Aber es sagt auch nicht nur, das Anwesende sei gelegentlich oder vielleicht hinsichtlich irgendeiner seiner Eigenschaften aus der Fuge. Der Spruch sagt: Das Anwesende ist als das Anwesende, das es ist, aus der Fuge. Zum Anwesen als solchem muß die Fuge gehören samt der Möglichkeit, aus der Fuge zu sein. Das Anwesende ist das je Weilige. Die Weile west als die übergängliche Ankunft in den

Weggang. Die Weile west zwischen Hervorkommen und Hinweggehen. Zwischen diesem zwiefältigen Abwesen west das Anwesen alles Weiligen. In dieses Zwischen ist das Je-Weilige gefügt. Dieses Zwischen ist die Fuge, der gemäß von Herkunft her zu Weggang hin das Weilende je gefügt ist. Anwesen des Weilenden schiebt sich vor in das Her von Herkunft und schiebt sich vor in das Hin von Weggang. Anwesen ist nach beiden Richtungen in das Abwesen verfußt. Anwesen west in solcher Fuge. Anwesendes entsteht dem Hervorkommen und vergeht in den Hinweggang, beides zumal und zwar, insofern es weilt. Weile west in der Fuge.

Dann ist aber doch das Je-Weilige gerade in der Fuge seines Anwesens und keineswegs, so können wir jetzt sagen, in der Un-Fuge, nicht in der ἀδικία. Allein, der Spruch sagt dies. Er spricht aus der Wesenserfahrung, daß die ἀδικία der Grundzug der εἶντα ist.

Das Je-Weilige west als weilendes in der Fuge, die Anwesen in zwiefaches Abwesen verfußt. Doch als das Anwesende kann das Je-Weilige, gerade es und nur es, zugleich in seiner Weile sich verweilen. Das Angekommene kann gar auf seiner Weile bestehen, einzig um dadurch anwesender zu bleiben im Sinne des Beständigen. Das Je-Weilige beharrt auf seinem Anwesen. Dergestalt nimmt es sich aus seiner übergänglichen Weile heraus. Es spreizt sich in den Eigensinn des Beharrens auf. Es kehrt sich nicht mehr an das andere Anwesende. Es versteift sich, als sei dies das Verweilen, auf die Beständigkeit des Fortbestehens.

328

In der Fuge der Weile wesend, geht das Anwesende aus ihr und ist als das Je-Weilige in der Un-Fuge. Alles Je-Weilige steht in der Un-Fuge. Zum Anwesen des Anwesenden, zum εἶν der εἶντα, gehört die ἀδικία. Dam wäre dieses, in der Un-Fuge zu stehen, das Wesen alles Anwesenden. So käme im frühen Spruch des Denkens das Pessimistische der griechischen Seins-erfahrung, um nicht zu sagen das Nihilistische, zum Vorschein.

Doch sagt der Spruch, das Wesen des Anwesenden bestehe in der Un-Fuge? Er sagt es und sagt es nicht. Der Spruch nennt zwar die Un-Fuge als den Grundzug des Anwesenden, aber nur um zu sagen:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην . . . τῆς ἀδικίας.

»Sie müssen Buße zahlen«, übersetzt Nietzsche; »sie zahlen Strafe«, übersetzt Diels, »für ihre Ungerechtigkeit«. Aber von zahlen ist nirgends die Rede, sowenig wie von Strafe und Buße und davon, daß etwas straffällig sei oder gar gerächt werden müsse nach der Meinung jener, denen erst das Gerächte für das Gerechte gilt.

Indessen hat sich die gedankenlos hingesagte »Ungerechtigkeit der Dinge« aus dem gedachten Wesen des je-weilig Anwesenden als die Un-Fuge im Weilen geklärt. Die Un-Fuge besteht darin, daß das Je-Weilige sich auf die Weile im Sinne des nur Beständigen zu versteifen sucht. Das Weilen als Beharren ist, von der Fuge der Weile her gedacht, der Aufstand in das bloße Andauern. Im Anwesen selbst, das je das Anwesende in die Gegend der Unverborgenheit verweilt, steht die Beständigung auf. Durch dieses Aufständische der Weile besteht das Je-Weilige auf der bloßen Beständigkeit. Das Anwesende west dann ohne und gegen die Fuge der Weile. Der Spruch sagt nicht, das jeweilig Anwesende verliere sich in die Un-Fuge. Der Spruch sagt, daß das Je-Weilige im Hinblick auf die Un-Fuge *διδόναι δίκην*, Fuge gibt.

329

Was heißt hier geben? Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können? Kann es geben, was es nicht hat? Wenn es gibt, gibt es dann die Fuge nicht gerade weg? Wohin und wie geben die jeweilig Anwesenden Fuge? Wir müssen deutlicher, d. h. aus der Sache fragen.

Wie soll Anwesendes als solches die Fuge seines Anwesens geben? Das hier genannte Geben kann nur in der Weise des Anwesens beruhen. Geben ist nicht nur Weggeben. Ursprünglicher ist das Geben im Sinne des Zugebens. Solches Geben

läßt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet. Was dem Anwesenden gehört, ist die Fuge seiner Weile, die es in Herkunft und Hingang verfugt. In der Fuge behält das Je-Weilige seine Weile. So trachtet es nicht weg in die Un-Fuge des bloßen Beharrens. Die Fuge gehört zum Je-Weiligen, das in die Fuge gehört. Die Fuge ist der Fug.

Δίκη, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fügende Fug. ἄδικία, die Un-Fuge, ist der Un-Fug. Nötig bleibt nur, daß wir dieses groß geschriebene Wort auch aus seiner vollen Sprachkraft groß denken.

Das je-weilig Anwesende west an, insofern es weilt, weilend ent-steht und ver-geht, weilend die Fuge des Übergangs aus Herkunft zu Hingang besteht. Dieses je weilende Bestehen des Übergangs ist die fügliche Beständigkeit des Anwesenden. Sie besteht gerade nicht auf dem bloßen Beharren. Sie fällt der Un-Fuge nicht anheim. Sie verwindet den Un-Fug. Weilend seine Weile läßt das Je-Weilige seinem Wesen als dem Anwesen den Fug gehören. Das δίδοναι nennt dieses Gehören lassen.

Nicht in der ἀδικία für sich genommen, nicht im Un-Fug besteht das Anwesen des jeweilig Anwesenden, sondern im δίδοναι δίκην . . . τῆς ἀδικίας, darin, daß das Anwesende je und je den Fug gehören läßt. Das gegenwärtig Anwesende ist nicht abgeschnitten zwischen das ungegenwärtig Anwesende geschoben. Das gegenwärtig Anwesende ist das gegenwärtige, insofern es in das ungegenwärtige sich gehören läßt:

δίδοναι . . . αὐτὰ δίκην . . . τῆς ἀδικίας,

gehören lassen sie, die Selbigen, Fug (im Verwinden) des Un-Fugs. Die Erfahrung des Seienden in seinem Sein, die hier zur Sprache kommt, ist nicht pessimistisch und nicht nihilistisch; sie ist auch nicht optimistisch. Sie bleibt tragisch. Doch das ist ein überhebliches Wort. Dem Wesen des Tragischen kommen wir jedoch vermutlich auf die Spur, wenn wir es nicht psychologisch und ästhetisch erklären, sondern erst seine Wesensart,

das Sein des Seienden, bedenken, indem wir das *διδόναι δίκην* . . . *τῆς ἀδικίας* denken.

Das jeweilig Anwesende, *τὰ ἔοντα*, west an, insofern es fugenden Fug gehören läßt. Wem gehört der Fug der Fuge und wohin gehört er? Wann geben die je-weilig Anwesenden Fug und in welcher Weise? Der Spruch sagt darüber unmittelbar nichts, wenigstens soweit wir bisher seine Worte bedacht haben. Achten wir jedoch auf das noch Unübersetzte, dann scheint er eindeutig zu sagen, an wen oder was sich das *διδόναι* richtet:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις

Die je-weilig Anwesenden lassen Fug gehören *ἀλλήλοις*, einander. So pflegt man durchgängig den Text zu lesen. Man bezieht das *ἀλλήλοις* auf *δίκην* und *τίσιν*, falls man es überhaupt deutlicher vorstellt und eigens nennt wie Diels, während Nietzsche es sogar in der Übersetzung übergeht. Mir scheint jedoch, daß die unmittelbare Beziehung des *ἀλλήλοις* auf *διδόναι δίκην καὶ τίσιν* weder sprachlich notwendig, noch vor allem sachlich berechtigt ist. Daher bleibt erst aus der Sache her zu fragen, ob *ἀλλήλοις* auch unmittelbar auf *δίκην*, ob es nicht vielmehr nur auf das unmittelbar voranstehende *τίσιν* bezogen werden darf. Die Entscheidung hierüber hängt mit davon ab, wie wir das zwischen *δίκην* und *τίσιν* stehende *καὶ* übersetzen. Dies aber bestimmt sich aus dem, was *τίσις* hier sagt.

Man pflegt *τίσις* durch Buße zu übersetzen. So liegt es nahe, *διδόναι* als bezahlen zu deuten. Die je-weilig Anwesenden zahlen Buße, sie entrichten diese zur Strafe (*δίκην*). Der Gerichtshof ist vollständig, zumal es an der Ungerechtigkeit nicht mangelt, von der freilich niemand Rechtes zu sagen weiß, worin sie bestehen soll.

Zwar kann *τίσις* Buße bedeuten, muß es aber nicht, weil damit nicht die wesentliche und ursprüngliche Bedeutung genannt wird. Denn *τίσις* ist das Schätzen. Etwas schätzen heißt: es achten und so dem Geschätzten in dem, was es ist, genug-

tun. Die Wesensfolge des Schätzens, das Genugtun, kann im Guten geschehen als Wohltat, in bezug auf das Schlimme aber als Buße. Doch die bloße Erläuterung des Wortes bringt uns nicht zur Sache des Wortes im Spruch, wenn wir nicht schon wie bei ἀδικία und δίκη aus der Sache denken, die im Spruch zur Sprache kommt.

Nach ihm stehen αὐτά (τὰ ἐόντα), die je-weilig anwesenden Wesen im Un-Fug. Indem sie weilen, verweilen sie. Sie verharren. Denn im Übergang von Herkunft zu Hingang durchgehen sie zögernd die Weile. Sie verharren: sie halten an sich. Insofern die Je-Weiligen weilend verharren, folgen sie verharrend zugleich der Neigung, in solchem Verharren zu beharren und gar auf ihm zu beharren. Sie versteifen sich auf das beständige Andauern und kehren sich nicht an die δίκη, den Fug der Weile.

Doch dadurch spreizt sich auch schon jedes Weilige auf gegen das Andere. Keines achtet auf das weilige Wesen des Anderen. Die Je-Weiligen sind gegen einander rücksichtslos, jedes je aus der im weilenden Anwesen selbst waltenden und von ihm nahegelegten Sucht des Beharrens. Darum lösen sich die Je-Weiligen nicht in die bloße Rücksichtslosigkeit auf. Diese selbst drängt sie in das Beharren, so daß sie noch anwesen als Anwesende. Das Anwesende im Ganzen zerstückt sich nicht in das nur rücksichtslos Vereinzelte und zerstreut sich nicht in das Bestandlose. Vielmehr, so sagt der Spruch jetzt:

διδόναι . . . τίσιν ἀλλήλοις

sie, die Je-Weiligen lassen eines dem anderen gehören: die Rücksicht auf einander. Die Übersetzung von τίσις durch Rücksicht träfe schon eher die wesentliche Bedeutung des Achtens und Schätzens. Sie wäre aus der Sache, aus dem Anwesen der Je-Weiligen her gedacht. Aber das Wort Rücksicht nennt für uns zu unmittelbar das menschliche Wesen, während τίσις neutral, weil wesentlicher, von allem Anwesenden gesagt wird: αὐτά (τὰ ἐόντα). Unserem Wort Rücksicht fehlt nicht nur die

332 nötige Weite, sondern vor allem das Schwergewicht, um als übersetzendes Wort für τίσις innerhalb des Spruches und entsprechend der δίκη als dem Fug zu sprechen.

Nun besitzt unsere Sprache ein altes Wort, das wir Heutigen bezeichnenderweise wieder nur in der verneinenden Gestalt und außerdem nur in der Herabsetzung kennen wie das Wort Unfug. Dies nennt uns gewöhnlich nur noch soviel wie ein ungehöriges und niedriges Verhalten, etwas, das in grober Weise verübt wird.

Dem ähnlich gebrauchen wir noch das Wort ruchlos in der Bedeutung von verworfen und schändlich: ohne Ruch. Wir wissen gar nicht mehr, was Ruch bedeutet. Das mittelhochdeutsche Wort »ruoche« nennt die Sorgfalt, die Sorge. Sie kehrt sich daran, daß ein anderes in seinem Wesen bleibe. Dieses Sichdarankehren ist, von den Je-Weiligen her in Beziehung auf das Anwesen gedacht, die τίσις, der Ruch. Unser Wort »geruhen« gehört zu Ruch und hat mit der Ruhe nichts zu tun; geruhen bedeutet: etwas schätzend, erlaubend als es selber zulassen. Das zum Wort Rücksicht Vermerkte, daß es menschliche Verhältnisse nenne, gilt auch von der ruoche. Aber wir machen uns das Verschollene des Wortes zunutze, nehmen es in einer wesentlichen Weite neu auf und sprechen entsprechend zur δίκη als dem Fug von der τίσις als dem Ruch.

Insofern die Je-Weiligen sich nicht völlig in den schrankenlosen Eigensinn der Aufspreizung zum bloß beharrenden Fortbestehen zerstreuen, um so in der gleichen Sucht einander abzudrängen aus dem gegenwärtig Anwesenden, lassen sie Fug gehören, διδόναι δίκην.

Insofern die Je-Weiligen Fug geben, lassen sie in einem damit auch schon, in der Beziehung zu einander, je eines dem anderen Ruch gehören, διδόναι . . . και τίσιν ἀλλήλοις. Erst wenn wir zuvor τὰ ἔοντα als das Anwesende und dieses als das Ganze des Je-Weiligen gedacht haben, ist dem ἀλλήλοις dasjenige zudedacht, was es in dem Spruch nennt: je ein Weiliges im Anwesen zum anderen Weiligen innerhalb der offenen Gegend

der Unverborgenheit. Solange wir τὰ ἐόντα nicht denken, bleibt das ἀλλήλοις der Name für eine unbestimmte Wechselbeziehung innerhalb einer verschwommenen Mannigfaltigkeit. Je strenger wir im ἀλλήλοις die Mannigfaltigkeit des Je-Weiligen denken, um so eindeutiger wird die notwendige Beziehung des ἀλλήλοις auf τίσις. Je eindeutiger diese Beziehung heraustritt, um so klarer erkennen wir, daß das διδόναι . . . τίσιν ἀλλήλοις, Ruch geben eines dem anderen, die Weise ist, wie die Je-Weiligen als Anwesende überhaupt weilen, d. h. διδόναι δίκην, Fug geben. Das καί zwischen δίκην und τίσιν ist kein leeres nur anreihendes »und«. Es bedeutet die Wesensfolge. Wenn die Anwesenden Fug geben, dann geschieht das in der Weise, daß sie als die Je-Weiligen Ruch geben einander. Die Verwindung des Un-Fugs geschieht eigentlich durch das Gehörenlassen des Ruchs. Das sagt: in der ἀδικία liegt als Wesensfolge des Un-Fugs der Un-Ruch, das Ruchlose.

διδόναι . . . αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

gehören lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs.

Das Gehörenlassen ist, wie das καί sagt, ein zwiefaches. Denn das Wesen der ἐόντα ist zwiefach bestimmt. Die Je-Weiligen wesen an aus der Fuge zwischen Hervorkunft und Hinweggang. Sie wesen an im Zwischen eines zwiefachen Abwesens. Die Je-Weiligen wesen an im Je und Je ihrer Weile. Sie wesen an als das gegenwärtig Anwesende. Im Hinblick auf ihre Weile geben sie Ruch und zwar ein Weiliges dem anderen. Wem aber lassen die Anwesenden den Fug der Fuge gehören?

Auf diese Frage antwortet der jetzt erläuterte zweite Satz des Spruches nicht. Aber der Satz gibt uns einen Wink; denn noch haben wir ein Wort übergangen: διδόναι γὰρ αὐτὰ . . . gehören nämlich lassen sie . . . Das γὰρ, denn, nämlich, leitet eine Begründung ein. In jedem Falle erläutert der zweite Satz,

inwiefern sich das im voraufgehenden Satz Gesagte so verhält, wie es gesagt ist.

334 Was sagt der übersetzte zweite Satz des Spruches? Er sagt von den ἐόντα, vom Anwesenden, daß es als das Je-Weilige in den ruchlosen Un-Fug losgelassen ist, und wie es als das so Anwesende den Un-Fug verwindet, indem es Fug gehören läßt und Ruch eines dem anderen. Dieses Gehörenlassen ist die Weise, in der das Je-Weilige verweilt und so als das Anwesende anwest. Der zweite Satz des Spruches nennt das Anwesende in der Weise seines Anwesens. Der Spruch sagt vom Anwesenden über sein Anwesen. Er stellt dieses in die Helle des Gedachten. Der zweite Satz gibt die Erläuterung über das Anwesen des Anwesenden.

Deshalb muß der erste Satz das Anwesen selbst nennen und zwar, inwiefern es das Anwesende als solches bestimmt; denn nur dann und nur insofern kann umgekehrt der zweite Satz, in der Rückbeziehung durch das γάρ auf den ersten, vom Anwesenden her das Anwesen erläutern. Das Anwesen ist in Beziehung auf das Anwesende stets dasjenige, demgemäß das Anwesende west. Der erste Satz nennt das Anwesen, gemäß dem . . . Vom ersten Satz sind nur die letzten drei Wörter erhalten:

. . . κατὰ τὸ χρεών

Man übersetzt: »nach der Notwendigkeit;«. Wir lassen τὸ χρεών zunächst unübersetzt. Aber auch so können wir schon vom erläuterten zweiten Satz her und aus der Art seiner Rückbeziehung auf den ersten zweierlei über τὸ χρεών denken. Einmal, daß es das Anwesen des Anwesenden nennt, zum anderen, daß im χρεών, wenn es das Anwesen des Anwesenden denkt, irgendwie die Beziehung des Anwesens zum Anwesenden gedacht ist, wenn anders die Beziehung des Seins zum Seienden nur aus dem Sein kommen und im Wesen des Seins beruhen kann.

Dem τὸ χρεών ist ein κατὰ vorangestellt. Das κατὰ bedeutet: von oben herab, über her. Das κατὰ weist zurück zu solchem,

von dem herab als dem Hohen ein Unteres unter ihm und im Gefolge zu ihm west. Das, im Rückbezug worauf das *κατά* gesagt wird, hat in sich ein Gefälle, dem entlang es mit anderen so und so der Fall ist.

Im Gefälle wovon und im Gefolge wessen kann jedoch das Anwesende als das Anwesende wesen, wenn nicht im Gefolge und Gefälle des Anwesens? Das je-weilig Anwesende weilt *κατά τὸ χρεών*. Gleichviel wie wir *τὸ χρεών* zu denken haben, das Wort ist der früheste Name für das gedachte *ἔόν* der *ἔόντα*; *τὸ χρεών* ist der älteste Name, worin das Denken das Sein des Seienden zur Sprache bringt.

Die je-weilig Anwesenden wesen an, indem sie den ruchlosen Un-Fug verwinden, die *ἀδικία*, die als ein wesenhaftes Mögen im Weilen selbst waltet. Anwesen des Anwesenden ist solches Verwinden. Dieses vollzieht sich dadurch, daß die Je-Weiligen Fug gehören lassen und somit einander Ruch. Die Antwort auf die Frage, wem der Fug gehört, ist gegeben. Der Fug gehört dem, dem entlang Anwesen, und d. h. Verwindung west. Der Fug ist *κατά τὸ χρεών*. Damit hellt sich, wenngleich erst aus weiter Ferne, das Wesen des *χρεών* auf. Wenn es als das Wesen des Anwesens sich wesenhaft auf das Anwesende bezieht, dann muß in dieser Beziehung liegen, daß *τὸ χρεών* den Fug und somit auch den Ruch verfügt. Das *χρεών* verfügt, daß ihm entlang das Anwesende Fug und Ruch gehören lasse. Das *χρεών* läßt dem Anwesenden solches Verfügen zukommen und schickt ihm so die Weise seines Ankommens als die Weile des Je-Weiligen.

Das Anwesende west an, insofern es das Un- im Un-Fug, das *ἀ-* der *ἀδικία* verwindet. Dieses *ἀπό* in der *ἀδικία* entspricht dem *κατά* des *χρεών*. Das überleitende *γάρ* im zweiten Satz spannt den Bogen vom einen zum anderen.

Bis hierher haben wir versucht, nur das zu denken, was *τὸ χρεών* nach dem auf es zurückbezogenen zweiten Satz des Spruches nennt, ohne nach dem Wort selbst zu fragen. Was bedeutet *τὸ χρεών*? Das erste Wort im Text des Spruches erläu-

tern wir zuletzt, weil es der Sache nach das Erste ist. In welcher Sache? In der Sache des Anwesens des Anwesenden. Aber die Sache^a des Seins ist es, das Sein *des* Seienden zu sein^b.

Die sprachliche Form dieses rätselhaft vieldeutigen Genitivs nennt eine Genesis, eine Herkunft^c des Anwesenden aus dem Anwesen. Doch mit dem Wesen beider bleibt das Wesen dieser Herkunft verborgen. Nicht nur dies, sondern sogar schon die Beziehung zwischen Anwesen und Anwesendem bleibt ungedacht. Von früh an scheint es, als sei das Anwesen und das Anwesende je etwas für sich. Unversehens wird das Anwesen selbst zu einem Anwesenden. Vom Anwesenden her vorgestellt, wird es zu dem über alles Anwesende her und so zum höchsten
 336 Anwesenden. Wenn das Anwesen genannt wird, ist schon Anwesendes vorgestellt. Im Grunde wird das Anwesen als ein solches gegen das Anwesende nicht unterschieden. Es gilt nur als das Allgeimeste und Höchste des Anwesenden und somit als ein solches. Das Wesen des Anwesens und mit ihm der Unterschied^d des Anwesens zum Anwesenden bleibt vergessen. *Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden.*

Allein, die Vergessenheit des Unterschiedes ist keineswegs die Folge einer Vergeßlichkeit des Denkens. Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins. Sie gehört so wesentlich in das Geschick des Seins, daß die Frühe dieses Geschickes als die Enthüllung des Anwesenden in seinem Anwesen beginnt. Das sagt: Die Geschichte des Seins beginnt mit der Seinsvergessenheit, damit, daß das Sein mit seinem Wesen, mit dem Unterschied zum Seienden, an sich hält. Der Unterschied entfällt. Er bleibt vergessen. Erst das

^a 1. Auflage 1950: Geschick.

^b 1. Auflage 1950: Hinweis auf die ontologische Differenz.

^c 1. Auflage 1950: Im Scheinen des Anwesens erscheint, *kommt her* (vor) Anwesendes. Das Scheinen erscheint nie!

^d 1. Auflage 1950: Der Unterschied ist unendlich verschieden von allem Sein, das Sein *des* Seienden bleibt. Daher bleibt es ungemäß, den Unterschied noch mit ›Sein‹ — sei es *mit*, sei es ohne *y* — zu benennen.

Unterschiedene, das Anwesende und das Anwesen, entbirgt sich, aber nicht *als* das Unterschiedene. Vielmehr wird auch die frühe Spur des Unterschiedes dadurch ausgelöscht, daß das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint und seine Herkunft in einem höchsten Anwesenden findet.

Die Vergessenheit des Unterschiedes, mit der das Geschick des Seins beginnt, um in ihm sich zu vollenden, ist gleichwohl kein Mangel, sondern das reichste und weiteste Ereignis, in dem die abendländische Weltgeschichte zum Austrag kommt. Es ist das Ereignis der Metaphysik. Was jetzt *ist*, steht im Schatten des schon vorausgegangenen Geschickes der Seinsvergessenheit.

Der Unterschied des Seins zum Seienden kann jedoch nur dann als ein vergessener in eine Erfahrung kommen, wenn er sich schon mit dem Anwesen des Anwesenden enthüllt und so eine Spur geprägt hat, die in der Sprache, zu der das Sein kommt, gewahrt bleibt. So denkend, dürfen wir vermuten, daß eher im frühen Wort des Seins als in den späteren der Unterschied sich gelichtet hat, ohne doch jemals als ein solcher genannt zu sein. Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, daß der Unterschied als der Unterschied erscheint. Wohl dagegen mag sich im Anwesen als solchem die Beziehung auf das Anwesende bekunden, so zwar, daß das Anwesen *als diese Beziehung* zu Wort kommt.

337

Das frühe Wort des Seins, τὸ χροῖόν, nennt solches. Allerdings täuschten wir uns selbst, wollten wir meinen, wir könnten dadurch auf den Unterschied treffen und hinter sein Wesen kommen, wenn wir, nur lange genug etymologisierend, die Bedeutung des Wortes χροῖόν zergliedern. Erst wenn wir das Unge dachte der Seinsvergessenheit als das zu Denkende geschichtlich erfahren und das lang Erfahrene am längsten aus dem Geschick des Seins gedacht haben, mag das frühe Wort vielleicht im späten Andenken ansprechen.

Man pflegt das Wort χροῖόν durch »Notwendigkeit« zu übersetzen. Man meint damit das Zwingende, das unentrinnbare

Müssen. Doch wir irren, wenn wir uns ausschließlich an diese abgeleitete Bedeutung halten. In $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ liegt $\chi\rho\acute{\alpha}\omega$, $\chi\rho\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha\iota$. Daraus spricht $\eta\ \chi\rho\acute{\epsilon}\iota\omicron$, die Hand; $\chi\rho\acute{\alpha}\omega$ sagt: ich be-handle et-was, lange danach, gehe es an und gehe ihm an die Hand. So bedeutet $\chi\rho\acute{\alpha}\omega$ zugleich: in die Hand geben, einhändigen und so aushändigen, überlassen einem Gehören. Solches Aushändigen aber ist von der Art, daß es das Überlassen in der Hand behält und mit ihm das Überlassene.

Im Participium $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ ist daher ursprünglich nichts von Zwang und Müssen genannt. Doch ebensowenig bedeutet das Wort zuerst und im ganzen ein Billigen und Ordnen.

Achten wir vollends darauf, daß für uns das Wort aus dem Spruch des Anaximander zu denken ist, dann kann das Wort nur das Wesende im Anwesen *des* Anwesenden nennen, mithin die Beziehung, die im Genitiv dunkel genug angesagt wird. $\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ ist dann das Einhändigen des Anwesens, welches Einhändigen das Anwesen dem Anwesenden aushändigt und so das Anwesende als ein solches gerade in der Hand behält, d. h. im Anwesen wahr.

Die im Wesen des Anwesens selbst waltende Beziehung zum Anwesenden ist eine einzige. Sie bleibt schlechthin unvergleichbar mit jeder anderen Beziehung. Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst. So müßte denn die Sprache, um das Wesende des Seins zu nennen, ein einziges, das einzige Wort finden. Daran läßt sich ermessen, wie gewagt jedes denkende
 338 Wort ist, das dem Sein zugesprochen wird. Gleichwohl ist dieses Gewagte nichts Unmögliches; denn das Sein spricht in der verschiedensten Weise überall und stets durch alle Sprache hindurch. Die Schwierigkeit liegt weniger darin, im Denken das Wort des Seins zu finden, als vielmehr das gefundene Wort rein im eigentlichen Denken einzubehalten.

Anaximander sagt: $\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$. Wir wagen eine Übersetzung, die befremdlich klingt und vorerst mißdeutbar bleibt: $\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ der Brauch.

Mit dieser Übersetzung muten wir dem griechischen Wort eine Bedeutung zu, die weder dem Wort selbst fremd ist, noch der Sache, die das Wort im Spruch nennt, zuwiderläuft. Gleichwohl ist die Übersetzung eine Zumutung. Sie verliert auch nichts von diesem Charakter, sobald wir bedacht haben, daß alles Übersetzen im Felde des Denkens ein solches Zumuten bleibt.

Inwiefern ist τὸ χρῆσθαι der Brauch? Das Befremdliche der Übersetzung mildert sich, wenn wir das Wort unserer Sprache deutlicher denken. Gewöhnlich verstehen wir »brauchen« im Sinne von benützen und innerhalb der Nutznießung benötigen. Das in der Ausübung des Benützens Benötigte wird dann das Übliche. Das Gebrauchte ist im Brauch. In diesen gewöhnlichen und abgeleiteten Bedeutungen soll hier »der Brauch« als das übersetzende Wort zu τὸ χρῆσθαι nicht gedacht werden. Wir halten uns vielmehr an die Wurzelbedeutung: brauchen ist bruchen, das lateinische frui, unser deutsches fruchten, Frucht. Wir übersetzen frei durch »genießen«; nießen aber bedeutet: einer Sache froh sein und dergestalt sie im Brauch haben. Das »genießen« meint erst in der abgeleiteten Bedeutung das bloße Verzehren und Schlürfen. Die genannte Grundbedeutung von brauchen als frui ist getroffen, wenn Augustinus sagt: Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis? (De moribus eccl. lib. I. c. 3; vgl. de doctrina christiana lib. I. c. 2—4). Im frui liegt: praesto habere; praesto, praesitum heißt griechisch ὑποκείμενον, das im Unverborgenen schon Vorliegende, die οὐσία, das jeweilig Anwesende. »Brauchen« besagt demnach: etwas Anwesendes als Anwesendes anwesen lassen; frui, bruchen, brauchen, Brauch bedeuten: etwas seinem eigenen Wesen aushändigen und es als so Anwesendes in der wahren Hand behalten.

339

In der Übersetzung von τὸ χρῆσθαι ist der Brauch als das Wesende im Sein selbst gedacht. Das bruchen, frui, ist jetzt nicht mehr nur vom genießenden Verhalten des Menschen gesagt und damit in der Beziehung auf irgendein Seiendes, und sei

dies das höchste Seiende (fruitio Dei als die beatitudo hominis), sondern der Brauch nennt jetzt die Weise, wie das Sein selbst west als die Beziehung zum Anwesenden, die das Anwesende als Anwesendes an-geht und be-handelt: τὸ χρεών.

Der Brauch händigt das Anwesende in sein Anwesen aus, d. h. in das Weilen. Der Brauch erteilt dem Anwesenden den Anteil seiner Weile. Die je erteilte Weile des Weiligen beruht in der Fuge, die Anwesendes zwischen das zwifache Ab-wesen (Herkunft und Hingang) übergänglich verfügt. Die Fuge der Weile be-endet und be-grenzt das Anwesende als ein solches. Das je-weilig Anwesende, τὰ ἕντα, west in der Grenze (πέρας).

Der Brauch ist als das Erteilen des Anteils der Fuge das zuschickende Fügen: die Verfügung des Fugs und mit ihm des Ruchs. Der Brauch händigt Fug und Ruch in der Weise aus, daß er das Ausgehändigte sich im vorhinein vorbehält, zu sich versammelt und es als das Anwesende in das Anwesen birgt.

Der Brauch aber, der, den Fug verfügend, das Anwesende be-endet, händigt Grenze aus und ist so als τὸ χρεών zugleich τὸ ἄπειρον, das, was ohne Grenze ist, insofern es darin west, die Grenze der Weile dem je-weilig Anwesenden zu schicken.

Nach der Überlieferung, die Simplikios in seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles berichtet, soll Anaximander gesagt haben, das Anwesende habe die Herkunft seines Wesens in dem, was ohne Grenze west: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Was ohne Grenze west, ist nicht durch Fug und Ruch gefügt, ist kein Anwesendes, sondern: τὸ χρεών.

Der Brauch läßt, Fug und Ruch verfügend, in die Weile los und überläßt das Anwesende je seiner Weile. Damit ist es aber auch in die ständige Gefahr eingelassen, daß es sich aus dem weilenden Verharren in das bloße Beharren verhärtet. So bleibt der Brauch in sich zugleich die Aushändigung des Anwesens in den Un-Fug. Der Brauch fügt das Un-

Darum kann das je weilig Anwesende nur anwesen, insofern es Fug und damit auch Ruch gehören läßt: dem Brauch. Das Anwesende west an κατὰ τὸ χρεών, entlang dem Brauch. Er ist

die verfügend wahrende Versammlung des Anwesenden in sein je und je weiliges Anwesen.

Die Übersetzung von τὸ χρᾶών durch »der Brauch« ist nicht aus einer etymologisch-lexikalischen Überlegung entstanden. Die Wahl des Wortes Brauch entstammt einem voraufgehenden Übersetzen des Denkens, das den Unterschied im Wesen des Seins zu denken versucht, in den geschicklichen Beginn der Seinsvergessenheit. Das Wort »der Brauch« ist in der Erfahrung der Seinsvergessenheit dem Denken diktiert. Was im Wort »der Brauch« eigentlich zu denken bleibt, davon nennt vermutlich τὸ χρᾶών eine Spur, die im Geschick des Seins, das sich weltgeschichtlich als die abendländische Metaphysik entfaltet, alsbald verschwindet.

Der Spruch des Anaximander erläutert, das Anwesende in seinem Anwesen denkend, das, was τὸ χρᾶών nennt. Das im Spruch gedachte χρᾶών ist die erste und höchste denkende Auslegung dessen, was die Griechen unter dem Namen Μοῖρα als das Erteilen des Anteils erfahren. Der Μοῖρα unterstehen die Götter und die Menschen. Τὸ Χρᾶών, der Brauch, ist das einhändigende Aushändigen des Anwesenden je in eine Weile im Unverborgenen.

Τὸ Χρᾶών birgt in sich das noch ungehobene Wesen des lichtend-bergenden Versammelns. Der Brauch ist die Versammlung: ὁ Λόγος. Aus dem gedachten Wesen des Λόγος bestimmt sich das Wesen des Seins als des einenden Einen: Ἔν. Daselbe Ἔν denkt Parmenides. Er denkt die Einheit dieses Einenden ausdrücklich als die Μοῖρα (Frg. VIII, 37). Die aus der We-senserfahrung des Seins gedachte Μοῖρα entspricht dem Λόγος des Heraklit. Das Wesen von Μοῖρα und Λόγος ist vorgedacht im Χρᾶών des Anaximander.

Nach Abhängigkeiten und Einflüssen zwischen den Denkern zu fahnden ist ein Mißverständnis des Denkens. Jeder Denker ist abhängig, nämlich vom Zuspruch des Seins. Die Weite dieser Abhängigkeit entscheidet über die Freiheit von beirrenden Einflüssen. Je weiter die Abhängigkeit, um so vermögender

ist die Freiheit des Denkens, um so mächtiger seine Gefahr, am einst Gedachten vorbeizuirren und dennoch, vielleicht sogar nur so, das Selbe zu denken.

Wir Späteren freilich müssen im Andenken zuvor den Spruch des Anaximander gedacht haben, um das Gedachte des Parmenides und des Heraklit nachzudenken. Dabei wird die Mißdeutung hinfällig, nach der die Philosophie des Einen eine Lehre vom Sein, die des Anderen eine Lehre vom Werden gewesen sein soll.

Um jedoch den Spruch des Anaximander zu denken, ist nötig, daß wir allererst, aber auch immer wieder, den einfachen Schritt vollziehen, durch den wir zu dem über-setzen, was das überall ungesprochene Wort ἔόν, ἔόντα, εἶναι sagt. Es sagt: Anwesen in die Unverborgenheit. Darin verbirgt sich noch: *Anwesen selbst bringt Unverborgenheit mit*. Unverborgenheit selbst ist Anwesen. Beide sind das Selbe, aber nicht das Gleiche.

Das Anwesende ist das gegenwärtig und ungegenwärtig in der Unverborgenheit Wesende. Mit der zum Wesen des Seins gehörigen Ἀλήθεια bleibt vollends die Ἀήθη ungedacht und demzufolge auch das »gegenwärtig« und »ungegenwärtig«, d. h. der Bezirk der offenen Gegend, innerhalb deren jegliches Anwesende ankommt und das Zueinander-Anwesen der Je-Weiligen sich entfaltet und beschränkt.

Weil das Seiende das Anwesende in der Weise des Je-Weiligen ist, kann es, in die Unverborgenheit angekommen, in ihr weilend, erscheinen. Das Erscheinen ist eine Wesensfolge des Anwesens und von dessen Art. Erst das Erscheinende und nur dieses zeigt, immer noch auf sein Anwesen hin gedacht, ein Gesicht und Aussehen. Nur ein Denken, das im vorhinein das Sein im Sinne von Anwesen in die Unverborgenheit gedacht hat, kann das Anwesen des Anwesenden als ἰδέα denken. Aber das je-weilig Anwesende weilt zugleich als das in die Unverborgenheit Hervor-Gebrachte. Es ist gebracht, indem es, von sich her aufgehend, sich selbst hervorbringt. Es ist gebracht, indem es durch den Menschen her-gestellt wird. Nach beiden

Hinsichten ist das in die Unverborgenheit hervor Angekommene in gewisser Weise ein ἔργον, griechisch gedacht: ein Hervor-Gebrachtes. Das Anwesen des Anwesenden kann im Hinblick auf den im Lichte der Anwesenheit gedachten ἔργον-Charakter als dasjenige erfahren werden, was in der Hervorgebrachtheit west. Diese ist das Anwesen des Anwesenden. Das Sein des Seienden ist die ἐνέργεια.

Die ἐνέργεια, die Aristoteles als den Grundzug des Anwesens, des ἔόν, denkt, die ἰδέα, die Platon als den Grundzug des Anwesens denkt, der Λόγος, den Heraklit als den Grundzug des Anwesens denkt, die Μοῖρα, die Parmenides als den Grundzug des Anwesens denkt, das Χρεών, das Anaximander als das Wesende im Anwesen denkt, nennen das Selbe. Im verborgenen Reichtum des Selben ist die Einheit des einenden Einen, das ἕν von jedem der Denker in seiner Weise gedacht.

Indessen kommt bald eine Epoche des Seins, in der die ἐνέργεια durch actualitas übersetzt wird. Das Griechische wird verschüttet und erscheint bis in unsere Tage nur noch in der römischen Prägung. Die actualitas wird zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit wird zur Objektivität. Aber selbst diese bedarf noch, um in ihrem Wesen, der Gegenständlichkeit, zu bleiben, des Charakters des Anwesens. Es ist die Präsenz in der Repräsentation des Vorstellens. Die entscheidende Wende im Geschick des Seins als ἐνέργεια liegt im Übergang zur actualitas.

Eine bloße Übersetzung soll dieses veranlaßt haben? Doch vielleicht lernen wir bedenken, was sich im Übersetzen ereignen kann. Die eigentliche geschickliche Begegnung der geschichtlichen Sprachen ist ein stilles Ereignis. In ihm spricht aber das Geschick des Seins. In welche Sprache setzt das Abend-Land über?

Wir versuchen jetzt, den Spruch des Anaximander zu übersetzen:

... κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

»... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs«.

343 Weder können wir die Übersetzung wissenschaftlich beweisen, noch dürfen wir sie auf irgendeine Autorität hin nur glauben. Der wissenschaftliche Beweis trägt zu kurz. Der Glaube hat im Denken keinen Platz. Die Übersetzung läßt sich nur im Denken des Spruches nachdenken. Das Denken aber ist das Dichten der Wahrheit des Seins in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden.

Darum wird der Spruch nie ansprechen, solange wir ihn nur historisch und philologisch erklären. Der Spruch spricht seltensamerweise erst darauf an, daß wir unsere eigenen Ansprüche des gewohnten Vorstellens ablegen, indem wir bedenken, worin die Wirrnis des jetzigen Weltgeschickes besteht.

Der Mensch ist auf dem Sprunge, sich auf das Ganze der Erde und ihrer Atmosphäre zu stürzen, das verborgene Walten der Natur in der Form von Kräften an sich zu reißen und den Geschichtsgang dem Planen und Ordnen einer Erdregierung zu unterwerfen. Derselbe aufständige Mensch ist außerstande, einfach zu sagen, was *ist*, zu sagen, *was dies ist*, daß ein Ding *ist*.

Das Ganze des Seienden ist der eine Gegenstand eines einzigen Willens zur Eroberung. Das Einfache des Seins ist in einer einzigen Vergessenheit verschüttet.

Welcher Sterbliche vermag den Abgrund dieser Wirrnis auszudenken? Man kann versuchen, vor diesem Abgrund die Augen zu schließen. Man kann ein Blendwerk hinter dem anderen errichten. Der Abgrund weicht nicht.

Die Theorien über die Natur, die Lehren über die Geschichte lösen die Wirrnis nicht. Sie verwirren alles in das Unkennbare, weil sie selbst sich aus der Wirre nähren, die über dem Unterschied des Seienden und des Seins liegt.

Ist überhaupt Rettung? Sie ist erst und ist nur, wenn die Gefahr *ist*. Die Gefahr *ist*, wenn das Sein selbst ins Letzte geht und die Vergessenheit, die aus ihm selbst kommt, umkehrt^a.

Wenn aber das Sein in seinem Wesen das Wesen des Menschen *braucht*? Wenn das Wesen des Menschen im Denken der Wahrheit des Seins beruht?

Dann muß das Denken am Rätsel des Seins dichten. Es bringt die Frühe des Gedachten in die Nähe des zu Denkenden.

^a 1. Auflage 1950: Das Gestell als äußerste Vergessenheit und zugleich als Wink in das Ereignis.

NACHWEISE

344

Der Ursprung des Kunstwerkes. Die erste Fassung bildet den Inhalt eines Vortrages, der am 13. November 1935 in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft zu Freiburg i. Br. gehalten und im Januar 1936 in Zürich auf Einladung der Studentenschaft der Universität wiederholt wurde. Die vorliegende Fassung enthält drei Vorträge, gehalten im Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt a. M. am 17. und 24. November und am 4. Dezember 1936. Das Nachwort ist z. T. später geschrieben. Der Zusatz wurde 1956 verfaßt und erstmals in der Sonderausgabe der Abhandlung in Reclams Universal-Bibliothek 1960 veröffentlicht. — Der hier abgedruckte Text der Abhandlung ist die an verschiedenen Stellen leicht überarbeitete und reicher gegliederte, somit letzte Fassung der Reclam-Ausgabe.

Die Zeit des Weltbildes. Der Vortrag wurde am 9. Juni 1938 unter dem Titel »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik« als der letzte einer Reihe gehalten, die von der Kunstwissenschaftlichen, der Naturforschenden und der Medizinischen Gesellschaft zu Freiburg i. Br. veranstaltet war und die Begründung des Weltbildes der Neuzeit zum Thema hatte. Die Zusätze sind gleichzeitig geschrieben, aber nicht vorgetragen worden.

Hegels Begriff der Erfahrung. Der Inhalt der Abhandlung wurde in einer mehr didaktischen Form in Seminarübungen über Hegels Phänomenologie des Geistes und die Metaphysik des Aristoteles (Buch IV und IX) 1942/43 durchgesprochen und gleichzeitig in zwei Vorträgen vor einem engeren Kreise dargelegt. Der abgedruckte Text ist der jetzt maßgebenden kritischen Ausgabe der Phänomenologie des Geistes von Joh. Hoffmeister entnommen, die 1937 in der Philosophischen Bibliothek (Meiner) erschien.

Nietzsches Wort »Gott ist tot«. Die Hauptteile wurden 1943 in kleineren Kreisen wiederholt vorgetragen. Der Inhalt beruht auf den Nietzschevorlesungen, die zwischen 1936 und 1940 in fünf Semestern an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurden. Sie stellen

- 345 sich die Aufgabe, Nietzsches Denken als die Vollendung der abendländischen Metaphysik aus der Geschichte des Seins zu begreifen. — Die Textstellen aus Nietzsches Werken sind nach der Großoktavausgabe angeführt.

Wozu Dichter? Der Vortrag wurde zum Andenken an R. M. Rilkes zwanzigsten Todestag (gest. a. 29. Dezember 1926) in engstem Kreis gesprochen. Zur Textfrage ist die Untersuchung von Ernst Zinn zu vergleichen im *Euphorion* N. F. Bd. 37 (1936). S. 125 ff.

Der Spruch des Anaximander. Das Stück ist einer im Jahre 1946 niedergeschriebenen Abhandlung entnommen. — Zur Textkritik vgl. auch Fr. Dirlmeier, *Der Satz des Anaximander v. Milet.* *Rheinisches Museum für Philologie.* N. F. Bd. 87 (1938). S. 376–382. Der Ausgrenzung des Textes stimme ich zu, nicht aber ihrer Begründung.

Die Stücke sind in der Zwischenzeit öfter durchgesehen und stellenweise verdeutlicht worden. Die jeweilige Ebene der Besinnung und der Aufbau sind geblieben und damit auch der wechselnde Sprachgebrauch.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

I.

Der hier vorgelegte Band 5 der Ausgabe letzter Hand Martin Heideggers enthält den unveränderten Text der bisher in fünf Auflagen erschienenen Einzelausgabe der »Holzwege«. Eine Ausnahme macht die erste Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes«. Der jetzt abgedruckte Text ist die für die Sonderausgabe in Reclams Universal-Bibliothek 1960 neu durchgesehene Fassung. Sie ist im Vergleich mit der bisherigen Holzwege-Fassung von Martin Heidegger an verschiedenen Stellen leicht überarbeitet und hinsichtlich der Absätze reicher gegliedert. Der an das »Nachwort« zu dieser Abhandlung angeschlossene »Zusatz« wurde 1956 verfaßt und erstmals in der Reclam-Ausgabe von 1960 veröffentlicht. Martin Heidegger hat die Bedeutung dieses »Zusatzes« gesprächsweise wiederholt hervorgehoben und die Anweisung erteilt, diesen in den vorliegenden Band aufzunehmen. Die Seitenmarginalien beziehen sich auf die Paginierung der Einzelausgabe (erste bis fünfte Auflage) der »Holzwege«.

Wie in den Bänden 2 »Sein und Zeit« und 9 »Wegmarken« (vgl. das Nachwort zu diesen Bänden), so wurden auch in den Text dieses Bandes einige wenige stilistische bzw. verdeutlichende Korrekturen von der Hand des Autors aus seinen Handexemplaren übernommen. Aufgrund ihres lediglich verbessernden Charakters sind sie von den Randbemerkungen, die Bemerkungen zu einzelnen Textstellen sind, deutlich unterschieden. Auch die Art, wie sie der Autor durch Korrekturzeichen kenntlich macht, hebt sie unzweideutig von den Marginalien im strengen Sinne ab. Auf seinen Wunsch hin sollen sie im Text nicht eigens als Überarbeitung gekennzeichnet wer-

den — eingedenk des Charakters dieser Ausgabe als einer Ausgabe letzter Hand, in der sich der Autor nicht selbst einen philologischen Apparat zulegt.

Alle Zitate wurden erneut überprüft an den von Martin Heidegger zugrundegelegten Ausgaben, teilweise an seinen eigenen Handexemplaren der von ihm zitierten Autoren.

Zur unveränderten Wiedergabe der zu Lebzeiten des Philosophen erschienenen und von ihm selbst besorgten Ausgaben seiner Schriften (I. Abteilung) gehört auch die Beibehaltung der von ihm geübten Art der Zitation und Fundstellen-Angabe, ferner der ihm eigentümlichen Schreibweise einer Reihe von Wörtern, die von den gegenwärtig gültigen Rechtschreibregeln abweicht, und schließlich der Besonderheiten in der Zeichensetzung. Nur dort, wo ein offensichtliches Versehen vorlag, oder aber dann, wenn durch Abweichung von einer Regel das Verständnis des Sinnes erschwert werden könnte, wurde in die Schreibweise und Zeichensetzung eingegriffen. Doch halten sich diese Eingriffe im Rahmen der üblichen Korrekturarbeiten, wie sie auch unter den Augen des Autors von seinen Mitarbeitern ausgeführt wurden und seine Billigung fanden.

II.

Wie alle Bände der I. Abteilung, so enthält auch dieser eine *Auswahl von Randbemerkungen aus den Handexemplaren* des Philosophen. Die im Text jeweils angebrachten Kleinbuchstaben verweisen auf die in den Fußnoten wiedergegebenen Marginalien. In den Handexemplaren finden sich die Randbemerkungen entweder auf den Seitenrändern oder, wenn es sich um ein mit weißen Blättern durchschossenes Exemplar handelt, auch auf diesen dafür vorgesehenen Seiten. Ihre Zuordnung zu dem vom Herausgeber mit einem Kleinbuchstaben versehenen Wort des Textes — das gilt für die Marginalien aller Bände der I. Abteilung — ergibt sich durch die vom Autor

selbst hinzugesetzten Verweisungszeichen oder, falls diese fehlen, aus dem Sinnzusammenhang.

Von den »Holzwegen« gibt es ein Handexemplar der ersten Auflage von 1950. Es trägt auf dem Vorsatzpapier den handschriftlichen Eintrag »Meßkircher Handexemplar«. Für die Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes« liegen außerdem vor ein gesondertes Exemplar aus der dritten Auflage der »Holzwege« von 1957 und zwei Exemplare der Sonderausgabe in Reclams Universal-Bibliothek von 1960, von denen das eine und meistgebrauchte mit weißen Blättern durchschossen ist. Diesem ist auch der größte Teil der Randbemerkungen entnommen, auf deren Wichtigkeit Martin Heidegger den Herausgeber eigens hingewiesen hatte.

Die Zusammenstellung der Marginalien wurde vom Herausgeber nach den vom Autor gegebenen Richtlinien besorgt. Diese verpflichten ihn, aus den handschriftlichen Bemerkungen eine möglichst knappe, nur auf das Wesentliche ausgerichtete Auswahl zu treffen. Überdies müssen es Bemerkungen sein, die trotz ihrer Kürze für den Leser durchsichtig sind. Wesentlich und daher dem Leser mitteilbar ist eine Randbemerkung, wenn sie den Charakter eines gedanklichen Hinweises auf eine Textstelle hat, der geeignet ist, das Verständnis des Lesers zu fördern. Wesentlich in diesem Sinne sind die Randnotizen — das trifft für die Marginalien aller Bände zu — in dreifacher Hinsicht: erstens kann die Marginalie eine Verdeutlichung einer Textstelle auf der gleichbleibenden Ebene der Besinnung sein; zweitens begegnen wir selbstkritischen Bemerkungen, die einer gewandelten Besinnungsebene angehören; drittens stoßen wir auf solche Einträge, in denen der sachliche Bezug zwischen einem späteren Leitwort und einem früheren Gedanken angezeigt wird.

Daß die Randbemerkungen nicht sicher und eindeutig daterbar sind, ergibt sich aus ihrem Charakter und den Umständen ihrer Entstehung. Sie sind mit wenigen Ausnahmen nicht etwa als Zusätze oder in sich abgeschlossene Kleintexte gearbeitet, sondern beim wiederholten Lesen und Nachschlagen

oft nur einzelner Passagen entstanden. In den meisten Fällen handelt es sich um zugefallene Gedankensplitter, die mit flüchtiger Hand notiert wurden. Es ist naheliegend, daß derartige Lesenotizen nicht wie ausgearbeitete Texte vom Autor eine Datierung erhielten.

Für eine grobe Datierung gibt die jeweils vor die Randbemerkung gesetzte Auflagen-Jahreszahl des Handexemplars eine Orientierungshilfe. Die hier in Band 5 aus dem Meßkircher Handexemplar aufgenommenen Marginalien sind zwischen 1950 und 1976 entstanden. Für die Randbemerkungen zu der Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes«, die den beiden Handexemplaren der Reclam-Ausgabe entstammen, liegt die Entstehungszeit zwischen 1960 und 1976.

Die Datierungsfrage der Marginalien hat aber überhaupt nur einen Sinn, wenn wir sie nicht nur um ihrer selbst willen stellen, sondern im Interesse einer gedanklichen Zuordnung zu den verschiedenen Aufenthaltsorten, die Martin Heidegger auf dem Wege seines Denkens eingenommen hat. Wer die Schriften Heideggers aufmerksam und wiederholt gelesen hat, weiß sich auch imstande, die verschiedenen Randbemerkungen aus ihrem gedanklichen Gehalt und ihrem Sprachgebrauch auf eine frühere oder spätere Wegstation zu beziehen.

Weil die Marginalien als Lesenotizen über lange Zeiträume hinweg, beginnend mit dem Erscheinungsjahr der jeweiligen Auflage des Handexemplars und oft über spätere Auflagen hinausgehend, entstanden sind, dürfen sie nicht im ganzen als das abschließende Wort des Autors zu seinen Schriften genommen werden. Das trifft vor allem nicht für solche Bemerkungen zu, die der Besinnungsebene eines bereits durchlaufenen Aufenthaltsortes zugehören. Damit soll aber nicht der Meinung Vorschub geleistet werden, als seien nur die Marginalien aus dem letzten Aufenthaltsort des Philosophen von Interesse, da er ja die vorangegangenen verlassen habe. Heidegger verstand alle seine Aufenthaltsorte als zur Einheit seines Denkweges gehörig. Ein neuer Aufenthaltsort wurde nicht deshalb aufge-

sucht, weil der bisherige sich als falsch herausstellte, sondern weil sich ihm dieselbe Sache seines Denkens in gewandelter Weise zeigte. Eine jede dieser Wegstationen bezeugt ihre Wahrheit darin, daß sie einen Frageschritt im Fragen der einen Seinsfrage gewährte. Wie wir auf keine Schrift eines früheren Aufenthaltsortes verzichten möchten, so behalten auch die einer früheren Besinnungsebene entstammenden Randbemerkungen ihr eigenes Gewicht.

III.

Martin Heideggers Gesamtausgabe unterscheidet sich von den heute vielerorts veranstalteten philosophischen Gesamtausgaben dadurch, daß sie nach seiner eigenen Entscheidung keine philologisch aufwendig gearbeitete historisch-kritische Ausgabe, sondern eine *Ausgabe letzter Hand* sein soll. Eine überwiegend philologisch ausgerichtete Heidegger-Forschung wies der Philosoph ausdrücklich zurück, weil sie die Gefahr berge, vom Denken wegzuführen. Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß seine Gesamtausgabe ohne Beachtung des philologischen Handwerks gearbeitet werden soll. Gesagt und entschieden ist damit nur, daß die Bände der Gesamtausgabe grundsätzlich in derselben Weise herausgegeben werden sollen, wie Martin Heidegger selbst seine Schriften öffentlich zugänglich gemacht und wie seine langjährige, allzu früh verstorbene, von ihm hochgeschätzte Mitarbeiterin Hildegard Feick die Schelling-Vorlesung ediert hat. Dafür, daß eine Ausgabe letzter Hand zu Lebzeiten ihres Autors nur begonnen, nicht aber abgeschlossen wird, gibt es berühmte Beispiele. Entscheidend bleibt nur, daß in ihr der *Wille des Autors, seine Lebensarbeit in die von ihm entworfene zusammenfassende Gestalt einzubringen, verwirklicht wird.*

Für die Ausführung seines Willens auch über seinen Tod hinaus hat Martin Heidegger alle erforderlichen Anweisungen

gegeben. Sein Gestaltungsentwurf umfaßt über die Viergliederung der Ausgabe und die innere Anordnung der Bände hinaus für jede Abteilung gesonderte Richtlinien zur Bearbeitung und Edition und nicht zuletzt die Entscheidungen für die Druck-, Einband- und Umschlagsgestaltung. Da die Bände im Auftrage des Autors innerhalb seiner von ihm selbst ins Leben gerufenen Gesamtausgabe ediert werden, hat sich der Herausgeber in seinem Nachwort auf die notwendigen Mitteilungen an den Leser zu beschränken.

Eingedenk dessen, daß für die Bearbeitung und Edition der Wille des Autors und nicht des Herausgebers die Richtschnur bildet, ist Martin Heideggers Gesamtausgabe in einem eminenten Sinne *seine* Ausgabe.

Wiederum habe ich den Herren Hartmut Tietjen, Klaus Neugebauer und Franz-Karl Blust für ihre verantwortungsvolle und sorgfältig ausgeführte Korrekturhilfe herzlich zu danken.

Freiburg i. Br., den 6. September 1977

F.-W. v. Herrmann