



MARTIN HEIDEGGER

///

DER SATZ VOM GRUND

GÜNTHER NESKE PFULLINGEN

mit sich selber kann aber jedes einzelne für sich, kann jedes einzige sein.

Andere wiederum bestimmen die Identität anders. Identität bedeute Zusammengehörigkeit von Verschiedenen im Selben, deutlicher: Zusammengehörigkeit von Verschiedenen auf Grund des Selben. Auf dem Grund? Das Selbe kommt hier als der Grund der Zusammengehörigkeit ins Spiel. In der Identität spricht der Charakter des Grundes als das, worauf und worin die Zusammengehörigkeit von Verschiedenen beruht.

Daraus ersehen wir schon, wenngleich nur ungefähr, daß die Identität in dem, was sie ist, nicht ohne den Grund auskommt. Vom Grund aber handelt der Satz vom Grund. Der Satz der Identität könnte also im Satz vom Grund gründen. So wäre nicht jener, der Satz der Identität, sondern dieser, der Satz vom Grund, der oberste Grundsatz aller ersten Grundsätze.

Vielleicht ist der Satz vom Grund auch nur der *primus inter pares*, der Erste unter den ersten Grundsätzen, die im Grunde untereinander gleichen Ranges sind. Auf jeden Fall ist die Behauptung, der Satz vom Grund sei der oberste Grundsatz, nicht völlig aus der Luft gegriffen. Die Behauptung widerspricht allerdings der überlieferten Lehre von den Grundsätzen. Diese Lehre ist denn auch, was ihre vorgebliche Klarheit und Gültigkeit betrifft, mehr durch eine weitzurückreichende Gewöhnung des Vorstellens gesichert als durch ein Denken, das sich auf das Fragwürdige einläßt und dabei verweilt. Um dieses Fragwürdige zu finden, brauchen wir jedoch nicht erst in weitabliegendes Gelände des Denkens fortzuwandern.

Die Frage nach den obersten Grundsätzen und nach der Rangordnung unter ihnen irrt freilich im Nebel herum, solange sich nicht eine Klarheit darüber auftut, was denn ein Grundsatz ist. Die Beantwortung dieser Frage verlangt, daß wir hinreichend deutlich wissen, erstens was ein Grund und zweitens was ein

Satz ist. Wo und wie erhalten wir eine verlässliche Auskunft darüber, was ein Grund ist? Vermutlich durch den Satz vom Grund. Doch merkwürdigerweise handelt der Satz vom Grund durchaus nicht vom Grund als solchem. Der Satz vom Grund sagt vielmehr: Jedes Seiende hat notwendig einen Grund. Der Satz vom Grund setzt seinerseits schon voraus, daß bestimmt sei, was ein Grund ist, daß klar sei, worin das Wesen des Grundes beruht. Der Satz vom Grund gründet auf dieser Voraussetzung. Ist dann aber ein Satz, der so Wesentliches voraussetzt, im Ernst noch als ein Grundsatz anzusprechen und gar als der oberste? Der Satz vom Grund hilft uns nicht weit beim Versuch, deutlich zu machen, worin das Wesen von dergleichen wie Grund besteht. Dies zu wissen, ist jedoch nötig, wenn wir uns bei der Erörterung des Grundsatzes nicht in einer verschwommenen Vorstellung dessen aufhalten wollen, was ein Grund-Satz ist.

Doch ebenso nötig ist zu klären, was ein Satz ist. Nach der Lehre der Grammatik besteht der einfache Satz aus einer Verbindung eines Satzsubjektes mit einem Prädikat. Dieses, das Prädikat, wird dem Subjekt zugesagt, vom Subjekt ausgesagt. Doch was heißt Subjekt? Das lateinische *subiectum*, das griechische *ὑποκειμενον* bedeutet: das zu Grunde Liegende, das, was als Grund vorliegt, nämlich für die Aussage darüber. Also auch dies, was ein Satz ist, läßt sich nur aufhellen, wenn wir zuvor geklärt haben, worin das Wesen des Grundes beruht.

Was ein Grund-Satz ist, bleibt dunkel. Was der Satz vom Grund als der oberste Grundsatz ist, bleibt das für uns Frag-würdige. Solches läßt sich nur unter der Bedingung behaupten, daß wir uns abgewöhnen, das, was unter dem Titel der «Grundsätze» abgehandelt wird, gleichsam nur über den Daumen weg rasch einmal vorzustellen, um uns dann mit wichtigeren Sachen abzugeben.

Wohin wir blicken mögen, die Erörterung des Satzes vom Grund gerät schon bei den ersten Schritten ins Dunkle. So gehört es

sich auch. Denn wir möchten den Satz vom Grund verdeutlichen. Das Deutliche und Lichte braucht indes das Dunkle und den Schatten, sonst gäbe es nichts zu verdeutlichen. Goethe erwähnt einmal (Sprüche in Prosa, ed. R. Steiner S. 365) einen Satz von Joh. Georg Hamann, dem Freund Herders und Kants. Der Satz von Hamann lautet: «Deutlichkeit ist eine gehörige Verteilung von Licht und Schatten.» Goethe fügt kurz und bündig hinzu: «Hamann – Hört!»

ZWEITE STUNDE

Es könnte förderlich sein, wenn wir schon bei den ersten Schritten, die der Denkweg dieser Vorlesung uns abverlangt, darauf achten, an welchem Leitfaden wir gehen und in welche Gegend uns dieser Gang führt. Der Weg geht auf den Satz vom Grund zu, auf das, was der Satz sagt, wovon er sagt und wie er es sagt. Der Satz vom Grund lautet: Nihil est sine ratione; Nichts ist ohne Grund. Wir sind auf den Inhalt des Satzes nicht eingegangen. Der Weg bog sogleich von dieser naheliegenden Blickrichtung ab. Wir haben uns vielmehr darauf besonnen, welcher Art von Sätzen der Satz vom Grund zugehört. Die Philosophie rechnet ihn zu den obersten Grundsätzen, die man auch Prinzipien nennt. Indem wir über den Satz vom Grund als einen Grundsatz nachdenken, führt uns der zunächst aufgenommene Leitfaden gleichsam außen am Satz entlang. Wir vermeiden es, geradewegs an sein Inneres, den Satzinhalt, zu rühren. Das Bestürzende an diesem Satz ist es, daß schon der Weg außen herum übergenuß zu denken gibt. Später muß sich dann herausstellen, ob wir mit diesem Verfahren recht getan haben, d. h. inwiefern dieses Verfahren uns gleichwohl und sogar eher dem Gehalt des Satzes nahebringt, als wenn wir jetzt sogleich eine Erörterung seines Inhalts versuchen wollten.

Wir möchten darum den in der ersten Vorlesungsstunde ergriffenen Faden nicht vorzeitig fallenlassen. Er soll uns zu einem Standort führen, aus dem wir erst einmal eine nähere Kenntnis darüber erlangen, wie sich der Satz vom Grund im Feld des abendländischen Denkens ausnimmt. Wir gelangen so in eine erste Bekanntschaft mit dem Satz vom Grund als einem Grund-

satz. Aus dieser Kenntnis ergibt sich eine Einsicht in unser gewohntes Verhältnis zum Satz vom Grund. Mit dieser Einsicht in unser Verhältnis zu ihm fällt aber zugleich ein Licht auf uns selbst und auf die uns geläufige Art zu denken. So könnte es denn geschehen, daß der Satz vom Grund, auf solche Weise bedacht, uns zugleich einigen Aufschluß über unser eigenes Wesen vermittelte, ohne daß wir uns mit uns selbst beschäftigen.

Wir mögen es wissen oder nicht, wir mögen auf das Gewußte besonders achten oder nicht, überall ist unser Aufenthalt in der Welt, ist unser Gang über die Erde unterwegs zu Gründen und zum Grund. Was uns begegnet, wird ergründet, oft nur recht vordergründig, bisweilen wagen wir uns auch an das Hintergründige und selten genug bis an den Rand der Abgründe des Denkens. Von den Aussagen jedoch, die wir über das vorbringen, was uns umgibt und angeht, verlangen wir, daß man sie begründe. Ergründen und Begründen bestimmen unser Tun und Lassen.

Daß es so mit uns steht, woran liegt dies? Ist es nur eine Tatsache, an die wir uns nicht zu kehren brauchen? Welt und Leben gehen ihren Gang, ohne daß wir uns auf den Satz vom Grund besinnen. Unser Tun und Lassen ist nun einmal davon beseelt, alles irgendwie zu ergründen und zu begründen. Wir können jedoch auch fragen und zwar allein und genau deshalb, weil unser Tun und Lassen so beseelt ist: Aus welchem Grunde ist unser Tun und Lassen ergründend und begründend?

Die Antwort auf diese Frage enthält der Satz vom Grund. Er enthält die Antwort, gibt sie aber nicht, sondern verbirgt sie in dem, wovon er sagt. Der Satz vom Grund lautet in der kurzen Fassung: Nihil est sine ratione; Nichts ist ohne Grund. Dies besagt in der bejahenden Fassung: Jegliches, was in irgendeiner Weise ist, hat notwendig einen Grund. Was der Satz sagt, versteht man ohne weiteres. Wir stimmen seiner Aussage zu;

dies jedoch keineswegs nur deshalb, weil wir meinen, der Satz habe sich bislang überall bestätigt und er werde sich auch fernerhin jederzeit bestätigen. Wir stimmen dem Satz vom Grund zu, weil wir, wie man sagt, das sichere Gefühl haben, der Satz selber müßte stimmen.

Allein genügt es, wenn wir den Satz vom Grund auf diese reichlich lockere Weise nur eben gelten lassen? Oder ist dieses Geltenlassen in Wahrheit die größte Mißachtung des Satzes selbst? Der Satz vom Grund ist doch als ein Satz nicht nichts. Der Satz ist selber Etwas. Er ist mithin solches, was nach der eigenen Aussage des Satzes einen Grund haben muß. Welches ist der Grund für den Satz vom Grund? Der Satz selber ruft uns in dieses Fragen. Doch einerseits sträuben wir uns dagegen, auf diese Art noch weiterzufragen, weil sie gegenüber dem einfachen Satz vom Grund eine überdrehte und spitzfindige Frage zu sein scheint. Andererseits sehen wir uns durch den Satz vom Grund selber dazu genötigt, ihm gemäß auch in bezug auf ihn selbst nach dem Grund zu fragen. Wie retten wir uns aus dieser Verlegenheit?

Wir stehen vor zwei Möglichkeiten, die beide in gleichem Maße unser Denken aufregen. Entweder ist der Satz vom Grund derjenige Satz, allgemein dasjenige Etwas, was einzig nicht von dem betroffen wird, was der Satz sagt: Jedes, was irgendwie ist, hat notwendig einen Grund. Es ergäbe sich in diesem Fall das höchst Seltsame, daß gerade der Satz vom Grund – und er allein – aus seinem eigenen Geltungsbereich herausfiele; der Satz vom Grund bliebe ohne Grund.

Oder aber der Satz vom Grund hat auch und zwar notwendig einen Grund. Ist aber solches der Fall, dann kann vermutlich dieser Grund nicht nur auch einer neben vielen anderen sein. Vielmehr dürfen wir erwarten, daß der Satz vom Grund, wenn er in seiner vollen Tragweite spricht, gerade sich selber in den

höchsten Anspruch auf Begründung nimmt. Der Grund für den Satz vom Grund wäre dann der ausgezeichnete unter allen Gründen, so etwas wie der Grund des Grundes.

Wohin geraten wir aber, wenn wir den Satz vom Grund bei seinem eigenen Wort nehmen und so auf den Grund des Grundes zugehen? Drängt der Grund des Grundes nicht über sich hinaus zum Grund des Grundes des Grundes? Wo ist, wenn wir in dieser Art zu fragen fortfahren, noch ein Halten und damit noch eine Aussicht auf Grund? Ginge das Denken diesen Weg zum Grund, dann müßte es doch unaufhaltsam ins Grundlose fallen.

So möchte man denn hier warnend vermerken: Wer auf solchem Weg zum Grund geht, dessen Denken läuft Gefahr, daß es dabei zugrunde geht. Diese Warnung kann eine tiefe Wahrheit enthalten. Sie kann aber auch nur eine hilflose Abwehr gegen den Anspruch des Denkens sein. In jedem Falle zeigt sich: Mit dem Satz vom Grund und seiner Begründung, mit dem Satz als Grundsatz, ist es eine eigene Sache. Nach der einen Hinsicht versteht man den Satz ohne weiteres und läßt ihn unbesehen gelten. Nach der anderen Hinsicht scheint der Satz unser Denken ins Grundlose zu stürzen, sobald wir in bezug auf den Satz selber mit dem ernst machen, was er selbst sagt.

Der Satz vom Grund ist es also, der sogleich ein seltsames Licht auf den Weg zum Grund wirft und uns zeigt, daß wir, wenn wir uns auf die Grundsätze und Prinzipien einlassen, in eine merkwürdig zwielichtige, um nicht zu sagen gefährliche Gegend gelangen.

Diese Gegend ist manchen Denkern bekannt, wenngleich sie mit Recht nur wenig davon sagen. Für uns, die wir am Beginn des Weges zum Grundsatz vom Grund stehen und in dieser Gegend fremd sind, mag es eine Hilfe sein, von jenem Wenigen einiges zu wissen. Wir hüten uns dann bei der Erörterung des

Satzes vom Grund sowohl vor übereilten und hochgetriebenen Ansprüchen, als auch vor einer denkmüden Genügsamkeit.

Es ist bekannt, daß Descartes alles menschliche Wissen dadurch auf einen unerschütterlichen Grund (*fundamentum inconcussum*) bringen wollte, daß er zunächst an allem zweifelte und nur das als sichere Erkenntnis zuließ, was sich klar und deutlich darstellt. Leibniz vermerkt zum Vorgehen *Descartes'*, dieser habe es unterlassen auszumachen, worin die Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens, die ihm als Leitprinzipien gelten, bestünden. Descartes hat nach Leibniz an dieser Stelle zu wenig gezweifelt. Darum sagt Leibniz in einem Brief an Joh. Bernoulli vom 23. August 1696: *sed ille dupliciter peccavit, nimis dubitando et nimis facile a dubitatione discedendo*; «aber jener (nämlich Descartes) hat auf zwiefache Weise gefehlt, dadurch, daß er allzusehr zweifelte und dadurch, daß er allzuleicht vom Zweifel Abstand nahm».

Was lernen wir aus dem Wort von Leibniz? Für den Weg zum Grund und für den Aufenthalt in der Gegend der Grundsätze und Prinzipien braucht es zugleich zweierlei: die Kühnheit des Denkens und die Zurückhaltung – beide aber je am rechten Ort.

Deshalb vermerkt schon Aristoteles im 4. Kapitel des vierten Buches der «Metaphysik», wo er von dem später so genannten Grundsatz des Widerspruchs und dessen Begründung handelt, folgendes: *ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ*. (Met. Γ 4, 1006a 6 sq.). «Es liegt nämlich ein Mangel an *παιδεία* vor, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht».

Das griechische Wort *παιδεία*, noch halblebendig in unserem Fremdwort Pädagogik, läßt sich nicht übersetzen. Gemeint ist hier der wache und bereite Sinn für das jeweils Geeignete und Ungeeignete.

Was lernen wir aus dem Wort von Aristoteles? Wer sich in die Gegend der Grundsätze begibt, braucht, um sie weder zu überfordern noch zu unterschätzen, die *παδεία* – wir können auch sagen: die Gabe der Unterscheidung zwischen dem, was sich angesichts einfacher Sachverhalte gehört und was sich nicht gehört.

Wenn wir den Worten von Leibniz und Aristoteles noch besinnlicher nachdenken könnten, müßten wir auf den Gedanken kommen, daß die geläufige Meinung viel Fragwürdiges an sich hat, die vorgibt, die ersten Grundsätze und obersten Prinzipien müßten unmittelbar einleuchtend, sonnenklar und schlechthin beruhigend für das Denken sein.

Novalis, der Dichter, der zugleich ein großer Denker war, wußte es anders. Er sagt in einem Fragment (Minor III, S. 171; Wasmuth III, n. 381):

«Sollte das höchste Prinzip das höchste Paradoxon in seiner Aufgabe enthalten? Ein Satz sein, der schlechterdings keinen Frieden ließe, der immer anzöge und abstieße, immer von neuem unverständlich würde, so oft man ihn auch schon verstanden hätte? Der unsere Tätigkeit unaufhörlich rege machte – ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden? Nach alten mystischen Sagen ist Gott für die Geister etwas Ähnliches.»

Was lernen wir aus dem Wort von Novalis? Dies, daß es in der Gegend der höchsten Prinzipien vermutlich ganz anders aussieht, als es die landläufige Lehre von der unmittelbaren Evidenz der obersten Grundsätze wahrhaben möchte.

Der Satz vom Grund wird von uns überall als Stütze und Stab benützt und befolgt; zugleich stürzt er uns aber, kaum daß wir ihm in seinem eigensten Sinne nachdenken, ins Grundlose.

So liegt denn über dem Satz vom Grund schon genug Schatten. Der Schatten wird dunkler, sobald wir festhalten, daß der Satz

vom Grund kein beliebiger Satz unter anderen Sätzen ist. Er gilt als Grundsatz. Nach unserer Behauptung soll er der Satz aller Sätze sein. Ins Äußerste gesprochen heißt dies: Der Satz des Grundes ist der Grund der Sätze. Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes.

Halten wir eine Weile still, falls wir dahin zugelassen sind: der Satz des Grundes – der Grund des Satzes. Hier dreht sich etwas in sich selber. Hier ringelt sich etwas in sich selber ein, verschließt sich aber nicht, sondern entriegelt sich zugleich. Hier ist ein Ring, ein lebendiger Ring, dergleichen wie eine Schlange. Hier fängt etwas sich selber an seinem eigenen Ende. Hier ist ein Anfang, der schon Vollendung ist.

Der Satz des Grundes als der Grund des Satzes – dieses seltsame Verhältnis bringt unser gewohntes Vorstellen in Verwirrung. Solches darf uns nicht überraschen, gesetzt daß die jetzt auftauchende Verwirrung einen echten Ursprung hat. Man könnte dies freilich bezweifeln und darauf hinweisen, das Verwirrende entspringe nur daraus, daß wir mit den Wörtern «Grund» und «Satz» spielen, die den Titel des Grundsatzes vom Grund ausmachen. Die Wortspielerei hat indes sogleich ein Ende, wenn wir uns an die lateinische Fassung des Satzes vom Grund verwiesen sehen. Sie lautet: *Nihil est sine ratione*. Wie aber lautet der entsprechende lateinische Titel? Leibniz nennt den Satz vom Grund das *principium rationis*. Was hier *principium* bedeutet, erfahren wir am besten durch die knappe Definition, die der wirksamste Schüler von Leibniz, Christian Wolff, in seiner Ontologie gibt. Er sagt dort (§ 70): *principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius*. *Principium* ist darnach jenes, was in sich die *ratio* für anderes enthält. Somit ist das *principium rationis* nichts anderes als die *ratio rationis*: der Grund des Grundes. Auch der lateinische Titel des Satzes vom Grund stößt uns in dieselbe Verwirrung und Verwicklung: der

Grund des Grundes; der Grund dreht sich auf sich selber zurück, wie es sich beim Satz des Grundes als dem Grund des Satzes ankündigt. Somit liegt es nicht am Wortlaut der Titel für den Satz, weder am deutschen, noch am lateinischen, daß wir am Satz vom Grund nicht geradeaus entlang gehen können, sondern sogleich in eine Ringbewegung gezogen werden. Denn es bleibt wohl zu beachten, daß der deutsche Titel: «Der Satz vom Grund» alles andere ist als die wörtliche Übersetzung des lateinischen Titels: principium rationis, auch dann, wenn wir statt Satz vom Grund gemäßer sagen: Grundsatz vom Grund. Denn weder ist das Wort Grund die wörtliche Übersetzung des Wortes ratio (raison), noch ist das Wort Grundsatz die wörtliche Übersetzung des Wortes principium. Gerade dies gehört zum Rätselvollen des Satzes vom Grund als des principium rationis, daß der Satz und das Prinzip uns schon durch den bloßen Titel verwirren, ohne daß wir im geringsten dem Inhalt nachdenken. Das Rätselvolle liegt nicht in den Titeln, als ob wir mit diesen Wörtern ein leeres Spiel treiben könnten. Das Rätselvolle des Satzes vom Grund liegt darin, daß der zur Erörterung stehende Satz als der Satz, der er ist, Rang und Rolle eines Prinzips hat.

Die Übersetzung des lateinischen principium durch das neugebildete Wort «Grundsatz» gelangt erst im Beginn des 18. Jahrhunderts in unseren Sprachgebrauch; nur ein unscheinbares Vorkommnis der Sprachgeschichte, so scheint es. Auch die uns geläufigen Worte wie «Absicht» für intentio, «Ausdruck» für expressio, «Gegenstand» für obiectum, «Dasein» für praesentia werden erst im 18. Jahrhundert gebildet. Wer möchte bestreiten, daß diese deutschen Wörter schön gewachsene Worte sind? Heute wächst bei uns nichts mehr. Warum? Weil die Möglichkeiten des denkenden Gesprächs mit einer uns erregenden, förderbaren Überlieferung fehlen, weil wir statt dessen unser Sprechen in

hier liegt ein Grundfehler:
32
Dasein ist intentiona,
praesentia ist Dasein.

die elektronischen Denk- und Rechenmaschinen hineinschicken, ein Vorgang, der die moderne Technik und Wissenschaft zu völlig neuen Verfahrensweisen und unabsehbaren Erfolgen führen wird, die vermutlich das besinnliche Denken als etwas Unnützes und darum Entbehrliches abdrängen.

In der Bedeutung des lateinischen Wortes principium liegt unmittelbar nichts von dem, was unser Wort Grund-Satz sagt. Indessen gebrauchen wir sowohl in der Philosophie wie auch in den Wissenschaften die Titel principium, Prinzip und Grundsatz unterschiedslos in derselben Bedeutung. Dies gilt auch von dem aus dem Griechischen stammenden Titel Axiom. Man spricht von Axiomen der Geometrie. Euklid verzeichnet in seinen «Elementa» Gruppen von ἀξιώματα. Ein Axiom ist für ihn z. B. der Satz: «Was dem Selben gleich ist, ist untereinander gleich». Die griechischen Mathematiker verstanden die Axiomata nicht als Grundsätze. Was sie meinten, zeigt sich in der Umschreibung des Wortes. Die ἀξιώματα sind κοινὰ ἔννοια. Platon gebraucht das Wort gern; es besagt: Einblick, Einblick nehmen und zwar mit dem geistigen Auge. Die Umschreibung von ἀξιώματα durch κοινὰ ἔννοια übersetzt man gewöhnlich durch: «allgemein angenommene Vorstellungen». Noch Leibniz hält sich in gewisser Weise an diese Auslegung dessen, was ein Axiom ist, freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß er das Axiom als Satz bestimmt: Axiomata sunt propositiones, quae ab omnibus pro manifestis habentur, und Leibniz fügt bei: et attente considerata ex terminis constant. (Couturat, op. cit. p. 32); «Axiome sind Sätze, die von allen für offenkundig gehalten werden und die – aufmerksam besehen – aus Grenzbegriffen bestehen». Das principium rationis, der Grundsatz vom Grund, ist für Leibniz ein solches Axiom.

Entscheidend ist zu beachten: Die Prinzipien und Axiome haben den Charakter von Sätzen. Sie sind oberste Sätze, insofern sie

bei der Ableitung von Sätzen auseinander, in den Beweisen und Schlußfolgerungen auf irgendeine Weise obenan stehen. Schon Aristoteles kennt das, was in den Umkreis der Axiome gehört. Aber bis heute fehlt uns eine zureichende Aufhellung der tieferen Einsichten, die Aristoteles zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar über das Wesen des Axioms entfaltet. Dies geschieht im Zusammenhang der bereits erwähnten Behandlung des Satzes vom Widerspruch (Met. Γ 3 sqq.).

Was soll der Hinweis auf die Titel Axiom, Prinzip, Grundsatz? Er soll uns daran erinnern, daß sie in der Philosophie und in den Wissenschaften seit langem einer für den anderen gebraucht werden, trotzdem jeder von ihnen einem jeweils verschiedenen Vorstellungsbereich entstammt. Indessen müssen sie doch, wenn auch in einer abgeschliffenen Weise, das Selbe meinen, sonst könnte nicht einer den anderen in eine andere Sprache übersetzen. Das griechische ἀξιώμα leitet sich her von ἀξίω, ich würdige etwas. Allein was besagt «etwas würdigen»? Wir Heutigen sind schnell bei der Hand und sagen: würdigen, d. h. etwas werten, in seinem Wert schätzen. Aber wir möchten wissen, was ἀξιοῦν als das griechisch verstandene Würdigen besagt. Wir müssen bedenken, was griechisch gedacht, würdigen heißen könnte; denn die Griechen kennen die Vorstellung des Wertens und den Begriff des Wertes nicht.

Was heißt «etwas würdigen», und zwar im Sinne des ursprünglichen griechischen Bezugs des Menschen zu dem, was ist? Würdigen heißt: etwas in dem Ansehen, darin es steht, zum Vorschein bringen und darin bewahren. Das Axiom zeigt jenes, was im höchsten Ansehen steht, und zwar steht nicht zufolge einer Schätzung, die vom Menschen ausgeht und durch diesen erteilt wird. Das im höchsten Ansehen Stehende bringt diese Ansicht aus ihm selber mit. Dieses Ansehen beruht in seinem eigenen Aussehen. Das von sich her im höchsten Ansehen Ste-

hende öffnet die Aussicht in jene Höhe, von deren Aussehen her alles andere jeweils sein Aussehen empfängt und sein Ansehen besitzt. Der verborgene Sinn dessen, wohin das griechisch gedachte Axiom verweist, ist an sich einfach. Für uns freilich ist dieser Sinn nur schwer zu fassen. Dies liegt vor allem daran, daß wir seit langem gewohnt sind, das Axiom im Sinne des Prinzips und des Grundsatzes zu verstehen, ein Verständnis, dem überdies die spätgriechische Auffassung der Axiome als Sätze selber Vorschub leistet. Allein auch das lateinische principium sagt unmittelbar wiederum nichts von dem, was im griechischen ἀξιώμα spricht. Principium – id quod primum cepit, das, was erstlich gefaßt, gegriffen hat und also das Erste enthält und in solcher Weise dasjenige ist, was in der Rangordnung an erster Stelle steht. Im lateinischen principium verlaudet wiederum nichts von dem, was das deutsche Wort Grund-Satz sagt. Wollten wir dieses Wort ins Griechische zurückübersetzen, dann müßte das griechische Wort für Grund-Satz ὑπόθεσις lauten. Platon gebraucht dieses Wort in einem für sein ganzes Denken wesentlichen Sinne. Es bedeutet freilich nicht das, was unser Fremdwort Hypothese meint, eine Annahme, die noch nicht erwiesen ist. Ὑπόθεσις bedeutet das, was anderem schon zu Grunde liegt und durch das andere hindurch immer schon zum Vorschein gekommen ist, auch wenn wir Menschen es nicht sogleich und nicht immer eigens bemerken. Falls es gelänge, unser deutsches Wort Grund-Satz als reines wörtliches Echo des platonischen Wortes ὑπό-θεσις zu hören, dann käme in den Titel Grundsatz ein anderer Ton und anderes Gewicht. Unsere Erörterung des Grundsatzes vom Grund käme dadurch im Nu auf einen anderen Grund und Boden.

[θεσις muß in Platons ὑπόθεσις allerdings im griechischen Sinne gedacht werden; vgl. Holzwege, 1950, S. 49 und Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 28, 49.]

des Widerspruchs, sein Anspruch auf unbedingte Befolgung, ist der geheime Stachel, der die moderne Wissenschaft antreibt. Wie steht es aber in unserem Fall, den wir auf die Formel bringen können: Der oberste Grundsatz vom Grund ist grundlos? Der Grundsatz vom Widerspruch verwehrt es uns, dergleichen zu denken. Allein dürfen wir in diesem Fall, wo es sich um die Erörterung des obersten Grundsatzes handelt, einen anderen Grundsatz, den des Widerspruchs, unbedacht als maßgebenden Grund-Satz beiziehen? Wie ist es mit der Geltung des Grundsatzes vom Widerspruch bestellt? Können wir ihn als Grundsatz ansetzen, ohne zu erörtern, was ein Grund ist und was ein Satz?

Die ständige Berufung auf den Satz vom Widerspruch mag für die Wissenschaften die einleuchtendste Sache von der Welt sein. Wer aber die Geschichte des Satzes vom Widerspruch kennt, muß zugestehen, daß schon die Deutung seines Inhalts eine fragwürdige Sache bleibt. Außerdem und vor allem gibt es seit bald hundertfünfzig Jahren die «Wissenschaft der Logik» von Hegel. Sie zeigt: Widerspruch und Widerstreit sind kein Grund dagegen, daß etwas wirklich ist. Der Widerspruch ist vielmehr das innere Leben der Wirklichkeit des Wirklichen. Diese Deutung von Wesen und Wirken des Widerspruchs ist das Kernstück der Metaphysik Hegels. Seit Hegels «Logik» ist es keineswegs mehr unmittelbar gewiß, daß, wo ein Widerspruch vorliegt, das Sichwidersprechende nicht doch wirklich sein könnte. So bleibt es denn im Felde unserer Überlegungen über den Grundsatz vom Grund ein in mehrfacher Hinsicht übereiltes Vorgehen, wenn wir uns kurzerhand, ohne Besinnung auf den Satz vom Widerspruch berufen und erklären: Der Satz vom Grund – ohne Grund, dies widerspricht sich selbst und ist deshalb unmöglich. Freilich – wie sollen wir uns aber diesen Sachverhalt vorstellen: der Satz vom Grund ohne Grund? So-

bald wir nämlich etwas vorstellen, stellen wir es *als* dies und *als* jenes vor. Mit diesem «als dies, als jenes» bringen wir das Vorgestellte irgendwo unter, legen es dort gleichsam nieder, bringen es auf einen Grund. Unser Vorstellen nimmt überall die Zuflucht zu einem Grund. Der Satz vom Grund ohne Grund – dies gilt uns als unvorstellbar. Aber das Unvorstellbare ist keineswegs auch schon undenkbar, gesetzt daß sich das Denken nicht im Vorstellen erschöpft.

Bleiben wir jedoch dabei, daß der Satz vom Grund, und er vor allem anderen, einen Grund habe, dann steht die Frage vor uns: Welches ist der Grund des Satzes vom Grund, von welcher Art ist dieser gewiß seltsame Grund?

Der Satz vom Grund gilt als Grundsatz. Wir behaupten sogar, er sei der oberste Grundsatz: der Grund aller Sätze und d. h. des Satzes als solchen. In dieser Behauptung liegt: Der Satz vom Grund, d. h. das, wovon er sagt, ist der Grund dessen, was der Satz ist, was das Aussagen ist, dessen, was das Sagen als solches ist. Das, wovon der Satz vom Grund spricht, ist der Grund des Wesens der Sprache. Ein weitläufiger Gedanke. Darum müssen wir, um ihm zu folgen, beim Nächstliegenden beginnen. Wäre der Satz vom Grund der oberste aller Sätze, dann wäre er zugleich und in jedem Fall der Grund des Satzes. Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes. Wir geraten hier in einen Wirbel. Gelangen wir wirklich schon in diesen Wirbel? Oder stellen wir nur von außen her fest: dies, der Satz des Grundes als Grund des Satzes, nimmt sich wie ein Wirbel aus? Es wäre erfreulich und förderlich, wenn wir so rasch in den Wirbel gelangen könnten und gar in seinen Kern. Denn im Kernbereich eines Wirbelsturmes soll, wie man sagen hört, Stille herrschen.

Doch vorerst ist uns die Gegend des Satzes vom Grund nicht vertraut und der Gang in diese Gegend ebensowenig. Wir bemerken: Gang und Gegend liegen im Schatten, und das Licht

rechnenden Denkens steht, dann bewegen wir uns auf eine Besinnung zu, in der sich einiges entscheiden muß.

Es wäre kurzsichtig und anmaßend zugleich, wollten wir das moderne axiomatische Denken abschätzig beurteilen. Es bliebe aber auch eine kindliche und rührende Vorstellung, wollten wir meinen, dieses moderne Denken ließe sich auf seinen großen und freien Ursprung im Denken der Griechen zurückbiegen. Der allein fruchtbare Weg führt durch das moderne axiomatische Vorstellen und dessen verborgene Gründe hindurch. Vor-erst bleibt es bei der geläufigen Vorstellung von den Axiomen, Prinzipien, Grundsätzen und ihrer Rolle. Wir besinnen uns darauf, wie wir uns zu den obersten Grundsätzen verhalten. Es zeigt sich: wir befolgen sie ohne Besinnung.

Wir machen uns durchaus keine Gedanken darüber, wo es dergleichen wie Axiome, Prinzipien und Grundsätze gibt, wo sie hausen, woher sie stammen. Prinzipien – das scheint eine Sache der Vernunft zu sein und die Grundsätze solches, was unseren Verstand angeht, solches, was wir mit uns im Kopf herumtragen. Überdies zeigen die Formeln dieser Grundsätze zwar deren anscheinend allgemeine Geltung, aber die Sätze bleiben auch hohl, solange wir es nicht vermögen, ihren Gehalt aus der Wesensfülle dessen zu denken, wovon sie sagen.

Wovon sagt der Grundsatz des Grundes? Wohin gehört er? Woher spricht er?

Diese Fragen sind nicht ganz abwegig, obgleich sie den Anschein erwecken, als könnte ihre Erörterung wenig zur Förderung der Wissenschaften beitragen, als müßte ihre Erörterung sogar die Philosophie dazu verleiten, an den drängenden Nöten des gegenwärtigen Zeitalters vorbeizudenken.

Solche Befürchtungen sind berechtigt. Darum sei, bevor wir eine Erörterung des Satzes vom Grund versuchen, eine letzte

derjenigen Kennzeichnungen gegeben, die sich gleichsam nur außen um den Satz herumbewegen. Das Folgende soll noch deutlicher machen, wo wir stehen und gehen, falls wir uns anschicken, den Satz vom Grund zu erörtern.

Leibniz nennt den Satz vom Grund ein *principium grande*, ein großmächtiges Prinzip. Was diese Auszeichnung meint, könnte in seiner vollen Tragweite erst klar werden, wenn wir bereits in seinem vollen Instand wären, uns mit Leibniz in ein denkendes Gespräch zu bringen. Dies bleibt uns aber so lang verwehrt, als uns keine zureichende Erörterung des Satzes vom Grund zu Gebote steht. Das erste und zwar metaphysische Gespräch mit Leibniz hat Schelling eingeleitet, es erstreckt sich bis in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht.

Allein das Großmächtige des Satzes vom Grund geht uns auch dann schon auf, wenn wir nur eine Fassung des *principium rationis* beachten, die sich öfter bei Leibniz findet. Er sagt: *nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*. «Nichts ist ohne Grund oder keine Wirkung ohne Ursache.» Man nennt den Satz «keine Wirkung ohne Ursache» auch das Prinzip der Kausalität. Leibniz setzt in der soeben angeführten Formel das Prinzip des Grundes und das Prinzip der Kausalität durch das *sive* (oder) offensichtlich einander gleich. Man ist versucht, diese Gleichsetzung zu bemängeln, indem man zu bedenken gibt: Jede Ursache ist zwar eine Art von Grund, aber nicht jeder Grund zeigt den Charakter der Ursache, die einen Effekt zur Folge hat. Denken wir z. B. an das angeführte Axiom aus den *Elementa* des Euklid: «Was dem Selben gleich ist, ist untereinander gleich.» Dieses Axiom kann in der Rolle des Obersatzes eines Schlusses als der Grund dienen. Diesem Grund zufolge stellen sich zwei bestimmte Größen als einander gleiche heraus. Allein das Axiom bewirkt nicht, daß die beiden bestimmten Größen erst einander gleich werden, so wie ein Regen bewirkt, daß das

Dach eines Hauses naß wird. Grund und Folge sind nicht das gleiche wie Ursache und Wirkung.

Diese Bemerkungen sind in gewisser Hinsicht richtig. Aber man scheut sich, Leibniz darüber zu belehren. Eine solche Belehrung wäre sogar geeignet, uns den Weg in das Eigentümliche des leibnizischen Denkens zu versperrern. Wir lassen darum die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Satz vom Grund und dem Prinzip der Kausalität offen. Soviel wird deutlich: Das Kausalitätsprinzip gehört in den Machtbereich des Prinzips des Grundes. Besteht nun also das Großmächtige des Satzes vom Grund darin, daß er auch das Kausalitätsprinzip einschließt? Mit dem Hinweis auf diesen Einschuß, der oft wie eine Gleichsetzung beider Prinzipien aussieht, haben wir, wenn es hoch kommt, nur den Umfang des Machtbezirkes des großmächtigen Prinzips bestimmt. Wir möchten aber wissen, worin die Macht des großmächtigen Prinzips besteht. Wir möchten das erblicken, was in diesem Prinzip eigentlich machtet und wie es machtet.

Bisher wurde immer nur von einer Fassung des Satzes vom Grund gesprochen, die wir die kurze Fassung nannten. Die kurze Fassung ist eine verkürzte im Vergleich zu derjenigen, die für Leibniz als die echte und strenge und darum allein maßgebende gilt.

Leibniz schreibt in einer späten Abhandlung (*Specimen inventorum*, Philos. Schriften ed. Gerhardt VII, 309): *duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis ... et principium reddendae rationis*; «es gibt zwei oberste Prinzipien für alle Beweisgänge, das Prinzip – versteht sich – des Widerspruchs und das Prinzip *reddendae rationis*». Dieses an zweiter Stelle genannte Prinzip sagt, *quod omnis veritatis reddi ratio potest* (ib.), «daß für jede Wahrheit (d. h. nach Leibniz für jeden wahren Satz) der Grund erstattet werden kann». Das principium rationis ist für Leibniz, streng gedacht, das principium

reddendae rationis. *Rationem reddere* heißt: den Grund zurückgeben. Weshalb zurück und wohin zurück? Weil es sich in den Beweisgängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das *Vorstellen* der *Gegenstände* handelt, kommt dieses «zurück» ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist *re-praesentatio*. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen praesentiert, in eine Gegenwart gestellt. Gemäß dem principium *reddendae rationis* muß das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d. h. ihm zurückgeben (*reddere*). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund zu-gestellt. Dies verlangt das principium rationis. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellenden Grundes.

Leibniz vermerkt zu der Bestimmung des principium rationis als principium *reddendae rationis* dies: *vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa*; «oder wie man gewöhnlich sagt, daß nichts ohne Ursache geschieht». Leibniz hebt die vulgäre Fassung des principium rationis gegen die philosophisch denkende ab. Aus der angeführten und aus ähnlichen Stellen zeigt sich: Die strenge Fassung des Satzes vom Grund wird nur dann erreicht, wenn der Satz als Grundsatz des Beweisens, d. h. im weiteren Sinne als Grundsatz des Aussagens vorgestellt wird. *Duobus utor in demonstrando principiis* (ib. VII, 199); «Zwei Prinzipien gebrauche ich beim Beweisen». Leibniz meint den Satz vom Widerspruch und den Satz vom Grund. Für Leibniz ist der Satz vom Grund ein Prinzip für Sätze und Aussagen, in erster Linie für diejenigen des philosophischen und wissenschaftlichen Erkennens. Der Satz vom Grund ist der Grundsatz der jederzeit möglichen und notwendigen Zustellung des Grundes für einen wahren Satz. Der Satz vom Grund ist der Grundsatz der notwendigen Begründung von Sätzen. Das Großmächtige des Prin-

zips besteht darin, daß es alles Erkennen, das sich in Sätzen aus-
sagt, durchherrscht, leitet und trägt.

Nun enthält aber die strenge Fassung des principium rationis
als principium reddendae rationis offenkundig eine Einschränkung.
In dem Titel principium reddendae rationis ist zu er-
gänzen: cognitioni: das Prinzip des Grundes, insofern dieser
dem Erkennen zurückgegeben werden muß, damit dieses ein
begründetes und so ein wahres sei. Das principium reddendae
rationis betrifft somit nur das Erkennen, *nicht* aber, so will es
scheinen, jegliches, was irgendwie sonst noch *ist*. Bleibt die
Geltung des principium reddendae rationis auf das Erkennen
beschränkt? Dem steht entgegen, daß das principium rationis
in seiner gewöhnlichen Fassung von jeglichem gilt, was auf
irgendeine Weise *ist*.

Allein das principium rationis ist in der Form des principium
reddendae rationis ganz und gar keine Einschränkung des Prin-
zips auf das Erkennen. Es liegt viel daran, dies von Anfang an
klar zu sehen. Denn nur aus dieser Einsicht verstehen wir ganz,
in welchem Sinne das principium rationis das principium
grande, das großmächtige Prinzip ist. Erst wenn wir diesen
Sinn erfaßt haben, erblicken wir deutlicher, was das Machtende
im Satz vom Grund ist.

Das Erkennen gilt als eine Art des Vorstellens. In *diesem* Stellen
kommt etwas, was uns begegnet, zum Stehen, zum Stand. Das
im Vorstellen zum Stand gebrachte Begegnende ist der *Gegen-*
stand. Für Leibniz und alles neuzeitliche Denken beruht die
Weise, wie das Seiende «ist», in der Gegenständigkeit der Ge-
genstände. Zur Gegenständigkeit des Gegenstandes für das Vor-
stellen gehört die Vorgestelltheit der Gegenstände.

Nun sagt aber das principium rationis als principium reddendae
rationis: Dieses Vorstellen und sein Vorgestelltes, d. h. der Ge-
genstand in seinem Gegenstehen, muß ein begründetes sein.

Das Gegenstehen des Gegenstandes macht jedoch die Weise aus,
wie der Gegenstand als solcher steht, d. h. *ist*. Die strenge Fas-
sung des principium rationis als principium reddendae rationis
ist somit keine Einschränkung des Satzes vom Grund, vielmehr
gilt das principium reddendae rationis von allem, was Gegen-
stand, d. h. was im bezeichneten Sinne «ist». Die strenge Fas-
sung des principium rationis als principium reddendae rationis
enthält demnach eine bestimmt gerichtete und entscheidende
Auslegung dessen, was der uneingeschränkte Satz vom Grund
sagt: Nichts ist ohne Grund. Dies sagt jetzt: Etwas «ist» nur,
d. h. ist als Seiendes ausgewiesen, wenn es in einem Satz aus-
gesagt ist, der dem Grundsatz des Grundes als dem Grundsatz
der Begründung genügt. Das Großmächtige des Satzes vom
Grund entfaltet darin seine Macht, daß das principium red-
dendae rationis – dem Anschein nach nur ein Prinzip des Er-
kennens – zugleich und gerade als Grundsatz des Erkennens
das Prinzip wird für jegliches, was *ist*.

Leibniz konnte den schon seit Jahrhunderten befolgten, weil
immer anklingenden Satz vom Grund eigens entdecken, weil
er das principium rationis als principium reddendae rationis
aussprechen mußte; «mußte» sagen wir und meinen freilich
nicht einen unwiderstehlichen blinden Zwang, unter dem
Leibniz stand. Wir meinen die Freiheit, mit der Leibniz zu
seiner Zeit im schon anklingenden Spruch des Satzes vom Grund
den entscheidenden Anspruch heraushörte und ihn – im wört-
lichen Sinne – zur Sprache brachte, in der sich der Inhalt des
als Grundsatz noch ungesetzten Satzes ausspricht. Dessen An-
spruch spricht in dem Wort reddere, zurückgeben, herbei-
bringen, zu-stellen. Wir sprechen von der Zustellung der Post.
Die ratio ist ratio reddenda. Dies sagt: Der Grund ist solches,
was dem vorstellenden, denkenden Menschen zugestellt werden
muß. Das Große und Bleibende im Denken der Denker besteht

Grundsatzes, Leibniz selbst, das principium rationis mit der Auszeichnung des principium grande, des großmächtigen Prinzips, belegt hat.

Wir sind dabei, in den Grenzen einer vorbereitenden Besinnung zu klären, inwiefern der Satz vom Grund das großmächtige Prinzip ist. Nach welcher Hinsicht müssen wir die Großmächtigkeit verstehen? Der Sinn des Großmächtigen wäre sogleich allzusehr eingeschränkt, wollten wir das Großmächtige des principium rationis nur auf die Rolle beziehen, die ihm innerhalb der Philosophie von Leibniz zukommt, die wie jede neuzeitliche Philosophie den Charakter des Systems hat, auch dann, wenn dieses nicht als ein fertiges Gedankengebäude dasteht.

Der Satz vom Grund ist nur deshalb ein maßgebendes Prinzip innerhalb des leibnizischen Systems, weil dieses Prinzip sich auf alles bezieht, was ist. Denn in der Fassung, die Leibniz selber die vulgäre nennt, lautet es: nihil fit sine causa. Nichts geschieht, d. h. nichts wird zu etwas Seiendem ohne Ursache. Die vulgäre Fassung des Satzes vom Grund ist nicht falsch, sie ist jedoch im Sinne von Leibniz ungenau. Das principium rationis, das von allem gilt, was irgendwie ist, durchwaltet nicht nur den Bereich der Naturvorgänge, sondern auch den Bereich, den wir heute «die Geschichte» nennen. Mehr noch: Natur und Geschichte gehören in das Wesensganze des Seienden, das Leibniz im Anklang an den frühesten Sprachgebrauch des abendländischen Denkens «Natura» nennt. Das Wort ist groß geschrieben. Eine der tiefsten unter den schweren späten Abhandlungen von Leibniz beginnt also (Gerh. VII, 289 ff.): *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil* – «Grund ist in der Natur, warum etwas vielmehr existiert als nichts». «Natur» ist hier nicht als ein Bezirk des Seienden im Unterschied zu einem anderen gemeint. «Natur» ist jetzt genannt in dem Sinne, den wir denken, wenn wir von der Natur der

Dinge sprechen: *Natura, quam rebus tribuere solemus* (Gerh. IV, 504 ff.); «die Natur, die wir den Dingen zuzuteilen, zuzusprechen pflegen». Grundartiges ist in der so verstandenen Natur der Dinge, warum vielmehr etwas existiert als nichts.

Das erste und entscheidende Wort der Abhandlung, nämlich *Ratio*, ist im Manuscript unterstrichen. Leibniz sagt dann in einem der folgenden Sätze: *Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa*. «Dieser Grund (in der «Natur» der Dinge, demgemäß sie nämlich die Neigung haben, eher zu existieren als nicht zu existieren) muß in einem irgendwie Wirklichen Seienden sein oder in seiner Ursache.» Es muß eine erste Ursache existieren. Dieses Existierende wird im folgenden Satz die *ultima ratio Rerum* genannt, der äußerste (höchste) seiende Grund aller Dinge. Leibniz fügt hinzu: *et (nämlich illud Ens necessarium) uno vocabulo solet appellari DEUS*, «und (jenes notwendig als der höchste Grund Seiende) pflegt mit einem Wort *Gott* genannt zu werden».

Das Wesensganze des Seienden bis zur *prima causa*, zu Gott, ist vom principium rationis durchwaltet. Der Geltungsbereich des Satzes vom Grund umfaßt alles Seiende bis zu seiner ersten seienden Ursache, diese mit eingeschlossen. Durch diesen Hinweis wird das Großmächtige des principium rationis deutlicher. Aber so genommen, zeigt es doch erst nur den Umfang seines Geltungsbereichs.

Wir fragen jedoch nach dem, was im großmächtigen Prinzip das *Machtende* ist. Dieses *Machtende* erblicken wir dann, wenn wir uns an diejenige Fassung des principium rationis halten, die Leibniz gegenüber der vulgären für die strenge und allein maßgebende hält. Diese strenge Fassung des principium rationis kommt in dem entsprechend genaueren Titel zum Vorschein. Er lautet: *principium reddendae rationis*: der Grundsatz des zurückzugebenden Grundes. Dies sagt: Nach dem Satz vom

Grund ist der Grund nicht irgendwo und nicht irgendwie im Unbestimmten und Gleichgültigen vorhanden. Der Grund als solcher verlangt es, *als* Grund zurückgegeben zu werden –, zurück (re) nämlich in der Richtung auf das re-präsentierende, d. h. vorstellende Subjekt und *durch* dieses *für* es. Der Grund verlangt, überall so zum Vorschein zu kommen, daß alles im Bereich dieses Anspruches als eine Folge erscheint und d. h. als Konsequenz vorgestellt werden muß. Nur das, was sich unserem Vorstellen so darstellt, uns so be-gegnet, daß es auf seinen Grund gesetzt und gestellt ist, gilt als sicher Stehendes, d. h. als Gegenstand. Nur das so Stehende ist solches, von dem wir in Gewißheit sagen können: es *ist*.

Nur das in einem begründeten Vorstellen zum Stehen Gebrachte kann als Seiendes gelten. Begründend aber ist ein Vorstellen dann, wenn jeweils der Grund als begründender dem vorstellenden Subjekt zugestellt wird. Insofern dieses geschieht und nur insofern, genügt das Vorstellen dem Anspruch auf Begründung. Dieser Anspruch aber spricht im Grund selber, insofern er als solcher die Zu-stellung in allem Vorstellen verlangt. Das Mach-tende im Satz vom Grund ist der Anspruch auf Zustellung des Grundes. Dieser Anspruch, das reddendum, durchmachtet alles menschliche Vorstellen. Allein das principium reddendae rationis ist darum gleichwohl nicht ein bloßes Prinzip des Erkennens. Weil vielmehr nach dem Leitgedanken der neuzeitlichen Philosophie etwas nur «ist», insofern ein begründetes Vorstellen es für sich als seinen Gegenstand sichergestellt hat, bleibt das principium reddendae rationis der oberste Grundsatz nicht nur des Erkennens, sondern zugleich der Gegenstände des Erkennens.

Alles was ist, *ist* infolge von . . . , ist selber Folge eines Grundes und d. h., es ist infolge und gemäß dem Anspruch auf Zustellung eines Grundes, welcher Anspruch im Satz vom Grund als dem principium reddendae rationis spricht. Das Gesagte läßt

sich verdeutlichen und zugleich eindeutig belegen, wenn wir die angeführten Sätze von Leibniz in der umgekehrten Richtung zu dem zurückverfolgen, worin sie nach der eigenen Aussage von Leibniz gründen.

Als die ultima ratio der Natura, als der äußerste, höchste und d. h. erste seiende Grund für die Natur der Dinge ist das zu setzen, was man Gott zu nennen pflegt.

In der Natur der Dinge ist ein Grund dafür, daß eher etwas ist, als daß nichts ist. Der Grund heißt Gott als die erste seiende Ursache alles Seienden. Doch weshalb gilt der Satz, es müsse ein Grund sein, daß eher etwas ist, als daß nichts ist? Mit diesem Satz beginnt Leibniz seine Abhandlung. Der Wortlaut des Satzes sei wiederholt: Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. «Grund ist in der Natur der Dinge, warum viel eher *etwas* existiert als nichts.» Dieser an die Spitze gerückte Satz ist nun aber selbst schon eine Folge, nämlich eine Folge des Satzes vom Grund. Unmittelbar im Anschluß an den vorgenannten Satz fährt Leibniz im Text fort: Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione. «Dies – nämlich was der erste Satz sagt –, ist consequens, eine Folge jenes principium magnum, jenes großen Grundsatzes, der sagt, nichts werde, d. h. nichts gelange ins Sein ohne Grund.»

Ins äußerste gesprochen, heißt dies: Nur insofern der Satz vom Grund gilt, existiert Gott. Man fragt sogleich zurück: Inwiefern gilt jedoch der Satz vom Grund? Wenn der Satz vom Grund das großmachtende Prinzip ist, dann liegt in seinem Machten eine Art von Wirken. In der Tat spricht Leibniz in der genannten Abhandlung (n. 2) davon, daß den obersten Sätzen ein Wirken, ein efficere zukommt. Alles Wirken verlangt jedoch (nach dem Satz vom Grund) eine Ursache. Die erste Ursache aber ist Gott. Also gilt der Satz vom Grund nur, insofern Gott existiert. Allein Gott existiert nur, insofern der Satz vom Grund gilt. Solches

Rolle zu. Der Satz vom Grund ist das principium nobilissimum; er ist das nobelste Prinzip. Sechs Jahre später (1677) spricht Leibniz vom principium rationis in seinen Anmerkungen zu Niederschriften eines Schülers von Spinoza. Leibniz hatte Spinoza auf seiner Rückreise von London nach Deutschland in Amsterdam zwischen dem 18. und 28. November 1676 besucht. Leibniz schreibt an der genannten Stelle (IV, 138): id, quod dicere soleo, nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sufficiens, «(das Prinzip), das ich (in der Form) zu sagen pflege, nichts existiert, dessen zureichender Existenzgrund nicht zugestellt werden kann».

Der Grund, der seine Zustellung beansprucht, verlangt zugleich, daß er als Grund zureiche, d. h. vollständig genüge. Wofür? Dafür, um einen Gegenstand in seinem Stand sicherzustellen. Im Hintergrund der Bestimmung des Zureichens, der Suffizienz (der suffectio), steht eine Leitvorstellung des leibnizischen Denkens, diejenige der perfectio, d. h. der Vollständigkeit der Bestimmungen für das Stehen eines Gegenstandes. Erst in der Vollständigkeit der Bedingungen seiner Möglichkeit, erst in der Vollständigkeit seiner Gründe ist die Ständigkeit eines Gegenstandes durch und durch sichergestellt, perfekt. Der Grund (ratio) ist als Ursache (causa) auf den Effekt (efficere) bezogen; der Grund selber muß zureichend sein (sufficiens, sufficere). Dieses Zureichen wird verlangt und bestimmt durch die perfectio (perficere) des Gegenstandes. Daß in der Gegend des Satzes vom Grund die Sprache wie von selbst von einem efficere, sufficere, perficere, d. h. von einem mannigfaltigen facere, machen, von einem her- und zu-stellen spricht, ist gewiß kein Zufall. Der Titel des streng und vollständig gedachten Satzes vom Grund lautet für Leibniz: principium reddendae rationis sufficientis (vgl. Monadologie § 32), der Grundsatz vom zuzustellenden zureichenden Grund. Wir können auch

sagen: der Satz vom zuständigen Grund. Wo, wie im Fall der leibnizischen Entdeckung und Bestimmung des Satzes vom zureichenden Grund, ein großmächtiges Prinzip ans Licht kommt, gerät das Denken und Vorstellen nach allen wesentlichen Hinsichten in eine neuartige Bewegung. Es ist die neuzeitliche Denkweise, in der wir selbst uns tagtäglich aufhalten, ohne den Anspruch des Grundes auf Zustellung in allem Vorstellen noch eigens zu merken und zu vermerken. Demgemäß bestimmt Leibniz mehr geschichtlich verborgen als historisch sichtbar nicht nur die Entwicklung der modernen Logik zur Logistik und zur Denkmaschine, nicht nur die radikalere Auslegung der Subjektivität des Subjektes innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus und ihrer nachkommenden Ableger. Das Denken von Leibniz trägt und prägt die Haupttendenz dessen, was wir, weit genug gedacht, die Metaphysik des modernen Zeitalters nennen können. Der Name Leibniz steht deshalb in unseren Überlegungen nicht als Bezeichnung für ein vergangenes System der Philosophie. Der Name nennt die Gegenwart eines Denkens, dessen Stärke noch nicht ausgestanden ist, eine Gegenwart, die uns erst noch entgegenwartet. Nur im Blick zurück auf das, was Leibniz denkt, können wir das gegenwärtige Zeitalter, das man das Atomzeitalter nennt, als jenes kennzeichnen, das von der Macht des principium reddendae rationis sufficientis durchmachtet wird. Der Anspruch auf Zustellung des zureichenden Grundes für alles Vorgestellte spricht in dem, was heute unter dem Namen Atom und Atomenergie Gegenstand geworden ist.

Streng gedacht, dürfen wir jedoch, wie sich zeigen wird, kaum noch von Gegenständen sprechen. Wir bewegen uns bereits, wenn wir scharf zusehen, in einer Welt, wo es Gegenstände nicht mehr gibt. Aber dieses Gegenstandslose ist nicht schon das Standlose. Vielmehr kommt im Gegenstandslosen eine anders

geartete Ständigkeit herauf. Für eine Welt, in der das Gegenständige einem Ständigen anderer Art weichen muß, büßt das principium grande, das großmächtige Prinzip, der Satz vom Grund keineswegs seine Macht ein. Die Macht des zuzustellenden zuständigen Grundes für die Beständigkeit und Sicherung von allem beginnt vielmehr jetzt erst, sich ins Äußerste zu entfalten. Daß in einem solchen Zeitalter die Kunst zur gegenstandlosen wird, bezeugt ihre geschichtliche Rechtmäßigkeit und dies vor allem dann, wenn die gegenstandlose Kunst selber begreift, daß ihre Hervorbringungen keine Werke mehr sein können, sondern etwas, wofür noch das gemäße Wort fehlt. Daß es die Kunstaussstellungen modernen Stils gibt, hat mehr mit dem großmächtigen Satz vom Grund, vom zuzustellenden Grund zu tun, als wir zunächst meinen. Die Neuzeit ist nicht zu Ende. Sie beginnt erst ihre Vollendung, insofern sie sich auf die vollständige Zustellbarkeit von allem, was ist und sein kann, einrichtet.

Der Hinweis auf das Atomzeitalter wurde nötig, damit wir merken, daß wir und inwiefern wir uns überall im Machtbereich des großmächtigen Prinzips aufhalten. Der Hinweis sollte uns in die Gegend weisen, aus der uns der Satz vom Grund anspricht, wenn wir fragend auf ihn zugehen.

Verharren wir auf diesem Gang des Denkens, dann sehen wir alsbald zweierlei um einiges deutlicher: Einmal dies, daß unser geläufiges wissenschaftlich-technisches Vorstellen nicht ausreicht, um in die Gegend des Satzes vom Grund zu gelangen und innerhalb ihrer etwas in den Blick zu bekommen; zum anderen dies, daß auch die philosophische Lehre von den obersten Grundsätzen als den unmittelbar einleuchtenden Prinzipien vor den entscheidenden Fragen des Denkens ausweicht. Zum Satzcharakter des Satzes vom Grund gehört es, daß der Grundsatz zwei Fassungen zuläßt. Bisher schien es so, als sei

die vulgäre und verkürzte Fassung nicht geeignet, eine fruchtbare Erörterung des Satzes vom Grund einzuleiten. Dagegen hat die strenge Fassung uns bereits eine wichtige Einsicht in den Anspruchscharakter des Grundes, in die ratio als ratio reddenda verschafft. Ob dieser Charakter jedoch schlichthin zum Wesen des Grundes gehört, oder ob er nur die Weise betrifft, in der sich das Wesen des Grundes für ein bestimmtes Zeitalter zeigt, muß offenbleiben. Denn auch die strenge Fassung des Satzes vom Grund läßt eine verkürzte Form zu, so daß plötzlich die vulgäre und die strenge Fassung des Prinzips als gleichwesentlich erscheinen. Der anscheinend klare Satz vom Grund wird aufs neue undurchsichtig. Inwiefern – das gilt es jetzt noch zu bedenken, bevor wir den Satz vom Grund unmittelbar erörtern.

Der Satz vom Grund sagt nach der strengen Auslegung dies: Keine Wahrheit, d. h. nach Leibniz kein richtiger Satz ist ohne den notwendig ihm zuzustellenden Grund. Auf welche Weise läßt sich auch die strenge Fassung des Satzes vom Grund, des principium reddendae rationis, in einer verkürzten Form wiedergeben?

Wenn unser Vorstellen sich dahin verwiesen sieht, für sein Vorgestelltes sich jeweils den Grund zuzustellen, darauf und darin das Vorgestellte als *Gegenstand* sicher steht, dann hält das Vorstellen nach dem zuzustellenden Grund Ausschau. Dies geschieht, indem das Vorstellen fragt: Warum ist das Vorgestellte und warum ist es so, wie es ist? Im Warum? fragen wir nach dem Grund. Die strenge Fassung des Satzes vom Grund «Nichts ist ohne den zuzustellenden Grund» kann daher in die Form gebracht werden: Nichts ist ohne Warum.

Halten wir die verkürzte Form beider Fassungen gegeneinander, dann gewinnen sie eine eigentümliche Schärfe, die uns eine noch deutlichere Sicht auf den Satz vom Grund erlaubt.

Er lautet einmal: Nichts ist ohne Grund. Er lautet auch: Nichts ist ohne Warum. Dagegen hören wir nun folgendes Wort:

«Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.»

Die Verse stehen im ersten Buch der geistlichen Dichtung des Angelus Silesius, die betitelt ist: «Der Cherubinische Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge».

Das Werk erschien zuerst im Jahre 1657. Die Verse tragen die Nummer 289 mit der Überschrift: «*Ohne Warum*». Angelus Silesius, mit dem bürgerlichen Namen Johann Scheffler, doctor philosophiae et medicinae, von Beruf Arzt, lebte von 1624–1677 in Schlesien. Leibniz (1646–1716) war ein jüngerer Zeitgenosse von Angelus Silesius und kannte den «Cherubinischen Wandersmann». Leibniz spricht in seinen Schriften und Briefen öfter von Angelus Silesius. So einmal in einem Brief an Paccius vom 28. Januar 1695 (Leibnitii opera ed. Dutens VI, p. 56):

«Bei jenen Mystikern gibt es einige Stellen, die außerordentlich kühn sind, voll von schwierigen Metaphern und beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend, so wie ich Gleiches bisweilen in den deutschen – im übrigen schönen – Gedichten eines gewissen Mannes bemerkt habe, der sich Johannes Angelus Silesius nennt . . .»

Und Hegel sagt in seinen «Vorlesungen über die Aesthetik» (X, 477, Glockner XII, 493) folgendes:

«Die pantheistische Einheit nun in bezug auf *das Subjekt* hervorgehoben, das *sich* in dieser Einheit mit Gott, und Gott als diese Gegenwart im subjektiven Bewußtsein empfindet,

gibt überhaupt die *Mystik*, wie sie in dieser subjektiveren Weise auch innerhalb des Christentums ist zur Ausbildung gekommen. Als Beispiel will ich nur Angelus Silesius anführen, der mit der größten Kühnheit und Tiefe der Anschauung und Empfindung das substantielle Daseyn Gottes in den Dingen, und die Vereinigung des Selbst mit Gott, und Gottes mit der menschlichen Subjektivität in wunderbar mystischer Kraft der Darstellung ausgesprochen hat.»

Die Urteile von Leibniz und Hegel über Angelus Silesius möchten nur kurz andeuten, daß das angeführte Wort über das «*Ohne Warum*» aus einer gewichtigen Quelle stammt. Wir werden aber auch sogleich entgegen, diese Quelle sei doch Mystik und Dichtung. Die eine wie die andere gehören gleichwenig in das Denken. Gewiß, nicht *in* das Denken, aber vielleicht *vor* das Denken. Dies bezeugen uns Leibniz und Hegel, deren Denken an Nüchternheit und Strenge schwer zu übertreffen ist. Sehen wir zu, wie es mit dem mystischen Wort des Angelus Silesius steht.

«Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.»

Zuvor sei an die kurze Fassung des leibnizischen principium reddendae rationis erinnert. Sie lautet: Nichts ist ohne Warum. Das Wort des Angelus Silesius spricht schroff dagegen: «Die Ros ist ohn warum». Die Rose steht hier offenbar als Beispiel für alles Blühende, für alle Gewächse, für jegliches Wachstum. In diesem Feld gilt nach dem Wort des Dichters der Satz vom Grund nicht. Die Botanik wird uns dagegen mit Leichtigkeit eine Kette von Ursachen und Bedingungen für das Wachstum der Gewächse nachweisen. Wir brauchen für den Nachweis, daß

erst und eigens zugestellt zu werden. Anders dagegen der Mensch. Wie dieser sich zum Grund verhält, kommt im zweiten Vers des Spruches zum Vorschein.

Hier heißt es von der Rose:

«Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.»

Der Mensch lebt im Unterschied zur Rose vielfach so, daß er nach dem schielt, wie er in seiner Welt wirkt, was sie von ihm hält und verlangt. Aber auch dort, wo solches Schielen unterbleibt, können wir Menschen nicht die Wesen sein, die wir sind, ohne daß wir auf die Welt achten, die uns bestimmt, in welchem Achten wir zugleich auf uns selbst achten. Dessen bedarf die Rose nicht. Von Leibniz her gedacht, heißt dies: Damit die Rose blüht, braucht sie nicht die Zustellung der Gründe, darin ihr Blühen gründet. Die Rose ist Rose, ohne daß ein *reddere rationem*, ein Zustellen des Grundes, zu ihrem Rose-sein gehören müßte. Gleichwohl ist die Rose niemals ohne Grund. Die Beziehung der Rose zu dem, was der Satz vom Grund sagt, bleibt, so scheint es, zwiespältig.

Die Rose ist zwar ohne Warum, aber sie ist doch nicht ohne Grund. «Ohne Warum» und «ohne Grund» sind nicht das Gleiche. Nur dies sollte uns der angeführte Spruch vorerst deutlicher machen. Die Rose fällt, insofern sie etwas ist, nicht aus dem Machtbereich des großmächtigen Prinzips heraus. Gleichwohl ist die Art, wie sie in diesen Machtbereich gehört, eine eigene und darum unterschieden von der Art, wie wir Menschen uns im Machtbereich des Satzes vom Grund aufhalten. Freilich dächten wir zu kurz, wollten wir meinen, der Sinn des Spruches von Angelus Silesius gehe darin auf, nur den Unterschied der Weisen zu nennen, nach denen Rose und Mensch sind, was sie sind. Das Ungesagte des Spruches – und darauf kommt alles an – sagt vielmehr,

daß der Mensch im verborgensten Grunde seines Wesens erst dann wahrhaft ist, wenn er auf seine Weise so ist wie die Rose – ohne Warum. Diesem Gedanken können wir hier nicht weiter nachgehen. Wir bedenken jetzt nur das Wort: «Die Rose ist ohne warum;» wir bedenken es im Hinblick auf die kurze strenge Fassung des Satzes vom Grund: Nichts ist ohne Warum.

Was hat sich uns gezeigt? Es zeigte sich: Von der Rose und von allem, was nach ihrer Weise ist, gilt das *principium reddendae rationis* nicht. Die Rose ist *ohne* das suchende, um sich blickende Zustellen der Gründe, auf Grund derer sie blüht. [Der Grund, aus dem die Rose blüht, hat für die Rose nicht den Anspruchscharakter, der *von* ihr *für* sie die Zustellung des Grundes verlangt. Wäre dem so, dann hieße das, zum Blühen der Rose gehöre das Zustellen der Gründe des Blühens *als* der Gründe, die hier walten. Aber die Rose blühet, weil sie blühet. Ihr Blühen ist einfaches aus-sich-Aufgehen.] Gleichzeitig können wir mit Recht behaupten, das *principium reddendae rationis* gelte auch von der Rose. Es gilt nämlich, insofern die Rose zum Gegenstand unseres Vorstellens wird und wir für uns eine Auskunft darüber verlangen, auf welche Weise, d. h. aus welchen Gründen und Ursachen, unter welchen Bedingungen die Rose das *sein* kann, was sie ist.

Wie steht es hier also mit dem *principium reddendae rationis*? Es gilt *von* der Rose, aber nicht *für* die Rose; von der Rose, insofern sie Gegenstand unseres Vorstellens ist; nicht für die Rose, insofern diese in sich selber steht, einfach Rose ist.

Wir sehen uns vor einen merkwürdigen Sachverhalt gebracht: Etwas, wie die Rose, ist zwar nicht ohne Grund und ist gleichwohl ohne Warum. Etwas fällt in den Geltungsbereich des vulgär gefaßten Satzes vom Grund. Dasselbe Etwas fällt aus dem Geltungsbereich des streng gefaßten Satzes vom Grund heraus. Für Leibniz und alles neuzeitliche Vorstellen ist aber,

wie wir in den vorigen Stunden sahen, der Geltungsbereich des streng gedachten Satzes vom Grund genauso weit, d. h. uneingeschränkt wie derjenige des vulgär verstandenen. Für Leibniz sagt der Satz «Nichts ist ohne Grund» so viel wie: Nichts ist ohne Warum. Nach dem Spruch des Angelus Silesius gilt diese Gleichsetzung nicht.

So ist durch die Besinnung auf den Spruch des Angelus Silesius der Satz vom Grund nur noch undurchsichtiger geworden. Die Gegend, in die er gehört, liegt im Nebel. Auch der Versuch, uns an die strenge Fassung des Satzes vom Grund zu halten, führt, wie sich jetzt zeigte, nicht ins Klare. Dabei haben wir auf die Frage verzichtet, ob denn die im Sinne von Leibniz strenge Fassung gleichsam die grundsätzliche Fassung des Grundsatzes vom Grund sei, wenn nicht gar die absolut wahre.

Der Hinweis auf die leibnizische Form des Satzes vom Grund hat uns allerdings gezeigt, daß zum Grund der Charakter des Anspruches auf Zustellung, das *reddendum*, gehört. Wir sahen uns jedoch auch gleichzeitig zur Frage genötigt: Woher stammt dieser Anspruch des Grundes? Wer oder was stellt den Anspruch auf Zustellung der Gründe in allem Vorstellen und für dieses?

Sind wir Menschen diejenigen, die ihr eigenes Vorstellen unter den Anspruch stellen, daß jeweils der Grund zugestellt werde? Oder stellt der Grund selber, von sich aus, als Grund solchen Anspruch an unser Vorstellen? Aber wie kann der Grund einen Anspruch stellen? Diese Frage läßt sich offensichtlich nur beantworten, wenn wir klar genug wissen, worin das Wesen des Grundes besteht, wenn wir zuvor nach dem Wesen des Grundes gefragt haben, um auf diesem Weg von dem zu hören, was das ist, was man Grund und ratio nennt. Darüber muß doch der Satz vom Grund die nächste und alles erhellende Auskunft geben.

Weshalb haben wir nicht sogleich beim Satz vom Grund angefragt, was er uns vom Grund zu wissen gibt? Weshalb haben

wir die vielfachen Umwege dem nächstliegenden geraden Weg vorgezogen? Antwort: Weil uns die Umwege mancherlei Hinsichten auf den Satz vom Grund verschafften, so daß wir jetzt und im folgenden stets auf den Satz vom Grund gleichsam zurückblicken können. Denn bei diesem Rückblick auf den Satz vom Grund als Grundsatz und Prinzip gelangen wir zu einer bestürzenden Einsicht. Der Satz vom Grund sagt *nichts über den Grund aus. Der Satz vom Grund ist keine unmittelbare Aussage über das Wesen des Grundes.* Dieser Sachverhalt sollte uns auf den bisher gegangenen Umwegen um den Satz herum aufgehen. Merken wir es wohl: Der Satz vom Grund sagt zwar vom Grund und ist gleichwohl keine Aussage über den Grund als Grund.

Was wird von dem Satz vom Grund gesagt? Eine Antwort wird uns nur, wenn wir den Satz vom Grund hören. Dazu ist nötig, daß wir auf den Ton achten, in dem er spricht. Der Satz tönt nämlich in *zwei verschiedenen* Tonarten. Er sagt in beiden Verschiedenes. Bisher hörten wir den Satz vom Grund mehr in einer unbestimmten Tonart. Dies erlaubte, den Satz vom Grund in verschiedenen Fassungen zu denken, ohne zu bedenken, woran dies wohl liegen möchte.

Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione.* Nichts ist ohne Grund. Wir hören dies nun schon oft genug, fast bis zum Überdruß. Doch wir sollen jetzt vernehmen, wie in diesem gleichtönend hingesagten Satz zwei verschiedene Tonarten schwingen. Wir können sagen: *Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund.* In der bejahenden Form heißt dies: *Alles hat einen Grund.*

Wir können jedoch den Ton auch so legen: *Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund.* In der bejahenden Form heißt dies: *Jedes Seiende (als Seiendes) hat einen Grund.* Worüber spricht also der Satz vom Grund?

gend Auskunft. «Nichts», d. h. kein irgendwie Seiendes «ist – ohne Grund». Das «ist» nennt, wenngleich völlig unbestimmt, das Sein des je und je Seienden. Der Satz vom Grund, der jetzt als Aussage über das Seiende vorliegt, sagt: Zum Sein des Seienden gehört dergleichen wie Grund. Somit erweist sich der Satz vom Grund nicht nur als Aussage über das Seiende. Wir erblicken vielmehr dies: Der Satz vom Grund sagt vom Sein des Seienden. Was sagt der Satz? Der Satz vom Grund sagt: *Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Das Sein ist grundartig, grundhaft.* Der Satz: «*Sein ist grundhaft*» spricht ganz anders als die Aussage: Das Seiende hat einen Grund. «*Sein ist grundhaft*» meint also keineswegs: «*Sein hat einen Grund*», sondern sagt: *Sein west in sich als gründendes.* Der Satz vom Grund sagt dies freilich nicht aus. Was er sagt, läßt der unmittelbar vernehmliche Satzinhalt ungesagt. Das, wovon der Satz vom Grund sagt, kommt nicht zur Sprache, nämlich nicht zu jener Sprache, die *dem* entspricht, *wovon* der Satz vom Grund sagt. *Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein.* Er ist dies, aber verborgenerweise. Verborgene bleibt nicht nur, wovon er sagt, verborgen bleibt auch, *daß* er vom Sein sagt.

SIEBENTE STUNDE

Jetzt, d. h. in den folgenden Stunden, kommt alles darauf an, ob wir in das, was der Satz vom Grund unausgesprochen sagt, gesammelt bleiben oder nicht. Bleiben wir auf dem Weg zu solcher Sammlung, dann vermögen wir den Satz eigentlich zu hören.

Der Satz vom Grund ist einer jener Sätze, die ihr Eigenstes verschweigen. Das Verschwiegene ist das, was nicht verlautet. Das Lautlose zu hören, verlangt ein Gehör, das jeder von uns hat und keiner recht gebraucht. Dieses Gehör hängt nicht nur mit dem Ohr zusammen, sondern zugleich mit der Zugehörigkeit des Menschen zu dem, worauf sein Wesen gestimmt ist. Gestimmt bleibt der Mensch auf das, von woher sein Wesen bestimmt wird. In der Bestimmung ist der Mensch durch eine Stimme betroffen und angerufen, die um so reiner tönt, je lautloser sie durch das Lautende hindurchklingt.

«*Nichts ist ohne Grund*», lautet der Satz vom Grund. *Nihil est sine ratione.* Wir nennen diese Fassung des Satzes die gewöhnliche. Sie bringt es mit sich, daß der Satz zunächst und auf lange Zeit nirgends als ein besonderer Satz hervorragt. Was er aussagt, bleibt als unauffällig Geläufiges im Umlauf des menschlichen Vorstellens. Dagegen hat Leibniz den Satz vom Grund aus seinem gleichgültigen Zustand heraus- und zu einem obersten Grundsatz zusammengerissen. Leibniz brachte den Grundsatz in die strenge Fassung des *principium reddendae rationis sufficientis*. Ihr gemäß sagt der Satz vom Grund: *Nichts ist ohne einen zureichenden Grund, der seine Zustellung beansprucht.* In der bejahenden Form heißt dies: Jedes Seiende hat seinen

zuzustellenden zureichenden Grund. Kurz gesagt: *Nichts* ist ohne Grund.

Zuletzt hörten wir aber den Satz vom Grund in einer anderen Tonart. Statt: «*Nichts* ist ohne Grund» lautet er jetzt: «*Nichts* ist ohne Grund». Der Ton hat sich vom «*Nichts*» auf das «*ist*» und vom «*ohne*» auf den «*Grund*» verlagert. Das Wort «*ist*» nennt stets auf irgendeine Weise das Sein. Die Verlagerung des Tones läßt uns einen Zusammenklang von Sein und Grund hören. Der Satz vom Grund sagt, in der neuen Tonart gehört, dies: Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Der Satz sagt jetzt vom Sein. Was der Satz jetzt sagt, verfällt zunächst allerdings leicht einer Mißdeutung. «Zum Sein gehört der Grund» –, dies möchte man verstehen im Sinne von: Das Sein hat Grund, d. h. das Sein ist gegründet. Davon spricht das gewöhnlich verstandene und als gültig angenommene principium rationis nie. Gegründet ist nach dem Satz vom Grund jeweils nur das Seiende. «Zum Sein gehört Grund» sagt dagegen soviel wie: Sein ist als Sein gründend. Demzufolge erst hat das Seiende je und je seinen Grund.

Die neue Tonart enthüllt den Satz vom Grund als einen Satz vom Sein. Dementsprechend bewegen wir uns, wenn wir jetzt den Satz in der neuen Tonart erörtern, im Bereich dessen, was man mit einem allgemeinen Titel die «Seinsfrage» nennen kann. Wenn wir den Satz vom Grund als einen Satz vom Sein verstehen, dann lassen wir, so scheint es, die Frage nach dem Wesen des Grundes fallen. Allein das genaue Gegenteil trifft zu. Die Erörterung des Wesens des Grundes gelangt allererst durch den anders betonten Satz vom Grund in ihren zuständigen Bereich. Jetzt gilt es zu erblicken, daß und in welchem Sinne dergleichen wie Grund zum Wesen des Seins gehört. Sein und Grund gehören zusammen. Aus seiner Zusammengehörigkeit mit dem Sein als Sein empfängt der Grund sein Wesen. Um-

Also ist es keine Sein des Seins (Sagen!) also
ist das Sein mit Ab, also ist Sein mit Ab
im Selbe - (begeht).

gekehrt waltet aus dem Wesen des Grundes das Sein als Sein. Grund und Sein («sind») das Selbe, nicht das Gleiche, was schon die Verschiedenheit der Namen «Sein» und «Grund» anzeigt. Sein «ist» im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein «ist» das Sein der Ab-Grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos. Das «Sein» fällt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende.

Wenn wir sorgfältig auf die Sprache achten, in der wir das aussprechen, was der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, dann zeigt sich, daß wir in einer seltsamen, in Wahrheit nicht angängigen Weise vom Sein sprechen. Wir sagen: Sein und Grund «sind» das Selbe. Sein «ist» der Ab-Grund. Wenn wir von etwas sagen: «Es ist» und «es ist das und das», dann wird es in solchem Sagen als Seiendes vorgestellt. Nur Seiendes «ist», das «ist» selber, das «Sein» «ist» nicht. Diese Wand vor Ihnen hinter mir ist. Sie zeigt sich uns unmittelbar als etwas Anwesendes. Wo aber ist ihr «ist»? Wo sollen wir das Anwesen der Wand suchen? Vermutlich gehen schon diese Fragen in die Irre. Gleichwohl «ist» die Wand.

Mit dem «ist» und «Sein» hat es somit eine eigentümliche Bewandnis. Um ihr zu entsprechen, sprechen wir das, was der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, so aus: Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund. Zu sagen, «Sein» «ist» Grund, so vermerkten wir, sei nicht angängig. Diese zunächst unvermeidliche Art zu sprechen, geht das «Sein» nicht an, erreicht es nicht in seinem Eigenen.

Einmal sagen wir: Sein und Grund: das Selbe. Zum anderen sagen wir: Sein: der Ab-Grund. Es gilt, die Einstimmigkeit beider «Sätze», der Sätze, die keine «Sätze» mehr sind, zu denken.

Dies verlangt nichts Geringeres, als daß sich die Weise unseres Denkens verwandelt, so verwandelt, daß es dem Sachverhalt, den der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, entspricht. Diese Verwandlung des Denkens erreichen wir weder durch eine anspruchsvolle Theorie noch durch irgendeine Hexerei, sondern allein so, daß wir uns auf einen Weg begeben, einen Weg bauen, der in die Nähe des genannten Sachverhaltes führt. Dabei zeigt sich, daß solche Wege selber zum Sachverhalt gehören. Je näher wir der Sache kommen, um so bedeutender wird der Weg. Wenn daher im Stil der folgenden Darlegungen öfter vom Weg die Rede ist, dann kommt darin die Sache zur Sprache. Die Erörterungen des Weges sind keine bloßen Überlegungen über die Methode, kein bloßes Zurichten des Zeichenstiftes, der nie zum Strich der Zeichnung ansetzt. Es gilt, in den Bereich des Sachverhaltes zu gelangen, den der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt.

Dies ist die Aufgabe der folgenden Stunden. Wir gelangen dadurch in eine Gelegenheit und Lage, selber zu erfahren und zu ermitteln, was dies heißt: «Sein und Grund: das Selbe» und: «Sein: der Ab-Grund». Wenn wir den Satz vom Grund als Satz vom Sein erörtern, folgen wir ihm dorthin, wohin der Satz, eigentlich gedacht, uns versetzt. Doch bevor wir eine Erörterung des Satzes vom Grund als Satz vom Sein versuchen, denken wir für einen Augenblick an den Beginn der ersten Stunde der ganzen Vorlesung zurück. Sie beginnt:

«Der Satz vom Grund lautet: Nihil est sine ratione. Man übersetzt: Nichts ist ohne Grund. Was der Satz aussagt, leuchtet ein.»

Von der jetzt erreichten Stelle unseres Weges aus können wir dazu feststellen: Der Satz vom Grund wurde am Beginn der Vorlesung in der geläufigen Tonart gesprochen. Ihr gemäß sagt der Satz: Alles hat einen Grund. Nachdem aber jetzt gezeigt

Genau so bei Plato - 7. Brief.

worden ist, daß der Satz vom Grund einen Wechsel der Tonart zuläßt, vielleicht sogar fordert, können wir die Frage nicht mehr länger zurückhalten: Warum wurde der Wechsel der Tonart nicht sogleich am Beginn der ganzen Vorlesung eingeführt? Warum wurde der Satz vom Grund nicht sogleich ausschließlich in der neuen Tonart bedacht? In diesem Falle wäre der Satz vom Grund von Anfang an als ein Satz vom Sein zum Vorschein gekommen. Alles in den bisherigen Stunden Dargelegte könnten wir entbehren, wenn anders es darauf ankommt, den Satz vom Grund als Satz vom Sein zu durchdenken.

Diese Überlegungen sind in gewissem Sinne richtig; aber sie berechtigen uns nicht, den bisher gegangenen Weg für unnötig zu halten. Inwiefern hätten wir schon am Beginn der Vorlesung nach einer kurzen Anführung des Satzes vom Grund in der gewöhnlichen Tonart sogleich den Satz in der anderen Tonart vorbringen können? Insofern als die zweite Tonart von der ersten nicht abgeleitet ist. Die zweite Tonart klingt für sich aus sich, ohne einen Anhalt an die erste. Der Wechsel der Tonart ist ein jäher. Hinter dem Wechsel der Tonart verbirgt sich ein Sprung des Denkens. Der Sprung bringt das Denken ohne Brücke, d. h. ohne die Stetigkeit eines Fortschreitens, in einen anderen Bereich und in eine andere Weise des Sagens. Damit geben wir zu, daß der Gang der bisherigen Stunden keinen Übergang aus dem Bereich des Satzes vom Grund in den Bereich eines Satzes vom Sein darstellt.

Wir gingen, was öfter und mit Absicht vermerkt wurde, auf Umwegen um den Satz vom Grund herum. Allein diese Umwege haben uns dem Sprung näher gebracht. Die Umwege können freilich den Sprung weder ersetzen, noch gar vollziehen. Aber sie behalten in gewisser Hinsicht, nämlich als eine Vorbereitung des Sprunges, ihre Aufgabe. Darum erinnern wir jetzt kurz an die Hauptsachen, die wir auf dem Umweg um den Satz vom

Grund herum antrafen. Der Aufzählung nach sind es fünf. Die Erinnerung an die fünf Hauptsachen soll jedoch mehr sein als ein Nachbericht über schon Gesagtes. Die Erinnerung möchte uns in den inneren Zusammenhang der fünf Hauptsachen blicken lassen. Der innere Zusammenhang zeigt auf etwas Einheitliches und Einziges, *an* das wir auch nach dem Sprung *denken* müssen. Wir gelangen sogar erst durch den Sprung in ein solches Andenken. Zugleich wird zusehends klarer, inwiefern das bisher Durchgange den Sprung aus dem Satz vom Grund in den Satz vom Sein vorbereitet.

Der Weg der vorausgegangenen Stunden führte uns auf und durch ein Feld, dessen der Sprung für den Absprung bedarf. Der Sprung selbst hängt in der Luft. In welcher Luft, in welchem Äther? Dies erfahren wir nur durch den Sprung. Der Satz vom Grund ist nicht nur Satz als ein oberster Grundsatz. Der Satz vom Grund ist ein «Satz» in dem ausgezeichneten Sinne, daß er ein Sprung ist. Unsere Sprache kennt die Rede-weise: Er war mit einem Satz, d. h. mit einem jähen Sprung zur Tür hinaus. Im Sinne eines solchen Satzes ist der Satz vom Grund ein Satz in das Wesen des Seins. Wir dürfen eigentlich nicht mehr sagen, der Satz vom Grund sei ein Satz vom Sein, sondern wir müssen sagen: Der Satz vom Grund ist ein Satz in das Sein *als* Sein, d. h. *als* Grund.

Die *erste* der fünf Hauptsachen wurde flüchtig gestreift, als von der *Incubationszeit* des Satzes vom Grund die Rede war. Was der Satz vom Grund in seiner gewöhnlichen Fassung aussagt, klingt zwar seit je auf irgendeine Weise im abendländischen Denken an. Allein es bedurfte, historisch gerechnet, zweitausenddreihundert Jahre, bis der Satz vom Grund sich eigens als Grundsatz herausstellte und aufstellen ließ. Unser Hinweis auf die ungewöhnliche *Incubationszeit* des Satzes vom Grund fügte folgende Frage ein: «Wo und wie hat der Satz vom Grund so lang ge-

Incubation des Seienden = Platon Ideen & Sonne
Sein des Seins

schlafen und das in ihm Ungedachte vorausgeträumt?» Wir ließen die Frage ohne Antwort.

Jetzt aber blicken wir, wenngleich noch unbestimmt, bereits in die Richtung, aus der eine Antwort kommen kann. Wenn nämlich der Satz vom Grund ein Satz vom Sein ist, dann hängt die *Incubation* des Satzes vom Grund damit zusammen, daß das, was der Satz in Wahrheit sagt, das Sein, eigentlich noch schläft. Wir sagen damit keineswegs, daß es während der *Incubationszeit* des Satzes vom Grund Sein nicht gibt. Die Geschichte der antiken und mittelalterlichen Metaphysik bezeugt, daß im Fragen nach dem Seienden als solchem immer schon Sein zum Vorschein kommt. Die Rede vom Schlaf des Seins möchte sagen: Sein ist noch nicht *als solches* dergestalt erwacht, daß Es uns aus seinem wachen Wesen anblickt. Solange das Wesen des Seins sich entzieht, können wir auch nicht erblicken, was es vorausgeträumt hat. Erfahren wir den Satz vom Grund jedoch im Sinne eines Satzes in das Sein als solches, dann ergibt sich ein anderer Ausblick. Was wir die *Incubationszeit* des Satzes vom Grund nannten, enthüllt sich jetzt als eine Epoche, in der das Sein sich als Sein entzieht. In diesem Entzug verbirgt sich das Wesen des Seins. Dies besagt keineswegs, Sein bleibe schlechthin verborgen. Denn sobald Seiendes als solches in seinem Sein erscheint, ist beim *Erscheinen* des Seienden das *Scheinen* des Seins im Spiel. Dies läßt sich durch jede beliebige und alltägliche Erfahrung verdeutlichen. Es bedarf hierzu keiner ausgesuchten Fälle. Wenn z. B. im Frühjahr die Wiesen grünen, dann kommt im Erscheinen der grünen Wiesen, d. h. dieses Seienden, das Weben und Walten der Natur zum Scheinen. Wir wandern jedoch durch die grünenden Wiesen, ohne daß sich die Natur eigens als Natur zum Vorschein bringt. Und selbst wenn wir dabei das Wesen der Natur ahnen und das Geahnte in eine bestimmte Vorstellung oder gar in einen Begriff fassen, dann

kennzeichnet das innerste Wesen des Zeitalters, das wir die Neuzeit nennen.

So müssen wir denn sagen: Mit der Beendigung der Incubationszeit des Satzes vom Grund durch das leibnizische Denken hört zwar die Incubation des fernerhin bekannten Satzes vom Grund auf, aber keineswegs die Incubation des Satzes vom Grund als eines Satzes vom Sein. Vielmehr schlägt die Incubation des Satzes dadurch, daß der Satz vom Grund als Grundsatz, als *principium reddendae rationis sufficientis* zur Herrschaft gelangt, gleichsam in einen noch tieferen Schlaf und in einen noch entschiedeneren Entzug des Seins als solchen zurück. Heute scheint sich der Entzug des Wesens des Seins zu vollenden. Heute, sagen wir und meinen das beginnende Atomzeitalter, durch das sich vermutlich die Neuzeit vollendet, insofern sich der anfängliche Grundzug dieser Epoche ins Letzte und uneingeschränkt entfaltet.

Die dritte der fünf Hauptsachen wurde genannt, indem wir das *principium reddendae rationis sufficientis* als das *principium grande, magnum et nobilissimum*, als das großmächtige, gewaltige und hervorragende Prinzip erläuterten. Hierbei galt es zu zeigen, daß der Anspruch des Grundes auf Zustellung sich nicht darin erschöpft, als abstrakte Regel des Denkens zu gelten. Der Anspruch machtet in der unheimlichen Weise, daß Naturenergien und die Art ihrer Bereitstellung und Nutzung das geschichtliche Dasein des Menschen auf der Erde bestimmen. Daß die Natur in diesen Energien erscheint, besagt: Die Natur ist zum Gegenstand geworden und zwar eines Vorstellens, das ihre Vorgänge als berechenbaren Bestand herausstellt und sichert.

Wir fügten dem Hinweis auf das hierbei Machtende des Satzes vom Grund die Frage ein:

Woher spricht der Anspruch des Grundes auf seine Zustellung? Liegt dieser Anspruch im Wesen des Grundes selbst?

Nunmehr ist uns auch für diese Frage der Weg zur Antwort gewiesen. Wenn nämlich der Satz vom Grund in Wahrheit ein Satz vom Sein ist, wenn Grund und Sein das Selbe sagen, dann waltet im eigens machenden Anspruch des Grundes auf Zustellung das Geschick des Seins auf eine bisher unerhörte Weise. Darin liegt eine Bürgschaft dafür, daß das Denken erst im äußersten Entzug des Seins das Wesen des Seins erblickt. Dies ist vermutlich durchaus in der Ordnung des Menschenwesens, wenn anders wir so geartet sind, daß uns erst im Verlust des Verlorenen aufscheint, was uns gehört.

Das Wesen des Seins erblicken, dies sagt nach dem inzwischen Dargelegten: das Wesen des Grundes mit dem Sein als solchem in eins denken. Ein solches Vorhaben muß schon am Beginn zu seiner Vorbereitung darauf achten, daß, was «Grund» genannt wird, in verschiedenartigen Beziehungen zu dem stehen kann, was der Grund gründet und wie er begründet.

Die vierte der fünf Hauptsachen wurde genannt, indem wir einen *Spruch des Angelus Silesius* bedachten, dessen jüngerer Zeitgenosse Leibniz war.

Die Rose ist ohne warum, aber nicht ohne Grund. Das «warum» nennt den Grund, der immer so gründet, daß er zugleich als Grund vorgestellt wird. Die Rose indes braucht, um Rose zu sein, d. h. zu blühen, den Grund ihres Blühens nicht eigens vorzustellen. Gleichwohl ist die Rose, die «blühet, weil sie blühet», nicht ohne Grund. Das «weil» nennt den Grund, aber einen seltsamen und vermutlich ausgezeichneten Grund. Was sagt dies: Die Rose «blühet, weil sie blühet»? Das «weil» weist hier nicht wie gewöhnlich weg und fort zu etwas anderem, was nicht ein Blühen ist und das Blühen anderswoher begründen soll. Das «weil» des Spruches weist das Blühen einfach auf es selbst zurück. Das Blühen gründet in ihm selbst, hat seinen Grund bei und in ihm selbst. Das Blühen ist reines Aufgehen

wendung des Anspruches des Satzes an uns. Dies, von woher der Anspruch des Satzes spricht, nennen wir den Ort des Satzes vom Grund. Den Weg, der zu diesem Ort führen und den Ort allererst erkunden soll, nennen wir die Erörterung des Satzes vom Grund.

Alles liegt am Weg. Dies meint zweierlei. Einmal, daß alles auf den Weg ankommt, darauf, ihn zu finden und auf ihm zu bleiben. Dies besagt, das «unterwegs» auszuhalten. Die Denkwege der Erörterung haben das Eigentümliche, daß wir unterwegs auf solchen Wegen dem Ort näher sind, als wenn wir uns einreden, am Ort angelangt zu sein, um uns dort niederzulassen; denn der Ort ist anderen Wesens als eine Stelle oder ein Platz im Raum. Was wir den Ort nennen, hier den Ort des Satzes vom Grund, ist jenes, was das Wesende einer Sache in sich versammelt.

Alles liegt am Weg – sagt zum anderen: Alles, was es zu erblicken gilt, zeigt sich je nur unterwegs am Weg. Das zu Erblickende liegt am Weg. Innerhalb des Gesichtsfeldes, das der Weg öffnet, durch das er führt, sammelt sich das vom Weg aus jeweils Erblickbare. Um auf den Weg der Erörterung des Satzes vom Grund zu gelangen, müssen wir jedoch springen. Der Sprung kündigt sich darin an, daß wir einem Wechsel der Tonart des Satzes vom Grund folgen. Inwiefern hier kein allmählicher Übergang von einer Tonart in die andere möglich, sondern der Sprung nötig ist, wird sich im folgenden verdeutlichen. Inwiefern etwas zwischen dem liegt, was der im gewöhnlichen Sinne verstandene Satz vom Grund meint, und dem, was der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, bleibt eine Frage, die zugleich fragt, was dieses Zwischen ist, das wir im Sprung in gewisser Weise überspringen oder besser gesagt: durchspringen wie eine Flamme.

Zunächst ist jedoch anderes zu bedenken, damit wir den Weg der Erörterung in der ganzen Weite seiner Bahn im Blick behalten.

Der Sprung ist jeweils Absprung. Dasjenige, wovon der Sprung des Denkens abspringt, wird in solchem Sprung nicht preisgegeben, vielmehr wird der Absprungbereich erst aus dem Sprung her und auf eine andere Weise als zuvor überblickbar. Der Sprung des Denkens läßt das, wovon er abspringt, nicht hinter sich, sondern eignet es sich auf eine ursprünglichere Weise an. Nach dieser Hinsicht wird das Denken im Sprung zum Andenken, nicht an Vergangenes, sondern an das Gewesene. Damit meinen wir die Versammlung dessen, was gerade nicht vergeht, sondern west, d. h. währt, indem es dem Andenken neue Einblicke gewährt. In allem Gewesenen verbirgt sich ein Gewähren, dessen Schätze oft lange Zeit hindurch ungehoben bleiben, welche Schätze jedoch das Andenken immer wieder vor einen unerschöpflichen Brunnen stellen. Die Größe eines Zeitalters bemißt sich, geschicklich gedacht, nicht darnach, was von ihm vergeht und was bleibt, sondern nach dem, was in sich vergänglich ist, wie z. B. alles nur Planbare, und dem, was dagegen aus sich, bevor es schon geworden, in das Gewesene gehört, insofern es ein Gewährtes ist. Nur das Gewährte hat in sich die Gewähr zu wahren. Wahren aber meint hier: als Gewährtes bleiben, statt nur als Übergangenes in einer Leere des Vergehens fortzudauern. Unzählig ist das Vergehende und Vergangene, selten das Gewesene, seltener noch sein Gewähren.

Der Hinweis auf die fünf Hauptsachen sollte uns auf den Weg zurückbringen, der durch einen Bereich führt, den wir jetzt als den Absprungbereich für den Sprung erkennen. Der Sprung bringt das Denken aus dem Bereich des Satzes vom Grund als eines obersten Grundsatzes über das Seiende in ein Sagen, das vom Sein als solchem sagt.

Die an fünfter Stelle angeführte Hauptsache nennt den Wechsel der Tonart im Satz vom Grund, verweist somit schon auf den Sprung. Die vier zuvor genannten Hauptsachen kennzeichnen

zunächst am meisten, abgesehen von der ständig mitlaufenden Schwierigkeit, daß wir die Rede vom Sein zwar ohne weiteres und ins Unbestimmte verstehen, zugleich aber ratlos darin sind, was, streng gedacht, dies heißt: «das Sein». Hat es jedoch damit seine Wahrheit, daß Sein jeweils sich uns zuschickt, als solches sich uns einräumt und Schickung ist, dann ergibt sich hieraus, daß «Sein» und «Sein» jeweils in den verschiedenen Epochen seines Geschickes anderes sagt. Gleichwohl waltet im Ganzen des Seinsgeschickes etwas Selbiges, was sich allerdings nicht durch einen allgemeinen Begriff vorstellen oder als ein roter Faden aus dem vielfältigen Geschichtsgang herausziehen läßt. Das zunächst Befremdliche bleibt jedoch dies: Sein schickt sich uns zu, indem es zugleich sein Wesen entzieht, dieses im Entzug verbirgt.

Indes kündigt sich gerade dieser befremdlichste Charakter des Seins schon früh in der Geschichte des abendländischen Denkens an. Er kündigt sich insofern an, als das frühe Denken der Griechen dort, wo es sich vollendet, bei Platon und Aristoteles, eigens auf einen Sachverhalt achten muß, den das nachkommende Denken zwar im Blick behalten, aber in seiner Tragweite keineswegs ermessen hat. Um diesen Sachverhalt in aller Wesentlichkeit und Kürze vor unseren Blick zu bringen, sei ein hervorragendes Zeugnis aus vielen ausgewählt. Es findet sich am Beginn des ersten Kapitels des ersten Buches der «Physik» des Aristoteles. Diese «Physik» ist eine Vorlesung, in der er das von-sich-her-Seiende, τὰ φύσει ὄντα, hinsichtlich seines Seins zu bestimmen versucht. Die aristotelische «Physik» ist von dem, was wir heute unter diesem Namen verstehen, nicht nur insofern verschieden, als sie in die Antike, die physikalische Wissenschaft dagegen in die Neuzeit gehört, sondern vor allem dadurch, daß die «Physik» des Aristoteles Philosophie ist, die neuzeitliche Physik aber eine positive Wissenschaft, die eine Philo-

sophie voraussetzt. Die «Physik» des Aristoteles bleibt das Grundbuch dessen, was man später Metaphysik nennt. Diese bestimmt das Gefüge des gesamten abendländischen Denkens, auch dort, wo es als neuzeitliches Denken gegen das antike Denken zu denken scheint. Allein Gegnerschaft schließt stets eine entschiedene und oft sogar gefährliche Abhängigkeit in sich. Ohne die «Physik» des Aristoteles gäbe es keinen Galilei.

Aristoteles beginnt seine Vorlesung, indem er den Weg überlegt, auf dem das Denken dahin gelangt, das von-sich-her-Seiende, τὰ φύσει ὄντα, hinsichtlich seines Seins und dieses Sein als φύσις zu umgrenzen. Der Weg heißt griechisch ὁδός; μετά heißt «nach»; μέθοδος ist der Weg, auf dem wir einer Sache nachgehen: die Methode. Es gilt, dem Sein des Seienden nachzugehen. Das Sein des von-sich-her-Aufgehenden und -Anwesenden heißt φύσις. Wie steht es nun mit dem Weg des Denkens, das unterwegs zur φύσις ist? Der Weg dahin empfängt seinen eigenen Charakter aus der Weise, wie das Sein des Seienden für den erkennenden Menschen offenbar ist. Nun zeigt sich überall leicht, daß uns das jeweilig Seiende, z. B. die Erde, das Meer, die Gebirge, die Gewächse und die Tiere, jederzeit offenkundig gegenüberliegt. Darum ist es uns vertraut und unmittelbar zugänglich. Dagegen liegt das, wohindurch all dieses von-sich-her-Anwesende auf seine Weise anwesend und aufgeht, uns niemals gegenüber wie das hier und dort jeweils Anwesende. Das Sein ist uns keineswegs so unmittelbar vertraut und offenkundig wie das jeweilig Seiende. Nicht als ob das Sein sich gänzlich verborgen hielte. Geschähe dies, dann könnte uns auch niemals Seiendes gegenüberliegen und vertraut sein. Sein muß sogar von sich her und schon zuvor scheinen, damit jeweilig Seiendes erscheinen kann. Würde Sein nicht scheinen, dann gäbe es keine Gegend, innerhalb deren allein ein Gegenüber sich ansiedeln kann. Hieraus ersehen wir: Sein zeigt im Vergleich mit

dem unmittelbar zugänglichen Seienden den Charakter, an sich zu halten, sich in gewisser Weise zu verbergen. Gemäß diesem Grundzug des Seins bestimmt sich die Natur des Weges, der zur Bestimmung des Seins des Seienden führen soll. Zur Kennzeichnung des Weges, der das Denken in die *Gegend* des Seins des Seienden führt, sagt Aristoteles am Beginn der Physik-Vorlesung dies:

πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα (184 a 16 sqq.).

Erläuternd übersetzt, sagt dies:

«Der Weg (auf das Sein des Seienden zu) aber ist aus seinem Wesen so geartet und geleitet, daß er von dem uns Vertrauteren, weil nämlich für uns Offenkundigeren aus auf das zuführt, was, weil von ihm selbst her aufgehend, das an ihm selbst Offenkundigere und in solchem Sinne das zuvor schon Zugetraute ist.»

Wir müssen hier auf eine durchgängige Auslegung dieses Satzes verzichten, dessen sprachlicher Bau einer Komposition der schönsten griechischen Vasenmalerei gleichkommt. Die Auslegung des Satzes verlangte ein Eingehen auf das 1. Kapitel des I. Buches der Physik des Aristoteles. Dieses kurze Kapitel ist die klassische Einführung in die Philosophie. Es macht auch heute noch ganze Bibliotheken philosophischer Literatur überflüssig. Wer dieses Kapitel verstanden hat, kann die ersten Schritte im Denken wagen.

Aristoteles unterscheidet in dem angeführten Satz τὰ ἡμῖν σαφέστερα gegen τὰ σαφέστερα τῇ φύσει. Jedesmal handelt es sich um τὸ σαφές: das Offenkundige. Genauer gesprochen: Aristoteles unterscheidet einmal Offenkundigeres, insofern es von uns aus und in Rücksicht auf unser Vernehmen gesehen wird; zum anderen Offenkundigeres, das von solcher Art ist, daß es von sich her sich öffnet und kundgibt. Das ist, was der Name φύσις

sagt, das Sein. Das zuerst genannte Offenkundigere, d. h. das für uns Zugänglichere, ist das jeweilig Seiende. Der Weg der Philosophie führt nun nach dem Satz des Aristoteles von dem für uns Offenkundigeren aus auf das an ihm selbst von-sich-her-Aufgehende zu. Mithin erblicken wir das Sein nie unmittelbar. Dies liegt daran, daß unsere Augen nicht ohne weiteres zum Erblicken des Seins taugen, also keineswegs daran, daß das Sein sich entzieht. Der Satz des Aristoteles sagt vielmehr genau das Gegenteil von dem, was er uns durch seine Anführung doch bezeugen soll, daß nämlich das Sein selbst sich entziehe. Aristoteles sagt: Die φύσις und was zu ihr gehört, ist τὰ ἀπλῶς σαφέστερα. Sein ist das von sich her Offenkundigere. Ohne Rücksicht darauf, ob es von uns eigens erblickt wird oder nicht, scheint es schon; denn es scheint bereits auch dort, wo wir das erfahren, was nur für uns das Offenkundigere ist: das jeweilig Seiende. Solches zeigt sich nur im Licht von Sein.

Indes würden wir uns arg übereilen und das Entscheidende völlig außer acht lassen, wollten wir es bei der soeben getroffenen Feststellung bewenden lassen, die sagt: Sein ist das von sich her Offenkundigere und entzieht sich gerade nicht. Denn hier erhebt sich die Frage: Lichtet das Sein in dem genannten Sichnichtentziehen auch schon sein eigenes Wesen und dessen Herkunft? Wir müssen antworten: nein. In dem Von-sich-her-Aufgehen, in der φύσις, waltet also doch ein Sichentziehen und dies so entschieden, daß ohne dieses jenes nicht walten könnte. Schon vor Platon und Aristoteles hat einer der frühen griechischen Denker, Heraklit, gesagt: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Frg. 123): Sein liebt (ein) Sichverbergen. Doch was heißt, griechisch gedacht, φιλεῖν, lieben? Es heißt: zusammengehören im Selben. Heraklit will sagen: Zum Sein gehört ein Sichverbergen. Damit sagt er keineswegs, Sein sei nichts anderes als Sichverbergen, sondern: Sein west zwar als φύσις, als Sichentbergen, von sich

her Offenkundiges, aber dazu gehört ein Sichverbergen. Fiele die Verbergung aus und weg, wie sollte dann noch Entbergung geschehen? Wir sagen heute: Sein schickt sich uns zu, aber so, daß es zugleich schon sich in seinem Wesen entzieht. Dies meint der Titel «Seinsgeschichte». Unter diesem Namen ist nicht willkürlich etwas ausgedacht, sondern nur entschiedener an schon Gedachtes gedacht. In solchem Andenken an die kaum erblickbare Seinsgeschichte kommt diese als solche erst zum Vorschein. Wenn wir sagen: Sein schickt sich uns zu, indem es sich als solches in seinem Wesen zugleich schon entzieht, dann sagt dies freilich noch anderes als das, was Heraklits Wort und die Sätze des Aristoteles nennen. Zunächst aber kommt es nur darauf an, daß wir einsehen, inwiefern aus dem Andenken an die Geschichte des abendländischen Denkens Sein als Seinsgeschick erblickbar wird.

Die Rede von einer Incubation des Seins klingt jetzt weniger befremdlich. Denn das Wort «Incubation» ist nur ein anderer Name für das Sichentziehen des Seins in die Verbergung, welche Verbergung die Quelle jeder Entbergung bleibt. Wo der letzte Rest der Verbergung des Seins schwindet, nämlich im absoluten Sichselbstwissen des absoluten Geistes in der Metaphysik des deutschen Idealismus, ist die Entbergung des Seienden hinsichtlich seines Seins, d. h. die Metaphysik, vollendet und die Philosophie am Ende.

Aus der Incubation des Seins und ihrer Epochen stammt die Incubationszeit des Satzes vom Grund, wenn anders dieser Satz in Wahrheit ein Satz vom Sein ist und als dieser Satz hinsichtlich der Weise seines Sagens vom Seinsgeschick her bestimmt bleibt.

Mit dem Ende der Incubationszeit des Satzes vom Grund fällt jedoch keineswegs das Ende der Incubation des Seins als solchen zusammen. Vielmehr kommt damit, daß der Satz vom Grund als ein oberster Grundsatz sich herausstellt und so sein Anspruch

sich erst ins Großmächtige entfaltet, das Unheimliche herauf, daß sich das Sein als solches je und je entschiedener entzieht. Dem widerspricht es nicht, wenn mit dem wachsenden Anspruch des Satzes vom Grund als einem obersten Grundsatz des Denkens und Erkennens eine neue Auslegung des Seins des Seienden sich entfaltet. Sein enthüllt sich in der Folge als Gegenständigkeit für das Bewußtsein und dies sagt zugleich: Sein bringt sich als Wille zum Vorschein.

Es wäre eine eigene und für das heutige Vorstellen noch recht schwer zu fassende Aufgabe zu zeigen, inwiefern die Prägung des Seins als Gegenständigkeit und als Wille das Selbe sagt. Den entscheidenden Schritt in der Ausprägung des Seins als Gegenständigkeit und Wille vollzieht nach der Vorbereitung durch Descartes, Spinoza und Leibniz erst die Philosophie Kants. Wenn wir den Satz vom Grund in der zweiten Tonart hören, dann spricht der Satz vom Grund als Satz vom Sein. Der wachsende Herrschaftsanspruch des Satzes vom Grund besagt demnach, daß sich das Sein – nämlich als Gegenständigkeit (Wille) – entschiedener zur Herrschaft bringt. Mit dem Blick auf diesen Sachverhalt gewinnen wir einen weiteren Einblick in das Seinsgeschick und zwar jetzt aus der Epoche, die man nach der historischen Periodeneinteilung die Neuzeit nennt.

Weil sowohl in Beziehung auf das bisher Erörterte als auch im Vorblick auf den folgenden Gang viel daran liegt, daß wir dem, was Seinsgeschick heißt, verlässlich und deutlich genug nachdenken, sei eine zweite Charakteristik der Seinsgeschichte gegeben. Sie betrifft, von der Geschichte des neuzeitlichen Denkens her gesehen, das Verhältnis von Kant zu Leibniz. Durch Leibniz gelangt der Satz vom Grund eigens in den Rang eines obersten Grundsatzes. Das Machtende des principium rationis besteht jedoch weniger im Maß seiner ausdrücklichen Anwendung als einer befolgten Denkregel. Der machtende Anspruch

Dimension der Vernunft. Diese ist als Vermögen der Grundsätze allgemein das Vermögen, etwas als etwas vorzustellen. Das «ich stelle etwas als etwas vor mich» ist die strengere Fassung des ego cogito des Descartes, des «ich denke». Die Dimension der Kritik, der theoretischen, der praktischen und der technischen Vernunft ist somit die Ichheit des Ich: die Subjektivität des Subjektes. In der Beziehung auf das Ich als Subjekt hat das im Vorstellen vor das Ich gestellte Seiende den Charakter des Objektes für das Subjekt. Das Seiende ist Seiendes als Gegenstand für ein Bewußtsein. Indem das Bewußtsein den Gegenstand auf *sich* zu stehen läßt, stellt es so sich selbst mit vor, ist Selbstbewußtsein. Weil nun aber der Bereich der Subjektivität als Bereich der Ratio im Sinne der Vernunft in sich der Bereich des principium rationis ist, der Ratio im Sinne des Grundes, geht die Kritik der reinen Vernunft dem zureichenden Grund für die Gegenstände nach, d. h. für die Gegenstände als Gegenstände des seiner selbst bewußten vorstellenden Subjektes. Die kritische Frage nach dem zureichenden Grund für die Gegenstände wird zur Frage nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit des erfahrenden Vorstellens der Gegenstände. Worin diese Bedingungen bestehen und auf welche Weise sie nach Kant das Vorstellen ermöglichen, kann hier nicht dargelegt werden. Wichtig ist jetzt ein Anderes.

Der Grund, der dem Gegenstand seine Möglichkeit als Gegenstand zureicht, umschreibt das, was wir die Gegenständigkeit der Gegenstände nennen. Die Gegenständigkeit ist das kantisch verstandene Sein des erfahrbaren Seienden. Die Gegenständigkeit des Gegenstandes ist offensichtlich das Eigenste des Gegenstandes. Gleichwohl haftet die Gegenständigkeit nicht am und im Gegenstand wie irgendeine seiner Beschaffenheiten sonst. Die Gegenständigkeit eignet sich vielmehr den Gegenstand zu, dies jedoch nicht nachträglich, sondern bevor er als Gegenstand

erscheint, damit er als solcher erscheinen kann. Die kritische Umgrenzung der Gegenständigkeit des Gegenstandes geht deshalb über den Gegenstand hinaus. Allein dieses Hinausgehen über den Gegenstand ist nichts anderes als das Hineingehen in den Bereich der gründenden Grundsätze, in die Subjektivität der Vernunft. Der Überstieg über den Gegenstand zur Gegenständigkeit ist der Einstieg in die Vernunft, die dabei erst in ihrem grund-setzenden Wesen zum Vorschein kommt. Dieses in die Subjektivität eigens einsteigende Übersteigen des Gegenstandes ist, lateinisch gesprochen, ein transcendere. Kant nennt darum sein kritisches Vorgehen, das den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände nachgeht, die überstieghafte, die transzendente Methode.

Bei der Wirrnis, in der heute die Titel Transzendenz, transzendental und transzendent umlaufen, ist es nötig, klar zu unterscheiden. Auch wer meint, über das Bescheid zu wissen, was Kant unter transzendentaler Methode versteht, muß sich das von Kant Gedachte immer wieder neu aneignen.

Weshalb? Weil die transzendente Methode kein Verfahren ist, das sich nur äußerlich um das herumbewegt, womit es sich beschäftigt. Kant nennt die Methode der «Kritik», d. h. der umgrenzenden Zustellung des zureichenden Grundes, mit Bedacht transzendental und nicht transzendent; denn «transzendent» nennt Kant jenes, was außerhalb der Grenzen der menschlichen Erfahrung liegt, insofern es nicht die Gegenstände in der Richtung auf ihre Gegenständigkeit übersteigt, sondern die Gegenstände samt ihrer Gegenständigkeit überschreitet und zwar ohne die zureichende Befugnis, weil ohne die Möglichkeit einer Begründung. Transzendent ist nach Kant ein Vorstellen, das sich anmaßt, erfahrungsmäßig nicht zugängliche Gegenstände zu erkennen. Dagegen geht die transzendente Methode gerade auf den zureichenden Grund der Gegen-

stände der Erfahrung und damit dieser selbst. Die transzendente Methode bewegt sich innerhalb des Umkreises der Gründe, die den Gegenstand der Erfahrung in seiner Möglichkeit begründen. Die transzendente Methode umgrenzt den Umkreis der ins Spiel kommenden begründenden Gründe. Die transzendente Methode hält sich auf diesem Umkreis und innerhalb dessen, was er eingrenzt. Weil sie auf dem Kreis des zureichenden Grundes für die Möglichkeit der Erfahrung bleibt, d. h. innerhalb des Wesens der Erfahrung, ist die also inbleibende transzendente Methode immanent. Die Methode heißt aber gleichwohl transzendental, weil sie das Transzendente betrifft, indem sie dieses in seiner Befugnis kritisch begrenzt. Die transzendente Methode durchgeht die Immanenz der Subjektivität, d. h. dasjenige Vorstellen, worin als ihrem zureichenden Grund die Gegenstände als Gegenstände des Vorstellens verbleiben. Das ist ihre Gegenständigkeit, das Sein des Seienden.

Was in Kants transzendentaler Methode lebt und auf abgewandelte Weise im Wort «transzendental» schwingt, ermessen wir nur, wenn wir das Wort «transzendental» in einem weiten Bogen rückwärts in das Gewesene und vorwärts in das inzwischen Ankommende denken.

Damit wir klar vor Augen haben, inwiefern die Erläuterung des Transzendentalen auf unseren Weg, genauer gesagt, zur Vorbereitung des Sprunges von der einen in die andere Tonart des Satzes vom Grund gehört, sei kurz an folgendes erinnert. Das kantisch verstandene «transzendental» betrifft den Überstieg vom Gegenstand, d. h. vom erfahrbaren Seienden, zur Gegenständigkeit, d. h. zum Sein. Der Sprung aber ist der Sprung aus dem Satz vom Grund als Satz über das Seiende in den Satz als Sagen vom Sein als Sein. Der Sprung durchspringt den Bereich zwischen Seiendem und Sein. Das Transzendente, der Überstieg und der Sprung sind zwar nicht das Gleiche, aber das Selbe,

insofern sie hinsichtlich der Unterscheidung von Seiendem und Sein zusammengehören. Bedenken wir das Wort «transzendental» und die in ihm genannte Sache rückwärts in das Gewesene, dann ergeben sich zwei Momente, die kurz vermerkt seien.

Dem Wortgebrauch nach stammt die Bezeichnung transzendental aus der Scholastik des Mittelalters. Sie betrifft das transcendens, womit ein modus bezeichnet wird, eine Weise und ein Maß, wodurch omne ens qua ens bemessen wird; z. B.: omne ens est unum, jedes Seiende ist ein Seiendes und als dieses eine nicht das andere. Genauer wird dieser modus des Seienden bestimmt als modus generaliter consequens omne ens. Consequens ist hier gedacht als Gegenbestimmung zu antecedens. Das zu beachten, ist wichtig. Die allgemeinsten Bestimmungen jedes Seienden als solchen *folgen* dem Seienden und ergeben sich aus ihm. In solchem Sinne passieren sie, durchschreiten (transcendere) sie das, was zu jedem Seienden gehört; sie heißen darum «Transzendentalien». Für Kant ist nun aber dasjenige, dem die transzendente Methode nachgeht, nicht solches, was in bezug auf das Seiende im Sinne des Gegenstandes der Erfahrung ein consequens ist. Vielmehr ist die Gegenständigkeit, die dem Gegenstand den Grund seiner Möglichkeit zureicht, das antecedens, das Vorhergehende, das a priori.

Die mittelalterlich-scholastische Bestimmung des ens qua ens stammt von Aristoteles und zwar aus dem Beginn des IV. Buches der «Metaphysik». Was man unter diesem Titel «Die Metaphysik des Aristoteles» kennt, ist kein «Werk», sondern eine nicht von Aristoteles vorgenommene Zusammenstellung von Abhandlungen, deren Fragen jeweils in ganz verschiedenen Bezirken und Richtungen ansetzen.

Die «Metaphysik» des Aristoteles ist, literarisch gesehen, völlig uneinheitlich, auf den Inhalt gedacht, in jedem Stück je auf andere Weise fragend.

Der erste Satz des ersten Kapitels des IV. Buches lautet:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτῳ ὑπάρχοντα καὶ αὐτό.

Erläuternd übersetzt, sagt dies:

«Es gibt so etwas wie ein Verstehen, das in den Blick nimmt das Anwesende als anwesend und in einem damit das (in den Blick nimmt), was dem Anwesen, es von ihm selbst her anbietend, zu Gebote steht.»

Hier ist weder von dem Transzendentalen die Rede, das im Sinne Kants das Seiende als Gegenstand in seiner Gegenständigkeit bestimmt, noch aber auch von einem *modus entis generaliter consequens omne ens*. Und dies aus dem einfachen Grunde, weil griechisch gedacht wird und vom ὄν die Rede ist. Das ὄν ist φύσις τις, dergleichen wie ein von-sich-her-Aufgehen. Das ὄν ist nicht ens im Sinne des ens creatum der mittelalterlichen Scholastik, Seiendes als das von Gott Geschaffene. ὄν ist aber auch nicht der Gegenstand hinsichtlich seiner Gegenständigkeit. Was im Sinne des Aristoteles das Seiende hinsichtlich seines Seins bestimmt und wie das geschieht, ist anders erfahren als in der mittelalterlichen Lehre vom ens qua ens. Es wäre jedoch töricht zu sagen, die mittelalterlichen Theologen hätten den Aristoteles mißverstanden; vielmehr haben sie ihn anders verstanden, entsprechend der anderen Weise, nach der Sein sich ihnen zuschickte. Wiederum anders ist das Geschick des Seins für Kant. Zu einem Mißverständnis wird das Andersverstehen erst dort, wo es sich zur einzig möglichen Wahrheit aufspreizt und zugleich unter den Rang des zu Verstehenden hinabfällt. Erst für Kant wird die Methode, in der das Denken dem Sein des Seienden nachgeht, die transzendente Methode. Das Auszeichnende der transzendentalen Bestimmung des Seienden als solchen erschöpft sich nämlich keineswegs darin, daß das Seiende jetzt als Gegenstand der ichhaften subjektiven Vernunft erfah-

ren wird. Vielmehr beruht das Auszeichnende der transzendentalen Methode darin, daß sie als Bestimmung der Gegenständigkeit der Gegenstände zur Gegenständigkeit selbst gehört. Die Zustellung des zureichenden Grundes für die Gegenstände ist jenes Vorstellen, das allererst die Gegenständigkeit des Gegenstandes heraus- und sicherstellt und dadurch zur Gegenständigkeit, d. h. zum Sein des erfahrbaren Seienden selbst gehört. Die transzendente Methode entspricht dem Anspruch des Satzes vom Grund. Durch die transzendente Methode kommt das in der Ratio (Vernunft) waltende principium rationis sufficientis in das Freie und Helle seines Machtens.

Die neue Weise, wie Sein sich zuschickt, besteht nicht nur darin, daß das Sein jetzt als Gegenständigkeit zum Vorschein kommt, sondern daß dieses zum-Vorschein-Kommen eine Entschiedenheit zeigt, derzufolge Sein sich im Bereich der Subjektivität der Vernunft bestimmt und nur hier. Die Entschiedenheit dieses Geschickes von Sein besagt: Jede andere Gründung des Seins des Seienden außerhalb der Dimension der transzendentalen Vernunft ist ausgeschlossen; denn die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände, ihr zureichender Grund, ratio sufficiens, ist die Ratio, die Vernunft selbst. Formelhaft kann man auch sagen: Alle Gegenständigkeit der Gegenstände, d. h. alle Objektivität der Objekte beruht in der Subjektivität. Allein diese Formel spricht nur dann, wenn wir folgendes beachten:

Die Subjektivität ist nichts Subjektives in dem Sinne, daß damit nur das auf einen einzelnen Menschen Beschränkte, das Zufällige seiner Besonderheit und Beliebigkeit gemeint sein könnte. Die Subjektivität ist die wesenhafte Gesetzmäßigkeit der Gründe, welche die Möglichkeit eines Gegenstandes zureichen. Die Subjektivität meint nicht einen Subjektivismus, sondern jenes Zustellen des Anspruches des Satzes vom Grund, demzufolge

es heute das Atomzeitalter gibt, in dem die Besonderheit, Vereinzelung und Geltung des Einzelnen zugunsten der totalen Uniformität in einem rasenden Tempo dahinschwanden. Dies alles beruht, wir mögen es heute schon einsehen und wahrhaben wollen oder nicht, im Geschick des Seins als Gegenständigkeit für die Subjektivität der Vernunft, für die durch das principium rationis bestimmte Ratio. Deren Machtanpruch entfesselt die universale und totale Verrechnung von allem zum Berechenbaren.

Dieser Hinweis möchte weder die vielberufene geistige Situation der Gegenwart vor Sie hinmalen, noch einer unvermeidlichen Ausweglosigkeit das Wort reden. Vielmehr ergibt sich dieser Hinweis auf dem Weg der Vorlesung, die zeigen möchte, was dazu gehört, um sich auf das zu besinnen, was ist. Was «ist», das ist nämlich nicht das Aktuelle und nicht das Gegenwärtige. Was «ist», ist das aus dem Gewesen und als dieses Ankommende. Dieses Ankommende, längst schon unterwegs, ist der unbedingte Anspruch des Satzes vom Grund in der Gestalt der vollständigen Rationalität. Es bedarf weder der Gabe noch der Geste des Propheten, um das zu sehen, wohl dagegen der Ausdauer des eigentlich geschichtlichen Denkens. Die zunehmende Flucht aus der geschichtlichen Überlieferung ist ihrerseits ein Zeichen des Anspruches, unter dem das Zeitalter steht. Bisweilen scheint es sogar, als sollte diese Flucht aus der Geschichte die letzten Schranken auf die Seite schaffen, die noch einer überall ungehemmten, vollständigen Technisierung der Welt und des Menschen entgegenstehen. Mit der genannten Flucht aus der Geschichte geht der Schwund des Vermögens der geschichtlichen Unterscheidung zusammen. Dafür sei jetzt ein Beispiel angeführt, das zugleich zeigt, inwiefern wir mit den vorigen Bemerkungen durchaus auf dem Weg einer Besinnung über das bleiben, was die transzendente Methode ist, die Kants kritisches Denken auszeichnet.

Öfter erwähnten wir schon, das Zeitalter, das die «Neuzeit» heißt, empfangen den Grundzug seiner Geschichte aus demjenigen Geschick des Seins, worin Sein sich als Gegenständigkeit zuschickt und so das Seiende als die Gegenstände einräumt. Aber ebenso oft blieb vielleicht gegenüber dieser Erwähnung ein Bedenken zurück. Man kann es so aussprechen: Was soll denn Besonderes daran liegen, daß das Seiende zum Gegenstand wird? War das Seiende nicht immer schon Gegenstand und dies gerade dort, wo das Sein als φύσις, als reines Aufgehen, das Seiende von ihm selbst aus hervorkommen läßt? Kannte nicht schon das griechische Denken das Seiende als Gegenstand und sogar nur so? Achten wir doch z. B. nur auf die Standbilder ihrer Kunst. Um in dieser Frage klar zu sehen, gilt es, geschichtlich zu unterscheiden. Wie bereits früher vermerkt, ist das Wort «Gegenstand» die Übersetzung des lateinischen *obiectum*. Kein Geringerer als Lessing wehrte sich seinerzeit gegen diese Übersetzung. Lessing übersetzte *obiectum* durch «Gegenwurf». Diese Übersetzung ist in der Tat nicht nur wörtlicher sondern auch sprechender. Denn sie spricht davon, daß etwas entgegengeworfen wird, nämlich dem vorstellenden Subjekt und durch dieses. «Gegenwurf» trifft genau denjenigen Sinn von *obiectum*, den das Wort auch schon im Mittelalter hatte. Ein *obiectum* ist z. B. ein goldener Berg, gerade weil er, wie wir heute sagen, nicht objektiv existiert, sondern nur durch das einbildende Vorstellen dem vorstellenden Ich zugeworfen wird. In der neuzeitlichen Bedeutung von Objekt liegt aber zugleich, daß das Zugeworfene, durch das Trachten der forschenden Betrachtung Beigestellte, keine bloße Einbildung ist, sondern etwas von sich her Anwesendes dem vorstellenden Ich zustellt. Nun wird aber die Weise des Anwesens durch das Zureichen des Grundes des Gegenstehenden, durch die Gegenständigkeit, kantisch gedacht: durch die Grundsätze des Verstandes als Prinzipien der Vernunft

Sind aber wunderbar,
Wie alles Göttlichgeborne.
Zum Traume wirds ihm, will es Einer
Beschleichen und straft den, der
Ihm gleichen will mit Gewalt;
Oft überraschet es einen,
Der eben kaum es gedacht hat.»

Statt «gedacht» hatte
Hölderlin zuerst geschrieben:
«gehofft».

ELFTE STUNDE

Wir versuchen einen Blick in diejenige Epoche der Seinsgeschichte zu tun, die, historisch gerechnet, die «Neuzeit» heißt. Der Versuch dient der Absicht, deutlich zu machen, daß und in welcher Weise im Geschick zugleich der Entzug des Seins waltet. Vom Sein her gesprochen, heißt dies: Sein währt als sich entziehendes Zuschicken des Zeit-Spiel-Raumes für das Erscheinen dessen, was, dem Geschick und seinem Geheiß entsprechend, jeweils das Seiende heißt. Was griechisch τὸ ὄντα, lateinisch ens, französisch l'être, deutsch «das Seiende» jeweils heißt, hat sich jedesmal schon aus der epochalen Lichtung von Sein entschieden. Beiläufig vermerkt, ist es kein Zufall, daß die griechische Sprache am deutlichsten und schärfsten spricht, wenn sie das von uns so genannte «Seiende» im Plural des Neutrums nennt. Denn das Seiende ist ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität.

Wir versuchen einen Blick in das Geschick des Seins auf dem Wege eines Durchblicks durch verschiedene Zeitalter der Geschichte des abendländischen Denkens. Ein solcher Weg hat es zum voraus angenommen, daß die Geschichte des abendländischen Denkens im Geschick des Seins beruht. Dasjenige aber, worin ein Anderes beruht, muß selber die Ruhe sein. Die Ruhe stellen wir gewöhnlich als das Aufhören der Bewegung vor. Mathematisch-physikalisch vorgestellt, ist Ruhe nur ein Grenzfall von Bewegung, die ihrerseits als Stellenwechsel, meßbar nach den Raum-Zeit-Koordinaten, vorbestimmt bleibt. Wird die Ruhe als Aufhören oder als Grenzfall der Bewegung

(Bei der Gelegenheit einer Auseinandersetzung mit Ernst Jünger habe ich die hier erläuterte Bestimmung des Seins im Hinblick auf den modernen Nihilismus verdeutlicht. Der Aufsatz ist inzwischen als gesonderte Schrift unter dem Titel «Zur Seinsfrage» erschienen.)

Für unser fast völlig in das gegenständliche Vorstellen losgelassene Denken bleibt das, was die Wendung «Geschick des Seins» nennt, zunächst schwer zugänglich. Aber die Schwierigkeit liegt nicht in der Sache, sondern bei uns. Das Geschick des Seins ist nämlich nicht nur kein an sich ablaufender Prozeß, es ist auch nichts, was uns gegenüber liegt, vielmehr ist es eher *als Gegen-*einanderüber von Sein und Menschenwesen das Geschick selber.

Wir sagen mit Bedacht «eher», weil auch so der Verdacht nicht beseitigt ist, Sein wese als etwas vom Menschen Abgetrenntes.

Das Geschick des Seins ist als Zuspruch und Anspruch der Spruch, aus dem alles menschliche Sprechen spricht. Spruch heißt lateinisch *fatum*. Aber das *Fatum* ist als der Spruch des Seins im Sinne des sich entziehenden Geschickes nichts Fatalistisches, aus dem einfachen Grunde, weil es dergleichen nie sein kann. Weshalb nicht? Weil Sein, indem es sich zuschickt, das Freie des Zeit-Spiel-Raumes erbringt und in einem damit den Menschen erst ins Freie seiner jeweils schicklichen Wesensmöglichkeiten befreit.

Der Sprung stößt im Absprung den Absprungbereich nicht von sich ab, sondern der Sprung wird im Springen zur andenkenden Aneignung des Seinsgeschickes. Für den Sprung selbst besagt dies: Er springt weder weg vom Absprungbereich, noch fort in einen anderen für sich abgesonderten Bezirk. Der Sprung bleibt Sprung nur als andenkender. An-denken, nämlich das gewesene Geschick, besagt jedoch: bedenken, und zwar das im Gewesenen noch Ungedachte als das zu-Denkende. Diesem entspricht das

Denken nur als vor-denkendes. An-denken das Gewesene ist Vor-denken in das zu-denkende Ungedachte. Denken ist andenkendes Vordenken. Es haftet weder historisch vorstellend am Gewesenen als einem Vergangenen, noch starrt es vorstellend mit der Anmaßung des Prophetischen in eine vermeintlich gewußte Zukunft. Das andenkend-vordenkende Denken ist das Springen des Sprunges. Dieser Sprung ist ein Satz, in den sich das Denken fügt.

Darin liegt: Das Denken muß den Sprung immer neu und ursprünglicher springen. Bei diesem immer anfänglicheren Springen des Sprunges gibt es keine Wiederholung und keine Wiederkehr. Es bedarf des Sprunges, bis das andenkende Vordenken in das Sein als Sein sich selber aus der Wahrheit des Seins zu einem anderen Sagen verwandelt hat.

Auf dem Gang, der in die Geschichte des Denkens als Geschick des Seins weisen sollte, war ständig, weil unvermeidlich, die Rede von Sein und Grund. Was die Worte sagen, läßt sich nie in eine Definition zusammenziehen und verpacken. Ein solches Vorhaben würde sich anmaßen, alle Wesensbestimmungen von Sein und Grund gleichgewichtig und gleichförmig fassen zu können, und dies in einer Vorstellung, die über den Zeiten schwebte. Das Zeitliche aber wäre, so vorgestellt, die jeweils beschränkte Verwirklichung des überzeitlichen Gehaltes der Definition. Man pflegt allerdings solche Verwirklichungen, auch diejenigen von Werten und Ideen, als das Kennzeichen des Geschichtlichen auszugeben. Die Vorstellung von der Geschichte als Verwirklichung von Ideen hat ihre eigene weitherkommende Geschichte. Die genannte Vorstellung von der Geschichte ist beinahe unausrottbar. Wenn wir ihr nachdenken, dann zeigt sich freilich dem unvoreingenommenen Blick, daß die Vorstellung von der Geschichte als der zeitlichen Verwirklichung überzeitlicher Ideen und Werte nicht aus der Erfahrung der Ge-

schichte stammt. In der geläufigen Vorstellung von der Geschichte überträgt man ohne Bedenken und Nachdenken die platonistisch, nicht die platonisch gemeinte Aufspaltung der Welt in einen sinnlich veränderlichen und einen übersinnlich wandellosen Bezirk auf das, was zunächst als Ablauf menschlichen Tuns und Leidens erscheint und als so ablaufendes Geschehen Geschichte heißt.

Diese geläufige Vorstellung von der Geschichte läßt sich indes durch keinen Machtspruch beseitigen, aber auch nicht durch andere Maßnahmen, die versuchen möchten, diese Vorstellung von der Geschichte unmittelbar in eine andere abzuändern. Es wäre Verblendung, dergleichen zu wollen. Denn diese Vorstellung von der Geschichte und ihr hartnäckiger Anspruch ist selber durch das Geschick des Seins, und d. h. durch die Herrschaft des metaphysischen Denkens bestimmt. Freilich erschwert die eingängige Vorstellung von der Geschichte als zeitlicher Verwirklichung des Überzeitlichen jedes Bemühen, das Einzigartige zu erblicken, das sich in der rätselhaften Stetigkeit verbirgt, die sich jeweils in das Jähe des eigentlich Geschicklichen bricht und versammelt. Das Jähe ist das Plötzliche, das nur dem Anschein nach dem Steten, d. h. Ausdauernden widerspricht. Ausgedauert wird das je schon Währende. Im Plötzlichen aber wird das schon Währende, bislang jedoch Verborgene erst gewährt und sichtbar. Doch gestehen wir es ruhig ein: Wir gelangen niemals in die Nähe der aus dem Blick auf das Seinsgeschick zu denkenden Geschichtlichkeit, solange wir im Netz von Vorstellungen hängen bleiben, die sich alle und unversehens auf die Unterscheidung des Absoluten und des Relativen zurückretten, ohne diese Unterscheidung jemals zureichend von dorthin zu bestimmen, von woher sie allein bestimmbar, und d. h. eingrenzbar bleibt. Welcher Ort ist dies? Derjenige, zu dem wir mit der Frage nach dem Satz vom Grund erst unterwegs

sind, indem wir erörtern, was der Satz in der zweiten Tonart sagt. Dieses Unterwegs gibt uns eine Gelegenheit, wenigstens hie und da zu erblicken, in welchem Sinne das, was Sein und Grund nennen, das Selbe «ist». Denn dieses Selbe ist zugleich das Stete, das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet.

Wir fragen jetzt: Was heißt Grund? Was ist das, was uns das Wort «Grund» zu denken heißt? Ein Wort, sagt man, bedeutet etwas. Durch seine Bedeutung hindurch bezieht sich ein Wort auf eine Sache. Die hiermit gestreifte Vorstellung vom Wort ist uns zwar geläufig. Aber es bleibt fraglich, ob sie einem strengen Nachdenken über das Wesen der Sprache standhält. Doch selbst dann, wenn wir die Sprache nur noch für ein Instrument der Information halten, wird das Sprechen der Sprache nie zu einem Mechanismus, der irgendwo in einer Gleichförmigkeit abläuft.

Wenn wir uns auf die abendländischen Sprachen beschränken und diese Beschränkung zum voraus als eine Grenze anerkennen, dürfen wir sagen: Unsere Sprachen sprechen geschichtlich. Gesetzt, daß an dem Hinweis, die Sprache sei das Haus des Seins, etwas Wahres sein sollte, dann ist das geschichtliche Sprechen der Sprache beschickt und gefügt durch das jeweilige Geschick des Seins. Vom Wesen der Sprache her gedacht, sagt dies: Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschichtlich der Sprache entspricht. Dieses Entsprechen aber ist die eigentliche Weise, nach der der Mensch in die Lichtung des Seins gehört. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen eines Wortes stammt deshalb nicht erst daher, daß wir Menschen im Reden und Schreiben zu Zeiten Verschiedenes mit einem Wort meinen. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen ist jeweils eine geschichtliche. Sie entspringt daraus, daß wir selbst im Sprechen der Sprache je nach dem Seinsgeschick vom Sein des Seienden jeweils anders gemeint, d. h. angesprochen sind. Wir sprechen von Grundmauern, von einer Grundregel, von

und geringem Nachdenken leicht überschauen lassen. Gleichwohl können wir dabei immer noch einen entscheidenden Zug verfehlen, der alle wesentlichen Übersetzungen durchzieht. Damit meinen wir solche Übersetzungen, die in Epochen, da es an der Zeit ist, ein Werk des Dichtens oder des Denkens übertragen. Der gedachte Zug besteht darin, daß die Übersetzung in solchen Fällen nicht nur Auslegung, sondern Überlieferung ist. Als Überlieferung gehört sie in die innerste Bewegung der Geschichte. Nach früher Bemerktem heißt dies: Eine wesentliche Übersetzung entspricht jeweils in einer Epoche des Seinsgeschickes der Weise, wie im Geschick des Seins eine Sprache spricht. Es wurde freilich nur andeutungsweise gezeigt, wie Kants Kritik der reinen Vernunft dem Anspruch des Satzes vom zureichenden Grunde entspricht und diese Entsprechung zur Sprache bringt. «Vernunft» aber, ebenso wie «Grund» sprechen als Übersetzungen des einen Wortes ratio. Geschichtlich gedacht, heißt dies: Aus jenem Denken, das die Kritik der reinen Vernunft im Lichte des Satzes vom zureichenden Grund ist, spricht das Wort ratio mit seinem zwiefach einigen Sagen, das zusammengehörig die Vernunft nennt und den Grund. In solchem Sprechen überliefert sich die ratio und das in ihr Gedachte. Das hier gemeinte Überliefern bewegt die eigentliche Geschichte. Auf die Gefahr eines Anscheines von Übertreibung dürfen wir sogar sagen: Sprüche im neuzeitlichen Denken nicht die ratio in der Übersetzung doppelsinnig als Vernunft und als Grund, dann gäbe es nicht Kants Kritik der reinen Vernunft als Umgrenzung der Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung.

So dürfte denn die Feststellung, das Wort «Grund» sei die Übersetzung von ratio, ihr Gemeinplätziges eingebüßt haben. Nur im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, daß die klassische Quelle für die Einsicht in die geschickliche Überlieferung der

ratio als Grund und als Vernunft an das neuzeitliche Denken die Paragraphen 29 bis 32 der «*Monadologie*» von Leibniz sind. «*Monadologie*» heißt eine der letzten Schriften von Leibniz. Sie handelt von den Prinzipien der Philosophie. Die 90 Paragraphen dieser Schrift lassen das Baugerüst der abendländischen, insbesondere der neuzeitlichen Metaphysik so klar erkennen wie kaum ein anderes Denkwerk vor dem Zeitalter Kants. Die genannte Schrift von Leibniz, entstanden im Jahre 1714, wurde erst 1840 im französischen Originaltext der Hannoverschen Bibliothek durch einen Schüler von Hegel, Joh. Ed. Erdmann, veröffentlicht.

«Grund» ist die Übersetzung von ratio. Das, was «Grund» nennt und wovon der Satz vom Grund sagt, überliefert somit jenes, was in dem zwiefach einigen Sagen der ratio erfahren und gedacht ist. Dem müssen wir nachfragen. Wir können es hier nur in einem groben Zug. Damit es nicht bei einer zufälligen Worterklärung bleibe, behalten wir die Wegrichtung im Blick; denn es gilt zu erblicken, daß und wie Sein und Grund das Selbe «sind». Dies sagt jetzt: Es gilt ins echte Gedächtnis auf- und zurückzunehmen, inwiefern sich im Anfang der Seinsgeschichte die Selbigkeit von Sein und Grund ankündigt, und zwar ankündigt, um dann als diese Selbigkeit auf lange Zeit hinaus ungehört und ungedacht zu bleiben. Gleichwohl ist dieses Ungehörte das Unerhörte, nämlich Einzigartige der Seinsgeschichte und ihres Anfangs.

Im Wort «Grund» spricht die ratio und zwar aus dem Doppelsinn von Vernunft und Grund. Ein Grund zu sein, kennzeichnet auch das, was wir Ursache nennen, lateinisch *causa*; weshalb der Satz vom Grund, wie öfter erwähnt, auch lautet: *Nihil est sine causa*. Zufolge einer langen Überlieferung und Gewöhnung des Denkens und Sagens finden wir nichts Aufregendes mehr dabei, daß ratio zugleich Vernunft und Grund nennt. Sorgsam

31 Jahren) schrieb Leibniz einen Dialog über die *Lingua rationalis*, d. h. den Kalkül, die Rechnungsart, die imstande sein soll, durchgängig für alles, was ist, die Beziehungen zwischen Wort, Zeichen und Sache durchzurechnen. Hier in diesem Dialog und in anderen Abhandlungen hat Leibniz die Fundamente für das vorausgedacht, was heute als Denkmaschine nicht nur benutzt wird, was vielmehr die Denkweise bestimmt. In einer handschriftlichen Randbemerkung zu diesem Dialog vermerkt Leibniz: *Cum Deus calculat fit mundus*. Wenn Gott rechnet, wird Welt.

Es bedarf nur eines bereitwilligen Blickes in unser Atomzeitalter, um zu sehen, daß, wenn nach Nietzsches Wort Gott tot ist, die gerechnete Welt noch bleibt und den Menschen überall in ihre Rechnung stellt, indem sie alles auf das *principium rationis* verrechnet.

DREIZEHENTE STUNDE

Der Satz vom Grund lautet: Nichts ist ohne Grund. *Nihil est sine ratione*. Grund ist die Übersetzung von *ratio*. Eine Übersetzung wird dort, wo das Sprechen der Grundworte von einer geschichtlichen Sprache in die andere *übersetzt*, zur Überlieferung. Eine *Überlieferung* kann, wenn sie erstarrt, zur Last und zum Hemmnis ausarten. Sie kann es, weil die Überlieferung eigentlich, was ihr Name sagt, ein Liefern im Sinne des *liberare*, der Befreiung ist. Als ein Befreien hebt die Überlieferung verborgene Schätze des Gewesenen ans Licht, sei dies Licht auch erst nur das einer zögernden Morgendämmerung. Daß «Grund» die Übersetzung von *ratio* sei, will sagen: Die *ratio* hat sich in den Grund überliefert, welche Überlieferung schon früh doppelsinnig spricht. Die doppelsinnige Überlieferung der *ratio* in Grund und Vernunft erlangt freilich erst dort ihr entscheidendes Gepräge, wo das Geschick des Seins jene Epoche bestimmt, die nach der historischen Zeitrechnung die «Neuzeit» heißt. Wenn anders Sein und Grund das Selbe «sind», dann muß das neuzeitliche Seinsgeschick auch den alten römischen Doppelsinn der *ratio* verwandeln.

Soweit auch der Sinn von Grund, nämlich Boden und Erde, dem Sinn von Vernunft, nämlich Vernehmen, Hören entfernt bleiben mag, im Doppelsinn der *ratio* sind beide Bedeutungen schon frühzeitig beisammen, wenngleich nicht eigens in ihrer Zusammengehörigkeit bedacht. Sachgemäßer müssen wir sagen: In dem, was die *ratio* nennt, sind beide Richtungen dieses Doppelsinnes, Vernunft und Grund, vorgezeichnet. Denn was heißt *ratio*? Wir antworten durch eine Übersetzung des Wortes *ratio*.

was ratio sagt, nämlich Rechnung, dann finden wir darin nichts, was für eine Zugehörigkeit zum Sein sprechen könnte. Wie kommt es, daß das Wort ratio uns nicht antwortet, wenn wir fragen, inwiefern das in ihm Genannte eine Zugehörigkeit zum Sein enthalte? Dies kommt einmal daher, daß wir jetzt Gefahr laufen, das Wort ratio für sich und gleichsam losgelöst aus seinem Sagen zu nehmen, das stets ein geschichtliches ist. Zum anderen tappen wir hinsichtlich der Zugehörigkeit der ratio zum Sein deshalb im Dunkeln, weil wir es allzu leicht aus dem Sinn verlieren, daß auch das Wort «Sein» je nur geschichtlich spricht. Hieraus ergibt sich für uns eine entscheidende Weisung. Die Frage, inwiefern Sein und ratio zusammengehören, läßt sich nur seinsgeschichtlich fragen und durch ein Zurückdenken in das Seinsgeschick beantworten. Nun erfahren wir aber das Geschick des Seins zunächst nur im Durchgang durch die Geschichte des abendländischen Denkens. Dieses beginnt mit dem Denken der Griechen. Der Anfang des Seinsgeschickes findet seine schickliche Entsprechung und Verwahrnis im Denken des Griechentums von Anaximander bis Aristoteles. Die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Sein und ratio fragen wir seinsgeschichtlich nur und anfänglich erst, wenn wir die Frage und ihr Gefragtes *griechisch* denken.

Der Weg unserer Frage ist durch das Hören auf den Satz vom Grund vorgezeichnet. Darum gingen wir vom Grund zurück zur ratio. Aber die ratio spricht lateinisch-römisch und nicht griechisch, d. h. nicht so, daß wir im Hören dieses Wortes schon imstande wären, unsere Frage seinsgeschichtlich-anfänglich zu fragen. Oder sollte das römische Wort ratio doch zugleich auch griechisch sprechen? So steht es in der Tat. Denn «ratio» ist innerhalb der Geschichte des Denkens seinerseits ein übersetzendes Wort und d. h. ein überlieferndes. So wie sich in die Grundworte des neuzeitlichen Denkens, Vernunft und Grund,

Ratio 2. heißt der Satz in der 2. Tonart.
und 2b ist der Fund = nicht ist der Satz, also
Satz = Fund

die gegabelte ratio überliefert, so spricht im römischen Wort ratio ein griechisches Wort; es heißt λόγος. Demgemäß hören wir den Satz vom Grund in der zweiten Tonart erst dann seinsgeschichtlich und dies zugleich anfänglich, wenn wir das Thema des Satzes griechisch sagen: τὸ αὐτό (ἐστίν) εἶναι τε καὶ λόγος: Das Selbe (ist) εἶναι und λόγος. Zwar findet sich bei den griechischen Denkern nirgends ein Satz im angeführten Wortlaut. Gleichwohl nennt er den seinsgeschicklichen Zug des griechischen Denkens und dies auf eine Weise, daß er in die späteren Epochen der Seinsgeschichte vordeutet.

Mit Rücksicht auf die vorhin genauer eingegrenzte Frage müssen wir jetzt bedenken: Inwiefern spricht im griechischen Wort λόγος eine Zugehörigkeit des im Wort Gesagten zum Sein, d. h. zum εἶναι? Dieses griechische Wort für das lateinische esse und unser deutsches Hilfszeitwort «sein» besagt: an-wesen. Im griechischen Sinne verdeutlicht, heißt «Sein»: ins Unverborgene herein- und herbei-scheinen und, also scheidend, wahren und weilen.

Inwiefern gehört dieses so zu denkende Sein mit dem Grund und der ratio zusammen? Solange wir die Frage noch in dieser Form belassen, bleibt sie verworren und versagt jeden Wink in die Antwort. Das Verworrene entwirrt sich, wenn wir fragen: Inwiefern gehört das griechisch als «anwesen» zu denkende «sein» mit dem λόγος zusammen? Anders gewendet: Inwiefern spricht in dem, was das Wort λόγος nennt, die Zusammengehörigkeit mit dem griechisch gedachten Sein? Inwiefern «sind» λόγος und «anwesen» das Selbe? Was heißt λόγος?

Für die sorgfältige Behandlung dieser entscheidenden, aber auch weitläufigen Frage ist schon viel gewonnen, wenn wir das nicht mehr aus dem Auge verlieren, was sich auf dem Weg der Vorlesung ergeben hat. Was ist dies? Eine recht einfache Einsicht, die wir, weil sie einfach ist, gern zu leicht nehmen. Was

hinterläßt das Sein diese Gestalten des Grundes, die jedoch nach ihrer Herkunft unbekannt bleiben. Indes wird dieses Unbekannte nicht als ein solches erfahren; denn es ist jedermann bekannt, daß alles Seiende einen Grund hat. Man findet dabei nichts Ungewöhnliches.

So schickt sich denn das Sein im Entzug dem Menschen auf eine Weise zu, durch die es seine Wesensherkunft hinter dem dichten Schleier des rational verstandenen Grundes und der Ursachen und deren Gestalten verbirgt.

Der Satz vom Grund sagt, in der zweiten Tonart gehört: Sein und Grund: das Selbe. Dies Gesagte spricht deutlicher, sobald wir seinsgeschicklich zurückdenken und hören, wie λόγος als Leitwort Heraklits spricht. Der Satz vom Grund ist in der zweiten Tonart kein metaphysischer, sondern ein seinsgeschicklich gedachter Satz. Seine genauere Fassung muß deshalb lauten: Geschicklich anfänglich spricht sich Sein als λόγος und d. h. im Wesen von Grund zu. Seinsgeschicklich anfänglich «sind» Sein und Grund das Selbe, bleiben es auch, aber in einer Zusammengehörigkeit, die in eine geschichtlich wandelhafte Verschiedenheit auseinandergeht.

Indem wir der zweiten Tonart folgen, denken wir Sein nicht mehr vom Seienden her, sondern wir denken es als Sein, nämlich als Grund, d. h. nicht als ratio, nicht als Ursache, nicht als Vernunftgrund und Vernunft, sondern als versammelndes Vorliegenlassen. Sein und Grund sind aber nicht ein leeres Einerlei, sondern die verborgene Fülle dessen, was zunächst im Seinsgeschick als Geschichte des abendländischen Denkens zum Vorschein kommt.

Bei der ersten Erläuterung der zweiten Tonart des Satzes vom Grund hieß es: Sein und Grund: das Selbe. Zugleich hieß es: Sein: der Ab-Grund.

Sein «ist», was sein anfänglicher Name λόγος sagt, geschicklich

das Selbe mit dem Grund. Insofern Sein als Grund west, hat es selber keinen Grund. Dies jedoch nicht deshalb, weil es sich selbst begründet, sondern weil jede Begründung, auch und gerade diejenige durch sich selbst, dem Sein als Grund ungemäß bleibt. Jede Begründung und schon jeder Anschein von Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grund-los. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein: der Ab-Grund.

Steht nun dies Gesagte nur neben dem zuerst Gesagten: Sein und Grund: das Selbe? Oder schließt gar eines das andere aus? So scheint es in der Tat, wenn wir nach der Regel der gewöhnlichen Logik denken. Darnach besagt: «Sein und Grund: das Selbe» so viel wie: Sein = Grund. Wie soll dann noch das Andere gelten können: Sein: der Ab-Grund? Allein gerade dies zeigt sich als das jetzt zu-Denkende, nämlich: Sein «ist» der Ab-Grund, insofern Sein und Grund: das Selbe. Insofern Sein gründend «ist», und nur insofern, hat es keinen Grund.

Denken wir dem nach und bleiben wir in solchem Denken, dann merken wir, daß wir aus dem Bereich des bisherigen Denkens abgesprungen und im Sprung sind. Aber fallen wir mit diesem Sprung nicht ins Bodenlose? Ja und Nein. Ja – insofern jetzt das Sein nicht mehr auf einen Boden im Sinne des Seienden gebracht und aus diesem erklärt werden kann. Nein – insofern Sein jetzt erst als Sein zu denken ist. Als dieses zu-Denkende wird es aus seiner Wahrheit her das Maß-Gebende. Die Weise des Denkens muß sich dieser Maß-Gabe anmessen. Aber dieses Maß und seine Gabe können wir durch kein Errechnen und Ausmessen von uns aus an uns reißen. Sie bleiben das für uns Unermeßliche. Der Sprung läßt jedoch das Denken so wenig ins Bodenlose im Sinne des völlig Leeren fallen, daß er erst das Denken in die Entsprechung zum Sein als Sein, d. h. zur Wahrheit des Seins gelangen läßt.

Hören wir den Satz vom Grund in der anderen Tonart und denken wir dem Gehörten nach, dann ist dies Nach-denken ein Sprung und zwar ein Weitsprung, der das Denken ins Spiel mit dem bringt, worin das Sein als Sein ruht, also nicht mit solchem, worauf es als seinem Grund beruht. Das Denken gelangt durch diesen Sprung in die Weite jenes Spiels, auf das unser Menschenwesen gesetzt ist. Nur insofern der Mensch in dieses Spiel gebracht und dabei aufs Spiel gesetzt ist, vermag er wahrhaft zu spielen und im Spiel zu bleiben. In welchem Spiel?

Wir haben dieses Spiel kaum erfahren und in seinem Wesen noch nicht bedacht, d. h. in dem, was es spielt und wer es spielt, und wie hier das Spielen zu denken ist. Wenn wir versichern, das hier gemeinte Spiel, worin das Sein als Sein ruht, sei ein hohes und gar das höchste Spiel und frei von jeder Willkür, dann wird damit wenig gesagt, solange dieses Hohe und sein Höchstes nicht aus dem Geheimnis des Spiels gedacht ist. Dies zu denken, reicht jedoch die bisherige Denkweise nicht aus; denn sobald sie das Spiel zu denken, d. h. nach ihrer Art vorzustellen sucht, nimmt sie es als etwas, das ist. Zum Sein eines Seienden, also auch zum Spiel, gehört dann der Grund. Das Wesen des Spiels wird sonach als Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit überall im Gesichtskreis des Grundes, der ratio, der Regel, der Spielregel, des Kalküls bestimmt. Vielleicht müßte man den leibnizischen Satz: *Cum Deus calculat fit mundus*, gemäß übersetzen durch: Während Gott spielt, wird Welt.

Die Frage, zu der uns der Sprung in die andere Tonart des Satzes vom Grund anweist, lautet: Läßt sich das Wesen des Spiels sachgemäß vom Sein als Grund her bestimmen, oder müssen wir Sein und Grund, Sein als Ab-Grund aus dem Wesen des Spiels her denken und zwar des Spiels, in das wir Sterbliche gebracht sind, die wir nur sind, indem wir in der Nähe des Todes wohnen, der als äußerste Möglichkeit des Daseins das Höchste an Lichtung

des Seins und seiner Wahrheit vermag? Der Tod ist die noch ungedachte Maßgabe des Unermeßlichen, d. h. des höchsten Spiels, in das der Mensch irdisch gebracht, auf das er gesetzt ist.

Doch ist es nicht ein bloß spielerisches Tun, wenn wir jetzt zum Schluß der Vorlesung über den Satz des Grundes den Gedanken an das Spiel und an die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund mit dem Spiel beinahe gewaltsam hereinzerren? So mag es scheinen, solange wir immer noch unterlassen, seinsgeschichtlich zu denken, und d. h. uns an-denkend der lösenden Bindung in die Überlieferung des Denkens anzuvertrauen.

Der Denkweg der Vorlesung führte uns dahin, den Satz des Grundes in der anderen Tonart zu hören. Dies verlangte von uns, zu fragen: Inwiefern «sind» Sein und Grund das Selbe? Die Antwort ergab sich uns auf dem Weg eines Rückganges an den Anfang des Seinsgeschickes. Der Weg führte durch die Überlieferung, nach der in den Worten «Grund» und «Vernunft» die ratio im Doppelsinn der Rechnung spricht. In der ratio aber spricht der griechisch gedachte λόγος. Aber erst indem wir bedachten, was im frühgriechischen Denken für Heraklit λόγος sagt, wurde deutlich, daß dieses Wort zumal Sein und Grund nennt, beide aus ihrer Zusammengehörigkeit. Was Heraklit λόγος nennt, sagt er noch in anderen Namen, die Leitworte seines Denkens sind: φύσις, das von-sich-her-Aufgehen, das zugleich west als Sichverbergen; κόσμος, das griechisch zumal besagt Ordnung, Fügung und Schmuck, der als Glanz und Blitz zum Scheinen bringt; schließlich nennt Heraklit das, was sich ihm als λόγος, als das Selbe von Sein und Grund zuspricht: αἰών. Das Wort ist schwer zu übersetzen. Man sagt: Weltzeit. Es ist die Welt, die ~~weltet~~ und zeitigt, indem sie als κόσμος (Frg. 30) die Fügung des Seins zum erglühenden Erglänzen bringt. Wir dürfen nach dem Gesagten in den Namen λόγος, φύσις, κόσμος und αἰών jenes Ungesagte hören, das wir das Seinsgeschick nennen.



35131000015752

was ist jetzt: Sein an

(143)

Grund = das für das ein

Grund nicht mehr gestellt werden kann,
heißt: es kann eine Fortsetzung
des Seins nicht geben. Wie ein me-
physisches Gottesbewusstsein -- und nicht sein
für abstrakt.

3. Wenn Gott spielt, entsteht Welt;
diesem Gedanken liegt die Erfahrung
zugrunde: Wenn Menschen das Liebes-
Spiel spielen, entsteht ein Mensch.
4. Dies jetzt: auch wir sind nicht ohne Lebens-
philosophie, auch wir sind die bewußte
Fleischszugung von Leben u. Sein.

5. Es geht aber auch um das H. am Gottesbegriff
so unerschöpflich ist: es ist das das
Sein oder die Welt ganz ist sein sollte.
Bei dem Versuch der homo sapiens Kate-
gorie zu entgehen, fällt er wie alle
Moderne in die Lebenskategorie,

6. Was er bei Abgrund meint, wann er
früher das Nichts.

7. Bei der Bestimmung des Verhältnisses von
Sein zu Leben bleibt es immer (?)
das Bild von

Leibniz-Deus 29

Kausalität 43

Leibniz-Deus 52-3, 170 (186)

93: Kern des Problems.

177: Das ganze Spiel über / Spiel über,
das für "Nichts ist ohne Grund", der
Stein des Anstoßes. Satz: "Nichts ist ohne
Sein" ganz ist, um ⁵⁰ Sein g
Grund: Kausalitätswelt.