

ZUR SACHE
DES
DENKENS

VON

MARTIN HEIDEGGER



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

ZUR SACHE
DES
DENKENS

VON

MARTIN HEIDEGGER
''''

Für

Gannah

Martin



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

1969

vorsichtig. Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit. Zunächst haben wir durch diese Wendung nur den Sprachgebrauch geändert. Statt »es ist«, sagen wir »es gibt«.

Um über den sprachlichen Ausdruck zurück zur Sache zu gelangen, müssen wir erweisen, wie sich dieses »Es gibt« erfahren und erblicken läßt. Der geeignete Weg dahin ist der, daß wir erörtern, was im »Es gibt« gegeben wird, was »Sein« besagt, das—Es gibt; was »Zeit« besagt, die—Es gibt. Dementsprechend versuchen wir, auf das Es vorzublicken, das Sein und Zeit—gibt. Also vorblickend werden wir noch in einem anderen Sinne vor-sichtig. Wir versuchen, das Es und sein Geben in die Sicht zu bringen und schreiben das »Es« groß.

Wir denken zuerst dem Sein nach, um es selbst in sein Eigenes zu denken.

Wir denken sodann der Zeit nach, um sie selbst in ihr Eigenes zu denken.

Dadurch muß sich die Weise zeigen, wie es Sein, wie es Zeit gibt. In diesem Geben wird ersichtlich, wie jenes Geben zu bestimmen sei, das als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt.

Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist, Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Anwesen, d. h. Sein gibt.

(Die Sache »Sein«, sie eigens denken, dies verlangt, daß unser Nachsinnen der im Anwesenlassen sich zeigenden Weisung folgt. Sie erweist im Anwesenlassen das Entbergen. Aus diesem aber spricht ein Geben, ein Es gibt.)

Indes bleibt für uns das jetzt genannte Geben noch ebenso dunkel wie das hier genannte Es, das gibt.

Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzu-

Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem »Es gibt Anwesenheit«, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.

Nun sieht es so aus, als seien wir mit dem Hinweis auf den Menschen vom Weg abgekommen, auf dem wir dem Eigenen der Zeit nachdenken möchten. In gewisser Weise trifft es zu. Gleichwohl sind wir der Sache, die Zeit heißt und sich eigens von der Gegenwart als Anwesenheit her zeigen soll, näher, als wir meinen.

Anwesenheit besagt: das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen. Woher aber nun dieses reichende Erreichen, in das Gegenwart als Anwesen gehört, sofern es Anwesenheit gibt? Zwar bleibt der Mensch immer vom Anwesen eines jeweils Anwesenden angegangen, ohne daß er dabei auf das Anwesen selbst eigens achtet. Aber ebensooft, d. h. stets geht uns auch das Abwesen an. Einmal so, daß mancherlei nicht mehr in der Weise anwest, wie wir es vom Anwesen im Sinne der Gegenwart kennen. Und dennoch, auch dieses nicht-mehr-Gegenwärtige west in seinem Abwesen unmittelbar an, nämlich nach der Art des uns angehenden Gewesen. Dieses fällt nicht wie das bloß Vergangene aus dem vormaligen Jetzt weg. Das Gewesen west vielmehr an, jedoch auf seine eigene Weise. Im Gewesen wird Anwesen gereicht.

Das Abwesen geht uns aber auch an im Sinne des noch nicht Gegenwärtigen nach der Art des Anwesens im Sinne des Auf-uns-Zukommens. Die Rede vom Auf-uns-zukommen ist inzwischen zur Redensart geworden. So hört man sagen: »Die Zukunft hat schon begonnen«, was nicht der Fall ist, weil die Zukunft niemals erst beginnt, insofern das Abwesen als das Anwesen des noch-nicht-Gegenwärtigen uns immer schon auf irgendeine Weise angeht, d. h. anwest, ebenso unmittelbar wie das Gewesen. In der Zukunft, im Auf-uns-Zukommen wird Anwesen gereicht.

Sofern sich im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit bekundet, verstärkt sich die schon erwähnte Vermutung, die eigentliche Zeit, das vierfältige Reich des Offenen, ließe sich als das »Es« auffinden, das Sein, d. h. Anwesen, gibt. Die Vermutung scheint sich vollends zu bestätigen, wenn wir darauf achten, daß auch das Abwesen jeweils sich als eine Weise von Anwesen bekundet. Nun zeigte sich im Gewesen, das nicht-mehr-Gegenwärtiges durch Verweigerung von Gegenwart anwesen läßt, zeigte sich im Auf-uns-zukommen, das noch-nicht-Gegenwärtiges durch Vorenthalt von Gegenwart anwesen läßt, diejenige Art des lichtenden Reichens, die alles Anwesen ins Offene gibt.

Somit erscheint die eigentliche Zeit als das Es, das wir nennen im Sagen: Es gibt Sein. Das Geschick, darin es Sein gibt, beruht im Reich von Zeit. Erweist sich durch diesen Hinweis die Zeit als das Es, das Sein gibt? – Keineswegs. Denn die Zeit bleibt selber die Gabe eines Es gibt, dessen Geben den Bereich verwahrt, in dem Anwesenheit gereicht wird. So bleibt das Es weiterhin unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos. In solchem Falle ist es ratsam, das Es, das gibt, aus dem bereits gekennzeichneten Geben her zu bestimmen. Dieses zeigte sich als Schicken von Sein, als Zeit im Sinne des lichtenden Reichens.

(Oder sind wir jetzt nur deshalb ratlos, weil wir uns von der Sprache, genauer gesprochen, von der grammatischen Auslegung der Sprache in die Irre führen lassen, aus welcher Irre wir auf ein Es starren, das geben soll, das es aber selbst gerade nicht gibt? Sagen wir: Es gibt Sein, Es gibt Zeit, dann sprechen wir Sätze aus. Nach der Grammatik besteht ein Satz aus Subjekt und Prädikat. Das Satzsubjekt muß nicht notwendig ein Subjekt im Sinne eines Ich und einer Person sein. Die Grammatik und Logik fassen daher die Es-Sätze als Impersonalien und als subjektlose Sätze. In anderen indogermanischen Sprachen, im Griechischen und im Lateinischen, fehlt das Es, wenigstens als besonderes Wort und Lautgebilde, was gleichwohl nicht besagt, daß das im Es Gemeinte nicht mitgedacht werde: im lateinischen pluit, es regnet; im griechischen χεῖ, es tut not.

Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis. Und dieses selbst? Läßt sich vom Ereignis noch mehr sagen?

Unterwegs wurde schon mehr gedacht, aber es wurde nicht eigens gesagt, nämlich dies, daß zum Geben als Schicken das An sich halten gehört, nämlich dieses, daß im Reichen von Gewesen und Ankommen Verweigerung von Gegenwart und Vorenthalten von Gegenwart spielen. Das jetzt Genannte: An sich halten, Verweigerung, Vorenthalten, zeigt dergleichen wie ein Sich entziehen, kurz gesagt: den Entzug. Sofern aber die durch ihn bestimmten Weisen des Gebens, das Schicken und das Reichen, im Ereignen beruhen, muß der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören. Dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags.

(In aller Kürze und nach der Weise des Vortrags unzureichend, sei auf Eigentümliches im Ereignis gewiesen.)

Das Schicken im Geschick des Seins wurde gekennzeichnet als ein Geben, wobei das Schickende selbst an sich hält und im An sich halten sich der Entbergung entzieht.

In der eigentlichen Zeit und ihrem Zeit-Raum zeigte sich das Reichen des Gewesen, also von nicht-mehr-Gegenwart, die Verweigerung dieser. Es zeigte sich im Reichen von Zukunft, also von noch-nicht-Gegenwart, der Vorenthalten dieser. Verweigerung und Vorenthalten bekunden denselben Zug wie das An sich halten im Schicken: nämlich das Sich entziehen.

Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignen das Eigentümliche, daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht. Vom Ereignen her gedacht, heißt dies: Es enteignet sich in dem genannten Sinne seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum.

Das andere Eigentümliche im Ereignis erblicken wir, sobald wir deutlich genug schon Gesagtes bedenken. Im Sein als Anwesen bekundet sich der Angang, der uns Menschen so angeht, daß wir im Vernehmen und Übernehmen dieses Angangs das Auszeichnende des Menschseins erlangt haben. Dieses Über-

schein nach sagt dies nichts. Es sagt auch nichts, solange wir das Gesagte als einen bloßen Satz hören und ihn dem Verhör durch die Logik ausliefern. Wie aber, wenn wir das Gesagte unablässig als den Anhalt für das Nachdenken übernehmen und dabei bedenken, daß dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen Ἐλήθεια verbirgt? Aus dem, was durch dieses Anfängliche aller Leitmotive des Denkens vorgesagt wird, spricht eine Verbindlichkeit, die jedes Denken bindet, gesetzt daß es sich dem Geheiß des zu Denkenden fügt.

Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken – aus dem Ereignis – ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden.

Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen. K

Wenn eine Überwindung nötig bleibt, dann geht sie dasjenige Denken an, das sich eigens in das Ereignis einläßt, um Es aus ihm her auf Es zu – zu sagen.

Es gilt unablässig, die Hindernisse zu überwinden, die ein solches Sagen leicht unzureichend machen.

Ein Hindernis dieser Art bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.

Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«

Einleitend wurde auf manches hingewiesen, was zu einem besseren Verständnis des Vortrags und so der Vorbereitung und der Vorzeichnung der Absicht des Seminars dienen konnte. In diesen Hinweisen wurden bereits die Fragen und Themen berührt, die in den folgenden Sitzungen teils ausdrücklich zur Sprache kamen, teils mehr hintergründigerweise den Seminar-gang bestimmten.

Dieses Seminar stellte wegen der Eigenart des dort zu Wort Kommenden einen Versuch dar. Es unterschied sich wesentlich von den Seminarübungen, die Heidegger im Laufe seiner Lehrtätigkeit gehalten hat, – welcher Unterschied sich, mehr äußerlich gesagt, schon darin bekundet, daß nicht ein Text der Metaphysik zugrunde gelegt wurde, sondern ein Text Heideggers selbst. In dem Versuch, das im Vortrag Gesagte zu besprechen, zeigte sich ein noch Gewagteres, als es der Vortrag selbst war. Dessen Wagnis liegt darin, daß er in Aussagesätzen von etwas spricht, dem diese Weise des Sagens wesensmäßig unangemessen ist. Allerdings ist zu beachten, daß es sich nicht um bloße Aussagen handelt, sondern um ein durch Fragen vorbereitetes Antworten, das dem Sachverhalt, um den es geht, sich anzumessen versucht; bei all dem – Aussagen, Fragen und Antworten – ist *die Erfahrung der Sache selbst* vorausgesetzt.

Das Versuchhafte des Seminars war also ein Zwiefaches: einerseits, daß es auf eine Sache, die sich dem mitteilenden Aus-sagen aus ihr selbst versagt, weisend hinzeigen wollte; zum anderen, daß es versuchen mußte, aus einer Erfahrung heraus bei den Teilnehmern die eigene Erfahrung des Gesagten vorzu-

bereiten, die Erfahrung von etwas, das nicht offen an den Tag gebracht werden kann. Der Versuch also, von etwas zu sprechen, das nicht kenntnismäßig, aber auch nicht nur fragemäßig vermittelt werden kann, das vielmehr erfahren sein muß, – der Versuch davon zu sprechen in der Absicht, diese Erfahrung vorzubereiten, machte wesentlich das Gewagte des Seminars aus.

Die Absicht des Seminars wurde dahingehend bestimmt, daß es ihm um das in-den-Blick-Bringen des Vortrags im Ganzen, seines Grundvorhabens, sowie um den Zusammenhang des Vortrags mit Heideggers Denken überhaupt gehen solle. Zudem stellte sich die Aufgabe, sich über die Lage der Philosophie in der heutigen Zeit klar zu werden; in einer Zeit also, in der Heideggers Denken ek-sistiert und die andererseits durch den Schwund der Philosophie gekennzeichnet werden kann. Dieser Schwund zeigt in sich ein mannigfaltiges Gesicht. Sofern unter Philosophie die Metaphysik verstanden wird, bekundet er sich darin, daß die Sache des Denkens nicht mehr die der Metaphysik ist, – wobei die Metaphysik selbst vermutlich bestehen bleibt. Sichtbar werden bereits die Ersatzerscheinungen der Philosophie, ihre Ausweichmöglichkeiten: einerseits die bloße Interpretation überlieferter Texte der Philosophie, das Ausarbeiten und Abarbeiten der Metaphysik, zum anderen das Abgedrängtwerden der Philosophie in die Logik (Logistik), in die Psychologie und die Soziologie, kurz in die Anthropologie.

In diesem Seminar mußte die Kenntnis und Erfahrung der Geschichte der Metaphysik vorausgesetzt werden, da auf geschichtliche Zusammenhänge und einzelne metaphysische Positionen nicht ausdrücklich Bezug genommen werden konnte. Eine Ausnahme machte Hegel, auf den eigens eingegangen wurde, und dies wegen des merkwürdigen Tatbestandes, daß Heideggers Denken immer wieder und auf die verschiedensten Weisen mit dem Hegelschen verglichen wird. Obgleich Hegel der Sache nach dem Anliegen Heideggers in gewisser Weise entfernt ist als jede andere metaphysische Position, legt sich dennoch der Anschein einer Selbigkeit und somit die Ver-

als eines solchen. In dem Vortrag »Zeit und Sein« wird der bislang ungedachte, im Sein als Anwesen liegende Sinn von Zeit in ein ursprünglicheres Verhältnis zurückgeborgen. Die Rede von einem Ursprünglicheren ist hier leicht mißverständlich. Wenn wir aber auch zunächst unausgemacht lassen, wie das Ursprünglichere zu verstehen, und das heißt, nicht zu verstehen ist, bleibt es dennoch bestehen, daß das Denken – und zwar sowohl in dem Vortrag selbst als auch im Ganzen des Weges von Heidegger – den Charakter eines Rückgangs hat. Das ist der Schritt zurück. Zu beachten bleibt die Mehrdeutigkeit des Titels. Nötig wird die Erörterung des Wohin und des Wie in der Rede vom »zurück«.

Dann aber läßt sich die Frage stellen, ob und wie dieser Rückgang, der die Art der Bewegtheit dieses Denkens ausmacht, damit zusammenhängt, daß das Ereignis nicht nur als Schicken sondern als dieses vielmehr der Entzug ist.

Zeigt sich der Entzugscharakter bereits in der Problematik von »Sein und Zeit«? Um dies zu sehen, muß auf die einfache Absicht dieses Werkes bzw. auf die Bedeutung, die die Zeit in der Frage nach dem Sinn von Sein hat, eingegangen werden. Die Zeit, als welche in »Sein und Zeit« der Sinn von Sein angesprochen wird, ist daselbst keine Antwort, kein letzter Halt für das Fragen, sondern selbst das Nennen einer Frage. Der Name »Zeit« ist der Vorname für das, was später »die Wahrheit des Seins« hieß.

Die Auslegung der Zeit zielt zunächst auf den Charakter der Zeitigung der Zeitlichkeit des Daseins, auf das Ekstatische, das in sich, ohne daß dieser Sachverhalt in dem zur Veröffentlichung gelangten Teil von »Sein und Zeit« ausdrücklich genannt ist (vgl. S. u. Z. § 28), schon einen Hinweis auf die Wahrheit, die Lichtung, die Unverborgenheit des Seins qua Sein enthält. Schon in »Sein und Zeit« also – obwohl hier die Auslegung der Zeit auf die Zeitlichkeit des Daseins beschränkt und vom Zeitcharakter des Seins keine Rede ist (während dagegen im Vortrag »Zeit und Sein« die Rolle des Menschenwesens für die Lichtung des Seins absichtlich ausgespart bleibt) – ist die Zeit

heit nur für das Wissen, derart, daß der Ort des Aufscheins an sich bestimmt, aber für das Wissen noch verborgen ist? Wenn dagegen diese Unbestimmtheit nicht nur für das Wissen besteht, sondern eine solche der Seinsart des »Wohin« selbst ist, dann stellt sich die Frage, wie ein solches Unbestimmtsein, das also nicht nur aus der Not unseres Noch-nicht-wissens zu verstehen ist, gedacht werden kann.

Soweit es zu einer Klärung kam, könnte man – trotz der Unangemessenheit dieser Ausdrücke – sagen: Das Daß des Ortes des »Wohin« steht fest, aber dem Wissen ist noch verborgen, wie dieser Ort ist, und es muß unentschieden bleiben, ob das Wie, die Seinsart des Ortes, schon feststeht (aber noch nicht wißbar ist), oder ob es sich erst selbst in dem Vollzug des Schrittes, in dem genannten Entwachen in das Ereignis ergibt.

Erneut wurde eine Kennzeichnung der Grundabsicht und der Bewegtheit des Vortrags versucht, was wiederum zu einer Besinnung auf »Sein und Zeit« führte.

Von der metaphysischen Denkart her könnte der ganze Weg des Vortrags, und d. h. die Bestimmung des Seins aus dem Ereignis, als Rückgang in den Grund, den Ursprung gedeutet werden. Das Verhältnis von Ereignis und Sein wäre dann das Verhältnis des Apriori zum Aposteriori, wobei unter Apriori nicht nur das in der neuzeitlichen Philosophie herrschend gewordene Apriori des Wissens und für das Wissen zu verstehen ist. Es handelte sich also um einen Begründungszusammenhang, der sich, von Hegel aus gesehen, näher als Zurücknahme und Aufhebung des Seins in das Ereignis bestimmen ließe.

Diese Deutung legte sich auch wegen des zur Kennzeichnung der Absicht und der Gangart von »Sein und Zeit« gebrauchten Titels »Fundamentalontologie« nahe, – ein Titel, der alsbald, und zwar gerade in der Absicht, diesem Mißverständnis zu begegnen, fallengelassen wurde. Das Entscheidende, das dabei beachtet werden muß, ist das Verhältnis der Fundamentalontologie zu der in »Sein und Zeit« vorbereiteten einzigen Frage nach dem Sinn von Sein. Nach »Sein und Zeit« ist die Fundamentalontologie die ontologische Analytik des Daseins.

2. Deutlicher ist vom Ereignis die Rede in den vier Vorträgen, die im Jahre 1949 unter dem gemeinsamen Titel »Einblick in das, was ist« gehalten wurden. Diese bis auf den ersten und den letzten noch unveröffentlichten Vorträge sind betitelt: Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr, Die Kehre. (Vgl. Vorträge und Aufsätze [1954], S. 163 ff. Das Ding.)
3. In dem Technik-Vortrag, der nicht bloß eine andre Fassung des soeben genannten Vortrags »Das Gestell« ist. (A. a. O. S. 13 ff. Die Frage nach der Technik; ferner: Opuscula 1, Die Technik und Die Kehre [1962].)
4. Am deutlichsten im Identitätsvortrag. Identität und Differenz (1957) S. 11 ff.

Die Erinnerung an diese Stellen wollte ein Nachdenken über die Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit der bislang gewiesenen Wege in das Ereignis anregen.

Sodann war die kritische, für den Gang und die Art des Vorgehens des Vortrags wichtige Stelle auf S. 5 Gegenstand eingehenderer Überlegungen. Es handelt sich um die beiden Absätze: »Sein, dadurch ...« bis »... d. h. Sein gibt«.

Zunächst wurde das Wort »gezeichnet« (»Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist...«) erläutert, das sehr vorsichtig gewählt worden war, um die Betroffenheit des Seienden durch das Sein zu nennen. Zeichnen – mit Zeigen verwandt – deutet auf den Umriß, die Gestalt, gleichsam die Was-Gestalt, die dem Seienden als solchem eigen ist. Das Sein ist hinsichtlich des Seienden dasjenige, was zeigt, sichtbar macht, ohne sich selber zu zeigen.

Der in Frage stehende Abschnitt fährt fort: »Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen des Anwesenden.

Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird.«

Der springende Punkt ist das »Nun aber«, das scharf das auf es Folgende gegen das Frühere absetzt und die Einführung eines Neuen anzeigt.

ein, einen ganzen Reichtum des zu Denkenden im Ereignis selbst zu denken. Dies um so mehr, als im Bezug auf Mensch, Ding, Götter, Erde und Himmel, im Bezug also auf das Ereignete immer zu bedenken bleibt, daß zum Ereignis wesentlich die Enteignis gehört. Diese schließt aber die Frage in sich: Enteignis wohin? Richtung und Sinn dieser Frage wurden nicht mehr besprochen.

Zu Beginn der vierten Sitzung führte eine weitere Frage erneut zu einer Besinnung auf die Absicht des Vortrags.

Im Humanismus-Brief (Ausgabe Klostermann S. 23) heißt es: »Denn das Es, das hier gibt, ist das Sein selbst.« Diese eindeutige Aussage – so wurde argumentiert – stimme nicht mit dem Vortrag »Zeit und Sein« überein, in dem die Absicht, das Sein als Ereignis zu denken, zu einer Dominanz des Ereignisses, zum Verschwinden des Seins führe. Das Verschwinden des Seins stehe nicht nur mit der Stelle im Humanismus-Brief nicht im Einklang, sondern auch mit der Stelle im Vortrag (S. 22), wo es heißt, daß des Vortrags einzige Absicht dahin gehe, »das Sein selbst als das Ereignis in den Blick zu bringen«.

Dazu wurde gesagt, daß erstens der Titel »das Sein selbst« an der fraglichen Stelle im Humanismus-Brief und so fast durchgängig bereits das Ereignis nennt. (Die den Wesensbau des Ereignisses ausmachenden Bezüge und Zusammenhänge sind zwischen 1936 und 1938 ausgearbeitet worden.) Zum andern, daß es gerade darum geht zu sehen, daß, indem das Sein als das Ereignis in den Blick kommt, es als Sein verschwindet. Zwischen beiden Aussagen besteht also kein Widerspruch. Beide nennen in verschiedener Ausdrücklichkeit den selben Sachverhalt.

Ebensowenig kann gesagt werden, daß dem Verschwinden des Seins der Titel des Vortrags »Zeit und Sein« widerspricht. Dieser Titel will eine Anzeige für den Fortgang des Denkens von »Sein und Zeit« sein. Er besagt nicht, daß »Sein« und »Zeit« festgehalten werden und als solche am Ende des Vortrags wieder zur Sprache kommen müßten.

X // Vielmehr ist das Ereignis so zu denken, daß es weder als Sein noch als Zeit festgehalten werden kann. Es ist gleichsam

Der Unterschied im Ansatz der Seinsbestimmung wurde in folgenden zwei Punkten festgehalten:

1. Das, von woher sich für Hegel das Sein in seiner Wahrheit bestimmt, steht für diese Philosophie außer Frage und zwar deshalb, weil die Identität von Sein und Denken für Hegel wirklich eine Gleichsetzung ist. Also kommt es bei Hegel zu keiner *Seinsfrage*, und es kann nicht dazu kommen.
2. Ausgehend vom Vortrag, in dem gezeigt wird, daß das Sein im Ereignis ereignet ist, könnte man versucht sein, das Ereignis als das Letzte und Höchste mit dem Absoluten Hegels zu vergleichen. Aber hinter diesen Anschein von Identität zurück müßte man dann fragen: Wie verhält sich bei Hegel der Mensch zum Absoluten? Und: Welcher Art ist das Verhältnis des Menschen zum Ereignis? Dabei würde sich ein unüberbrückbarer Unterschied zeigen. Insofern für Hegel der Mensch der Ort des Zu-sich-selbst-kommens des Absoluten ist, führt das zur Aufhebung der Endlichkeit des Menschen. Bei Heidegger hingegen wird die Endlichkeit – und zwar nicht nur die des Menschen sondern die des Ereignisses selbst – gerade sichtbar gemacht.

Die Diskussion über Hegel wurde zum Anlaß, erneut die Frage zu berühren, ob die Einkehr in das Ereignis das Ende der Seinsgeschichte bedeute. Darin scheint eine Ähnlichkeit mit Hegel vorzuliegen, die jedoch auf dem Hintergrund der grundsätzlichen Verschiedenheit zu sehen ist. Ob die These, daß von einem Ende der Geschichte nur da gesprochen werden könne, wo – wie es bei Hegel der Fall ist – eine wirkliche Identifizierung von Sein und Denken herrscht, zu Recht besteht, blieb offen. Auf jeden Fall ist das Ende der Seinsgeschichte im Sinne Heideggers etwas anderes. Das Ereignis birgt zwar Entbergungsmöglichkeiten, die das Denken nicht ausmachen kann, und in diesem Sinne kann freilich nicht gesagt werden, daß mit der Einkehr des Denkens in das Ereignis die Schickungen ›gestoppt‹ werden. Aber es bleibt dennoch zu bedenken, ob nach der Einkehr noch vom Sein und so von Seinsgeschichte gesprochen

werden kann, wenn nämlich die Seinsgeschichte als die Geschichte der Schickungen, in denen das Ereignis sich verbirgt, verstanden wird.

Die in einer früheren Sitzung vorgebrachte Rede von ontischen Modellen – z. B. das Reichen, Gabe, usw. als ontische Vorgänge in der Zeit – wurde erneut aufgegriffen. Ein Denken, das in Modellen denkt, ist darum nicht unmittelbar als ein technisches Denken zu kennzeichnen, weil Modell dabei nicht im technischen Sinne als Wiedergabe oder Entwurf von etwas im verkleinerten Maßstabe zu verstehen ist. Modell ist vielmehr das, wovon das Denken als der natürlichen Voraussetzung sich notwendig abstoßen muß, so nämlich, das dieses Wovon zugleich das Womit des Sichabstoßens ist. Die Notwendigkeit für das Denken, Modelle zu gebrauchen, hängt mit der Sprache zusammen. Die Sprache des Denkens kann nur von der natürlichen Sprache ausgehen. Diese aber ist im Grunde geschichtlich-metaphysisch. In ihr ist also bereits eine Ausgelegtheit – in der Weise des Selbstverständlichen – vorgegeben. Von hier aus gesehen, gibt es für das Denken nur die Möglichkeit, nach Modellen zu suchen, um sie abzuarbeiten und so den Übergang in das Spekulative zu vollziehen. Als Beispiele für an Hand von Modellen gedachte Sachverhalte wurden genannt:

1. der spekulative Satz bei Hegel, der am Modell des gewöhnlichen Satzes entwickelt ist und zwar so, daß dieser das abzuarbeitende Modell für den spekulativen Satz abgibt;
2. die Bewegungsweise des $\nu\omicron\gamma\varsigma$, wie sie in den Platonischen Nomoi erörtert wird, nämlich am Modell der Selbstbewegung der Lebewesen.

Was das Modell als solches sei und wie seine Funktion für das Denken zu verstehen sei, kann nur aus einer Wesensauslegung der Sprache gedacht werden.

So ging es in der weiteren Diskussion um die Sprache, genauer um das Verhältnis, das zwischen der sog. natürlichen Sprache und der Sprache des Denkens besteht. Die Rede von ontischen Modellen setzt voraus, daß die Sprache prinzipiell

ontischen Charakter hat, so daß das Denken, welches, was es ontologisch sagen will, nur über das Wort ausweisen kann, sich in der Lage befände, hierbei ontische Modelle gebrauchen zu müssen.

Aber auch abgesehen davon, daß die Sprache nicht nur ontisch sondern von vornherein ontisch-ontologisch ist, läßt sich fragen, ob es nicht eine Sprache des Denkens geben könne, die das *Einfache* der Sprache so spricht, daß die Sprache des Denkens gerade die Begrenztheit der metaphysischen Sprache sichtbar mache. Darüber aber kann man nicht reden. Es entscheidet sich daran, ob ein solches Sagen glückt oder nicht. Was schließlich die natürliche Sprache anbetrifft, so ist nicht erst sie metaphysisch. Vielmehr ist unsere Interpretation der gewöhnlichen Sprache metaphysisch, an die griechische Ontologie gebunden. Das Verhältnis des Menschen zur Sprache könnte sich aber analog dem Wandel des Verhältnisses zum Sein verwandeln.

Am Ende der Sitzung wurde ein Brief Heideggers vorgelesen, der als Vorwort zu dem demnächst erscheinenden Buch von Richardson »Heidegger. Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken« veröffentlicht wird. Dieser Brief, der vor allem auf zwei Fragen antwortet – nämlich, was der erste Anstoß, der sein Denken bestimmt habe, gewesen sei, und die Frage der Kehre –, hellte die Zusammenhänge auf, die dem besprochenen Text, der den Weg von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein« und von da zum Ereignis geht, zugrundeliegen.

Die sechste und letzte Sitzung befaßte sich zunächst mit einigen vorgebrachten Fragen. Sie betrafen den Sinn, der im Wort ›Wandlung‹, ›Verwandlung‹ liegt, wenn von der Wandlungsfülle des Seins gesprochen wird. Wandlung, Verwandlung ist einmal innerhalb der Metaphysik auf sie zu gesagt. Das Wort meint dann die wechselnden Gestalten, in denen das Sein epochal-geschichtlich sich zeigt. Die Frage lautete: Wodurch wird die Abfolge der Epochen bestimmt? Woher bestimmt sich diese freie Folge? Warum ist die Folge gerade diese Folge? Es liegt nahe, an Hegels Geschichte des ›Gedankens‹ zu denken. Für Hegel waltet in der Geschichte die Notwendigkeit, die zu-

gleich Freiheit ist. Beides ist für ihn eins in dem und durch den dialektischen Gang, als welcher das Wesen des Geistes ist. Bei Heidegger hingegen kann nicht von einem Warum gesprochen werden. Nur das Daß – daß die Seinsgeschichte so ist – kann gesagt werden. Daher wird in dem Vortrag »Der Satz vom Grund« Goethes Spruch zitiert:

Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm!
Du halte dich ans *Weil* und frage nicht *Warum*?

Das Weil im genannten Vortrag ist das Währen, das sich als das Geschick Durchhaltende. Innerhalb des Daß und in seinem Sinne kann das Denken auch so etwas wie Notwendigkeit in der Abfolge, so etwas wie eine Gesetzlichkeit und Logik feststellen. So läßt sich sagen, daß die Seinsgeschichte die Geschichte der sich steigernden Seinsvergessenheit ist. Zwischen den epochalen Seinswandlungen und dem Entzug läßt sich ein Verhältnis sehen, das aber nicht das einer Kausalität ist. Es läßt sich sagen, daß, je weiter man von der Frühe des abendländischen Denkens, von der ἀλήθεια abrückt, je weiter diese in die Vergessenheit gerät, desto deutlicher das Wissen, das Bewußtsein hervortritt und so das Sein sich entzieht. Dieser Entzug des Seins bleibt zudem verborgen. Im κρύπτεσθαι Heraklits ist zum ersten und zum letzten Mal das ausgesprochen, was der Entzug ist. Das Zurücktreten der ἀλήθεια als ἀλήθεια gibt die Wandlung des Seins von der ἐνέργεια zur actualitas usw. frei.

Von dieser Bedeutung von Wandlung, die im Hinblick auf die Metaphysik gesagt ist, bleibt jene scharf zu unterscheiden, die in der Rede gemeint ist, daß das Sein verwandelt wird – nämlich in das Ereignis. Hier geht es nicht um eine mit den metaphysischen Gestalten des Seins vergleichbare und auf sie – als eine neue – folgende Manifestation des Seins. Gemeint ist vielmehr, daß das Sein – mitsamt seinen epochalen Offenbarungen – im Geschick einbehalten, aber als Geschick in das Ereignis zurückgenommen wird.

Zwischen den epochalen Gestalten des Seins und der Ver-

wandlung des Seins ins Ereignis steht das *Ge-stell*. Dieses ist gleichsam eine Zwischenstation, bietet einen doppelten Anblick, ist – so könnte man sagen – ein Januskopf. Es kann nämlich noch gleichsam als eine Fortführung des Willens zum Willen, mithin als eine äußerste Ausprägung des Seins verstanden werden. Zugleich ist es aber eine Vorform des Ereignisses selbst.

Im Verlauf des Seminars war des öfteren vom Erfahren die Rede. So wurde u. a. gesagt: Das Entwachen in das Ereignis muß erfahren, es kann nicht bewiesen werden. Eine der letzten Fragen, die gestellt wurden, betraf den Sinn dieses Erfahrens. Sie fand einen gewissen Widerspruch darin, daß das Denken zwar das Erfahren des Sachverhalts selbst sein soll, es zum anderen aber erst die Vorbereitung der Erfahrung ist. Also – so wurde geschlossen – ist das Denken (mithin auch das Denken, das im Seminar selbst versucht wurde) noch nicht die Erfahrung. Was ist aber dann diese Erfahrung? Ist sie das Abdanken des Denkens?

In der Tat können jedoch Denken und Erfahren nicht in der Art einer Alternative gegeneinandergestellt werden. Was im Seminar geschehen ist, bleibt ein Versuch einer Vorbereitung des Denkens, also des Erfahrens. Diese Vorbereitung aber geschieht schon denkend, sofern das Erfahren nichts Mystisches, kein Akt der Illumination ist sondern die Einkehr in den Aufenthalt im Ereignis. So bleibt das Entwachen in das Ereignis zwar etwas, das erfahren werden muß, als solches aber gerade etwas, das zunächst notwendig verbunden ist mit dem Erwachen aus der Seinsvergessenheit zu ihr. Es bleibt also zunächst ein Geschehnis, das gezeigt werden kann und muß.

Daß das Denken im Stadium der Vorbereitung ist, besagt nicht, daß die Erfahrung anderen Wesens sei als das vorbereitende Denken selbst. Die Grenze des vorbereitenden Denkens liegt anderswo. Einmal darin, daß möglicherweise die Metaphysik im Endzustand ihrer Geschichte so bleibt, daß das andere Denken gar nicht zum Vorschein kommen kann – und dennoch *ist*. Dann erginge es dem Denken, das als vorläufiges in das Ereignis vorblickt und nur weisen – d. h. Weisungen

vor der Frage zurückschrecken, ob die Lichtung, das freie Offene, nicht dasjenige sei, worin der reine Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden bergenden Ort haben.

In derselben Weise wie das spekulativ-dialektische Denken bleibt die originäre Intuition und ihre Evidenz auf die schon waltende Offenheit, die Lichtung, angewiesen. Das Evidente ist das unmittelbar Einsehbare. Evidentia lautet das Wort, mit dem Cicero das griechische ἐνάργεια übersetzt, d. h. ins Römische umdeutet. Ἐνάργεια, darin der selbe Stamm wie in argentum (Silber) spricht, meint das, was in sich selber aus sich her leuchtet und sich ins Licht bringt. In der griechischen Sprache ist nicht von der Aktion des Sehens, vom videre, die Rede sondern von solchem, was leuchtet und scheint. Es kann aber nur scheinen, wenn schon Offenheit gewährt ist. Der Lichtstrahl schafft nicht erst die Lichtung, die Offenheit, er durchmißt sie nur. Solche Offenheit allein gewährt überhaupt einem Geben und Hinnehmen, gewährt einer Evidenz erst das Freie, worin sie sich aufhalten können und sich bewegen müssen.

Alles Denken der Philosophie, das ausdrücklich oder nicht ausdrücklich dem Ruf »zur Sache selbst« folgt, ist auf seinem Gang, mit seiner Methode, schon in das Freie der Lichtung eingelassen. Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins. Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. Es betrifft zwar die Lichtung, bildet sie jedoch so wenig, daß es vielmehr ihrer bedarf, um das in der Lichtung Anwesende bescheinen zu können. Dies gilt nicht nur von der *Methode* der Philosophie sondern auch und sogar zuerst von ihrer *Sache*, nämlich von der Anwesenheit des Anwesenden. Inwiefern auch in der Subjektivität stets das subiectum, das ὑποκείμενον, das schon Vorliegende, also das Anwesende in seiner Anwesenheit gedacht wird, kann hier im einzelnen nicht gezeigt werden. Man achte dazu Heidegger, Nietzsche Bd. II (1961), S. 429 ff.

Wir achten jetzt auf anderes. Mag Anwesendes erfahren,

adaequatio und certitudo erst gewährt, weil es Anwesenheit und Gegenwärtigung außerhalb des Bereiches der Lichtung nicht geben kann?

Diese Frage bleibe als Aufgabe dem Denken überlassen. Das Denken muß sich darauf besinnen, ob es diese Frage überhaupt auch stellen kann, solange es philosophisch, d. h. im strengen Sinne der Metaphysik, denkt, die das Anwesende nur hinsichtlich seiner Anwesenheit befragt.

In jedem Fall wird das eine klar: Die Frage nach der Ἀλήθεια, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und demzufolge irreführend, die Ἀλήθεια im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen*. Die Rede von der „Wahrheit des Seins“ hat in Hegels „Wissenschaft der Logik“ ihren berechtigten Sinn, weil Wahrheit hier die Gewißheit des absoluten Wissens bedeutet. Aber Hegel fragt auch nicht, sowenig wie Husserl, sowenig wie alle Metaphysik nach dem Sein als Sein, d. h. die Frage, inwiefern es Anwesenheit als solche geben kann. Es gibt sie nur, wenn Lichtung waltet. Diese ist mit der Ἀλήθεια, der Unverborgenheit, zwar genannt, aber nicht als solche gedacht.

Der natürliche Begriff von Wahrheit meint nicht Unverborgenheit, auch nicht in der Philosophie der Griechen. Man weist öfter und mit Recht darauf hin, daß schon bei Homer das Wort ἀληθές immer nur von den verba dicendi, vom Ausagen und deshalb im Sinne der Richtigkeit und Verlässlichkeit gebraucht werde, nicht im Sinne von Unverborgenheit. Allein dieser Hinweis bedeutet zunächst nur, daß weder die Dichter noch der alltägliche Sprachgebrauch, daß nicht ein-

* Wie der Versuch, eine Sache zu denken, zeitweise wegirren kann von dem, was ein entscheidender Einblick schon gezeigt hat, wird durch eine Stelle aus »Sein und Zeit« (1927) S. 219 belegt: »Die Übersetzung (des Wortes ἀλήθεια) durch das Wort ›Wahrheit‹ und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks (Wahrheit) verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von ἀλήθεια ›selbstverständlich‹ zugrunde legten.«

Suarez, außerdem die Etymologie der Wörter für die ontologischen Grundbegriffe.

Von Husserls »Logischen Untersuchungen« erwartete ich eine entscheidende Förderung in den durch Brentanos Dissertation angeregten Fragen. Doch meine Bemühung war vergeblich, weil, was ich erst sehr viel später erfahren sollte, ich nicht in der rechten Weise suchte. Gleichwohl blieb ich von Husserls Werk so betroffen, daß ich in den folgenden Jahren immer wieder darin las ohne die zureichende Einsicht in das, was mich fesselte. Der Zauber, der von dem Werk ausging, erstreckte sich bis auf das Äußere des Satzspiegels und des Titelblattes. Auf diesem, das mir noch heute so vor Augen steht wie damals, begegnete mir der Name des Verlags Max Niemeyer. Er verknüpfte sich mit dem mir fremden Namen »Phänomenologie«, der im Untertitel des zweiten Bandes auftauchte. Sowenig ich in jenen Jahren vom Verlag Max Niemeyer und seiner Arbeit wußte, so gering und schwankend blieb mein Verständnis des Titels »Phänomenologie«. Inwiefern jedoch beide Namen – Niemeyer Verlag und Phänomenologie – zusammengehören, sollte sich alsbald deutlicher zeigen.

Nach vier Semestern gab ich das theologische Studium auf und widmete mich ganz der Philosophie. Eine theologische Vorlesung hörte ich auch noch in den Jahren nach 1911, diejenige über Dogmatik bei Carl Braig. Dazu bestimmte mich das Interesse an der spekulativen Theologie, vor allem die eindringliche Art des Denkens, die der genannte Lehrer in jeder Vorlesungsstunde Gegenwart werden ließ. Durch ihn hörte ich zum ersten Mal auf wenigen Spaziergängen, bei denen ich ihn begleiten durfte, von der Bedeutung Schellings und Hegels für die spekulative Theologie im Unterschied zum Lehrsystem der Scholastik. So trat die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Bauegefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens.

Zeitweilig entschwand allerdings dieser Bereich in den Hintergrund gegenüber dem, was Heinrich Rickert in seinen Seminarübungen behandelte: die beiden Schriften seines Schülers

ziplin der Philosophie zum Vorschein und gar eine solche von eigenem Rang und Vorrang?

Ich fand mich in diesen Fragen nicht zurecht, blieb rat- und weglos, vermochte die Fragen auch kaum schon in der Deutlichkeit zu fassen, in der sie hier genannt sind.

Da brachte das Jahr 1913 eine Antwort. Im Verlag Max Niemeyer begann das von Husserl herausgegebene »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« zu erscheinen. Der erste Band wird mit der Abhandlung Husserls eröffnet, deren Titel schon das Auszeichnende und die Tragweite der Phänomenologie kundtut: »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«.

Die »reine Phänomenologie« ist die »Grundwissenschaft« der durch sie geprägten Philosophie. »Reine«, dies besagt: »transzendente Phänomenologie«. Als »transzendental« aber ist angesetzt die »Subjektivität« des erkennenden, handelnden und wertsetzenden Subjekts. Beide Titel, »Subjektivität« und »transzendental« zeigen an, daß die »Phänomenologie« bewußt und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie einschwenkte, dies allerdings so, daß die »transzendente Subjektivität« durch die Phänomenologie in eine ursprünglichere und universale Bestimmbarkeit gelangte. Die Phänomenologie behielt die »Bewußtseinserlebnisse« als ihren thematischen Bereich bei, doch jetzt in der systematisch entworfenen und gesicherten Erforschung der Struktur der Erlebnisakte in einem mit der Erforschung der in den Akten erlebten Gegenstände hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit.

In diesem universalen Entwurf einer phänomenologischen Philosophie konnte nun auch den »Logischen Untersuchungen«, die gleichsam philosophisch neutral geblieben waren, der systematische Ort zugewiesen werden. Sie erschienen in demselben Jahr 1913 in zweiter Auflage im selben Verlag. Die meisten Untersuchungen waren inzwischen freilich »tiefgreifenden Umarbeitungen« unterzogen worden. Die sechste Untersuchung, die »in phänomenologischer Beziehung wichtigste« (Vorwort zur zweiten Auflage), wurde allerdings zurückgehalten. Aber