

MARTIN HEIDEGGER

WAS IST METAPHYSIK?



Fünfte durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage

VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT A.M.

NO HOLDINGS IN VVP - FOR HOLDINGS ENTER dh DEPRESS DISPLAY RECD SEND

OCLC: 1597133 Rec stat: c Entrd: 750904 Used: 841130

Type: a Bib lvl: m Govt pub: Lang: ser Source: d Illus:

Repr: Enc lvl: I Conf pub: 0 Ctry: --- Dat tp: s M/F/B: 00

Indx: 0 Mod rec: Festschr: 0 Cont:

Desc: Int lvl: Dates: 1949,----

- 1 010
- 2 040 KSU _c KSU _d OCL
- 3 090 BD41 _b .H45 1949
- 4 090 _b
- 5 049 VVFB
- 6 100 10 Heidegger, Martin, _d 1889-1976. _w 1n
- 7 245 1 Was ist metaphysik?
- 8 260 0 Frankfurt am Main, _b V. Klostermann _c [1949]
- 9 300 47 p. _c 21 cm.
- 10 650 0 Metaphysics.

MARTIN HEIDEGGER

WAS IST METAPHYSIK?



Fünfte durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage

VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT A. M.

Der Rückgang in den Grund der Metaphysik

Descartes schreibt an Picot, der die *Principia Philosophiae* ins Französische übersetzte: *Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les tranches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...* (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

Wir fragen, um bei diesem Bild zu bleiben: In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt? Aus welchem Grunde empfangen die Wurzeln und durch sie der ganze Baum die nährenden Säfte und Kräfte? Welches Element durchwebt, in Grund und Boden verborgen, die tragenden und nährenden Wurzeln des Baumes? Worin ruht und regt sich die Metaphysik? Was ist die Metaphysik von ihrem Grund her gesehen? Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik?

Sie denkt das Seiende als das Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins. Das Licht, d. h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor. Aus dieser Hinsicht fragt das metaphysische Denken allerdings nach der seienden Quelle und nach einem Urheber des Lichtes. Dieses selbst gilt dadurch als erhellt genug, daß es jeder Hinsicht auf das Seiende die Durchsicht gewährt.

Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag, ob als Geist im Sinne des Spiritualismus, ob als Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Vorstellung, ob als Wille, ob als Substanz, ob als Subjekt, ob als *Energeia*, ob als ewige Wiederkehr des Gleichen, jedesmal erscheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins. Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende vorstellt, Sein gelichtet. Sein ist in einer Unverborgenheit (*Ἀλγύθεια*) angekommen. Ob und wie Sein solche Unverborgenheit mit sich bringt, ob und wie gar Es selbst sich in der Metaphysik und als diese anbringt, bleibt

verhüllt. Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d. h. in seiner Wahrheit nicht gedacht. Gleichwohl spricht die Metaphysik in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchem aus der unbeachteten Offenbarkeit des Seins. Die Wahrheit des Seins kann deshalb der Grund heißen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird.

Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein. Als die Wurzel des Baumes schickt sie alle Säfte und Kräfte in den Stamm und seine Äste. Die Wurzel verzweigt sich in den Grund und Boden, damit der Baum dem Wachstum zugunsten aus ihm hervorgehen und ihn so verlassen kann. Der Baum der Philosophie entwächst dem Wurzelboden der Metaphysik. Der Grund und Boden ist zwar das Element, worin die Wurzel des Baumes west, aber das Wachstum des Baumes vermag den Wurzelboden niemals so in sich aufzunehmen, daß er als etwas Baumhaftes im Baum verschwindet. Vielmehr verlieren sich die Wurzeln bis zu den feinsten Fasern im Boden. Der Grund ist Grund für die Wurzel; in ihm vergißt sie sich zugunsten des Baumes. Die Wurzel gehört auch dann noch, wenn sie sich nach ihrer Weise dem Element des Bodens anheimgibt, dem Baum. Sie verschwendet ihr Element und sich selbst auf diesen. Sie kehrt sich als die Wurzel nicht an den Boden; wenigstens nicht in einer Weise, als sei es ihr Wesen, nur diesem Element entgegenzuwachsen und in ihm sich auszubreiten. Vermutlich ist also auch das Element nicht das Element, ohne daß die Wurzel es durchwebt.

Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund. Sie verläßt ihn stets, und zwar durch die Metaphysik. Aber sie entgeht ihm gleichwohl nie.

Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen. Dieses Denken geht, und zwar noch von der Metaphysik her gesehen, in den Grund der Metaphysik zurück. Allein das, was so noch als Grund erscheint, ist vermutlich, wenn es aus ihm selbst erfahren wird, ein

Anderes und noch Ungesagtes, demgemäß auch das Wesen der Metaphysik etwas anderes ist als die Metaphysik.

Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit der Metaphysik; aber es denkt auch nicht gegen die Metaphysik. Es reißt, um im Bild zu sprechen, die Wurzel der Philosophie nicht aus. Es gräbt ihr den Grund und pflügt ihr den Boden. Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht. Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden. Der Anspruch der Metaphysik, den tragenden Bezug zum „Sein“ zu verwalten und alles Verhältnis zum Seienden als solchem maßgebend zu bestimmen, wird hinfällig. Doch diese „Überwindung der Metaphysik“ beseitigt die Metaphysik nicht. Solange der Mensch das animal rationale bleibt, ist er das animal metaphysicum. Solange der Mensch sich als das vernünftige Lebewesen versteht, gehört die Metaphysik nach dem Wort Kants zur Natur des Menschen. Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückzugehen, einen Wandel des Wesens des Menschen mitveranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherginge.

Wenn somit bei der Entfaltung der Frage nach der Wahrheit des Seins von einer Überwindung der Metaphysik gesprochen wird, dann bedeutet dies: Andenken an das Sein selbst. Solches Andenken kommt über das bisherige Nichtdenken an den Grund der Wurzel der Philosophie hinaus. Das in „Sein und Zeit“ (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. Dasjenige aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das Zu-denkende selbst sein. Daß das Sein selber und wie das Sein selbst hier ein Denken angeht, steht nie zuerst und nie allein beim Denken. Daß und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen.

Warum ist dann aber eine so geartete Überwindung der Metaphysik nötig? Soll auf diese Weise nur diejenige Disziplin der Philosophie, die bisher die Wurzel war, durch eine ursprünglichere unterbaut und ersetzt werden? Handelt es sich um eine Veränderung des Lehrgebäudes der

Philosophie? Nein. Oder soll durch den Rückgang in den Grund der Metaphysik eine bisher übersehene Voraussetzung der Philosophie aufgedeckt und dieser vorgerechnet werden, daß sie noch nicht auf ihrem unerschütterlichen Fundament stehe und deshalb noch nicht die absolute Wissenschaft sein könne? Nein.

Anderes steht mit der Ankunft oder dem Ausbleiben der Wahrheit des Seins auf dem Spiel: nicht die Verfassung der Philosophie, nicht nur die Philosophie selbst, sondern die Nähe und Ferne von Jenem, woraus die Philosophie als das vorstellende Denken des Seienden als solchen ihr Wesen und ihre Notwendigkeit empfängt. Zur Entscheidung steht, ob das Sein selber aus seiner ihm eigenen Wahrheit seinen Bezug zum Wesen des Menschen ereignen kann oder ob die Metaphysik in ihrer Abkehr von ihrem Grunde fernerhin verwehrt, daß der Bezug des Seins zum Menschen aus dem Wesen dieses Bezugs selber zu einem Leuchten kommt, das den Menschen zum Gehören in das Sein bringt.

Die Metaphysik hat in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchem vor diesem schon das Sein vorgestellt. Sie spricht Sein notwendig aus und darum ständig. Aber die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache, weil sie das Sein nicht in seiner Wahrheit und die Wahrheit nicht als die Unverborgenheit und diese nicht in ihrem Wesen bedenkt. Das Wesen der Wahrheit erscheint der Metaphysik immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage dieser. Unverborgenheit könnte aber Anfänglicheres sein als Wahrheit im Sinne der veritas. Ἀλήθεια könnte das Wort sein, das einen noch nicht erfahrenen Wink in das ungedachte Wesen des esse gibt. Stünde es so, dann könnte freilich das vorstellende Denken der Metaphysik dieses Wesen der Wahrheit nie erreichen, mag es sich auch noch so eifrig um die vorsokratische Philosophie historisch bemühen; denn es handelt sich nicht um irgend eine Renaissance des vorsokratischen Denkens, solches Vorhaben wäre eitel und widersinnig, sondern um das Achten auf die Ankunft des noch unausgesprochenen Wesens der Unverborgenheit, als welche das Sein sich angekündigt hat. Inzwischen bleibt der Metaphysik während ihrer Geschichte von Anaximander bis zu Nietzsche die Wahrheit des Seins verborgen. Weshalb denkt die Metaphysik an sie nicht? Hängt das Unterlassen solchen Andenkens nur an

der Art des metaphysischen Denkens? Oder gehört es zum Wesensgeschick der Metaphysik, daß sich ihr der eigene Grund entzieht, weil im Aufgehen der Unverborgenheit überall das Wesende in dieser, nämlich die Verborgenheit, ausbleibt, und zwar zugunsten des Unverborgenen, das als das Seiende erscheint?

Nun spricht aber die Metaphysik ständig und in den verschiedensten Abwandlungen das Sein aus. Sie selbst erweckt und befestigt den Anschein, als sei durch sie die Frage nach dem Sein gefragt und beantwortet. Allein die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt. Sie fragt nicht, weil sie das Sein nur denkt, indem sie das Seiende als das Seiende vorstellt. Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende. Das Aussagen der Metaphysik bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein. Diese Verwechslung ist freilich als Ereignis zu denken, nicht als ein Fehler. Sie kann ihren Grund keineswegs in einer bloßen Nachlässigkeit des Denkens haben oder in einer Flüchtigkeit des Sagens. Dieser durchgängigen Verwechslung zufolge gelangt das Vorstellen auf den Gipfel der Verwirrung, wenn man behauptet, die Metaphysik stelle die Seinsfrage.

Fast scheint es, als sei die Metaphysik durch die Art, wie sie das Seiende denkt, dahin gewiesen, ohne ihr Wissen die Schranke zu sein, die dem Menschen den anfänglichen Bezug des Seins zum Menschenwesen verwehrt.

Wie aber, wenn das Ausbleiben dieses Bezugs und die Vergessenheit dieses Ausbleibens von weither das moderne Weltalter bestimmten? Wie, wenn das Ausbleiben des Seins den Menschen immer ausschließlicher nur dem Seienden überließe, so daß der Mensch vom Bezug des Seins zu seinem (des Menschen) Wesen fast verlassen und diese Verlassenheit zugleich verhüllt bliebe? Wie, wenn es so wäre und wenn es seit langem schon so wäre? Wie, wenn Zeichen dahin deuteten, als wolle diese Vergessenheit inskünftig sich noch entschiedener in der Vergessenheit einrichten?

Wäre da für einen Denkenden noch ein Anlaß, vor diesem Geschick des

Seins sich überheblich zu gebärden? Wäre, wenn es so stünde, noch ein Anlaß, in solcher Seinsverlassenheit sich anderes vorzugaukeln und dies gar aus einer selbstgemachten gehobenen Stimmung? Wäre, wenn es mit der Seinsvergessenheit so stünde, nicht Veranlassung genug, daß ein Denken, das an das Sein denkt, in den Schrecken gerät, demgemäß es nichts anderes vermag, als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten, um erst das Denken an die Seinsvergessenheit zum Austrag zu bringen? Ob jedoch ein Denken dies vermöchte, solange ihm die so zugeschickte Angst nur eine gedrückte Stimmung wäre? Was hat das Seinsgeschick dieser Angst mit Psychologie und Psychoanalyse zu tun?

Gesetzt aber, der Überwindung der Metaphysik entspräche das Bemühen, erst einmal auf die Seinsvergessenheit achten zu lernen, um sie zu erfahren und diese Erfahrung in den Bezug des Seins zum Menschen aufzunehmen und darin zu verwahren, dann bliebe die Frage „Was ist Metaphysik?“ in der Not der Seinsvergessenheit doch vielleicht das Notwendigste alles Notwendigen für das Denken.

So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken, statt einen höheren Grad seiner Anstrengung zu bewerkstelligen, in eine andere Herkunft gewiesen ist. Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken.

Überlegungen darüber, wie sich das überall noch metaphysische und nur metaphysische Vorstellen in wirksamer und nützlicher Weise zur unmittelbaren Aktion im täglichen und öffentlichen Leben bringen lasse, schweifen im Leeren. Denn je denkender das Denken wird, je entsprechender es sich aus dem Bezug des Seins zu ihm vollzieht, um so reiner steht das Denken von selbst schon in dem einen ihm allein gemäßen Handeln: im Denken des ihm Zu-gedachten und deshalb schon Gedachten.

Doch wer denkt noch an Gedachtes? Man macht Erfindungen. Das Denken auf einen Weg zu bringen, durch den es in den Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen gelangt, dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein selbst in seiner Wahrheit eigens bedenke, dahin ist das in „Sein und Zeit“ versuchte Denken „unter-

wegs“. Auf diesem Weg, und das sagt, im Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins, wird eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig; denn die unausgesprochene, weil erst zu erweisende Erfahrung der Seinsvergessenheit schließt die alles tragende Vermutung ein, gemäß der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst. Doch wie könnte dieses erfahrene Vermuten auch nur zur ausgesprochenen Frage werden, ohne zuvor alle Bemühung darein zu legen, die Wesensbestimmung des Menschen aus der Subjektivität, aber auch aus derjenigen des animal rationale herauszunehmen? Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen, als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit („Da“) des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name „Dasein“ gewählt. Dies geschah, trotzdem die Metaphysik diesen Namen für das gebraucht, was sonst mit existentia, Wirklichkeit, Realität und Objektivität benannt wird, trotzdem sogar die gewöhnliche Redeweise vom „menschlichen Dasein“ in der metaphysischen Bedeutung des Wortes zu sprechen pflegt. Darum wird nun auch jedes Nach-denken verbaut, wenn man sich begnügt festzustellen, in „Sein und Zeit“ werde statt „Bewußtsein“ das Wort „Dasein“ gebraucht. Als ob hier der bloße Gebrauch verschiedener Wörter zur Verhandlung stünde, als ob es sich nicht um das Eine und Einzige handelte, den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen und damit, von uns aus gedacht, zunächst eine für das leitende Fragen hinreichende Wesenserfahrung vom Menschen vor das Denken zu bringen. Weder tritt nur das Wort „Dasein“ an die Stelle des Wortes „Bewußtsein“, noch tritt die „Dasein“ genannte „Sache“ an die Stelle dessen, was man beim Namen „Bewußtsein“ vorstellt. Vielmehr ist mit „Dasein“ solches genannt, was erst einmal als Stelle, nämlich als die Ortschaft der Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll.

Woran im Wort „Dasein“ überall durch die Abhandlung von „Sein und Zeit“ hindurch gedacht ist, darüber gibt schon der Leitsatz (S. 42) eine Auskunft, der lautet: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.“

Bedenkt man freilich, daß in der Sprache der Metaphysik das Wort

der Metaphysik von einem ungedachten Wesen der Zeit durchwaltet. Dieser Zeit ist der Raum nicht neben-, aber auch nicht nur eingeordnet:

Ein Versuch, vom Vorstellen des Seienden als solchen in das Denken an die Wahrheit des Seins überzugehen, muß, von jenem Vorstellen ausgehend, in gewisser Weise auch die Wahrheit des Seins noch vorstellen, so daß dieses Vorstellen notwendig anderer Art und schließlich als Vorstellen dem Zu-denkenden ungemäß bleibt. Dieses aus der Metaphysik herkommende, auf den Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschenwesen eingehende Verhältnis wird als Verstehen gefaßt. Aber das Verstehen ist hier zugleich aus der Unverborgenheit des Seins her gedacht. Es ist der ekstatische, d. h. im Bereich des Offenen innestehende geworfene Entwurf. Der Bereich, der sich im Entwerfen als offener zustellt, damit in ihm etwas (hier das Sein) sich als etwas (hier das Sein als es selbst in seiner Unverborgenheit) erweise, heißt der Sinn (vgl. S. u. Z. S. 151). „Sinn von Sein“ und „Wahrheit des Seins“ sagen das Selbe.

Gesetzt, die Zeit gehöre in einer noch verborgenen Weise zur Wahrheit des Seins, dann muß jedes entwerfende Offenhalten der Wahrheit des Seins als Verstehen von Sein in die Zeit als den möglichen Horizont des Seinsverständnisses hinaussehen. (Vgl. S. u. Z. §§ 31–34 u. 68.)

Das Vorwort zu „Sein und Zeit“ auf der ersten Seite der Abhandlung schließt mit den Sätzen: „Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‚Sein‘ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.“

Einen deutlicheren Beleg für die Macht der Seinsvergessenheit, in die alle Philosophie versunken ist, die aber zugleich der geschickhafte Anspruch an das Denken in S. u. Z. geworden und geblieben ist, konnte die Philosophie nicht leicht aufbringen als durch die nachtwandlerische Sicherheit, mit der sie an der eigentlichen und einzigen Frage von S. u. Z. vorbeiging. Darum handelt es sich auch nicht um Mißverständnisse gegenüber einem Buch, sondern um unsere Verlassenheit vom Sein.

Die Metaphysik sagt, was das Seiende als das Seiende ist. Sie enthält einen λόγος (Aussage) über das ὄν (das Seiende). Der spätere Titel „Ontologie“ kennzeichnet ihr Wesen, gesetzt freilich, daß wir ihn nach

seinem eigentlichen Gehalt und nicht in der schulmäßigen Verengung auffassen. Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$. Ihr Vorstellen gilt dem Seienden als dem Seienden. In solcher Weise stellt die Metaphysik überall das Seiende als solches im Ganzen, die Seiendheit des Seienden vor (die $\epsilon\upsilon\sigma\iota\alpha$ des $\delta\upsilon$). Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zweifacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge ($\delta\upsilon\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$, $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$); zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden ($\delta\upsilon\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$, $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$, $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$). Die Unverborgenheit des Seienden als eines solchen hat sich in der Metaphysik des Aristoteles eigens in dieses Zwiefache herausgebildet (vgl. Met. Γ, E, K).

Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zweifach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie. Dieses onto-theologische Wesen der eigentlichen Philosophie ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \varphi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$) muß wohl in der Art begründet sein, wie sich ihr das $\delta\upsilon$ nämlich als $\delta\upsilon$ ins Offene bringt. Der theologische Charakter der Ontologie beruht somit nicht darauf, daß die griechische Metaphysik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch diese umgebildet wurde. Er beruht vielmehr in der Art, wie sich von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat. Diese Unverborgenheit des Seienden gab erst die Möglichkeit, daß sich die christliche Theologie der griechischen Philosophie bemächtigte, ob zu ihrem Nutzen, ob zu ihrem Schaden, das mögen die Theologen aus der Erfahrung des Christlichen entscheiden, indem sie bedenken, was im ersten Korintherbrief des Apostels Paulus geschrieben steht: $\omicron\upsilon\chi\lambda\iota\ \epsilon\mu\omega\rho\alpha\nu\epsilon\nu\ \delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \tau\eta\nu\ \sigma\omicron\varphi\iota\alpha\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$; hat nicht zur Torheit werden lassen der Gott die Weisheit der Welt? (I. Kor. 1, 20). Die $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ aber ist das, was nach 1, 22 die $\epsilon\lambda\lambda\eta\nu\epsilon\varsigma\ \zeta\eta\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$, was die Griechen suchen. Aristoteles nennt die $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \varphi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$ (die eigentliche Philosophie) sogar ausdrücklich $\zeta\eta\tau\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ – die gesuchte. Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?

Die Metaphysik ist als die Wahrheit des Seienden als solchen zwiegestaltig. Aber der Grund dieser Zwiegestalt und gar seine Herkunft bleiben der Metaphysik verschlossen, und zwar nicht zufällig oder zufolge eines Versäumnisses. Die Metaphysik nimmt diese Zwiegestalt dadurch hin, daß sie ist, was sie ist: das Vorstellen des Seienden als des Seienden. Der Metaphysik bleibt keine Wahl. Als Metaphysik ist sie von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen; denn sie stellt das Seiende ($\delta\upsilon$) stets nur in dem vor, was sich als Seiendes ($\eta\ \delta\upsilon$) schon von diesem her gezeigt hat. Die Metaphysik achtet jedoch dessen nie, was sich in eben diesem $\delta\upsilon$, insofern es unverborgen wurde, auch schon verborgen hat.

So konnte es zu seiner Zeit nötig werden, erneut dem nachzudenken, was denn mit dem $\delta\upsilon$, dem Wort ‚seiend‘ eigentlich gesagt sei. Demgemäß wurde die Frage nach dem $\delta\upsilon$ wieder in das Denken geholt (vgl. S. u. Z. Vorwort). Allein dieses Wiederholen redet die platonisch-aristotelische Frage nicht bloß nach, sondern fragt in das zurück, was sich im $\delta\upsilon$ verbirgt.

Auf dieses Verborgene im $\delta\upsilon$ bleibt die Metaphysik gegründet, wenn anders sie ihr Vorstellen dem $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ widmet. Das Zurückfragen in dieses Verborgene sucht daher, von der Metaphysik her gesehen, das Fundament für die Ontologie. Darum nennt sich das Vorgehen in „Sein und Zeit“ (S. 13) „Fundamentalontologie“. Allein der Titel erweist sich alsbald wie jeder Titel in diesem Fall als mißlich. Von der Metaphysik her gedacht sagt er zwar Richtiges; doch eben deshalb führt er irre; denn es gilt, den Übergang von der Metaphysik in das Denken an die Wahrheit des Seins zu gewinnen. Solange als dieses Denken selber noch sich als Fundamentalontologie bezeichnet, stellt es sich mit dieser Benennung selbst in den eigenen Weg und verdunkelt ihn. Der Titel „Fundamentalontologie“ legt nämlich die Meinung nahe, das Denken, das die Wahrheit des Seins zu denken versucht und nicht wie alle Ontologie die Wahrheit des Seienden, sei als Fundamentalontologie selbst noch eine Art von Ontologie. Indessen hat das Denken an die Wahrheit des Seins als der Rückgang in den Grund der Metaphysik den Bereich aller Ontologie schon mit dem ersten Schritt verlassen. Dagegen bleibt jede Philosophie, die sich im mittelbaren oder

unmittelbaren Vorstellen der „Transzendenz“ bewegt, notwendig Ontologie im wesentlichen Sinn, mag sie eine Grundlegung der Ontologie bewerkstelligen oder mag sie die Ontologie der Versicherung nach als begriffliche Erstarrung des Erlebens zurückweisen.

Wenn nun freilich das Denken, das versucht, die Wahrheit des Seins zu denken, und zwar im Herkommen aus der langen Gewohnheit des Vorstellens des Seienden als solchen, sogar selbst sich in diesem Vorstellen verfängt, dann wird vermutlich sowohl zu einer ersten Besinnung als auch zur Veranlassung des Übergangs vom vorstellenden in das andenkende Denken nichts nötiger sein als die Frage: Was ist Metaphysik?

Die Entfaltung dieser Frage durch die folgende Vorlesung endet ihrerseits in eine Frage. Sie heißt die Grundfrage der Metaphysik und lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Man hat zwar indessen viel über die Angst und das Nichts, die in der Vorlesung zur Sprache kommen, hin- und hergeredet. Man hat sich aber noch nie einfallen lassen, zu überlegen, weshalb eine Vorlesung, die aus dem Denken an die Wahrheit des Seins her an das Nichts und von da in das Wesen der Metaphysik zu denken versucht, die genannte Frage als die Grundfrage der Metaphysik in Anspruch nimmt. Legt dies einem aufmerksamen Hörer nicht ein Bedenken förmlich auf die Zunge, das gewichtiger sein muß denn alles Eifern gegen die Angst und das Nichts? Wir sehen uns durch die Schlußfrage vor das Bedenken gestellt, daß eine Besinnung, die auf dem Weg über das Nichts an das Sein zu denken versucht, am Ende wieder zu einer Frage nach dem Seienden zurückkehrt. Insofern diese Frage gar noch in der herkömmlichen Weise der Metaphysik am Leitfaden des Warum? kausal fragt, wird das Denken an das Sein zugunsten der vorstellenden Erkenntnis von Seiendem aus Seiendem völlig verleugnet. Zu allem Überfluß ist die Schlußfrage offenbar die Frage, die der Metaphysiker Leibniz in seinen *Principes de la nature et de la grace* gestellt hat: *pourquoi il y a plutöt quelque chose que rien?* (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7).

Fällt also, was an sich bei der Schwere des Übergangs von der Metaphysik in das andere Denken möglich wäre, die Vorlesung hinter ihr eigenes Vorhaben zurück? Fragt sie an ihrem Ende mit Leibniz die

metaphysische Frage nach der obersten Ursache aller seienden Sachen? Warum ist dann, was sich wohl schickte, der Name Leibniz nicht genannt?

Oder wird die Frage in einem ganz anderen Sinne gefragt? Wenn sie nicht beim Seienden anfragt und für dieses die erste seiende Ursache erkundet, dann muß die Frage bei dem ansetzen, was nicht das Seiende ist. Solches nennt die Frage und schreibt es groß: Das Nichts, das die Vorlesung als ihr einziges Thema bedacht hat. Die Forderung liegt nahe, das Ende dieser Vorlesung einmal aus dem eigenen, sie überall leitenden Gesichtskreis zu durchdenken. Das, was die Grundfrage der Metaphysik genannt ist, wäre dann fundamentalontologisch als die Frage aus dem Grunde der Metaphysik und als die Frage nach diesem Grunde zu vollziehen.

Wie sollen wir aber dann, wenn wir der Vorlesung zugestehen, daß sie an ihrem Ende auf ihr eigenes Anliegen zudenkt, die Frage verstehen? Sie lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Hier kann auch, gesetzt daß wir nicht mehr innerhalb der Metaphysik in der gewohnten Weise metaphysisch, sondern aus dem Wesen und der Wahrheit der Metaphysik an die Wahrheit des Seins denken, dies gefragt sein: Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches „ist“ für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt? Woher kommt es, daß Es mit dem Sein eigentlich nichts ist und das Nichts eigentlich nicht west? Kommt gar von hier der unerschütterte Anschein in alle Metaphysik, daß sich „Sein“ von selbst verstehe und daß sich demzufolge das Nichts leichter mache als Seiendes? So steht es in der Tat um Sein und Nichts. Stünde es anders, dann könnte Leibniz an der genannten Stelle nicht erläuternd sagen: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.*

Was bleibt rätselhafter, dies, daß Seiendes ist, oder dies, daß Sein ist? Oder gelangen wir auch durch diese Besinnung noch nicht in die Nähe des Rätsels, das sich mit dem Sein des Seienden ereignet hat?

Wie immer auch die Antwort lauten mag, die Zeit dürfte inzwischen reifer geworden sein, die vielfach bekämpfte Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ einmal von ihrem Ende her zu durchdenken, von ihrem Ende, nicht von einem eingebildeten.

„Was ist Metaphysik?“ – Die Frage weckt die Erwartung, es werde über die Metaphysik geredet. Wir verzichten darauf. Statt dessen eröffnen wir eine bestimmte metaphysische Frage. Dadurch lassen wir uns, wie es scheint, unmittelbar in die Metaphysik versetzen. Wir verschaffen ihr so allein die rechte Möglichkeit, sich selbst vorzustellen. Unser Vorhaben beginnt mit der Entfaltung eines metaphysischen Fragens, versucht sodann die Ausarbeitung der Frage und vollendet sich mit deren Beantwortung.

Die Entfaltung eines metaphysischen Fragens

Die Philosophie ist – aus dem Blickpunkt des gesunden Menschenverstandes gesehen – nach Hegel die „verkehrte Welt“. Daher bedarf die Eigentümlichkeit unseres Beginns der vorbereitenden Kennzeichnung. Diese erwächst aus einer doppelten Charakteristik des metaphysischen Fragens.

Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist je das Ganze selbst. Sodann kann jede metaphysische Frage nur so gefragt werden, daß der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da, d. h. in die Frage gestellt ist. Hieraus entnehmen wir die Anweisung: das metaphysische Fragen muß im Ganzen und aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins gestellt werden. Wir fragen, hier und jetzt, für uns. Unser Dasein – in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studierenden – ist durch die Wissenschaft bestimmt. Was geschieht Wesentliches mit uns im Grunde des Daseins, sofern die Wissenschaft unsere Leidenschaft geworden ist?

Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen-

und durch die praktische Zwecksetzung der Fächer in einer Bedeutung gehalten. Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund abgestorben.

Und doch – in allen Wissenschaften verhalten wir uns, ihrem eigenen Absehen folgend, zum Seienden selbst. Gerade von den Wissenschaften aus gesehen hat kein Gebiet vor dem anderen einen Vorrang, weder die Natur vor der Geschichte noch umgekehrt. Keine Behandlungsart der Gegenstände überragt die andere. Mathematische Erkenntnis ist nicht strenger als die philologisch-historische. Sie hat nur den Charakter der „Exaktheit“, die mit der Strenge nicht zusammenfällt. Von der Historie Exaktheit fordern, hieße gegen die Idee der spezifischen Strenge der Geisteswissenschaften verstoßen. Der alle Wissenschaften als solche durchherrschende Bezug zur Welt läßt sie das Seiende selbst suchen, um es je nach seinem Wasgehalt und seiner Seinsart zum Gegenstand einer Durchforschung und begründenden Bestimmung zu machen. In den Wissenschaften vollzieht sich – der Idee nach – ein In-die-Nähe-kommen zum Wesentlichen aller Dinge.

Dieser ausgezeichnete Weltbezug zum Seienden selbst ist getragen und geführt von einer frei gewählten Haltung der menschlichen Existenz. Zum Seienden verhält sich zwar auch das vor- und außerwissenschaftliche Tun und Lassen des Menschen. Die Wissenschaft hat aber ihre Auszeichnung darin, daß sie in einer ihr eigenen Weise ausdrücklich und einzig der Sache selbst das erste und letzte Wort gibt. In solcher Sachlichkeit des Fragens, Bestimmens und Begründens vollzieht sich eine eigentümlich begrenzte Unterwerfung unter das Seiende selbst, auf daß es an diesem sei, sich zu offenbaren. Diese Dienststellung der Forschung und Lehre entfaltet sich zum Grunde der Möglichkeit einer eigenen, obzwar begrenzten Führerschaft im Ganzen der menschlichen Existenz. Der besondere Weltbezug der Wissenschaft und die ihn führende Haltung des Menschen sind freilich erst dann voll begriffen, wenn wir das sehen und fassen, was in dem so gehaltenen Weltbezug geschieht. Der Mensch – ein Seiendes unter anderem – „treibt Wissenschaft“. In diesem „Treiben“ geschieht nichts Geringeres als der Einbruch eines Seienden, genannt Mensch, in das Ganze des Seienden, so zwar, daß in und durch diesen Einbruch das Seiende in dem, was und

Weg ist, um das Nichts ursprünglich zu fassen und über seine mögliche Enthüllung zu entscheiden.

Aber läßt sich die Herrschaft der „Logik“ antasten? Ist der Verstand nicht wirklich Herr in dieser Frage nach dem Nichts? Mit seiner Hilfe können wir doch überhaupt nur das Nichts bestimmen und als ein wenn auch nur sich selbst verzehrendes Problem ansetzen. Denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende. Hierbei bringen wir doch das Nichts unter die höhere Bestimmung des Nichthaften und somit des Verneinten. Verneinung ist aber nach der herrschenden und nie angetasteten Lehre der „Logik“ eine spezifische Verstandeshandlung. Wie können wir also in der Frage nach dem Nichts und gar in der Frage seiner Befragbarkeit den Verstand verabschieden wollen? Doch ist es so sicher, was wir da voraussetzen? Stellt das Nicht, die Verneinheit und damit die Verneinung die höhere Bestimmung dar, unter die das Nichts als eine besondere Art des Verneinten fällt? Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d. h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt? Das ist nicht entschieden, noch nicht einmal zur ausdrücklichen Frage erhoben. Wir behaupten: das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung.

Wenn diese These zu Recht besteht, dann hängt die Möglichkeit der Verneinung als Verstandeshandlung und damit der Verstand selbst in irgendeiner Weise vom Nichts ab. Wie kann er dann über dieses entscheiden wollen? Beruht am Ende die scheinbare Widersinnigkeit von Frage und Antwort hinsichtlich des Nichts lediglich auf einer blinden Eigensinnigkeit des schweifenden Verstandes?

Wenn wir uns aber durch die formale Unmöglichkeit der Frage nach dem Nichts nicht beirren lassen und ihr entgegen die Frage dennoch stellen, dann müssen wir zum mindesten dem genügen, was als Grund-erfordernis für die mögliche Durchführung jeder Frage bestehen bleibt. Wenn das Nichts, wie immer, befragt werden soll – es selbst – dann muß es zuvor gegeben sein. Wir müssen ihm begegnen können.

Wo suchen wir das Nichts? Wie finden wir das Nichts? Müssen wir, um etwas zu finden, nicht überhaupt schon wissen, daß es da ist? In der

Tat! Zunächst und zumeist vermag der Mensch nur dann zu suchen, wenn er das Vorhandensein des Gesuchten vorweggenommen hat. Nun aber ist das Nichts das Gesuchte. Gibt es am Ende ein Suchen ohne jene Vorwegnahme, ein Suchen, dem ein reines Finden zugehört?

Wie immer es damit bestellt sein mag, wir kennen das Nichts, wenn auch nur als das, worüber wir alltäglich dahin und daher reden. Dieses gemeine, in der ganzen Blässe des Selbstverständlichen verblichene Nichts, das sich so unauffällig in unserem Gerede herumtreibt, können wir uns sogar kurzerhand in einer „Definition“ zurechtlegen:

Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden. Gibt diese Charakteristik des Nichts am Ende nicht einen Fingerzeig in die Richtung, aus der her es uns allein begegnen kann?

Die Allheit des Seienden muß zuvor gegeben sein, um als solche schlechthin der Verneinung verfallen zu können, in der sich dann das Nichts selbst zu bekunden hätte.

Allein, selbst wenn wir von der Fragwürdigkeit des Verhältnisses zwischen der Verneinung und dem Nichts absehen, wie sollen wir – als endliche Wesen – das Ganze des Seienden in seiner Allheit an sich und zumal uns zugänglich machen? Wir können uns allenfalls das Ganze des Seienden in der „Idee“ denken und das so Eingebildete in Gedanken verneinen und verneint „denken“. Auf diesem Wege gewinnen wir zwar den formalen Begriff des eingebildeten Nichts, aber nie das Nichts selbst. Aber das Nichts ist nichts, und zwischen dem eingebildeten und dem „eigentlichen“ Nichts kann ein Unterschied nicht obwalten, wenn anders das Nichts die völlige Unterschiedslosigkeit darstellt. Das „eigentliche“ Nichts selbst jedoch – ist das nicht wieder jener versteckte, aber widersinnige Begriff eines seienden Nichts? Zum letztenmal sollen jetzt die Einwände des Verstandes unser Suchen aufgehalten haben, das nur durch eine Grunderfahrung des Nichts in seiner Rechtmäßigkeit erwiesen werden kann.

So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiß finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichfinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grund-

sätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein. Freilich sieht es so aus, als haften wir gerade im alltäglichen Dahintreiben je nur an diesem oder jenem Seienden, als seien wir an diesen oder jenen Bezirk des Seienden verloren. So aufgesplittert der Alltag erscheinen mag, er behält immer noch das Seiende, wenngleich schattenhaft, in einer Einheit des „Ganzen“. Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses „im Ganzen“, z. B. in der eigentlichen Langeweile. Sie ist noch fern, wenn uns lediglich dieses Buch oder jenes Schachspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müßiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn „es einem langweilig ist“. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.

Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen.

Solches Gestimmtsein, darin einem so und so „ist“, läßt uns – von ihm durchstimmt – inmitten des Seienden im Ganzen befinden. Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich – weit entfernt von einem bloßen Vorkommen – das Grundgeschehen unseres Da-seins.

Was wir so „Gefühle“ nennen, ist weder eine flüchtige Begleiterscheinung unseres denkenden und willentlichen Verhaltens, noch ein bloßer verursachender Antrieb zu solchem, noch ein nur vorhandener Zustand, mit dem wir uns so oder so abfinden.

Doch gerade wenn die Stimmungen uns dergestalt vor das Seiende im Ganzen führen, verbergen sie uns das Nichts, das wir suchen. Wir werden jetzt noch weniger der Meinung sein, die Verneinung des stimmungsmäßig offenbaren Seienden im Ganzen stelle uns vor das Nichts. Dergleichen könnte entsprechend ursprünglich nur in einer Stimmung geschehen, die ihrem eigensten Enthüllungssinne nach das Nichts offenbart.

Geschieht im Dasein des Menschen ein solches Gestimmtsein, in dem er vor das Nichts selbst gebracht wird?

Dieses Geschehen ist möglich und auch wirklich – wenngleich selten genug – nur für Augenblicke in der Grundstimmung der Angst. Mit dieser Angst meinen wir nicht die recht häufige Ängstlichkeit, die im Grunde der nur allzu leicht sich einstellenden Furchtsamkeit zugehört. Angst ist grundverschieden von Furcht. Wir fürchten uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten Hinsicht bedroht. Die Furcht vor . . . fürchtet jeweils auch um etwas Bestimmtes. Weil der Furcht diese Begrenztheit ihres Wovor und Worum eignet, wird der Fürchtende und Furchtsame von dem, worin er sich befindet, festgehalten. Im Streben, sich davor – vor diesem Bestimmten – zu retten, wird er in Bezug auf Anderes unsicher, d. h. im Ganzen „kopflös“.

Die Angst läßt eine solche Verwirrung nicht mehr aufkommen. Weit eher durchzieht sie eine eigentümliche Ruhe. Zwar ist die Angst immer Angst vor . . ., aber nicht vor diesem oder jenem. Die Angst vor . . . ist immer Angst um . . ., aber nicht um dieses oder jenes. Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein bloßes Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit. Sie kommt in einer bekannten Auslegung zum Vorschein.

In der Angst – sagen wir – „ist es einem unheimlich“. Was heißt das „es“ und das „einem“? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses „kein“.

Die Angst offenbart das Nichts.

Wir „schweben“ in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht „dir“ und „mir“ unheimlich,

sondern „einem“ ist es so. Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.

Die Angst verschlägt uns das Wort. Weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes „Ist“-Sagen. Daß wir in der Unheimlichkeit der Angst oft die leere Stille gerade durch ein wahlloses Reden zu brechen suchen, ist nur der Beweis für die Gegenwart des Nichts. Daß die Angst das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängsteten, war „eigentlich“ – nichts. In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da.

Mit der Grundstimmung der Angst haben wir das Geschehen des Daseins erreicht, in dem das Nichts offenbar ist und aus dem heraus es befragt werden muß..

Wie steht es um das Nichts?

Die Beantwortung der Frage

Die für unsere Absicht zunächst allein wesentliche Antwort ist schon gewonnen, wenn wir darauf achthaben, daß die Frage nach dem Nichts wirklich gestellt bleibt. Hierzu wird verlangt, daß wir die Verwandlung des Menschen in sein Da-sein, die jede Angst mit uns geschehen läßt, nachvollziehen, um das darin offenkundige Nichts in dem festzunehmen, wie es sich bekundet. Damit ergeht zugleich die Forderung, ausdrücklich die Kennzeichnungen des Nichts fernzuhalten, die nicht im Ansprechen desselben erwachsen sind.

Das Nichts enthüllt sich in der Angst – aber nicht als Seiendes. Es wird ebensowenig als Gegenstand gegeben. Die Angst ist kein Erfassen des Nichts. Gleichwohl wird das Nichts durch sie und in ihr offenbar, wenngleich wiederum nicht so, als zeigte sich das Nichts abgelöst „neben“ dem Seienden im Ganzen, das in der Unheimlichkeit steht. Wir sagten vielmehr: das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen. Was meint dieses „in eins mit“?

In der Angst wird das Seiende im Ganzen hinfällig. In welchem Sinne

Die Frage „Was ist Metaphysik?“ bleibt eine Frage. Das folgende Nachwort ist für den, der bei der Frage verharret, ein anfänglicheres Vorwort. Die Frage, „Was ist Metaphysik?“ fragt über die Metaphysik hinaus. Sie entspringt einem Denken, das schon in die Überwindung der Metaphysik eingegangen ist. Zum Wesen solcher Übergänge gehört es, daß sie in gewissen Grenzen noch die Sprache dessen sprechen müssen, was sie überwinden helfen. Die besondere Gelegenheit, bei der die Frage nach dem Wesen der Metaphysik erörtert wird, darf nicht zur Meinung verleiten, dies Fragen sei daran gebunden, von den Wissenschaften ausgehen zu müssen. Die neuzeitliche Forschung ist mit anderen Weisen des Vorstellens und mit anderen Arten des Herstellens von Seiendem in den Grundzug derjenigen Wahrheit eingelassen, der gemäß alles Seiende durch den Willen zum Willen gezeichnet ist, als dessen Vorform der „Wille zur Macht“ das Erscheinen begonnen hat. „Wille“, als Grundzug der Seiendheit des Seienden verstanden, ist die Gleichsetzung des Seienden mit dem Wirklichen dergestalt, daß die Wirklichkeit des Wirklichen zur bedingungslosen Machbarkeit der durchgängigen Vergegenständlichung ermächtigt wird. Die neuzeitliche Wissenschaft dient weder einem ihr erst angetragenen Zweck, noch sucht sie eine „Wahrheit an sich“. Sie ist als eine Weise der rechnenden Vergegenständlichung des Seienden eine vom Willen zum Willen selbst gesetzte Bedingung, durch die er die Herrschaft seines Wesens sichert. Weil jedoch alle Vergegenständlichung des Seienden in der Beischaffung und Sicherung des Seienden aufgeht und aus diesem sich die Möglichkeiten ihres Fortgangs beschafft, verharret die Vergegenständlichung beim Seienden und hält dieses schon für das Sein. Alles Verhalten zum Seienden bezeugt so ein Wissen vom Sein, zugleich aber das Unvermögen, von sich aus im Gesetz der Wahrheit dieses Wissens zu stehen. Diese Wahrheit ist die Wahrheit über das Seiende. Die Metaphysik ist die Geschichte dieser Wahrheit. Sie sagt, was das Seiende sei, indem sie die Seiendheit des Seienden zum Begriff bringt. In der Seiendheit des Seienden denkt die Metaphysik das Sein, ohne doch in der Weise ihres

Stimmung, die Angst, zu der einzigen Grundstimmung. Weil jedoch die Angst der seelische Zustand der „Ängstlichen“ und Feigen ist, verleugnet dieses Denken die hochgemute Haltung der Tapferkeit. Eine „Philosophie der Angst“ lähmt den Willen zur Tat.

3. Die Vorlesung entscheidet sich gegen die „Logik“. Weil jedoch der Verstand die Maßstäbe alles Rechnens und Ordnen enthält, überantwortet dieses Denken das Urteil über die Wahrheit der zufälligen Stimmung. Eine „Philosophie des bloßen Gefühls“ gefährdet das „exakte“ Denken und die Sicherheit des Handelns.

Die rechte Stellungnahme zu diesen Sätzen entspringt aus einem erneuten Durchdenken der Vorlesung. Es mag prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen. Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende, weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein. Wir sagen dem Denken zu übereilt ab, wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloß Nichtige ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen. Statt solcher Übereilung eines leeren Scharfsinns nachzugeben und die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts preiszugeben, müssen wir uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst. Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit. Allein auch diese ist als die Seinsverlassenheit wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein.

Eine Erfahrung des Seins als des Anderen zu allem Seienden verschenkt die Angst, gesetzt, daß wir nicht aus „Angst“ vor der Angst, d. h. in

der bloßen Ängstlichkeit der Furcht, vor der lautlosen Stimme ausweichen, die uns in den Schrecken des Abgrundes stimmt. Verlassen wir freilich beim Hinweis auf diese wesenhafte Angst willkürlich den Gang des Denkens dieser Vorlesung, lösen wir die Angst als die von jener Stimme gestimmte Stimmung aus dem Bezug zum Nichts heraus, dann bleibt uns die Angst als vereinzelter „Gefühl“ übrig, das wir im bekannten Sortiment der psychologisch begafften Seelenzustände gegen andere Gefühle unterscheiden und zergliedern können. Am Leitfaden des billigen Unterschieds zwischen „oben“ und „unten“ lassen sich dann die „Stimmungen“ in die Klassen der erhebenden und der niederziehenden verrechnen. Der eifrigen Jagd auf „Typen“ und „Gegentypen“ der „Gefühle“, auf Abarten und Unterarten dieser „Typen“ wird die Beute nie ausgehen. Doch bleibt dieses anthropologische Beforschen des Menschen stets außerhalb der Möglichkeit, im Gedankengang der Vorlesung zu gehen; denn diese denkt aus der Achtsamkeit auf die Stimme des Seins in das aus dieser Stimme kommende Stimmen hinaus, das den Menschen in seinem Wesen in den Anspruch nimmt, damit er das Sein im Nichts erfahren lerne.

Die Bereitschaft zur Angst ist das Ja zur Inständigkeit, den höchsten Anspruch zu erfüllen, von dem allein das Wesen des Menschen getroffen ist. Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder:

Daß Seiendes ist. Der also in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins Gerufene ist daher stets in einer wesentlichen Weise gestimmt. Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins. Denn nahe bei der wesenhaften Angst als dem Schrecken des Abgrundes wohnt die Scheu. Sie lichtet und umhegt jene Ortschaft des Menschenwesens, innerhalb deren er heimisch bleibt im Bleibenden.

Die „Angst“ vor der Angst dagegen kann sich so weit verirren, daß sie die einfachen Bezüge im Wesen der Angst verkennt. Was wäre alle Tapferkeit, wenn sie nicht in der Erfahrung der wesenhaften Angst ihren ständigen Gehalt fände? In dem Grade als wir die wesenhafte Angst und den in ihr gelichteten Bezug des Seins zum Menschen herabsetzen, entwürdigen wir das Wesen der Tapferkeit. Diese aber vermag

das Nichts auszustehen. Die Tapferkeit erkennt im Abgrund des Schreckens den kaum betretenen Raum des Seins, aus dessen Lichtung erst jegliches Seiende in das zurückkehrt, was es ist und zu sein vermag. Diese Vorlesung betreibt weder eine „Angstphilosophie“, noch sucht sie den Eindruck einer „heroischen Philosophie“ zu erschleichen. Sie denkt nur das, was dem abendländischen Denken seit seinem Beginn als das zu Denkende aufgegangen und gleichwohl vergessen geblieben ist: das Sein. Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins.

Darum wird jetzt auch die kaum ausgesprochene Frage nötig, ob denn dieses Denken schon im Gesetz seiner Wahrheit stehe, wenn es nur dem Denken folgt, das die „Logik“ in seine Formen und Regeln faßt. Warum setzt die Vorlesung diesen Titel zwischen Anführungsstriche? Um anzudeuten, daß die „Logik“ nur eine Auslegung des Wesens des Denkens ist, und zwar diejenige, die schon dem Namen nach auf der im griechischen Denken erlangten Erfahrung des Seins beruht. Der Verdacht gegen die „Logik“, als deren folgerichtige Ausartung die Logistik gelten darf, entspringt dem Wissen von jenem Denken, das in der Erfahrung der Wahrheit des Seins, nicht aber in der Betrachtung der Gegenständlichkeit des Seienden, seine Quelle findet. Niemals ist das exakte Denken das strengste Denken, wenn anders die Strenge ihr Wesen aus der Art der Anstrengung empfängt, mit der jeweils das Wissen den Bezug zum Wesenhaften des Seienden innehält. Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem.

Alles Rechnen läßt das Zählbare im Gezählten aufgehen, um es für die nächste Zählung zu gebrauchen. Das Rechnen läßt anderes als das Zählbare nicht aufkommen. Jegliches ist nur das, was es zählt. Das jeweils Gezählte sichert den Fortgang des Zählens. Dieses verbraucht fortschreitend die Zahlen und ist selbst ein fortgesetztes Sichverzehren. Das Aufgehen der Rechnung mit dem Seienden gilt als die Erklärung seines Seins. Das Rechnen gebraucht zum voraus alles Seiende als das Zählbare und verbraucht das Gezählte für die Zählung. Dieser verbrauchende Gebrauch des Seienden verrät den verzehrenden Charakter der Rechnung. Nur weil die Zahl ins Endlose vermehrbar ist, und dies

unterschiedslos nach der Richtung des Großen und des Kleinen, kann sich das verzehrende Wesen der Rechnung hinter ihren Produkten verstecken und dem rechnenden Denken den Schein der Produktivität leihen, während es doch schon vorgreifend und nicht erst in seinen nachträglichen Ergebnissen alles Seiende nur in der Gestalt des Beistellbaren und Verzehrlichen zur Geltung bringt. Das rechnende Denken zwingt sich selbst in den Zwang, alles aus der Folgerichtigkeit seines Vorgehens zu meistern. Es kann nicht ahnen, daß alles Berechenbare der Rechnung vor den von ihr jeweils errechneten Summen und Produkten schon ein Ganzes ist, dessen Einheit freilich dem Unberechenbaren zugehört, das sich und seine Unheimlichkeit den Griffen der Rechnung entzieht. Was jedoch überall und stets im Vorhinein dem Ansinnen der Berechnung sich verschlossen hat und gleichwohl dem Menschen jederzeit schon in einer rätselhaften Unkenntlichkeit näher ist als jedes Seiende, darin er sich und sein Vorhaben einrichtet, kann zuweilen das Wesen des Menschen in ein Denken stimmen, dessen Wahrheit keine „Logik“ zu fassen vermag. Das Denken, dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind, heiße das wesentliche Denken. Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins. Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt. Die Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme. Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: daß Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme

des Seins. Die Antwort des Denkens ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt. Wäre nicht zu Zeiten ein verborgenes Denken im Wesensgrunde des geschichtlichen Menschen, dann vermöchte er nie das Danken, gesetzt daß in allem Bedenken und in jedem Bedanken doch ein Denken sein muß, das anfänglich die Wahrheit des Seins denkt. Wie anders aber fände je ein Menschentum in das ursprüngliche Danken, es sei denn so, daß die Gunst des Seins durch den offenen Bezug zu ihr selbst dem Menschen den Adel der Armut gewährt, in der die Freiheit des Opfers den Schatz ihres Wesens verbirgt? Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins. Das Opfer kann durch das Werken und Leisten im Seienden zwar vorbereitet und bedient, aber durch solches nie erfüllt werden. Sein Vollzug entstammt der Inständigkeit, aus der jeder geschichtliche Mensch handelnd – auch das wesentliche Denken ist ein Handeln – das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins bewahrt. Diese Inständigkeit ist der Gleichmut, der sich die verborgene Bereitschaft für das abschiedliche Wesen jedes Opfers nicht anfechten läßt. Das Opfer ist heimisch im Wesen des Ereignisses, als welches das Sein den Menschen für die Wahrheit des Seins in den Anspruch nimmt. Deshalb duldet das Opfer keine Berechnung, durch die es jedesmal nur auf einen Nutzen oder eine Nutzlosigkeit verrechnet wird, mögen die Zwecke niedrig gesetzt oder hoch gestellt sein. Solches Verrechnen verunstaltet das Wesen des Opfers. Die Sucht nach Zwecken verwirrt die Klarheit der angstbereiten Scheu des Opfermutes, der sich die Nachbarschaft zum Unzerstörbaren zugemutet hat.

Das Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt. Das wesentliche Denken achtet auf die langsamen Zeichen des Unberechenbaren und erkennt in diesem die unvordenkliche Ankunft des Unabwendbaren. Dies Denken ist aufmerksam auf die Wahrheit des Seins und hilft so dem Sein der Wahrheit, daß es im geschichtlichen Menschentum seine Stätte findet. Dies Helfen bewirkt keine Erfolge, weil es der Wirkung nicht bedarf. Das wesentliche Denken hilft als einfache Inständigkeit im Dasein, sofern an ihr, ohne daß sie darüber verfügen oder davon auch nur wissen könnte, ihresgleichen sich entzündet.

Das Denken, gehorsam der Stimme des Seins, sucht diesem das Wort, aus dem die Wahrheit des Seins zur Sprache kommt. Erst wenn die Sprache des geschichtlichen Menschen aus dem Wort entspringt, ist sie im Lot. Steht sie aber im Lot, dann winkt ihr die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen. Das Denken des Seins hütet das Wort und erfüllt in solcher Behutsamkeit seine Bestimmung. Es ist die Sorge für den Sprach-gebrauch. Aus der langbehüteten Sprachlosigkeit und aus der sorgfältigen Klärung des in ihr gelichteten Bereiches kommt das Sagen des Denkers. Von gleicher Herkunft ist das Nennen des Dichters. Weil jedoch das Gleiche nur gleich ist als das Verschiedene, das Dichten und das Denken aber am reinsten sich gleichen in der Sorgsamkeit des Wortes, sind beide zugleich am weitesten in ihrem Wesen getrennt. Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige. Wie freilich, aus dem Wesen des Seins gedacht, das Dichten und das Danken und das Denken zueinander verwiesen und zugleich geschieden sind, muß hier offen bleiben. Vermutlich entspringen Danken und Dichten in verschiedener Weise dem anfänglichen Denken, das sie brauchen, ohne doch für sich ein Denken sein zu können.

Man kennt wohl manches über das Verhältnis der Philosophie und der Poesie. Wir wissen aber nichts von der Zwiesprache der Dichter und Denker, die „nahe wohnen auf getrenntesten Bergen“.

Eine der Wesensstätten der Sprachlosigkeit ist die Angst im Sinne des Schreckens, in den der Abgrund des Nichts den Menschen stimmt. Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins. Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet.