



Dies ist eine Leseprobe von Klett-Cotta. Dieses Buch und unser gesamtes Programm finden Sie unter www.klett-cotta.de

MARTIN HEIDEGGER

DENKWEGE



Klett-Cotta



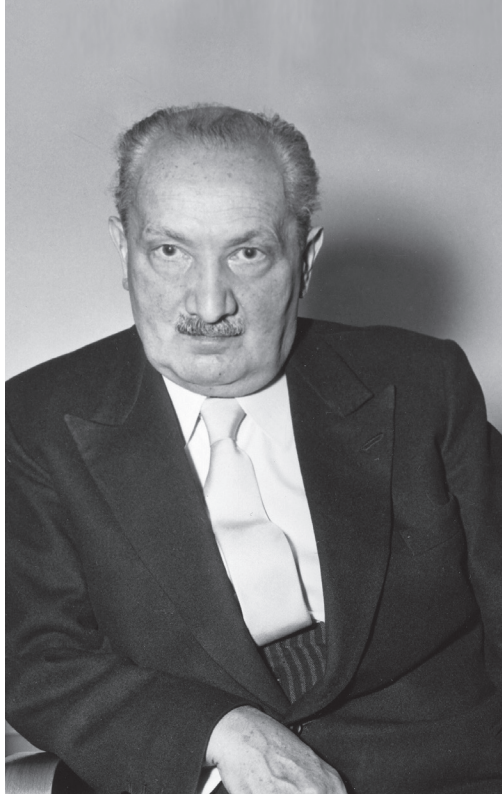
VIERBÄNDIGE KASSETTE

Martin Heidegger

KLEINE SCHRIFTEN
BAUEN WOHNEN DENKEN
DER SATZ VOM GRUND
UNTERWEGS ZUR SPRACHE

DENKWEGE

Martin Heidegger



MARTIN HEIDEGGER
KLEINE SCHRIFTEN



Klett-Cotta

Martin Heidegger – DENKWEGE

ISBN 978-3-608-94761-8

E-Book ISBN 978-3-608-20177-2

Die vierbändige Kassette beinhaltet:

Kleine Schriften

Bauen Wohnen Denken. Vorträge und Aufsätze

Der Satz vom Grund

Unterwegs zur Sprache

Martin Heidegger

KLEINE SCHRIFTEN

Klett-Cotta

Kleine Schriften

Text der durchgesehenen Erstausgaben, erweitert um die Randbemerkungen des Autors aus seinen Handexemplaren:

Aus der Erfahrung des Denkens (Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1954)

Was ist das – die Philosophie? (Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1956)

Hebel – der Hausfreund (Pfullingen, Verlag Günther Neske, [Frühjahr] 1957)

Identität und Differenz (Pfullingen, Verlag Günther Neske, [Herbst] 1957)

Gelassenheit (Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959)

Die Technik und die Kehre (Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1962)

Herausgegeben von Alfred Denker und Dorothea Scholl



Das Faksimile der Handschrift von »Die Kehre« und ihre Transkription sowie ein Faksimile der Seiten 24–25 aus Heideggers Handexemplar 1 von *Identität und Differenz* (Erstausgabe 1957) stehen zum Herunterladen (Download) auf www.klett-cotta.de zur Verfügung. Bitte geben Sie im Suchfeld auf unserer Homepage den folgenden Such-Code ein: OM94757

Die Sternchenmarkierungen (*), die Ziffern in eckigen Klammern [] am Seitenrand, die Fußnoten sowie wichtige Hinweise zur Lektüre werden in den *Editorischen Anmerkungen*, den *Editorischen Notizen*, im *Verzeichnis der Abkürzungen*, *Verweisungs- und Markierungszeichen* und im *Nachwort der Herausgeber* erläutert.

Dieses E-Book basiert auf der aktuellen Auflage der Printausgabe.

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

© 2022 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten

Cover: Rothfos & Gabler, Hamburg

Foto: © ullstein bild – AKG

Signatur: © ullstein bild – Granger, NYC

Gesetzt von pagina GmbH, Tübingen

Gedruckt und gebunden von GGP Media GmbH, Pößneck

ISBN 978-3-608-94757-1

E-Book ISBN 978-3-608-20173-4

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über [<http://dnb.d-nb.de>](http://dnb.d-nb.de) abrufbar

INHALT

GELASSENHEIT – 9

Gelassenheit – 11

Zur Erörterung der Gelassenheit – 27

Hinweise – 71

Heideggers Notizen – 72

Heideggers Stichwortverzeichnis – 73

Editorische Notiz zu »Gelassenheit« – 74

HEBEL – DER HAUSFREUND – 77

Heideggers Notizen – 100

Heideggers Stichwortverzeichnis – 101

Editorische Notiz zu »Hebel – Der Hausfreund« – 102

AUS DER ERFAHRUNG DES DENKENS – 105

Editorische Notiz zu »Aus der Erfahrung des Denkens« – 130

DIE TECHNIK UND DIE KEHRE – 133

Vorbemerkung – 135

Die Frage nach der Technik – 137

Die Kehre – 175

Heideggers Stichwortverzeichnis – 194
Editorische Notiz zu »Die Technik und die Kehre« – 195

WAS IST DAS – DIE PHILOSOPHIE? – 201
Heideggers Stichwortverzeichnis – 227
Editorische Notiz zu »Was ist das – die Philosophie?« – 229

IDENTITÄT UND DIFFERENZ
(Erstausgabe von 1957) – 233
Vorwort – 237
Der Satz der Identität – 239
Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik – 255
Editorische Notiz zu »Identität und Differenz«
(Erstausgabe von 1957) – 281

IDENTITÄT UND DIFFERENZ
(Erweiterte Fassung der Erstausgabe von 1957) – 285
Vorwort – 289
Der Satz der Identität – 291
Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik – 317
Hinweise – 354
Heideggers Anhang – 355
Heideggers Notizen – 357
Heideggers Stichwortverzeichnisse – 376
Editorische Notiz zu »Identität und Differenz«
(Erweiterte Fassung der Erstausgabe von 1957) – 378

ANHANG

383

Editorische Anmerkungen

385

Editorische Anmerkungen zu »Gelassenheit«

385

Editorische Anmerkungen zu »Hebel – Der Hausfreund«

394

Editorische Anmerkungen zu »Aus der Erfahrung des Denkens«

405

Editorische Anmerkungen zu »Die Technik und die Kehre«

409

Editorische Anmerkungen zu »Was ist das – Die Philosophie?«

426

Editorische Anmerkungen zu »Identität und Differenz« (Erweiterte Fassung der Erstausgabe von 1957)

429

Verzeichnis der Abkürzungen, Verweisungs- und Markierungszeichen

473

Nachwort der Herausgeber

477

GELASSENHEIT

GELASSENHEIT

Das erste Wort, das ich öffentlich in meiner Heimatstadt sagen darf, kann nur ein Wort des Dankes sein. [11]

Ich danke der Heimat für alles, was sie mir auf einen langen Weg mitgegeben hat. Worin diese Mitgift besteht, habe ich auf den wenigen Seiten darzulegen versucht, die zuerst in der Festschrift zum hundertsten Todestag von Conradin Kreutzer auf das Jahr 1949 unter dem Titel »Der Feldweg« erschienen sind.* Ich danke Herrn Bürgermeister Schühle für seine warmherzige Begrüßung. Ich danke aber noch im besonderen für den schönen Auftrag, bei der heutigen Feier eine Gedenkrede zu halten.

Verehrte Festgemeinde!

Liebe Landsleute!

Wir sind zu einer Gedenkfeier für unseren Landsmann, den Komponisten Conradin Kreutzer, versammelt. Wenn wir einen jener Menschen feiern sollen, die berufen sind, Werke zu schaffen, dann gilt es vor allem, das Werk gebührend zu ehren. Im Falle eines Tonkünstlers geschieht dies dadurch, daß wir die Werke seiner Kunst zum Tönen bringen.

Aus Conradin Kreutzers Werk erklingen zu dieser Stunde Lied | und Chor, Oper und Kammermusik. In diesen Klängen ist der Künstler selbst da; denn die Gegenwart [12]

des Meisters *im Werk* ist die einzig echte. Je größer ein Meister ist, um so reiner verschwindet seine Person hinter dem Werk.

Die Spieler und Sänger, die an der heutigen Feier mitwirken, geben die Gewähr, daß Conradin Kreutzers Werk in dieser Stunde für uns zum Klingen kommt.

Aber ist die Feier dadurch schon eine Gedenkfeier? Zu einer Gedenkfeier gehört doch, daß wir *denken*. Allein, was sollen wir bei einer Gedenkfeier, die einem Komponisten gilt, denken und sagen? Zeichnet sich die Musik nicht dadurch aus, daß sie schon durch das bloße Erklängen ihrer Töne »spricht« und so der gewöhnlichen Sprache, der Sprache des Wortes, nicht bedarf? Man sagt es. Und dennoch bleibt die Frage bestehen: Ist die Feier durch Spiel und Gesang schon eine Gedenkfeier, eine Feier, bei der wir denken? Vermutlich kaum. Darum haben die Veranstalter eine »Gedenkrede« auf das Programm gesetzt. Sie soll uns dazu verhelfen, daß wir eigens an den gefeierten Komponisten und sein Werk denken. Solches Andenken wird lebendig, sobald wir aufs neue Conradin Kreutzers Lebensgeschichte schildern, seine Werke aufzählen und beschreiben. Wir können durch eine solche Erzählung mancherlei Erfreuliches und Leidvolles, Lehrreiches und Vorbildliches erfahren. Doch im Grunde lassen wir uns durch eine solche Rede nur unterhalten. Es ist durchaus nicht nötig, daß wir beim Anhören einer solchen Erzählung denken, d. h. uns auf|etwas besinnen, was jeden Einzelnen von uns unmittelbar und unablässig in seinem Wesen angeht. Darum leistet sogar eine Gedenkrede noch keine Bürgschaft dafür, daß wir bei der Gedenkfeier denken.

[13]

Machen wir uns nichts vor. Wir alle, eingeschlossen diejenigen, die gleichsam von Berufs wegen denken, wir alle

sind oft genug gedanken-arm; wir alle sind allzu leicht gedanken-los. Die Gedankenlosigkeit ist ein unheimlicher Gast, der in der heutigen Welt überall aus- und eingeht. Denn man nimmt heute alles und jedes auf dem schnellsten und billigsten Weg zur Kenntnis und hat es im selben Augenblick ebenso rasch vergessen. So jagt auch eine Veranstaltung die andere. Die Gedenkfeiern werden immer gedankenärmer. Gedenkfeier und Gedankenlosigkeit finden sich einträchtig zusammen.

Doch während wir gedankenlos sind, geben wir allerdings unsere Fähigkeit zu denken nicht preis. Wir brauchen sie sogar unbedingt, freilich auf eine sonderbare Weise, so nämlich, daß wir in der Gedankenlosigkeit unsere Denkfähigkeit brach liegen lassen. Indes kann brach liegen nur solches, was in sich ein Grund für das Wachstum ist, wie z. B. ein Ackerfeld. Eine Autobahn, auf der nichts wächst, kann auch nie ein Brachfeld sein. Gleichwie wir nur deshalb taub werden können, weil wir Hörende sind, gleichwie wir nur darum alt werden, weil wir jung waren, so können wir auch nur deshalb gedanken-arm oder gar gedanken-los werden, weil der Mensch im Grunde seines Wesens die Fähigkeit zum Denken, »Geist und Ver|stand«, [14] besitzt und zum Denken bestimmt ist. Nur das, was wir mit Wissen oder ohne Wissen besitzen, können wir auch verlieren oder, wie es heißt, los werden.

Die zunehmende Gedankenlosigkeit beruht daher auf einem Vorgang, der am innersten Mark des heutigen Menschen zehrt: Der heutige Mensch ist *auf der Flucht vor dem Denken*. Diese Gedanken-flucht ist der Grund für die Gedanken-losigkeit. Zu dieser Flucht vor dem Denken gehört es aber, daß der Mensch sie weder sehen noch eingestehen will. Der heutige Mensch wird diese Flucht vor dem Denken sogar rundweg abstreiten. Er wird das Gegenteil be-

hauften. Er wird – und dies mit vollem Recht – sagen, zu keiner Zeit sei so weithinaus geplant, so vielerlei untersucht, so leidenschaftlich geforscht worden wie heute. Gewiß. Dieser Aufwand an Scharfsinn und Überlegungen hat seinen großen Nutzen. Solches Denken bleibt unentbehrlich. Aber – es bleibt auch dabei, daß dies ein Denken besonderer Art ist.

Sein Eigenartiges besteht darin, daß wir, wenn wir planen, forschen und einen Betrieb einrichten, stets mit gegebenen Umständen rechnen. Wir stellen sie in Rechnung aus der berechneten Absicht auf bestimmte Zwecke. Wir rechnen im voraus auf bestimmte Erfolge. Dieses Rechnen kennzeichnet alles planende und forschende Denken. Solches Denken bleibt auch dann ein Rechnen, wenn es nicht mit Zahlen operiert und nicht die Zählmaschine und keine Großrechenanlage in Gang setzt. Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert | mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist.

So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken.

Dieses Nachdenken aber meinen wir, wenn wir sagen, der heutige Mensch sei auf der Flucht vor – dem Denken. Allein, so entgegnet man, das bloße Nachdenken schwebt doch unversehens über der Wirklichkeit. Es verliert den Boden. Es taugt nichts für die Bewältigung der laufenden Geschäfte. Es bringt nichts ein für die Durchführung der Praxis.

Und schließlich sagt man, das bloße Nachdenken, die ausdauernde Besinnung sei für den gewöhnlichen Verstand – zu »hoch«. An dieser Ausrede ist nur das eine richtig, daß ein besinnliches Denken sich so wenig von selbst ergibt wie das rechnende Denken. Das besinnliche Denken verlangt bisweilen eine höhere Anstrengung. Es erfordert eine längere Einübung. Es bedarf einer noch feineren Sorgfalt als jedes andere echte Handwerk. Es muß aber auch warten können wie der Landmann, ob die Saat aufgeht und zur Reife kommt.*

Andererseits kann jedermann den Wegen des Nachdenkens auf seine Weise und in seinen Grenzen folgen. Warum? Weil der | Mensch das *denkende, d. h. sinnende* Wesen ist. So brauchen wir denn auch beim Nachdenken keineswegs »hochhinaus«. Es genügt, wenn wir beim Naheliegenden verweilen und uns auf das Nächstliegende besinnen: auf das, was uns, jeden Einzelnen hier und jetzt, angeht; hier: auf diesem Fleck Heimaterde, jetzt: in der gegenwärtigen Weltstunde. [16]

Was legt uns diese Feier nahe, falls wir bereit sind, uns zu besinnen? In diesem Fall achten wir darauf, daß aus dem Boden der Heimat ein Werk der Kunst gediehen ist. Denken wir dieser einfachen Tatsache nach, dann müssen wir sogleich daran denken, daß der schwäbische Boden im vorigen und im vorvorigen Jahrhundert große Dichter und Denker hervorgebracht hat. Bedenken wir dies weiter, dann zeigt sich sogleich: Mitteldeutschland ist in gleicher Weise ein solcher Boden, Ostpreußen, das schlesische Land und das Böhmerland ebenso.

Wir werden nachdenklich und fragen: Gehört nicht zu jedem Gedeihen eines gediegenen Werkes die Verwurzelung im Boden einer Heimat? Johann Peter Hebel schreibt einmal: »Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne

gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können« (Werke, ed. Altwegg III, 314).*

[17] Der Dichter will sagen: Wo ein wahrhaft freudiges und heilsames Menschenwerk gedeihen soll, muß der Mensch aus der Tiefe des heimatlichen Bodens in den Äther hinaufsteigen | können. Äther bedeutet hier: die freie Luft des hohen Himmels, den offenen Bereich des Geistes.

Wir werden nachdenklicher und fragen: Wie steht es heute mit dem, was Johann Peter Hebel sagt? Gibt es noch jenes ruhige Wohnen des Menschen zwischen Erde und Himmel? Waltet noch der sinnende Geist über dem Land? Gibt es noch wurzelkräftige Heimat, in deren Boden der Mensch ständig steht, d. h. boden-ständig ist?

Viele deutsche Menschen haben ihre Heimat verloren, mußten ihre Dörfer und Städte verlassen, sind vom heimatlichen Boden Vertriebene. Zahllose andere, denen die Heimat gerettet blieb, wandern gleichwohl ab, geraten in das Getriebe der großen Städte, müssen in der Öde der Industriebezirke sich ansiedeln. Sie sind der alten Heimat entfremdet. Und die in der Heimat Gebliebenen? Vielfach sind sie noch heimatloser als die Heimatvertriebenen. Stündlich und täglich sind sie an den Hör- und Fernsehfunk gebannt. Wöchentlich holt sie der Film weg in ungewohnte, oft nur gewöhnliche Vorstellungsbezirke, die eine Welt vortäuschen, die keine Welt ist. Überall ist die »Illustrierte Zeitung« greifbar. All das, womit die modernen technischen Nachrichteninstrumente den Menschen stündlich reizen, überfallen, umtreiben – all dies ist dem Menschen heute bereits viel näher als das eigene Ackerfeld rings um den Hof, näher als der Himmel überm Land, näher als der Stunden-gang von Tag und Nacht, näher als Brauch und Sitte im Dorf, näher als die Überlieferung der heimatlichen Welt.

|Wir werden nachdenklicher und fragen: Was geht hier vor – bei den Heimatvertriebenen nicht weniger als bei den in der Heimat Gebliebenen? Antwort: Die *Bodenständigkeit* des heutigen Menschen ist im Innersten bedroht. Mehr noch: Der Verlust der Bodenständigkeit ist nicht nur durch äußere Umstände und Schicksale verursacht, auch beruht er nicht nur auf der Nachlässigkeit und oberflächlichen Lebensart der Menschen. Der Verlust der Bodenständigkeit kommt aus dem Geist des Zeitalters, in das wir alle hineingeboren sind. [18]

Wir werden noch nachdenklicher und fragen: Kann, wenn es so steht, der Mensch, kann menschliches Werk künftig noch aus einem gewachsenen Heimatboden gedeihen und in den Äther, d. h. in die Weite des Himmels und des Geistes steigen? Oder gerät alles in die Zange der Planung und Berechnung, der Organisation und des automatischen Betriebes?

Wenn wir uns bei der heutigen Feier auf das besinnen, was sie uns nahelegt, dann achten wir darauf, daß unserem Zeitalter der Verlust der Bodenständigkeit droht. Und wir fragen: Was geschieht eigentlich in unserer Zeit? Wodurch ist sie gekennzeichnet?

Man nennt das jetzt beginnende Zeitalter neuerdings das Atomzeitalter. Sein aufdringlichstes Kennzeichen ist die Atombombe. Aber dieses Zeichen ist nur ein vordergründiges. Denn man erkannte sogleich, daß die Atomenergie sich auch für friedliche Zwecke nutzbar machen läßt. Darum sind heute die Atomphysik und deren Techniker überall dabei, die | friedliche Nutzung der Atomenergie in weitausgreifenden Planungen zu verwirklichen. [19]

Die großen Industriekonzerne der maßgebenden Länder, an der Spitze England, haben bereits ausgerechnet, daß die Atomenergie ein riesenhaftes Geschäft werden kann. Man

erblickt im Atomgeschäft das neue Glück. Die Atomwissenschaft steht nicht abseits. Sie verkündet öffentlich dieses Glück. So haben im Juli dieses Jahres achtzehn Nobelpreisträger auf der Insel Mainau in einem Aufruf wörtlich erklärt: »Die Wissenschaft – d. h. hier die moderne Naturwissenschaft – ist ein Weg zu einem glücklicheren Leben des Menschen.«*

Wie steht es mit dieser Behauptung? Entspringt sie einer Besinnung? Denkt sie jemals dem Sinn des Atomzeitalters nach? Nein. Wenn wir uns durch die erwähnte Behauptung der Wissenschaft zufriedenstellen lassen, dann bleiben wir von einer Besinnung auf das gegenwärtige Zeitalter so weit entfernt als nur möglich. Warum? Weil wir vergessen, nachzudenken. Weil wir vergessen, zu fragen: Worauf beruht es denn, daß die wissenschaftliche Technik neue Energien in der Natur entdecken und freisetzen konnte?

[20] Dies beruht darauf, daß seit einigen Jahrhunderten eine Umwälzung aller maßgebenden Vorstellungen im Gang ist. Dadurch wird der Mensch in eine andere Wirklichkeit versetzt. Diese radikale Revolution der Weltansicht vollzieht sich in der Philosophie der Neuzeit. Daraus erwächst eine völlig neue Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt. Jetzt erscheint |die Welt wie ein Gegenstand, auf den das rechnende Denken seine Angriffe ansetzt, denen nichts mehr soll widerstehen können. Die Natur wird zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie. Dieses grundsätzlich technische Verhältnis des Menschen zum Weltganzen entstand zuerst im 17. Jahrhundert und zwar in Europa und nur in Europa. Es blieb den übrigen Erdteilen lange Zeit unbekannt. Es war den früheren Zeitaltern und Völkerschicksalen völlig fremd.

Die in der modernen Technik verborgene Macht be-

stimmt das Verhältnis des Menschen zu dem, was ist. Sie beherrscht die ganze Erde. Der Mensch beginnt bereits, von der Erde weg in den Weltraum vorzudringen. Aber erst seit knapp zwei Jahrzehnten sind mit der Atomenergie so riesenhafte Kraftquellen bekannt geworden, daß in absehbarer Zeit der Weltbedarf an Energie aller Art für immer gedeckt ist. Die unmittelbare Beschaffung der neuen Energien ist bald nicht mehr an bestimmte Länder und Erdteile gebunden wie das Vorkommen von Kohle und Öl und das Holz der Wälder. In absehbarer Zeit werden an jeder Stelle der Erde Atomkraftwerke errichtet werden können.

Die Grundfrage der heutigen Wissenschaft und Technik heißt nicht mehr: Woher gewinnen wir die ausreichenden Mengen an Brenn- und Kraftstoff? Die entscheidende Frage lautet jetzt: Auf welche Weise können wir die unvorstellbar großen Atomenergien bändigen und steuern und so die Menschheit d|gegen sichern, daß diese Riesenenergien nicht plötzlich – auch ohne kriegerische Handlungen – an irgendeiner Stelle ausbrechen, »durchgehen« und alles vernichten? [21]

Wenn die Bändigung der Atomenergie gelingt, und sie wird gelingen, dann beginnt eine ganz neue Entwicklung der technischen Welt. Was wir heute als Film- und Fernseh-technik, als Verkehrs-, im besonderen Flugtechnik, als Nachrichtentechnik, als medizinische Technik, als Nahrungsmitteltechnik kennen, stellt vermutlich nur ein grobes Anfangsstadium dar. Die Umwälzungen, die kommen, kann niemand wissen. Die Entwicklung der Technik wird indes immer schneller ablaufen und nirgends aufzuhalten sein. In allen Bereichen des Daseins wird der Mensch immer enger umstellt von den Kräften der technischen Apparaturen und der Automaten. Die Mächte, die den Menschen überall und stündlich in irgendeiner Gestalt von technischen

Anlagen und Einrichtungen beanspruchen, fesseln, fortziehen und bedrängen – diese Mächte sind längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind.

Aber auch dies gehört zum Neuartigen der technischen Welt, daß ihre Leistungen auf dem schnellsten Weg bekannt und öffentlich bestaunt werden. So kann denn heute jedermann das, was diese Rede über die technische Welt erwähnt, in jeder geschickt geleiteten illustrierten Zeitung nachlesen oder am Radio hören. Aber – eines ist es, daß wir
[22] etwas gehört und | gelesen haben, d. h. es bloß kennen; ein anderes ist es, ob wir das Gehörte und Gelesene erkennen und d. h. bedenken.

Im Sommer dieses^a Jahres 1955 fand in Lindau wieder das internationale Treffen der Nobelpreisträger statt. Bei dieser Gelegenheit sagte der amerikanische Chemiker Stanley* folgendes: »Die Stunde ist nahe, wo das Leben in die Hand des Chemikers gelegt ist, der die lebendige Substanz nach Belieben ab- und aufbaut und verändert.«^b Man nimmt einen solchen Ausspruch zur Kenntnis. Man bestaunt sogar die Kühnheit der wissenschaftlichen Forschung und denkt nichts dabei. Man bedenkt nicht, daß sich hier mit den Mitteln der Technik ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet, mit dem verglichen die Explosion der Wasserstoffbombe wenig bedeutet. Denn gerade wenn die Wasserstoffbomben *nicht* explodieren und das Leben des Menschen auf der Erde erhalten bleibt, zieht mit dem Atomzeitalter eine unheimliche Veränderung der Welt herauf.

^a <dieses>

^b Vgl. jetzt Wagner

Die Wissenschaft und die gefährdete Welt 1964, S. 235**

Dabei ist jedoch das eigentlich Unheimliche nicht dies, daß die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheimlicher bleibt, daß der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, daß wir es noch nicht vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich heraufkommt.

Kein einzelner Mensch, keine Menschengruppe, keine Kommission noch so bedeutender Staatsmänner, Forscher und Techniker, keine Konferenz von führenden Leuten der Wirtschaft | und Industrie vermag den geschichtlichen [23] Verlauf des Atomzeitalters zu bremsen oder zu lenken. Keine nur menschliche Organisation ist imstande, sich der Herrschaft über das Zeitalter zu bemächtigen.

So wäre denn der Mensch des Atomzeitalters der unaufhaltsamen Übermacht der Technik wehrlos und ratlos ausgeliefert. Er wäre es, wenn der heutige Mensch darauf verzichtete, gegenüber dem bloß rechnenden Denken das besinnliche Denken in das maßgebende Spiel^a zu bringen. Wird aber das besinnliche Denken wach, dann muß das Nachdenken unablässig und bei der unscheinbarsten Gelegenheit am Werk sein; also auch jetzt und hier und gerade bei dieser Gedenkfeier. Denn sie gibt uns etwas zu bedenken, was im Atomzeitalter in einem besonderen Maße bedroht ist: die Bodenständigkeit menschlicher Werke.

Darum fragen wir jetzt: Könnte nicht, wenn schon die alte Bodenständigkeit verloren geht, ein neuer Grund und Boden dem Menschen zurückgeschenkt werden, ein Boden und Grund, aus dem das Menschenwesen und all sein Werk auf eine neue Weise und sogar innerhalb des Atomzeitalters zu gedeihen vermag?

^a *⟨Spiel⟩* – ?

Welches wäre der Grund und Boden für eine künftige Bodenständigkeit? Vielleicht liegt das, wonach wir mit dieser Frage suchen, sehr nah; so nah, daß wir es allzu leicht übersehen. Denn der Weg zum Nahen ist für uns Menschen jederzeit der weiteste und darum schwerste. Dieser Weg ist
[24] ein Weg des Nach|denkens. Das besinnliche Denken verlangt von uns, daß wir nicht einseitig an einer Vorstellung hängen bleiben*, daß wir nicht eingleisig in einer Vorstellungsrichtung weiterrennen. Das besinnliche Denken verlangt von uns, daß wir uns auf solches einlassen, was in sich dem ersten Anschein nach gar nicht zusammengeht.

Machen wir die Probe. Für uns alle sind die Einrichtungen, Apparate und Maschinen der technischen Welt heute unentbehrlich, für die einen in größerem, für die anderen in kleinerem Umfang. Es wäre töricht, blindlings gegen die technische Welt anzurennen. Es wäre kurzsichtig, die technische Welt als Teufelswerk verdammen zu wollen. Wir sind auf die technischen Gegenstände angewiesen; sie fordern uns sogar zu einer immerzu steigenden Verbesserung heraus. Unversehens sind wir jedoch so fest an die technischen Gegenstände geschmiedet, daß wir in die Knechtschaft zu ihnen geraten.

Aber wir können auch Anderes. Wir können zwar die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, daß wir sie jederzeit loslassen. Wir können die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht. Wir können »ja« sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir | können zugleich »nein« sagen, insofern
[25] wir ihnen verwehren, daß sie uns ausschließlich beanspru-

chen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.

Wenn wir jedoch auf diese Weise gleichzeitig »ja« und »nein« sagen zu den technischen Gegenständen, wird dann unser Verhältnis zur technischen Welt nicht zwiespältig und unsicher? Ganz im Gegenteil. Unser Verhältnis zur technischen Welt wird auf eine wundersame Weise einfach und ruhig. Wir lassen die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt herein und lassen sie zugleich draußen, d. h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben. Ich möchte diese Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort nennen: *die Gelassenheit zu den Dingen*.

In dieser Haltung sehen wir die Dinge nicht mehr nur technisch. Wir werden hellichtig und merken, daß die Herstellung und die Benützung von Maschinen uns zwar ein anderes Verhältnis zu den Dingen abverlangen, das gleichwohl nicht sinnlos ist. So wird z. B. der Ackerbau und die Landwirtschaft zur motorisierten Ernährungsindustrie. Daß hier – so wie auf anderen Gebieten – ein tiefgreifender Wandel im menschlichen Verhältnis zur Natur und zur Welt vor sich geht, ist gewiß. Welcher Sinn jedoch in diesem Wandel waltet, dies bleibt dunkel.

So regiert denn in allen technischen Vorgängen ein Sinn, der das menschliche Tun und Lassen in Anspruch nimmt, ein Sinn, den nicht erst der Mensch erfunden und gemacht hat. | Wir wissen nicht, was die ins Unheimliche sich steigende Herrschaft der Atomtechnik im Sinn hat. *Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich*. Achten wir nun aber eigens und stets darauf, daß uns überall in der technischen Welt ein verborgener Sinn anrührt, dann stehen wir sogleich im Bereich dessen, was sich uns verbirgt und zwar verbirgt,

[26]

indem es auf uns zukommt. Was auf solche Weise sich zeigt und zugleich sich entzieht, ist der Grundzug dessen, was wir das Geheimnis nennen. Ich nenne die Haltung, kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offen halten: *die Offenheit für das Geheimnis*.

Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können.

Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis geben uns den Ausblick auf eine neue Bodenständigkeit. Diese könnte sogar eines Tages geeignet sein, die alte, jetzt rasch hinschwindende Bodenständigkeit in einer gewandelten Gestalt zurückzurufen.

[27] Vorerst allerdings – wir wissen nicht wie lange – befindet sich der Mensch auf dieser Erde in einer gefährlichen Lage. Weshalb? Nur deshalb, weil unversehens ein dritter Weltkrieg ausbrechen könnte, der die völlige Vernichtung der Mensch|heit und die Zerstörung der Erde zur Folge hätte? Nein. Es droht im anbrechenden Atomzeitalter eine weit größere Gefahr – gerade dann, wenn die Gefahr eines dritten Weltkrieges beseitigt ist. Eine seltsame Behauptung. Allerdings, aber nur solange seltsam, als wir nicht nachdenken.

Inwiefern gilt der soeben ausgesprochene Satz? Er gilt insofern, als die im Atomzeitalter anrollende Revolution der Technik den Menschen auf eine Weise fesseln, behexen, blenden und verblenden könnte, daß eines Tages das rechnende Denken *als das einzige* in Geltung und Übung bliebe.

Welche große Gefahr zöge dann herauf? Dann ginge mit dem höchsten und erfolgreichsten Scharfsinn des rech-

nenden Planens und Erfindens – die Gleichgültigkeit gegen das Nachdenken, die totale Gedankenlosigkeit zusammen. Und dann? Dann hätte der Mensch sein Eigenstes, daß er nämlich ein nachdenkendes Wesen ist, verleugnet und weggeworfen. Darum gilt es, dieses Wesen des Menschen zu retten. Darum gilt es, das Nachdenken wach zu halten.

Allein – die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis fallen uns niemals von selber zu. Sie sind nichts Zu-fälliges. Beide gedeihen nur aus einem unablässigen herzhaften Denken.

Vielleicht gibt die heutige Gedenkfeier dazu einen Anstoß. Fangen wir diesen Stoß auf, dann denken wir an Conradin Kreutzer, indem wir an die Herkunft seines Werkes denken, an die Wurzelkräfte der Heuberger Heimat. Und *wir* sind es, | die so denken, wenn wir uns hier und jetzt als [28] Menschen wissen, die den Weg in das Atomzeitalter und durch es hindurch finden und bereiten müssen.

Wenn die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis in uns erwachen, dann dürften wir auf einen Weg gelangen, der zu einem neuen Grund und Boden führt. In diesem Boden könnte das Schaffen bleibender Werke neue Wurzeln schlagen.

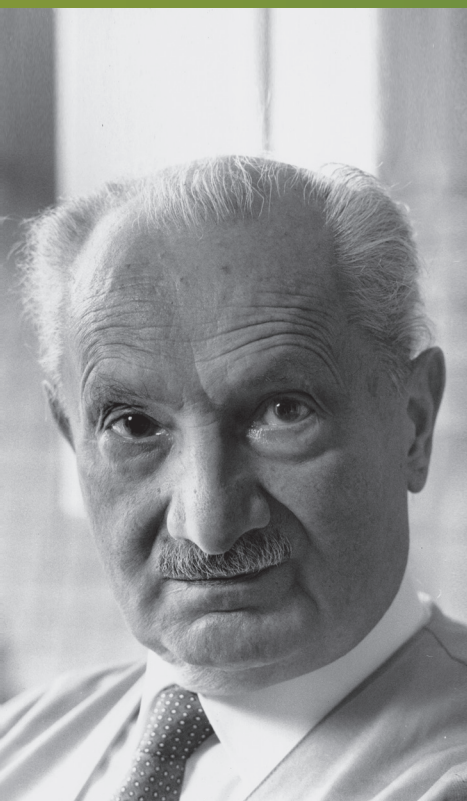
So müßte auf eine gewandelte Weise und in einem veränderten Zeitalter erneut wahr werden, was Johann Peter Hebel sagt:

»Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.«*

MARTIN HEIDEGGER
BAUEN WOHNEN
DENKEN VORTRÄGE UND AUFSÄTZE



Klett-Cotta



DENKWEGE

Martin Heidegger

Martin Heidegger – DENKWEGE

ISBN 978-3-608-94761-8

E-Book ISBN 978-3-608-20177-2

Die vierbändige Kassette beinhaltet:

Kleine Schriften

Bauen Wohnen Denken. Vorträge und Aufsätze

Der Satz vom Grund

Unterwegs zur Sprache

Martin Heidegger

BAUEN WOHNEN
DENKEN

Vorträge und Aufsätze

Klett-Cotta

Bauen Wohnen Denken. Vorträge und Aufsätze

Text der durchgesehenen Erstausgabe
Vorträge und Aufsätze (Pfullingen, Verlag Günther Neske 1954),
erweitert um die handschriftlichen Ergänzungen des Autors
aus seinen Handexemplaren.

Herausgegeben von Alfred Denker und Dorothea Scholl

Die Sternchenmarkierungen (*), die Ziffern in eckigen Klammern []
am Seitenrand; die Fußnoten sowie wichtige Hinweise zur Lektüre werden in
den *Editorischen Anmerkungen*, im *Verzeichnis der Abkürzungen*, *Verweisungs-*
und Markierungszeichen und im *Nachwort der Herausgeber* erläutert.

Dieses E-Book basiert auf der aktuellen Auflage der Printausgabe.

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

© 2022 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten

Cover: Rothfos & Gabler, Hamburg

Foto: © ullstein bild – Würth GmbH/Swiridoff

Signatur: © ullstein bild – Granger, NYC

Gesetzt von pagina GmbH, Tübingen

Gedruckt und gebunden von GGP Media GmbH, Pößneck

ISBN 978-3-608-94758-8

E-Book ISBN 978-3-608-20174-1

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.de>> abrufbar.

INHALT*

Widmung – 7

Vorwort – 9

I

Die Frage nach der Technik – 13

Wissenschaft und Besinnung – 51

Überwindung der Metaphysik – 85

Wer ist Nietzsches Zarathustra? – 119

II

Was heißt Denken? – 149

Bauen Wohnen Denken – 167

Das Ding – 189

»... dichterisch wohnet der Mensch ...« – 215

III

Logos (Heraklit, Fragment 50) – 239

Moirai (Parmenides, Fragment VIII, 34–41) – 265

Aletheia^a (Heraklit, Fragment 16) – 295

Hinweise – 325

Heideggers Notizen – 329

Heideggers Stichwortverzeichnis – 341

^a [1954] <Ἀλήθεια>**

ANHANG – 345

Editorische Anmerkungen – 347

*Verzeichnis der Abkürzungen, Verweisungs- und
Markierungszeichen – 429*

Nachwort der Herausgeber – 433

DEM EINZIGEN BRUDER*

Das Buch ist, solange es ungelesen vorliegt, eine Zusammenstellung von Vorträgen und Aufsätzen. Für den Leser könnte es zu einer Sammlung werden, die sich um die Vereinzelung der Stücke nicht mehr zu kümmern braucht. Der Leser sähe sich auf einen Weg^a gebracht, den ein Autor vorausgegangen ist, der im Glücksfall als auctor ein augere, ein Gedeihenlassen auslöst.

Im vorliegenden Falle gilt es, sich wie vordem zu mühen, daß dem von altersher zu-Denkenden, aber noch Ungedachten, durch unablässige Versuche ein Bereich bereitet werde, aus dessen Spielraum her das Ungedachte ein Denken beansprucht^{b, c}.

Ein Autor hätte, wäre er dies, nichts auszudrücken und nichts mitzuteilen. Er dürfte nicht einmal anregen wollen, weil Angeregte ihres Wissens schon sicher sind.*

Ein Autor auf Denkwegen kann, wenn es hochkommt, nur weisen, ohne selbst ein Weiser im Sinne des σοφός zu sein.

Denkwege, für die Vergangenes zwar vergangen, Gewesendes jedoch im Kommen bleibt, warten, bis irgendwann Denkende sie gehen. Während das geläufige und im weitesten Sinne technische Vorstellen immer noch vorwärts

^a [1954] <Weg>

^b [1954] <beansprucht>

^c [1954] 'Ἀλήθεια**

will und alle fortreißt, geben weisende Wege bisweilen eine
Aussicht frei auf ein einziges Ge-birg.

Todtnauberg, im August 1954

Im folgenden *fragen* wir nach der Technik. Das Fragen baut an einem Weg. Darum ist es ratsam, vor allem auf den Weg zu achten und nicht an einzelnen Sätzen und Titeln hängen-zubleiben. Der Weg ist ein Weg des Denkens. Alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache. Wir fragen nach der *Technik* und möchten dadurch eine freie Beziehung zu ihr vorbereiten. Frei ist die Beziehung, wenn sie unser Dasein dem Wesen der Technik öffnet.^a Entsprechen wir diesem, dann vermögen wir es, das Technische in seiner Begrenzung zu erfahren.

Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik. Wenn wir das Wesen des Baumes suchen, müssen wir gewahr werden, daß Jenes, was jeden Baum als Baum durchwaltet, nicht selber ein Baum ist, der sich zwischen den übrigen Bäumen antreffen läßt.

So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches. Wir erfahren darum niemals unsere Beziehung zum Wesen der Technik, solange wir nur das Technische vorstellen und betreiben, uns damit abfinden oder ihm ausweichen. Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen. Am ärgsten sind wir jedoch der Technik aus-

^a [1954] vgl. 116

geliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik.

[14] Als das Wesen von etwas gilt nach alter Lehre jenes, *was* etwas ist. Wir fragen nach der Technik, wenn wir fragen, was sie sei. Jedermann kennt die beiden Aussagen, die unsere Frage beant|worten. Die eine sagt: Technik ist ein Mittel für Zwecke. Die andere sagt: Technik ist ein Tun des Menschen. Beide Bestimmungen der Technik gehören zusammen. Denn Zwecke setzen^a, die Mittel dafür beschaffen und benützen, ist ein menschliches Tun. Zu dem, was die Technik ist, gehört das Verfertigen und Benützen von Zeug, Gerät und Maschinen, gehört dieses Verfertigte und Benützte selbst, gehören die Bedürfnisse^{bc} und Zwecke, denen sie dienen. Das Ganze dieser Einrichtungen ist die Technik. Sie selber ist eine Einrichtung, lateinisch gesagt: ein *instrumentum*^d.

Die gängige Vorstellung von der Technik, wonach sie ein Mittel ist und ein menschliches Tun, kann deshalb die instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik heißen.

Wer wollte leugnen, daß sie richtig sei? Sie richtet sich offenkundig nach dem, was man vor Augen hat, wenn man von Technik spricht. Die instrumentale Bestimmung der Technik ist sogar so unheimlich richtig, daß sie auch noch für die moderne Technik zutrifft, von der man sonst mit einem gewissen Recht behauptet, sie sei gegenüber der äl-

^a [1954 *Gestalt und Gedanke*, S. 71] ⟨Denn⟩ – ⟨Zwecke setzen⟩

^b [1954 *Gestalt und Gedanke*, S. 71] (Wirtschaft – Bedarfsdeckung Konsum–) — Industrie.

^c [1954 *Gestalt und Gedanke*, S. 71] *das erhöhte Konsumpotential*

^d [1954 *Gestalt und Gedanke*, S. 71] ⟨instrumentum⟩

teren handwerklichen Technik etwas durchaus Anderes und darum Neues. Auch das Kraftwerk ist mit seinen Turbinen und Generatoren ein von Menschen gefertigtes Mittel zu einem von Menschen gesetzten Zweck. Auch das Raketenflugzeug, auch die Hochfrequenzmaschine sind Mittel zu Zwecken. Natürlich ist eine Radarstation weniger einfach als eine Wetterfahne. Natürlich bedarf die Verfertigung einer Hochfrequenzmaschine des Ineinandergreifens verschiedener Arbeitsgänge der technisch-industriellen Produktion. Natürlich ist eine Sägemühle in einem verlorenen Schwarzwaldtal ein primitives Mittel im Vergleich zum Wasserkraftwerk im Rheinstrom.

Es bleibt richtig; auch die moderne Technik ist ein Mittel zu Zwecken. Darum bestimmt die instrumentale Vorstellung von der Technik jede Bemühung, den Menschen in den rechten Bezug zur Technik zu bringen. Alles liegt [15] daran, die Technik als Mittel in der gemäßen Weise zu handhaben. Man will, wie es heißt, die Technik »geistig in die Hand bekommen«. Man will sie meistern. Das Meistern-wollen wird um so dringlicher, je mehr die Technik der Herrschaft des Menschen zu entgleiten droht.

Gesetzt nun aber, die Technik sei kein bloßes Mittel, wie steht es dann mit dem Willen, sie zu meistern? Allein, wir sagten doch, die instrumentale Bestimmung der Technik sei richtig. Gewiß. Das Richtige stellt an dem, was vorliegt, jedesmal irgend etwas Zutreffendes fest. Die Feststellung braucht jedoch, um richtig zu sein, das Vorliegende keineswegs in seinem Wesen zu enthüllen. Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre. Darum ist das bloß Richtige noch nicht das Wahre. Erst dieses bringt uns in ein freies Verhältnis zu dem, was uns aus seinem Wesen her angeht. Die richtige instrumentale Bestimmung der Technik zeigt uns demnach noch nicht ihr Wesen. Da-

mit wir zu diesem oder wenigstens in seine Nähe gelangen, müssen wir durch das Richtige hindurch das Wahre suchen. Wir müssen fragen: was ist das Instrumentale selbst? Wohin gehört dergleichen wie ein Mittel und ein Zweck? Ein Mittel ist solches, wodurch etwas bewirkt und so erreicht wird. Was eine Wirkung zur Folge hat, nennt man Ursache. Doch nicht nur jenes, mittels dessen ein anderes bewirkt wird, ist Ursache. Auch der Zweck, demgemäß die Art der Mittel sich bestimmt, gilt als Ursache. Wo Zwecke verfolgt, Mittel verwendet werden, wo das Instrumentale herrscht, da waltet Ursächlichkeit, Kausalität.

Seit Jahrhunderten lehrt die Philosophie, es gäbe vier Ursachen: 1. die *causa materialis*, das Material, der Stoff, woraus z. B. eine silberne Schale verfertigt wird; 2. die *causa formalis*, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die *causa finalis*, der Zweck, z. B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die *causa efficiens*, die den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silber|schmied. Was [16] die Technik, als Mittel vorgestellt, ist, enthüllt sich, wenn wir das Instrumentale auf die vierfache Kausalität zurückführen.

Wie aber, wenn sich die Kausalität ihrerseits in dem, was sie ist, ins Dunkel hüllt? Zwar tut man seit Jahrhunderten so, als sei die Lehre von den vier Ursachen wie eine sonnenklare Wahrheit vom Himmel gefallen. Indessen dürfte es an der Zeit sein zu fragen: weshalb gibt es gerade vier Ursachen? Was heißt in Bezug auf die genannten vier eigentlich »Ursache«? Woher bestimmt sich der Ursachecharakter der vier Ursachen so einheitlich, daß sie zusammengehören?

Solange wir uns auf diese Fragen nicht einlassen, bleibt die Kausalität und mit ihr das Instrumentale und mit die-

sem die gängige Bestimmung der Technik dunkel und grundlos.

Man pflegt seit langem die Ursache als das Bewirkende vorzustellen. Wirken heißt dabei: Erzielen von Erfolgen, Effekten. Die *causa efficiens*, die eine der vier Ursachen, bestimmt in maßgebender Weise alle Kausalität. Das geht so weit, daß man die *causa finalis*, die Finalität, überhaupt nicht mehr zur Kausalität rechnet. *Causa*, *casus*, gehört zum Zeitwort *cadere*, fallen, und bedeutet dasjenige, was bewirkt, daß etwas im Erfolg so oder so ausfällt. Die Lehre von den vier Ursachen geht auf Aristoteles zurück. Im Bereich des griechischen Denkens und für dieses hat jedoch alles, was die nachkommenden Zeitalter bei den Griechen unter der Vorstellung und dem Titel »Kausalität« suchen, schlechthin nichts mit dem Wirken und Bewirken zu tun. Was wir Ursache, die Römer *causa* nennen, heißt bei den Griechen *αἴτιον*, das, was ein anderes verschuldet. Die vier Ursachen sind die unter sich zusammengehörigen Weisen des Verschuldens. Ein Beispiel kann dies erläutern.

Das Silber ist das, woraus die Silberschale verfertigt ist. Es ist als dieser Stoff (ὅλη) mitschuld an der Schale. Diese schuldet, d. h. verdankt dem Silber das, woraus sie besteht. Aber das Opfer|gerät bleibt nicht nur an das Silber verschuldet. Als Schale erscheint das an das Silber Verschuldete im Aussehen von Schale und nicht in demjenigen von Spange oder Ring. Das Opfergerät ist so zugleich an das Aussehen (εἶδος) von Schalenhaftem verschuldet. Das Silber, worein das Aussehen als Schale eingelassen ist, das Aussehen, worin das Silberne erscheint, sind beide auf ihre Weise mitschuld am Opfergerät.

[17]

Schuld an ihm bleibt jedoch vor allem ein Drittes. Es ist jenes, was zum voraus die Schale in den Bereich der Weihe und des Spendens eingrenzt. Dadurch wird sie als Opfer-

gerät umgrenzt. Das Umgrenzende beendet das Ding. Mit diesem Ende hört das Ding nicht auf, sondern aus ihm her beginnt es als das, was es nach der Herstellung sein wird. Das Beendende, Vollendende in diesem Sinne heißt griechisch τέλος, was man allzuhäufig durch »Ziel« und »Zweck« übersetzt und so mißdeutet. Das τέλος verschuldet, was als Stoff und was als Aussehen das Opfergerät mitverschuldet.

Schließlich ist ein Viertes mitschuld am Vor- und Bereitliegen des fertigen Opfergerätes: der Silberschmied; aber keineswegs dadurch, daß er wirkend die fertige Opferschale als den Effekt eines Machens bewirkt, nicht als causa efficiens.

Die Lehre des Aristoteles kennt weder die mit diesem Titel genannte Ursache, noch gebraucht sie einen entsprechenden griechischen Namen.

Der Silberschmied überlegt sich und versammelt die drei genannten Weisen des Verschuldens. Überlegen heißt griechisch λέγειν, λόγος. Es beruht im ἀποφαίνεσθαι, zum Vorschein bringen. Der Silberschmied ist mitschuld als das, von wo her das Vorbringen und das Aufsichberuhen der Opferschale ihren ersten Ausgang nehmen und behalten. Die drei zuvor genannten Weisen des Verschuldens verdanken der Überlegung des Silberschmieds, daß sie und wie sie für das Hervorbringen der Opferschale zum Vorschein und ins Spiel kommen.

- [18] |In dem vor- und bereitliegenden Opfergerät walten somit vier Weisen des Verschuldens. Sie sind unter sich verschieden und gehören doch zusammen. Was einigt sie im voraus? Worin spielt das Zusammenspiel der vier Weisen des Verschuldens? Woher stammt die Einheit der vier Ursachen? Was meint denn, griechisch gedacht, dieses Verschulden?

Wir Heutigen sind zu leicht geneigt, das Verschulden entweder moralisch als Verfehlung zu verstehen oder aber als eine Art des Wirkens zu deuten. In beiden Fällen versperren wir uns den Weg zum anfänglichen Sinn dessen, was man später Kausalität nennt. Solange sich dieser Weg nicht öffnet, erblicken wir auch nicht, was das Instrumentale, das im Kausalen beruht, eigentlich ist.

Um uns vor den genannten Mißdeutungen des Verschuldens zu schützen, verdeutlichen wir seine vier Weisen aus dem her, was sie verschulden. Nach dem Beispiel verschulden sie das Vor- und Bereitliegen der Silberschale als Opfergerät. Vorliegen und Bereitliegen (ὑποκείσθαι) kennzeichnen* das Anwesen eines Anwesenden. Die vier Weisen des Verschuldens bringen etwas ins Erscheinen. Sie lassen es in das An-wesen vorkommen. Sie lassen es dahin los und lassen es so an, nämlich in seine vollendete Ankunft. Das Verschulden hat den Grundzug dieses An-lassens in die Ankunft. Im Sinne solchen Anlassens ist das Verschulden das Ver-an-lassen. Aus dem Blick auf das, was die Griechen im Verschulden, in der αἰτία, erfuhren, geben wir dem Wort »ver-an-lassen« jetzt einen weiteren Sinn, so daß dieses Wort das Wesen der griechisch gedachten Kausalität benennt. Die geläufige und engere Bedeutung des Wortes »Veranlassung« besagt dagegen nur soviel wie Anstoß und Auslösung und meint eine Art von Nebenursache im Ganzen der Kausalität.

Worin spielt nun aber das Zusammenspiel der vier Weisen des Ver-an-lassens? Sie lassen das noch nicht Anwesende ins Anwesen ankommen. Demnach sind sie einheitlich durchwaltet von | einem Bringen, das Anwesendes in den Vorschein bringt. Was dieses Bringen ist, sagt uns Platon in einem Satz des »Symposion« (205 b)**: ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁ τρωοὺν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις. [19]

»Jede Veranlassung für das, was immer aus dem Nicht-Anwesenden über- und vorgeht in das Anwesen, ist ποίησις, ist Her-vor-bringen.«

Alles liegt daran, daß wir das Her-vor-bringen in seiner ganzen Weite und zugleich im Sinne der Griechen denken. Ein Her-vor-bringen, ποίησις, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen- und ins-Bild-Bringen. Auch die φύσις, das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποίησις. Die φύσις ist sogar ποίησις im höchsten Sinne. Denn das φύσει Anwesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z.B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst (ἐν ἑαυτῷ). Dagegen hat das handwerklich und künstlerisch Her-vor-gebrachte, z.B. die Silberschale, den Aufbruch des Her-vor-bringens nicht in ihm selbst, sondern in einem anderen (ἐν ἄλλῳ), im Handwerker und Künstler.

Die Weisen der Veranlassung, die vier Ursachen, spielen somit innerhalb des Her-vor-bringens. Durch dieses kommt sowohl das Gewachsene der Natur als auch das Verfertigte des Handwerks und die Gebilde der Künste* jeweils zu seinem Vorschein.

Wie aber geschieht das Her-vor-bringen, sei es in der Natur, sei es im Handwerk und in der Kunst? Was ist das Her-vor-bringen, darin die vierfache Weise des Veranlassens spielt? Das Veranlassen geht das Anwesen dessen an, was jeweils im Her-vor-bringen zum Vorschein kommt. Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor. Her-vor-bringen ereignet sich nur, insofern Verborgenes ins Unverborgene kommt. Dieses Kommen beruht und schwingt in dem, was wir das Entbergen nennen. Die Griechen haben dafür das Wort ἀλήθεια. Die Römer übersetzen es durch »veritas«. Wir

| sagen »Wahrheit« und verstehen sie gewöhnlich als Rich- [20]
tigkeit des Vorstellens.

Wohin haben wir uns verirrt? Wir fragen nach der Technik und sind jetzt bei der ἀλήθεια, beim Entbergen angelangt. Was hat das Wesen der Technik mit dem Entbergen zu tun? Antwort: Alles. Denn im Entbergen gründet jedes Her-vor-bringen. Dieses aber versammelt in sich die vier Weisen der Veranlassung – die Kausalität – und durchwal- tet sie. In ihren Bereich gehören Zweck und Mittel, gehört das Instrumentale. Dieses gilt als der Grundzug der Tech- nik. Fragen wir Schritt für Schritt, was die als Mittel vor- gestellte Technik eigentlich sei, dann gelangen wir zum Entbergen. In ihm beruht die Möglichkeit aller herstellen- den Verfertigung.

Die Technik ist also nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens^a. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Tech- nik. Es ist der Bereich der Entbergung, d. h. der Wahr-heit.

Dieser Ausblick befremdet uns. Er soll es auch, soll es möglichst lange und so bedrängend, daß wir endlich auch einmal die schlichte Frage ernst nehmen, was denn der Name »Technik« sage. Das Wort stammt aus der griechi- schen Sprache. Τεχνικόν meint solches, was zur τέχνη ge- hört. Hinsichtlich der Bedeutung dieses Wortes müssen wir zweierlei beachten. Einmal ist τέχνη nicht nur der Name für das handwerkliche Tun und Können, sondern auch für die hohe Kunst und die schönen Künste. Die τέχνη gehört zum Her-vor-bringen, zur ποίησις; sie ist etwas Poietisches.

Das andere, was es hinsichtlich des Wortes τέχνη zu be-

^a [1954] <eine Weise des Entbergens> oder jetzt *die* maßgeb[ende]
Weise d[er] Entb[ergun]g

denken gilt, ist noch gewichtiger. Das Wort τέχνη geht von früh an bis in die Zeit Platons mit dem Wort ἐπιστήμη zusammen. Beide Worte sind Namen für das Erkennen im weitesten Sinne. Sie meinen das Sichauskennen in etwas, [21] das Sichverstehen auf et|was. Das Erkennen gibt Aufschluß. Als aufschließendes ist es ein Entbergen. Aristoteles unterscheidet in einer besonderen Betrachtung (Eth. Nic. VI, c. 3 und 4)* die ἐπιστήμη und die τέχνη und zwar im Hinblick darauf, was sie und wie sie entbergen. Die τέχνη ist eine Weise des ἀληθεύειν. Sie entbirgt solches, was sich nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, was deshalb bald so, bald anders aussehen und ausfallen kann. Wer ein Haus oder ein Schiff baut oder eine Opferschale schmiedet, entbirgt das Her-vor-zu-bringende nach den Hinsichten der vier Weisen der Veranlassung. Dieses Entbergen versammelt im voraus das Aussehen und den Stoff von Schiff und Haus auf das vollendet erschaute fertige Ding und bestimmt von da her die Art der Verfertigung. Das Entscheidende der τέχνη liegt somit keineswegs im Machen und Hantieren**, nicht im Verwenden von Mitteln, sondern in dem genannten Entbergen. Als dieses, nicht aber als Verfertigen, ist die τέχνη ein Her-vor-bringen.

So führt uns denn der Hinweis darauf, was das Wort τέχνη sagt und wie die Griechen das Genannte bestimmen, in den selben Zusammenhang, der sich uns auftat, als wir der Frage nachgingen, was das Instrumentale als solches in Wahrheit sei.

Technik ist eine Weise des Entbergens. Die Technik west in dem Bereich, wo Entbergen und Unverborgenheit, wo ἀλήθεια, wo Wahrheit geschieht.

Gegen diese Bestimmung des Wesensbereiches der Technik kann man einwenden, sie gelte zwar für das griechische Denken und passe im günstigen Fall auf die hand-

werkliche Technik, treffe jedoch nicht für die moderne Kraftmaschinentechnik zu. Und gerade sie, sie allein ist das Beunruhigende, das uns bewegt, nach »der« Technik zu fragen. Man sagt, die moderne Technik sei eine unvergleichbar andere gegenüber aller früheren, weil sie auf der neuzeitlichen exakten Naturwissenschaft beruhe. Inzwischen hat man deutlicher erkannt, daß auch das Umgekehrte gilt: die neuzeitliche Physik ist als experimentelle auf technische Apparaturen und auf den Fortschritt des Apparatebaues angewiesen.* Die Feststellung dieses Wechselverhältnisses zwischen Technik und Physik ist richtig. Aber sie bleibt eine bloß historische Feststellung von Tatsachen und sagt nichts von dem, worin dieses Wechselverhältnis gründet^a. Die entscheidende Frage bleibt doch: welchen Wesens ist die moderne Technik, daß sie darauf verfallen kann, die exakte Naturwissenschaft zu verwenden? [22]

Was ist die moderne Technik? Auch sie ist ein Entbergen. Erst wenn wir den Blick auf diesem Grundzug ruhen lassen, zeigt sich uns das Neuartige der modernen Technik.

Dasjenige** Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, entfaltet sich nun aber nicht in ein Hervorbringen im Sinne der *ποίησις*. Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die *als solche**** herausgefördert und gespeichert werden kann. Gilt dies aber nicht auch von der alten Windmühle? Nein. Ihre Flügel drehen sich zwar im Winde, seinem Wehen bleiben sie unmittelbar anheimgegeben. Die Windmühle erschließt

^a [1954 *Gestalt und Gedanke*, S. 81] (*worin dieses Wechselverhältnis gründet*)****

aber nicht Energien der Luftströmung, um sie zu speichern.

Ein Landstrich wird dagegen in die Förderung von Kohle und Erzen herausgefordert. Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlenrevier, der Boden als Erzlagerstätte. Anders erscheint das Feld, das der Bauer vormals bestellte, wobei bestellen noch hieß: hegen und pflegen. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus. Im Säen des Korns gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr Gedeihen. Inzwischen ist auch die Feldbestellung in den Sog eines andersgearteten Bestellens geraten, das die Natur *stellt*. Es stellt sie im Sinne der Herausforderung. Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie. Die Luft wird auf die Abgabe von Stickstoff hingestellt, der Boden auf Erze, das Erz z. B. auf Uran, dieses auf Atomenergie, die zur Zerstörung oder friedlichen Nutzung entbunden werden kann.

Das Stellen, das die Naturenergien herausfordert, ist ein Fördern in einem doppelten Sinne. Es fördert, indem es erschließt und herausstellt. Dieses Fördern bleibt jedoch im voraus darauf abgestellt, anderes zu fördern, d. h. vorwärts zu treiben in die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand. Die im Kohlenrevier geförderte Kohle wird nicht gestellt, damit sie nur überhaupt und irgendwo vorhanden sei. Sie lagert, d. h. sie ist zur Stelle für die Bestellung der in ihr gespeicherten Sonnenwärme. Diese wird herausgefordert auf Hitze, die bestellt ist, Dampf zu liefern, dessen Druck das Getriebe treibt, wodurch eine Fabrik in Betrieb bleibt.

Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. Es stellt ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen daraufhin stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom

herstellt, für den die Überlandzentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung bestellt sind. Im Bereich dieser ineinandergreifenden Folgen der Bestellung elektrischer Energie erscheint auch der Rheinstrom als etwas Bestelltes. Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Rheinstrom gebaut wie die alte Holzbrücke, die seit Jahrhunderten Ufer mit Ufer verbindet. Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut. Er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrukklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks. Achten wir doch, um das Ungeheuere, das hier waltet, auch nur entfernt zu ermessen, für einen Augenblick auf den Gegensatz, der sich in den beiden Titeln ausspricht: »Der Rhein«, verbaut in das *Kraftwerk*, und »Der Rhein«, gesagt aus dem *Kunstwerk* der gleichnamigen Hymne Hölderlins.* Aber der Rhein bleibt doch, wird man entgegenen, Strom der Landschaft. Mag sein, aber wie? Nicht anders denn als bestellbares Objekt der Besichtigung | durch eine Reisege- [24] sellschaft, die eine Urlaubsindustrie dorthin bestellt hat.

Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, daß die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird. Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens. Dieses läuft jedoch nicht einfach ab. Es verläuft sich auch nicht ins Unbestimmte. Das Entbergen entbirgt ihm selber seine eigenen, vielfach verzahnten Bahnen dadurch, daß es sie steuert. Die Steuerung selbst wird ihrerseits überall gesichert. Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens.

Welche Art von Unverborgenheit eignet nun dem, was

durch das herausfordernde Stellen zustande kommt? Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen. Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand. Das Wort sagt hier mehr und Wesentlicheres als nur »Vorrat«. Das Wort »Bestand« rückt jetzt in den Rang eines Titels. Er kennzeichnet nichts Geringeres als die Weise, wie alles anwest, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird. Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber.

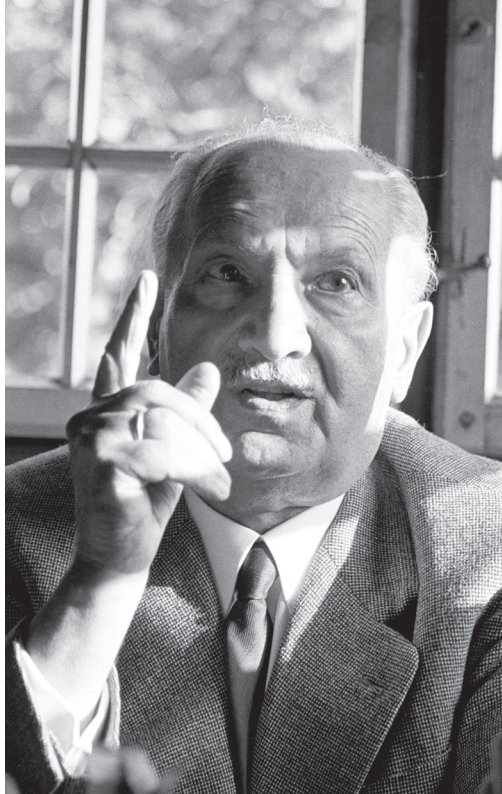
Aber ein Verkehrsflugzeug, das auf der Startbahn steht, ist doch ein Gegenstand. Gewiß. Wir können die Maschine so vorstellen. Aber dann verbirgt sie sich in dem, was und wie sie ist. Entborgen steht sie auf der Rollbahn nur als Bestand, insofern sie bestellt ist, die Möglichkeit des Transports sicherzustellen. Hierfür muß sie selbst in ihrem ganzen Bau, in jedem ihrer Bestandteile bestellfähig, d. h. start-
[25] bereit sein. (Hier wäre der Ort, Hegels Bestimmung der Maschine als eines selbständigen Werkzeugs* zu erörtern. Vom Werkzeug des Handwerks her gesehen, ist seine Kennzeichnung richtig. Allein, so ist die Maschine gerade nicht aus dem Wesen der Technik gedacht, in die sie gehört. Vom Bestand her gesehen, ist die Maschine schlechthin unselbständig; denn sie hat ihren Stand einzig aus dem Bestellen von Bestellbarem.)

Daß sich uns jetzt, wo wir versuchen, die moderne Technik als das herausfordernde Entbergen zu zeigen, die Worte »stellen«, »bestellen«, »Bestand« aufdrängen und sich in einer trockenen, einförmigen und darum lästigen Weise häufen, hat seinen Grund in dem, was zur Sprache kommt.

Wer vollzieht das herausfordernde Stellen, wodurch das, was man das Wirkliche nennt, als Bestand entborgen wird?

DENKWEGE

Martin Heidegger



MARTIN HEIDEGGER
DER SATZ
VOM GRUND



Klett-Cotta

Martin Heidegger – DENKWEGE

ISBN 978-3-608-94761-8

E-Book ISBN 978-3-608-20177-2

Die vierbändige Kassette beinhaltet:

Kleine Schriften

Bauen Wohnen Denken. Vorträge und Aufsätze

Der Satz vom Grund

Unterwegs zur Sprache

Martin Heidegger

DER SATZ VOM
GRUND

Klett-Cotta

Der Satz vom Grund

Text der durchgesehenen Erstausgabe
(Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1957),
erweitert um die handschriftlichen Ergänzungen des Autors
aus seinem Handexemplar.

Herausgegeben von Alfred Denker und Dorothea Scholl

Die Sternchenmarkierungen (*), die Ziffern in eckigen Klammern []
am Seitenrand, die Fußnoten sowie wichtige Hinweise zur Lektüre werden in
den *Editorischen Anmerkungen*, im *Verzeichnis der Abkürzungen*, *Verweisungs-*
und Markierungszeichen und im *Nachwort der Herausgeber* erläutert.

Dieses E-Book basiert auf der aktuellen Auflage der Printausgabe.

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

© 2022 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten

Cover: Rothfos & Gabler, Hamburg

Foto: © ullstein bild – bpk / Digne M. Markovicz

Signatur: © ullstein bild – Granger, NYC

Gesetzt von pagina GmbH, Tübingen

Gedruckt und gebunden von GGP Media GmbH, Pößneck

ISBN 978-3-608-94759-5

E-Book ISBN 978-3-608-20175-8

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.de>> abrufbar.

INHALT

Vorwort – 7

Vorlesung – 9

Vortrag – 197

Heideggers Notizen – 221

Heideggers Stichwortverzeichnis – 227

ANHANG – 229

Editorische Anmerkungen – 231

*Editorische Anmerkungen
zu »Vorlesung« – 231*

*Editorische Anmerkungen
zu »Vortrag« – 249*

*Editorische Anmerkungen
zu »Heideggers Notizen« – 254*

*Verzeichnis der Abkürzungen, Verweisungs- und
Markierungszeichen – 259*

Nachwort der Herausgeber – 263

Die hier mitgeteilten Gedanken zum Satz vom Grund gehören in den weiteren Umkreis eines Versuches, dessen Darstellung andere Formen verlangt.

Der unveränderte Vorlesungstext (gelesen im Wintersemester 1955/56 an der Universität Freiburg i. Br.) hat mit Absicht die Wiederholungen des selben Gedankenganges beibehalten.

Der Vortrag wurde am 25. Mai 1956 im Club zu Bremen und am 24. Oktober 1956 an der Universität Wien gehalten.

Nicht Vorgetragenes und die nachträglichen Hinweise sind in eckige Klammern gesetzt.

Freiburg i. Br., März 1957

VORLESUNG*

Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione*. Man übersetzt: Nichts ist ohne Grund. Was der Satz aussagt, leuchtet ein. Das Einleuchtende verstehen wir, und zwar ohne weiteres. Unser Verstand wird nicht weiter bemüht, um den Satz vom Grund zu verstehen. Woran liegt dies? Daran, daß der menschliche Verstand selbst überall und stets, wo und wann er tätig ist, alsbald nach dem Grund Ausschau hält, aus dem das, was ihm begegnet, so ist, wie es ist. Der Verstand schaut nach dem Grund aus, insofern er selbst, der Verstand nämlich, die Angabe des Grundes verlangt. Der Verstand fordert Begründung für seine Aussagen und seine Behauptungen. Nur begründete Aussagen sind verständlich und verständig. Indes verlangt der Verstand Gründe nicht erst für seine Aussagen, sondern das menschliche Vorstellen schaut bereits nach Gründen aus, wenn es sich mit dem abgibt, worüber dann erst Aussagen gemacht werden sollen. Das menschliche Vorstellen trachtet in all dem, wovon es umgeben ist und angegangen wird, nach Gründen, oft nur nach den nächstliegenden, bisweilen auch nach den weiter zurückliegenden Gründen, schließlich aber nach den ersten und letzten Gründen.

Dieses Trachten nach den Gründen durchzieht das menschliche Vorstellen, bevor es sich damit abgibt, nur die Aussagen zu begründen. Das überall waltende Trachten nach Gründen verlangt, das Begegnende zu ergründen.

In allem Er-gründen und Be-gründen finden wir uns auf einem Weg zum Grund. Ohne es recht zu wissen, sind wir stets in irgendeiner Weise davon angesprochen, dahin aufgerufen, die Gründe und den Grund zu beachten.

[14] | Als ob sich dies von selbst ergäbe, sind wir in unserem Verhalten und Vorstellen unterwegs zum Grund. Wir haben gleichsam den Satz vom Grund ständig im Ohr: *Nihil est sine ratione*. Nichts ist ohne Grund. Unser Verhalten trägt überall dem Rechnung, was der Satz vom Grund sagt.

So kann denn auch folgendes nicht überraschen: Überall dort, wo das menschliche Vorstellen nicht nur verständig, sondern mit Überlegung vorgeht, geht ihm mit der Zeit auch eigens auf, daß es dem folgt, was der erst später eigens gesetzte Satz vom Grund aussagt. Dies – daß der Mensch im Gefolge des Satzes vom Grund geht und steht – kommt dem Menschen langsam in den Sinn.

Insofern sich das menschliche Vorstellen darauf besinnt, daß es überall alles auf irgendeine Weise ergründet und begründet, klingt in ihm der Satz vom Grund als Beweggrund seines Verhaltens an. Wir sagen mit Vorsicht: Der Satz vom Grund klingt an. Er wird durchaus nicht so leicht und selbstverständlich ausgesprochen, wie man dies auf Grund seines Inhalts vermuten möchte. Selbst dort, wo das menschliche Vorstellen zu einer Besinnung auf sein eigenes Tun übergeht und diese Besinnung pflegt, selbst dort, wo diese Besinnung zu dem aufsteigt, was man seit langem mit dem griechischen Wort *φιλοσοφία* benennt, selbst in der Philosophie klingt der Satz vom Grund lange Zeit hindurch nur erst an. Es braucht Jahrhunderte, bis der Satz vom Grund in der zunächst erwähnten kurzen Fassung *als Satz* ausgesprochen wird. Diese Fassung spricht in der lateinischen Sprache. Der Satz vom Grund wurde in dieser Fassung zum ersten Mal im Umkreis derjenigen Besinnun-

gen erreicht und besonders erörtert, die Leibniz im 17. Jahrhundert geglückt sind (vgl. Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, p. 515).*

Die Philosophie waltet und wandelt sich jedoch im Abendland bereits seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert. Demnach dauerte es zweitausenddreihundert Jahre, bis [15] das abendländisch-europäische Denken dahin gelangte, den einfachen Satz vom Grund zu finden und aufzustellen.

Wie seltsam, daß ein so naheliegender Satz, der unausgesprochen alles menschliche Vorstellen und Verhalten überall lenkt, so viele Jahrhunderte gebraucht hat, um eigens als Satz in der genannten Fassung ausgesprochen zu werden. Aber noch seltsamer ist es, daß wir uns immer noch nicht darüber wundern, mit welcher Langsamkeit der Satz vom Grund zum Vorschein kommt. Man möchte die lange Zeit, die er dazu brauchte, seine Incubationszeit nennen: zweitausenddreihundert Jahre für das Setzen dieses einfachen Satzes. Wo und wie hat der Satz vom Grund so lange geschlafen und das in ihm Ungedachte vorausgeträumt? Es ist jetzt noch nicht der rechte Augenblick, um dem nachzudenken. Vermutlich sind wir jetzt auch noch nicht wach genug für das Seltsame, das sich ankündigt, wenn wir einmal beginnen, auf die ungewöhnlich lange Incubationszeit des Satzes vom Grund gebührend zu achten.

Zunächst finden wir nichts Aufregendes daran. Die ausgemäßige Fassung des Satzes unterblieb nun einmal lange Zeit. Und als der Satz ausgesprochen war, änderte sich am Gang des Denkens anscheinend nichts Wesentliches. Wozu also die Verwunderung über die seltsame Geschichte des Satzes vom Grund? Machen wir uns nichts vor. Der Satz vom Grund und seine Geschichte reizen uns durchaus nicht, länger dabei zu verweilen. Dafür haben wir

genug anderes, was uns aufregt, z. B. die Entdeckung neuer Elemente in den Naturwissenschaften, z. B. die Entdeckung neuartiger Uhren, die es ermöglichen, das Alter der Erde zu errechnen; oder z. B. ein Buch über »Götter, Gräber und Gelehrte«;* oder ein Bericht über die Konstruktion des Weltraumschiffes.

[16] Aber der Satz vom Grund – diese naheliegende Aussage, und | daß die gleichfalls naheliegende kurze Fassung so lange Zeit hindurch nicht gefunden werden konnte! Warum rührt uns dergleichen nicht an, gar so, daß es uns umwirft? Warum nicht? Antwort: weil unser Verhältnis zum Naheliegenden seit je stumpf ist und dumpf. Denn der Weg zum Nahen ist für uns Menschen jederzeit der weiteste und darum der schwerste.

Deshalb ahnen wir auch kaum, wie nahe uns das liegt, was der Satz vom Grund sagt. Kein Wunder, daß uns nicht im geringsten anrührt, was man die seltsame Geschichte dieses Satzes nennen könnte.

Was sollen wir uns denn überhaupt um so leere Sätze wie den Satz vom Grund kümmern? Leer ist er doch, weil es daran nichts Anschauliches zu erblicken, nichts mit der Hand zu greifen und selbst mit dem Verstand nichts weiter zu begreifen gibt. Wir sind mit dem Satz vom Grund, kaum daß wir ihn hören, auch schon fertig. Und dennoch – vielleicht ist der Satz vom Grund der rätselvollste aller nur möglichen Sätze. Wäre dem so, dann täten wir gut daran, achtsamer mit ihm umzugehen als bisher. Sind wir dazu bereit, dann ist es nötig, daß wir erst einmal bedächtig auf das hören, was der Satz sagt und wie er sein Gesagtes sagt.

Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund. Nichts, d. h. hier: nicht ein Etwas von all dem, was auf irgendeine Weise ist, ist ohne Grund. An dieser Fassung des Satzes vom Grund fällt sogleich auf, daß er zwei Verneinungen

enthält: Nihil – sine; Nichts – ohne. Die doppelte Verneinung ergibt eine Bejahung: Nichts von dem, was irgendwie ist, ist ohne Grund. Dies sagt: Jegliches, was ist, jedes irgendwie Seiende hat einen Grund. In der lateinischen Fassung lautet dies: omne ens habet rationem.

Gewöhnlich geben wir der bejahenden Form eines Satzes sowohl sachlich als auch sprachlich vor der verneinenden den Vorzug. | Bei der jetzt genannten Fassung des Satzes vom Grund liegt es anders. Inwiefern? [17]

Die bejahende Aussage: »Jegliches Seiende hat einen Grund« klingt wie eine Feststellung. Sie vermerkt, daß jedes Seiende mit einem Grund ausgestattet ist. Eine Feststellung läßt sich daraufhin prüfen, ob das Festgestellte und wie weit es zutrifft. Können wir nun nachprüfen, ob jedes Seiende einen Grund hat? Um diese Nachprüfung durchzuführen, müßten wir jegliches Seiende, das irgendwann und irgendwo ist, war und sein wird, vor uns bringen, um dann nachzusehen, inwiefern es einen Grund für sich bei sich hat. Eine solche Nachprüfung bleibt dem Menschen versagt. Wir kennen jederzeit nur Ausschnitte aus den verschiedenen Bezirken des Seienden und auch diese wiederum nur nach beschränkten Hinsichten, in einzelnen Schichten und auf besonderen Stufen. Unsere Feststellung: »Jedes Seiende hat einen Grund« ruht somit, wie man sagt, auf schwachen Füßen. Angenommen, wir wären imstande, alles wirklich Seiende daraufhin zu prüfen, daß es jeweils einen Grund hat, so bliebe doch immer noch das offene Feld dessen, was nicht wirklich ist und dennoch ist, insofern es möglich – ist. Auch dieses Mögliche, das möglicherweise Seiende gehört zum Seienden im weiteren Sinne und hat einen Grund seiner Möglichkeit. Wer aber dürfte sich anmaßen, all das, was möglich ist und möglicherweise wirklich ist, im geringsten zu überblicken?

Indessen wird mancher sich schon gesagt haben, der Satz vom Grund sei in der Fassung: »Jedes Seiende hat einen Grund« gar keine bloße Feststellung, deshalb brauche er auch nicht in der Weise nachgeprüft zu werden wie eine Feststellung sonst. Wäre der Satz vom Grund ein bloß feststellender Satz, dann müßte er in der genauen Fassung lauten: Jedes Seiende, soweit das Seiende bislang beobachtet werden konnte, hat einen Grund.

- [18] | Allein der Satz vom Grund will mehr sagen, nämlich dies: Allgemein und d. h. in der Regel hat jedes Seiende irgendeinen Grund dafür, daß es ist und so ist, wie es ist. Doch inwiefern gilt die Regel? Die Gültigkeit einer Regel ist kaum leichter nachzuprüfen als die Richtigkeit einer Feststellung. Außerdem gehört zur Regel die Ausnahme. Der Satz vom Grund sagt jedoch schlichthin: Jedes Seiende hat einen Grund. Was der Satz setzt, setzt er als ausnahmslos. Der Satz vom Grund ist weder eine Feststellung noch eine Regel. Er setzt, was er setzt, als Notwendiges. Dieses spricht er als Un-umgängliches durch die doppelte Verneinung »Nichts ... ohne« aus.

Die verneinende Satzform spricht deutlicher als die bejahende. Diese muß sachgemäß lauten: Jedes Seiende hat *notwendig* einen Grund. Doch welcher Art ist diese Notwendigkeit? Worin beruht sie? Worauf gründet der Satz vom Grund? Wo hat der Satz vom Grund selber seinen Grund? Indem wir so fragen, streifen wir schon das Verhängliche und Rätselvolle dieses Satzes. Freilich kann man das Rätselhafte des Satzes vom Grund mit einem Machtanspruch auf einen Schlag beseitigen. Man versichert, was der Satz aussage, sei unmittelbar einleuchtend; er bedürfe weder einer Nachprüfung noch gar eines Beweises. Angesichts solcher Sätze ist nämlich die Philosophie allzugern geneigt, sich auf das unmittelbar Einleuchtende zu berufen. Allein

niemand wird die Behauptung wagen, daß der Satz vom Grund bedingungslos unmittelbar einleuchte in dem, was er aussagt. Damit etwas einleuchte und d. h. leuchte, muß nämlich ein Licht scheinen. Das Scheinen dieses Lichtes ist eine entscheidende Bedingung dafür, daß das im Satz Gesagte so leuchtet, daß es uns eingeht, einleuchtet.

In welchem Licht ist dann der Satz vom Grund ein einleuchtender Satz? Welches Licht braucht der Satz, um zu leuchten? Sehen wir dieses Licht? Und falls wir es sehen, ist es nicht immer gefährlich, ins Licht zu sehen? Offensichtlich können wir das Licht, worin der Satz vom Grund einleuchtet, nur so finden, daß wir erst klären, welcher Art von Sätzen dieser Satz vom Grund zugehört. [19]

Über den Satzcharakter des Satzes vom Grund wurde schon einiges erwähnt. Wir unterschieden die verneinende und bejahende Form seiner Fassung. Manche werden finden, daß bisher schon genug von der Form dieses Satzes geredet wurde, daß es an der Zeit sein dürfte, ohne weitere Umschweife auf den Inhalt des Satzes vom Grund einzugehen. Man wird behaupten, Betrachtungen über die Form von Sätzen gehörten in die Grammatik und Logik.

Diese Stellungnahme scheint berechtigt zu sein. Sie ist es sogar, und zwar überall dort, wo es sich um Aussagen und Sätze handelt, bei denen es ausschließlich auf den Inhalt des Satzes ankommt und vordem auf das, worauf der Satzinhalt selbst sich bezieht. Solches ist der Fall bei allen Aussagen, die sich in unseren Überlegungen, Planungen, Verhandlungen und Berechnungen ergeben. Denselben Stil des Aussagens zeigt auch das Betrachten und Forschen der Wissenschaften. Sie bleiben unmittelbar auf den vorliegenden Gegenstandsbereich bezogen. Auch dort, wo die Wissenschaften ihren jeweiligen Bezug zu ihrem Gegenstand eigens in die wissenschaftlich-methodischen Überlegungen

einbeziehen, wird die Beziehung zum Gegenstand wie etwas unmittelbar Gegebenes vorgestellt. Dies gilt sogar für den Bezirk, in dem sich die Beziehung des erkennenden Subjektes zum Objekt wesentlich verändert wie in der modernen Atomphysik. Nur beiläufig sei vorerst gestreift, daß sich in der modernen Atomphysik ein Wandel des Bezugs zu den Gegenständen vorbereitet, der auf dem Weg über die moderne Technik die Vorstellungsweise des Menschen im ganzen verändert.

- [20] |Indes bleibt auch diese veränderte Art des Vorstellens und das ihm zugeordnete Aussagen immer noch durch eine Kluft von der Weise des Sagens getrennt, die der Satz vom Grund in sich schließt. Dieser Satz läßt sich hinsichtlich seines Satzcharakters niemals auf die Ebene der geläufigen Sätze zurückbringen, auch nicht auf die Ebene der wissenschaftlichen Sätze. Allerdings gibt sich der Satz auf den ersten Anschein hin und beim ersten Anhören so wie alle anderen Sätze auch: Jedes Seiende hat notwendig einen Grund. Jeder Baum hat seine Wurzel. 5 und 7 ist 12. Goethe starb im Jahre 1832. Die Zugvögel fliegen im Herbst nach dem Süden.

Die genannten Sätze sind, grob gesehen, grammatisch auf dieselbe Weise gebaut. Es sind einfache Aussagen. In dieser Hinsicht vernehmen wir zunächst auch den Satz vom Grund. Solange diese Hinsicht als die allein maßgebende festgehalten wird, können wir auch den Satz vom Grund nicht aus dem Umkreis dieser Satzform herauslösen.

Allein das, was der Satz vom Grund setzt und wie er es setzt, die Weise, wie er, streng gedacht, ein Satz ist, läßt sich mit allen anderen Sätzen nicht vergleichen. Dies behaupten wir. Falls diese Behauptung wahr ist, legt sie schon jetzt den Zweifel nahe, ob der Satz vom Grund überhaupt ein Satz

im Sinne der grammatisch verstandenen Aussage ist. Vermutlich könnte das, was er sagt und wie er es sagt, uns in eine ganz andere Weise des Sagens versetzen. Darum müssen wir jetzt schon, bei dem ersten tastenden Versuch, den Satz vom Grund zu erörtern, deutlicher, wenn auch immer noch grobschlächtig genug, auf seine Eigenart hinweisen. Es hieß vorhin, der Satz vom Grund enthalte keine bloße Feststellung, er spreche auch nicht nur eine Regel aus, die Ausnahmen zuläßt. Der Satz sagt etwas, was sich notwendig so verhält, wie es sich verhält: Jedes und alles Seiende hat notwendig einen Grund. Der Satz sagt solches, | von [21]
dem wir nicht abgehen können. Der Satz sagt etwas Unabdingbares. Der Satz spricht, wie wir zu sagen pflegen, etwas Grundsätzliches aus. Der Satz vom Grund ist ein Grundsatz. Vielleicht dürfen wir sogar noch mehr behaupten und sagen: *Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze*. Dieser Hinweis verweist uns mit einem kaum merklichen Stoß in das Rätselvolle, das sich um den Satz und d. h. um das, was er sagt, auftut.

Die Behauptung, der Satz vom Grund sei *der* Grundsatz, meint zunächst, der Satz vom Grund sei nicht ein Grundsatz neben mehreren anderen, er sei vielmehr der oberste, der dem Rang nach erste aller Grundsätze. Welcher Grundsätze? möchten wir sogleich fragen. Wir halten uns in verschiedenen Bezirken des Vorstellens, Wollens und Fühlens an Grundsätze. Wenn der Satz vom Grund der oberste aller Grundsätze sein soll, dann meinen wir mit dieser Mehrzahl von Grundsätzen jene mehreren ersten Grundsätze, die für alles menschliche Vorstellen richtungs- und maßgebend sind. Als solche ersten Grundsätze kennt man den Satz der Identität, den Satz des Unterschiedes, den Satz des Widerspruchs, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Zu diesen Sätzen rechnet die überlieferte Lehre

der Philosophie seit Leibniz ausdrücklich auch den Satz vom Grund. Dieser Satz gilt jedoch nicht – auch für Leibniz nicht – als der oberste Grundsatz, geschweige denn als der Grundsatz schlichthin. Als der oberste aller ersten Grundsätze gilt der Satz der Identität. Man faßt diesen Satz öfter in die Formel: $A = A$. Aber Gleichheit ist etwas anderes als Identität. Doch was Identität eigentlich besagt, ist durchaus nicht eindeutig und einhellig bestimmt. Identität kann bedeuten, daß etwas das Selbe ist und nichts weiter als das Selbe: das Selbe es selber, das Selbe mit sich selbst. Man sagt statt dessen oft ungenau, identisch heiße: mit sich selbst gleich. Aber Gleiches gibt es nur, wo mehreres ist. Selbig
[22] | mit sich selber kann aber jedes einzelne für sich, kann jedes einzige sein.

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

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

Vielleicht ist der Satz vom Grund auch nur der primus inter pares, der Erste unter den ersten Grundsätzen, die im Grunde untereinander gleichen Ranges sind. Auf jeden Fall ist die Behauptung, der Satz vom Grund sei der oberste

Grundsatz, nicht völlig aus der Luft gegriffen. Die Behauptung widerstreitet allerdings der überlieferten Lehre von den Grundsätzen. Diese Lehre ist denn auch, was ihre vorgebliche Klarheit und Gültigkeit betrifft, mehr durch eine weit zurückreichende Gewöhnung des Vorstellens gesichert als durch ein Denken, das sich auf das Fragwürdige einläßt und dabei verweilt. Um dieses Fragwürdige zu finden, brauchen wir jedoch nicht erst in weitausliegendes Gelände des Denkens fortzuwandern.

Die Frage nach den obersten Grundsätzen und nach der Rangordnung unter ihnen irrt freilich im Nebel herum, solange sich nicht eine Klarheit darüber auftut, was denn ein Grundsatz ist. Die Beantwortung dieser Frage verlangt, daß wir hinreichend deutlich wissen, erstens was ein Grund und zweitens was ein | Satz ist. Wo und wie erhalten wir [23] eine verlässliche Auskunft darüber, was ein Grund ist? Vermutlich durch den Satz *vom Grund*. Doch merkwürdigerweise handelt der Satz vom Grund durchaus nicht vom Grund als solchem. Der Satz vom Grund sagt vielmehr: Jedes Seiende hat notwendig einen Grund. Der Satz vom Grund setzt seinerseits schon voraus, daß bestimmt sei, was ein Grund ist, daß klar sei, worin das Wesen des Grundes beruht. Der Satz vom Grund gründet auf dieser Voraussetzung. Ist dann aber ein Satz, der so Wesentliches voraussetzt, im Ernst noch als ein Grundsatz anzusprechen und gar als der oberste? Der Satz vom Grund hilft uns nicht weit beim Versuch, deutlich zu machen, worin das Wesen von dergleichen wie Grund besteht. Dies zu wissen, ist jedoch nötig, wenn wir uns bei der Erörterung des Grundsatzes nicht in einer verschwommenen Vorstellung dessen aufhalten wollen, was ein Grund-Satz ist.

Doch ebenso nötig ist zu klären, was ein Satz ist. Nach der Lehre der Grammatik besteht der einfache Satz aus

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

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

[24] Wohin wir blicken mögen, die Erörterung des Satzes vom Grund gerät schon bei den ersten Schritten ins Dunkle. So gehört es | sich auch. Denn wir möchten den Satz vom Grund verdeutlichen. Das Deutliche und Lichte braucht indes das Dunkle und den Schatten, sonst gäbe es nichts zu verdeutlichen. Goethe erwähnt einmal (Sprüche in Prosa, ed. Rudolf Steiner, S. 365) einen Satz von Johann Georg Hamann, dem Freund Herders und Kants. Der Satz von Hamann lautet: »Deutlichkeit ist eine gehörige Verteilung von Licht und Schatten.« Goethe fügt kurz und bündig hinzu: »Hamann – Hört!«*

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

Wir möchten darum den in der ersten Vorlesungsstunde ergriffenen Faden nicht vorzeitig fallenlassen. Er soll uns

zu einem Standort führen, aus dem wir erst einmal eine nähere Kenntnis darüber erlangen, wie sich der Satz vom Grund im Feld des abendländischen Denkens ausnimmt. Wir gelangen so in eine erste Bekanntschaft mit dem Satz vom Grund als einem Grund|satz. Aus dieser Kenntnis ergibt sich eine Einsicht in unser gewohntes Verhältnis zum Satz vom Grund. Mit dieser Einsicht in unser Verhältnis zu ihm fällt aber zugleich ein Licht auf uns selbst und auf die uns geläufige Art zu denken. So könnte es denn geschehen, daß der Satz vom Grund, auf solche Weise bedacht, uns zugleich einigen Aufschluß über unser eigenes Wesen vermittelte, ohne daß wir uns mit uns selbst beschäftigen.

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

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

Die Antwort auf diese Frage enthält der Satz vom Grund. Er enthält die Antwort, gibt sie aber nicht, sondern

verbirgt sie in dem, wovon er sagt. Der Satz vom Grund lautet in der kurzen Fassung: Nihil est sine ratione; Nichts ist ohne Grund. Dies besagt in der bejahenden Fassung: Jegliches, was in irgendeiner Weise ist, hat notwendig einen Grund. Was der Satz sagt, versteht man ohne weiteres. Wir stimmen seiner Aussage zu; | dies jedoch keineswegs nur [27] deshalb, weil wir meinen, der Satz habe sich bislang überall bestätigt und er werde sich auch fernerhin jederzeit bestätigen. Wir stimmen dem Satz vom Grund zu, weil wir, wie man sagt, das sichere Gefühl haben, der Satz selber müßte stimmen.

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

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

Geltungsbereich herausfiele; der Satz vom Grund bliebe ohne Grund.

[28] Oder aber der Satz vom Grund hat auch und zwar notwendig einen Grund. Ist aber solches der Fall, dann kann vermutlich dieser Grund nicht nur auch einer neben vielen anderen sein. Vielmehr dürfen wir erwarten, daß der Satz vom Grund, wenn er in seiner vollen Tragweite spricht, gerade sich selber in den höchsten Anspruch auf Begründung nimmt. Der Grund für den Satz vom Grund wäre dann der ausgezeichnete unter allen Gründen, so etwas wie der Grund des Grundes.

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

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

Der Satz vom Grund ist es also, der sogleich ein seltsames Licht auf den Weg zum Grund wirft und uns zeigt, daß

wir, wenn wir uns auf die Grundsätze und Prinzipien einlassen, in eine merkwürdig zwielichtige, um nicht zu sagen gefährliche Gegend gelangen.

Diese Gegend ist manchen Denkern bekannt, wenngleich sie mit Recht nur wenig davon sagen. Für uns, die wir am Beginn des Weges zum Grundsatz vom Grund stehen und in dieser Gegend fremd sind, mag es eine Hilfe sein, von jenem Wenigen einiges zu wissen. Wir hüten uns dann bei der Erörterung des Satzes vom Grund sowohl vor übereilten und hochgetriebenen Ansprüchen, als auch vor einer denkmüden Genügsamkeit. [29]

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

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

Deshalb vermerkt schon Aristoteles im 4. Kapitel des vierten Buches der »Metaphysik«, wo er von dem später so

genannten Grundsatz des Widerspruchs und dessen Begründung handelt, folgendes: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. (Met. Γ 4, 1006 a 6 sq.).* »Es liegt nämlich ein Mangel an παιδεία vor, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht«.

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

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

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

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

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

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

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

So liegt denn über dem Satz vom Grund schon genug Schatten. Der Schatten wird dunkler, sobald wir festhalten, daß der Satz | vom Grund kein beliebiger Satz unter anderen Sätzen ist. Er gilt als Grundsatz. Nach unserer Behauptung soll er der Satz aller Sätze sein. Ins Äußerste gesprochen heißt dies: Der Satz des Grundes ist der Grund der Sätze. Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes. [31]

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

Der Satz des Grundes als der Grund des Satzes – dieses seltsame Verhältnis bringt unser gewohntes Vorstellen in Verwirrung. Solches darf uns nicht überraschen, gesetzt daß die jetzt auftauchende Verwirrung einen echten Ursprung hat. Man könnte dies freilich bezweifeln und darauf hinweisen, das Verwirrende entspringe nur daraus, daß wir mit den Wörtern »Grund« und »Satz« spielen, die den Titel des Grundsatzes vom Grund ausmachen. Die Wort-

spielerei hat indes sogleich ein Ende, wenn wir uns an die lateinische Fassung des Satzes vom Grund verwiesen sehen. Sie lautet: *Nihil est sine ratione*. Wie aber lautet der entsprechende lateinische Titel? Leibniz nennt den Satz vom Grund das *principium rationis*. Was hier *principium* bedeutet, erfahren wir am besten durch die knappe Definition, die der wirksamste Schüler von Leibniz, Christian Wolff, in seiner *Ontologie* gibt. Er sagt dort (§ 70): *Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius*.^{*} *Principium* ist darnach jenes, was in sich die *ratio* für anderes enthält. Somit ist das *principium rationis* nichts anderes als die *ratio rationis*: der Grund des Grundes. Auch der lateinische Titel des Satzes vom Grund stößt uns in [32] dieselbe Verwirrung und Verwicklung: der | Grund des Grundes; der Grund dreht sich auf sich selber zurück, wie es sich beim Satz des Grundes als dem Grund des Satzes ankündigt. Somit liegt es nicht am Wortlaut der Titel für den Satz, weder am deutschen, noch am lateinischen, daß wir am Satz vom Grund nicht geradeaus entlang gehen können, sondern sogleich in eine Ringbewegung gezogen werden. Denn es bleibt wohl zu beachten, daß der deutsche Titel: »Der Satz vom Grund« alles andere ist als die wörtliche Übersetzung des lateinischen Titels: *principium rationis*, auch dann, wenn wir statt Satz vom Grund gemäßiger sagen: Grundsatz vom Grund. Denn weder ist das Wort Grund die wörtliche Übersetzung des Wortes *ratio* (*raison*), noch ist das Wort Grundsatz die wörtliche Übersetzung des Wortes *principium*. Gerade dies gehört zum Rätselvollen des Satzes vom Grund als des *principium rationis*, daß der Satz und das Prinzip uns schon durch den bloßen Titel verwirren, ohne daß wir im geringsten dem Inhalt nachdenken. Das Rätselvolle liegt nicht in den Titeln, als ob wir mit diesen Wörtern ein leeres Spiel treiben könnten. Das

Rätselvolle des Satzes vom Grund liegt darin, daß der zur Erörterung stehende Satz als der Satz, der er ist, Rang und Rolle eines Prinzips hat.

Die Übersetzung des lateinischen principium durch das neugebildete Wort »Grundsatz« gelangt erst im Beginn des 18. Jahrhunderts in unseren Sprachgebrauch; nur ein unscheinbares Vorkommnis der Sprachgeschichte, so scheint es. Auch die uns geläufigen Worte wie »Absicht« für intentio, »Ausdruck« für expressio, »Gegenstand« für obiectum, »Dasein« für praesentia werden erst im 18. Jahrhundert gebildet. Wer möchte bestreiten, daß diese deutschen Wörter schön gewachsene Worte sind? Heute wächst bei uns nichts mehr. Warum? Weil die Möglichkeiten des denkenden Gesprächs mit einer uns erregenden, fördersamen Überlieferung fehlen, weil wir statt dessen unser Sprechen in [33] die elektronischen Denk- und Rechenmaschinen hineinschicken, ein Vorgang, der die moderne Technik und Wissenschaft zu völlig neuen Verfahrensweisen und unabsehbaren Erfolgen führen wird, die vermutlich das besinnliche Denken als etwas Unnützes und darum Entbehrliches abdrängen.

In der Bedeutung des lateinischen Wortes principium liegt unmittelbar nichts von dem, was unser Wort Grundsatz sagt. Indessen gebrauchen wir sowohl in der Philosophie wie auch in den Wissenschaften die Titel principium, Prinzip und Grundsatz unterschiedslos in derselben Bedeutung. Dies gilt auch von dem aus dem Griechischen stammenden Titel Axiom. Man spricht von Axiomen der Geometrie. Euklid verzeichnet in seinen »Elementa« Gruppen von ἀξιώματα. Ein Axiom ist für ihn z. B. der Satz: »Was dem Selben gleich ist, ist untereinander gleich.« Die griechischen Mathematiker verstanden die Axiomata nicht als Grundsätze. Was sie meinten, zeigt sich in der

Umschreibung des Wortes. Die ἀξιώματα sind κοινὰ ἔννοια. Platon gebraucht das Wort gern; es besagt: Einblick, Einblick nehmen und zwar mit dem geistigen Auge. Die Umschreibung von ἀξιώματα durch κοινὰ ἔννοια übersetzt man gewöhnlich durch: »allgemein angenommene Vorstellungen«. Noch Leibniz hält sich in gewisser Weise an diese Auslegung dessen, was ein Axiom ist, freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß er das Axiom als Satz bestimmt: *Axiomata sunt [propositiones], quae ab omnibus pro manifestis habentur*, und Leibniz fügt bei: *et attente considerata ex terminis constant*. (Couturat, op. cit. p. 32); »Axiome sind Sätze, die von allen für offenkundig gehalten werden und die – aufmerksam besehen – aus Grenzbegriffen bestehen«. Das principium rationis, der Grundsatz vom Grund, ist für Leibniz ein solches Axiom.

[34] Entscheidend ist zu beachten: Die Prinzipien und Axiome haben den Charakter von Sätzen. Sie sind oberste Sätze, insofern sie | bei der Ableitung von Sätzen auseinander, in den Beweisen und Schlußfolgerungen auf irgendeine Weise obenan stehen. Schon Aristoteles kennt das, was in den Umkreis der Axiome gehört. Aber bis heute fehlt uns eine zureichende Aufhellung der tieferen Einsichten, die Aristoteles zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar über das Wesen des Axioms entfaltet. Dies geschieht im Zusammenhang der bereits erwähnten Behandlung des Satzes vom Widerspruch (Met. Γ 3 sqq.).

Was soll der Hinweis auf die Titel Axiom, Prinzip, Grundsatz? Er soll uns daran erinnern, daß sie in der Philosophie und in den Wissenschaften seit langem einer für den anderen gebraucht werden, trotzdem jeder von ihnen einem jeweils verschiedenen Vorstellungsbereich entstammt.^a Indessen müssen sie doch, wenn auch in einer

^a 40

abgeschliffenen Weise, das Selbe meinen, sonst könnte nicht einer den anderen in eine andere Sprache übersetzen. Das griechische ἀξίωμα leitet sich her von ἀξιόω, ich würdige etwas. Allein was besagt »etwas würdigen«? Wir Heutigen sind schnell bei der Hand und sagen: würdigen, d. h. etwas werten, in seinem Wert schätzen. Aber wir möchten wissen, was ἀξιοῦν als das griechisch verstandene Würdigen besagt. Wir müssen bedenken, was griechisch gedacht, würdigen heißen könnte; denn die Griechen kennen die Vorstellung des Wertens und den Begriff des Wertes nicht.

Was heißt »etwas würdigen«, und zwar im Sinne des ursprünglichen griechischen Bezugs des Menschen zu dem, was ist? Würdigen heißt: etwas in dem Ansehen, darin es steht, zum Vorschein bringen und darin bewahren. Das Axiom zeigt jenes, was im höchsten Ansehen steht, und zwar steht nicht zufolge einer Schätzung, die vom Menschen ausgeht und durch diesen erteilt wird. Das im höchsten Ansehen Stehende bringt diese Ansicht aus ihm selber mit. Dieses Ansehen beruht in seinem eigenen Aussehen. Das von sich her im höchsten Ansehen Ste[h]ende öffnet die [35] Aussicht in jene Höhe, von deren Aussehen her alles andere jeweils sein Aussehen empfängt und sein Ansehen besitzt. Der verborgene Sinn dessen, wohin das griechisch gedachte Axiom verweist, ist an sich einfach. Für uns freilich ist dieser Sinn nur schwer zu fassen. Dies liegt vor allem daran, daß wir seit langem gewohnt sind, das Axiom im Sinne des Prinzips und des Grundsatzes zu verstehen, ein Verständnis, dem überdies die spätgriechische Auffassung der Axiome als Sätze selber Vorschub leistet. Allein auch das lateinische principium sagt unmittelbar wiederum nichts von dem, was im griechischen ἀξίωμα spricht. Principium – id quod primum cepit, das, was erstlich gefaßt, gegriffen hat und also das Erste enthält und in solcher Weise das-

jenige ist, was in der Rangordnung an erster Stelle steht. Im lateinischen *principium* verlautet wiederum nichts von dem, was das deutsche Wort Grund-Satz sagt. Wollten wir dieses Wort ins Griechische zurückübersetzen, dann müßte das griechische Wort für Grund-Satz *ὑπόθεσις* lauten. Platon gebraucht dieses Wort in einem für sein ganzes Denken wesentlichen Sinne. Es bedeutet freilich nicht das, was unser Fremdwort Hypothese meint, eine Annahme, die noch nicht erwiesen ist. *ὑπόθεσις* bedeutet das, was anderem schon zu Grunde liegt und durch das andere hindurch immer schon zum Vorschein gekommen ist, auch wenn wir Menschen es nicht sogleich und nicht immer eigens bemerken. Falls es gelänge, unser deutsches Wort Grund-Satz als reines wörtliches Echo des platonischen Wortes *ὑπό – θεσις* zu hören, dann käme in den Titel Grundsatz ein anderer Ton und anderes Gewicht. Unsere Erörterung des Grundsatzes vom Grund käme dadurch im Nu auf einen anderen Grund und Boden.

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

MARTIN HEIDEGGER UNTERWEGS ZUR SPRACHE



Klett-Cotta



DENKWEGE

Martin Heidegger

Martin Heidegger – DENKWEGE

ISBN 978-3-608-94761-8

E-Book ISBN 978-3-608-20177-2

Die vierbändige Kassette beinhaltet:

Kleine Schriften

Bauen Wohnen Denken. Vorträge und Aufsätze

Der Satz vom Grund

Unterwegs zur Sprache

Martin Heidegger

UNTERWEGS ZUR
SPRACHE

Klett-Cotta

Unterwegs zur Sprache

Text der durchgesehenen Erstausgabe
(Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959),
erweitert um die handschriftlichen Ergänzungen des Autors
aus seinem Handexemplar.

Herausgegeben von Alfred Denker und Dorothea Scholl

Die Sternchenmarkierungen (*), die Ziffern in eckigen Klammern []
am Seitenrand, die Fußnoten sowie wichtige Hinweise zur Lektüre werden in
den *Editorischen Anmerkungen*, im *Verzeichnis der Abkürzungen*, *Verweisungs-*
und Markierungszeichen und im *Nachwort der Herausgeber* erläutert.

Dieses E-Book basiert auf der aktuellen Auflage der Printausgabe.

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

© 2022 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten

Cover: Rothfos & Gabler

Foto: © ullstein bild – bpk / Digne M. Markovicz

Signatur: © ullstein bild – Granger, NYC

Gesetzt von pagina GmbH, Tübingen

Gedruckt und gebunden von GGP Media GmbH, Pößneck

ISBN 978-3-608-94760-1

E-Book ISBN 978-3-608-20176-5

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.de>> abrufbar.

INHALT

Die Sprache – 7
Die Sprache im Gedicht – 35
Aus einem Gespräch von der Sprache – 89
Das Wesen der Sprache – 167
Das Wort – 237
Der Weg zur Sprache – 261
Hinweise – 299
Heideggers Notizen – 303
Heideggers Stichwortverzeichnis – 315

ANHANG – 319

<i>Editorische Anmerkungen</i> – 321
<i>Editorische Anmerkungen</i> zu »Die Sprache« – 321
<i>Editorische Anmerkungen</i> zu »Die Sprache im Gedicht« – 324
<i>Editorische Anmerkungen</i> zu »Aus einem Gespräch von der Sprache« – 326
<i>Editorische Anmerkungen</i> zu »Das Wesen der Sprache« – 334

Editorische Anmerkungen

zu »Das Wort« – 346

Editorische Anmerkungen

zu »Der Weg zur Sprache« – 347

Editorische Anmerkungen

zu »Hinweise« – 358

Editorische Anmerkungen

zu »Heideggers Notizen« – 361

Editorische Anmerkungen

zu »Heideggers Stichwortverzeichnis« – 379

*Verzeichnis der Abkürzungen, Verweisungs- und
Markierungszeichen – 381*

Nachwort der Herausgeber – 385

DIE SPRACHE

Der Mensch spricht. Wir sprechen im Wachen und im Traum. Wir sprechen stets; auch dann, wenn wir kein Wort verlauten lassen, sondern nur zuhören oder lesen, sogar dann, wenn wir weder eigens zuhören noch lesen, stattdessen einer Arbeit nachgehen oder in der Muße aufgehen. Wir sprechen ständig in irgendeiner Weise. Wir sprechen, weil Sprechen uns natürlich ist. Es entspringt nicht erst aus einem besonderen Wollen. Man sagt, der Mensch habe die Sprache von Natur. Die Lehre gilt, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Lebewesen. Der Satz meint nicht nur, der Mensch besitze neben anderen Fähigkeiten auch diejenige zu sprechen. Der Satz will sagen, erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch. Wilhelm von Humboldt hat dies gesagt. Doch es bleibt zu bedenken, was dies heißt: der Mensch. [11]

In jedem Falle gehört die Sprache in die nächste Nachbarschaft des Menschenwesens. Überall begegnet Sprache. Darum kann es nicht verwundern, daß der Mensch, sobald er sich denkend in dem umsieht, was ist, alsbald auch auf die Sprache trifft, um sie in einer maßgebenden Hinsicht auf das, was sich von ihr zeigt, zu bestimmen. Das Nachdenken versucht, sich eine Vorstellung von dem zu ver-

- schaffen, was Sprache im allgemeinen ist. Das Allgemeine, das für jede Sache gilt, nennt man das Wesen. Allgemeingültiges im allgemeinen vorstellen, das ist nach den herrschenden Urteilen der Grundzug des Denkens. Denkend von der Sprache handeln, heißt demgemäß: vom Wesen der Sprache eine Vorstellung geben und diese gegen andere
- [12] Vorstellungen | gehörig abgrenzen. Dergleichen scheint auch dieser Vortrag zu versuchen. Allein der Titel des Vortrags lautet nicht: Vom Wesen der Sprache. Er lautet nur: Die Sprache. »Nur« sagen wir und setzen doch offenbar einen weit anmaßenderen Titel über unser Vorhaben, als wenn wir uns dabei bescheiden, einiges über die Sprache zu erörtern. Indes, über die Sprache sprechen ist vermutlich noch schlimmer als über das Schweigen schreiben. Wir wollen nicht die Sprache überfallen, um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen zu zwingen. Wir wollen das Wesen der Sprache nicht auf einen Begriff bringen, damit dieser eine überall nutzbare Ansicht über die Sprache liefere, die alles Vorstellen beruhigt.

Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis.

Der Sprache selbst und nur ihr möchten wir nachdenken. Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem. Die Sprache selbst ist die Sprache. Der logisch geschulte, alles durchrechnende und darum meist hochfahrende Verstand nennt diesen Satz eine nichtssagende Tautologie. Zweimal nur das Gleiche sagen: Sprache ist Sprache, wie soll dies uns weiterbringen? Wir wollen jedoch nicht weiterkommen. Wir möchten nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten.

Darum bedenken wir: Wie steht es mit der Sprache selbst? Darum fragen wir: Wie west die Sprache als Spra-

che? Wir antworten: *Die Sprache spricht*. Ist dies im Ernst eine Antwort? Vermutlich schon; dann nämlich, wenn ans Licht kommt, was sprechen heißt.

Der Sprache nachdenken verlangt somit, daß wir auf das Sprechen der Sprache eingehen, um bei der Sprache, d. h. in *ihrer* Sprechen, nicht in unserem, den Aufenthalt zu nehmen. Nur so gelangen wir in den Bereich, innerhalb dessen es glückt oder auch mißglückt, daß aus ihm die Sprache uns ihr Wesen zuspricht. Der Sprache überlassen wir das Sprechen. Wir möchten | die Sprache weder aus [13] anderem, das nicht sie selber ist, begründen, noch möchten wir anderes durch die Sprache erklären.

Am 10. August 1784 schrieb Hamann an Herder (Hamann's Schriften, Ed. Roth Bd. VII, S. 151 f.):*

»Wenn ich auch so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.«

Für Hamann besteht dieser Abgrund darin, daß die Vernunft Sprache ist. Hamann kommt auf die Sprache zurück bei dem Versuch, zu sagen, was die Vernunft sei. Der Blick auf diese fällt in die Tiefe eines Abgrundes. Besteht dieser nur darin, daß die Vernunft in der Sprache beruht, oder ist gar die Sprache selbst der Abgrund? Vom Abgrund sprechen wir dort, wo es vom Grund weggeht und uns ein Grund fehlt, insofern wir nach dem Grunde suchen und darauf ausgehen, auf einen Grund zu kommen. Indes fragen wir jetzt nicht, was die Vernunft sei, sondern denken sogleich der Sprache nach und nehmen dabei als leitenden Wink den seltsamen Satz: Sprache ist Sprache. Der Satz

bringt uns nicht zu anderem, worin die Sprache gründet. Er sagt auch nichts darüber, ob die Sprache selbst ein Grund für anderes sei. Der Satz: Sprache ist Sprache, läßt uns über einen Abgrund schweben, solange wir bei dem aushalten, was er sagt.

Die Sprache ist: Sprache.* Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nennt, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere weg. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. Beide durchmessen eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden.

[14] | Der Sprache nachdenken heißt: auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, daß es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt.

Was heißt sprechen? Die gängige Meinung darüber stellt fest: Sprechen ist die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs. Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen. Diese sind geleitet von Gedanken. Nach solcher Kennzeichnung der Sprache gilt dreierlei für ausgemacht:

Zum ersten und vor allem ist Sprechen ein Ausdrücken. Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung ist die geläufigste. Sie setzt schon die Vorstellung eines Inneren voraus, das sich äußert. Wird die Sprache als Äußerung genommen, dann ist sie äußerlich vorgestellt, und dies gerade dann, wenn man die Äußerung durch den Rückgang auf ein Inneres erklärt.

Zum anderen gilt das Sprechen als eine Tätigkeit des Menschen. Demgemäß müssen wir sagen: Der Mensch spricht, und er spricht je eine Sprache. Wir können darum nicht sagen: Die Sprache spricht; denn dies würde heißen: Die Sprache erwirkt und er-gibt erst den Menschen. So gedacht, wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache.

Schließlich ist das vom Menschen betätigte Ausdrücken stets ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen.

Man weiß seit langem, daß die angeführten Kennzeichen nicht ausreichen, um das Wesen der Sprache zu umgrenzen. Wo dieses jedoch auf den Ausdruck festgelegt wird, gibt man ihm dadurch eine umfassendere Bestimmung, daß man das Ausdrücken als eine unter anderen Tätigkeiten in die Gesamtökonomie der Leistungen einbaut, durch die der Mensch sich selber macht.

Gegenüber der Kennzeichnung des Sprechens als einer nur menschlichen Leistung betonen andere, das Wort der Sprache sei göttlichen Ursprungs. Gemäß dem Beginn des Prologs des | Johannes-Evangeliums war das Wort im Anfang bei Gott. Aber nicht nur die Ursprungsfrage sucht man aus den Fesseln der rational-logischen Erklärung zu befreien, man beseitigt auch die Schranken der nur logischen Beschreibung der Sprache. Entgegen der ausschließlichen Charakteristik der Wortbedeutungen als Begriffe rückt man den Bild- und Symbol-Charakter der Sprache in den Vordergrund. So bemüht man denn die Biologie und die philosophische Anthropologie, die Soziologie und die Psycho-Pathologie, die Theologie und die Poetik, um die sprachlichen Erscheinungen umfassender zu beschreiben und zu erklären. [15]

Indes bezieht man dabei alle Aussagen im voraus auf die von altersher maßgebende Erscheinungsweise der Sprache. Man verfestigt hierdurch die schon festgemachte Hinsicht auf das Wesensganze der Sprache. So kommt es, daß die grammatisch-logische, die sprachphilosophische und die sprachwissenschaftliche Vorstellung von der Sprache seit zweieinhalb Jahrtausenden dieselbe geblieben ist, obwohl die Erkenntnisse über die Sprache sich fortgesetzt mehrten

und wandelten. Man könnte diese Tatsache sogar als einen Beweisgrund für die unerschütterliche Richtigkeit der leitenden Vorstellungen über die Sprache anführen. Niemand wird wagen, die Kennzeichnung der Sprache als lautliche Äußerung innerer Gemütsbewegungen, als menschliche Tätigkeit, als ein bildhaft-begriffliches Darstellen für unrichtig zu erklären oder gar als nutzlos zu verwerfen. Das angeführte Betrachten der Sprache ist richtig; denn es richtet sich nach dem, was eine Untersuchung sprachlicher Erscheinungen an diesen jederzeit ausmachen kann. Im Bezirk dieses Richtigen bewegen sich denn auch alle *Fragen*, von denen das Beschreiben und Erklären der sprachlichen Erscheinungen begleitet wird.

[16] Zu wenig bedenken wir freilich noch die seltsame Rolle dieser richtigen Vorstellungen von der Sprache. Sie behaupten, gleich | als seien sie unerschütterlich, überall das Feld der verschiedenartigen wissenschaftlichen Betrachtungsweisen der Sprache. Sie reichen in eine alte Überlieferung zurück. Dennoch lassen sie die älteste Wesensprägung der Sprache völlig unbeachtet. So geleiten sie denn trotz ihres Alters und trotz ihrer Verständlichkeit niemals zur Sprache als Sprache.

Die Sprache spricht. Wie ist es mit ihrem Sprechen? Wo finden wir solches? Am ehesten doch im Gesprochenen. Darin nämlich hat das Sprechen sich vollendet. Im Gesprochenen hört das Sprechen nicht auf. Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen. Im Gesprochenen versammelt das Sprechen die Weise, wie es währt, und das, was aus ihm währt – sein Währen, sein Wesen. Aber zumeist und zu oft begegnet uns das Gesprochene nur als das Vergangene eines Sprechens.

Wenn wir darum das Sprechen der Sprache im Gesprochenen suchen müssen, werden wir gut daran tun, statt

nur beliebig Gesprochenes wahllos aufzugreifen, ein rein Gesprochenes zu finden. Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine anfangende ist. Rein Gesprochenes ist das Gedicht. Wir müssen diesen Satz zunächst als nackte Behauptung stehen lassen. Wir dürfen dies, falls es gelingt, aus einem Gedicht rein Gesprochenes zu hören. Doch welches Gedicht soll zu uns sprechen? Hier bleibt uns nur eine Wahl, die jedoch vor bloßer Willkür geschützt ist. Wodurch? Durch das, was uns schon als das Wesende der Sprache zugedacht ist, falls wir dem Sprechen *der Sprache* nachdenken. Dieser Bindung zufolge wählen wir als rein Gesprochenes ein Gedicht, das, eher als andere, bei den ersten Schritten uns helfen kann, das Bündige jener Bindung zu erfahren. Wir hören das Gesprochene. Das Gedicht trägt die Überschrift:

| *Ein Winterabend**

[17]

*Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.*

*Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.*

*Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.*

Die zwei letzten Verse der zweiten Strophe und die dritte Strophe lauten in der ersten Fassung (Brief an Karl Kraus vom 13. 12. 1913)*:

*Seine Wunde voller Gnaden
Pflegt der Liebe sanfte Kraft.*

*O! des Menschen bloße Pein.
Der mit Engeln stumm gerungen,
Langt, von heiligem Schmerz bezwungen,
Still nach Gottes Brot und Wein.*

(Vgl. die Schweizer Neuausgabe der Dichtungen von G. Trakl, besorgt von Kurt Horwitz, 1946.)**

[18] Das Gedicht hat Georg Trakl gedichtet. Daß er der Dichter ist, bleibt unwichtig; hier, wie bei jedem anderen großgeglückten | Fall eines Gedichtes. Das Großgeglückte besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters verleugnen kann.

Das Gedicht ist durch drei Strophen geformt. Ihr Versmaß und die Reimart lassen sich nach den Schemata der Metrik und Poetik genau bestimmen. Der Inhalt des Gedichtes ist verständlich. Kein Wort findet sich, das, für sich genommen, unbekannt oder unklar wäre. Zwar lauten einige Verse befremdlich, so der dritte und vierte der zweiten Strophe:

*Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.*

Insgleichen überrascht der zweite Vers der dritten Strophe:

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Aber die jetzt herausgehobenen Verse bekunden auch eine besondere Schönheit der gebrauchten Bilder. Diese Schönheit erhöht den Reiz des Gedichtes und bekräftigt die ästhetische Vollendung des Kunstgebildes.

Das Gedicht beschreibt einen Winterabend. Die erste Strophe schildert, was draußen geschieht: Schneefall und Läuten der Abendglocke. Das Draußen rührt an das Drinnen der menschlichen Wohnstatt. Der Schnee fällt ans Fenster. Die Glocke läutet in jegliches Haus hinein. Drinnen ist alles gut bestellt und der Tisch bereitet.

Die zweite Strophe läßt einen Gegensatz erstehen. Gegenüber den Vielen, die im Haus und am Tisch heimisch sind, wandern Manche unheimisch auf dunklen Pfaden. Doch führen solche vielleicht bösen Wege bisweilen an das Tor des bergenden Hauses. Dieses wird zwar nicht eigens vorgestellt. Stattdessen nennt das Gedicht den Baum der Gnaden.

Die dritte Strophe bittet den Wanderer herein aus dem dunklen Draußen in die Helle drinnen. Aus den Häusern der Vielen und | aus den Tischen ihrer alltäglichen Mahlzeiten ist das Gotteshaus und der Altartisch geworden. [19]

Der Inhalt des Gedichtes ließe sich noch deutlicher zergliedern, seine Form noch genauer umgrenzen, wir blieben bei solchem Verfahren jedoch überall in die Vorstellung von der Sprache gebannt, die seit Jahrtausenden herrscht. Danach ist die Sprache der vom Menschen vollzogene Ausdruck innerer Gemütsbewegungen und der sie leitenden Weltansicht. Läßt sich der Bann dieser Vorstellung über die Sprache brechen? Weshalb soll er gebrochen werden? Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht. Wir suchen jetzt das Sprechen der Sprache im Gedicht. Demnach liegt das Gesuchte im Dichterischen des Gesprochenen.

»Ein Winterabend« lautet die Überschrift des Gedichtes. Wir erwarten von ihm die Beschreibung eines Winterabends, wie er wirklich ist. Allein, das Gedicht stellt nicht einen irgendwo und irgendwann anwesenden Winterabend vor. Es schildert weder einen schon anwesenden nur ab, noch will es einem nicht anwesenden Winterabend den Anschein eines Anwesenden und den Eindruck eines solchen verschaffen. Natürlich nicht, wird man entgegenen. Alle Welt weiß, daß ein Gedicht Dichtung ist. Es dichtet sogar dort, wo es zu beschreiben scheint. Dichtend bildet sich der Dichter ein möglicherweise Anwesendes in seinem Anwesen vor. Gedichtet bildet das Gedicht das so Vorgebildete unserem Vorstellen ein. Im Sprechen des Gedichtes spricht sich die dichterische Einbildungskraft aus. Das Gesprochene des Gedichtes ist das vom Dichter aus ihm Herausgesprochene. Dieses Ausgesprochene spricht, indem es seinen Gehalt ausspricht. Die Sprache des Gedichtes ist ein mehrfältiges Aussprechen. Die Sprache erweist sich unbestreitbar als Ausdruck. Das jetzt Erwiesene steht aber gegen den Satz: Die Sprache spricht, gesetzt, daß Sprechen im Wesen nicht ein Ausdrücken ist.

- [20] | Selbst wenn wir das Gesprochene des Gedichtes vom Dichten her verstehen, erscheint uns das Gesprochene wie unter einem Zwang immer wieder und immer nur als ausgesprochenes Aussprechen. Sprache ist Ausdruck. Warum fügen wir uns diesem Tatbestand nicht? Weil das Richtige und das Gängige dieser Vorstellung von der Sprache nicht zureichen, um darauf die Erörterung ihres Wesens zu gründen. Wie ermessen wir das Unzureichende? Muß uns, damit wir solches Messen vermögen, nicht schon ein anderes Maß binden? Allerdings. Es bekundet sich in dem Satz: Die Sprache spricht. Bisher sollte dieser Leitsatz nur erst die verhärtete Gewohnheit abwehren, das Sprechen,

statt es aus ihm selber zu denken, sogleich unter die Erscheinungen des Ausdrückens abzuschieben. Das gesagte Gedicht ist deshalb gewählt, weil es auf eine nicht weiter erklärbare Weise die Eignung bekundet, unserem Versuch, die Sprache zu erörtern, einige fruchtbare Winke zu leihen.

Die Sprache *spricht*. Dies heißt zugleich und zuvor: Die *Sprache* spricht. Die Sprache? Und nicht der Mensch? Ist, was der Leitsatz uns jetzt zumutet, nicht noch ärger? Wollen wir auch noch leugnen, daß der Mensch dasjenige Wesen sei, das spricht? Keineswegs. Wir leugnen dies so wenig wie die Möglichkeit, die sprachlichen Erscheinungen unter dem Titel »Ausdruck« einzuordnen. Doch wir fragen: Inwiefern spricht der Mensch? Wir fragen: Was ist Sprechen?

*Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,*

Dieses Sprechen nennt den Schnee, der spät am schwindenden Tag, während die Abendglocke läutet, lautlos das Fenster trifft. Bei solchem Flockenfall währt alles Währende länger. Darum läutet die Abendglocke, die täglich ihre streng begrenzte Zeit hindurch ertönt, lang. Das Sprechen nennt die Winterabend|zeit. Was ist dieses Nennen? Be- [21]
hängt es nur die vorstellbaren, bekannten Gegenstände und Vorgänge: Schnee, Glocke, Fenster, fallen, läuten – mit den Wörtern einer Sprache? Nein. Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort. Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. Gleichwohl schafft dies Näherbringen das Gerufene nicht herbei, um es im nächsten Bezirk des Anwesenden abzusetzen und darin unterzubringen. Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine Nähe. Allein, indem der Ruf herruft, hat er dem Gerufenen

schon zugerufen. Wohin? In die Ferne, in der Gerufenes weilt als noch Abwesendes.

Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das jetzt und hier in diesem Saal Anwesende. Welche Anwesenheit ist die höhere, die des Vorliegenden oder die des Gerufenen?

*Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.*

Die beiden Verszeilen sprechen wie Aussagesätze, als ob sie Vorhandenes feststellten. Das entschiedene »ist« klingt so. Dennoch spricht es rufend. Die Verse bringen den bereiteten Tisch und das wohlbestellte Haus in jenes dem Abwesen zu-gehaltene Anwesen.

[22] Was ruft die erste Strophe? Sie ruft Dinge, heißt sie kommen. Wohin? Nicht als Anwesende unter das Anwesende, nicht den im Gedicht genannten Tisch hierher zwischen die von Ihnen besetzten Sitzreihen. Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft | ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen. Das Heißen ist Einladen. Es lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen. Der Schneefall bringt die Menschen unter den in die Nacht verdämmernden Himmel. Das Läuten der Abendglocke bringt sie als die Sterblichen vor das Göttliche. Haus und Tisch binden die Sterblichen an die Erde. Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die

Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt. Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend entfalten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, bären, daher die Wörter »gebären« und »Gebärde«. Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt.

Die erste Strophe ruft die Dinge in ihr Dingen, heißt sie kommen. Das Heißen, das Dinge ruft, ruft her, lädt sie ein und ruft zugleich zu den Dingen hin, empfiehlt sie der Welt an, aus der sie erscheinen. Darum nennt die erste Strophe nicht bloß Dinge. Sie nennt zugleich Welt. Sie ruft die »Vielen«, die als die Sterblichen zum Geviert der Welt gehören. Die Dinge be-dingen die Sterblichen. Dies sagt jetzt: Die Dinge besuchen jeweils die Sterblichen eigens mit Welt. Die erste Strophe spricht, indem sie die Dinge kommen heißt.

Die zweite Strophe spricht in anderer Weise als die erste. Zwar heißt auch sie kommen. Aber ihr Rufen beginnt, indem sie die Sterblichen ruft und nennt:

Mancher auf der Wanderschaft ...

| Weder alle Sterblichen sind gerufen, noch die Vielen, [23]
sondern nur »Manche«; jene, die auf dunklen Pfaden wandern. Diese Sterblichen vermögen das Sterben als die Wanderschaft zum Tode. Im Tod versammelt sich die höchste Verborgtheit des Seins. Der Tod hat jedes Sterben schon

überholt. Die »auf der Wandschaft« müssen erst Haus und Tisch durch das Dunkel ihrer Pfade erwandern, nicht nur und nicht einmal zuerst für sich, sondern für die Vielen; denn diese meinen, sie seien, wenn sie sich nur in Häusern einrichteten und an Tischen säßen, schon von den Dingen be-dingt und seien in das Wohnen gelangt.

Die zweite Strophe beginnt, indem sie Manche der Sterblichen ruft. Obzwar die Sterblichen mit den Göttlichen, mit Erde und Himmel zum Geviert der Welt gehören, rufen die beiden ersten Verse der zweiten Strophe doch nicht eigens die Welt. Vielmehr nennen sie fast wie die erste Strophe, nur in anderer Folge, zugleich die Dinge: das Tor, die dunklen Pfade. Erst die beiden anderen Verse der zweiten Strophe rufen eigens die Welt. Jäh nennen sie ganz Anderes:

*Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.*

Der Baum wurzelt gediegen in der Erde. So gedeiht er in das Blühen, das sich dem Segen des Himmels öffnet. Das Ragen des Baumes ist gerufen. Es durchmißt zumal den Rausch des Erblühens und die Nüchternheit der nährenden Säfte. Verhaltene Wachstum der Erde und die Spende des Himmels gehören zueinander. Das Gedicht nennt den Baum der Gnaden. Sein gediegenes Blühen birgt die unverdient zufallende Frucht: das rettend Heilige, das den Sterblichen hold ist. Im golden blühenden Baum walten Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Ihr einiges Geviert ist die Welt. Das Wort »Welt« ist jetzt nicht

[24] mehr im metaphysischen Sinne gebraucht. Es nennt | weder das säkularisiert vorgestellte Universum von Natur und Geschichte, noch nennt es die theologisch vorgestellte

Schöpfung (mundus), noch meint es lediglich das Ganze des Anwesenden (κόσμος).

Der dritte und vierte Vers der zweiten Strophe rufen den Baum der Gnaden. Sie heißen eigens die Welt kommen. Sie rufen das Welt-Geviert her und rufen so Welt zu den Dingen hin.

Die Verse heben mit dem Wort »Golden« an. Damit wir dieses Wort und sein Gerufenes deutlicher hören, sei an ein Gedicht Pindars erinnert (Isthm. V.)*. Der Dichter nennt am Beginn dieser Ode das Gold περιώσιον πάντων, das was alles, πάντα, jegliches Anwesende ringsum, vor allem durchglänzt. Der Glanz des Goldes birgt alles Anwesende in das Unverborgene seines Erscheinens.

Wie das Rufen, das die Dinge nennt, her- und hin-ruft, so ruft das Sagen, das die Welt nennt, in sich her und hin. Es traut Welt den Dingen zu und birgt zugleich die Dinge in den Glanz von Welt. Diese gönnt den Dingen ihr Wesen. Die Dinge gebärden Welt. Welt gönnt die Dinge.

Das Sprechen der beiden ersten Strophen spricht, indem es Dinge zur Welt und Welt zu den Dingen kommen heißt. Beide Weisen des Heißens sind geschieden, aber nicht getrennt. Sie sind aber auch nicht nur aneinander gekoppelt. Denn Welt und Dinge bestehen nicht nebeneinander. Sie durchgehen einander. Hierbei durchmessen die Zwei eine Mitte. In dieser sind sie einig. Als so Einige sind sie innig. Die Mitte der Zwei ist die Innigkeit. Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: inter. Dem entspricht das deutsche »unter«. Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung. Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied.

[25] | Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied. Das Wort Unter-Schied wird jetzt dem gewöhnlichen und gewohnten Gebrauch entzogen. Was das Wort »der Unter-Schied« jetzt nennt, ist nicht ein Gattungsbegriff für vielerlei Arten von Unterschieden. Der jetzt genannte Unter-Schied ist nur als dieser Eine. Er ist einzig. Der Unter-Schied hält von sich her die Mitte auseinander, auf die zu und durch die hindurch Welt und Dinge zueinander enig sind. Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das Einigende der Διαφορά, des durchtragenen Austrags. Der Unter-Schied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dinge in ihr Dingen aus. Also sie austragend, trägt er sie einander zu. Der Unter-Schied vermittelt nicht nachträglich, indem er Welt und Dinge durch eine herzugebrachte Mitte verknüpft. Der Unter-Schied ermittelt als die Mitte erst Welt und Dinge zu ihrem Wesen, d. h. in ihr Zueinander, dessen Einheit er austrägt.

Das Wort »Unter-Schied« meint demnach nicht mehr eine Distinktion, die erst durch unser Vorstellen zwischen Gegenständen aufgestellt wird. Der Unter-Schied ist gleichwenig nur eine Relation, die zwischen Welt und Ding vorliegt, so daß ein Vorstellen, das darauf trifft, sie feststellen kann. Der Unter-Schied wird nicht nachträglich von Welt und Ding als deren Beziehung abgehoben. Der Unter-Schied für Welt und Ding *ereignet* Dinge in das Gebärden von Welt, *ereignet* Welt in das Gönnen von Dingen.

Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation. Der Unter-Schied ist im höchsten Fall Dimension für Welt und Ding. Aber in diesem Fall meint »Dimension« auch nicht mehr einen für sich vorhandenen Bezirk, worin sich dies und jenes ansiedelt. Der Unter-Schied ist *die* Dimension, insofern er Welt und Ding in ihr Eigenes er-mißt. Sein Er-messen eröffnet erst das Aus- und Zu-einander von

Welt und Ding. Solches Eröffnen ist die Art, nach der hier der Unter-Schied beide | durchmißt. Der Unter-Schied ver- [26]
mißt als die Mitte für Welt und Dinge das Maß ihres Wesens. Im Heißen, das Ding und Welt ruft, ist das eigentlich Geheißene: der Unter-Schied.

Die erste Strophe des Gedichtes heißt die Dinge kommen, die als dingende Welt gebärden. Die zweite Strophe heißt die Welt kommen, die als weltende Dinge gönnt. Die dritte Strophe heißt die Mitte für Welt und Ding kommen: den Austrag der Innigkeit. Die dritte Strophe beginnt deshalb mit einem betonten Rufen:

Wanderer tritt still herein;

Wohin? Der Vers sagt es nicht. Dagegen ruft er den eintretenden Wanderer in die Stille. Sie verwaltet das Tor. Jäh und befremdlich ist es gerufen:

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Einsam spricht dieser Vers im Gesprochenen des ganzen Gedichtes. Er nennt den Schmerz. Welchen? Der Vers sagt nur: »Schmerz ...« Woher und inwiefern ist Schmerz gerufen?

Schmerz versteinerte die Schwelle.

»... versteinerte ...« Dies Wort ist das einzige im Gedicht, das in der Zeitform der Vergangenheit spricht. Gleichwohl nennt es nicht ein Vergangenes, solches, was nicht mehr anwest. Es nennt Wesendes, das schon gewesen. Im Gewese des Versteinerns west allererst die Schwelle.

Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im Ganzen trägt. Er hält die Mitte, in der die Zwei, das Draußen und das Drinnen, einander durchgehen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen. In seine Verlässlichkeit fügt sich, was im Zwischen aus- und ein-geht. Das Verlässliche der Mitte darf nirgend hin nachgeben. Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die [27] Schwelle ist als der Austrag | des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte. Aber der zu Stein ereignete Schmerz hat sich nicht in die Schwelle verhärtet, um in ihr zu erstarren. Der Schmerz west in der Schwelle ausdauernd als Schmerz.

Doch was ist Schmerz? Der Schmerz reißt. Er ist der Reiß. Allein, er zerreißt nicht in auseinanderfahrende Splitter. Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist als das versammelnde Scheiden zugleich jenes Ziehen, das wie der Vorriß und Aufriß das im Schied Auseinandergehaltene zeichnet und fügt. Der Schmerz ist das Fügende im scheidend-sammelnden Reißen. Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der zwei in sie Geschiedenen. Der Schmerz fügt den Reiß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber.

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Der Vers ruft den Unter-Schied, aber er denkt ihn weder eigens, noch nennt er sein Wesen bei diesem Namen. Der Vers ruft den Schied des Zwischen, die versammelnde Mitte, in deren Innigkeit die Gebärde der Dinge und die Gunst der Welt einander durchmessen.

So wäre denn die Innigkeit des Unter-Schiedes für Welt

und Ding der Schmerz? Allerdings. Nur dürfen wir den Schmerz nicht anthropologisch als Empfindung vorstellen, die wehleidig macht. Nur dürfen wir die Innigkeit nicht psychologisch als jenes vorstellen, worin sich die Empfindsamkeit einnistet.

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Der Schmerz hat die Schwelle schon in ihr Tragen gefügt. Der Unter-Schied west schon als das Gewese, woher sich der Austrag von Welt und Ding ereignet. Inwiefern?

| *Da erglänzt in reiner Helle*
Auf dem Tische Brot und Wein.

[28]

Wo erglänzt die reine Helle? Auf der Schwelle, im Austrag des Schmerzes. Der Riß des Unter-Schiedes läßt die reine Helle glänzen. Sein lichtendes Fügen ent-scheidet die Auf-Heiterung von Welt in ihr Eigenes. Der Riß des Unter-Schiedes enteignet Welt in ihr Welten, das die Dinge gönnt. Durch die Auf-Heiterung von Welt in ihren goldenen Glanz kommen zugleich Brot und Wein zu ihrem Erglänzen. Die großgenannten Dinge leuchten in der Einfalt ihres Dingens. Brot und Wein sind die Früchte des Himmels und der Erde, von den Göttlichen den Sterblichen geschenkt. Brot und Wein versammeln bei sich diese Vier aus dem Einfachen der Vierung. Die geheißenen Dinge, Brot und Wein, sind die einfachen, weil ihr Gebärden von Welt aus der Gunst der Welt unmittelbar erfüllt wird. Solche Dinge haben ihr Genüge darin, das Geviert der Welt bei sich weilen zu lassen. Die reine Helle der Welt und das einfache Erglänzen der Dinge durchmessen ihr Zwischen, den Unter-Schied.