

Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger

Von Joh. B. Lotz S. J.

Die gegenseitige Verschränkung von Denken und Sein rückt in den jüngsten Veröffentlichungen von Heidegger immer beherrschender in die Mitte. Dabei wird sie immer wieder neu beleuchtet und immer schärfer umrissen.

1. Wir beginnen mit den *Aphorismen*, die bereits im Jahre 1947 geschrieben worden sind, obwohl sie erst 1954 unter dem Titel „Aus der Erfahrung des Denkens“ herauskamen. Sie vergegenwärtigen in einigen Blitzen *das Denken*, dessen reiner Vollzug das am meisten und zugleich das am wenigsten Selbstverständliche ist: „Daß je und jäh ein Denken ist, wessen Erstaunen möchte dies ausloten?“ (21) Zum Denken reicht nicht das Philosophieren hin, das vielmehr als dessen „schlechte und darum wirre Gefahr“ (15) bezeichnet wird; hier kommt lediglich die Verfallsform des Philosophierens ins Spiel, die nicht „im Unterschied zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache“ (9) erfahren ist. Über diese Philosophie hinaus führt der „Schritt zurück“, den wir wagen dürfen, „sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind“ (19). Die Herkunft aber ruht im Sein; auch der Schritt zurück führt „in das Denken des Seyns“ (19); H. wählt die ältere Schreibweise, um darauf hinzuweisen, daß er dem Wort eine eigene Bedeutung gibt. Denken ist allein dadurch Denken, daß es das Sein denkt; das aber ist einzig in der Kraft des Seins möglich, wenn nämlich „der Mut des Denkens aus der Zumutung des Seyns“ (9) stammt; es kann sich nur als „der Widerklang auf die Anmutung des Seyns“ (17) verwirklichen. Soweit diese ausbleibt, tritt offenbar an die Stelle der gedachten Sache der gelehrte Gegenstand und sinkt das Denken zum „Philosophieren“ herab. Wohingegen das Sein den Denker an-mutet, begegnet er dem, „was ungesprochen bleiben muß“ (21), trifft ihn „das Älteste des Alten“, wird das Denken durch die „Ankunft des Gewesenen“ zum „Andenken“ (19). In seiner Tiefe ist das Denken „das denkende Dichten“ (23); neben ihm findet sich innerhalb des Dichtens das Singen; beide „entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit“ (25).

In welcher *geschichtlichen Situation* sich das Denken heute vollzieht, sagt das Wort: „Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch“ (7). Offensichtlich stehen die Götter für das Seiende; die Verhüllung des Seins aber in das Seiende geht ihrem Ende entgegen. Nunmehr beginnt das Sein aus dem Seienden hervorzutreten, bleibt aber so verhüllt, daß seine eigentliche Enthüllung noch aussteht und daher uns entzogen ist. Insofern nun der Mensch der Ort des dichtenden Denkens ist und dieses schon die An-mutung des Seins erfährt, ist der Mensch tatsächlich das angefangene Gedicht des Seins. — Es fällt auf, daß hier Gott verschwiegen wird. Sicher läßt sich Gott nicht unter die Götter rechnen. Hat aber Gott auch mit dem Sein nichts zu tun? Oder muß Gott jetzt noch verschwiegen werden, weil die Enthüllung des Seins im allzu Anfänglichen verharrt? Der „Brief über den Humanismus“ schien solches nahe-zulegen. — Außerdem dürfte wohl heute nur die zweite Enthüllung des Seins anheben, nachdem dessen erste große Enthüllung in Thomas von Aquin wieder versandet ist. Dieser kennt genau die untrennbare Zuordnung von Denken und Sein, gemäß der das Denken einzig insoweit Denken ist, wie es das Sein denkt. Zwar ordnet er zunächst dem intellectus als sein Formalobjekt das ens zu; zuletzt aber ist der intellectus durch das ens auf das esse bezogen, weil das ens vom actus essendi oder

vom esse genommen wird; deshalb hätte der intellectus nicht einmal das ens ergriffen, wenn er nicht durch dieses bis zum esse hinreichen würde. Daher steht bei Thomas das Denken bereits unter dem Anruf des Seins, jenes Ältesten, weil es allem Alten oder Seienden vorausgeht und zugrunde liegt; der Aquinate ist über jenes Pseudo-Denken hinausgewachsen, das nur mit dem Begriff des Seienden gelehrt umgeht, ohne den Anruf des Seins zu erfahren. In seinem Denken hat das Sein auch schon einmal die Anfänglichkeit, die das Heute kennzeichnet, überwunden, weshalb Gott als das subsistierende Sein gedacht werden konnte.

2. Neben die Aphorismen stellen wir wegen der verwandten Thematik den Vortrag „Was ist das — die Philosophie?“, den Heidegger im Jahre 1955 zur Einleitung eines Gesprächs in Frankreich gehalten hat. Hier geht es darum, *in die Philosophie hineinzukommen*, und zwar in ihre echte Gestalt im Gegensatz zu jener Verfallsform, die in den Aphorismen auftrat. Da uns bereits ihr Name zu „der griechischen Herkunft der Philosophie“ hinführt, müssen „wir uns in ein Gespräch mit dem Denken des Griechentums einlassen“ (15), indem wir uns „freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung zuspricht“ (34). Bei Heraklit begegnet uns zuerst der ἀνὴρ φιλόσοφος, nämlich einer, der das σοφόν liebt oder mit ihm im Einklang steht; das σοφόν aber besagt: „Das Sein versammelt das Seiende“ (22), worin zugleich der λόγος anklingt. Es kommt also auf die „Entsprechung zum Sein des Seienden“ (34) an. Diese lebt in Heraklit und Parmenides als ursprünglicher und unerschütterter Einklang und so auf überphilosophische Weise; die eigentliche Philosophie entsteht erst dadurch, daß durch die Sophistik und bei Sokrates das „strebende Suchen“ (23) „nach dem Seienden im Sein . . . zur Frage“ (24) wird. Danach ist Philosophie „das eigens vollzogene Entsprechen, das spricht, insofern es auf den Zuspruch des Seins des Seienden achtet“ (35 f.); dahinter steht das Entsprechen, in dem wir uns immer und überall aufhalten, ohne es eigens zu vollziehen oder ausdrücklich „auf die Stimme des Zuspruchs“ (36) zu hören. Das Sein stimmt im Zuspruch das Ent-sprechen auf sich hin; erst durch diese Gestimmtheit gewinnt das Sagen oder Sprechen des Ent-sprechens seine Bestimmtheit, in der es das Sein wirklich zur Sprache bringt. Von hier aus deutet Heidegger das Erstaunen bei Platon und Aristoteles als die „Stimmung, innerhalb derer den griechischen Philosophen das Entsprechen zum Sein des Seienden gewährt war“ (40). — Auf die Aphorismen zurückblickend, sehen wir ohne weiteres, daß nach diesem Vortrag die Philosophie gerade der *Vollzug des Denkens* ist.

3. Diesem wenden sich weitere Arbeiten Heideggers thematisch und ausführlich zu. Damit befaßt sich ein im Jahre 1952 gehaltenen und zuerst gedruckter Vortrag, der in „Vorträge und Aufsätze“ wieder erschienen ist (129—143) und den Titel „Was heißt Denken?“ trägt. Was hier in einem kurzen Durchblick geboten wurde, hat unter demselben Titel eine eingehende und weiter ausgreifende Entwicklung in zwei Vorlesungsreihen gefunden; sie liegen in einem Buch des Jahres 1954 veröffentlicht vor.

Beide Reihen kreisen um das Denken als „Bezug zum Sein“ (75). Damit geht es um das, „was anfänglich zusammengehört und deshalb unumgebar zusammengedacht wird, das Sein des Seienden und sein Bezug zum Wesen des Menschen“ (45). „Sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber“ (74). Daher „geht jeder Weg des Denkens immer schon innerhalb des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken“ (74). Infolgedessen: „Jede philosophische, d. h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist in sich schon Lehre vom Wesen des Men-

schen“ (73). — Gewiß ist das nicht als Ineinsfall, nach dem Sein dasselbe wie Menschsein wäre, sondern als Zuordnung gemeint. Auch kommt eine „bloße Umdrehung“ (74) nicht in Frage, weshalb sich die Beziehung des Seins zum Menschen anders als die des Menschen zum Sein darstellt; das Sein ist ja der Grund des Menschen, nicht aber umgekehrt. Doch besteht eine wesentliche und eindeutige Bindung nicht nur des Menschen an das Sein, was nicht bezweifelt werden kann, sondern auch des Seins an den Menschen, was gewichtige Bedenken weckt. Zwar ist die Gestalt, die das Sein im menschlichen Vollziehen aufweist, ohne den Menschen oder ohne den Bezug zu ihm nicht denkbar; insoweit das Sein nur diese Gestalt besagt oder nur diese Gestalt Sein genannt wird, hat H. mit seinen Aussagen recht; diese treffen tatsächlich eine bestimmte Stufe der Auslegung des Verhältnisses, das zwischen Denken und Sein spielt. Aber fraglich bleibt, ob die erwähnte Gestalt die einzig mögliche ist und bereits das eigentliche Selbst des Seins erreicht; ob man deshalb das Sein auf jene Gestalt beschränken kann, ohne es zuinnerst zu verfehlen; ob schließlich die erwähnte Stufe der Auslegung schon die letzte und endgültige oder nur eine vorläufige ist. Von all diesen Fragen sieht H. ab, wohl nicht, weil er sie für unmöglich, sondern weil er sie für verfrüht hält; solange das Vorläufige nicht ganz geleistet ist, gilt es, von dem Weiteren und Endgültigen noch zu schweigen, weil noch nicht in der ihm gemäßen Weise davon gesprochen werden kann.

Beide Vorlesungsreihen stehen auch unter dem bei H. immer wiederkehrenden Thema von der *Überwindung der Metaphysik*. Zwar entfaltet sich diese schon im Bereich der „Frage, wie das Sein des Seienden im Ganzen sich bestimme und den Menschen angehe“ (34), indem sie mittels ihrer das Seiende erhellt; doch ist es ihr Geschick, nicht ihr Mangel, die Frage selbst als solche ungedacht zu lassen. Nun aber meldet sich ein neues Geschick, kraft dessen „etwas in der Geschichte des abendländischen Menschen zu Ende geht, nämlich das bisher und weither Unvollendete“ (62 f.), und „das Bisherige aus dem Ganzen verwandelt“ (63) wird. Dabei ist die Frage nach dem Sein ins Gedachte zu erheben, ja erst einmal „recht zu fragen“ (73), um „so das Gefragte in die ihm gemäße Fragwürdigkeit“ (163) zu bringen und damit das Menschenwesen für das Sein offen zu machen. — Nach dem vorhin über Thomas von Aquin Gesagten blieb wenigstens bei ihm die Frage nach dem Sein nicht ungedacht, weshalb die Metaphysik wenigstens für ihn jene Frage nicht nur mitumfaßt, sondern letztlich zum Kern alles Fragens erhebt. Daher ist die Metaphysik des Aquinaten, um H.s. Ausdrücke zu gebrauchen, eine Fundamentalontologie samt einer aus dieser erfließenden Ontologie; also ist die eingeschränkte Bedeutung, die H. dem Wort ‚Metaphysik‘ gibt, auf Thomas nicht anwendbar. Dazu vgl. E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris 1948, und C. Fabro, *Actualité et originalité de l'essence thomiste*: *Revue Thomiste* 64 (1956) 240—270 und 480—507; von H. selbst, *Überwindung der Metaphysik*, Aufzeichnungen aus den Jahren 1936—1946 (Vorträge und Aufsätze, 71—99).

Wenden wir uns nunmehr jeder der beiden Vorlesungsreihen im einzelnen zu. Die erste kreist um die *Bedenklichkeit des zu-Denkenden* und klärt diese vom *Ende der Metaphysik in Nietzsche* her. Die zweite hingegen verdeutlicht *das im Denken enthaltene Geheiß* und setzt beim *Beginn der Metaphysik in Parmenides* an.

Nach der *ersten Reihe* ist „das Bedenklichste“ im Sinne dessen, „was stets, weil einster und allem voraus, zu bedenken bleibt“, „daß wir noch nicht denken“ (2). Dieser Zustand hat seinen Grund nicht etwa in einer bloßen Nachlässigkeit des Menschen, sondern darin, daß das zu-Denkende sich von uns „abwendet“ (4) oder „sich uns entzieht“ (5). Da nun der „Entzug“ nicht nichts, sondern „Ereignis“ ist, sind wir „auf dem Zug zu dem, was uns anzieht, indem es sich entzieht“ (5). Durch den Entzug von dem zu-Denkenden gezogen, „ist der Mensch allererst Mensch“ (6). — Diese Formulierungen bieten in neuem Gewande das, was H. schon früher *Seins-*

vergessenheit genannt hat. Vielleicht wird jetzt schärfer herausgestellt, daß das Sein als das „Gegenwärtigste“ (5) ständig im Menschen aufgeht, indem es die Gegenwart alles anderen ermöglicht und so doch eine Art von Denken im Nicht-Denken verleiht. Die These, daß sich das Sein in seiner Offenbarkeit zugleich entzieht, kann einen doppelten Sinn haben. Der eine Sinn betrifft den Menschen überhaupt und besagt, daß ihm das Sein im Sinnlichen zwar ent-hüllt, aber immer auch ver-hüllt begegnet; diese Grundsituation bestimmt jedes geschichtliche Geschick und ändert sich nie, solange der Mensch eben Mensch bleibt. Der andere Sinn meint ein bestimmtes geschichtliches Geschick, in dem das Sein verhüllt ist, im Gegensatz zu einem andern Geschick, in dem es enthüllt ist; hierher gehört die Unterscheidung zwischen dem metaphysischen und dem neuen nachfolgenden Zeitalter, wozu wir bereits eine Anmerkung gemacht haben. Sicher ist aber gegen das nach Thomas von Aquin einbrechende Vergessen des Seins heute eine neue Seinsenthüllung am Kommen, auf die H. mit Recht hinweist.

Wenn der Mensch das Denken nicht erreicht, bleibt er im *Vorstellen* befangen. Das wird daran erläutert, daß sich das Denken nicht als Aussagen oder Urteilen vollziehen kann; denn dieses ist „richtiges und darum möglicherweise auch unrichtiges Vorstellen“ (14). Vorstellen aber als „der überall waltende Grundzug des bisherigen Denkens“ (62) ist im Grunde ein „verstellendes Vorstellen“ (70), das „es zum voraus nicht vermag, dem sich offen zu stellen, was ist“ (65). — Weil also vom Vorstellen das Sein verfehlt wird, kann das Denken des Seins nie als Vorstellen geschehen. Hieraus ergibt sich eine Bestätigung für das über die Metaphysik Gesagte; sie bewegt sich in den Bahnen des Vorstellens und vermag deshalb kraft ihres Wesens nicht zum Sein zu gelangen. Die dabei vollzogene doppelte Gleichsetzung von *Vorstellen und Urteilen* sowie von Vorstellen und Metaphysik bedarf sorgsamer Erwägung. Im Urteil, das wir über Seiendes fällen, heben sich sein kategorialer Inhalt und seine überkategoriale Form voneinander ab. Die Form enthält sowohl bei der Existenz- als auch bei der Sachverhaltsaussage das Sein in der Gestalt des ‚ist‘. Nun sinkt das Urteil zum Vorstellen herab, wenn das ‚ist‘ ganz dem kategorialen Gehalt ein- und untergeordnet wird; dadurch wird dieses zu einer nur logischen Verbindungsfunktion und im extremen Fall zu einer lediglich subjektiven Setzung verflüchtigt, was dem bloßen Vorstellen und der Metaphysik der Subjektivität (dahin gleitet die Metaphysik nach H. notwendig ab) oder dem Verlust des Seins gleichkommt. Damit ist aber offenbar nur eine Entartung des Urteils, nicht aber dessen eigentliches Wesen getroffen. Dieses wird erst dadurch erreicht, daß der Urteilsgehalt ganz dem Sein ein- und untergeordnet wird; dann tritt er als Ausgliederung des Seins und allein durch die Kraft des Seins in die Erkenntnis ein, und das Urteil erweist sich primär als Vollzug des Seins, das nur sekundär den Gehalt erfaßt und offenbar macht. (Vgl. hierzu die beiden Tonarten, in denen der Satz vom Grund gesagt werden kann: Der Satz vom Grund, 75 und öfter.) Danach ist das Urteil einzig in seiner Entartung ein Vorstellen, in dem das Sein verstellt wird, während es seinem eigentlichen Wesen nach gerade das Sein eröffnet. — Von der ersten zu der zweiten Gleichsetzung übergehend, bemerken wir unter Hinweis auf das oben Gesagte nur kurz, daß die Metaphysik wenigstens des Aquinaten keineswegs im verstellenden Vorstellen befangen bleibt, weil sie im Urteil die Seinsöffnung findet.

Die „Herrschaft des Vorstellens“ (63) kennzeichnet nach H. *das Philosophieren von Nietzsche*, in dem sich das Ende der Metaphysik ereignet. Sein Wort „Die Wüste wächst“ zeigt, wie mit dem Nicht-Denken des Seins als des Gegenwärtigsten die Gegenwart von allem entgleitet. Besonders im „Blinzeln“ des „letzten Menschen“ liegt das Vorstellen als ein unheimliches Geschick, das „es dem Menschen verweigert, das Sein in seinem Wesen sein zu lassen“ (32). Hier wirkt sich „der

Geist der Rache“ (33) aus, der dem Seienden nach-stellt, um es zu zersetzen. Letztlich steht dahinter „des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘“ (37), gegenüber dem „das Wollen nichts mehr ausrichten“ (36) kann. Von diesem Widerwillen ist der Wille erlöst, „wenn er die ständige Wiederkehr des Gleichen will“ (43), weil es dann kein endgültiges ‚es war‘ gibt, sondern alles wiederkommt. Dazu geht der Übermensch hinüber, in dem sich „Nietzsches Versuch, das Sein des Seienden zu denken“ (47), verkörpert. — H. bemerkt dazu, der Gipfel der ewigen Wiederkehr bleibe „in schwere Wolken gehüllt“ (46). Im Grunde werde weder der Geist der Rache noch das Vorstellen überwunden, der Bann der Metaphysik sei nicht durchbrochen und das Denken des Seins nicht gewonnen. Damit werde fraglich, ob „das Sein des Seienden als Wille“ (36) bestimmt werden kann. Positiv gesehen, hebe mit dem Wort „Weh dem, der Wüsten birgt“ die Besinnung auf „das Wesen des Vorstellens“ an, das noch nicht „zureichend gedacht wurde und überhaupt gedacht werden konnte“ (62). — Tatsächlich prägt sich in Nietzsche das bloße Vorstellen auf das extremste aus; das Sein ist so völlig verfinstert, daß das Seiende in eine Entfaltungsbedingung des Willens zur Macht verflüchtigt wird. Damit tritt zwar die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität, die das Seiende im Subjekt statt im Sein gründet, in ihr Ende ein; doch hat sich diese gerade als Abfall von der Metaphysik des Thomas von Aquin entwickelt, die das Seiende ausdrücklich auf das Sein als seinen Grund zurückführt; erst nach der Verdunkelung des Seins herrscht ein anderer Grund für das Seiende vor, nämlich die Subjektivität, die bei Nietzsche im Willen besteht. Vgl. auch „Wer ist Nietzsches Zarathustra?“, Vorträge und Aufsätze, 101—126.

Die zweite Vorlesungsreihe wendet sich dem zu, *was uns denken heißt* oder „in das Denken befiehlt“ (80) und uns so allererst zu Denkenden macht oder auf den Weg des Denkens bringt. Das Heißende aber ist „das schlechthin Bedenkliche“; dieses „braucht das Denken“, insofern es „bedacht sein“ oder „in seinem eigenen Wesen bedient, gepflegt, behütet“ (85) sein möchte. Dessen Geheiß bringt zugleich „unser Wesen ins Freie“, weil sich darin „das anfängliche Wesen der Freiheit verbirgt“ (153). Im Denken lebt die Fülle des anfänglichen Wortes ‚Gedanc‘; danach umfaßt es Gemüt, Herz, Gedächtnis als „die Versammlung des Andenkens an das zu-Denkende“ (95) und Dank als Bedenken des Bedenklichsten. Das Geheiß des Bedenklichsten klingt mit der oben erwähnten Zu- und Anmutung oder mit dem Zuspruch des Seins zusammen. Einzig der Anruf des Seins erhebt den Menschen in das Denken und damit zugleich in die Freiheit; beides ist im Grunde dasselbe: Denken ist Freiheit und Freiheit ist Denken. Danach braucht das Denken das Sein, es ist ganz auf das Sein angewiesen; die Umkehrung, daß das Sein das Denken braucht, wendet sich zu der früheren Auseinandersetzung zurück, in der es um die notwendige Beziehung des Seins zum Menschen ging. Gewiß ist das Sein in der Gestalt, in der es innerhalb der Welt auftritt, auf das menschliche Denken bezogen und angewiesen; damit leuchtet jedoch keineswegs ein, daß das auch vom Sein in seinem eigentlichen und innersten Selbst gilt. Diesem ist vielmehr zunächst ein übermenschliches Denken zugeordnet, das von ihm im Sinne der absoluten Identität mit ihm gebraucht wird. Freilich wird dann sekundär auch das menschliche Denken vom innersten Selbst des Seins gebraucht, was genau zu bestimmen und für das Verstehen der Schöpfung von entscheidender Bedeutung ist.

Das Denken, das sich unter dem Geheiß des Seins als ‚Gedanc‘ entfaltet, ist „zwar ein Sagen, aber *keine Aussage*“ (163). Hier kündigt sich wieder der Gegenpol des Denkens an. „Der Gedanke, im Sinne des *logisch-rational Vorgestellten* gemeint, erweist sich gegenüber dem anfänglichen Gedanc als eine Verengung und Verarmung des Wortes, wie sie größer kaum vorgestellt werden kann“ (92). Die Logik erwächst aus der Vergessenheit des Seins; ihr Grundzug ist „die Aussage, das

Urteil“ (102), indem sie „das Denken als Aussagen von etwas über etwas“ (100) nimmt. Weil aber das Aussagen nur durch Vermeiden des Widerspruchs möglich ist, gilt das entsprechende Prinzip als dessen Grundregel. Der damit eingeschlagene Weg ist nicht ein Versagen oder ein Irrgang, sondern erwächst aus einem geschickhaften Geheiß, das es zu bedenken gilt, weil wir sonst „gegen das Geschick unseres Wesens blind“ (103) bleiben. — Offensichtlich gehört die Logik mit dem verstellenden Vorstellen und der Metaphysik zusammen. Deshalb darf hier auf das oben besonders über das Urteil Gesagte verwiesen werden. Eingehender befaßt sich mit der Frage, ob sich im Aussagen von etwas über etwas das Wesen des Urteils erschöpft, das Nachwort zu des Ref. Untersuchung „Das Urteil und das Sein“ (Pulach 1957), 181—200.

Der geschickhafte *Beginn des abendländischen Denkens* liegt vor der Logik: er zeichnet sich dadurch aus, „daß die Denker den Anspruch des Geheißes vernahmen, indem sie ihm denkend entsprachen“ (105). Dabei „kommt das Heißende als solches zum Vorschein, obzwar nicht zum vollen Scheinen“ (105). Zu diesem „beginnlichen Geheiß“ (105) führt eine Auslegung des Anfangs von Fragment 6 des *Parmenides* hin. Dessen Worte gibt H. auf Grund seiner eingehenden interpretatorischen Bemühung wieder: „Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend“ (175). Der Schluß dieses Spruches enthält „das erfülltste Geheimnis alles Denkens und zwar in einem ersten Wink des Sagens“ (107); davon müßte „eine Erschütterung unseres ganzen Wesens“ ausgehen, „die uns nie mehr verläßt“ (167). Tatsächlich aber gilt, daß Seiendes ist, als das Selbstverständliche, über das weiter nichts zu sagen bleibt; „man möchte jetzt nur noch wissen, warum Seiendes ist“ (167), und fragt nach den Ursachen des Wirklichen. — Wie man leicht sieht, greift diese Auslegung in früher Gesagtes hinüber. Hier beschränken wir uns auf den Hinweis, daß das Fragen nach den Ursachen nicht in einem Gegensatz zu der Erschütterung durch das Geheimnis, daß Seiendes ist (Seiendes seiend), stehen muß. Vielmehr vollzieht jenes Fragen nur eine Entfaltung dieses Geheimnisses selbst, und zwar eine solche, die nicht dem Aufgehen des Geheimnisses nachfolgt, sondern in diesem Aufgehen immer schon angelegt ist. Indem nämlich das Geheimnis aufgeht, wird das Seiende auf das Sein bezogen oder in ihm gegründet; genau dasselbe aber meint der Ursachenzusammenhang in seinem innersten Kern, wobei nicht allein die Wirkursache ins Spiel kommt, die man heute vielfach allein noch sieht. Ein Denken, das die Ursache nicht vor allem im Sein sucht und sie auf das Seiende einengt, geht an ihrem tiefsten und eigentlichen Wesen vorbei. — Die ebenfalls *Parmenides* auslegende Abhandlung „Moirā“ (Vorträge und Aufsätze, 231—256), die ursprünglich in diese zweite Vorlesungsreihe von „Was heißt Denken?“ gehörte, soll uns an einer späteren Stelle beschäftigen.

4. Nachdem bisher das Denken in seinem Bezug zum Sein erläutert worden ist, wird jetzt *das Sein in seinem Bezug zum Denken* zu erörtern sein. Dazu ziehen wir die Schrift „Zur Seinsfrage“ heran, die als Brief an Ernst Jünger gerichtet ist und ursprünglich in der Festschrift für diesen erschienen war; sie setzt sich mit Jüngers Abhandlung „Über die Linie“ auseinander und trug damals den Titel „Über ‚Die Linie‘“.

Die Darlegungen kreisen um den *Nihilismus*. Hierbei läßt sich H. von der Vermutung leiten, „wir könnten uns auf das Wesen des Nihilismus nur in der Weise besinnen, daß wir zuvor den Weg einschlagen, der in eine Erörterung des Wesens des Seins führt“ (25). „Allein die Frage nach dem Wesen des Seins stirbt ab, wenn sie die Sprache der *Metaphysik* nicht aufgibt, weil das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken“ (26). „Alles wird dem Vorstellen zu Seiendem“ (Moirā, 240), weshalb die im Vorstellen verharrende Metaphysik das Sein nicht zu denken vermag und die Überwindung des Nihilismus

verhindert. Ja, im Grunde „zeigt sich als Wesensort des Nihilismus das Wesen der Metaphysik“ (33); denn beider Wesen und Herkunft beruht in der *Seinsvergessenheit* als der Verborgenheit des Seins. „Worin beruht dann die Überwindung des Nihilismus? In der Verwindung der Metaphysik“ (33; vgl. 36); diese aber ist „Verwindung der Seinsvergessenheit“ (35). Damit wird jedoch die Metaphysik nicht verworfen oder abgeschafft; vielmehr: „in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes Wesen erst eigens zurück“ (35). — Auf ähnliche Weise hat H. bereits in seinen „Holzwegen“ den Nihilismus in die Nähe der Metaphysik gerückt. Freilich ist das nur bei der Metaphysik im Sinne H.s möglich, nicht aber bei jener, die sich gemäß unseren früheren Andeutungen bei Thomas von Aquin findet, wie nicht genug betont werden kann. Bezüglich des Aquinaten darf von Seinsvergessenheit nicht die Rede sein, obwohl er die Seinsfrage nicht so ausdrücklich wie H. stellt, durch den wir allerdings auch das Sein bei Thomas mit neuer Eindringlichkeit sehen gelernt haben, was kaum jemand bestreiten wird.

Eine gewisse *Gegensätzlichkeit zwischen der Metaphysik und dem Nihilismus* läßt offenbar auch H. bestehen. Einerseits: „In der Phase des vollendeten Nihilismus sieht es so aus, als gäbe es dergleichen wie Sein des Seienden nicht“ (34). Andererseits: Wegen der Herkunft aus der Seinsvergessenheit „bleibt es der Metaphysik verwehrt, als Metaphysik jemals ihr Wesen zu erfahren; denn für den Überstieg und innerhalb seiner zeigt sich dem metaphysischen Vorstellen das Sein des Seienden. Auf solche Weise erscheinend, nimmt es das metaphysische Vorstellen eigens in den Anspruch. Kein Wunder, daß sich dieses gegen den Gedanken auflehnt, es bewege sich in der Seinsvergessenheit“ (41). — Danach ist der vollendete Nihilismus dasselbe wie vollendete Seinsvergessenheit, weil darin das Sein des Seienden verschwindet. Die Metaphysik hingegen ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß in ihr das Sein des Seienden sich zeigt und sogar das metaphysische Vorstellen eigens in Anspruch nimmt. Also scheint die Metaphysik das Gegenteil des Nihilismus zu sein; dieser bietet sich nicht als Vollendung der Metaphysik, sondern als Abfall von dieser dar. — H. wird antworten, die Metaphysik bewege sich, obwohl sich in ihr das Sein des Seienden zeigt, in der Seinsvergessenheit; diese aber vollende sich im Nihilismus, weshalb dieser nicht ein Abfall von der Metaphysik, sondern wirklich deren Vollendung sei. Zwar müsse die Metaphysik selbst sich als Gegenteil des Nihilismus sehen, weil sie allein auf das sich zeigende Sein des Seienden hinblickend die darin wohnende Seinsvergessenheit und deshalb sich selbst als beginnenden Nihilismus nicht zu begreifen vermag. Das die Metaphysik begreifende Denken hingegen sehe die ihr innewohnende Seinsvergessenheit und daher sie selbst als Beginn des Nihilismus und diesen als Vollendung der Metaphysik oder des in der Metaphysik anhebenden Geschicks.

Die Frage bleibt, ob und warum für die *Metaphysik* die *Seinsvergessenheit* bestimmend ist, ob und warum sie daher den Nihilismus in sich trägt. Die Antwort scheint darin zu liegen, daß wir nach H. „das Wesen der Metaphysik als das Geschick des Überstiegs erfahren“ (33). Dabei geht es um das Sein als „jenes, was vom Seienden her vorgestellt, dieses übersteigt und innerhalb des Überstiegs auf das Seiende zurückwirkt, sei es als der Grund des Seienden, sei es als dessen Verursachung“ (32). Der Überstieg kann als „die innere Form der Metaphysik“ auch „die Transzendenz“ genannt werden (18). Für das griechische Denken nämlich erscheint „die Differenz zwischen Sein und Seiendem . . . vom Seienden zum Sein hin erblickt, als die Transzendenz, d. h. als das Meta-Physische. Allein die Unterscheidung ist keine absolute Trennung. Sie ist es so wenig, daß im Anwesen (Sein) das An-wesende (Seiende) her-vor-gebracht, aber gleichwohl nicht verursacht wird im Sinne einer effizienten Kausalität“ (16). Weil man die innerhalb der Meta-

physik notwendige Mehrdeutigkeit der Transzendenz nicht beachtet, „macht sich eine heillose Verwirrung breit, die als das Kennzeichen des heute noch üblichen metaphysischen Vorstellens gelten darf“ (18). Drei Bedeutungen von Transzendenz sind dabei im Spiele. Sie ist erstens „die vom Seienden aus auf das Sein hinübergehende Beziehung zwischen beiden“; sie ist zweitens „die vom veränderlichen Seienden zu einem ruhenden Seienden führende Beziehung“; sie ist drittens „jenes höchste Seiende selbst, das dann auch ‚das Sein‘ genannt wird, woraus sich eine seltsame Vermischung mit der zuerst angeführten Bedeutung ergibt“ (18).

Der Überstieg oder die Transzendenz vollzieht die ontologische Differenz und steigt so vom Seienden zum Sein auf; damit wird das Sein aus der Verborgenheit, die von H. mit der Vergessenheit gleichgesetzt wird, in die Unverborgenheit erhoben. Infolgedessen ist in der Metaphysik, deren Wesen im Überstieg oder in der Transzendenz beruht, notwendig die *Seinsverborgenheit* als bestimmender Faktor enthalten; denn die Unverborgenheit des Seins wird seiner Verborgenheit abgerungen und bleibt deshalb von dieser geprägt. Eine reine Entborgenheit des Seins ohne jede Verbergung gibt es für die Metaphysik nicht und gibt es, wie wir beifügen möchten, überhaupt nicht, auch nicht für die das Sein selbst denkende Fundamentalontologie. Daher trägt jede Seinsenthüllung den Überstieg und damit letztlich die Seinsverborgenheit in sich, die mit dem obenerwähnten Seinsentzug im allgemein menschlichen und darum für alle Zeitalter bestimmenden oder unabänderlichen Sinne zusammenfällt. Hiervon zu unterscheiden ist jener andere Seinsentzug, der aus der Seinsverborgenheit als Belastung eines besonderen geschichtlichen Zeitalters erwachsen kann und der das sich zeigende Sein verdunkelt oder gar gänzlich verflüchtigt; wir wollen diesen zweiten Entzug auch terminologisch von der Seinsverborgenheit abheben und ihm die Bezeichnung *Seinsvergessenheit* vorbehalten. Nunmehr können wir das früher Gesagte schärfer bestimmen. Das Wesen der Metaphysik umschließt notwendig die Seinsverborgenheit, keineswegs aber die Seinsvergessenheit; dasselbe gilt von der Fundamentalontologie. Von solcher Art scheint uns die Metaphysik bei Thomas von Aquin zu sein. Dagegen stehen Verfallsformen der Metaphysik, in denen die Seinsverborgenheit zur Seinsvergessenheit geworden ist, was für die neuzeitliche Metaphysik zutrifft. Blicken wir von hier aus auf den Nihilismus, so ergibt sich: die Verfallsformen der Metaphysik bereiten dem Nihilismus die Wege, ja enthalten ihn schon mehr oder minder in sich; von der Metaphysik des Aquinaten aber läßt sich ebensowenig wie von der Fundamentalontologie derselbe Zusammenhang behaupten.

Trotzdem wird H. die Metaphysik in die Seinsvergessenheit verweisen, weil sie im Unterschied zur Fundamentalontologie die ontologische Differenz zwar vollziehe, *nicht aber als solche denke*. Dazu bemerken wir, daß Thomas die ontologische Differenz oder Überstieg nicht allein zur Bestimmung des Seienden benutzt, sondern sie auch *als solche oder reflex* der Besinnung unterwirft. Er stellt nämlich ausdrücklich die Frage nach dem Verhältnis des Seienden zum Sein, bzw. des Seins zum Seienden und untersucht die Verborgenheit des Seins im Seienden sowie die Weise, wie der Mensch das Sein in die Unverborgenheit zu erheben vermag. Dabei gelangt er über das Sein des Seienden hinaus und dringt zu dem Sein in seinem lauterem, nicht mehr an das Seiende gebundenen Selbst vor. Indem er die Transzendenz in der ersten der oben aufgezählten Bedeutungen durchläuft, nämlich den Überstieg vom Seienden zum Sein im noch unbestimmten Sinne, wird er durch dessen eigenste Natur zu der Transzendenz in der dritten Bedeutung hingeführt, nämlich zu dem Überstieg vom Seienden zum subsistierenden Sein oder zum Sein in seinem innersten Selbst. Weil dieses unendlich alles bloß Seiende hinter sich läßt, muß es als Sein bezeichnet werden, weshalb in der doppelten Anwendung dieses Namens keineswegs „eine heillose Verwirrung“ oder „eine seltsame Vermischung“,

sondern etwas streng von der Sache selbst Gefordertes liegt. Gerade aus dem ausdrücklichen Durchdenken des Zusammenhangs, der das Seiende mittels des unbestimmten Seins an das subsistierende Sein bindet, erwächst das Grund- und schließlich auch das Ursache-Denken, wobei diese freilich in einem das nur Seiende übersteigenden und durchaus nicht lediglich effizienten Sinne auftritt. Aus allem scheint sich zu ergeben, daß die Metaphysik des Aquinaten zweifellos die Seinsvergessenheit auf ihre Weise kennt und durchdenkt und deshalb nicht in der Seinsvergessenheit befangen bleibt.

Dem Gesagten wird H. entgegenhalten: solange sich der Gedanke noch im Überstieg oder in der ontologischen Differenz aufhält, was für die Metaphysik kennzeichnend ist, kommt er nicht wirklich zum Sein und überwindet damit nicht die Seinsvergessenheit. Das wahre Durchdenken nämlich greift hinter alles Scheiden, das ja wesentlich im Überstieg oder in der ontologischen Differenz liegt, zurück und trifft erst dort wirklich das *Sein*, wo es *mit dem Menschenwesen eins* ist. „Wenn wir ‚Sein‘, wie es geschicklich waltet, nämlich als Anwesen, voll auszudenken versuchen“, „dann müßten wir das vereinzeln und trennende Wort: ‚das Sein‘ ebenso entschieden fahren lassen wie den Namen: ‚der Mensch‘. Die Frage nach der Beziehung beider enthüllte sich als unzureichend, weil sie niemals in den Bereich dessen gelangt, was sie erfragen möchte. In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen, ‚das Sein‘ und ‚der Mensch‘ ‚seien‘ das Selbe in dem Sinne, daß sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein“ (28). Demnach sind Sein und Mensch so sehr das Selbe, daß man sogar den *Plural meiden* muß, wenn man genau von ihnen reden will. Hierbei ist jedoch wohl zu beachten, was das Sein als Anwesen bei H. besagt. Es ist „je und je Anwesen zum Menschenwesen, insofern Anwesen Geheiß ist, das jeweils das Menschenwesen ruft“, weshalb dieses „ins rufende Geheiß, ins Anwesen gehört“ (28). Daher sagen wir „vom ‚Sein selbst‘ immer zuwenig, wenn wir, ‚das Sein‘ sagend, das Anwesen zum Menschenwesen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst ‚das Sein‘ mitausmacht“ (27). Ebenso sagen wir vom Menschen immer zuwenig, wenn wir ihn „für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum ‚Sein‘ bringen“; „denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als ‚Sein‘ bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich‘ entnommen ist“ (27). Auf diese Zusammenhänge weist „die kreuzweise Durchstreichung“ (30) des Wortes ‚Sein‘ hin, die H. hier einführt. Sie besagt, daß „sich das ‚Sein‘ in die Zuwendung“ zum Menschen auflöst, und wehrt ab „die fast unausrottbare Gewöhnung, ‚das Sein‘ wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen“ (30). „‚Sein‘ ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben“; es beruht in der Zuwendung, die sich erst vollendet, insofern „das Menschenwesen ihrer gedenkt“ und sich für sie verschwendet (30f.).

Die auf den ersten Blick fremd anmutenden Darlegungen H.s werden zugänglicher, wenn wir sie von der bei Thomas immer wiederkehrenden Einsicht her betrachten: *intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem*. In seinem aktuellen Vollzug ist der Menscheng Geist nicht ein für sich Gesetztes, das dann auch zum Sein in Beziehung tritt, sondern immer schon und notwendig der Bezug zum Sein selbst. Ebenso ist das Sein in seinem aktuellen Vollzug nicht etwas für sich Gesetztes, das dann auch zum Menscheng Geist in Beziehung tritt, sondern immer schon und notwendig der Bezug zum Menscheng Geist selbst. Also: die volle Aktualität des Menscheng Geistes umschließt immer schon das Sein, und die volle Aktualität des Seins umschließt immer schon den Menscheng Geist. Oder: die volle Aktualität, in der allein der Menscheng Geist ganz er selbst ist, und die volle Aktualität, in der allein das Sein

ganz es selbst ist, sind das Selbe. Diese ihre volle Aktualität oder Selbigkeit ist, allein auf das unmittelbare Phänomen geschaut, die nächste und einzige Gestalt, in der uns der Menscheng Geist und das Sein begegnen; alles etwa darüber hinaus von ihnen Aussagbare kann einzig im Durchgang durch dieses unmittelbar Sich-zeigende erreicht werden.

H. hat recht, insoweit er nur dieses unmittelbar Sich-zeigende umschreibt; die uns zunächst begegnende Gestalt des Seins ist tatsächlich auf den Menscheng Geist angewiesen, schließt die Zuwendung zu diesem ein und bildet nicht ein für sich stehendes Gegenüber. Doch scheint H. dabei nicht haltzumachen und hier über das hinauszugehen, was oben (S. 82 f.) im Anschluß an „Was heißt denken?“ besprochen wurde; denn vieles deutet darauf hin, daß eine über das zunächst Sich-zeigende hinausgreifende Gestalt des Seins, die ein in sich ruhendes An-sich darstellt, abgelehnt wird. — Im Gegensatz zu H. läßt Thomas von Aquin beim Menscheng Geist in und trotz der Selbigkeit mit dem Sein den *Plural nicht fallen: sunt idem*. Damit wird ersichtlich, daß die Selbigkeit aus Nicht-selbigkeit und die Seinsoffenbarkeit aus Seinsverborgenheit hervorgeht. Der Selbigkeit von Menscheng Geist und Sein, die für ihre volle Aktualität kennzeichnend ist, liegt ihr potentieller Zustand zugrunde, in dem sie noch nicht miteinander eins sind, obwohl sie darin kraft ihres eigensten Wesens so aufeinander hingeeordnet sind, daß sie nur in der gegenseitigen Durchdringung oder Selbigkeit ihre volle Aktualität finden können. Der potentielle Zustand ist nichts anderes als die Bindung des Seins in das Seiende oder eben die Seinsverborgenheit, durch die jede menschliche Seinsoffenbarkeit vorbereitet und ermöglicht wird.

Der *Ansatzpunkt*, von dem her wir zu diesen Erkenntnissen gelangen, liegt im *Phänomen*, in dem sich durch die Selbigkeit die Nicht-selbigkeit und durch die Seinsoffenheit die Seinsverborgenheit zeigt. Infolgedessen wird durch die Selbigkeit keineswegs die Nicht-selbigkeit ausgeschlossen; vielmehr bricht in der ganz durchgedachten Selbigkeit die Nicht-selbigkeit auf. Die dem Menschen eigene *Selbigkeit* trägt als solche den *Unterschied* in sich, entfaltet sich in die ontologische Differenz, treibt den Überstieg oder die Transzendenz aus sich hervor und führt schließlich zum subsistierenden Sein. Dieses bildet jene übermenschliche Gestalt des Seins, die nicht auf den Menscheng Geist angewiesen ist und nicht nur in der Zuwendung zu diesem besteht; sie besagt aber eine Selbigkeit mit dem absoluten intellectus, die jede Nicht-selbigkeit ausschließt und bei der deshalb der Plural sinnlos wird. Kraft der oben erwähnten Grundeinsicht des Aquinaten setzt die gebrochene Selbigkeit des Menscheng Geistes die ungebrochene Selbigkeit des absoluten Geistes als ihren ermöglichenden Grund voraus. — Nach allem stellt sich das Sein nun doch auch als ein *in sich stehendes Gegenüber* für den Menscheng Geist dar, und zwar auf doppelte Weise, einmal als das im Seienden enthaltene oder vorgegebene Sein und dann als das subsistierende oder ur-sprünglich gründende Sein. Weil dieses nicht-selbige Sein in dem mit dem Menscheng Geist selbigen Sein am Werke ist, kann selbst bei diesem *nicht* von einem „Sich-auflösen“ in die Zuwendung zum Menschen die Rede sein.

Abschließend dürfen wir feststellen: da sich das Sein ganz als es selbst nur in der Selbigkeit zeigt, ist die von der Selbigkeit getrennte Nicht-selbigkeit gleichbedeutend mit Seinsvergessenheit; hingegen bringt die mit der Selbigkeit geeinte Nicht-selbigkeit lediglich die Seinsverborgenheit mit sich. Nun aber bindet Thomas die Nicht-selbigkeit in die Selbigkeit hinein; daher ist seine Metaphysik zwar in die Seinsverborgenheit, keineswegs aber in die Seinsvergessenheit gestellt.

5. Das über die Selbigkeit von Sein und Menschenwesen Gesagte drängt zu der Frage, ob das Denken nach H.s heutiger Auffassung gänzlich *von der ontologischen Differenz* gelöst ist. Hierzu bringt einige Klärung die oben erwähnte Parmenidesauslegung „Moira“, die ein Jahr vor „Zur Seinsfrage“ entstanden ist. Daraus ent-

nehmen wir: „Weder das ‚Seiende an sich‘ macht ein Denken erforderlich, noch benötigt das ‚Sein für sich‘ das Denken“; allein „der Zwiefalt beider wegen . . . west das Denken“ (243). Wie steht es aber dann mit der Selbigkeit? Die Antwort lautet: „In solchem An-wesen gehört das Denken dem Sein zu“ (243); oder: „Die Wahrheit als die . . . Entbergung der Zwiefalt läßt aus dieser her das Denken dem Sein zugehören“ (249). Noch genauer bestimmen das Verhältnis des Denkens zur Zwiefalt die folgenden Sätze: „Das Denken ist in einer Hinsicht außerhalb der Zwiefalt, zu der es, ihr entsprechend und von ihr verlangt, unterwegs bleibt. In anderer Hinsicht bleibt gerade dieses Unterwegs zu . . . innerhalb der Zwiefalt, die niemals nur eine irgendwo vorhandene und vorgestellte Unterscheidung von Sein und Seiendem ist, sondern aus der entbergenden Entfaltung west“ (250).

Einzig von der Zwiefalt wird das Denken benötigt oder gebraucht; und aus der Zwiefalt her gehört es dem Sein zu oder bildet es mit diesem das Selbe, weshalb gerade in der Zwiefalt die Selbigkeit west und erst durch die Selbigkeit die Zwiefalt als solche entborgen oder ganz als sie selbst gesetzt ist. Damit waltet die Selbigkeit als „das Tragende und Haltende“ oder als „das entbergende Gewähren“ oder „als die Entfaltung der Zwiefalt im Sinne der Entbergung“ (249). — Nach allem ist das Denken und die in ihm liegende Selbigkeit von Sein und Denken wesentlich an die Zwiefalt von Seiendem und Sein oder an die ontologische Differenz gebunden; also trägt die *Selbigkeit* bei H. doch die *Nicht-selbigkeit* in sich. Ja, die Selbigkeit gibt es einzig in bezug auf die Differenz oder als Entbergen der Zwiefalt, wie es auch die Differenz einzig in bezug auf die Selbigkeit gibt oder als die von dieser entborgene Zwiefalt. Folglich wird die Differenz nur in dem Sinne von H. überwunden, daß sie auf die Selbigkeit zurückgenommen und darin bewahrt wird, nicht aber in dem Sinne, daß sie verlassen und ausgeschaltet wird. Demnach bewegt sich seine Fundamentalontologie in der entborgenen oder gedachten Selbigkeit, durch die auch die Differenz entborgen oder gedacht ist; die Metaphysik hingegen verweilt nach H. in der Differenz selbst, der die Selbigkeit lediglich als unentborgene und ungedachte innewohnt, weshalb auch die Differenz selbst letztlich unentborgen und ungedacht bleibt.

Daß das eben Gesagte nicht auf die Metaphysik des Aquinaten angewandt werden kann, haben wir bereits genügend angedeutet. Daraus entsteht aber die Frage, *ob sich Thomas und H.* in der an die Nicht-selbigkeit gebundenen Selbigkeit treffen. Tatsächlich stimmen sie weitgehend in dem unmittelbar Sich-zeigenden überein; die menschliche Gestalt der Selbigkeit verwirklicht sich einzig als Entbergen der Differenz, und die entborgene Differenz verwirklicht sich einzig in der menschlichen Gestalt der Selbigkeit. Doch gehen die beiden Denker in der weiteren Deutung dieser Zusammenhänge auseinander; darauf zielende Fragen werden von H. nicht gestellt, ja fast ausgeschlossen. Bei ihm könnte es so aussehen, als ob die menschliche Gestalt des Denkens die einzig mögliche und folglich die Selbigkeit schlechthin an die Differenz gebunden wäre. Das aber besagte, daß das Sein in der Gestalt der Differenz schlechthin mit dem Denken zusammenfiel, weshalb in dieser innersten Tiefe zuletzt doch eine Selbigkeit waltete, zu der die Nicht-selbigkeit nicht hinreichte. Nach Thomas hingegen zeigt gerade die Bindung an die Differenz, daß im Menschen die Selbigkeit noch nicht ihr eigenstes Wesen ganz findet; daher ist das Sein in der Gestalt der Differenz nur dem menschlichen Denken, nicht aber dem Denken-überhaupt zugeordnet; also fällt das Sein in der Gestalt der Differenz auch mit dem menschlichen Denken nicht schlechthin zusammen, weshalb dessen Weise der Selbigkeit bis in ihren Kern von Nicht-selbigkeit durchsetzt ist. Hierin liegt letzten Endes der Hinweis auf ein übermenschliches Denken, das die reine Selbigkeit mit dem reinen Sein ist. Kurz: reine Selbigkeit gibt es im Denken allein mit dem reinen Sein; mit dem Sein in der Gestalt der Differenz hingegen gibt es nur eine

von Nicht-selbigkeit gebrochene Selbigkeit, was bei H. nicht im vollen Maße zur Geltung kommt.

6. Tiefer in das Sein hinein führt auch H.s neuestes Buch „*Der Satz vom Grund*“ aus dem Jahre 1957, das eine Vorlesung von 13 Stunden und einen Vortrag enthält. Nach langer Inkubation ist dieser Satz erst von *Leibniz* als das höchste und großmächtige Prinzip formuliert worden; der einfachen Form des „*principium rationis*“ steht die strenge Fassung des „*principium reddendae rationis*“ gegenüber. Die Formel: „*Nihil est sine ratione*“ enthält „keine unmittelbare Aussage über das Wesen des Grundes“ (75). Dazu dringen wir erst vor, wenn wir beachten, daß der Satz „in zwei verschiedenen Tonarten“ (75) gesprochen werden kann. Gemäß der *ersten* oder gewöhnlichen *Tonart* vollzieht er eine Aussage „über das Seiende, insofern es jeweils ein Seiendes ist“ (82); das Seiende kann nur dadurch ein Seiendes sein, daß es einen Grund hat; für jedes Seiende ist ein Grund beizubringen oder ihm ist sein Grund wiederzugeben (*reddere*). Gemäß der *zweiten* und kaum beachteten *Tonart* sagt jener Satz „vom Sein des Seienden“; genauer liegt darin: „Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Das Sein ist grundartig, grundhaft“ oder „west in sich als gründendes“ (90). Demnach geschieht hier „ein Sagen vom Sein“, freilich „verborgenerweise“ (90). Dabei blieb das Sein „selbst grundlos“ und heißt wegen des Ab-bleibens des Grundes „der Ab-grund“ (93).

An dieser Stelle ersetzt H. in den Sätzen über das Sein das ‚ist‘ durch einen *Doppelpunkt*, weil durch das ‚ist‘ immer etwas „als Seiendes vorgestellt“ wird. Deshalb haben wir es mit Sätzen, „die keine ‚Sätze‘ mehr sind“ (93), zu tun, was einer Verwandlung des Denkens in die allein dem Sein entsprechende Weise gleichkommt. Im Gegensatz dazu schreibt der „*Brief über den Humanismus*“: „Vielleicht kann das ‚ist‘ in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich ‚ist‘“ (Ausg. Bern 1947, 80). — Offensichtlich verlangen beide Texte eine Verwandlung des Denkens; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß früher das ‚ist‘ die Verwandlung mitmachte und folglich vom Seienden nie eigentlich ausgesagt werden konnte, während es jetzt ausschließlich dem Seienden zugeordnet bleibt und daher zum Sein nicht hinreicht. Thomas von Aquin hingegen kennt *zwei Arten des ‚ist‘*, zwischen denen die Verwandlung im Sinne der Analogie waltet. Das uns zunächst begegnende ‚ist‘ gehört dem Seienden zu und darf tatsächlich nicht ohne weiteres auf das Sein übertragen werden, da dieses sonst in ein Seiendes verkehrt wird. Aus dem ‚ist‘ des Seienden läßt sich das in ihm immer schon verborgene andere ‚ist‘ herausheben, das dem Sein entspricht und hinter dem das ‚ist‘ des Seienden tatsächlich so sehr zurückbleibt, daß es nur gerade noch ein ‚ist‘ darstellt. Demnach sind die Sätze vom Sein nicht mehr Sätze, wenn der Satz lediglich kategorial genommen wird, sie sind aber noch Sätze, wenn wir uns zu einer höheren, überkategorialen Art von Sätzen durchringen. Letztlich freilich stammt das Aussagen in Sätzen nur vom Seienden, weshalb auch der überkategoriale Satz, obwohl er das Sein trifft, diesem doch nicht voll gemäß ist. Mit einem solchen Satz nehmen wir nur von Ferne an jener Schau teil, in der allein sich das Sein ganz rein oder so, wie es von sich selbst her west, zeigt und die für den Menschen einzig in der Gestalt des Urteils widerleuchtet. Die beiden Weisen des ‚ist‘, die für die Analogie kennzeichnend sind, können wir auch in den beiden Tonarten finden, die H. am Satz vom Grund mit Recht herausarbeitet.

Der Übergang von der einen Tonart in die andere geschieht durch einen *Sprung*, auch ‚Satz‘ genannt; daher: „Der Satz vom Grund ist ein Satz in das Sein als Sein, d. h. als Grund“ (96). Mit dem ausdrücklichen Hervortreten des Satzes vom Grund bei *Leibniz* wird jedoch der Satz ins Sein gerade noch nicht vollzogen. Vielmehr wird der Blick ganz auf das Seiende gerichtet, insofern der „Anspruch auf unbe-

dingte Zustellung des zureichenden Grundes für jedes Seiende“ (98) seine Herrschaft antritt. Das Sein aber verbirgt sich in die Gegenständigkeit der Gegenstände für das Vorstellen des Subjekts; doch entbirgt es sich zugleich, weil das Vorstellen auf den Grund ausgeht, der „das Selbe“ wie das Sein sagt. „Darin liegt eine Bürgschaft dafür, daß das Denken erst im äußersten Entzug des Seins das Wesen des Seins erblickt“ (101). Hier zeigt sich die Eigenart des Seins, sich im Sich-zuschicken zugleich zu entziehen, „auf eine bisher unerhörte Weise“ (101); sie wirkt sich mit letzter Folgerichtigkeit im technischen Zeitalter aus, das durch die Selbigkeit von Gegenständigkeit und Wille getragen wird.

Durch den Satz vom Grund als Satz vom Sein „sind wir dahin gewiesen, den Grund als Sein und Sein als Grund zu denken“ (118). Das aber bedeutet: „Sein als Sein zu denken“ und damit „Sein nicht mehr durch etwas Seiendes erklären“ (118 f.). Beim Verfolgen dieser Linie kehren Einsichten wieder, die uns bereits in „Zur Seinsfrage“ begegneten. „Sein ist nicht zuvor etwas für sich, das dann erst ein Sichentbergen bewerkstelligt“, sondern „hat sein Eigenes im Sichentbergen“; „als dieses spricht sich uns zu, was ‚Sein‘ heißt“ (120 f.). Doch ist dabei der Entzug nicht zu vergessen: „Sein wahrt sein Eigenes im Sichentbergen, indem es sich als dieses zugleich verbirgt“ (122); und zwar liegt das am Wesen des Seins selbst. Das so verdeutlichte Sein ist *Grund als Geschick*, nämlich „als sich entziehendes Zuschicken des Zeit-Spiel-Raumes für das Erscheinen dessen, was, dem Geschick und seinem Geheiß entsprechend, jeweils das Seiende heißt“ (143). In diesem Verhältnis ist das Seiende „ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität“ (143). Das hier gemeinte Seiende ist nicht Gegenstand, bei dem „sich das Gegen aus dem vorstellenden Entgegenwurf durch das Subjekt“ bestimmt, sondern Gegenüber als das, „was auf das Vernehmen zukommt und was das menschliche Blicken und Hören als über es Gekommenes hin- und dar-stellt“ (140).

Das eine alles Seiende gründende Sein ist „eine Versammlung, in die auch alle Bewegung des Denkens gesammelt bleibt“ (144). Entsprechend stellt sich „die Geschichte des Denkens“ als „die Beschickung des Wesens des Menschen aus dem Geschick des Seins“ (147) dar. Darin liegt „die von der Frage nach dem Sein her durchdachte Auslegung der alten Bestimmung des Wesens des Menschen: *homo est animal rationale*“ (147). Der Humanismusbrief bezeichnete früher diese Bestimmung als zwar „nicht falsch“, aber „durch die Metaphysik bedingt“ (Ausg. Bern 1947, 64f.), die sich „dem einfachen Wesensbestand“ verschließt, „daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird“ (ebd. 66). Jetzt wird dieselbe Definition von der Frage nach dem Sein her durchdacht; daß und wie das möglich ist, hat der Rez. bereits in seiner Studie „Philosophie als ontologisches Geschehen“ (Studi Filosofici. Roma 1954, 59—80) angedeutet.

Von dem einen Sein in Anspruch genommen, denken „wir trotz verschiedener Vorstellungs-, Erfahrungs- und Ausdrucksweisen geschichtlich das Selbe“ (155). So „gibt es eine Überlieferung von Epoche zu Epoche“, obwohl „die Epochen jäh aufspringen wie Knospen“ und „jedesmal aus dem Verborgenen des Geschickes“ kommen (154), nicht aber wie durch ein Band verknüpft sind. *Das Eine* läßt sich nicht „als etwas vom Menschen Abgetrenntes“ fassen, und sein Geschick ist „kein an sich ablaufender Prozeß“, sondern eher das „Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen“ (158). Daher läßt sich, was die Worte ‚Sein‘ und ‚Grund‘ sagen, „nie in eine Definition zusammenziehen“ als „einer Vorstellung, die über den Zeiten schwebte“ und nach der das Zeitliche „die jeweils beschränkte Verwirklichung des überzeitlichen Gehaltes der Definition“ wäre (159).

Solche Auffassungen stammen „nicht aus der Erfahrung der Geschichte“, die „zunächst als Ablauf menschlichen Tuns und Leidens erscheint“ (159 f.). Darin allein

offenbart sich das eine Selbe, das „zugleich das Stete“ ist und „das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet“ (161), von dem her es auch jede „Unterscheidung des Absoluten und des Relativen“ (160) zu bestimmen gilt.

Letztlich kommt es darauf an, *Sein und Grund als das Selbe* zu denken. Dabei besagt Selbigkeit „nicht das leere Einerlei“, sondern als Zusammengehören im Wesen das „Zusammenhalten im Auseinanderhalten“ (152), ein Verhältnis, das erst noch zu denken ist und innerhalb der Metaphysik am reinsten in Hegels Logik zum Vorschein kommt. Der Sprung in die Selbigkeit springt ab von der neuzeitlichen Bedeutung des Wortes ‚ratio‘, das „doppelsinnig als Vernunft und als Grund“ (164) spricht. Das Zusammengehören dieser beiden zeigt sich von der ratio als „Rechnung im weiten Sinne“ her (174). Darüber führt der Sprung hinaus, indem er die ratio als λόγος sehen lehrt (vgl. Logos: Heraklit, Fr. 50 = Vorträge und Aufsätze, 207 bis 229). Dieser aber nennt die „Zusammengehörigkeit von Sein und Grund“, „insofern er in Einem zumal sagt: Vorliegenlassen als Aufgehenlassen“; Sein: „Vonsich-her-Aufgehen“ und Grund: „Vorliegenlassen als Vorlegen, Boden bilden, Gründen“ (179 f.). So genommen, ist der Satz vom Grund „kein metaphysischer, sondern ein seinsgeschichtlich gedachter Satz“ (184). „Seine genauere Fassung muß deshalb lauten: Geschichtlich anfänglich spricht sich das Sein als λόγος und d. h. im Wesen von Grund zu“ (184). Sein und Grund sind das Selbe und bleiben es auch im geschichtlichen Wandel. Damit „denken wir Sein nicht mehr vom Seienden her“, sondern „als Sein, nämlich als Grund, d. h. nicht als ratio, nicht als Ursache, nicht als Vernunftgrund und Vernunft, sondern als versammelndes Vorliegenlassen“ (184).

„Insofern Sein als Grund west, *hat es selber keinen Grund*. Dies jedoch nicht deshalb, weil es sich selbst begründet, sondern weil jede Begründung, auch und gerade diejenige durch sich selbst, dem Sein als Grund ungemäß bleibt. Jede Begründung und schon jeder Anschein von Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grundlos“: „der Ab-grund“ (185). Das widerstreitet den Regeln der gewöhnlichen Logik, ist aber gerade das zu-Denkende, wobei „Sein jetzt erst als Sein“ gedacht wird, das „nicht mehr auf einen Boden im Sinne des Seienden gebracht und aus diesem erklärt werden kann“ (185). Wenn das Sein solches abweist, „worauf es als seinem Grund beruht“, so gibt es doch etwas, „worin das Sein als Sein ruht“, nämlich das *Spiel*, „ein hohes und gar das höchste Spiel und frei von jeder Willkür“ (186), zu dem das bisherige Denken nicht hinreicht. Wir Sterbliche sind in dieses Spiel gebracht, dessen „ungedachte Maßgabe“ der Tod ist (187). „Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spieles hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen“ (188).

Im vorstehenden haben wir einige Hauptlinien aus H.s Gedankenzug herausgehoben; vieles blieb unerwähnt, besonders seine tiefdringenden Auslegungen geschichtlicher Gestalten des Denkens. Nur auf die Rolle, die der *Sprache bei H.* auch in diesen Erörterungen zukommt, sei hier noch kurz eingegangen. Nach ihm ist „das geschichtliche Sprechen der Sprache beschiedt und gefügt durch das jeweilige Geschick des Seins“ (161). Das aber besagt: „Die Sprache spricht, nicht der Mensch“; dieser „spricht nur, indem er geschichtlich der Sprache entspricht“ (161). Daher entspringt die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen „daraus, daß wir selbst im Sprechen der Sprache je nach dem Seinsgeschick vom Sein des Seienden jeweils anders gemeint, d. h. angesprochen sind“ (161).

Danach ist die Sprache vor allem *vom Sein bestimmt*, das sich in ihr sein Haus baut und darin sich zeigt; deshalb führt das Auslegen der Wortbedeutungen zum Sein, ein Weg des Philosophierens, der bei H. immer beherrschender in den Vordergrund tritt. Dahinter steht die schon früher erörterte Auffassung, nach der „das Sein in sich schon Bezug zum Menschen“ (157) und damit Sprache ist; es spricht, indem es den Menschen gebraucht, während dieser spricht, indem er der Sprache des

Seins entspricht. Wenn es aber, wie wir sahen, kein Sein-an-sich gibt, sondern dieses sich in seinen Bezug zum Menschen auflöst, wenn ferner dieser Bezug die Sprache bildet, dann müssen wir folgern, daß das *Sein selbst nur in der Sprache* und als Sprache west. — Für Thomas von Aquin wohnt das Sein zwar als intelligibile (in potentia) allem Seienden inne; als intellectum (actu) jedoch und damit ganz als es selbst hat es innerhalb der Welt seinen Ort einzig im Denken des Menschen und folglich auch in der Sprache, weil diese allein dem menschlichen Denken seine volle Wirklichkeit verleiht. Ebenso sind bei Thomas das Denken und deshalb auch die Sprache nicht nur vom Seienden, sondern vor allem vom Sein bestimmt, wobei freilich das *eine* Sein mehr als dessen geschichtliche Abschattungen hervortritt. Weil das Denken durch diese immer schon zu dem einen Selben des Seins durchstößt, ist es zuinnerst im *Überzeitlichen* beheimatet, an dem es die zeitlichen Abschattungen mißt und von dem her es nicht jede von ihnen auf ihre Weise als echt und wahr anerkennen kann. Damit kündigt sich das *Sein-an-sich* an, von dem bereits oben die Rede war; darauf ist das Denken letztlich und erstlich bezogen, während es bei H. letztlich und erstlich auf das Sein in der Sprache und als Sprache gerichtet ist. Deshalb ist das Denken und so auch das Philosophieren bei Thomas nicht ganz auf die Sprache verwiesen, sondern zutiefst von dieser frei und unabhängig, womit sich im menschlichen Sprachdenken das über der Sprache stehende Denken ankündigt, das mit dem Sein-an-sich zusammengehört. Entsprechend erschöpft sich die Philosophie nie im Auslegen der Wortbedeutungen.

Blicken wir auf den Gang von H.s Darlegungen zurück, so müssen wir zunächst bei den *zwei Tonarten des Satzes vom Grund* haltmachen. H. selbst weist darauf hin, daß er in seiner früheren Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ den Satz vom Grund nur als „eine Aussage über das Seiende“ nahm, die „keine Auskunft über das Wesen des Grundes“ gibt und sich deshalb „nicht als Leitfaden“ (85) für dessen Erörterung eignet. Jetzt benutzt er den Satz vom Grund als Leitfaden, was damit zusammenhängt, daß er heute mehr als damals schon im bisherigen Philosophieren das Sein am Werke und hervortreten sieht. — Obwohl Leibniz als erster den Satz vom Grund ausdrücklich formuliert, so vollzieht doch schon der Aquinate das Denken des Grundes, und zwar in seiner ganzen umfassenden Weite, während es bei Leibniz auf die rational-mathematische Weise eingeengt wird. Außerdem dringt Thomas bereits über die erste zu der zweiten Art des Grunddenkens vor, weil seine Lehre von der Partizipation sich primär nicht im Seienden, sondern gerade im Sein entfaltet und ein Denken des Seienden vom Sein her ist. Daher geschieht beim Aquinaten schon der Sprung in das Sein, wenigstens nach den Möglichkeiten jenes Zeitalters, wozu Leibniz als Kind der Neuzeit nicht mehr imstande ist.

Was das *Verhältnis zwischen dem Seienden und dem Sein* betrifft, so wird das Sein durch den von ihm nicht abtrennbaren Bezug zu dem Seienden, das der Mensch ist, nach H. „nicht vermenschlicht“ (157), sondern der Mensch wird nur im Sein beheimatet; im übrigen verweisen wir auf unsere früheren Darlegungen zu dieser Frage. — Das Sein als Sein denken ist sicher etwas anderes als das Sein durch Seiendes erklären. Doch wer den Zugang zum Sein durch das Seiende findet, erklärt damit noch keineswegs das Sein aus dem Seienden. Thomas legt mittels des Seienden lediglich die Grundzüge frei, die das Sein selbst im Seienden enthüllt, und denkt so das Sein selbst. Hierbei erklärt er keineswegs das Sein durch das Seiende; vielmehr klärt er das Sein in sich selbst und aus sich selbst, um dann in seinem Lichte das Seiende zu begreifen. — Das Seiende ist gewiß nicht Gegenstand im neuzeitlichen Sinne, nämlich „das, was ein Subjekt sich als Objekt zuwirft“ (140); dem Aquinaten näher steht das Seiende als Gegenüber, das auf den Menschen zukommt oder über ihn kommt und ihn in Anspruch nimmt. — Auch für Thomas ist im Gegensatz zu

dem vielfältigen Seienden das Sein streng einzig oder „der absolute Singular in der unbedingten Singularität“ (143). Dieses eine Sein durchdringt alle seine geschichtlichen Gestalten oder sein jeweiliges Geschick, für das auch beim Aquinaten Raum bleibt, und ebenso alle seine vielfältigen Partizipationen im Seienden. Letztlich werden wir dadurch auf das eine absolut singuläre subsistierende Sein verwiesen, von dem uranfänglich jede Partizipation, jedes Geschick oder Geheiß ausgeht und in dem sich das innerste An-sich des Seins findet.

Hier ist noch etwas über die *Beziehung des Geschichtlichen zum Übergeschichtlichen* zu sagen. Sicher ist die Geschichte zunächst der „Ablauf menschlichen Tuns und Leidens“ (160), aus dem allein jede „Unterscheidung des Absoluten und des Relativen“ (160) gerechtfertigt werden muß. Soweit ein Überzeitliches angenommen wird, ist es aus dem zeitlichen Ablauf zu entwickeln. Demnach steigt die Betrachtung zuerst von unten nach oben auf; der umgekehrte Weg von oben nach unten kann erst in einer zweiten Phase des Denkens beschritten werden. Der Wendepunkt zwischen diesen beiden Wegen ist aber doch etwas Überzeitliches, das sich im Zeitlichen als dessen ermöglichender Grund enthüllt und aus dem wiederum das Zeitliche begriffen wird. Obwohl das eine Sein zuerst nur im geschichtlichen Ablauf, als etwas Zeitliches und vom Menschen nicht Abgetrenntes auftritt, verlangt doch das Wesen des Geschichtlichen selbst, daß das Sein letztlich etwas Überzeitliches und ein vom Menschen unabhängiges An-sich ist. Dadurch sind wir dann auch imstande, das eine Sein von seinen geschichtlichen Gestalten abzuheben und seinen überzeitlichen Gehalt zu fassen, der freilich nie ganz von den geschichtlichen Gestalten gelöst und rein für sich herauspräpariert werden kann. Nach H. begegnet uns zwar in den geschichtlichen Gestalten das eine Sein, ohne daß wir dieses aber für sich greifen können, weil es kein von den Gestalten verschiedenes An-sich hat; hieraus erklärt sich auch das über die Sprache Gesagte.

Die *Selbigkeit von Sein und Grund* ist für H. ein „seinsgeschichtlich gedachter“, nicht aber ein „metaphysischer“ Satz (184), was aus dem Vorstehenden verständlich wird. Ein metaphysischer Satz ist überzeitlich notwendig, worin H. ein Abgleiten in das Seiende findet; dagegen ist ein seinsgeschicklicher Satz eben geschicklich, d. h. kraft eines bestimmten Seinsgeschicks notwendig, wobei offenbar das wahrhaft anfängliche Geschick sich im geschichtlichen Wandel durchhält. Im metaphysischen Satz ist das überzeitliche Sein-an-sich wirksam, mit dem sich erst das eigentliche Selbst des Seins erschließt. Im Seinsgeschick hingegen zeigt sich das nur in den geschichtlichen Gestalten faßbare Sein, womit gerade noch nicht dessen letztes Selbst, sondern lediglich dessen vorläufiges, noch an das Seiende gebundenes und von diesem bestimmtes Selbst hervorzutreten scheint.

Das Sein als Grund alles Seienden gründet selbst nicht in etwas von ihm Verschiedenen; es kann tatsächlich nicht aus einem Seienden erklärt werden, ohne daß es selbst zu etwas Seiendem herabgesetzt wird. Aber ist dadurch wirklich auch jede *Selbstbegründung* ausgeschlossen? Eine Selbstbegründung setzt doch nur dann das Sein zu etwas Seiendem herab, wenn sie selbst noch nach Art des Seienden verstanden und folglich das Sein auf ein höchstes Seiendes zurückgeführt wird. Anders ist es, wenn das Sein in sich selbst auf seinen innersten Grund zurückgeht und so zum subsistierenden Sein geleitet (vgl. des Rez. „Philosophie als ontologisches Geschehen“). Eine solche Selbstbegründung wird vom eigensten Selbst des Seins nicht ausgeschlossen, sondern ist immer schon in ihm eingeschlossen. Entsprechend wandelt sich auch das Spiel in die freie Mitteilung der Liebe.

7. Unser kritischer Bericht soll in zwei kurze Bemerkungen zu „Vorträge und Aufsätze“ ausklingen. Zunächst wenden wir uns dem Vortrag „*Das Ding*“ zu (163—185). Er bringt in gewisser Hinsicht eine neue Wendung, insofern sich das Ding nicht mehr wie in „*Sein und Zeit*“ auf das Um-zu des Zeugs beschränkt, son-

dern in sich die Grundmächte versammelt, durch die und in denen das Sein abwesend anwesend oder sich im Entzug übereignet. „Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts“ (176). In der Unscheinbarkeit des Dinges findet sich also das Ganze zusammen, wodurch das Sein ins Scheinen kommt. Auch die Durchstreichung des Seins zeigt „in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung“ (Zur Seinsfrage, 31). Freilich: „Vom Ding als dem Ding gerufen“, sind wir „die Be-dingten“ und „haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen“ (179).

Dann weisen wir auf den Vortrag „Die Frage nach der Technik“ hin (13—44). Darin wird das Wesen der Technik als „Ge-stell“ enthüllt; dieses aber ist „das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen“ (31); das Geschick solchen Stellens oder Entbergens besagt „die höchste Gefahr“ (34), und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens wird der Mensch „selber nur noch als Bestand“ genommen (34), wodurch er „nirgends mehr sich selber, d. h. seinem Wesen begegnet“ (35). Zweitens vertreibt „das Entbergen von der Art des Bestellens . . . jede andere Möglichkeit der Entbergung“ (35). Daher: „Das Ge-stell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit“ (35) und damit des Seins. Aber: „Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“ (44).

8. Die Auseinandersetzung mit H.s jüngsten Veröffentlichungen hat jene Auffassung dieses Philosophierens bestätigt und schärfer zugespitzt, die der Rez. im Nachwort zu seiner Studie „Das Urteil und das Sein“ (Pullach 1957) zu entwickeln versuchte (181—200). *Das Sein* ist in sich und unabtrennbar *auf den Menschen* oder, was letztlich dasselbe besagt, auf den geschichtlichen Prozeß *bezogen*; es erschöpft sich in dem Geheiß oder Geschick, das den Menschen oder die Geschichte einschließt; ein davon unabhängiges An-sich des Seins und folglich seine Zurückführung auf das subsistierende Sein werden in verschiedenen Wendungen immer wieder abgelehnt. Auf einer ersten Stufe der philosophischen Besinnung sind derartige Ergebnisse das sich zunächst Zeigende.

Doch drängt sich sogleich die Frage auf, ob über diesen Bereich noch *etwas hinausliegt* oder nicht. H.s Darlegungen sind, wie feststeht, keineswegs im Sinne eines Leugnens des Hinausliegenden zu deuten. Dann erhebt sich aber die weitere Frage, ob jenes Hinausliegende *philosophisch erfaßt* werden kann oder nur einer anderen Weise des Ergreifens zugänglich ist. Die Antwort muß lauten: das Sein, wie es H. bisher bestimmt, öffnet sich nicht zu dem Hinausliegenden hin, weil es eben doch Zeit besagt und deshalb sich ganz in den zeitlichen oder geschichtlichen Gestalten erschöpft. Eine Erweiterung und Vertiefung des Seins über den bisherigen Rahmen hinaus wird vorläufig von H. nicht vollzogen.

Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*. (27 S.) Pfullingen 1954, Neske. 3.50 DM; *Was ist das — die Philosophie?* (46 S.) Pfullingen 1956, Neske. 4.80 DM; *Vorträge und Aufsätze*. (284 S.) Pfullingen 1954, Neske. 16.80 DM; *Was heißt Denken?* (175 S.) Tübingen 1954, Niemeyer. 12.50 DM; *Zur Seinsfrage*. (44 S.) Frankfurt a. M. 1956, Klostermann. 3.— DM; *Der Satz vom Grund*. (211 S.) Pfullingen 1957, Neske. 16.80 DM.