

DIE GRUNDFRAGE DER METAPHYSIK

(1956)

Zum Frage Martin Heideggers: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“

In seiner Freiburger Antrittsvorlesung von 1929 *Was ist Metaphysik?*¹ Erörterte Heidegger „eine bestimmte metaphysische Frage“ (S. 22): „Wie steht es um das Nichts?“ (S. 25). Am Ende der Vorlesung ist als „die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt“ die folgende gestellt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (S. 38)

Dieselbe Frage steht am Anfang der 1953 veröffentlichten Vorlesungen zur *Einführung in die Metaphysik*² von 1953 und ist ebendort abermals, so schon im Titel des ersten Abschnitts, als „Die Grundfrage der Metaphysik“ bezeichnet.

In der 1949 der 5. Auflage von *Was ist Metaphysik?* vorangestellten *Einleitung* wies Heidegger neuerlich auf das Gewicht jener Grundfrage hin. Gleichzeitig macht er auf das Problematische der Frage und besonders darauf aufmerksam, daß „die Schlußfrage (in *Was ist Metaphysik?* R.B.) offenbar die Frage ist, „die der Metaphysiker *Leibniz* in seinen *Principes de la Nature et de la Grâce* gestellt hat: *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*“ (S. 20)³. Diese *Einleitung* zu *Was ist Metaphysik?* Endet mit den Worten: „... die Zeit dürfte inzwischen reifer geworden sein, die vielfach bekämpfte Vorlesung *Was ist Metaphysik?* einmal von ihrem Ende her zu durchdenken, von *ihrem* Ende, nicht von einem eingebildeten“ (S. 21).

Das folgende kann als ein Versuch betrachtet werden, dieser Aufforderung nachzukommen. Wir unternehmen diesen Versuch aber so, daß wir die von Heidegger so genannte „Grundfrage der Metaphysik“ selber neu durchdenken. In dieser Weise folgen wir Heidegger, indem wir uns nicht bloß an den Text seiner Schriften halten, sondern der Sache, der Frage selbst nachgehen, auf die er uns verwies.

Wir analysieren zunächst *Die Bedeutung der Frage* (1.): „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“. Wir fragen unsererseits: Wie ist diese Frage zu verstehen? Wir werden bemerken, daß der Frage der Gedanke der sogenannten *ontologischen Differenz* (2.) zugrundeliegt. Dieser Gedanke allein ist es, der die Frage begreiflich macht. Ob die Frage begründet ist, hängt dann davon ab, ob der Gedanke der „ontologischen Differenz“ begründet ist. Was gibt Grund zu diesem

¹ Wo nichts anderes ausdrücklich vermerkt, ist in folgenden nach der „Fünften, durch Einleitung und Nachwort vermehrten Auflage“ zitiert, Frankfurt a.M., 1949.

² Tübingen, 1953.

³ Die Frage findet sich im § 7 der *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*. Der Text des Paragraphen entspricht demjenigen, mit dem in der ersten Redaktion der Schrift ein neues Kapitel (*Chap. II*) begann. Der Zusammenhang lautet nach der jetzt verbindlichen Ausgabe von A. Robinet, Paris, 1954: „(7) Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples PHYSICIENS; maintenant il faut s'élever à la METAPHYSIQUE, en nous servant du GRAND PRINCIPE peu employé communément, qui porte, QUE RIEN NE SE FAIT SANS RAISON SUFFISANTE, c'est-à-dire, que rien n'arrive sans qu'il seroit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé : la première question qu'on a droit de faire, sera, POURQUOI IL Y A PLUS TÔT QUELQUE CHOSE QUE RIEN. Car le rien est plus simple et plus facile, que quelque chose. De plus supposé, que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, POURQUOI ELLES DOIVENT EXISTER AINSI, et non autrement.“ L.c., p. 45. – In deutscher Sprache und in anderer Weise ist die Frage von *Schelling* folgendermaßen gestellt worden: „Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“ WW., II-III, S. 7.

Gedanken? Wir suchen zu zeigen: eine Erfahrung der Möglichkeit des Seins von Nichts. Das Ereignis des Seins von Nichts ist weltgeschichtlich zu denken als *Das „Ende aller Dinge“* (3.). Der Gedanke eines notwendigen Endes aller Dinge ist alt. Die Möglichkeit des Enes aller Dinge scheint ein natürlich dem Denken sich aufzwingender Gedanke zu sein. Doch was hat ein solcher Gedanke in Wirklichkeit für eine Bedeutung? Kommt dem Gedanken des bloßen Denkens (4.) gegenüber der realen Wirklichkeit der Welt überhaupt wirkliche Bedeutung zu? Tatsache ist, daß das Denken mit der Wirklichkeit streitet. Kommt dann am Ende doch diesem Streit selbst eine „reale“ Bedeutung zu? Wo liegt *Der Ursprung* (5.) dieses Streites? Worum geht der Streit? Er geht um das Sein selbst. Es wird uns scheinen, daß sich in Wirklichkeit im Denken das Sein selbst ereignet. Dann ist die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ begründet, und wir können verstehen, warum und in welchem Sinne sie *Die Frage der Metaphysik* (6.) ist. Die Frage zeigt, weil sie keine Antwort kennt, das Sein des Seienden im Unterschied zum Sein selbst; und nur durch diesen Unterschied zeigt sich und ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts. Der Unterschied selbst scheint ursprünglich der van „*Sein und Zeit*“ (7.) zu sein.

Das Denken ist die unzeitgemäße Leidenschaft des Seins. Diese Leidenschaft ist wider die Vernunft. Doch ist es fehl am Platze, hier zu rechten und zu richten. Das Denken zerstört und erweckt die Vernunft; die Vernunft widersetzt sich dem Denken und fordert es doch heraus. *Hölderlin* hat *Die Tragödie des Denkers* (8.) gedichtet: *Der Tod des Empedokles*.

1. „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Wie ist die Frage zu verstehen? Wir vergleichen sie mit verständlicheren ähnlich lautenden Fragen. „Warum hast du das auf seinen Brief geantwortet und nicht vielmehr gar nichts?“ Hören wir eine solche Frage, so verstehen wir: es war ein beleidigender Brief. Auf einen solchen Brief überhaupt zu antworten, ist fehl am Platze. Darauf antwortet man vielmehr lieber überhaupt gar nicht. Ist es einmal geschehen, so ist doch festzustellen, daß es lieber nicht hätte geschehen sollen.

Ist so auch die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ zu verstehen? Also: es ist nun einmal Seiendes; aber es sollte nicht sein. Das Seiendes ist, ist fehl am Platze. Es sollte lieber, eher, vielmehr Nichts sein. Das Sein des Seienden ist unrecht. Recht wäre es, daß Nichts wäre. So ist, wer so fragt, Nihilist? Es kann sein. Doch bemerken wir so nur eine Stimmung, die möglicherweise einem solchen Fragen zugrundeliegt. Doch verstünden wir die Frage lediglich als „Ausdruck einer Stimmung“, wie könnten wir sie dann als „die Grundfrage der Metaphysik“ verstehen? Und wäre die Frage nichts als der „Ausdruck einer Stimmung“, wäre sie dann überhaupt eine echte Frage? Sie hätte nur die Form einer Frage⁴.

Unsere Frage ist einfacheren vergleichbar: Fragen von der Art: „Warum so und nicht anders?“ Die lächerliche Erinnerung an einen alten Schlagertext drängt sich mir auf. Er begann: „Warum ist die Banane gelb, und warum rot die Apfelsine?“ Das sind dumme Fragen⁵. Ihre eigene Dummheit ist aber sozusagen ihr Anlaß und ihre Bedeutung. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum die Banane gelb ist, und nicht vielmehr rot, wie die Apfelsine. Es ist nicht einzusehen, warum die Banane, bloß weil sie

⁴ Heidegger selbst hat in *Was ist Metaphysik?* sowohl wie zuvor schon in gewisser Weise in *Sein und Zeit* wie auch danach in der *Einführung in die Metaphysik* seinen Ausgang zu der Frage von dem Hinweis auf Stimmungen genommen. Daß wir hier eine Kritik an diesem Ausgangspunkt gelten lassen, besagt nicht, daß wir die wirkliche Bedeutsamkeit der Erfahrung einer Stimmung für die erörterte Frage bestritten. Es will uns aber scheinen, daß eben diese wirkliche Bedeutsamkeit der Stimmungen eines Nachweises bedürfte, welcher erst auf dem Wege eines Gedankenganges erbracht werden könnte, den wir uns anschicken, einzuschlagen.

⁵ Es verlaudet aber, Heidegger pflege gesprächsweise zu sagen, „die dümmsten Fragen seien die besten“.

Banane ist, gelb sein muß, die Apfelsine, bloß weil sie Apfelsine ist, rot. Die Banane ist gelb. Die Apfelsine ist rot. Beides sind Südfrüchte. Es könnten ebensogut beide gelb oder beide rot sein. Es könnte auch die Banane rot, die Apfelsine gelb sein. Tatsächlich ist es nun einmal umgekehrt. Was ist dazu zu sagen? Wir wissen auf die Fragen nichts zu antworten. Und doch bleiben es unzweifelhaft echte Fragen; es sind Kinderfragen von der Art, wie sie jedermann in Verlegenheit bringen. Der Schlager übrigens ist ein Lied, das gesungen wird, und keine Diskussion oder Antwort erwartet. Gesungen wird das alte Lied: Bananen sind halt gelb, und Apfelsinen rot. Es ist nun einmal so: die Dinge sind nun einmal, wie sie sind. Und eigentlich ist in dem Liede auch dies überhaupt gemeint: nicht so die Banane und die Apfelsine, sondern die Dinge überhaupt. Die einen Dinge sind so, die anderen so, anders. Es ist nun einmal so. Doch ist nicht einzusehen, wieso: warum die Dinge so und nicht anders sind, als sie sind.

Es ist vielleicht doch nicht von ungefähr, daß sich uns die Erinnerung an den dummen Schlager aufdrängte. Scheint nicht auch die unsere, warum überhaupt Seiendes sei und nicht vielmehr Nichts, eine „dumme“ Frage zu sein? Gehört nicht auch dies, daß Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts ist, will man eine solche Rede überhaupt verstehen, dazu, wie die Dinge nun einmal sind? Es ist nun einmal Seiendes und nicht vielmehr Nichts. Das Seiende sind die Dinge. Und ist nicht am Ende die Frage, warum es überhaupt die Dinge gibt, sogar gleichbedeutend mit der anderen, warum die Dinge so sind wie sie sind? Denn daß es Dinge gibt, heißt doch, daß ein jedes so ist, wie es ist, und nicht anders⁶.

Welchen Sinn hat nun hier aber das Fragen? Es scheint keine Antwort zu erwarten; wird die Frage gestellt, so sagt sie selbst schon alles, was hier zu sagen scheint. Es bleibt bei der Frage. Sie bedeutet aber durchaus nicht etwa einen Zweifel; sie deutet vielmehr eigens darauf hin, daß die Dinge sind, wie sie nun einmal sind. Was sagt solches Fragen dann also?

Wir kommen weiter, indem wir einen Hinweis *Fichtes* zuhilfe nehmen. Wir finden ihn in der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* von 1797, und er lautet:

„Nur bei einem als *zufällig* Beurteilten, d.h. wobei man voraussetzt, daß es auch anders sein könne, das jedoch nicht durch Freiheit bestimmt sein soll, kann man nach einem Grunde fragen; und gerade dadurch, daß er nach seinem Grunde fragt, *wird* es dem Frager ein *Zufälliges*. Die Aufgabe, den *Grund eines Zufälligen* zu suchen bedeutet: etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm *zukommen könnten*, gerade *diese* habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt, aneinander gehalten, und so das erstere aus dem letzteren erklärt“⁷.

Wären demnach jene vermeintlich „dummen“ Fragen in Wahrheit die eigentlichen Grund-fragen überhaupt? Denn solche richten sich, nach Fichte, an Zufälliges, insofern „Irrationales“; mag solches schon in gewisser Weise aus einem Grunde „einzusehen“ und „zu erklären“ sein, so wird es gleichwohl, als ein Zufälliges, eigentlich und letztlich unbegreiflich bleiben müssen.

⁶ Das hieße: *Das Seiendes ist*, daß es Dinge gibt, bedeutet, daß Seiendes insofern ist, als es ist, *was* ein Jegliches ist und schon war. Das „Wassein“ ist das „Dasein“ der Dinge *als Dinge* – und insofern des Seienden „als solchen“. Das Seiendes ist, bedeutet, daß solches ist, was je „selbständig“ und als ein „Dieses“ in die Erscheinung tritt und da ist. – In solchen Formulierungen denken wir an Grundgedanken des *Aristoteles*.

⁷ WW., ed. *F. Medicus*, I, S. 424. Sämtliche Hervorhebungen hier wie auch in den folgenden Wiederholungen des Zitats von uns.

Freilich scheint uns eine Banane nicht zufällig gelb, eine Apfelsine nicht zufällig rot zu sein. Stellt etwa die Frage, warum die Banane gelb ist, und nicht rot, „die Aufgabe, den Grund eines *Zufälligen* zu suchen“, d.h. „etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmtheiten, die ihm *zukommen könnten*, gerade diese habe, welche es hat“? Ist es wahr, daß der Grund „außerhalb des Begründeten“ fällt? Das Begründete wäre das Sosein der Banane. Aber daß die Banane gelb ist, liegt in ihr selbst. Wäre sie nicht gelb, so wäre es gewiß keine Banane. Jene Frage scheint uns „dumm“, weil sie es als einen Zufall zu betrachten vorgibt, daß die Banane gelb ist. Was uns die Frage anstößig erscheinen läßt, ist vielleicht eben dies: „Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten“. Diese freilich wäre auch der in jener lächerlichen Frage sich verbergende Grund-Gedanke. Die Frage wäre nicht so dumm, wenn dieser eben wäre: Ein jedes Ding ist, wie es ist. Aber warum sind überhaupt die Dinge, wie sie sind? Warum ist ein jedes so und nicht anders, als es ist?⁸ Woher gibt es überhaupt Dinge? Warum gibt es überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Versuchen wir nun, mit Hilfe des Hinweises Fichtes, den ernstlichen möglichen Sinn dieser Frage zu verstehen. Was wird „dem Frager ein *Zufälliges*“, wenn er fragt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“

Es ist an der Zeit, zunächst die eigentümlichen Differenz dieser Grund-Frage von allen anderen hervorzuheben. Formulierten wir sie in Analogie zu der Frage, warum die Banane gelb ist und nicht rot, so würde sie lauten: „Warum ist Seiendes seiend und nicht nicht-seiend?“ Diese Formulierung zeigt, wie sehr diese Frage die dümmste von allen zu sein scheinen muß. Die bloße Frage widerspricht dem Satz vom Widerspruch: wie soll denn Seiendes nicht Seiendes oder gar Nichtseiendes sein, und wie nicht Seiendes oder Nichtseiendes seiend? Der Widersinn der Frage wird noch deutlicher, wenn wir eine andere, unseren Beispielerläuterungen noch näher stehende Formulierung versuchen: „Warum ist Seiendes seiend, wo doch anderes (Seiendes) nicht-seiend ist?“ Wir kennen Südfrüchte, wie die Apfelsine, die nicht gelb sind, wie die Banane. Aber wir kennen nicht Seiendes, das nicht seiend ist, wie das Nichts. So scheint die angebliche „Grundfrage der Metaphysik“ noch sinnloser selbst als jene dumme Schlagerfrage. Und doch beginnen wir, stutzig zu werden: Gewiß ist es logisch unbestreitbar, daß Seiendes notwendig seiend ist. Indessen, so sagen wir uns, darf man freilich daraus nicht ohne weiteres schließen, das folglich „in Wirklichkeit“ Seiendes, und gar Dinge, notwendig „existieren“ müssen. Dann verfielen wir in Spekulationen in der Art der Argumentation des berühmten „ontologischen Gottesbeweises“. Am Platze scheint vor allem eine Warnung von der Vieldeutigkeit des Wortes „Sein“. Dann könnte der Ausspruch einer solchen Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ wenigstens den Sinn haben, uns auf jene „gefährliche“ Vieldeutigkeit der Rede von „Sein“ hinzuweisen. Dann muß in dem Worte „ist“ der Frage ein anderes „Sein“ gemeint sein als dasjenige, welches von dem anfangs genannten „Seienden“ unablässig ist, wie denn auch das „ist“ der Frage gemäß auch das „Sein“ von „Nichts“ bedeuten könnte. In der Frage wären zu unterscheiden: das Sein, das notwendig dem Seiendem als solchen zugehörig gedacht werden muß, und ein Sein, welches faktisch zwar dem Seienden eignet, aber auch dem „Nichts“ zukommen könnte. Wäre mithin das, was hier „dem Frager ein *Zufälliges*“ geworden

⁸ Die Fraglichkeit solcher Fragen bestimmt, wie uns zu bemerken gestattet sein möge, die Konzeption *Robert Musils* zu dem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*. Man vgl. insbesondere das einleitende Kapitel, das überschrieben ist: „Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben“. „Möglichkeitssinn“ ist für Musil die „Fähigkeit ..., alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist“. WW., ed. A. Frisé, IV, S. 16. „Jemand, der auch sich selbst gegenüber keinen Wirklichkeitssinn aufbringt“, kann es „unversehens widerfahren ..., daß er eines Tages als ein Mann ohne Eigenschaften vorkommt“. A.a.O, S. 18.– Die fortschreitende Verdrängung des Wirklichkeitssinnes durch den Möglichkeitssinn und das Vorkommen von „Männern ohne Eigenschaften“ hält Musil übrigens für ein Charakteristikum *unserer* Zeit: „Diese Entwicklung ist zurzeit noch im Fluß ...“ A.a.O.

ist, das Sein des Seienden überhaupt? Denn es wäre der Frage gemäß unzureichend gefaßt, dächte man nur in logischer Identität „das Seiende als Seiendes“.

Dann wäre die mögliche ernstliche Bedeutung unserer Frage: Es ist nicht einzusehen, daß das Seiende, das faktisch ist, sein muß. „Das Seiende, das faktisch ist“, bedeutet hier jedoch nicht eine Gattung von Seiendem (die des bloß faktisch Seienden) im Unterscheid zu einer anderen (der des notwendig Seienden), sondern das Seiende überhaupt ist betrachtet als ein solches, dem das Sein nur faktisch zukommt. Daß überhaupt Seiendes ist, und nicht vielmehr Nichts, „wird dem Frager ein Zufälliges“; ebensogut könnte Nichts sein, oder: ebensogut könnte das Seiende überhaupt nicht sein. Das Sein des Seienden ist nur eine „unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm *zukommen könnten*“, bzw. unter diesen zwei: Sein und Nichtsein. Somit stellt die Frage anscheinend die „Aufgabe“, „etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm *zukommen könnten*, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt“. Das Begründete muß hier sein: das Sein des Seienden. Der Grund aber, welcher „außerhalb des Begründeten fällt“, müßte, gemäß der Eigentümlichkeit dieser besonderen Frage, das Sein selbst sein. Denn allerdings müßte das Sein selbst der Frage zufolge außerhalb des Seins des Seienden fallen: denn eben dies bedeutet die Frage, daß das Sein des Seienden nicht ihm notwendig eignet, daß „Sein“ „sein“ könnte, ohne das Seiendes wäre. Das Sein als der dem begründeten Sein des Seienden entgegengesetzte Grund wäre demnach in Wirklichkeit als ein Sein von Nichts denkbar. Andererseits freilich wäre, so wie das Sein von Seiendem, der Frage gemäß auch das Sein von Nichts als „ein Zufälliges“ nur zu denken. So wäre als der Grund das Sein schlechthin, das Wesen des Seins schlechthin zu denken, in welchem als ein Zufälliges sowohl das Sein des Seienden, wie faktisch, als auch das Sein von Nichts zu gründen vermöchte.

Unsere Betrachtungen beziehen sich auf Heideggers Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Heidegger hat ausdrücklich betont, diese Frage wäre *nicht* die gleiche wie diejenige des „Metaphysikers Leibniz“: „*pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien*“. In dem fraglichen Text spricht Heidegger von Leibniz als einem „Metaphysiker“ gemäß einem Begriff der „Metaphysik“, dessen Sinn nicht derselbe ist wie derjenige, in dem er unsere Frage als „die Grundfrage der Metaphysik“ bezeichnet hat⁹. Heideggers späterer Begriff der Metaphysik spricht sich

⁹ Die Wandlung in Heideggers Begriff und Gebrauch des Titels „Metaphysik“ darf als bekannt vorausgesetzt werden. Hier nur einige knappe Hinweise zum Historischen. In *Sein und Zeit* (1927) findet sich gelegentlich eine Abhebung von Heideggers dort „ontologisch“ genanntem Absehen gegenüber „metaphysischen“ Motiven (z.B. S. 56). Doch sowohl in *Was ist Metaphysik?* (Text von 1929) wie in *Kant und das Problem der Metaphysik* (ebenfalls 1929) stellt Heidegger sein eigenes Anliegen unter diesen Titel. Ebenso steht es noch immer 1935 (im ursprünglichen Text der Vorlesungen zur *Einführung in die Metaphysik*). In den späteren (im Druck von 1953 kenntlich gemachten) Zusätzen zu der 1935er Vorlesung hingegen ist bereits Heideggers Idee einer Metaphysik in der Form gegen die „Metaphysik“ der Überlieferung abgehoben, daß diese als in Wahrheit bloße „Physik“ bezeichnet wird. Seine in dem Bande *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954) veröffentlichten Aufzeichnungen zur *Überwindung der Metaphysik* datiert Heidegger selbst auf die Jahre 1936-1946. Der Sache nach ist Heideggers entschiedene Wendung zu einer geschichtlichen „Verwindung“ der überlieferten Metaphysik, die ihm dann die Metaphysik schlechthin heißt, vollzogen in dem Beitrag über *Die Zeit des Weltbildes* (1938; veröffentlicht in den *Holzwegen*, Frankfurt a.M., 1950) und vollends in *Platos Lehre von der Wahrheit* (früheste Fassung 1940; zuerst veröffentlicht in *Geistige Überlieferung*, II, 1942). – Der Verf. ist von der Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen dem Denken Heideggers und der „Metaphysik“ überzeugt. Ob und inwiefern jedoch der im folgenden der vorliegenden Studie sich bestimmende Gebrauch des Titels mit dem Begriff Heideggers sich deckt, muß er dahingestellt sein lassen. Andererseits glaubt der Verf. übrigens, Heideggers Bedenken gegen „das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten“ (*Über den Humanismus*, in *Platos Lehre von der Wahrheit*; Bern, 1947, S. 56) nicht so teilen zu müssen. Wäre das Bedenken völlig berechtigt, so müßte der Titel

etwa in dem Satz aus: „Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein“¹⁰. Eben dies aber sucht Heidegger zu denken. Wenn wir nun, Heideggers Frage zu verstehen, die Hinweise eines anderen „Metaphysikers“, *Fichtes*, gebrauchen, so muß es scheinen, daß wir notwendig im Ansatz schon verfehlten, was Heidegger selbst in jener Frage zu denken sucht. Aber das Umgekehrte scheint uns der Fall zu sein. Und nicht aus Unbedachtsamkeit und Willkür ließen wir uns von Fichtes metaphysischem Gedanken leiten. So geleitet, scheint uns, konnten wir aufweisen, was Heidegger selbst sagt: „Dieses Fragen muß metaphysisch denken und zugleich aus dem Grunde der Metaphysik, d.h. nicht mehr metaphysisch, denken“¹¹. Es gilt doch, diesen Zusammenhang und diesen Unterschied zu sehen, und nicht nur zu behaupten.

Was wir in diesem Zusammenhang nun zu sehen vermöchten, ist eben der Unterschied selbst. Wir können sehen, daß es nicht der Unterschied eines Standpunktes oder gar nur im Gebrauch oder Nichtgebrauch des Titels „Metaphysik“ ist, sondern daß er sich auf den Gedanken eines „sachlichen“ Unterschiedes gründet. Es ist der in Heideggers „Grundfrage der Metaphysik“ sich aussprechende Unterschied zwischen dem Sein selbst und dem Sein des Seienden oder dem Sein des Nichts. Heidegger nennt ihn „die ontologische Differenz“¹². Ihr Gedanke liegt der Frage zugrunde. Dieser Gedanke allein vermag sie zu begründen und ihr Bedeutung zu geben. Derselbe Gedanke ist es natürlich auch, der die Frage *Leibniz'* im Grunde allein verständlich zu machen vermöchte; in diesem Sinne bleibt ihre Bezeichnung durch Heidegger als „die Frage der Metaphysik“, zweideutig wie sie ist, auch nach der Änderung seines Begriffes der „Metaphysik“ rechtmäßig und sinnvoll. Aus demselben Grunde mußte *Fichte* selbst uns den Weg weisen, die Frage zu verstehen¹³. Und aus demselben Grunde sehen wir ein: Heideggers Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts“ liegt von Anfang an der Gedanke der „ontologischen Differenz“ zugrunde, auch dort, wo er noch gleichzeitig sagt: „Das Seiende als solches im Ganzen nennen die Griechen φύσις“ und „Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen Seiendes erst beobachtbar wird und bleibt“ – obwohl auch im Verhältnis dieser beide Sätze zueinander die Zweideutigkeit nicht ganz verkennbar ist¹⁴.

Wir sahen den möglichen Grund der Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß dieser Grund, daß ein Grund zu einer solchen Frage wirklich besteht. Zuerst müssen wir uns auch den Grundgedanken der „ontologischen Differenz“ selbst noch verdeutlichen.

2. Der Gedanke der „ontologischen Differenz“ selbst scheint klar und deutlich. Die Schwierigkeiten liegen anscheinend nur in seiner Formulierung. Solche Schwierigkeiten scheinen auch Heidegger

ja ebensoviel „Unheil anrichten“, wo er zum Begriff des Grundlegenden des überlieferten Denkens angewendet wird (wie bis heute bei Heidegger selbst).

¹⁰ *Einleitung* von 1949 – unter dem Titel *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik – zu Was ist Metaphysik?* A.a.O., S. 8.

¹¹ *Nachwort* zu *Was ist Metaphysik?*, 4. Auflage (1943) S. 24, unverändert in der 5. Auflage (1949) S. 40.

¹² Den Ausdruck „ontologische Differenz“ gebraucht Heidegger in *Vom Wesen des Grundes* (1929). Dort heißt es in Bezug auf „ontische und ontologische Wahrheit“: „Sie gehören wesenhaft zusammen, auf Grund ihres Bezuges zum *Unterschied von Sein und Seiendem* (ontologische Differenz)“. S. 8 des Sonderdrucks von 1929.

¹³ Natürlich nicht, daß kein anderer Denker als *Fichte* uns den Weg zu weisen vermocht hätte; gemeint ist vielmehr die Notwendigkeit, daß überhaupt „das Problem der Metaphysik“ selbst den Gedanken einer „ontologischen Differenz“ zu denken zwingt.

¹⁴ *Einführung in die Metaphysik* (Text von 1935), S. 12 und S. 11. Die Zweideutigkeit, auf die wir hinweisen, besteht offenbar darin, daß den Worten Heideggers gemäß zwar die Griechen die φύσις *nennen*: das Seiende im Ganzen, daß aber nach Heidegger die φύσις in Wahrheit *ist*: „das Sein selbst“.

empfindlich geworden zu sein. In der ersten Fassung des *Nachwortes* zu *Was ist Metaphysik?* (in der 4. Auflage von 1943) formuliert er: „Zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein *wohl* west ohne das Seiende, *aber* daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein“ (S. 26). In einer späteren Neufassung desselben Nachwortes (in der 5. Auflage von 1949) lautet derselbe Satz: „Zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein *nie* west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiende ist ohne das Sein“ (S. 41)¹⁵. Durch die Streichung jenes „aber“ sowie durch die Verbesserung jenes „wohl“ in ein „nie“ scheint der Sinn des Gesagten vollständig verwandelt. Das ärgste ist, daß es sogar scheinen will, die spätere Formulierung verleugne eigentlich wieder die „ontologischen Differenz“. In einem noch späteren Aufsatz müssen wir sogar lesen: „Das vielberufene ‚Sein selbst‘ bleibt in Wahrheit, solange es als Sein erfahren wird, stets Sein im Sinne von Sein des Seienden“¹⁶. Dieser Satz ist 1954 geschrieben. Er stößt sich offenbar mit dem, was wir oben aus der erst 1949 erschienenen *Einleitung* zu *Was ist Metaphysik?* schon zitierten: „Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein“. Wir lesen ferner im *Nachwort* zu *Was ist Metaphysik?*: „Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein“¹⁷. Das Sein selbst *ist* nicht, da es nicht ein Seiendes ist, es *ist* – Nichts; doch es *west*. Dagegen heißt es im Brief *Über den Humanismus* auf der ersten Seite: „Was jedoch vor allem ‚ist‘, ist das Sein“¹⁸, wiewohl hier immerhin „ist“ in Anführungsstriche gesetzt ist.

Es ist offenbar nicht leicht zu sagen, worum es in dem Gedanken der „ontologischen Differenz“ eigentlich geht. Dafür den Grund zu sehen, genügt es, den anscheinend schärfsten aller „Widersprüche“ in Heideggers Formulierungen, deren wir einige Beispiele gaben, ein wenig näher zu betrachten. Es heißt erst, „daß das Sein *wohl* west ohne das Seiende“, alsdann, „daß das Sein *nie* west ohne das Seiende“. Wir müssen bemerken, daß *beide* Sätze durchaus mit dem Grundgedanken der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ sehr wohl im Einklang stehen, und somit auch miteinander im Einklang stehen dürften. Daß beide Sätze wahr sein könnten, das wäre sogar das Fragliche jener Frage selbst. Dem Frager einer solchen Frage wird das Sein des Seienden zu einem Zufälligen; er hegt den Gedanken darum: daß in Wahrheit das Sein auch das Sein von Nichts zu sein oder zu begründen vermöchte. Dann läge also das Sein des Seienden nicht im Wesen des Seins selbst begründet. Sprechen wir dann davon, wie „das Sein west“, um zu sagen, wie es seinen eigenen Wesen gemäß „ist“, dann gilt: „daß das Sein *wohl* west ohne das Seiende“. Zum anderen aber geht die Frage gerade davon aus, „*daß* Seiendes ist“; keinen Augenblick stellt das die Frage etwa in Zweifel. Nirgends und niemals vermöchten wir zu entdecken, daß Seiendes nicht wäre. „Faktisch“ ist Seiendes. Das aber heißt: „daß das Sein („faktisch“ R.B.) *nie* west ohne das Seiende“. Darin, daß das Sein seinem Wesen gemäß *wohl* west ohne das Seiende, daß das Sein aber „faktisch“ („als ein Zufälliges“) *nie* west ohne das Seiende, liegt die ganze Frage. Es könnte uns noch beunruhigen, daß auch in der zweiten Formulierung davon die Rede ist, wie das Sein „west“. Doch das Festhalten dieses Wortes ist eben das Festhalten daran, daß das Sein nicht ist wie das Sein des Seienden, nämlich im Seienden als solchen, sondern seinem Wesen nach vom Sein des Seienden verschieden bleibt. Mit einem Wort: das Sein west *wohl* ohne das Seiende, auch wenn es *nie* west ohne das Seiende. Das „nie“ kann also nicht heißen: „unmöglich“, selbst wenn es heißen sollte: „zu keiner Zeit“. Die Möglichkeit, daß das Sein west ohne das Seiende, muß nicht „in die Zeit fallen“. Die

¹⁵ Betreffend die Tragweite der Veränderung dieses Satzes vgl. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1949, S. 50; Karl Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt a.M., 1953, S. 39 ff.; interessant auch die Bemerkungen von Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart und Köln, 1955, S. 295, Anm.

¹⁶ MOIRA, in *Vorträge und Aufsätze*, S. 240.

¹⁷ 4. Auflage (1943 S. 25, unverändert in der 5. Auflage (1949) S. 41.

¹⁸ in *Platos Lehre von der Wahrheit*, a.a.O., S. 53.

beiden Sätze bedeuten übrigens nicht nur eine solche „Möglichkeit“, sondern, wie wir einfach sagen können: daß das Sein selbst seinem eigenen Wesen gemäß ist, das Seiende aber seinem Sein gemäß.

Die Schwierigkeiten, die hier sichtbar werden, haben offenbar ihren Grund darin, daß das Fragliche der Frage selbst eine Äquivokation ist. Wird sie völlig beseitigt, so droht die Frage selbst zu verschwinden. Und doch entfaltet sich aus der Frage wie von selbst eine differenzierte ontologische Begrifflichkeit, und über sie zu verfügen, hat seine Zweckmäßigkeit. Wir entwickeln hier darum einige elementare dieser Begriffe. Wir bedienen uns dabei überlieferter Terme. Die Verwendung einer „metaphysischen Terminologie“ ist dem Gesagten gemäß nicht bedenklicher als jeder andere sprachliche oder begriffliche Versuch. Der Gebrauch an sich geläufiger Titel zur Erläuterung der Frage ist insbesondere darum unverfänglich – solange wir überhaupt uns nicht von der Frage selbst abbringen lassen –, als all die Begriffe ja in die *Frage* eingehen und also *in* der Frage stehen bleiben, selbst „in die Frage gestellt“ werden.

a) Das Sein des Seienden gründet nicht im Wesen des Seins selbst; es ist, gemessen am *Wesen* des Seins selbst, „ein *Zufälliges*“. „Faktisch“ ist Seiendes, doch sein Sein ist nicht sein eigenes „*wesentliches Sein*“.

b) Wenn also das Sein des Seienden verschieden ist vom Sein selbst, dann würde das Sein des Seienden besser mit einem besonderen Worte benannt. Das Seiende ist das, was es in Wirklichkeit einzig und allein gibt. Wir können darum das Sein des Seienden die *Wirklichkeit* nennen.

c) In Wirklichkeit ist Seiendes. Das Sein ist eine der *Eigenschaften (Attribute)* des Seienden; als Eigenschaft des Seienden heißt das Sein: *Wirklichkeit*. In Wirklichkeit *eignet* dem Seienden das Sein; doch das Sein *gehört (inhäriert)* ihm nicht.

d) Ist aber das Sein nur eine Eigenschaft des Seienden, so heißt dieses am Ende überhaupt zu Unrecht „das Seiende“ schlechthin. In Wirklichkeit ist es gar nicht „als Seiendes“. Ohne darum notwendig etwa dem wirklich Seienden bestreiten zu müssen, daß es seiend, Seiendes ist, sprechen wir darum doch besser anders, wenn wir von seinem Sein sprechen. Überdies kann die singularische Formel „das Seiende“ mißleitend werden. Wir sprechen besser von den *Dingen*. Es möchte übrigens genügen, *entweder* statt vom Sein des Seienden von der *Wirklichkeit* *oder* statt vom Sein des Seienden vom Sein der Dinge zu sprechen. Indessen ist es vermutlich zweckmäßig, auch das *Sein* der Dinge seiner Besonderheit gemäß zu benennen; und nur das Wort „*Wirklichkeit*“ einzuführen, hat das Mißlinge, daß dieses Wort selbst sowohl das Wirklichsein wie das Wirkliche bezeichnen kann; die daraus folgenden Zweideutigkeit sind eher vermeidbar, wenn für das Wirkliche ein eigenes Wort genannt wird: die Dinge.

e) Da wir das Seiende, also die Dinge schon von ihren Eigenschaften unterschieden, unter diese aber ihre Wirklichkeit zu zählen ist, ist es gut, das *Dingsein* der Dinge, ihre *Realität*, von ihrer Wirklichkeit zu unterscheiden. Die Wirklichkeit kann freilich das „*reale Sein*“ genannt werden.

f) Damit werden wir darauf aufmerksam, daß, wenn das Sein des Seienden nicht das Sein selbst und schlechthin ist, ein Unterschied schon zwischen dem Seienden und seinem ihm eignenden Sein zu machen ist. Die „ontologische Differenz“ kann nicht mithin gleichermaßen als die zwischen dem Wesen des Seins selbst und dem Sein des Seienden wie auch als die zwischen dem Seienden und „seinem“ Sein, dem Sein des Seienden, aussprechen¹⁹.

¹⁹ So hat Heidegger selbst die „ontologische Differenz“ zunächst vornehmlich in der Form ihrer Darstellung als der „*Unterschied von Sein und Seiendem*“ vor Augen gehabt; vgl. z.B. die schon angeführte Stelle aus *Vom Wesen des Grundes*. – Ein solcher ontologische Unterschied zwischen dem Seienden und seinem Sein bedeutete

g) Dann aber hieße, in Analogie und in Verschärfung der Bemerkung d), vielleicht am besten überhaupt das sogenannte Seiendes *gar nicht* „Seiendes“. Eignet ihm Sein, so kann das nur heißen: „es hat teil“ am Sein; „das Seiende“ wäre, welchem das Sein schlechthin gehört. Dieses, sagten wir, sei das Sein selbst. Dann wäre das Sein selbst in Wahrheit das einzig Seiende, *das Seiende*²⁰. Die Dinge, die wir als seiend bezeichnen, hätten lediglich teil am Sein (des Seienden, welches das Sein selbst ist). Demnach könnte die Formulierung der „ontologischen Differenz“ gemäß f) auch noch umgekehrt werden: anstelle des Unterschiedes zwischen dem Sein selbst und dem Seienden könnte derjenige zwischen *dem* Seienden selbst und dem „bloßen“ Sein treten, oder auch, noch schärfer, ein solcher zwischen dem Sein *des* Seienden selbst und dem „scheinbaren“ Sein des in Wahrheit eigentlich Nicht-seienden²¹. –

Wir möchten meinen, keine dieser Formulierungen sei zwingend, doch eine jede möglich, eine jede auch möglicherweise mißleitend. Die Mannigfaltigkeit der Formulierungen bietet den Vorzug, ein artikuliertes Sprechen zu gestatten. Die Gefahr ist, daß die eindeutigen und verträglichen Formulierungen das Fragliche der Frage verdecken und von Gedanken der „ontologischen Differenz“ nichts überlassen als einen „metaphysischen Dualismus“; daß andererseits also jede Entfaltung unserer Frage und ihres Grundgedankens beständig sich in Äquivokationen und bloßen Wortstreit sich zu verstricken droht. Der Frage droht die Äquivokation, der Eindeutigkeit die Fraglosigkeit. Diesen Gefahren zu entgehen, ist das beste Mittel, sie beständig im Auge zu behalten. Mehr noch darum willen als um in folgenden von dem entwickelten Begriffsapparat Gebrauch zu machen, haben wir diese Erörterung angestellt.

3. Nehmen wir nun unseren Gedankengang wieder auf, so müssen wir jetzt fragen, *ob* zu der Stellung der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ wirklich Grund besteht. Die Frage birgt im Grunde den Gedanken der „ontologischen Differenz“, daß das Sein des Seienden ein Zufälliges ist; daß „ebensogut“ das Sein von Nichts sich ereignen könnte. Die Frage wäre also wirklich begründet dann, wenn die Möglichkeit des Seins von Nichts zu denken notwendig wäre. Offenbar genügt es nicht – mag das nun möglich sein, oder unausdenkbar – , nur den bloßen Gedanken einer solchen Möglichkeit zu fassen. Der Gedanke muß zwingend sein. Ferner: Seiendes ist. In Wirklichkeit ist also das Sein von Nichts allein als ein *Ereignis* denkbar, in welchem das Seiende im Ganzen unterginge²². Nennen wir das Seiende, dessen Sein uns gänzlich ein Zufall zu sein scheint, die Dinge und ihre Welt, so können wir formulieren: Zwingend muß der Gedanke der Möglichkeit eines bevorstehenden Weltuntergangs werden: der Gedanke eines drohenden Endes aller Dinge. Dann

offenbar einen solchen zwischen allem Seienden und dem Seiendem als solchen, und somit auch zwischen dem Sein des Seienden, wie es wirklich ist, und dem Sein des Seienden als solchen. Diese Unterschiede wiederum besagten: daß in Wirklichkeit das Seiende nie als solches, *als* Seiendes ist.

²⁰ So sprechend, erinnern wir an *Parmenides*. Es scheint uns dabei möglich Heideggers Parmenides-Interpretation grundsätzlich zuzustimmen, ohne notwendig τὸ εἶναι als „die Zwiefalt von Sein und Seiendem“ (*MOIRA*, a.a.O., S. 240) verstehen zu müssen.

²¹ Diese Formulierung „klingt“ *Platonisch*. Wenn es uns geraten scheint, einen solchen „Anklang“ nicht zu vermeiden, sondern zu beachten, so wollen wir indessen durchaus nicht einer Neigung Ausdruck geben, Heidegger als „Platoniker“ zu sehen oder Heideggers Frage „schon bei Plato“ zu finden.

²² Das Sein von Nichts ist in Wirklichkeit, d.h. inmitten der Wirklichkeit, da „faktisch“ Seiendes *ist*, nicht anders denkbar denn als der *Untergang* des Seienden im Ganzen. Der *Aufgang* des Seins des Seienden aus dem Sein von Nichts ist nicht in Wirklichkeit denkbar. Rein logisch bedeutete natürlich auch die Möglichkeit eines Anfangs aller Dinge diejenige eines Seins von Nichts. Wir könnten indessen auch sagen: die „*Erfahrung*“ der Möglichkeit des Seins von Nichts ist allein in Wirklichkeit denkbar, und folglich allein als die Möglichkeit des Endes aller Dinge. Wir vermeiden hier aber die Rede von „*Erfahrung*“, aus Gründen, die noch in diesem Abschnitt deutlich werden sollen.

wäre die Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ begründet. Wir wenden uns also vorerst dem Gedanken eines Endes aller Dinge zu. Wir verschieben noch die Frage, ob die Notwendigkeit eines solchen Gedankens der Grundgedanken der „ontologischen Differenz“ und die ihn verratende Frage auch schon *zureichend* begründet; diese Frage nach dem „zureichenden Grunde“ wird sich daher erheben, weil es letztlich darauf ankommt, ob das Ende aller Dinge wirklich aus einer „Eschatologie des *Seins*“²³ zu denken ist, ein mögliches zukünftiges „*Sein* von Nichts“ also als ein „Ereignis des *Seins*“ selbst. Denn insbesondere die schillernde Redeweise von einem „*Sein*“ von Nichts scheint auf einer bloßen Äquivokation zu beruhen. Indessen wird uns eine Betrachtung über den Gedanken des Endes aller Dinge eben dies deutlicher machen was überhaupt ein „*Sein* von Nichts“ in Wirklichkeit bedeuten kann: nämlich eben das Ende aller Dinge.

Mit dem uralten Gedanken eines drohenden Endes aller Dinge hat es eine eigentümlichen Bewandnis. Er heißt auch der Gedanke eines Endes der Zeiten. Die „letzte Zeit“ ist diejenige, in welcher alles geschehen ist und keinerlei Geschehnis mehr bevorsteht: von der ab „keine Zeit mehr ist“, nämlich keine zeitliche Zukunft mehr. Der Gedanke der letzten Zeit erfordert darum einen Blick des Denkers über das Ganze der Geschichte und darüber hinaus. Wie aber soll ein solcher Überblick über das Ganze des einstigen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschehens der Welt und darüber hinaus möglich sein? Erforderte das nicht einen Standpunkt des Denkers selbst jenseits von Zeit und Welt, auf dem er sich dergestalt über das Ganze der Geschichte erhebe, daß er selbst schon am Ende der Zeiten stünde? Oder: er muß zumindest „im Geiste“ selbst schon ans Ende der Zeiten sich versetzen. Wiederum aber wäre auch dies als Möglichkeit nur begreiflich, wenn es zum Gang der Geschichte im Ganzen selbst, die ihrem Ende zustrebt, gehörte, daß sich dieses Ganze und sein Ende, bevor dieses wirklich eintritt und das Ganze vollendet ist, „dem Geiste“ ankündigte. M.a.W.: *der bloße Gedanke* eines Endes aller Dinge ist nicht möglich, es sei, es wäre schon als solcher *eine Erkenntnis a priori*. Wir können nicht den Gedanken eines Endes aller Dinge ausdenken, es sei denn, wir vermöchten eben damit auch schon *a priori* das nahende Ende aller Dinge zu *erkennen*. Die Eschatologie als bloße „Vorstellung“ eines Endes aller Dinge vermag nur in dem Maße bedeutend, „sinnvoll“ zu sein, als diese Eschatologie in Wirklichkeit das Ereignis der Geschichte im Ganzen ist. Zum Gange der Geschichte auf ihr Ende zu müßte selbst die vorzeitige Enthüllung ihrer Eschatologie gehören. Der Gedanke der Eschatologie selbst kann nur und muß ein eschatologisches Ereignis sein. Das Wort „Eschatologie“ hätte nicht umsonst seinen Doppelsinn: so wohl die „Lehre“ von den letzten Dingen als auch den Gang des Geschehens selbst auf ein Ende aller Dinge zu zu bedeuten. Kurz: der Gedanke selbst eines Endes aller Dinge ist nicht denkbar, es sei, das Ende aller Dinge ist schon angebrochen. Die Eschatologie als Gedanke setzt die Eschatologie als Wirklichkeit voraus.

Es ist wohl zu beachten, daß demnach der *Gedanke* hier schon die Wirklichkeit des Gedanken voraussetzt; nicht etwa nur: die *Erkenntnis*. Fassen wir den Begriff der „*Erkenntnis*“ auch nur in einiger Strenge, so gilt von ihr natürlich beständig: sie ist nur Erkenntnis, „wirkliche“ Erkenntnis, wenn das in ihr vermeintlich Erkannte wirklich ist; nicht umsonst heißt darum „wahre“ Erkenntnis „wirkliche“ Erkenntnis. Anders offenbar für das Denken. Gedachtes ist an sich nicht schon Erkanntes, Denkbares nicht schon Erkennbares. In ausgezeichneten Weisen des Denkens mag eine „*Erkenntnis a priori*“ möglich sein. Was den Gedanken des Endes aller Dinge betrifft, so meinen wir, so ist es selbst als Gedanke nicht denkbar, er wäre denn *a priori* Erkenntnis. Wäre das Ende aller Dinge nur *a posteriori* erkennbar, so wäre zuvor selbst der bloße Gedanke des Endes aller Dinge unausdenkbar, ja

²³ Zu Heideggers Gedanken einer „Eschatologie des *Seins*“ siehe seine Abhandlung *Der Spruch des Anaximander* (1946; veröffentlicht in *Holzwege*, a.a.O.; S. 301 f.)

undenkbar schlechtin. Es ist auch deutlich, daß in diesem Zusammenhang die Ausdrücke „*a priori*“ und „*a posteriori*“ einen ebenso radikalen wie konkreten Sinn gewinnen²⁴.

Ist dem aber so, dann müßte also der bloße Gedanke des Endes aller Dinge, wie er aufkommt, schon der „Beweis“ des wirklich bevorstehenden Endes aller Dinge sein. Darum wurde seit alters das Danken solcher Gedanken als „Offenbarung“ oder auf Offenbarung beruhend vorgestellt. Man weist bei dieser Gelegenheit auf die Zusammenhänge des abendländischen Geschichtsdenkens mit den Lehren der jüdisch-christlichen Offenbarung hin. Alle geschichtsphilosophischen Konstruktionen stünden und fielen mit dem Glauben an jene übernatürliche Offenbarung als eine solche. Verweigert man es aber, jener Offenbarung des Glauben zu schenken, so erhebt sich doch neuerlich die Frage des *natürlichen* Ursprungs auch jener alten Lehren des Judentums und Christentums. Und was anders verbindet die abendländische Geschichtsphilosophie mit den Lehren des Alten und Neuen Testaments als die Bemühung des abendländischen Denker selbst, jenem Gedanken der Eschatologie einen natürlichen Grund zu finden? Der Gedanke der „Metaphysik der Geschichte“ ist der einer *natürlichen Eschatologie*. Wenn es richtig ist, die Geschichtsphilosophie und das „geschichtliche Denken“ überhaupt als ein Eigentum des christlichen Abendlandes zu bezeichnen, so fällt überdies zu bemerken, daß der Gedanke eines Weltendes und Endes aller Dinge *nicht* in der historisch so definierten „Geschichtsphilosophie“ *beheimatet* ist, und durchaus nicht etwa nur, weil jede „Geschichtsphilosophie“ im Grunde „Theologie der Geschichte“ wäre. Der Gedanke ist dem östlichen und fernöstlichen Denken nicht fremd. Er ist dem griechischen Denken von Anfang an, zumindest seit *Heraklit* und *Empedokles*, vertraut²⁵.

Das alles kann natürlich nicht besagen, eine *Kritik* an solch altehrwürdigem „Gedankengut“ wäre verfehlt. Wir beabsichtigen selbst, im folgenden in eine solche Kritik einzutreten. Nur gilt es, soll die Kritik sich nicht verheben, von vornherein das *Gewicht* dieses Gedankens ins Auge zu fassen, zu erwägen, ehe man ihn angreift. Er durchsetzt anscheinend die ganze Geschichte des Denkens überhaupt. Den „eschatologischen Geschichtskonstruktionen“ entgegentreten, könnte am Ende heißen, ein philosophisches Denken überhaupt angreifen, auf jeden Fall eine der bis auf den heutigen Tag maßgebend gebliebenen Weisen philosophischen Denkens.

In der Tat: wenn es wahr ist, daß der Gedanke eines Endes aller Dinge im Grunde einen Standort des Denkers „über den Dingen“, „über“ der Zeit und der Welt erfordert, so könnte also umgekehrt auch die Idee der Philosophie, und d.h. vielleicht *der Gedanke der Denkens* überhaupt den Gedanken eines anbrechenden Endes der Zeiten benötigen²⁶. Dann wäre am Ende der Gedanke des Endes aller Dinge

²⁴ Wir könnten freilich auch sagen, Apriori und Aposteriori müßten hier zusammenfallen, wenn wir nämlich den Gedanken des Ende aller Dinge als eine in die Geschichte selbst fallende apriorische „Erfahrung“ des Anbruchs dieses Endes faßten, die als diese „Erfahrung“ selbst diesem Anbruch des Endes der Zeiten schon gleichkäme.

²⁵ Die an Heideggers Gedanken einer „Eschatologie des Seins“ anknüpfende Idee einer „Natürliche Eschatologie“ erforderte eine gründliche Auslegung und Begründung. Erste Andeutungen gaben wir in einer kritischen Studie über *Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, X (1956), S. 94-109. Sie können zur kritischen Erläuterung der obigen Hinweise dienen, die ihrerseits nicht ohne Beziehung auf unsere Auseinandersetzung mit Löwith sind. Wir erkennen voll und ganz Löwiths Verdienst an, auf das *Problem* der Geschichtsphilosophie aufmerksam gemacht zu haben; doch suchen wir andere Wege zu seiner *Lösung*, als er sie einschlägt. Wir sind uns mit Löwith einig im Zweifel an der empirischen Basis der eschatologischen Implikationen der Geschichtsphilosophie; doch halten wir ebenso ihre historische Ableitung für unzulänglich und vermuten einen im *Wesen* der Zeit beruhenden apriorischen Grund der immer wiederkehrenden Vision des Ender aller Dinge. Vgl. den 5. Und den 7. Abschnitt der vorliegenden Studie. Bemerkenswert ist, das offenbar in unserem jetzigen Zusammenhang die Frage einer (ev. „ewigen“) Wiederkehr von Anfang und Ende aller Dinge belanglos ist.

²⁶ Diese Möglichkeit wird hier zu denken gegeben, um das Gewicht der Frage der Denkbarkeit eines Endes aller Dinge dem Leser fühlbar zu machen, der den Gedanken einer natürlichen und apriorischen Eschatologie von

schlechthin *denk-notwendig*. Und wie sollte eine Erkenntnis der Welt und der Wirklichkeit der Dinge im Denken überhaupt möglich sein, wenn nicht *a priori* das Denken einer Erkenntnis der Wirklichkeit, und d.h. einer Erkenntnis *a priori* der Wirklichkeit fähig wäre²⁷? Wie aber, ferner, sollte eine solche „synthetische Erkenntnis *a priori*“ wirklich denkbar sein, wenn dem Denken nicht ein Gedanke zu denken gegeben wäre, welcher gar nicht zu denken ist, wenn er nicht, als bloßer Gedanke, schon *a priori* Erkenntnis der Wirklichkeit ist?

Dann also wäre der Gedanke des Endes aller Dinge schlechterdings denknotwendig. Es wäre kein Denken, es wäre denn das Ende aller Dinge schon angebrochen. Das Denken wäre als solches notwendig und „natürlich“ eschatologisch.

4. So dargestellt freilich scheint nun das eschatologische Denken doch einem vernichtenden kritischen Angriff seine Blöße zu zeigen: die Blöße des bloßen Denkens. Es ist zu bestreiten, daß ein reines Denken, das *a priori* Erkenntnis der Wirklichkeit wäre, überhaupt möglich ist. Der Gedanke des reinen Denkens selbst ist zurückzuweisen. Und ist – zugegebenermaßen – der Gedanke des Endes aller Dinge nur denkbar, wenn er selbst schon den wirklichen Anbruch des Endes aller Dinge beweist, so ist daraus zu folgern, daß eine „natürliche Eschatologie“ undenkbar ist.

Zu sehen, wie es mit den wirklichen Möglichkeiten einer Erkenntnis der Wirklichkeit aus reinem Denken steht, brauchen wir nur einen Blick auf die Geschichte und die Geschicke der Philosophie, der Philosophien und der Philosophen zu werfen²⁸.

a) Die größten und radikalsten Denker der Philosophiegeschichte waren es selbst, welche, ein jeder von ihnen, allen vorangegangenen denkerischen Versuchen das wirkliche Gelingen zu bestreiten sich gezwungen sahen. Mit einem jeden von ihnen mußte so die Philosophie es unternehmen und sich unterfangen, gänzlich von vorn zu beginnen, einen völlig neuen Beginn versuchen. Offensichtlich ist somit das Denken der Philosophie keiner Entwicklung fähig. Die Geschichte der Philosophie ist keine „Entwicklung“, sondern ein Epos immer neuer und immer aufs neue fehlschlagender Versuche des Neubeginns. Sie ist eine Geschichte der Wiederholungen, und zwar der Rückfälle, nämlich immer neuer Rückfälle auf den Anfang. Eben dies entspricht wahrscheinlich der Radikalität des Unterfangens des reinen Denkens. Die Folgeerscheinung ist das nicht enden wollende Schauspiel des nie entschiedenen Streites der Philosophen, aller mit allen, und der Philosophien selber.

vornherein als bodenlose Spekulation abtun möchte. Dem durch diese Möglichkeit erhöhten Gewicht der Frage trägt die von uns selbst alsbald (im folgenden 4. Abschnitt) vorgetragene Kritik des Gedankens Rechnung. Keineswegs muß natürlich eine solche Kritik die Möglichkeit, daß alle Philosophie eine natürliche Eschatologie impliziert, etwa als erwiesen voraussetzen. Daß tatsächlich der Gedanke des reinen Denkens selbst seinerseits denjenigen eines Endes aller Dinge mißsich führt, legt sich des ferneren im folgenden 5. Abschnitt nahe.

²⁷ Gegen den Satz: sollte das Denken *a priori* Erkenntnis der Wirklichkeit sein können, so müsse es zur Erkenntnis *a priori* der Wirklichkeit fähig sein, wandte mir ein Freund ein: Müßte man dann nicht am Ende *a priori* selbst *Erfahrung* eine Erkenntnis *a priori* der Wirklichkeit nennen? Nun gehört es aber *a priori* zur Idee der Erfahrung, daß sie Erkenntnis *a posteriori* ist. Wir meinen aber, daß Erfahrung durchaus nicht *a priori* Erkenntnis der Wirklichkeit ist. Ob andererseits ein Denken in der Tat *a priori* Erkenntnis der Wirklichkeit ist und somit je einer Erkenntnis *a priori* der Wirklichkeit fähig ist, ist hier auch nur zur Frage gestellt und Gegenstand der ganzen folgenden Untersuchung.

²⁸ Es ist *nicht* gesagt, daß „die“ Philosophie ein „reines Denken“ ins Werk setzt; daß das wirklich möglich ist, wird gerade bestritten. Es ist auch nicht gesagt, daß alle Philosophie sich auf reines Denken zu gründen sucht. Doch begegnet der Versuch eines reinen Denkens, wenn irgendwo, so in der Philosophie. Daher enthält schon die gängige Kritik der Philosophie überhaupt, die wir hier verzeichnen, eine Kritik des Gedankens des reinen Denkens.

b) Der Streit der Philosophen und der Philosophien untereinander ist wohlbegründet. Denn noch von jeder Philosophie hat es sich im Laufe der Zeit erwiesen, daß sie mit der Wirklichkeit dieser Welt selbst unverträglich war, unvereinbar blieb, ihr widerstritt. Das war und ist nicht etwa nur die Meinung der zu philosophischem Denken Unfähigen. Es war und ist beständig die Meinung der Philosophen selber. Und selbst, wenn sie die Wahrheit der ihnen vorangegangenen denkerischen Versuche nicht ausdrücklich bestritten und bestreiten, so bekundeten sie ihren Zweifel schon eben dadurch allein, daß die philosophierten – und neuerlich also auf die wahren Gründe und letzten Prinzipien zurückzugehen, eine Grundlegung der Philosophie zu schaffen trachteten.

c) Die Philosophen und die Philosophien liegen miteinander im Streit, immer aufs neue gerät die Philosophie in Streit mit der Wirklichkeit; darüber hinaus aber steht der Versuch eines „reinen Denkens“ im Widerstreit mit der wirklichen Existenz des Denkers selbst. Er lebt als wirklicher Mensch in dieser Welt, in seiner Zeit, in seinem Volke, dessen Sprache er spricht, in seinem Milieu, in seiner Stadt, in seiner Wohnung, in seinen persönlichen und gesellschaftlichen Bindungen; er ist in Wirklichkeit niemals ein „reiner Denker“, sondern ein Mensch mit Leib und Seele, von Fleisch und Blut, wenn auch darüber hinaus vielleicht „von Geist“.

d) Dies allein schon zeigt die ganze Zweifelhaftigkeit, ja Ausgeschlossenheit der Möglichkeit einer Realisierung des Gedankens des reinen Denkens. Jeder Versuch einer Realisierung des reinen Denkens stößt sich bereits an der Realität, welche die Sprache ist. Will sich ein solches Denken auch nur aussprechen, so verliert es auch schon seine reine Gedanklichkeit. Denn die Sprache ist voll von unablässigen realen Bezügen: sie ist es schon durch ihre unumgängliche Bestimmtheit als eine oder die andere Nationalsprache dieser oder jener sprachgeschichtlicher Prägung. Was immer in verständliche Weise ausgesprochen zu werden vermag, bezieht sich unvermeidlich auf sonst schon Gesagtes und daher Bekanntes, und zwar ist es ohne weiteres nur verständlich an einem bestimmten Orte (z.B., wo deutsch gesprochen wird) zu bestimmter Zeit (z.B. als Neuhochdeutsch). Der Gedanke eines reinen Denkens geht so unvermeidlich, wenn nicht überhaupt verloren, so doch seiner Reinheit verlustig, wird auch nur der Versuch gemacht, ihn auszusprechen.²⁹ Daran ist das volle Maß erkennbar, in welchem ein reines Denken im Widerstreit mit aller Realität, mit jeder Form der Realisierung steht. Die Schwierigkeit der Sprache der Denker in den philosophischen Werken der Weltliteratur bezeugt es, wie diese Schwierigkeit den Denkern selbst empfindlich geworden ist.

Ein reines Denken scheint in Wirklichkeit unmöglich. Ein solches Denken verläßt den Boden der Wirklichkeit. Es verliert sich ins Irreale. Es beruht auf der Fiktion einer absoluten Subjektivität. Eine Philosophie, die auf die Konzeption einer absoluten Subjektivität sich gründet, ist eine Verirrung. Alles Suchen nach einer Erkenntnis aus reinem Denken geht unumgänglich in die Irre. So vermag auch die Denknötwendigkeit eines reinen Gedankens, solange sie sich allein auf ein inneres Gesetz des Denkens selbst gründet, nichts *für*, vielleicht aber eher schon etwas *gegen* die reale und wirkliche Bedeutung des fraglichen Gedankens zu besagen. Mag also durch der Gedanke eines Endes aller

²⁹ Vgl. zu den Problemen dieses Abschnitts die – an Husserl und Heidegger anschließenden, doch auf eigenen Wegen weiterführenden – Untersuchungen von *Maurice Merleau-Ponty*; insbesondere zum Problem des Verhaltens des Gedankens zur Sprache die Kapitel „Le corps comme expression et la parole“ (p. 203, sqq.) und „Le cogito“ (p. 423 sqq.) der *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, sowie den Beitrag *Sur la phénoménologie du langage*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, ed. H.L. Van Breda, Paris, 1952. Es sei hier darauf hingewiesen, daß Merleau-Ponty in wesentlichem *Hans-Georg Gadamer* vorausgegangen ist, dessen diesbezügliche Arbeiten freilich unveröffentlicht blieben; zu ihrem Zeugnis kann nur verglichen werden: *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Berlin, 1948. Auch Gadamer knüpft an Husserl und Heidegger an. Ferner müssen hier die Arbeiten von *Alphonse De Waelhens* genannt werden, mit dem der Verf. die in der vorliegenden Studie gestellten Fragen auch mündlich vielfältig durchgesprochen hat; grundsätzliche Differenzen blieben in diesen Gesprächen freilich bestehen.

Dinge denknotwendig scheinen, er gewinnt damit nicht an realer und wirklicher Bedeutung. Was gehen die Notwendigkeiten eines reinen Denkens die Wirklichkeit an?

Das alles kann und soll und darf nicht bestritten werden. Indessen stellt uns das Gesagte selbst, so klar es scheint, vor ein Rätsel. Es bleibt das Rätsel des Denkens. Wir sagten: auf der Suche nach einem reinen Denken, welches als solches *a priori* Erkenntnis der Wirklichkeit wäre, geriete der Geist in der Irre. Die Gründung einer Philosophie auf die bloßen Notwendigkeiten des reinen Denkens sei eine Verirrung. Sie verlöre sich ins Irreale. Solches Denken verließ den Boden der Wirklichkeit. Wie denn ist das alles möglich? Wie denn kann ein wirklich existierender realer Mensch, der Denker, einfachhin den Boden der Wirklichkeit verlassen? Wir sagen in einem Atem, das Denken *vermöge* den Boden der Wirklichkeit schlechterdings nicht zu verlassen – und: das Denken *verließe* „in Wirklichkeit“ den Boden der Wirklichkeit³⁰! Der Denker verlöre sich ins Irreale. Wie denn kann inmitten der Wirklichkeit ein wirkliches Wesen sich einfachhin *verlieren* – sich verlieren ins Irreale? Das reine Denken sei eine Verirrung; *wohin* verirrt es sich denn, wenn es der Wirklichkeit den Rücken gekehrt hat? Das Denken ginge in die Irre; wo ist sie? Wir möchten hinzufügen: Wir fanden, in Wirklichkeit sei ein reines Denken unmöglich. Aber wir sagten auch: in Wirklichkeit gäbe es ein reines Denken überhaupt nicht. Wenn aber dem Denken weder ein reales noch ein wirkliches Sein eignet, wie kann dann an seinen Geschicken in der Wirklichkeit und an seinem Verhältnis zur Realität, an den Gesetzen der Wirklichkeit und der Realität seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit ermessen werden? Das gleiche dem Verfahren, die Lebensfähigkeit des Fisches auf dem Trockenen zu erproben. Und wenn es richtig ist, daß die Gesetze und Notwendigkeiten des Denkens in Wirklichkeit nichts zu bedeuten haben, ist damit nicht festgestellt: daß das Denken unter eigenen Gesetzen steht? Wie darf dann ein Urteil über das Denken sich rechtmäßig auf das Gesetz der Wirklichkeit berufen? Wenn es aber wahr sein sollte, daß das Denken den Boden der Wirklichkeit wirklich verläßt, dann geschähe im Denken das Rätselhafte, daß inmitten der Wirklichkeit deren Gesetz durchbrochen würde und ein fremdes Gesetz sich Geltung verschaffte.

Hierin Rätselhaftes findend, scheinen wir uns nur erneut auf das bloße Denken einzulassen und nun unsererseits den Boden der Wirklichkeit zu verlassen. Möglich, daß unseren obigen Bemerkungen eine gewisse Zweideutigkeit und Mißverständlichkeit anhaftete. Die Bemerkung eines verbleibenden „Rätsels“ in diesen Zusammenhängen scheint auf einem bloßen Wortstreit zu beruhen. Sollen wir uns darauf einlassen?

Es könnte scheinen, es würde wirklich scheinen, daß es sich hier um kein Rätsel, sondern um einen bloßen Wortstreit handele, wenn es nicht so stünde, daß zwar ein reines Denken in Wirklichkeit unmöglich sein mag, daß aber *der Streit des Denkens mit der Wirklichkeit eine Realität* ist. Weil in Wirklichkeit dieser Streit unleugbar ist, überzeugten wir uns, ein reines Denken sei in Wirklichkeit nicht realisierbar. Das reine Denken ist strittig. Der Streit herrscht in Wirklichkeit:

a) Der Streit der Philosophen und der Philosophien ist eine Realität. Er vermag in Wirklichkeit den Geist der Völker und der Menschen aufs tiefste zu erregen. Die „Geistesgeschichte“ hat die „wirkliche“ Geschichte der Menschheit aufs tiefste mitbestimmt. Der „Streit der Geister“ und der „Kampf der Weltanschauungen“ hat Revolutionen und Kriege, wenn nicht verursacht, so doch hervorgerufen.

³⁰ In solcher Weise hört man z.B. vom Denken *Husserls* – unter Bezugnahme auf dessen Vornahme einer phänomenologischen Reduktion – sprechen. Bisweilen wird freilich „nur“ gemeint sein, die Philosophie *solle* und *dürfe* den Boden der Wirklichkeit nicht verlassen und ein Verfahren wie etwa das der phänomenologischen Reduktion bedeute eine „logisch-methodische Verfehlung“. Bleibt aber nicht die Zumutung einer „Verirrung“ solchen Ausmaßes an eine Fähigkeit des Menschen eine gleich ungeheuerliche?

b) Der Konflikt der Philosophen und der Philosophien mit der Welt der Wirklichkeit, in der Form der Wirklichkeit und Realität ihrer Zeit, gehört der wirklichen Geschichte an. Er nahm oft genug die realsten Formen an. Philosophen wurden verfolgt, verbannt und getötet.

c) Das Paradox des „existierenden Denkens“ ist uns seit *Kierkegaard* geläufig. Zwar gibt es nur wenige bekannte Beispiele dafür, daß ein Denken seinen Denker wirklich geistig zugrunderichtete (*Nietzsche*). Doch gilt es hier zu bedenken, daß wir erkannten, daß jede Form der Realisierung eines Denkens der reinen Ursprünglichkeit dieses Denkens ein Ende setzt. Sich realisierend, sich aussprechend, hat so das Denken sich schon zu seiner Realisierung *überwunden*. Die Denker, welche ihr Denken zugrunderichtete, waren vor allem diejenigen, welche unfähig blieben, ihre Gedanken zu realisieren. Ihre Gedanken blieben unausgesprochen. So ist es sehr begreiflich, daß die Mehrzahl der zugrundegegangenen Denker der Geschichte unbekannt blieb. Von manchen von ihnen wurde vielleicht nie auch nur ein einziger Gedanke irgendeinem Menschen je bekannt. Nie vermochten sie zu sagen, was sie dachten – d.h. ihr Denken zu verraten³¹.

d) Damit sind wir auch schon auf das Problem der Realisierung des Denkens überhaupt zurückgekommen. Daß ein Denken und ein Gedanke, je radikaler sie sind, desto härter jeglicher Form ihrer Realisierung widerstreben, und daß jedes realisierte philosophische Werk in gewisser Weise das ihm zugrundeliegende ursprüngliche Denken und seinen reinen Gedanken – im doppelten Sinne des Wortes: – „verrät“, ist selbst eine Realität, die der denkerischen Erfahrung zugehört. Das Denken ist ein anderes als das Werk des Denkers. Wir werden uns darauf besinnen müssen, daß Philosophie, wenn anders und sofern ihr Element ein Denken ist, niemals die Machenschaft eines Menschen, sondern einzig und allein eine Leidenschaft des Denkers zu sein vermag.³²

Der Gedanke des reinen Denkens bleibt in Wirklichkeit unrealisierbar. Das Denken ist in Wirklichkeit unmöglich. Und doch tritt es „in Wirklichkeit“ in den Streit mit dieser Wirklichkeit. Der Streit des Denkens mit der Wirklichkeit ist in Wirklichkeit eine Realität. Was aber vermag die Wirklichkeit und ihre Realität mehr und ursprünglicher anzugehen als das, was beständig in den Streit mit ihr tritt.³³ Dann aber geht die Wirklichkeit nichts mehr an, als das Denken. Wie steht es aber dann mit dem Gedanken eines Endes aller Dinge, wenn anders er in die Notwendigkeit des Denkens selbst gehört? Gewinnt auch er eine wirkliche Bedeutung?

5. Das („reine“) Denken ist in Wirklichkeit eine Unmöglichkeit³⁴. Der Streit um seine Möglichkeit aber ist in Wirklichkeit eine Realität. Der Streit könnte nicht in Wirklichkeit auftreten, wenn nicht also doch das Denken selbst in Wirklichkeit als Möglichkeit auftritt, wenschon diese Möglichkeit des Denkens in Wirklichkeit nie zu verwirklichen und zu realisieren ist, also die Möglichkeit keine „wirkliche“ oder „reale“ Möglichkeit ist. Der reale Streit um das Denken und seine Möglichkeit beweist, daß in Wirklichkeit die Wirklichkeit übersteigende Möglichkeiten auftreten. In diesem Sinne ist dann aber zu sagen: Die Möglichkeit des Denkens ist in Wirklichkeit unbestreitbar – *denn sie ist* in

³¹ Wir wollen nicht verbergen, daß wir hier an alle Phänomene menschlichen „Irrsinns“ überhaupt glauben denken zu müssen. Wir glauben ferner aus diesem Zusammenhange her einen philosophischen Zugang zu den Forschungen und Entdeckungen der Psychoanalyse *Freuds* und zu dem ihnen Zugrundeliegenden anzusehen.

³² Nietzsches Beitrag. πάθος der ἐνέργεια der θεωρία – gegen τέχνη. Damit Wiederentdeckung der Subjektivität des Seins einer Reduktion. Wir verweisen auf 5.

³³ „beständig in den Streit mit ihr tritt“, d.h. „immer wieder“, „beständig“, sofern es besteht, *wo* es auftritt.

³⁴ „Das („reine“) Denken“: Wir sprechen im folgenden stattdessen bisweilen einfach von „Denken“, ohne Zusatz, gemeint ist das Denken als solches, wessen Sein oder Wesen. Daß es in Wirklichkeit auch ein realistisches Denken, reales Denken gibt, ist nicht geleugnet, indem behauptet. Es gibt gerade dieses. *Sofern* es aber *wirklich* ist, ist es auch nicht mehr *Denken*.

der Tat keine *wirkliche* Möglichkeit; ihre Möglichkeit ist keine solche möglicher Verwirklichung und Realisierung.

Inwiefern betrifft nun diese „irreale“ Möglichkeit die Wirklichkeit? Was geht also das Denken wirklich die Wirklichkeit selbst an? Die Wirklichkeit nennen wir das Sein des Seienden. Inwiefern betrifft das Denken das Sein des Seienden?

Offenbar: denkend. Das Denken betrifft das Sein des Seienden als Denken des Seins des Seienden (d.h. als „metaphysisches Denken“). Wir müssen einsehen, daß das Denken des Seins des Seienden das Sein des Seienden selbst betrifft und angehet, daß das Sein des Seienden von seinem Gedanken nicht unbetroffen bleibt. Und auch uns hier geht das Denken nun ausschließlich an, insofern es das Sein des Seienden betrifft. In welcher Weise vermag das Denken das Seins des Seienden zu betreffen, wie nun nicht länger zu bestreiten ist? Wir wissen freilich zum voraus, daß es gerade die wirkliche Möglichkeit solchen das Sein des Seienden selbst betreffenden Denkens, mithin der Gedanke des Seins des Seienden selbst ist, was bestritten ist. Strittig ist in diesem Sinne die Möglichkeit der „Metaphysik“, nämlich ihrer Realisierung.

Strittig ist mithin die Denkbarekeit des Seins des Seienden selbst. Strittig ist somit die „erkenntnistheoretische“ Grundlage und Möglichkeit der „Metaphysik“. Die „erkenntnistheoretische“ Grundlage einer „absoluten“ Metaphysik vermöchte allein, bemerkten wir schon beiläufig, die Konzeption einer „absoluten Subjektivität“ abzugeben. Strittig ist auch diese Idee einer absoluten Subjektivität. Indem wir jetzt der Streitfrage und ihrer wirklichen Bedeutung selbst nachgehen, wird uns auch die wirkliche Bedeutung der strittigen Ideen selber deutlicher werden; so insbesondere die Idee einer absoluten Subjektivität.

Wie wäre eine „Vorstellung“, eine „Vergegenwärtigung“ des Seins des Seienden selbst im Denken denkbar?

a) Zunächst ist das Sein des Seienden „an sich“ nicht mit seinem „Vorstelligwerden“ in einem Denken identisch. Seiendes ist an sich, ohne, ehe und nachdem es vorgestellt wird. Überhaupt bleibt das Seiende „an sich“ in seinem Sein grundsätzlich dem Denken fremd insofern, als er schlechterdings nicht vom Denken, vom „Bewußtsein“ her, sondern von ihm selbst her ist. Was immer das Denken methodisch ins Werk setzen möchte, um des Seienden, wie es von ihm selbst her ist, habhaft zu werden, all diese Machenschaften kommen als solche Machenschaften immer schon zu spät; in allen Methoden begegnet das Denken dem Seienden auf anderen Wegen, als den Wegen und Weisen, auf welchen das Seiende von ihm selbst her schon ist, war und sein wird. Das bloße Denken eines Dinges sei nicht imstande, das Ding selbst zu ändern? Aber was immer das Denken denkt, ist sein Gedachtes. Das Seiende mag gedacht werden; aber als Seiendes, meinen wir, ist es doch nicht schon Gedachtes; das Seiende ist aber als Seiendes, aber nicht als Gedachtes. Sollte also ein Denken möglich sein, welches das Seiende von ihm selbst her in seinem Sein „vorstellt“, so müßte dieses Denken vollständig in der reinen Vergegenwärtigung des Seins des Seienden aufgehen. Dieses Denken dürfte nichts anderes – sein als die Gegenwart des Seins des Seienden selbst von ihm selbst her. „Denken“ in diesem Sinne dürfte nichts anders sein als ein anderes Wort für die Gegenwart des „Gedachten“, also des Seienden von ihm selbst her.

Das Denken des Seins des Seienden dürfte nichts an ihm selbst sein als die Gegenwart, die reine Gegenwart des „Gedachten“. Das besagt: es vermöchte nicht das Denken „eines Denkenden“ zu sein und mithin zum Sein eines besonderen „denkenden Dinges“ (*res cogitans*) zu gehören. Solches Denken muß jeglicher eigener Realität entbehren. Und doch muß frielich dieses Denken wirklich sein. Aber das Sein des „denkenden Subjekts“ muß vollständig auf eine „absolute Subjektivität“ in jenem Sinne „reduziert“ sein, in welchem das Wort in der Tat ursprünglich ontologisch verstanden wurde.

„Subjekt“ ist diesem ursprünglichen ontologischen Sinne des Wortes gemäß ein Seiendes, insofern es nicht von ihm selbst her, sondern von anderem Seienden in seinem Sein und seiner Realität bestimmt ist, dergestalt, daß sein Sein insofern eigentlich das Sein, ein Sein jenes anderen Seienden Drucksache. Ein *absolutes* Subjekt wäre ein solches Seiendes, welches durchaus nicht von ihm selbst her, sondern vollständig von anderem Seienden in seinem Sein bestimmt wäre, dergestalt, daß sein Sein schlechthin und absolut nichts als das Sein von anderem Seienden wäre. Überdies wird damit überhaupt die Rede von „Eigenschaften“ und seiner „Realität“ dieses „Seienden“ sinnlos. Sofern ein Seiendes immer ein Ding ist, ist das „absolute Subjekt“ in Wirklichkeit nicht einmal ein Seiendes. Insofern selbst das so radikal verstandene Wort „Subjekt“ noch auf „etwas“ Zugrundeliegendes hinweist, ist es besser noch, ein „absolutes Subjekt“ sogleich „absolute *Subjektivität*“ zu nennen. Diese vermag in Wirklichkeit kein Sein eines Seiendes zu sein; die absolute Subjektivität ist die Idee eines Seins von Nichts, eines Seins, welches aber die Gegenwart des Seins von anderem Seienden wäre. Solcher Art müßte also das Denken des Seins des Seienden sein, also von der Seinsart der so verstandenen absoluten Subjektivität.

b) Damit ist aber auch schon gesagt: Soll das Denken vollständig in der „Vergegenwärtigung“ – der „Vorstellung“ – des Seins des Seienden selbst aufgehen, so muß es in Wahrheit auch eben damit schon in dem Sein selbst des Seienden aufgehen. Die „Gegenwart“ des Seins des Seienden kann nicht verschieden sein von dem Sein des Seienden selbst. Wir können auch sagen: das Seiende muß von ihm selbst her (und dann im Denken seiner) sich vergegenwärtigen, das Sein des Seienden selbst muß die Gegenwart des Seienden bedeuten bzw. sein. Sollte das Denken und seine Vergegenwärtigung des Seins des Seienden in Wirklichkeit erst in einem bestimmten „Augenblick“ der „Zeit“ anheben, so bedeutete dies, daß das Sein des Seienden selbst in Wahrheit erst zu dieser „Zeit“ gegenwärtig würde, also zu dieser „Zeit“ erst würde und wäre schlechthin. In jedem Falle müßte das Sein des Seienden selbst also zusammenfallen mit jenem Sein von Nichts, welches wir als die „absolute Subjektivität“ begreifen.

c) Eignet schließlich das Sein dem Seienden *als solchen*, nämlich als Seiendem, so ist es das Sein des Seienden *im Ganzen*. Dieses „Ganze“, in welchem das Seiende als Seiendes ist, ist nicht die Summe der zahllos vereinzelt Seienden; denn als Seiendes ist ein jegliches Seiende *identisch* mit jeglichem anderen Seienden, welches ebenfalls *als* Seiendes betrachtet ist. Das Seiende als solches ist nicht vielfältig, sondern ein Einfaches. Dieses ist das Ganze des Seienden, welchem das Sein des Seienden eigentlich eignet. Das Denken des Seins des Seienden muß aufgehen in der „Vorstellung“, in der „Vergegenwärtigung“ dieses Ganzen des Seienden. Es muß selbst das Sein dieses Ganzen, welches *das* Seiende selbst genannt werden kann, sein: nämlich dessen Gegenwart. Wir sahen schon, daß das Sein des Seienden selbst eine Gegenwart des Seienden sein muß, soll das Denken des Seins des Seienden denkbar sein. Wir sehen jetzt, daß als des Seiende, dessen Sein die Gegenwart wäre, das Dann folgt: Das Stritiuns „in unserer Zeit“ nicht gegenwärtig ist: daß also das Denken des Seins des Seienden als solches nur am Ende der Zeiten möglich wäre, und auch dann nur, wenn am Ende aller Dinge über das Ganze des Gewesenen sich die Klarheit einer vollständigen „Offenbarung“ breitete, welche übrigens nach dem schon Gesagten als die Gegenwart des Ganzen des Seienden zu denken wäre, in welcher das Seiende als solches im Ganzen in Wahrheit allererst wirklich *wäre*.

Wir erkennen: der Gedanke eines Denkens des Seins des Seienden selbst, welches dieses wirklich angeht, ist derselbe wie der von uns oben schon (4.) skizzierte Gedanke einer Erkenntnis *a priori* aus bloßem Denken und Die Möglichkeit eines Denkens, welches in Wirklichkeit das Sein des Seiendes selbst beträfe. Denn bestritten wird die Möglichkeit einer absoluten Subjektivität, und sie ist wirklich zu bestreiten. Indessen ist nun damit aber nicht nur die bloße *Denkbarkeit* des Seins des Seienden bestritten – weil sie die Möglichkeit eines „reinen Denkens“ und einer absoluten Subjektivität

voraussetzte –, sondern: *das Sein des Seienden als solchen selbst ist bestritten und wirklich zu bestreiten*. Denn die *bestrittene Idee einer absoluten Subjektivität ist doch selbst diejenige eines Seins von Nichts – als Sein des Seienden selbst*. Dann folgt: Das Strittige ist das Sein des Seienden selbst. *Das Sein des Seienden als solchen selbst ist in Wirklichkeit nicht möglich*. Denn in Wirklichkeit wäre das Sein des Seienden als solchen das Sein von Nichts. Dieses wäre das Ende aller Dinge.³⁵ Das Ende aller Dinge wäre das Ereignis des Denkens selbst. Dieses ist seinem Wesen nach das Sein von Nichts, nämlich absolute Subjektivität. Die Möglichkeit des Denkens selbst läßt den Streit um das Sein sich erheben: ob das Sein des Seienden in Wirklichkeit das Sein von Nichts sein könnte. Notwendig ist es, das Sein des Seienden als solchen als das Sein von Nichts zu denken. Die Möglichkeit des Denkens und dieses Gedankens ist in Wirklichkeit rechtmäßig bestritten. Sie ist keine wirkliche Möglichkeit. Aber der Streit ist eine Realität; er geht hin und her zwischen der Realität und dem Denken, welches allerdings niemals in der Realität wirklich Fuß zu fassen vermöchte. In dem Streit aber blitzt die Möglichkeit des Denkens auf, wiewohl sie keine wirkliche Möglichkeit ist. Der Streit geht um das Sein. Blitzt das Denken auf, so die Möglichkeit daß das Sein des Seienden das Sein von Nichts „wird“. Dann aber ist das „Sein des Seienden“ in Wahrheit gar nicht das Sein „des“ Seienden (der Dinge), auch wenn die Dinge, „das Seiende“ in Wirklichkeit durchaus noch nicht zu Nichts geworden sind. Das Sein mag dem Seienden eignen, es gehört ihm nicht. Nicht ist das Seiende Nichts, nicht seiend. Aber sein Sein vermöchte sowohl das Sein von Seiendem wie auch das Sein von Nichts zu sein.

Mit anderen Worten können wir sagen: Das Sein selbst ist nicht das Sein des Seienden, welches in ihm gründet. Im Sein selbst vermöchte sowohl das Sein von Seiendem als auch das Sein von Nichts zu gründen. Das Sein von Seiendem sowohl wie das Sein von Nichts vermögen Ereignisse des Seins selbst zu sein. Auch das Sein von Seiendem ist, gemessen am Wesen des Seins selbst, nur „ein Zufälliges“. So ist die Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ begründet. Zur Frage steht das Sein des Seienden; „und gerade dadurch, daß er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Frager ein Zufälliges“. Einen neuen und realisierbaren Sinn erhält auch der Satz: „Der Grund fällt, *zufolge des bloßen Denkens* eines Grundes, außerhalb des Begründeten“. Denn die Frage selbst ist begründet in der Erfahrung des Denkens und des Rätsels der Realität des Streites der Möglichkeit des Denkens mit der Wirklichkeit, inmitten der Wirklichkeit. Der *Ursprung* des Streites ist kein anderer als die „ontologische Differenz“ selbst.

Dieser Ursprung ist der Unterschied des Wesens des Seins vom Sein des Seienden. Dieser Unterschied seinerseits ist ein rätselhafter Ursprung, ein „ursprünglicher“ *Riß* im Sein, auf Grund dessen das Sein nicht allein seinem Wesen gemäß, sondern davon geschieden auch als das Sein von Seiendem zu sein begann. Er ist der Ursprung des Seins des Seienden. Es ist aber auch der Ursprung des Streites inmitten des Seienden, welcher durch die Möglichkeit des Denkens aufbricht. Er ist der ursprüngliche Grund der Möglichkeit eines zukünftigen Ereignisses des Seins von Nichts und des Aufblitzens der Möglichkeit eines Endes aller Dinge im Denken.

Das Denken selbst ist ein Ereignis des Seins³⁶. Es ist sogar in Wirklichkeit das einzige Ereignis des Seins, welches stattzufinden vermöchte; „in Wirklichkeit“ nämlich, da das Sein von Seiendem sich schon ereignet hat und Seiendes wirklich ist. Nur im Ereignis des Nichts könnte das Sein selbst einmal noch sich ereignen. Da es in Wirklichkeit so aussieht, da *in Wirklichkeit* mithin das Sein selbst nur das

³⁵ In Wirklichkeit ist nie das Seiende als solches. Er sind wohl die Dinge. Doch das Sein des Seienden, das die Dinge sind, als Seiendes wäre gerade ein solches Sein des Gegen, welches das Ende aller Dinge und das Sein von Nichts wäre. *Nullum ens est qua ens. Omne ens qua ens non est*. [Transzendente Nichtigkeit des Seienden (als solchen ; transzendente Nihilismus.)]

³⁶ Es ist nicht bloß – als „Versuch zum“ seinen und ursprünglichen Denken des Seins der Seienden als solchen – ein hybrides Unterfragen einzelnes Menschen. Vgl. die Note 36.

Sein von Nichts sein könnte, will es uns nun sogar scheinen, es sei eigentlich „das Wunder aller Wunder:

Daß Seiendes ist“.

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“

6. Die Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ bezeichneten wir mit Heidegger als „die Grundfrage der Metaphysik“. Darunter wird zunächst verstanden: die Haupt- und Leitfrage, welche die Metaphysik „im Grunde“ allen anderen Frage voran angeht, sie beschäftigt, welcher sie nachgeht, die sie zu beantworten trachtet. Nun sind wir dem Grunde, „dem Recht“ der Frage selbst nachgegangen. Aus dem Grunde der Frage selbst aber, der „ontologischen Differenz“, hat sich schon ergeben, daß die Frage genau in dem Maße, in dem sie begründet ist, auch schon unbeantwortbar ist.³⁷ „Warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts“, könnte allein aus dem Grunde begriffen werden, welcher das Wesen des Seins selbst ist. Aus diesem und keinem anderen Grunde vermag Seiendes zu sein. Doch daß aus diesem Grunde „überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts“, ist „ein Zufälliges“. Es ist schlechterdings nicht „erklärlich“, nicht „einsehbar“. Es ist „das Wunder aller Wunder:

Daß Seiendes ist“. Da die Frage begründet ist, vermag sie keine Antwort zu finden. Gäbe es auf die Frage eine Antwort, sie erwiese sie sich eben damit als unbegründet.

Ist also diese Frage „die Grundfrage der Metaphysik“, so ist „das Problem der Metaphysik“ unlösbar. Ist es das Unternehmen der Metaphysik, diese Grundfrage zu beantworten, so ist sie von vornherein zum Scheitern verurteilt. Gründet die Metaphysik in dieser Frage, so scheint ihr Unternehmen „sinnlos“. Das Unternehmen der Metaphysik bliebe aus dem Grunde seiner eigenen Grundfrage grund- und bodenlos.

Freilich, wie wollen wir über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik befinden, wie wollen wir auch nur wissen, welches eigentlich die Grundfrage der Metaphysik sei, wenn wir nicht zuvor uns erst einmal fragen: „Was ist Metaphysik?“

In den vorangegangenen Überlegungen haben wir nun das „Problem der Metaphysik“ bereits zur Sprache gebracht, wiewohl der Name „Metaphysik“ nur beiläufig genannt wurde. So möchte es allerdings scheinen, daß in der Tat aus dem Grunde der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ etwas vom Wesen der Metaphysik auch sichtbar wird. Dem wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zu.

a) Wir verstanden unter einem „metaphysischen Denken“ ein Denken des Seins des Seienden selbst, wie es von ihm selbst her ist, auf der Grundlage einer absoluten Subjektivität eines reinen Denkens, welches als solches *a priori* Erkenntnis der Wirklichkeit und natürlich eschatologisch ist. Wir stellten fest, daß ein solches Denken in Wirklichkeit unmöglich ist; es ist nicht realisierbar. Geben wir nun zu, daß es in Wirklichkeit doch Metaphysik gibt und gegeben hat, realisiert und dokumentiert in den philosophischen Werken der Weltliteratur, und behalten wir darum den Namen der „Metaphysik“ diesen unserer wirklichen Geschichte angehörigen Werken vor, so müssen wir sagen: was wir als Metaphysik kennen, ist gewiß nicht die Realisierung jenes ursprünglichen, von uns auch einmal so

³⁷ Daß der Gedanke des ontol. Differenz der Grund der Frage ist, heißt nicht, daß er ihre Ursache wäre. Wie „die Lage der Dinge“ geschichtlich zum Anlaß der Stellung der ursprünglich in der ontologischen Diff. begründeten Frage zu werden vermag, darauf enthält der Absatz 7 Andeutungen.

genannten „metaphysischen“ *Denkens*, in dessen Erfahrung wir die „Grundfrage der Metaphysik“ begründet fanden, welches also ursprünglich doch den realisierten Versuchen metaphysischer Werke zugrundegelegt haben mag. Die Metaphysik vermochte und vermag nie den Grundgedanken jenes ursprünglichen Denkens zu realisieren, weil dieser Gedanke als solcher schlechterdings jeder Realisierung und Verwirklichung sich widersetzt. Eine jede Realisierung der Metaphysik ist dem Denken selbst ursprünglich und notwendig zuwider. Allerdings ist eben das Denken selbst, welches wir jetzt das „ursprüngliche“ nennen dürfen, in Wirklichkeit unmöglich. Doch jedesmal, daß die reine Möglichkeit des Denkens aufblitzt, erweist sich auch schon, daß die Metaphysik dem Grundgedanken dieses Denkens widerstreitet und, gesetzt daß dieser Gedanke doch ursprünglich dem Unternehmen der Metaphysik zugrundelag, sie ihm abtrünnig, untreu geworden ist, sie ihn verraten hat. Der bloße Gedanke eines ursprünglichen Denkens stellt das Unternehmen der Metaphysik überhaupt radikal in Frage.

Zum anderen aber: Immer aufs neue auch tritt die Metaphysik in den Streit mit der Wirklichkeit. Der wirkliche Streit um das Denken betrifft in Wirklichkeit das Denken in seiner Erscheinung in den Versuchen zu seiner Realisierung. Gerade diese sind es auch, um welche in Wirklichkeit der Streit geht. Die Ursache des Streites ist, daß in der Metaphysik selbst doch jene Möglichkeit – welche in Wirklichkeit eine Unmöglichkeit ist – des Aufbruches eines Denkens aufblitzt, in welchem das Sein des Seienden zu einem Sein von Nichts würde: das Ende aller Dinge. In Wirklichkeit sind es die metaphysischen Denker, welche als Menschen auftreten, die Nihilisten und „Platzhalter des Nichts“ sind. Und in der Tat: sind sie es nicht, welche den Gedanken des Seins von Nichts zu realisieren suchen? Als „Nihilismus“ erscheint der Gedanke des Seins von Nichts, wo er mit der Absicht einer Realisierung verbunden auftritt. Der Ursprung der Metaphysik aus jenem ursprünglichen Denken ist also in Wirklichkeit unverkennbar. Der Gedanke des Endes aller Dinge ist durch keinen Menschen realisierbar. Der Versuch der Metaphysik bleibt zum Scheitern verurteilt. Er ist es, weil er in Streit mit der Wirklichkeit tritt. Der bloße Versuch aber wird auch in Wirklichkeit in allen Formen bekämpft.

Das Unternehmen der Metaphysik also ist *doppelt* bodenlos: weder vermag sie sich in reinen Denken zu begründen, noch auch vermag sie auf die Dauer auf den Boden der Wirklichkeit standzuhalten. Ihr Unternehmen ist fragwürdig für ein ursprünglicheres Denken und bleibt auch in Wirklichkeit beständig umstritten. Die Metaphysik selbst ist das Umstrittenste. Sie ist selber der Streitplatz des Streites der Möglichkeit des Denkens mit der Wirklichkeit. In dem Maße, in dem sie ursprünglich gedankenvoll bleibt, ist ihr die Realisierung versagt, setzt sie sich gleichwohl aber in Wirklichkeit dem Vorwurf des Nihilismus und der Bekämpfung aus. Das Unternehmen der Metaphysik scheint das Bedenklichste und das Gefährlichste. Gefährlich ist es in seinem Ursprung. Bedenklich ist es in seiner Realisierung.

b) Wie ist es dann aber möglich, daß immer wieder Menschen, die Denker, sich auf das so gefährliche wie bedenkliche Unternehmen der Metaphysik, ein metaphysisches Werk zu schaffen, einließen? In der Tat wird auch dies aus eben denselben Zusammenhängen verständlich, also ebenfalls aus dem Grunde der Frage selbst, die wir als „die Grundfrage der Metaphysik“ bezeichnen. Das Unternehmen der Metaphysik entspringt der Erfahrung des ursprünglichen Denkens selbst, und zwar in realer Notwendigkeit. Das Denken ist ein Ereignis des Seins. Das „reine“ Denken hat in Wirklichkeit nicht statt. Und doch durchdringt ein Denken die Wirklichkeit. In ihm blitzt die – in Wirklichkeit nicht realisierbare – Möglichkeit eines reinen Denkens auf. Ihre „Verwirklichung“ bedeutete: die radikale „Reduktion“ der „Existenz“ und der Realität des Denkers auf eine absolute Subjektivität. Sie bedeutete mithin: daß seine „Existenz“ zugrunde gerichtet, seine Realität vernichtet würde. Für den Denker, da er ein Mensch ist, bedeutet die Möglichkeit des reinen Denkens selbst die *äußerste* Gefährdung seiner „Existenz“. Da er ein Mensch ist, bereitet ihm diese Möglichkeit, welche die

Möglichkeit der Vernichtung seiner „Existenz“ ist, Angst. Den Anwalt der menschlichen „Existenz“ im Geiste des Menschen nennen wir „die Vernunft“. Die „Vernunft ist die hartnäckigste Widersacherin des Denkens“. Es ist aus Vernunft, daß der Denker der Gefahr eines reinen Denkens zu entrinnen sucht. Er sucht dem Denken abzusagen, indem er es realisiert, nämlich zur Sprache bringt. Das Sprechen selbst – als die anfängliche Weise der Realisierung – ist das Vernünftigste. Das Unternehmen der Metaphysik ist der Versuch des Denkers selbst, sich gegen die Gefahr des bloßen Denkens zur Wehr zu setzen. Diese Gefahr ist es, die ihn bedenkenlos gegenüber der Fraglichkeit seines Unternehmens macht.

Ursprünglich aber ist der Denker der Wirklichkeit entfremdet. Er ahnt nichts, daß ihn all das Bedenkliche, das in seinem Versuch, seines Denkens Herr zu werden, seine Gedanken in einem Werke zu meistern, bleiben wird, noch immer in den Widerstreit mit der Wirklichkeit bringen wird: also nun ihn selbst, als einem „Nihilisten“, in Streit mit seiner realen „Umgebung“. Sucht er aber, sich zu verteidigen, indem er sich auf die Notwendigkeit es Gedankens und seinen Zwang und die Not des Denkens selbst beruft, so fordert er die Wirklichkeit nur um so schärfer zum Streit heraus.

Einen zeitgenössischen Sprachgebrauch entgegenkommend, könnten wir sagen: Der Grund des Unternehmens der Metaphysik, dieses immer zum Scheitern von vornherein verurteilten Versuchs, liegt in der „Existenz“ des Denkers selbst und seiner „existentiellen Not“. Nennen wir so eine Philosophie, welche selbst sich nur auf Grund einer „existentiellen Not“ realisieren will, so ist das Unternehmen einer Metaphysik immer das einer „Existenzphilosophie“.

c) Mit all dem ist aber die eigentümliche Realität der Metaphysik selbst noch nicht zureichend erfaßt. Niemals vermag das ursprüngliche Denken selbst im Werk einer Metaphysik eine Realisierung zu erfahren. Unzweifelhaft aber bleibt gleichwohl die Realisierbarkeit der Metaphysik selbst, so sehr ihr auch weithin noch die Dunkelheiten und Rätsel ihres unverkennbaren Ursprungs aus einem ursprünglichen Denken anhaften mögen. Wir kennen die großen Werke der Metaphysik aus der philosophischen Weltliteratur. Ihr Inhalt ist nicht nur eine einzige Frage – etwa jene, die wir „die Grundfrage der Metaphysik“ nennen – und keine Antwort darauf; in ihnen sind mannigfaltige wohlbestimmte Fragen entwickelt und so oder so beantwortet und „gelöst“. Diese Lösungen mögen, ursprünglich neuerlich bedacht, bedenklich und fragwürdig bleiben. Unzweifelhaft bleibt: Das ursprüngliche Denken, welches dem Unternehmen der Metaphysik zugrundeliegt, ist nicht realisierbar; die Metaphysik selbst ist realisierbar. Das ursprüngliche Denken vermag von einer Metaphysik „überwunden“ zu werden, wenn schon vielleicht nur in einem gewissen Maße; denn immer bleibt die rätselvolle Möglichkeit seines ursprünglichen Denkens bestehen. Die Vernunft vermag dem Denken abzusagen; die Metaphysik vermag einem ursprünglichen Denken entgegenzutreten.

Worin gründet die Möglichkeit einer Realisierung eines Werkes der Metaphysik? Woher entspringt die Realität der Metaphysik selbst? Die Realität der Metaphysik gründet ihrer Möglichkeit nach abermals darin, *daß* die Frage besteht und bestehen bleibt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Denn der Grund des Bestehens dieser Frage ist, daß ursprünglich Seiendes ist, im Unterschied seines ihm eigenen realen Seins zum Wesen des Seins selbst, welches Wesen in der Möglichkeit eines Untergangs des Seins des Seienden in Ganzen, im Sein von Nichts aufblitzt. Dieser Unterschied selbst ist der ursprüngliche Grund aller möglichen und wirklichen Realität. Auch die Realisierung einer Metaphysik wäre nicht möglich, bestünde nicht jener Grund der Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“, welcher Grund die „ontologische Differenz“ selbst ist. Metaphysik ist bedenklich und gefährlich, Metaphysik ist notwendig, und Metaphysik ist auch nur *möglich*, weil die Frage, welche wir „die Grundfrage der Metaphysik“ nennen, begründet ist und *also* ohne Antwort bleibt.

Diese Frage wäre dann „die Grundfrage der Metaphysik“, insofern sie in ihrem eigenen Grund das Sein und das Wesen der Metaphysik begründet. Das Sein und das Wesen der Metaphysik gründen aber nicht anders in dem Grunde der Frage, als das Sein und das Wesen aller Dinge – „des Seienden“ – überhaupt. Das „Problem der Metaphysik“ ist kein anderes als das „Problem“ des Seins der Seienden selbst. Die Frage „Was ist Metaphysik?“ führt also selbst neuerlich auf die Frage zurück: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Freilich, sofern diese unbegreiflich bleibt, bleibt auch die Frage „Was ist Metaphysik?“ letztlich ohne Antwort. Sollte sich eine Antwort finden können, so müßte ein metaphysisches Werk vollendbar sein, in welchem doch ein ursprungsreines Denken eine Realisierung fände. Das aber ist in Wirklichkeit nicht möglich.

7. Das Problem der Metaphysik – ihrer Realisierung – ist identisch mit dem Problem der Realität des Seienden – der Dinge – überhaupt. Beiden „Problemen“ liegt die Frage zugrunde: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Das „Grundproblem“ schlechthin ist das der „ontologischen Differenz“. Was die Realisierung der Metaphysik problematisch macht, ist die Frage der Möglichkeit der ursprünglichen Denkens. Was die Realität der Dinge in Wirklichkeit problematisch macht, ist die Frage der Möglichkeit des Seins der Seienden als solchen selbst, welches Sein in Wahrheit und in Wirklichkeit zum Sein von Nichts würde. Die Grundfrage ist jedesmal diejenige der Möglichkeit einer „absoluten Subjektivität“, in welcher das Sein des Seienden allein zu denken wäre, und mithin dergestalt, daß es einem Sein von Nichts gleichkäme; daß also im Denken das Seiende als solche im Ganzen unterginge.

Indessen ist es offenbar, „*daß Seiendes ist*“ – „und nicht vielmehr Nichts“. Dieses *wirkliche* Sein des Seienden, welches verschieden ist von dem Sein des Seienden als solchen im Ganzen, welches in Wirklichkeit das Sein von Nichts wäre, können wir zu begreifen suchen mit Hilfe der Begriffe der *Existenz* des Seienden, der *Abkünftigkeit* des Wirklichen, der *Natur* der Dinge und der *Ursprünglichkeit* des Seins des in Wirklichkeit Seienden. Erläutern wir den ontologischen Sinn, in dem diese Begriffe jetzt gedacht werden müssen.

Das Seiende *existiert*: *existere* (wie bis ins Mittelalter hinein geschrieben wurde) bedeutet heraustreten und also hervortreten – aus einem solchen, in dem es im Grunde angelegt, aber zurückgehalten, geborgen und verborgen was. Was „existiert“, ist „aus einem Grunde“ in solchem Sinne, daß es durchaus in diesem Grunde allein gründet, daß es aber zugleich allein selbst etwas für sich ist und so „auftritt“, indem es „aus dem Grunde“ austritt, von ihm sich scheidet und unterscheidet. So in der Tat ist wirklich das Seiende „aus dem Grunde“ des Seins selbst: es existiert allein „auf“ Grund „seines“ Seins, und doch allein, indem es in seinem eigenen wirklichen Sein somit auch schon letztlich „grundlos“, fraglich gemäß der „Grundfrage der Metaphysik“, „ein Zufälliges“ ist. So auch begreifen wir das Problem des „existierenden“ Denkers: der Denker vermag er allein „auf“ dem Grunde einer absoluten Subjektivität zu sein; zu existieren vermag er aber nur, indem er aus ihr schon austritt – und das Denken realisiert³⁸.

Nur scheinbar ist das Phänomen der so verstandenen Existenz konkret schwer faßbar. Es zeigt sich schon deutlicher als das einer *Abkünftigkeit*. Abkünftig ist solches, was seinen Grund in einem von ihm Verschiedenen hat. In diesem ihm vorausliegendem Anderen gründet sein ganzes Dasein und seine Existenz; es stammt von ihm ab. Doch das Abkünftige selbst ist und existiert nur, indem es von dem ihm begründend Vorausliegenden schon *abgekommen* ist und so nicht existierend in einem

³⁸ Das reine oder das ursprüngliche Denken vermag nicht realisiert zu werden. Die Realisierung des Denkens entfremdet es seiner Ursprünglichkeit und zerstört seine Reinheit. In Wirklichkeit ist das Denken immer schon realisiert – d.h. nie mehr rein und ursprünglich wie seine „irreale“ Möglichkeit.

Abkommen, in einer Abkunft hält. Der Satz: Das Abkünftige ist auf Grund seiner Abkunft, hat denselben Doppelsinn wie die Rede von einer Existenz. So gründet das Sein des Seienden in Wirklichkeit in abkünftiger Weise im Sein selbst: es kann im Grunde nur vom Sein selbst herkommen, es stammt daher, aber es ist, sofern es selbst in Wirklichkeit ist, immer schon von ein selbst abgekommen. Es ist auf Grund seiner Abkunft von Sein.

Das Phänomen der Abkünftigkeit ist nun aber das bekannteste und natürlichste. *Natur, natura* leitet sich ab von *nasci*, welches vor allem bedeutet: geboren werden, „ent“-stehen. Die Gebürtigkeit ihrerseits ist die erste und reinste Form der Abkünftigkeit. „Ein neues Wesen“ wird geboren von der Mutter; ihr dankt es sein Leben, sie hat es „ihm geschenkt“. Doch durch die Geburt ist das Wesen, existiert es, indem es aus dem Mutterleib herausgetreten ist und also getrennt von der Mutter ein eigenes Wesen für sich ist und ein eigenes Sein für sich hat. Auf Grund seiner Natur hat es seine abkünftige Existenz im oben bestimmten Sinne. Das natürliche „Ab“-hängigkeitsverhältnisse auf Grund der Gebürtigkeit wird auch von dem geborenen Wesen nicht leicht und niemals völlig überwunden. Langehin vermag das junge Wesen, z.B. das Kind, „nicht auf eigenen Füßen“ zu stehen; und doch soll es „selbständig“ werden und sein, soll es überhaupt sein. So ist und bleibt das Verhältnis des Kindes zu den Eltern und der Eltern zum Kind zweideutig. Schließlich wird dem Kind, auch wenn es herangewachsen ist und vielleicht sich von seinen Eltern „vollständig getrennt“ hat, niemals seine Abkunft völlig „verleugnen“ können; und das betrifft natürlich nur seine Abkunft von seinen Eltern, sondern ein vielleicht unendliches Ganzes von damit zusammenhängenden „Bedingtheiten“ und „Lebensbedingungen“, welche *conditiones sine quibus non* sind.– So ist die Natur der Dinge auch überhaupt, was hier keiner eingehenden Erläuterung bedarf. Sie gründet letztlich im Sein des in Wirklichkeit Seienden in der „ontologischen Differenz“ und auf Grund ihrer.

Wir sprechen schließlich von der *Ursprünglichkeit* des Seins des in Wirklichkeit Seienden. Den Begriff des Ursprungs selbst haben wir bereits eingeführt. Auf Grund der Ur-Sprunges im Sein selbst, auf Grund dessen nämlich überhaupt Seiendes ist, haftet dem Seienden die Ursprünglichkeit unverlierbar an. Das Sein des Seienden verhält sich im Wirklichkeit zu seinem Ursprung im Sein selbst in ursprünglicher Weise. Die Ursprünglichkeit bedeutet abermals: das Seiende existiert natürlich abkünftig. Es ist auf Grund der Ursprunges, *aus* dem Ursprung. *Es ist aus ihm heraus*. Es ist ihm entsprungen: es stammt aus ihm her und hat ihn je schon verlassen. Daß das Wort „Ursprung, obwohl es eigentlich gleichsam das Aufbrechen, Zerbrechen des „Grundes“ oder den Hervorgang des aus ihm Existierenden nennt oder doch nennen sollte, doch gewöhnlich zur Bezeichnung des „Grundes“ selbst steht, deutet nur nochmals auf denselben zweideutigen Zusammenhang und Sachverhalt hin. Denn auf Grund zu sein vermag etwas nur in der ur-sprünglichen Weise, gleichsam aufzubrechen und das „Begründete“ aus sich zu ent-lassen und sich in der Existenz des nun aus seinem Grunde Seienden zu ent-stellen.

Natürlich ist in Wirklichkeit Seiendes und nicht vielmehr Nichts. Natürlich kommen wir vom Sein ab und kommen auf das Seiende in „seinem“ Sein, welches selbst auf Grund einer *Ab-kunft* vom Sein selbst je schon ist. Das Sein des Seienden mag, gemessen am Wesen oder am Gedanken des Seins selbst, abkünftig sein, seine *Existenz* ist natürlich unzweifelhaft.

Wo dies aber in Wirklichkeit feststellbar ist und begriffen wird, wie wir es nun vermögen, kann auch das Seiende in Wirklichkeit seine Existenz, seine Abkünftigkeit, seine Natur und seine Ursprünglichkeit *in keiner Weise* verleugnen, nämlich auch icht, daß sein Sein ihm nie wesentlich zu eigen ist, d.h. gehört. Existierend, ist das Seiende in seinem Sein in Wirklichkeit immer irgendwie grund- und bodenlos und fragwürdig. Abkünftig, ist das Seiende in Wirklichkeit niemals völlig selbständig. Ursprünglich, ist das Seiende in Wirklichkeit selber immer sprüngen, brüchig, rissig, hinfällig. So erfahren wir in Wirklichkeit die ursprüngliche und natürliche Hinfalligkeit des Seienden

und aller Dinge in einer auch ihnen beständig eigenen *Subjektivität*. Sie bedeutet hier das Einfache, das wir schon erwähnten, daß die Dinge als „Subjekte“ von Eigenschaften auftreten. Man mag die Unterscheidung der Dinge als Subjekte von ihren „Prädikaten“ und „Attributen“ für eine logische oder gar nur grammatische halten, indessen in Wahrheit die Eigenschaften zur Realität der Dinge selbst gehören. Es bleibt bestehen, daß die Dinge „Akzidentien“, „Zufällen“, „Leidenschaften“ „ausgesetzt“ (subjekt) sind, in denen sie der Wandlung in solches „unterworfen“ werden, was sie „an sich“ selbst nicht sind oder waren. Ein jedes dieser Geschehnisse, welche den Dingen zufolge ihrer Subjektivität widerfährt, bedeutet ontologisch – auch wenn es sich um eine „vorteilhafte“ Veränderung handelt –, daß das Ding sich selbst entfremdet, der Bestimmung über es durch ein Fremdes unterworfen wird. Diese Vorgänge sind es auch, welche uns in Wirklichkeit immer wieder nicht nur befremden, sondern beirren. Es ist bekannt seit *Platon* und *Aristoteles*, daß offenbar die „Subjekt-Prädikat-“ oder „Substanz-Akzidents-Struktur“ der Grund alles Irrtums ist. Die Bestimmung eines Seienden durch ein anderes, dergestalt daß sein Sein vom Sein des anderen ununterscheidbar werden kann, stiftet Verwirrung, Konfusion. Sie stiftet sie nicht nur in unseren Köpfen. Die Verwirrung des Seienden im Ganzen ist eine Realität. Zufolge ihrer ursprünglichen und natürlichen Subjektivität verschlingen, verwirren, verzerren, verdecken sich die Dinge miteinander.

Nichts anderes scheint schließlich auf seinen Höhepunkt zu gelangen, als diese universale Konfusion Werden des Ganzen überhaupt und somit des Eins-in-allem einer Vollendung. Dies alles ist bekanntlich aufs gründlichste begriffen im Werke *Hegels*. Wir machen auf dieses Wesentliche aufmerksam: Ist das Sein der absoluten Subjektivität wirklich und wahrhaftig begriffen, so *ist* es schon immer in der „Vollendung“ angelangt, welche wir als das Ende aller Dinge denken müssen. Das „Werden“ des „Ganzen“ begreift und versteht sich in Wahrheit *a priori*. Das „Werden“ eines „absoluten Subjekts“ zum „Ganzen“ wäre in Wahrheit *immer schon am Ende*, welches das Ende aller Dinge wären. Auf Grund einer absoluten Subjektivität müßte je schon das Sein des Seienden am Ende aller Dinge sein. Die absolute Subjektivität *hat keine Zeit*. Ihr Gedanke selbst schließt alle *Geschichte und Geschichten* aus. Ein Subjekt als solches (d.i. absolut als Subjekt) ist ohne *Bewegung*.

Was wir feststellten: daß in Wirklichkeit eine absolute Subjektivität nicht möglich ist, sehen wir somit daher ein, daß *Zeit, Geschichte und Bewegung* sind. *Das Sein, welches dem Seienden ursprünglich eignet, ist die Zeit*. Die Zeit ist es, welche uns vom Ende aller Dinge ursprünglich trennt und dieses in zeitlose Ferne rückt; Es ist die Zeit, welche wir „haben“, die „uns gegönnt“ ist, uns „noch bleibt“, die „freie Zeit“. Die Zeit ist es, die das Sein der Dinge „einräumt“, „ge-stattet“, es „statt-haben“, „stattfinden“ läßt. Darum ist das Ende der Dinge das Ende der Zeiten, an welchem „keine Zeit mehr sein wird“ (es „zu spät“ sein wird für alles). Die Dinge sind „zeit-weise“. „Zeitweise“ ist ihnen ihr Sein verstatet.

Indessen – bedeutet die Zeitlichkeit nicht gerade die Vergänglichkeit von allem? Ist die Zeitlichkeit vom allen „hienieden“ nicht selbst ein Grund, an ein mögliches Ende *aller* Dinge zu denken? Bedeutet nicht die Geschichtlichkeit eine ebensolche Vergänglichkeit? Bedeutet sie nicht eben jene Befangenheit alles Geschichtlichen in ein Verhängnis des Ganzen, aus welchem es keine zeitliche Lösung gibt und dessen Gedanke den Geist an das Äußerste denken läßt? Und vollends die Bewegung: ist es nicht eben die Bewegung, welcher ein Ding als Subjekt unterworfen ist und welche es sich entfremdet und schließlich in der Verwirrung des Ganzen untergehen zu lassen droht?

Gewiß. Indessen werden die „Gründe der Bewegung“ vielleicht nicht vollständig oder doch nicht deutlich und explizit genug genannt. Auf Grund der Subjektivität eines Subjekts ist es nicht einzusehen, wieso ihm nicht *je schon* widerfahren ist, was ihm in seiner Veränderung und Entfremdung geschieht. Die Idee eines absoluten Subjekts macht es deutlich, daß etwas *als Subjekt* je schon vom Ganzen des Seienden überhaupt bestimmt ist (oder wäre). Daß die Bestimmungen sich *in*

Bewegung befinden, indiziert gerade die „Substanz“ des Dinges, welches subjektiv in die Bewegung eintritt. Als diese Substanz bietet das Ding seiner Bestimmung durch Fremdes und seiner Entfremdung Widerstand – und bietet es unserem „Denken“ einen „Gegenstand“. Herrschte nicht in Wirklichkeit Bewegung, so wäre jede Metaphysik – und durchaus nicht nur die Metaphysik – gegenstandslos.

Insgleichen ist es die Geschichte, welche uns in Wirklichkeit erst für eine Zeit einen Aufenthalt schafft. Selbst das Denken eines Endes aller Dinge, dessen eigene Denknöwendigkeit wir einsahen, vermag in Wirklichkeit, so sehr es den wirklichen Anbruch des Endes aller Dinge schon voraussetzt, nur als ein geschichtliches stattzufinden. Es ist auch *scheinbar*, nämlich so, daß die Möglichkeit eines Endes aller Dinge und so des Seins von Nichts „aufblitzt“, nur realisierbar *für eine Zeit*.

Diese Zeit ist, wie wir nun ergänzen können, keine andere als die gegenwärtige. Sie allein ist die Zeit für ein ursprüngliches Denken. Das Wort „Gegenwart“ ist doppeldeutig: „Die Gegenwart“ ist einmal die „zeitlose“, die nicht mit der Zeit vergeht, sondern immer Gegenwart ist, wie die Zukunft im gleichen Sinne immer in Zukunft bleibt und nie „zur Gegenwart“ wird, diese in diesem Sinne also nie „zur Vergangenheit“ wird, die Vergangenheit immer die Vergangenheit bleibt. Was „vergeht“ und überhaupt „kommt und geht“, ist hingegen die zukünftige, nun gegenwärtige und dann vergangene Zeit oder die zeitliche Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. In einem Augenblick aber „fallen“ zeitliche und „zeitlose“ Gegenwart zusammen: *Jetzt*. *Sofern* unsere Zeit jetzt an der ewige Gegenwart teilhat oder teilzuhaben scheint, von der auch Zukunft und Vergangenheit nicht, wie erst in der Zeit, geschieden sind, *erscheint*, vermag in ihr zu erscheinen die Möglichkeit des reinen Denkens über alle Zeit hinaus. Streng genommen kann es allerdings also nur für diesen *Augenblick* – jetzt – möglich scheinen. Dieser nur augenblicklichen Aufscheins wegen sagten wir schon: die Möglichkeit des Denkens „blitzte auf“.

Sie gehört andererseits aber natürlich auch in die ganze Zeit überhaupt, sofern immer und immer „wieder“ Gegenwart ist, ständig. Zu jeder Zeit vermag inmitten der Wirklichkeit für eine Zeit die Möglichkeit des Seins von Nichts aufzublitzen. So jetzt.

Jetzt scheint der Gedanke eines Endes aller Dinge, jetzt scheint ein ursprüngliches Denken, jetzt scheint ein neues Ereignis der Seins denkbar. Die Zeit räumt ihm sogar die scheinbare Möglichkeit einer Realisierung ein und macht ihn zu einer ernstlichen wirklichen Streitfrage. Doch jederzeit wird die Zeit über ihn auch hinweggehen.

Immer aufs neue blitzt der Gedanke des Endes aller Dinge auf. Immer aufs neue vermag die Vernunft in der Geschichte ihn zu überwinden.–

Es wird nicht scheinen können, daß wir uns hier in unseren Betrachtungen selbst in geschichtslosen Allgemeinheiten bewegten. Wir suchen im Gegenteil einen ersten Fingerzeig auf die Möglichkeit, die Aufgabe und die Notwendigkeit einer *Metaphysik der Geschichte* zu geben; abermals, wie in Begriff der Metaphysik der Subjektivität, ist die genannte Möglichkeit und Notwendigkeit die der Realisierung einer Metaphysik überhaupt. Daß die Metaphysik sich nur geschichtlich – und also nur für eine Zeit jeweils – realisieren kann, heißt auch schon, daß sie sich nur als eine Metaphysik der Geschichte zu verwirklichen vermag. Und für die Metaphysik der Geschichte selbst ist offenbar die Geschichte der Metaphysik ein Hauptgegenstand. Darüber hinaus aber erzwingt die Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ die andere Frage nach „Sein und Zeit“.

8. Wir brechen an dieser Stelle ab. Unsere Betrachtungen nahmen ihren Ausgang von Heideggers Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Sie bleibt eine Frage, und sie bleibt es nicht etwa nur darum, weil Heidegger nicht zur Realisierung einer Metaphysik oder Ontologie gelangt ist; Am Ende stellten wir die Frage nach „Sein und Zeit“, auch sie bleibt eine Frage. Indessen möchte es vielleicht scheinen, auf den Wegen unserer Gedankengänge hätten wir uns doch zusehends von Heidegger entfernt; dies insbesondere hinsichtlich des Begriffes der „Metaphysik“. Wir sind gleichwohl der Überzeugung, in allem Wesentlichen nichts getan zu haben, als Heideggers Grundgedanken nachzudenken.

Die Realisierung einer Metaphysik bleibt eine Frage der Zeit, der Geschichte, der Sprache und der Technik. Das vernünftige Anliegen einer Metaphysik steht in einem ursprünglichen Gegensatz zu einem ursprünglichen Denken. Ein solches aber zu „bekämpfen“ – erweist sich als nicht nur verfehlt, sondern sinnlos, wenn man es unternommen hat, „die vielfach bekämpfte Vorlesung *Was ist Metaphysik?* einmal von ihrem Ende her zu durchdenken, von *ihrem* Ende, nicht von einem eingebildeten“ d.h. von der Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Zu nichts anderem suchten wir Anlaß zu geben. Ein ursprüngliches Denken, sofern es das ist, ist keine menschliche Machenschaft, sondern eine, die unzeitige Leidenschaft des Seins selbst. Darum hat auch der Denker als solcher eigentlich nichts mit „seiner Zeit“ schaffen.

Hölderlin hat das Geschick des Denkers zu jeder Zeit in der Tragödie des *Empedokles* gedichtet, der den Weg des Denkens getreu bis zum Äußersten ging. Empedokles ist „durch sein Gemüt und seine Philosophie schon längst zu Kulturhaß gestimmt, zur Verachtung alles sehr bestimmten Geschäfts, alles nach verschiedenen Gegenständen gerichteten Interesses, ... ein Todfeind aller einseitigen Existenz und deswegen auch in wirklich schönen Verhältnissen unbefriedigt, unstat, leidend, bloß weil sie besondere Verhältnisse sind und , nur im großen Akkord mit allem Lebendigen empfunden, ganz ihn erfüllen, ... bloß weil er, sobald sein Herz und sein Gedanke das Vorhandene umfaßt, ans Gesetz der Sukzession gebunden ist ...“ So „reift sein Entschluß, der längst schon in ihm dämmerte, durch freiwilligen Tod sich mit der unendlichen Natur zu vereinen“. „Die zufälligen Veranlassungen zu seinem Entschlusse fallen nun ganz für ihn weg, und er betrachtet ihn als eine Notwendigkeit, die aus seinem innersten Wesen folge“.

Zum Artikel „Zu Heideggers Frage“

Notwendige Ergänzungen, Umstellungen bzw; sich ergebende Forschungsnotwendigkeiten.

1.) Schon in der jetzigen Fassung stehen die Resultate bzw. die ganze Entwicklung in einem Mißverhältnis zu dem Ausgang von Heidegger. Je weiter die Entwicklung vorangetrieben werden sollte, je nötiger wird seine Korrektur jenes Ausgangs. Zwar kann und soll der Bezug auf Heideggers Frage erhalten bleiben, doch darf er nicht dergestalt selbstverständlich voranstehen sondern bedarf seinerseits der Motivation. Eine Möglichkeit dazu ist etwa: Nach der Natur der Philosophie zu fragen, sie als „natürliches Verhalten“ zu beschreiben und zu sagen, daß es das fragende Verhalten schlechthin ist – und dann ergibt sich, wie die Frage lautet, die ein solch fragendes Verhalten schlechthin ausspricht.– Eine andere, aber weniger sympathische Möglichkeit wäre, von der Beschreibung der Subjektivität aller Dinge auszugehen, also „geradewegs“ die Fraglichkeit von allen Dingen abzuleiten. Die Beschreibung der Subjektivität aller Dinge ihrerseits könnte z.B. an das Problem der Wissenschaften (Naturwissenschaftliche Konfusion, historische Bedeutungslehre) an knüpfen, vielleicht auch an das Erkenntnisproblem, phänomenologisch, Epoché, etc.

2.) Dringend der Prüfung und Ausführung bedürfte das Verhältnis von „reinem“ und „wirklichem“ Denken. Hierzu ev. Auch – nach De Waelhens' Hinweis – die Frage, ob z.B. das „Ende aller Dinge“ auch wirklich nur zu denken sei, wirklich, d.h. realiter, d.h. aussprechbar. Die Lehre eines schlechthinigen Endes ist vielleicht gar nicht historisch nachweisbar, eben darum.

3.) Die Frage der „positiven“ Metaphysik „der Geschichte“. Dazu habe ich ja Aufzeichnungen. Das Substanzproblem.

4.) Wohin gehört die Frage und die Rolle der Dichtung – wie übrigens auch die Darlegung des „Auftrags“ der Metaphysik selbst?

5.) Grundsätzlich bedarf es einer weiteren Ausarbeitung der „Metaphysik der Subjektivität“ in Realität: also die Frage der Substanz, der Dinge als Subjekt. Wie realiter die Bestimmung der Dinge durch das Ganze, als Seiende, generell usw. aussieht, und dies bis zur Psychologie und Psychopathologie des Menschen (sein Verhältnis zu seiner physischen, chemischen, biologischen, geschlechtlichen, familiären, standesgemäßen, nationalen und sonst geschichtlichen Realität als Selbstfremdheit, als Abhängigkeit, als Bestimmtheit, Determiniertheit. Seine Ablehnung dagegen.

6.) Hierbei schon die Rolle der Sprache und der Kunst. Das bezieht sich ja auf die Rolle der „Allgemeinheit“.

7.) Dabei tritt aber auch schon das Problem der bloß signifikativen Subjektivität auf: das Phänomen des Symbols, der Bedeutung und der Bedeutsamkeit, die Frage der Wißbarkeit von Bedeutungen, ihrer möglichen Widersprüchlichkeit, der logischen Subjektivität als Unterwerfung unter Auslegungen. Hierzu auch wiederum die Frage des psychischen Verhaltens demgegenüber (z.B. daß ich als der und der gelte und behandelt werde) und zumal der „Realität“ dieser Bedeutungen: inwiefern sie nicht ohne Einfluß auf das wirkliche Sein der Dinge bleiben (die in dieser oder jener Bedeutung wirklich „angetroffen“ werden), inwiefern die Bedeutung eines Dinges – als „wahre“ oder „falsch“, wenn es dergleichen hier überhaupt gibt – eine Realität ist (z.B. eine bestimmte, wenn auch vielleicht einseitige, oder gar willkürliche usw. Auffassung einer bestimmten Person als „wirkliches“ Motiv). Darüber hinaus bleibt zu fragen, ob überhaupt ezin wirklicher Unterschied zwischen „realer“

und bloß „logischer“ oder „signifiktiver“ Subjektivität besteht. Insofern ein Ding in Wirklichkeit es selbst *ist*, ist ja seine real erscheinende Subjektivität selbst vielleicht nur eine bedeutsame; vielleicht mit Ausnahme der vernichtenden Einflüsse. Der Tod: hier ist die Realität ja die Auslöschung des Selbstseins. Andererseits z.B., daß jemand eine bestimmte Eigenschaft hat – z.B. trinkt, von brauner Farbe ist – betrifft das wirklich realiter ihn selbst oder ist das nicht nur eine Bedeutung – bzw. besteht die Realität dieser Eigenschaft vielleicht einzig und allein in ihrer Bedeutsamkeit? Diese ganze Frage der Realität der Subjektivität in jedem Sinne ist dabei offenbar das „Weltproblem“: der Subjektivität nicht so im Ganzen, sondern in einem (beschränkten) Ganzen („Horizont“) von *Dingen*, die „überdies“, „übrigens“ sich bedeutsam miteinander verknüpfen. Die Substanz selbst gibt den Pathe jenes nur zweitrangige (Nicht-selbst-)Sein, welches sie schon fast mit den bloßen Bedeutungen zusammenfallen zu lassen scheint.

8.) Hierher könnte also ferner noch die Frage der Struktur der Lebenswelt gehören – mit ihren Horizonten und Epochen. Hier auch tritt also das Nationalproblem auf, und auch gleichzeitig neuerlich das Problem der „Historizität“ (Kultur auch) und ihrer Brüchigkeit usw.

Zur „Grundfrage“.

Schon am 3.VII.56 hatte ich eine Möglichkeit notiert, den ausschließlichen Ansatz bei Heideggers Frage zu vermeiden: dafür nämlich der Ansatz bei der Frage nach der „Natur“ der Philosophie – die Bestimmung dieser als ein „natürliches“ Verhalten – demgegenüber alles in Frage kommt: und alsdann die radikalste Frage als Fraglichkeit überhaupt.

Dies wäre nicht schlecht, es müßte wohl andererseits auch zusammengehen ev. Mit einem Nachweis, daß Heidegger wirklich die Grundfrage aller Metaphysik getroffen hat: dazu sein Bezug auf die Vorsokratiker (Anaximander, Parmenides vor allem) und andererseits Aristoteles: und ein Versuch der Auslegung des Aristoteles, der aristotelischen Frage (Was ist das Seiende?) im Sinne der Heideggerschen: das betrifft die Identifizierung der Frage „Warum ist überhaupt ...?“ mit der danach, woher es Dinge gibt. Aber dann entsteht wohl die Schwierigkeit, daß auf einiges zuvor eingegangen werden müßte, was ich als das Subjektproblem der Dinge in 7. Erörtert habe.

Als vielleicht besser Ansatz bei der Frage nach dem Phänomen der Philosophie? Dann wäre zu motivieren, warum als „Beispiel“ Heidegger gewählt wird. Ist das, diese Wahl, motivierbar? Einfach durch die Aktualität? Oder dadurch, daß Heidegger eine Auskunft zu geben gesucht hat, woher die Metaphysik eigentlich motivisch stammt: aus dem „Wunder aller Wunder“ – „daß Seiendes ist“ – aus der genannten Grundfrage.

Immerhin könnte mit der Gegenstandslosigkeit der Philosophie begonnen werden. Auf die Frage: Was ist Philosophie? – ist als Antwort nur die Durchführung einer Metaphysik möglich. Die Philosophie entstammt insofern einer Erfahrung „ihrer“ und somit im Grunde „unser“ aller Gegenstandslosigkeit, des Fehlens f e s t e r Gegenstände (also: Erfahrung der ontologischen Differenz). Könnte das zureichen, darzustellen, inwiefern Heideggers Feststellung der Grundfrage das Wesentliche, ein Allgemeines trifft? Dann auch Übergang in die anderen Formulierungen – was ist das Seiende, gemeint als „welches“ ist das Seiende? (Aristoteles fragt vielleicht gar nicht nach dem Wesen des Seienden, wenn auch: ON HE ON, sondern danach, was letztlich ist.)

Grundfrage, S. 21, Übergang von 3. Zu 4.

- Die mögliche „Denknotwendigkeit“ des Gedankens des Endes aller Dinge ist sehr rasch eingeführt; hier hielt vielleicht Fink, als er mir die Siebenmeilenstiefel ansah. Er kann so kurz eingeführt werden, da ja sofort die Idee der reinen Denknotwendigkeit selbst der Kritik unterworfen wird.

- Wie wäre hier die „Denknotwendigkeit“ des Gedankens zu begründen? Genügte vielleicht ein Verweis aus 5, 6 und 7? Aber stünde dann nicht vielleicht 4 am falschen Platz? Oder könnte einfach festgestellt werden: daß der Gedanke des Endes aller Dinge keinerlei empirischen Anhalt findet – folglich nur auf einer Notwendigkeit reinen Denkens beruhen kann? Ferner: für die Fortsetzung des Gedankenganges in 4. Ist ja nicht so die Implikation des Gedankens des Weltendes in aller Philosophie, sondern eher nur das Erfordernis eines reinen Denkens zur Ermöglichung des Gedankens des Endes aller Dinge Voraussetzung.

- Jedenfalls böte sich hier die *Möglichkeit*, die notwendige Zugehörigkeit des Gedankens des Weltendes zur Idee des reinen Denkens selbst (als Philosophie) nachzuweisen. Das erforderte die Idee der Epoché. Das erforderte auch schon die Ausführung der Theorie der Epoché usw., also alles Dinge, die im folgenden dann ja angeschnitten sind.

- Die Formulierungen am Ende von 3. Sind dabei insofern nicht recht treffend, als sie von der „Möglichkeit“ des reinen Denkens, von seinen „Befähigungen“, ja fast seinen „Aufgaben“ sprechen; also nicht dem *Ereignishaften* eines reinen Denkens und einer Erfahrung des Endes aller Dingen Rechnung tragen. Natürlich war ich mir dessen schon bewußt, aber ich sprach in indirekter Rede.

- Ist also eine gewisse Umlagerung der Nummern 4-7 angezeigt?