

Appendix

1. Textstellen aus der Einleitung

Tableau I (T1): Der Gott am Kreuz

Sieh also noch einmal auf ihn, den Erniedrigten! Welche Wirkung hat dieser Anblick? Sollte er dich nicht dazu bewegen können, einigermaßen ähnlich wie er leiden zu wollen? Also für die Wahrheit unter Gefahr zeugen zu wollen, und gerade deshalb leiden zu müssen? Vergiß womöglich einen Augenblick alles, was du von ihm weißt, reiße dich aus dem doch vielleicht trägen gewohnheitsmäßigen Wissen um ihn: fühle es so, als hörtest du die Geschichte seiner Erniedrigung zum ersten Male. Glaubst du das aber nicht zu können, nun gut, so können wir uns auf andere Weise helfen, indem wir ein Kind zur Hilfe nehmen, ein Kind, das noch nicht dadurch verdorben ist, daß es Jesu Christi Leiden und Tod einfach als Schulaufgabe auswendig gelernt hat, ein Kind also, das diese Erzählung zum ersten Male hört, und laßt uns sehen, welche Wirkung sie hervorbringt, wenn wir sie einigermaßen leidlich erzählen.

Denke dir also ein Kind, und mach diesem Kind eine Freude dadurch, daß du ihm ein paar von jenen künstlerisch unbedeutenden, aber für das Kind so anregenden Bildern zeigst, die man in einem Kramladen kaufen kann. – Der da, auf dem schnaubenden Rosse, mit den wehenden Federn und der Herrschermiene, an der Spitze von Tausenden und aber Tausenden, die man nicht sehen kann – die Hand befehlend ausgestreckt: »vorwärts«, vorwärts über die Berggipfel, die gerade vor dir liegen, vorwärts zum Siege; das ist der Kaiser, der einzige, Napoleon; und nun erzählst du dem Kinde von Napoleon. – Der dort ist ein Jäger, er stützt sich auf seine Armbrust und sieht mit einem durchdringenden Blick vor sich hin, so sicher und doch bekümmert. Das ist Wilhelm Tell; du erzählst dem Kinde von ihm und diesem merkwürdigen Ausdruck in seinen Augen, daß er mit demselben Blick auf sein geliebtes Söhnchen schaute, damit er es nicht treffe, und auf den Apfel auf des Kindes Kopf, damit er den Apfel genau treffe. – Und dann zeigst du dem Kinde noch mehr solcher Bilder zu dessen unsäglicher Freude, bis du zu einem Bilde kommst, das du absichtlich dazwischen gelegt hast, und das einen Gekreuzigten darstellt. Das

Kind wird das Bild nicht sofort und auch nicht ganz direkt verstehen; es wird fragen, was es denn bedeute, daß der an solch einem Baume hänge. Darauf erklärst du dem Kinde, daß das ein Kreuz sei, und daß, wer daran hänge, gekreuzigt worden sei, und daß diese Kreuzigung in jenem Lande die qualvollste Todesstrafe gewesen sei und dazu eine entehrende Todesstrafe, die nur die schlimmsten Verbrecher erleiden mußten. – Wie wird dies nun auf das Kind wirken? Das Kind wird befangen werden und sich wohl eigentlich darüber wundern, wie du darauf gekommen seist, ihm ein solches häßliches Bild unter all den andern schönen zu zeigen, dies Bild eines schlimmen Verbrechers unter all diesen Helden und Herrlichen. Denn wie den Juden zum Trotz oben über das Kreuz geschrieben wurde »der Juden König«, so ist dieses Bild, das unaufhörlich noch alle Jahre herausgegeben wird, dem Menschengeschlecht zum Trotz eine Mahnung, die es niemals loswerden kann und auch niemals loswerden soll. Man soll ihn nicht anders darstellen; und es soll immer so sein, als hätte ihn *dieses* Geschlecht gekreuzigt, wenn *dieses* Geschlecht einem Kinde des neuen Geschlechts dieses Bild zum ersten Male zeigt und ihm zum ersten Male erklärt, wie es in der Welt zuing. Und dem Kinde soll es vor dem Erwachsenen und vor der Welt und vor sich selbst bange und ängstlich werden, wenn es zum ersten Male davon hört, und die andern Bilder sollen sich dabei alle, wie, wie es in dem alten Liede heißt, vor Scham umwenden, weil dieses Bild so ganz anders ist. Indessen – denn wir sind ja noch gar nicht zu dem Entscheidenden gekommen, indem das Kind noch gar nicht erfahren hat, wer dieser schlimme Verbrecher gewesen ist – wird das Kind sicherlich, wißbegierig wie alle Kinder sind, fragen, wer denn das sei, und was er denn getan habe – ja, was? Erzähle dem Kinde dann, daß dieser Gekreuzigte der Heiland der Welt sei. Damit wird aber das Kind keine rechte Vorstellung verbinden können; erzähle ihm deshalb nur, daß dieser Gekreuzigte der liebevollste Mensch gewesen sei, der je gelebt habe. O, im Alltäglichen, wo man ja diese Geschichte auswendig ableiern kann, im Alltagsleben, wo ein halbes, gerade nur andeutend hingeworfenes Wort genügt, damit man sofort Bescheid weiß, da geht alles so schnell und oberflächlich vor sich; das müßte aber ein sonderbarer Mensch sein, vielmehr ein Unmensch, der nicht unwillkürlich die Augen niederschläge und fast wie ein armer Sünder dastünde, wenn er einem Kinde dies zum ersten Male erzählen sollte, einem Kinde also, das noch nie ein Wort davon gehört und selbstverständlich nie etwas davon geahnt hat. Denn in dem Augenblicke steht der Erwachsene ja wie ein Ankläger da, der sich und das ganze Menschengeschlecht anklagt! – Was für einen Eindruck muß dies wohl auf das Kind machen, das natürlich fragen wird: aber warum war man denn so schlecht gegen ihn, warum?

Sieh, nun ist der Augenblick da, falls du nicht schon einen allzu großen Eindruck auf das Kind gemacht hast. Erzähle ihm nun von dem Erhöhten, der von der Herrlichkeit alle zu sich ziehen will. Erzähle ihm, daß der Gekreuzigte dieser Erhöhte ist.

Erzähle dem Kinde, daß er die Liebe war, daß er aus Liebe zur Welt kam, geringe Knechtsgestalt annahm, nur für dies eine lebte, die Menschen zu lieben und ihnen zu helfen, vor allem allen denen, die krank waren und betrübt, leidend und unglücklich. Erzähle dann dem Kinde, wie es ihm im Leben erging, wie ihn einer von den wenigen, die ihm nahestanden, verriet, wie die andern ihn verleugneten, und alle andern ihn verhöhnten und verspotteten, bis sie ihn zuletzt ans Kreuz nagelten – wie man es auf dem Bilde sieht – und wie sie schrien, sein Blut solle über sie und ihre Kinder kommen, und er für sie betete, daß dieses nicht geschehen möge, sondern daß der himmlische Vater ihnen diese Sünde vergeben wolle. Erzähle all das dem Kinde recht lebendig, als hättest du es selber noch nie gehört oder erzählt; erzähle es, als hättest du selber all dies erdichtet, aber vergiß keine Einzelheit, die uns überliefert ist, doch darfst du gern beim Erzählen vergessen, daß uns all das *überliefert* ist. Erzähle dann dem Kinde, daß damals zusammen mit dem Liebevollen auch ein berühmter Räuber lebte, der zum Tode verurteilt worden war, und daß das Volk forderte, dieser Räuber solle freigelassen werden, daß das Volk rief: er soll leben, Barrabas soll leben, während sie über den Liebreichen riefen: kreuzige, kreuzige ihn! so daß dieser Liebreiche also nicht allein wie ein Verbrecher gekreuzigt wurde, sondern wie ein solches Ungeheuer von einem Verbrecher, daß jener berühmte Räuber im Vergleich mit ihm geradezu ein rechtschaffener Mensch wurde.

Welche Wirkung, meinst du, wird diese Erzählung auf das Kind haben? Jedoch, um es dir ganz deutlich und klar zu machen, so stell eine Probe an: erzähle weiter von dem Gekreuzigten, daß er am dritten Tage darauf von den Toten auferstand, dann zum Himmel auffuhr, um zu der Herrlichkeit des Vaters im Himmel einzugehen – versuch es, und du wirst sehen, daß das Kind dieses zuerst völlig überhören wird, denn die Erzählung des Leidens hat auf das Kind einen so großen Eindruck gemacht, daß es von der Herrlichkeit, die darauf folgte, gar nichts hören mag. Denn man muß ziemlich verpfuscht sein und manches Jahr lang dadurch empfindungslos geworden sein, daß man die Geschichte von seiner Erniedrigung, seinem Leiden und Sterben hat leichtfertig ableiern hören, um, ohne angehalten zu werden, sofort zur Herrlichkeit übergehen zu können.

Welche Wirkung, meinst du also, wird deine Erzählung auf das Kind ausüben? Vor allem wohl die, daß es die übrigen Bilder, die ihm gezeigt wurden, völlig vergißt, weil es nun über etwas anderes nachdenken muß. Und darauf würde sich das Kind wohl im höchsten Maße darüber wundern, daß Gott mit Himmel nicht alles getan hat, um dies zu verhindern; oder jedenfalls darüber, daß dies geschah, ohne daß Gott, wenn auch erst im allerletzten Augenblicke, Feuer vom Himmel regnen ließ, um seinen Tod zu verhindern; daß es geschah, ohne daß sich die Erde öffnete, um die Gottlosen zu verschlingen. Und ganz so müßten wir Älteren ja auch denken, wenn wir nicht begriffen, daß er freiwillig litt, und daß es um so schwerer war,

weil er, der Erniedrigte, jeden Augenblick hätte bitten können, so daß der Vater ihm Legionen von Engeln gesandt hätte, um das Fürchterliche abzuwehren. – Das wäre wohl der erste Eindruck gewesen. Wenn das Kind aber mit der Zeit genauer über diese Geschichte nachdächte, würde es wohl immer leidenschaftlicher werden; es würde nur noch von Waffen und Krieg reden – denn das hätte das Kind dann bestimmt beschlossen, daß es, sobald es groß wäre, alle diese gottlosen Menschen totschiessen würde, die so mit dem Liebevollen gehandelt hätten; und das hätte es beschlossen, ohne mit seinem Kinderverstand daran zu denken, daß diese Gottlosen vor 1800 Jahren gelebt hätten.

Wenn dieses Kind dann ein Jüngling geworden wäre, hätte er diesen Eindruck nicht vergessen, sieht aber nun ein, daß sich dieses nicht tun ließe, was er als Knabe beschlossen hatte, indem er die 1800 Jahre vergessen hatte, doch würde er sicher mit derselben Leidenschaft gegen die Welt streiten wollen, in der man den Heiligen ansieht, in der man die Liebe kreuzigt und für den Räuber bittet.

Wenn er dann noch älter und reif geworden wäre, würde er den Kindheitseindruck nicht vergessen haben, aber es nun anders auffassen. Er will nicht mehr schlagen, da er dann dem Erniedrigten, der nicht schlug, nicht einmal zurückschlug, wenn er geschlagen wurde, nicht ähnlich sein würde. Nein, jetzt will er nur eines: annäherungsweise so leiden, wie er in der Welt litt, in dieser Welt, die die Philosophen immer die beste genannt haben, welche aber doch – denn es muß wohl so sein, daß manches in der Philosophie wahr ist, was in der Theologie unwahr ist – die Liebe kreuzigt und »Barrabas lebe« ruft. Das zeigt die Welt immer wieder in geringeren Verhältnissen, daß nicht nur der leiden muß, der das menschliche Gute will, sondern daß auch – schon um des Gegensatzes willen, den die Welt so liebt, um dadurch so recht zu unterstreichen, wie sehr sie gegen das Gute ist – zu gleicher Zeit jener Erbärmliche, Verächtliche, Niedrige zu leben pflegt, für den, um den Gegensatz zu zeigen, »er lebe« gerufen wird.

So *kann* also der Anblick des Erniedrigten bewegen – kann er dich nicht auch so bewegen? So bewegte er die Apostel, die nichts wußten und nichts wissen wollten als Christum, und zwar als den Gekreuzigten – kann er dich nicht auch so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du ein Apostel würdest – welche Vermessenheit! Nein, daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. So bewegte dieser Anblick jene Herrlichen, deren die Kirche als ihrer Väter und Lehrer gedenkt, und die mit den Aposteln nichts wußten und nicht anderes wissen wollten als Christum, und zwar als den Gekreuzigten – kann er dich nicht auch so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du einer von jenen würdest – welcher eitler Gedanke! Daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. Denn warum wurden sie durch diesen Anblick so bewegt? Weil sie ihn liebten. Deshalb erkannten sie seine Leiden; denn nur wer ihn liebt, begreift, daß er die Liebe war, und nur der kann darauf aufmerksam werden, wie er litt: wie schwer und martervoll,

und wie er litt: wie sanftmütig und liebevoll; wie er litt: wie sehr er im Recht war; wie er litt: welches Unrecht! Wenn dieser Anblick dich nicht so bewegt, muß es daran liegen, daß du ihn nicht liebst; aber wende deshalb deinen Blick nicht ab, damit der Anblick dieses Erniedrigten in seinem Leiden dich doch vielleicht noch bewege, ihn zu lieben. Wenn es so ist, wirst du zum zweiten Male diesen Anblick zu sehen bekommen, und dann wird er auch dich dazu bewegen, ähnlich wie er leiden zu wollen – der von der Herrlichkeit alle zu sich ziehen will.⁹¹⁵

Tableau II (T2): Der tote Gott

Der tolle Mensch. — Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ — Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That

915 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.188 – 192 (T1).

willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe gethan!“ — Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“

—⁹¹⁶

Tableau III (T3): Der letzte Gott

Seine *Wesung* hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung. Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagründer zugehört.

Dieser Wink als Ereignis stellt das Seiende in die äußerste Seinsverlassenheit und durchstrahlt zugleich die Wahrheit des Seins als ihr innigstes Leuchten.

Im Herrschaftsbereich des Winkes treffen sich neu zum einfachsten Streit Erde und Welt: reinste Verslossenheit und höchste Verklärung, holdeste Berücksichtigung und furchtbarste Entrückung. Und dieses je wieder nur geschichtlich in den Stufen und Bereichen und Graden der Bergung der Wahrheit im Seienden, wodurch allein dieses wieder seiender wird in all dem maßlosen, aber verstellten Verlöschen ins Unseiende.

In solcher *Wesung* des Winkes kommt das Seyn selbst zu seiner *Reife*. Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Versenkung. Hierin west das *Letzte*, das *wesentliche*, aus dem Anfang geforderte, nicht ihm zugetragene *Ende*. Hier enthüllt sich die innerste Endlichkeit des Seyns: im Wink des letzten Gottes.

In der Reife, der Mächtigkeit zur Frucht und der Größe der Versenkung, liegt zugleich das *verborgenste* Wesen des *Nicht*, als Noch-nicht und Nicht-mehr.

Von hier aus ist die Innigkeit der Einweisung des Nichthaften im Seyn zu errathen. Gemäß der *Wesung* des Seyns aber, im Spiel des Anfalls und Ausbleibs, hat das *Nicht* selbst verschiedene Gestalten seiner Wahrheit und demgemäß auch das *Nichts*. Wird

916 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA4), S.480ff (T2).

dieses nur »logisch« durch Verneinung des Seienden im Sinne des Vorhandenen errechnet (vgl. die Anmerkungen im Handexemplar von: »Was ist Metaphysik?«) und äußerlich wortmäßig erklärt, mit anderen Worten, kommt das Fragen überhaupt nicht in den Bereich der Frage nach dem *Seyn*, dann ist alle Widerrede gegen die Frage nach dem Nichts ein eitles Gerede, dem jede Möglichkeit benommen bleibt, jemals in den Entscheidungsbereich der Frage nach der wesentlichsten Endlichkeit des Seyns einzudringen.

Aber dieser Bereich wird nur betretbar kraft der Vorbereitung einer langen Ahnung des letzten Gottes. Und die Zukünftigen des letzten Gottes werden *nur* und erst vorbereitet durch jene, die den *Rückweg* aus der erfahrenen Seinsverlassenheit finden, ausmessen und bauen. Ohne das Opfer dieser Rückwegigen kommt es nicht einmal zu einer Dämmerung der Möglichkeit des Winkens des letzten Gottes. Diese Rückwegigen sind die wahren Vorläufer der Zukünftigen.

(Aber diese Rückwegigen sind auch ganz Andere als die vielen nur »Re-aktiven«, deren »Aktion« nur aufgeht in der blinden Anklammerung an ihr kurzgesehenes Bisheriges. Ihnen ist nie das Gewesene in seinem Übergriff ins Künftige und niemals das Künftige in seinem Zuruf an das Gewesende offenbar geworden.)

Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel »Mono-theismus«, »Pan-theismus« und »A-theismus« meinen. »Monotheismus« und alle Arten des »Theismus« gibt es erst seit der jüdisch-christlichen »Apogetik«, die die »Metaphysik« zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes.

Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seinetwillen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muß zu ihrem Ende gebracht werden. Wir müssen die Verklärung ihrer wesentlichen Grundstellungen in den Übergang und die Bereitschaft hineinschaffen.

Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.

Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt. Dies ist etwas wesentlich anderes als die bloße Abwesenheit. Verweigerung als zugehörig zum Ereignis läßt sich nur erfahren aus dem ursprünglicheren Wesen des Seyns, wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet.

Die *Verweigerung* als die Nähe des Unab-wendbaren macht das *Da-sein* zum Überwundenen, das will sagen: schlägt es nicht nieder, sondern reißt es hinauf in die Gründung seiner Freiheit.

Ob aber ein Mensch beides bewältigen kann, das Ausstehen des Anklangs des Ereignisses als *Verweigerung* und den Vollzug des Übergangs zur Gründung der Freiheit des Seienden als solchen, zur Erneuerung der Welt aus der Rettung der Erde, wer möchte das entscheiden und wissen? Und so bleiben wohl die, die an solcher Geschichte und ihrer Gründung sich verzehren, immer von einander getrennt, die Gipfel der getrenntesten Berge.

Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der *Verweigerung* ist eine einzigartige Nähe, ein Bezug, der durch keine »Dialektik« verunstaltet und beseitigt werden darf.

Die Nähe aber klingt an im Anklang des Seyns aus der Erfahrung der Not der Seinsverlassenheit. Diese Erfahrung jedoch ist der erste Aufbruch zum Sturm in das *Da-sein*. Denn nur wenn der Mensch aus dieser Not herkommt, bringt er die Notwendigkeiten zum Leuchten und mit diesen erst die Freiheit der Zugehörigkeit zum Jubel des Seyns.

Nur wer zu kurz, d. h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt, haften, um daraus den Anlaß zur Verzweilung zu nehmen. Dies aber ist immer ein Zeugnis, daß wir noch nicht die volle Kehre des Seyns ermessen haben, um darin das Maß des *Da-seins* zu finden.

Die *Verweigerung* nötigt das *Da-sein* zu ihm selbst als Gründung der Stätte des *ersten* Vorbeigangs des Gottes als des sich-verweigernden. Erst aus diesem Augenblick kann ermessen werden, wie das Seyn als Ereignisbereich jener Nötigung das Seiende wiederbringen muß, in welcher Bewältigung des Seienden die Würdigung des Gottes sich vollziehen muß.

Wir stehen in diesem Kampf um den letzten Gott und d. h. um die Gründung der Wahrheit des Seyns als des Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs (nicht um den Gott selbst vermögen wir zu kämpfen) notwendig im Machtbereich des Seyns als Ereignung und damit in der äußersten Weite des schärfsten Wirbels der Kehre.

Wir müssen die Gründung der Wahrheit vorbereiten, und das sieht so aus, als werde damit schon die Würdigung und damit die Bewahrung des letzten Gottes vorbestimmt. Wir müssen zugleich wissen und uns daran halten, daß die Bergung der Wahrheit in das Seiende und damit die Geschichte der Bewahrung des Gottes erst durch ihn selbst und die Weise, wie er uns als *da-seinsgründende* braucht, gefordert wird; gefordert nicht nur eine Gebotstafel, sondern ursprünglicher und wesentlich so, daß sein Vorbeigang eine Beständigung des Seienden und damit des Menschen inmitten seiner fordert; eine Beständigung, in der erst das Seiende je in der Einfachheit seines zurückgewonnenen Wesens (als Werk, Zeug, Ding, Tat, Blick

und Wort) dem Vorbeigang standhält, ihn so nicht still legt, sondern als Gang walten läßt.

Hier geschieht keine Er-lösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die *Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst: die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott, das sich und seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen.

Jene Zugehörigkeit zum Seyn und dieses Bedürfen des Seyns enthüllt erst das Seyn in seinem Sichverbergen als jene kehrige Mitte, in der die Zugehörigkeit das Bedürfen übertrifft und das Bedürfen die Zugehörigkeit überragt: das Seyn als Er-ignis, das aus diesem kehrigen Übermaß seiner selbst geschieht und so zum Ursprung wird des Streites zwischen dem Gott und dem Menschen, zwischen dem Vorbeigang des Gottes und der Geschichte des Menschen.

Alles Seiende, so aufdringlich und einzig und selbst- und erst-ständig es dem gott-losen und unmenschlichen Rechnen und Betreiben erscheinen mag, ist nur der Hereinstand in das Ereignis, in dem (dem Hereinstand) die Stätte des Vorbeigangs des letzten Gottes und die Wächterschaft des Menschen eine Beständigkeit suchen, um zur Ereignung bereit zu bleiben und dem Seyn nicht zu wehren, was doch das bisherige Seiende, dieses in der bisherigen Wahrheit, ausschließlich betreiben mußte.

Das Erdenken der Wahrheit des Seyns glückt erst, wenn im Vorbeigang des Gottes die Ermächtigung des Menschen zu seiner Notwendigkeit offenbar wird und so die Er-ignung im Übermaß der Kehre zwischen menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen ins Offene kommt, um ihr Sichverbergen als Mitte, um sich als Mitte des Sichverbergens zu erweisen und die Erschwingung zu erzwingen und damit die Freiheit zum Grunde des Seyns als Da-gründung zum Sprung zu bringen.

Der letzte Gott ist der Anfang der längsten Geschichte in ihrer kürzesten Bahn. Langer Vorbereitung bedarf es für den großen Augenblick seines Vorbeigangs. Und zu seiner Bereitung sind Völker und Staaten zu klein, d. h. zu sehr schon allem Wachstum entrissen und nur noch der Machenschaft ausgeliefert.

Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen und unter sich den verschwiegenen Einklang der Bereiten.

Das Seyn als das Einzigeste und Seltenste gegen das Nichts wird sich aus der Massenhaftigkeit des Seienden zurückgezogen haben, und alle Geschichte wird dort, wo sie in ihr eigenes Wesen hinabreicht, nur diesem Entzug des Seins in seine volle Wahrheit dienen. Alles öffentliche aber wird in seinen Erfolgen und Niederbrüchen schwärmen und sich jagen, um seiner Art gemäß *nichts* zu ahnen von dem, was geschieht. Nur zwischen diesem Massenwesen und den eigentlich Geopferten werden sich die Wenigen und ihre Bünde suchen und finden, um zu ahnen, daß ihnen etwas Verborgenes geschieht, jener Vorbeigang, bei aller Herauszerrung alles »Geschehens«

in das Schnelle, sogleich vollständig Griffige und restlos zu Verzehrende. Die Verkehrung und Verwechslung der Ansprüche und Anspruchsbereiche wird nicht mehr möglich sein, weil die Wahrheit des Seyns selbst in der schärfsten Ausfälligkeit seiner Zerklüftung die wesentlichen Möglichkeiten zur Entscheidung gebracht hat.

Dieser geschichtliche Augenblick ist kein »Idealzustand«, weil dieser jedesmal dem Wesen der Geschichte zuwidergeht, sondern dieser Augenblick ist die Ereignung jener Kehre, in der die Wahrheit des Seyns zum Seyn der Wahrheit kommt, da der Gott das Seyn braucht und der Mensch als Da-sein die Zugehörigkeit zum Seyn gegründet haben muß. Dann ist, für diesen Augenblick, das Seyn als das innigste Zwischen gleich dem Nichts, der Gott übermächtig den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott, unmittelbar gleichsam und doch beides nur im Ereignis, als welches die Wahrheit des Seyns selbst ist.

Aber eine lange und viel rückfällige und viel verborgene Geschichte wird sein bis zu diesem unerrechnbaren Augenblick, der auch nie ein so Vordergründliches wie ein »Ziel« sein kann. Nur stündlich schon müssen die Schaffenden in der Verhaltnenheit der Sorge sich selbst zur Wächterschaft im Zeit-Raum jenes Vorbeigangs bereit machen. Und die denkerische Besinnung auf dies Einzige: die Wahrheit des Seyns, kann nur ein Pfad sein, auf dem das Unvordenkliche dennoch gedacht, d. h. die Verwandlung des Bezugs des Menschen zur Wahrheit des Seyns angefangen wird.

Mit der Seynsfrage, die die Frage nach dem Seienden und somit alle »Metaphysik« überwunden hat, ist die Fackel entzündet und der erste Anlauf zum weiten Lauf gewagt. Wo ist der Läufer, der die Fackel aufnimmt und seinem Vor-gänger zuträgt? Die Läufer müssen alle, und je spätere sie sind, um so stärkere *Vor-läufer* sein, keine Nachläufer, die das Erstversuchte, wenn es hoch kommt, nur »verbessern« und widerlegen. Die Vor-läufer müssen je und je ursprünglicher als die »Vor-« (d. h. hinter ihnen)-laufenden *anfängliche* sein, das Eine und Selbe des zu Fragenden noch einfacher, reicher und unbedingt einzig denken. Was sie übernehmen, indem sie die Fackel ergreifen, kann nicht das Gesagte als »Lehre« und »System« und dgl. sein, sondern das Gemußte, das sich nur jenen eröffnet, die selbst, abgründiger Herkunft, zu den Gezwungenen gehören.

Das Zwingende aber ist allein das Unberechen- und Unmachbare des Ereignisses, die Wahrheit des Seyns. Selig, wer der Unseligkeit seiner Zerklüftung zugehören darf, um ein Höriger zu sein in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird.

Der *letzte* Gott ist kein Ende, sondern das Insicheschwingen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung, da Anfängliches allem Festhalten sich entzieht und nur west im Übertagen alles dessen, was schon als Künftiges in ihn eingefangen und seiner bestimmenden Kraft überantwortet ist.

Das Ende *ist* nur dort, wo sich das Seiende aus der Wahrheit des Seyns losgerissen, jede Frag-würdigkeit und d. h. jede Unterscheidung verleugnet hat, um sich in endlosen Möglichkeiten des so Losgelassenen in endloser Zeit zu gebärden. Das Ende ist das unaufhörliche Und-so-weiter, dem sich das *Letzte* als das Anfänglichste von Anfang an und längst entzogen hat. Das Ende sieht sich selbst niemals, sondern hält sich für die Vollendung und wird deshalb am wenigsten bereit und bereitet sein, das *Letzte* weder zu erwarten noch zu erfahren.

Herkünftig aus einer durch die »Metaphysik« bestimmten Stellung zum Seienden werden wir nur schwer und langsam das Andere wissen können, daß weder im »persönlichen« noch im »massenweisen« »Erlebnis« der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen »Raum« des Seyns selbst. Alle bisherigen »Kulte« und »Kirchen« und solches überhaupt kann nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden. Denn zuerst muß die Wahrheit des Seyns selbst gegründet werden und für dieses Aufgegebene alles Schaffen einen anderen Anfang nehmen.

Wie wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten. Und vielleicht ist dieses die verfänglichste Form der tiefsten Gottlosigkeit und die Betäubung der Ohnmacht zur Er-leidung der Ereignung jener Da-zwischenkunft des Seyns, das erst dem Hereinstand des Seienden in die Wahrheit eine Stätte bietet und ihm die Gerechtsame zuteilt, in der weitesten Ferne zum Vorbeigang des Gottes zu stehen, Gerechtsame, deren Zuteilung nur geschieht als Geschichte: in der Umschaffung des Seienden in die Wesentlichkeit seiner Bestimmung und in die Befreiung aus dem Mißbrauch der Machenschaften, die, alles verkehrend, das Seiende in der Nutznießung erschöpfen.⁹¹⁷

2. Textstellen aus dem 1. Kapitel

§5 Kierkegaard: Das Pathos des Absurden

Tableau IV (T4): Der ekstatische Vortrag

Heirate, du wirst es bereuen; heirate nicht, du wirst es auch bereuen; heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen; entweder du heiratest oder du heiratest nicht, du bereust beides. Lache über die Torheiten der Welt, du wirst es bereuen; weine

917 Heidegger: *Seh zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.409 – 417 (T3).

über sie, du wirst es auch bereuen; lache über die Torheiten der Welt oder weine über sie, du wirst beides bereuen; entweder du lachst über die Torheiten der Welt oder du weinst über sie, du bereust beides. Trau einem Mädchen, du wirst es bereuen; traue ihr nicht, du wirst es auch bereuen; trau einem Mädchen oder traue ihr nicht, du wirst beides bereuen; entweder du traust einem Mädchen oder du traust ihr nicht, du wirst beides bereuen. Erhänge dich, du wirst es bereuen; erhänge dich nicht, du wirst es auch bereuen; erhänge dich oder erhänge dich nicht, du wirst beides bereuen; entweder du erhängst dich oder du erhängst dich nicht, du wirst beides bereuen. Dies, meine Herren, ist aller Lebensweisheit Inbegriff. Nicht in einzelnen Augenblicken nur betrachte ich, wie Spinoza sagt, alles *aeterno modo*, sondern ich bin beständig *aeterno modo*. Das, glauben viele, seien sie auch, wenn sie, nachdem sie das eine oder das andere getan haben, diese Gegensätze vereinigen oder medieren. Doch dies ist ein Mißverstand; denn die wahre Ewigkeit liegt nicht hinter dem Entweder-Oder, sondern vor ihm. Ihre Ewigkeit wird daher auch eine schmerzliche Zeit-Sukzession sein, da sie an der doppelten Reue zu zehren haben werden. Meine Weisheit ist also leicht zu begreifen; denn ich habe nur einen Grundsatz, von dem ich noch nicht einmal ausgehe. Man muß zwischen der nachfolgenden Dialektik des Entweder-Oder und der hier angedeuteten ewigen unterscheiden. Wenn ich also hier sage, daß ich nicht von meinem Grundsatz ausgehe, so hat dies seinen Gegensatz nicht in einem Davon-Ausgehen, sondern ist lediglich der negative Ausdruck für meinen Grundsatz, das, wodurch er sich selbst begreift im Gegensatz zu einem Davon-Ausgehen oder einem Nicht-davon-Ausgehen. Ich gehe nicht von meinem Grundsatz aus; denn ginge ich von ihm aus, würde ich es bereuen, ginge ich nicht von ihm aus, würde ich es auch bereuen. Sollte es daher dem einen oder anderen unter meinen hochverehrten Zuhörern so vorkommen, als ob an dem, was ich sagte, doch etwas dran wäre, so beweist er damit nur, daß sein Kopf für Philosophie nicht geeignet ist; sollte es ihm scheinen; daß Bewegung in dem Gesagten sei, so beweist dies dasselbe. Für diejenigen Zuhörer hingegen, die imstande sind, mir zu folgen, obwohl ich keine Bewegung mache, will ich nun die ewige Wahrheit entwickeln, durch welche diese Philosophie in sich selber bleibt und keine höhere zugesteht. Wenn ich nämlich von meinem Grundsatz ausginge, so würde ich nicht wieder aufhören können; denn hörte ich nicht auf, so würde ich es bereuen, und hörte ich auf, so würde ich es auch bereuen usw. Nun aber, da ich nie ausgehe, kann ich jederzeit aufhören; denn mein ewiger Ausgang ist mein ewiges Aufhören. Die Erfahrung hat gezeigt, daß es für die Philosophie keineswegs besonders schwierig ist, anzufangen. Weit entfernt; sie fängt ja mit nichts an und kann somit jederzeit anfangen. Was hingegen der Philosophie und den Philosophen schwerfällt, ist das Aufhören. Auch dieser Schwierigkeit bin ich entgangen; denn falls jemand glauben sollte, daß ich, indem ich jetzt aufhöre, wirklich aufhöre, so beweist er, daß er keine spekulative Begabung hat. Ich höre

nämlich nicht jetzt auf, sondern ich habe bereits damals aufgehört, als ich anfang. Meine Philosophie hat deshalb die vortreffliche Eigenschaft, daß sie kurz und daß sie unwidersprechlich ist; denn wenn jemand mir widerspräche, so dürfte ich wohl recht damit haben, ihn. für verrückt zu erklären. Der Philosoph ist also beständig *aeterno modo* und hat nicht, wie der selige Sintenis, nur vereinzelte Stunden, die für die Ewigkeit gelebt sind.⁹¹⁸

Tableau V (T5): Der Finger im Dasein

Den 11. Oktober

Mein stiller Mitwisser!

Mein Leben ist bis zum Äußersten gebracht; ich ekele mich vor dem Dasein, es ist geschmacklos ohne Salz und Sinn. Wenn ich hungriger als Pierrot wäre, gelüstete es mich dennoch nicht danach, jene Erklärung zu fressen, welche die Menschen anbieten. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man sich befindet, ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach nichts. Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in das Ganze hineingenarrt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen; warum bin ich nicht gefragt worden, warum nicht mit Bräuchen und Regeln bekannt gemacht worden, sondern ins Glied gesteckt, als sei ich von einem Seelenverkooper gekauft? Wie bin ich Interessent in jener großen Entreprise geworden, die man die Wirklichkeit nennt? Warum soll ich Interessent sein? Ist das nicht freigestellt? Und soll ich es notwendig sein, wo ist denn der Verhandlungsleiter, ich habe eine Bemerkung zu machen? Gibt es keinen Verhandlungsleiter? Wo soll ich mich mit meiner Klage hinwenden? Das Dasein ist ja eine Debatte, darf ich darum bitten, daß meine Betrachtung mit in Erwägung gezogen wird? Soll man das Dasein nehmen als was es ist, wäre es dann nicht am besten, daß man zu wissen bekäme, wie es ist? Was heißt das: ein Betrüger? Sagt Cicero nicht, man finde einen solchen heraus, indem man frage: *cui bono*? Ich lasse einen jeden fragen und frage jeden danach, ob es mir etwas genützt hat, mich selber und ein Mädchen unglücklich zu machen: Schuld – was soll das heißen? Ist das Hexerei? Weiß man nicht mit Bestimmtheit, wie es zugeht, daß ein Mensch schuldig wird? Will niemand antworten: Ist denn dies nicht für alle die Herren Teilnehmer von äußerster Wichtigkeit?⁹¹⁹

918 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.49ff (T4).

919 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.410 (T5).

Tableau VI (T6): Stimmung

Es war einmal ein Mann, der hatte als Kind jene schöne Erzählung vernommen, wie Gott Abraham versuchte und wie dieser die Versuchung bestand, den Glauben bewahrte und wider Erwarten zum andernmal einen Sohn bekam. Als er älter wurde, las er dieselbe Erzählung mit noch größerer Bewunderung; denn das Leben hatte getrennt, was in der frommen Einfalt des Kindes vereint gewesen war. Je älter er wurde, um so öfter wandten sich seine Gedanken jener Erzählung zu, seine Begeisterung wurde stärker und stärker, und dennoch konnte er die Erzählung weniger und weniger verstehen. Zuletzt vergaß er darüber alles andere; seine Seele hatte nur den einen Wunsch, Abraham zu sehen, die eine Sehnsucht, Zeuge jener Begebenheit gewesen zu sein. Sein Verlangen stand nicht danach, die schönen Gegenden des Morgenlands zu sehen, des gelobten Landes irdische Herrlichkeit, jenes gottesfürchtige Ehepaar, dessen Alter Gott segnete, des betagten Patriarchen ehrwürdige Gestalt, die blühende Jugend des von Gott geschenkten Isaak – er hatte nichts dagegen, daß das gleiche auf einer unfruchtbaren Heide geschähe. Seine Begierde stand danach, auf jener dreitägigen Reise mit dabei zu sein, als Abraham mit der Sorge voran und mit Isaak an seiner Seite ritt. Sein Wunsch war, in jenem Augenblick zugegen zu sein, als Abraham seine Augen aufhob und von ferne den Berg Morija sah, in jenem Augenblick, als er die Esel zurückließ und allein mit Isaak auf den Berg stieg; denn das, was ihn beschäftigte, war nicht das kunstreiche Weben der Phantasie, sondern der Schauer des Gedankens.

Jener Mann war kein Denker, er fühlte kein Verlangen danach, über den Glauben hinauszukommen; ihn dünkte, das Herrlichste müsse sein, im Gedächtnis als der Vater des Glaubens fortzuleben, ein beneidenswertes Los, den Glauben zu besitzen, obgleich niemand anders davon wußte.

Jener Mann war kein gelehrter Exeget, er konnte kein Hebräisch; hätte er Hebräisch gekonnt, dann hätte er die Erzählung und Abraham vielleicht unschwer verstanden.

I

Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: «Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebhabst, und gehe hin in das Land Morija und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde.»

Es war eines Morgens früh. Abraham stand zeitig auf; er ließ die Esel gürten, verließ sein Zelt, und Isaak zog mit ihm; aber Sara schaute ihnen aus dem Fenster

nach, das Tal hinab, bis sie sie nicht mehr sah. Sie ritten drei Tage lang schweigend, nicht einmal am Morgen des vierten Tages sagte Abraham ein Wort, aber er hob seine Augen auf und sah von ferne den Berg Morija. Er ließ die Knechte zurück und stieg allein mit Isaak an der Hand den Berg hinan. Aber Abraham sagte zu sich selbst: «Ich will doch Isaak nicht verheimlichen, wohin dieser Gang ihn führt.» Er blieb stehen, er legte seine Hand segnend auf Isaaks Haupt, und Isaak beugte sich, den Segen zu empfangen. Und Abrahams Angesicht war Väterlichkeit, sein Blick war mild, seine Worte mahnend. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen, seine Seele konnte sich nicht erheben; er umfaßte Abrahams Knie, er fiel ihm flehend zu Füßen, er bat für sein junges Leben, für seine schönen Hoffnungen, er erinnerte an die Freuden in Abrahams Haus, er erinnerte an die Sorge und die Einsamkeit. Da hob Abraham den Knaben auf und ging mit ihm an der Hand, und seine Worte waren voll Trost und Ermahnung. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen. Er bestieg den Berg Morija, aber Isaak verstand ihn nicht. Da wandte er sich einen Augenblick von ihm ab; aber als Isaak zum andernmal Abrahams Angesicht erblickte, da war es verändert, sein Blick war wild, seine Gestalt war Schrecken. Er faßte Isaak bei der Brust, warf ihn zur Erde und sagte: «Dummer Knabe, glaubst du, ich sei dein Vater: Ich hänge Abgöttern an. Glaubst du, es sei Gottes Befehl: Nein, es ist meine Lust.» Da zitterte Isaak und rief in seiner Angst: «Gott im Himmel, erbarme Dich über mich, Abrahams Gott erbarme Dich über mich, habe ich keinen Vater auf Erden, dann sei Du mein Vater!» Aber Abraham sagte still bei sich: «Herr im Himmel, ich danke Dir; es ist doch besser, daß er glaubt, ich sei ein Unmensch, als daß er den Glauben an Dich verlieren sollte.»

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, so schwärzt die Mutter ihre Brust; es wäre ja schade, sähe die Brust lieblich aus und das Kind dürfe sie nicht bekommen. Dann glaubt das Kind, die Brust habe sich verändert; aber die Mutter ist die gleiche, ihr Blick ist liebevoll und zärtlich wie immer. Wohl dem, der nicht entsetzlicherer Mittel bedurfte, um das Kind zu entwöhnen!⁹²⁰

§6 Nietzsche: Das Pathos der Not

Tableau VII (T7): Der Schein des Ur-Einen

So gewiss von den beiden Hälften des Lebens, der wachen und der träumenden Hälfte, uns die erstere als die ungleich bevorzugtere, wichtigere, würdigere, lebenswerthere, ja allein gelebte dünkt: so möchte ich doch, bei allem Anscheine einer Paradoxie,

920 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.185ff (T6).

für jenen geheimnisvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir sind, gerade die entgegengesetzte Werthschätzung des Traumes behaupten. Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht: welchen Schein wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend, als das Wahrhaft-Nichtseiende d.h. als ein fortwährendes Werden in Zeit, Raum und Causalität, mit anderen Worten, als empirische Realität zu empfinden genöthigt sind. Sehen wir also einmal von unsrer eignen „Realität“ für einen Augenblick ab, fassen wir unser empirisches Dasein, wie das der Welt überhaupt, als eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ur-Einen, so muss uns jetzt der Traum als der Schein des Scheins, somit als eine noch höhere Befriedigung der Urbegierde nach dem Schein hin gelten. Aus diesem selben Grunde hat der innerste Kern der Natur jene unbeschreibliche Lust an dem naiven Künstler und dem naiven Kunstwerke, das gleichfalls nur „Schein des Scheins“ ist. Rafael, selbst einer jener unsterblichen „Naiven“, hat uns in einem gleichnissartigen Gemälde jenes Depotenzirens des Scheins zum Schein, den Urprozess des naiven Künstlers und zugleich der apollinischen Cultur, dargestellt. In seiner Transfiguration zeigt uns die untere Hälfte, mit dem besessenen Knaben, den verzweifelnden Trägern, den rathlos geängstigten Jüngern, die Widerspiegelung des ewigen Urschmerzes, des einzigen Grundes der Welt: der „Schein“ ist hier Widerschein des ewigen Widerspruchs, des Vaters der Dinge. Aus diesem Schein steigt nun, wie ein ambrosischer Duft, eine visionsgleiche neue Scheinwelt empor, von der jene im ersten Schein Befangenen nichts sehen — ein leuchtendes Schweben in reiner Wonne und schmerzlosem, aus weiten Augen strahlenden Anschauen. Hier haben wir, in höchster Kunstsymbolik, jene apollinische Schönheitswelt und ihren Untergrund, die schreckliche Weisheit des Silen, vor unseren Blicken und begreifen, durch Intuition, ihre gegenseitige Nothwendigkeit. Apollo aber tritt uns wiederum als die Vergöttlichung des principii individuationis entgegen, in dem allein das ewig erreichte Ziel des Ur-Einen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht: er zeigt uns, mit erhabenen Gebärden, wie die ganze Welt der Qual nöthig ist, damit durch sie der Einzelne zur Erzeugung der erlösenden Vision gedrängt werde und dann, ins Anschauen derselben versunken, ruhig auf seinem schwankenden Kahne, inmitten des Meeres, sitze.

(...)

„Titanenhaft“ und „barbarisch“ dünkte dem apollinischen Griechen auch die Wirkung, die das Dionysische erregte: ohne dabei sich verhehlen zu können, dass er selbst doch zugleich auch innerlich mit jenen gestürzten Titanen und Heroen

verwandt sei. Ja er musste noch mehr empfinden: sein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mässigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntniss, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde. Und siehe! Apollo konnte nicht ohne Dionysus leben! Das „Titanische“ und das „Barbarische“ war zuletzt *eine* eben solche Nothwendigkeit wie das Apollinische! Und nun denken wir uns, wie in diese auf den Schein und die Mässigung gebaute und künstlich gedämmte Welt der ekstatische Ton der Dionysusfeier in immer lockenderen Zauberweisen hineinklang, wie in diesen das ganze Uebermass der Natur in Lust, Leid und Erkenntniss, bis zum durchdringenden Schrei, laut wurde: denken wir uns, was diesem dämonischen Volksgesange gegenüber der psalmodirende Künstler des Apollo, mit dem gespensterhaften Harfenklange, bedeuten konnte! Die Musen der Künste des „Scheins“ verblassten vor einer Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach, die Weisheit des Silen rief Wehe! Wehe! aus gegen die heiteren Olympier. Das Individuum, mit allen seinen Grenzen und Maassen, ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen. Das Uebermass enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus. Und so war, überall dort, wo das Dionysische durchdrang, das Apollinische aufgehoben und vernichtet. Aber eben so gewiss ist, dass dort, wo der erste Ansturm ausgehalten wurde, das Ansehen und die Majestät des delphischen Gottes starrer und drohender als je sich äusserte. Ich vermag nämlich den dorischem Staat und die dorische Kunst mir nur als ein fortgesetztes Kriegslager des Apollinischen zu erklären: nur in einem unausgesetzten Widerstreben gegen das titanisch-barbarische Wesen des Dionysischen konnte *eine* so trotzig-spröde, mit Bollwerken umschlossene Kunst, *eine* so kriegsgemässe und herbe Erziehung, ein so grausames und rücksichtsloses Staatswesen von längerer Dauer sein.⁹²¹

Tableau VIII (T8): Das Pathos der Mücke

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. — So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der

921 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA I), S.38 – 41 (T7).

Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Centrum dieser Welt fühlt. Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.⁹²²

Tableau IX (T9): Das Pathos des Thauwinds

Wenn das Wasser Balken hat, wenn Stege und Geländer über den Fluss springen: wahrlich, da findet Keiner Glauben, der da spricht: „Alles ist im Fluss.“

Sondern selber die Tölpel widersprechen ihm. „Wie? sagen die Tölpel, Alles wäre im Flusse? Balken und Geländer sind doch überüber dem Flusse!“

„Überdem Flusse ist Alles fest, alle die Werthe der Dinge, die Brücken, Begriffe, alles „Gut“ und „Böse“: das ist Alles fest!“ —

Kommt gar der harte Winter, der Fluss-Thierbändiger: dann lernen auch die Witzigsten Misstrauen; und, wahrlich, nicht nur die Tölpel sprechen dann: „Sollte nicht Alles — stille stehn?“

„Im Grunde steht Alles stille“ —, das ist eine rechte Winter-Lehre, ein gut Ding für unfruchtbare Zeit, ein guter Trost für Winterschläfer und Ofenhocker.

„Im Grund steht Alles still“ —: dagegen aber predigt der Thauwind!

Der Thauwind, ein Stier, der kein pflügender Stier ist, — ein wüthender Stier, ein Zerstörer, der mit zornigen Hörnern Eis bricht! Eis aber — — bricht Stege!

Oh meine Brüder, ist j e t z t nicht Alles im Flusse? Sind nicht alle Geländer und Stege in's Wasser gefallen? Wer hielte sich noch an „Gut“ und „Böse“?

„Wehe uns! Heil uns! Der Thauwind weht!“ — Also predigt mir, oh meine Brüder, durch alle Gassen!⁹²³

922 Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA 1), S.875f (T8).

923 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.252 (T9).

§7 Heidegger: Das Pathos des Es gibt

Tableau X (T10): Das Es gibt

Vom Seienden sagen wir: es ist. In der Hinsicht auf die Sache »Sein« und in der Hinsicht auf die Sache »Zeit« bleiben wir vorsichtig. Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit. Zunächst haben wir durch diese Wendung nur den Sprachgebrauch geändert. Statt »es ist«, sagen wir »es gibt«.

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

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

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

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

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

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

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

Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein ist nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.

(...)

Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird.

(...)

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

(...)

Doch was meint dieses »Es«? Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie haben ausgiebig darüber nachgedacht, ohne daß eine gültige Aufhellung gefunden wurde. Der im Es gemeinte Bedeutungsbezirk reicht vom Belanglosen bis in das Dämonische. Das in der Rede »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist.

(...)

Wir behalten jedoch im Blick: Das Es nennt, jedenfalls in der zunächst verfügbaren Auslegung, ein Anwesen von Abwesen.

Ansichts dessen, daß es sich im Sagen: »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« nicht um Aussagen über Seiendes handelt, der Satzbau der Sätze jedoch ausschließlich im Hinblick auf solche Aussagen durch die griechisch-römischen Grammatiker vermittelt wurde, achten wir zugleich auf die Möglichkeit, daß es sich im Sagen »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« entgegen allem Anschein nicht um Aussagen handelt, die stets in den Satzbau der Subjekt-Prädikat-Beziehung verfestigt sind. Wie anders sollen wir jedoch das im genannten Sagen »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« in den Blick bringen? Einfach so, daß wir das »Es« aus der Art des Gebens her denken, das zu ihm gehört: das Geben als Geschick, das Geben als lichtendes Reichen. Beide gehören zusammen, insofern jenes, das Geschick, in diesem, dem lichtenden Reichen beruht.)

Im Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueigenen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*. Was dieses Wort nennt, können wir jetzt nur aus dem her denken, was sich in der Vor-Sicht auf Sein und

auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet, wohin Zeit und Sein gehören. Beide, Sein sowohl wie Zeit, nannten wir Sachen. Das »und« zwischen beiden ließ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten.

Nunmehr zeigt sich: Was beide Sachen zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis. Der Sach-Verhalt kommt nicht nachträglich als aufgestocktes Verhältnis zu Sein und Zeit hinzu. Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lichtenden Reichen sich verbergende Ereignen. Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als das Ereignis. Die Aussage ist richtig und doch zugleich unwahr, d.h. sie verbirgt uns den Sach-Verhalt; denn unversehens haben wir ihn als etwas Anwesendes vorgestellt, während wir doch versuchen, die Anwesenheit als solche zu denken. Aber vielleicht werden wir mit einem Schlag allen Schwierigkeiten, allen umständlichen und anscheinend fruchtlosen Erörterungen enthoben, wenn wir die schon längst fällige einfache Frage stellen und beantworten: Was ist das Ereignis?⁹²⁴

Tableau XI (T11): Der Zuspruch des Feldwegs

Er läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried. Die alten Linden des Schloßgartens schauen ihm, über die Mauer nach, mag er um die Osterzeit hell zwischen den aufgehenden Saaten und erwachenden Wiesen leuchten oder um Weihnachten unter Schneewehen hinter dem nächsten Hügel verschwinden. Vom Feldkreuz her biegt er auf den Wald zu. An dessen Saum vorbei grüßt er eine hohe Eiche, unter der eine roh gezimmerte Bank steht.

Darauf lag bisweilen die eine oder die andere Schrift der großen Denker, die eine junge Unbeholfenheit zu entziffern versuchte. Wenn die Rätsel einander drängten und kein Ausweg sich bot, half der Feldweg. Denn er geleitet den Fuß auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes.

Immer wieder geht zuweilen das Denken in den gleichen Schriften oder bei eigenen Versuchen auf dem Pfad, den der Feldweg durch die Flur zieht. Dieser bleibt dem Schritt des Denkenden so nahe wie dem Schritt des Landmannes, der in der Morgenfrühe zum Mähen geht.

Öfter mit den Jahren entführt die Eiche am Weg zum Andenken an frühes Spiel und erstes Wählen. Wenn zu Zeiten mitten im Wald eine Eiche unter dem Schlag der Holzaxt fiel, suchte der Vater alsbald quer durchs Gehölz und über sonnige Wald-

924 Heidegger: *Zeit und Sein* in *Zur Sache des Denkens* (GA 14), S.8 – 12/22–25 (T10).

blößen den ihm zugewiesenen Ster für seine Werkstatt. Hier hantierte er bedächtig in den Pausen seines Dienstes bei der Turmuhr und den Glocken, die beide ihre eigene Beziehung zu Zeit und Zeitlichkeit unterhalten.

Aus der Eichenrinde aber schnitten die Buben ihre Schiffe, die mit Ruderbank und Steuer ausgerüstet im Mettenbach oder im Schulbrunnen schwammen. Die Weltfahrten der Spiele kamen noch leicht an ihr Ziel und fanden wieder an die Ufer zurück. Das Träumerische solcher Fahrten blieb in einem ehemals noch kaum sichtbaren Glanz geborgen, der auf allen Dingen lag. Ihr Reich umgrenzten Auge und Hand der Mutter. Es war, als hütete ihre ungesprochene Sorge alles Wesen. Jene Fahrten des Spieles wußten noch nichts von Wanderungen, auf denen alle Ufer zurückbleiben. Indessen begannen Härte und Geruch des Eichenholzes vernehmlicher von der Langsamkeit und Stete zu sprechen, mit denen der Baum wächst. Die Eiche selber sprach, daß in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet: daß wachsen heißt: der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkel der Erde wurzeln; daß alles Gediogene nur gedeiht, wenn der Mensch gleich recht beides ist: bereit dem Anspruch des höchsten Himmels und aufgehoben im Schutz der tragenden Erde.

Immer noch sagt es die Eiche dem Feldweg, der seines Pfades sicher bei ihr vorbeikommt. Was um den Weg sein Wesen hat, sammelt er ein und trägt jedem, der auf ihm geht, das Seine zu. Dieselben Äcker und Wiesenhänge begleiten den Feldweg zu jeder Jahreszeit mit einer stets anderen Nähe. Ob das Alpengebirge über den Wäldern in die Abenddämmerung wegsinkt, ob dort, wo der Feldweg sich über eine Hügelwelle schwingt, die Lerche in den Sommermorgen steigt, ob aus der Gegend, wo das Heimatdorf der Mutter liegt, der Ostluft herüberstürmt, ob ein Holzbauer beim Zunachten sein Reisigbündel zum Herd schleppt, ob ein Erntewagen in den Fuhren des Feldweges heimwärtsschwankt, ob Kinder die ersten Schlüsselblumen am Wiesenrain pflücken, ob der Nebel tagelang seine Düsternis und Last über die Fluren schiebt, immer und von überall her steht um den Feldweg der Zuspruch des Selben:

Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott.

Aber der Zuspruch des Feldweges spricht nur so lange, als Menschen sind, die, in seiner Luft geboren, ihn hören können. Sie sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht Knechte von Machenschaften. Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist. Die Gefahr droht, daß die Heutigen schwerhörig für seine Sprache bleiben. Ihnen fällt nur noch der Lärm der Apparate, die sie fast für die Stimme

Gottes halten, ins Ohr. So wird der Mensch zerstreut und weglos. Den Zerstreuten erscheint das Einfache einförmig. Das Einförmige macht überdrüssig. Die Verdrießlichen finden nur noch das Einerlei. Das Einfache ist entflohen. Seine stille Kraft ist versiegt.

Wohl verringert sich rasch die Zahl derer, die noch das Einfache als ihr erworbenes Eigentum kennen. Aber die Wenigen werden überall die Bleibenden sein. Sie vermögen einst aus der sanften Gewalt des Feldweges die Riesenkräfte der Atomenergie zu überdauern, die sich das menschliche Rechnen erkünstelt und zur Fessel des eigenen Tuns gemacht hat.

Der Zuspruch des Feldweges erweckt einen Sinn, der das Freie liebt und auch die Trübsal noch an der günstigen Stelle überspringt in eine letzte Heiterkeit. Sie wehrt dem Unfug des nur Arbeitens, der, für sich, betrieben, allein das Nichtige fördert.

In der jahreszeitlich wechselnden Luft des Feldweges gedeiht die wissende Heiterkeit, deren Miene oft schwermütig scheint. Dieses heitere Wissen ist das »Kuinzige«. Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom Feldweg. Auf seinem Pfad begegnen sich der Wintersturm und der Erntetag, treffen sich das regsam Erregende des Frühjahrs und das gelassene Sterben des Herbstes, erblicken einander das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters. Doch in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweisam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert.

Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen. Seine Tür dreht sich in den Angeln, die aus den Rätseln des Daseins bei einem kundigen Schmied einst geschmiedet worden.

Vom Ehnried her kehrt der Weg zurück zum Hofgartentor. Über den letzten Hügel hinweg führt sein schmales Band durch eine flache Senke hin bis an die Stadtmauer. Matt leuchtet es im Sternenschein. Hinter dem Schloß ragt der Turm der St. Martinskirche. Langsam, fast zögernd verhallen elf Stundenschläge in der Nacht. Die alte Glocke, an deren Seilen oft Bubenhände sich heißgerieben, zittert unter den Schlägen des Stundenhammers, dessen finster-drolliges Gesicht keiner vergißt.

Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller. Sie reicht bis zu jenen, die durch zwei Welt-Kriege vor der Zeit geopfert sind. Das Einfache ist noch einfacher geworden. Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?

Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft.⁹²⁵

925 Heidegger: *Der Feldweg in Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.87 – 90 (T11).

Tableau XII (T12): Die Grundstimmung

Im ersten Anfang: das Er-staunen.

Im anderen Anfang: das Er-ahnen.

Alles wäre mißdeutet und mißlungen, wollten wir die Grundstimmung mit Hilfe einer Zergliederung und gar »Definition« vorbereiten und ins Freie ihrer stimmen-den Macht bringen. Nur weil das mit dem Wort »Stimmung« Belegte längst durch die »Psychologie« hintangehalten wird, nur weil gar noch die Sucht nach dem »Er-lebnis« heute erst recht alles in die Verirrung reißen müßte, was von der Stimmung gesagt wird ohne eine Besinnung auf sie, nur deshalb muß »über« die Stimmung hin und wieder ein weisendes Wort gesagt werden.

Alles wesentliche Denken verlangt, daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen werden. Bleibt die Grundstim-mung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen.

Wenn nun gar schon längst ein Unbegriff vom »Denken« die Meinung über die »Philosophie« beherrscht, dann kann die Vorstellung und Beurteilung der Stimmung vollends nur ein Ableger der Mißdeutung des Denkens sein (Stimmung ist das Schwächliche, Schweifende, Unklare und Dumpfe gegenüber dem Scharfsinn und der Richtigkeit und Klarheit und Leichtigkeit des »Gedankens«). Wenn es hochkommt, darf sie als Verzierung des Denkens geduldet werden.

Allein, die Grundstimmung *stimmt* das Da-sein und damit das *Denken* als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff.

Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein. Versprühung: nicht als ein bloßes Verschwinden und Verlöschen, sondern umgekehrt: als Bewahrung des Funkens im Sinn der Lichtung des Da gemäß der vollen Zerklüftung des Seyns.

Die Grundstimmung des anderen Anfangs kann nur kaum jemals und gar im Übergang zu ihm durch einen Namen genannt werden. Die Vielnamigkeit aber verleugnet nicht die Einfachheit dieser Grundstimmung und zeigt nur in das Ungreif-liche alles Einfachen. Die Grundstimmung heißt uns: das Erschrecken, die Verhalten-heit, die Scheu, die Ahnung, das Er-ahnen.

Das Ahnen eröffnet die Weite der Verbergung des Zugewiesenen und vielleicht Verweigtenen.

Die Ahnung – grundstimmungsmäßig gemeint – geht gar nicht nur wie die ge-wöhnliche rechnerisch gedachte Ahnung auf die künftige und nur bevorstehende, sie durchmißt und ermißt die ganze Zeitlichkeit: den Zeit-Spiel-Raum des Da.

Das Ahnen ist in sich das in sich selbst zurückgründende Aufbehalten der stim-menden Macht, das zögernde und doch über alle Ungewißheit des bloßen Meinens schon hinausragende *Bergen* der Entbergung des Verborgenen als solchen, der Ver-weigerung.

Die Ahnung legt die anfängliche In-ständigkeit in das Da-sein. Sie ist in sich Schrecken und Begeisterung zugleich – gesetzt immer, daß sie hier als Grundstimmung die Erzitterung des Seyns im *Da-sein* als *Da-sein* anstimmt und be-stimmt.

Jede Nennung der Grundstimmung in einem einzigen Wort legt auf eine Irrmeinung fest. Jedes Wort ist je aus dem Überlieferten genommen. Daß die Grundstimmung des anderen Anfangs vielnamig sein muß, widerstreitet nicht ihrer Einfachheit, bestätigt aber ihren Reichtum und ihre Befremdlichkeit.

Jede Besinnung auf diese Grundstimmung ist stets nur eine sachte Zurüstung auf den stimmenden Einfall der Grundstimmung, die von Grund aus ein Zu-fall bleiben muß. Die Zurüstung auf solchen Zu-fall kann freilich gemäß dem Wesen der Stimmung nur in der übergänglichen denkerischen Handlung bestehen; und diese muß aus dem eigentlichen *Wissen* (der Verwahrung der Wahrheit des Seyns) aufwachsen.

West aber das Seyn als die Verweigerung und soll diese selbst in *ihre* Lichtung hereinragen und als Verweigerung bewahrt werden, dann kann die Bereitschaft für die Verweigerung nur als *Verzicht* bestehen. Der Verzicht ist hier jedoch nicht das bloße Nichthabenwollen und Auf-der-Seite-lassen, sondern geschieht als die höchste Form des Besitzes, dessen Hoheit im Freimut der Begeisterung für die unausdenkbare Schenkung der Verweigerung die Entschiedenheit findet.

In dieser Entschiedenheit wird das Offene des Überganges ausgehalten und gegründet – das abgründige Inmitten des Zwischen zum Nichtmehr des ersten Anfangs und seiner Geschichte und zum Nochnicht der Erfüllung des anderen Anfangs.

In dieser Entschiedenheit muß alle Wächterschaft des Daseins Fuß gefaßt haben, sofern der Mensch als Gründer des Da-seins zum Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes werden muß (vgl. Die Gründung).

Diese Entschiedenheit aber ist als erahnende nur die Nüchternheit der Leidenschaft des Schaffenden, hier des Entwerfers der Wahrheit des Seyns, die der Wesensgewalt des Seienden die Stille eröffnet, aus der das Seyn (als Ereignis) vernehmbar wird.⁹²⁶

Vom Ereignis

Der Anklang
Das Zuspiel
Der Sprung
Die Gründung
Die Zukünftigen
Der letzte Gott

Der *Anklang* des Seyns als der Verweigerung.

926 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.20 – 23 (T12a).

Das *Zuspiel* des Fragens nach dem Seyn. Das Zuspiel ist zuerst Zuspiel des ersten Anfangs, damit dieser den anderen Anfang ins Spiel bringe und aus diesem Wechselzuspiel die Vorbereitung des Sprunges erwachse.

Der *Sprung* in das Seyn. Der Sprung erspringt den Abgrund der Zerklüftung und so erst die Notwendigkeit der Gründung des aus dem Seyn zugewiesenen Da-seins.

Die *Gründung* der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns (das Da-sein).⁹²⁷

3. Textstellen aus dem 2. Kapitel

§9 Kierkegaard: Der Logos des Glaubens

Tableau XIII (T13): Das absolute Paradox (Eine metaphysische Grille)

Obgleich Sokrates sich mit aller Macht befleißigte, Menschenkenntnis zu sammeln und sich selbst zu kennen, ja obgleich er durch die Jahrhunderte als der Mensch gepriesen worden ist, der wohl den Menschen am besten kannte, gesteht er doch, der Grund, weshalb er abgeneigt sei, über die Natur solcher Wesen wie des Pegasus und der Gorgonen nachzudenken, sei, daß er noch nicht ganz mit sich im Reinen sei, ob er (der Menschenkenner] ein absonderlicheres Ungeheuer als Typhon sei oder ein freundlicheres und einfacheres Wesen, das von Natur an etwas Göttlichem teilhabe [vergleiche Phaedrus § 229 E]. Dies scheint ein Paradox zu sein. Jedoch soll man vom Paradox nichts Schlechtes denken, denn das Paradox ist die Leidenschaft des Gedankens, und der Denker, der ohne das Paradox ist, der ist wie ein Liebhaber ohne Leidenschaft: ein mittelmäßiger Patron. Aber die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist es immer, ihren eigenen Untergang zu wollen, und so ist es auch die höchste Leidenschaft des Verstandes, den Anstoß zu wollen, obgleich ihm der Anstoß auf irgendeine Weise zum Untergang werden muß. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas entdecken wollen, was es selbst nicht denken kann. Diese Leidenschaft des Denkens ist im Grunde überall im Denken zugegen, auch in dem des Einzelnen, insofern er ja denkend nicht bloß er selbst ist. Aber auf Grund der Gewohnheit entdeckt man es nicht. So ist auch der menschliche Gang, wie die Naturforscher erklären, ein fortgesetztes Fallen; aber ein netter und gesetzter Mann, der morgens ins Kontor und mittags nach Hause geht, der meint vermutlich, dies sei eine Übertreibung, denn sein Vorwärtsschreiten ist ja die Vermittlung: wie sollte es ihm einfallen, daß er immerzu falle, er, der ja gerade der Nase nach geht.

927 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.9 (T12b).

(...)

Aber was ist denn dies Unbekannte, an dem der Verstand sich in seiner paradoxen Leidenschaft stößt, und das dem Menschen sogar seine Selbsterkenntnis zerstört? Es ist das Unbekannte. Aber es ist ja doch nicht irgendein Mensch, soweit er diesen kennt, oder irgendein anderes Ding, das er kennt. So laßt uns denn dies Unbekannte *den Gott* nennen. Es ist bloß ein Name, dem wir ihm geben. Beweisen zu wollen, daß dies Unbekannte [der Gott] da ist, fällt dem Verstand wohl kaum ein. Falls nämlich der Gott nicht da ist, so ist es ja eine Unmöglichkeit, es zu beweisen, ist es aber da, so ist es ja eine Torheit, es beweisen zu wollen; da ich gerade in dem Augenblick, wo der Beweis anfängt, es vorausgesetzt habe, nicht als zweifelhaft, was ja eine Voraussetzung nicht sein kann, da sie eine Voraussetzung ist, sondern als abgemacht, da ich sonst nicht anfangen würde, leicht einsehend, daß das Ganze eine Unmöglichkeit werden würde, wenn er nicht da wäre. Meine ich dagegen mit dem Ausdruck, des Gottes Dasein beweisen, daß ich beweisen will, das Unbekannte, das da ist, sei der Gott, dann drücke ich mich weniger glücklich aus; denn dann beweise ich nichts, am wenigsten ein Dasein, sondern ich entwickle eine Begriffs-Bestimmung.

(...)

Zwischen dem Gott aber und seinen Taten besteht ein absolutes Verhältnis: Gott ist kein Name, sondern ein Begriff; vielleicht kommt das daher, daß seine *essentia* involvit *existentiam*. Die Taten Gottes kann also nur der Gott tun; ganz richtig, aber welches sind denn Gottes Taten: Unmittelbar existieren die Taten, aus denen ich sein Dasein beweisen will, gar nicht. Oder liegt es vielleicht gerade vor der Nase, die Weisheit in der Natur, die Güte, oder die Weisheit in der Lenkung zu sehen? Treten hier nicht die entsetzlichsten Anfechtungen auf, und ist es nicht unmöglich, mit allen diesen Anfechtungen fertig zu werden? Aber aus einer solchen Ordnung der Dinge will ich doch nicht das Dasein Gottes beweisen, und wenn ich auch anfinde, würde ich niemals fertig werden, und müßte zugleich ständig in *suspense* leben, daß dann plötzlich etwas so Entsetzliches geschehen könnte, wodurch mein bißchen Beweis *spoliert* würde. Also was für Taten sind es, aus denen ich es beweise? Es sind die ideell betrachteten Taten, das heißt: so wie sie sich nicht unmittelbar zeigen. Aber dann beweise ich es ja nicht aus den Taten, sondern ich entwickle nur die Idealität, die ich vorausgesetzt habe; im Vertrauen auf sie wage ich sogar allen Einwänden zu trotzen, sogar denen, die noch nicht entstanden sind. Indem ich also beginne, habe ich die Idealität vorausgesetzt, und vorausgesetzt, daß es mir gelingen wird, sie durchzuführen; was aber heißt das anderes, als daß ich vorausgesetzt habe, daß der Gott da ist, und im Vertrauen auf ihn geschieht es eigentlich, daß ich anfinde.

Und wie kommt nun das Dasein des Gottes aus dem Beweis zum Vorschein? Geht es so ganz direkt zu: Steht es hiermit nicht wie mit den kartesischen Puppen: Sobald ich die Puppe loslasse, steht sie auf dem Kopf. Sobald ich sie loslasse; ich

muß sie also loslassen. So geht es auch mit dem Beweis: solange ich am Beweis festhalte [das heißt: fortfahre, der Beweisende zu sein], kommt das Dasein nicht zum Vorschein, wenn nicht aus einem andern Grunde, dann deshalb, weil ich im Begriff bin, es zu beweisen; aber indem ich den Beweis loslasse, ist das Dasein da. Doch, daß ich loslasse, das ist doch wohl auch etwas, das ist ja meine Zutat; müßte dies denn nicht auch in Anschlag gebracht werden, dieser kleine Augenblick, wie kurz er auch sei – lang braucht er ja nicht zu sein, da er ein *Sprung* ist. Wie klein dieser Moment auch sei, ob es auch im selben Nu ist; dieses selbe Nu, das muß in Anschlag gebracht werden.

(...)

Die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt sich also beständig an diesem Unbekannten, das zwar da ist, aber auch unbekannt, und insofern nicht da ist. Weiter kommt der Verstand nicht, doch kann er es in seiner Paradoxie nicht lassen, dahin zu gelangen und sich damit zu beschäftigen; denn sein Verhältnis dazu so ausdrücken zu wollen, daß jenes Unbekannte nicht da ist, geht nicht an, da diese Aussage gerade ein Verhältnis involviert. Aber was ist denn dieses Unbekannte; denn daß es der Gott ist, bedeutet für uns ja nur, daß es das Unbekannte ist? Indem man davon aussagt, es sei das Unbekannte, weil man es nicht kennen kann, und selbst wenn man es zu kennen vermöchte, es nicht aussagen könnte, wird die Leidenschaft nicht befriedigt, obgleich sie das Unbekannte richtig als Grenze aufgefaßt hat; aber Grenze ist eben die Qual der Leidenschaft, wenn auch zugleich ihr Inizitament. Und doch kann sie nicht weiterkommen, ob sie nun einen Ausfall via negationis oder via eminentiae wagt.

Was ist denn das Unbekannte? Es ist die Grenze, zu welcher man immerzu kommt, und insofern ist es, wenn die Bestimmung der Bewegung mit der der Ruhe vertauscht wird, das Verschiedene, das absolut Verschiedene. Es ist aber das absolut Verschiedene, wofür man kein Kennzeichen hat. Als das Absolut-Verschiedene bestimmt, scheint es im Begriff zu sein, offenbar zu werden; aber dem ist nicht so; denn die absolute Verschiedenheit kann der Verstand nicht einmal denken; denn absolut kann er sich selbst nicht negieren, sondern er benutzt sich selbst dazu, und denkt also die Verschiedenheit in sich selbst, die er durch sich selbst denkt; und absolut kann er nicht über sich selbst hinausgehen und denkt daher nur die Erhöhung über sich selbst, die er durch sich selbst denkt. Falls also das Unbekannte [der Gott] nicht bloß Grenze bleibt, verwirrt sich der eine Gedanke über das Verschiedene in den vielen Gedanken über das Verschiedene. Das Unbekannte ist dann in einer *διασπορα*, und der Verstand hat eine angenehme Auswahl zwischen dem, was zur Hand ist und dem, was die Einbildung ersinnen kann [das Ungeheure, das Lächerliche und so weiter und so weiter).

Aber diese Verschiedenheit läßt sich nicht festhalten. Jedesmal, wenn es geschieht, ist es im Grunde eine Willkür, und zutiefst in der Gottesfurcht lauert wahnsinnig die launenhafte Willkür, die weiß, daß sie selbst den Gott hervorgebracht hat. Läßt sich nun die Verschiedenheit nicht festhalten, weil es kein Kennzeichen gibt, so geht es mit der Verschiedenheit und der Gleichheit wie mit allen solchen dialektischen Gegensätzen: sie sind identisch. Die Verschiedenheit, die sich am Verstand festhängt, hat diesen verwirrt, so daß er sich selbst nicht kennt und sich selbst ganz konsequent mit der Verschiedenheit verwechselt. In Hinsicht auf phantastische Erfindung ist das Heidentum sehr reich gewesen; was die zuletzt hervorgehobene Annahme, die das Selbstironisieren des Verstandes ist, angeht, so will ich sie bloß mit ein paar Zügen hervorheben, ohne Rücksicht darauf, ob sie historisch gewesen ist oder nicht. Da existiert nun ein einzelner Mensch, er sieht wie andre Menschen aus, wächst wie andre Menschen auf, verheiratet sich, hat einen Broterwerb, ist auf sein Auskommen für den morgigen Tag bedacht, wie es sich für einen Menschen gehört; denn es mag nun recht schön sein, wie die Vögel des Himmels leben zu wollen, aber es ist nicht erlaubt und kann ja auf das Traurigste enden, entweder, wenn man genügend Ausdauer hat, indem man vor Hunger umkommt, oder indem man vom Gut anderer lebt. Dieser Mensch ist zugleich der Gott. Woher weiß ich das? Ja, wissen kann ich es nicht; denn dann müßte ich den Gott und die Verschiedenheit kennen; und die Verschiedenheit kenne ich nicht, da sie der Verstand mit dem gleich gemacht hat, wovon sie verschieden ist. Auf diese Weise ist der Gott zum entsetzlichsten Betrüger geworden, dadurch, daß der Verstand sich selbst betrogen hat. Der Verstand hat den Gott so nah wie möglich bekommen, und doch ebenso fern.⁹²⁸

Tableau XIV (T14): Hiob und die Glaubensprüfung

Den 14. Dezember

Mein stiller Mitwisser!

Alles hat seine Zeit, des Fiebers Rasen ist vorüber, ich bin wie ein Rekonvaleszent.

Das Geheimnis bei Hiob, die Lebenskraft, der Nerv, die Idee, ist: daß Hiob ungeachtet alles dessen recht hat. Durch diese Behauptung stellt er jeder menschlichen Betrachtung gegenüber eine Ausnahme dar, seine Ausdauer und Kraft erweisen die Autorität und die Befugnis. Jede menschliche Erklärung stellt für ihn nur ein Mißverständnis dar, und all seine Not ist im Verhältnis zu Gott für ihn nur ein Sophismus, den er zwar nicht selber zu lösen vermag, angesichts dessen er sich jedoch darauf vertröstet, Gott werde ihn lösen können. Jedes *argumentum ad hominem* ist ihm

928 Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.48 – 58 (T13).

gegenüber in Anwendung gebracht worden, aber er erhält seine Überzeugung keck aufrecht. Er behauptet, sich in gutem Einvernehmen mit dem Herrn zu befinden; er weiß sich im innersten Herzen unschuldig und rein, wie er es zugleich vor Gott tut, und doch widerlegt ihn das ganze Dasein. Darin liegt das Große bei Hiob, daß die Freiheit der Leidenschaft bei ihm nicht erstickt oder in einem verkehrten Ausdruck beruhigt wird. Diese Leidenschaft ist unter ähnlichen Umständen oft in einem Menschen erstickt worden, indem eine Kleinmut und kleinliche Angst einen Menschen zu glauben veranlaßt haben, er leide um seiner Sünden willen, wo er es überhaupt nicht tat. Seiner Seele gebrach es an Ausdauer, einen Gedanken durchzuführen, wenn ihm die Gedanken der Welt immerfort entgegen waren. Wenn ein Mensch glaubt, ein Unglück treffe ihn seiner Sünden wegen, so kann das schön und wahr und demütig sein; aber es kann auch darum sein, weil er Gott dunkel als Tyrannen begreift, was der Mensch auf sinnlose Weise solchermaßen ausdrückt, daß er ihn im gleichen Augenblick ethischen Bestimmungen unterwirft. – Hiob ist auch nicht dämonisch. So kann ein Mensch zum Beispiel Gott recht geben wollen, obgleich er selber recht zu haben glaubt. Er möchte gleichsam zeigen, daß er Gott liebt, selbst wenn Gott den Liebenden in Versuchung führen will. Oder Gott kann nicht seinetwegen die Welt verändern, dann will er so großmütig sein, in der Liebe fortzufahren. Dies ist eine völlig dämonische Leidenschaft, die eine gesonderte psychologische Behandlung verdiente, ob sie nun humoristisch gleichsam den Streit abbricht, um nicht weiter Aufhebens zu machen, oder in einem selbstischen Pochen auf die Stärke seines Gefühls kulminiert.

Hiob bleibt bei seiner Behauptung, er habe recht. Er tut es auf die Weise, daß er dadurch von der edlen menschlichen Freimut Zeugnis ablegt, die dennoch weiß, was ein Mensch ist, daß er, obgleich gebrechlich und bald verwelkt wie einer Blume Leben, dennoch in Richtung auf Freiheit etwas Großes darstellt, ein Bewußtsein hat, daß ihm nicht einmal Gott selber entreißen kann, obgleich er es ihm verliehen hat. Hiob hält in der Weise an seiner Behauptung fest, daß man in ihm jene Liebe und jenes Vertrauen gewahrt, das dessen gewiß ist, Gott werde schon alles erklären können, wenn man bloß bis zu ihm selber vordringe.

Die Freunde machen Hiob genug zu schaffen; der Streit mit ihnen ist ein Fegefeuer, worin der Gedanke sich läutert, daß er dennoch recht hat. Sollte es ihm an Kraft und Ausdauer gebrechen, sein Gewissen zu ängstigen und seine Seele zu erschrecken, an Phantasie gebrechen, vor sich selber bange zu werden, vor der Schuld und dem Vergehen, die heimlich in seinem Innersten hausen könnten, dann helfen ihm die Freunde durch ihre deutlichen Hinweise, durch ihre aufdringlichen Beschuldigungen, die gleich neidischen Wünschelruten müßten hervorrufen können, was zutiefst verborgen lag. Sein Unglück ist ihr Hauptargument, und somit steht alles für sie fest. Man sollte glauben, Hiob müsse entweder den Verstand verlieren oder vor Elend

ermattet zusammensinken, auf Gnade und Ungnade kapitulieren. Eliphaz, Bildad, Zophar und vor allem Elihu, der sich *integer* erhebt, als die anderen müde geworden sind, variieren das Thema, sein Unglück sei eine Züchtigung, er solle bereuen, um Vergebung bitten, dann werde alles wieder gut.

Hiob indessen beharrt auf dem Seinigen. Seine Behauptung ist wie ein Passierschein, mit dem er die Welt und die Menschen verläßt, sie ist eine Forderung, welche die Menschen zu Protest gehen lassen, die Hiob jedoch nicht tilgt. Er bedient sich jeden Mittels, um seine Freunde zu bewegen. Er sucht sie zu Mitleid zu rühren [»Erbarmet Euch mein«], er entsetzt sie durch seine Stimme [»Ihr deutet's fälschlich«]. Umsonst. Seine Schmerzensschreie werden heftiger und heftiger, je nachdem sich durch den Widerspruch der Freunde die Reflexion gerade in seine Leiden vertieft. Doch dies bewegt die Freunde nicht, und darum dreht sich die Sache ja nicht. Sie möchten ihm gern darin recht geben, daß er leidet, daß er Grund zu schreien hat, daß »der Waldesel nicht schreit, wenn er Gras hat«; aber sie fordern, er solle die Züchtigung darin erkennen.

Wie erklärt man nun Hiobs Behauptung: Die Erklärung ist die: Das Ganze ist eine *Prüfung*. Diese Erklärung schafft indessen neue Schwierigkeiten, die ich mich auf folgende Weise deutlich zu machen bestrebt habe. Die Wissenschaft behandelt und erklärt ja das Dasein und im Dasein des Menschen Verhältnis zu Gott. Welche Wissenschaft nun ist so beschaffen, daß sie Raum für ein Verhältnis hat, das als Prüfung bestimmt ist, etwas, das es unendlich gesprochen gar nicht gibt, sondern nur für das Individuum gibt? Eine solche Wissenschaft existiert nicht und kann unmöglich existieren. Dazu kommt: Wie erfährt das Individuum, daß es eine Prüfung ist? Dasjenige Individuum, das überhaupt eine Vorstellung von einer Gedankenexistenz und vom Sein eines Bewußtseins hat, sieht leicht ein, daß dies nicht so rasch getan wie gesagt oder so rasch vorüber wie gesagt oder so rasch ergriffen wie gesagt ist.

Zuerst muß das Ereignis ja aus den kosmischen Umständen herausgelotst werden und eine religiöse Taufe und einen religiösen Namen erhalten, dann soll man sich der Ethik zur Visitation vorstellen und dann kommt der Ausdruck: eine Prüfung. In der Zeit vorher existiert das Individuum offenbar nicht in Kraft des Gedankens. Jede Erklärung ist möglich, und der Leidenschaft Wirbel ist entbunden. Nur diejenigen Menschen, die keine oder doch nur eine unwürdige Vorstellung vom Leben kraft des Geistes besitzen, sind in dieser Hinsicht rasch fertig, sie vertrösten mit einer halben Stunde Lektüre, so wie viele philosophische Lehrlinge ein Resultat der Eile anzubieten haben.

Das Große bei Hiob ist deshalb nicht, daß er gesagt hat: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt – was er ja auch zu Anfang gesagt und später nicht wiederholt hat – sondern Hiobs Bedeutung beruht darin, daß die Grenzstreitigkeiten mit dem Glauben in ihm ausgekämpft sind, daß

jener ungeheure Aufstand der wilden und kampflustigen Kräfte der Leidenschaft hier dargestellt ist.

Daher beruhigt Hiob nicht wie ein Glaubensheld, sondern er gewährt zeitweilige Linderung. Hiob stellt gleichsam den ganzen inhaltsreichen Diskussionsbeitrag von Seiten des Menschen in der großen Rechtssache zwischen Gott und Menschen dar, jenem weitläufigen und entsetzlichen Prozeß, der seinen Grund darin hatte, daß Satan Zwietracht zwischen Gott und Hiob gesät hat, und der damit endet, daß das Ganze eine Prüfung war.

Jene Kategorie: Prüfung ist weder eine ästhetische, ethische noch dogmatische, sie ist völlig transzendent. Erst ein Wissen von der Prüfung, daß es eine Prüfung ist, würde seine Stelle in einer Dogmatik finden. Aber sobald dies Wissen vorhanden ist, ist die Elastizität der Prüfung geschwächt und die Kategorie eigentlich eine andere.

Diese Kategorie ist absolut transzendent und versetzt den Menschen in ein rein persönliches Gegensatzverhältnis zu Gott, in ein solches Verhältnis, daß er sich nicht an einer Erklärung aus zweiter Hand genügen lassen kann.

Daß es etliche Menschen gibt, welche diese Kategorie gleich bei jeder Gelegenheit, wo der Brei angebrannt ist, parat haben, beweist nur, daß sie sie nicht erfaßt haben.

Wer ein entwickeltes Weltbewußtsein sein eigen nennt, hat einen besonders langen Umweg vor sich, ehe er sie erreicht. Dies ist mit Hiob der Fall, der den Umfang seiner Weltanschauung durch die Unerschütterlichkeit dartut, womit er allen schlaun ethischen Ausflüchten und listigen Anläufen zu entgehen weiß. Hiob ist nicht der Held des Glaubens, er gebiert die Kategorie der »Prüfung« unter ungeheuren Schmerzen, gerade weil er so entwickelt ist, daß er sie nicht in kindlicher Unmittelbarkeit besitzt.

Daß diese Kategorie intendieren könnte, die ganze Wirklichkeit dadurch auszustreichen und zu suspendieren, daß sie sie als eine Prüfung im Verhältnis zur Ewigkeit bestimmt, sehe ich wohl. Doch hat dieser Zweifel über mich nicht Macht gewonnen; denn da Prüfung eine *zeitweilige* Kategorie darstellt, so ist sie *eo ipso* im Verhältnis zu Zeit bestimmt und muß daher in der Zeit aufgehoben werden.

Soviel sehe ich jetzt ein, und wie ich mir in allem erlaubt habe, Sie zum Eingeweihten zu machen, so schreibe ich Ihnen auch dies für mich selbst. Von Ihnen, das wissen Sie, verlange ich nichts, außer daß es mir vergönnt sein möge, zu verbleiben

*Ihr Ergebener.*⁹²⁹

Tableau XV (T15): Abrahams Glaube kraft des Absurden

Aber was tat Abraham: Er kam weder zu *früh* noch zu *spät*. Er bestieg den Esel, er ritt langsam seines Wegs. In all dieser Zeit glaubte er; er glaubte, Gott werde Isaak

929 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.417 – 422 (T14).

nicht von ihm fordern, während er doch willig war, ihn zu opfern, wenn es verlangt wurde. Er glaubte kraft des Absurden; denn von menschlicher Berechnung konnte da nicht die Rede sein, und es war ja das Absurde, daß Gott, der dies von ihm forderte, im nächsten Augenblick die Forderung widerrufen sollte. Er bestieg den Berg; noch in dem Augenblick, als das Messer blinkte, glaubte er – daß Gott Isaak nicht fordern werde. Er wurde dann zwar vom Ausfall überrascht; aber er war durch eine Doppelbewegung zu seinem ersten Zustand zurückgelangt, und deshalb empfing er Isaak froher als das erstemal. Laßt uns weitergehen. Lassen wir Isaak wirklich geopfert werden. Abraham glaubte. Er glaubte nicht, daß er einmal drüben selig werden sollte, sondern daß er hier in der Welt glücklich werden sollte. Gott konnte ihm einen neuen Isaak schenken, den Geopferten ins Leben zurückrufen. Er glaubte kraft des Absurden; denn alle menschliche Berechnung hatte ja längst aufgehört. Daß Sorge einen Menschen wahnwitzig machen kann, das sieht man, und es ist schwer genug; daß es eine Willensstärke gibt, die sich dem Wind so gewaltig entgegenstemmen kann, daß sie den Verstand rettet, wenn auch der Mensch etwas wunderlich wird, das sieht man auch; ich beabsichtige nicht, es herabzusetzen; aber seinen Verstand verlieren können und damit jene ganze Endlichkeit, deren Wechselsmakler er ist, und dann kraft des Absurden eben jene gleiche Endlichkeit zu gewinnen, das erschreckt meine Seele; aber deshalb sage ich nicht, es sei etwas Geringes, da es im Gegenteil das einzigste Wunder ist. Man meint im allgemeinen, was der Glaube hervorbringe, sei kein Kunstwerk, es sei grobe und plumpe Arbeit, allein für die klobigeren Naturen; es ist jedoch ganz anders. Die Dialektik des Glaubens ist das Feinste und Merkwürdigste von allem; sie besitzt eine Elevation, von der ich mir zwar eine Vorstellung bilden kann, aber auch nicht mehr. Ich kann den großen Trampolinsprung machen, womit ich in die Unendlichkeit übergehe; mein Rücken ist wie der eines Seiltänzers, in meiner Kindheit verrenkt; deshalb fällt es mir leicht; ich kann im Dasein eins, zwei, drei auf dem Kopf gehen, aber das nächste vermag ich nicht; denn das Wunderbare kann ich nicht vollbringen; sondern mich nur dadurch in Erstaunen setzen lassen. Ja, falls Abraham in dem Augenblick, als er sein Bein über den Rücken des Esels schwang, zu sich gesagt hätte: nun ist Isaak verloren, ich könnte ihn ebensowohl hier zu Hause opfern, als den langen Weg nach Morija reisen – dann bedürfte ich Abrahams nicht, während ich mich jetzt siebenmal vor seinem Namen und siebenzimal vor seiner Tat verneige. Dies hat er nämlich nicht getan, was ich dadurch beweisen kann, daß er sich freute, Isaak zu empfangen, recht innerlich freute, daß er keiner Vorbereitung bedurfte, keiner Zeit, um sich auf die Endlichkeit und ihre Freude zu sammeln. Hätte es nicht solchermäßen um Abraham gestanden, dann hätte er vielleicht Gott geliebt, aber nicht geglaubt; denn wer Gott ohne Glauben liebt, der reflektiert auf sich selbst; wer Gott gläubig liebt, der reflektiert auf Gott.

Auf dieser Spitze steht Abraham. Das letzte Stadium, das er aus dem Auge verliert, ist die unendliche Resignation. Er geht wirklich weiter und gelangt zum Glauben; denn alle diese Zerrbilder des Glaubens, jene jämmerliche laue Trägheit, die denkt: es hat wohl keine Not, es lohnt sich nicht, vor der Zeit zu sorgen; jene erbärmliche Hoffnung, die spricht: man kann nicht wissen, was geschehen wird, es wäre doch möglich – diese Zerrbilder haben ihre Heimstätte im Elend des Lebens, und schon die unendliche Resignation hat sie unendlich verachtet.

Abraham kann ich nicht verstehen, in einem gewissen Verstande kann ich nichts von ihm lernen, ohne in Erstaunen zu geraten. Wenn man sich einbildet, daß man sich durch den Gedanken an den Ausfall jener Geschichte bewegen lassen sollte, zu glauben, so betrügt man sich selbst und will Gott um die erste Bewegung des Glaubens betrügen; man will Lebensweisheit aus dem Paradoxon saugen. Vielleicht gelingt es dem einen oder anderen; denn unsere Zeit bleibt nicht beim Glauben stehen, nicht bei seinem Wunder, daß er Wasser in Wein verwandelt; sie geht weiter, sie verwandelt Wein in Wasser.

Wäre es nicht doch am besten, beim Glauben stehenzubleiben, und ist es nicht empörend, daß ein jeder weitergehen will: Wenn man in unserer Zeit, und das wird ja auf verschiedene Weise verkündet, nicht bei der Liebe stehenbleiben will, wo kommt man dann hin: Zu irdischer Klugheit, kleinlicher Berechnung, zu Erbärmlichkeit und Elend, zu alledem, was des Menschen göttliche Herkunft zweifelhaft machen kann. Wäre es nicht besser, daß man beim Glauben stehen bliebe und daß der, der dort steht, züsähe, daß er nicht falle; denn die Bewegung des Glaubens muß ständig kraft des Absurden gemacht werden, doch wohlgemerkt derart, daß man die Endlichkeit nicht verliert, sondern ganz und gar gewinnt. Ich für mein Teil kann zwar die Bewegungen des Glaubens beschreiben, aber ich kann sie nicht vollziehen. Wenn man lernen will, die Schwimmbewegungen zu machen, dann kann man sich in Riemen an die Decke hängen lassen; man beschreibt zwar die Bewegungen, aber man schwimmt nicht; so kann ich die Bewegungen des Glaubens beschreiben; aber wenn ich ins Wasser hinausgeworfen werde, dann schwimme ich zwar [denn ich gehöre nicht zu den Watern], aber ich mache andere Bewegungen, ich mache die Bewegungen der Unendlichkeit, während der Glaube das Entgegengesetzte tut, nämlich, nachdem er die Bewegungen der Unendlichkeit gemacht hat, die der Endlichkeit vollführt. Wohl dem, der diese Bewegungen machen kann; er tut das Wunderbare, und ich werde es nie müde, ihn zu bewundern, ob es Abraham oder ob es der Knecht in Abrahams Haus ist, ob es ein Philosophieprofessor oder ein armes Dienstmädchen ist, ist mir absolut gleichgültig; ich blicke nur auf die Bewegungen. Aber darauf blicke ich auch und lasse mich nicht narren, weder von mir selbst noch von irgendeinem Menschen. Die Ritter der unendlichen Resignation erkennt man leicht, ihr Gang ist schwebend, kühn. Die hingegen, welche das Kleinod des Glaubens tragen, enttäuschen leicht,

weil ihr Äußeres eine auffällige Ähnlichkeit mit dem hat, was sowohl die unendliche Resignation als auch der Glaube tief verachten – mit Spießbürgerlichkeit.⁹³⁰

§10 Nietzsche: Der Logos des Unbewussten

Tableau XVI (T16): Der Logos des Vergessens

Betrachte die Heerde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht was Gestern, was Heute ist, springt umher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblickes und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig. Dies zu sehen geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschenthums sich vor dem Thiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt — denn das will er allein, gleich dem Thiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben, und will es doch vergebens, weil er es nicht will wie das Thier. Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte — da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch sich darob verwunderte.

Er wundert sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort — und flattert plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schooss. Dann sagt der Mensch „ich erinnere mich“ und beneidet das Thier, welches sofort vergisst und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer erlöschen sieht. So lebt das Thier unhistorisch: denn es geht auf in der Gegenwart, wie eine Zahl, ohne dass ein wunderlicher Bruch übrig bleibt, es weiss sich nicht zu verstellen, verbirgt nichts und erscheint in jedem Momente ganz und gar als das was es ist, kann also gar nicht anders sein als ehrlich. Der Mensch hingegen stemmt sich gegen die grosse und immer grössere Last des Vergangenen: diese drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts, diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde, welche er zum Scheine einmal verläugnen kann, und welche er im Umgange mit seines Gleichen gar zu gern verläugnet: um ihren Neid zu wecken. Deshalb ergreift es ihn, als ob er eines

930 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.212 – 215 (T15).

verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Heerde oder, in vertrauterer Nähe, das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangenes zu verläugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseliger Blindheit spielt. Und doch muss ihm sein Spiel gestört werden: nur zu zeitig wird es aus der Vergessenheit heraufgerufen. Dann lernt es das Wort „es war“ zu verstehen, jenes Lösungswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruß an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist — ein nie zu vollendendes Imperfectum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntniss, dass Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen.

Wenn ein Glück, wenn ein Haschen nach neuem Glück in irgend einem Sinne das ist, was den Lebenden im Leben festhält und zum Leben fortdrängt, so hat vielleicht kein Philosoph mehr Recht als der Cyniker: denn das Glück des Thieres, als des vollendeten Cynikers, ist der lebendige Beweis für das Recht des Cynismus. Das kleinste Glück, wenn es nur ununterbrochen da ist und glücklich macht, ist ohne Vergleich mehr Glück als das grösste, das nur als Episode, gleichsam als Laune, als toller Einfall, zwischen lauter Unlust, Begierde und Entbehren kommt. Bei dem kleinsten aber und bei dem grössten Glücke ist es immer Eines, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden. Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist und noch schlimmer: er wird nie etwas thun, was Andere glücklich macht. Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besässe, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fließen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben. Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: es giebt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde

geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.⁹³¹

Tableau XVII (T17): Der Genius der Gattung

Vom „Genius der Gattung“. — Das Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens) tritt erst dann vor uns hin, wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten: und an diesen Anfang des Begreifens stellt uns jetzt Physiologie und Thiergeschichte (welche also zwei Jahrhunderte nöthig gehabt haben, um den vorausliegenden Argwohn *Leibnizens* einzuholen). Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls „handeln“ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns „in's Bewusstsein zu treten“ (wie man im Bilde sagt). Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns *der* bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt —, und zwar auch unsres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag. Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in *der* Hauptsache überflüssig ist? — Nun scheint mir, wenn man meiner Antwort auf diese Frage und ihrer vielleicht ausschweifenden Vermuthung Gehör geben will, die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers) zu stehn, die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältniss zur Mittheilungs-Bedürftigkeit: letzteres nicht so verstanden, als ob gerade *der* einzelne Mensch selbst, welcher gerade Meister in *der* Mittheilung und Verständlichmachung seiner Bedürfnisse ist, zugleich auch mit seinen Bedürfnissen am meisten auf die Andern angewiesen sein müsste. Wohl aber scheint es mir so in Bezug auf ganze Rassen und Geschlechter-Ketten zu stehn: wo das Bedürfniss, die Noth die Menschen lange gezwungen hat, sich mitzuthellen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen, da ist endlich ein Ueberschuss dieser Kraft und Kunst *der* Mittheilung da, gleichsam ein Vermögen, das sich allmählich aufgehäuft hat und nun eines Erben wartet, *der* es verschwenderisch ausgiebt (— die sogenannten Künstler sind diese Erben, insgleichen die Redner, Prediger, Schriftsteller, Alles Menschen, welche immer am Ende einer langen Kette kommen, „Spätgeborne“ jedes Mal, im besten Verstande des Wortes, und, wie gesagt, ihrem Wesen nach *Verschwender*). Gesetzt, diese Beobachtung ist richtig, so darf ich zu *der* Vermuthung weitergehn, dass *Bewusstsein über-*

931 Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (KSA 1), S.248 – 252 (T16).

haupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat, — dass es von vornherein nur zwischen Mensch und Mensch (zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit) nöthig war, nützlich war, und auch nur im Verhältniss zum Grade dieser Nützlichkeit sich entwickelt hat. Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch, — nur als solches hat es sich entwickeln müssen: *der* einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft. Dass uns unsre Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst in's Bewusstsein kommen — wenigstens ein Theil derselben —, das ist die Folge eines furchtbaren langen über dem Menschen waltenden „Muss“: er brauchte, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines-Gleichen, er musste seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen — und zu dem Allen hatte er zuerst „Bewusstsein“ nöthig, also selbst zu „wissen“ was ihm fehlt, zu „wissen“, wie es ihm zu Muthe ist, zu „wissen“, was er denkt. Denn nochmals gesagt: *der* Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das bewusst werdende Denken ist nur *der* kleinste Theil davon, sagen wir: *der* oberflächlichste, *der* schlechteste Theil: — denn allein dieses bewusste Denken geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt. Kurz gesagt, die Entwicklung *der* Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (nicht *der* Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens *der* Vernunft) gehen Hand in Hand. Man nehme hinzu, dass nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch *der* Blick, *der* Druck, die Gebärde; das Bewusstwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixiren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen, hat in dem Maasse zugenommen, als die Nöthigung wuchs, sie *Andern* durch Zeichen zu übermitteln. *Der* Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich *der* immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als sociales Thier lernte *der* Mensch seiner selbst bewusst werden, — er thut es noch, er thut es immer mehr. — Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, „sich selbst zu kennen“, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein „Durchschnittliches“, — dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins — durch den in ihm gebietenden „*Genius der Gattung*“ — gleichsam majorisirt und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird. Unsre Handlungen sind im Grunde allesammt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, scheinen sie

es nicht mehr... Diess ist *dereigentliche* Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe: die Natur des *thierischen* Bewusstseins bringt es mit sich, das die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, — dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist. Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist. Es ist, wie man erräth, nicht *der* Gegensatz von Subjekt und Objekt, *der* mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen *der* Grammatik (*der* Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind. Es ist erst recht nicht *der* Gegensatz von „Ding an sich“ und Erscheinung: denn wir „erkennen“ bei weitem nicht genug, um auch nur so *scheiden* zu dürfen. Wir haben eben gar kein Organ für das *Erkennen*, für die „Wahrheit“: wir „wissen“ (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse *der* Menschen-Heerde, *der* Gattung, *nützlich* sein mag: und selbst, was hier „Nützlichkeit“ genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an *der* wir einst zu Grunde gehn.⁹³²

Tableau XVIII (T18): *Der Licht-Abgrund*

Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden.

In deine Höhe mich zu werfen — das ist meine Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen — das ist meine Unschuld!

Den Gott verhüllt seine Schönheit: so verbirgst du deine Sterne. Du redest nicht: so kündest du mir deine Weisheit.

Stumm über brausendem Meere bist du heut mir aufgegangen, deine Liebe und deine Scham redet Offenbarung zu meiner brausenden Seele.

Dass du schön zu mir kamst, verhüllt in deine Schönheit, dass du stumm zu mir sprichst, offenbar in deiner Weisheit:

Oh wie erriethe ich nicht alles Schamhafte deiner Seele! Vor der Sonne kamst du zu mir, dem Einsamsten.

Wir sind Freunde von Anbeginn: uns ist Gram und Grauen und Grund gemeinsam; noch die Sonne ist uns gemeinsam.

932 Nietzsche: *The Gay Science* (KSA 3), S.590 – 593 (T17).

Wir reden nicht zu einander, weil wir zu Vieles wissen —: wir schweigen uns an, wir lächeln uns unser Wissen zu.

Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? Hast du nicht die Schwester-Seele zu meiner Einsicht?

Zusammen lernten wir Alles; zusammen lernten wir über uns zu uns selber aufsteigen und wolkenlos lächeln: —

— wolkenlos hinab lächeln aus lichten Augen und aus meilenweiter Ferne, wenn unter uns Zwang und Zweck und Schuld wie Regen dampfen.

Und wanderte ich allein: wes hungerte meine Seele in Nächten und Irr-Pfaden? Und stieg ich Berge, wen suchte ich je, wenn nicht dich, auf Bergen?

Und all mein Wandern und Bergsteigen: eine Noth war's nur und ein Behelf des Unbeholfenen: — fliegen allein will mein ganzer Wille, in dich hinein fliegen!

Und wen hasste ich mehr, als ziehende Wolken und Alles, was dich befleckt? Und meinen eignen Hass hasste ich noch, weil er dich befleckte!

Den ziehenden Wolken bin ich gram, diesen schleichenden Raub-Katzen: sie nehmen dir und mir, was uns gemein ist, — das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen.

Diesen Mittlern und Mischern sind wir gram, den ziehenden Wolken: diesen Halb- und Halben, welche weder segnen lernten, noch von Grund aus fluchen.

Lieber will ich noch unter verschlossenem Himmel in der Tonne sitzen, lieber ohne Himmel im Abgrund sitzen, als dich, Licht-Himmel, mit Zieh-Wolken befleckt sehn!

Und oft gelüstete mich, sie mit zackichten Blitz-Golddrähten festzuheften, dass ich, gleich dem Donner, auf ihrem Kessel-Bauche die Pauke schlüge: —

— ein zorniger Paukenschläger, weil sie mir dein Ja! und Amen! rauben, du Himmel über mir, du Reiner! Lichter! Du Licht-Abgrund! — weil sie dir mein Ja! und Amen! rauben.

Denn lieber noch will ich Lärm und Donner und Wetter-Flüche, als diese bedächtige zweifelnde Katzen-Ruhe; und auch unter Menschen hasse ich am besten alle Leisetreter und Halb- und Halben und zweifelnde, zögernde Zieh-Wolken.

Und „wer nicht segnen kann, der soll fluchen lernen!“ — diese helle Lehre fiel mir aus hellem Himmel, dieser Stern steht auch noch in schwarzen Nächten an meinem Himmel.

Ich aber bin ein Segnender und ein Ja-sager, wenn du nur um mich bist, du Reiner! Lichter! Du Licht-Abgrund! — in alle Abgründe trage ich da noch mein segnendes Ja-sagen.

Zum Segnenden bin ich worden und zum Ja-sagenden: und dazu rang ich lange und war ein Ringer, dass ich einst die Hände frei bekäme zum Segnen.

Das aber ist mein Segnen: über jedwedem Ding als sein eigener Himmel stehn, als sein rundes Dach, seine azurne Glocke und ewige Sicherheit: und selig ist, wer also segnet!

Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse; Gut und Böse selber aber sind nur Zwischenschatten und feuchte Trübsale und Zieh-Wolken.

Wahrlich, ein Segnen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: „über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth.“

„Von Ohngefähr“ — das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke.

Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dass über ihnen und durch sie kein „ewiger Wille“ — will.

Diesen Übermuth und diese Narrheit stellte ich an die Stelle jenes Willens, als ich lehrte: „bei Allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit!“

Ein Wenig Vernunft zwar, ein Same der Weisheit zerstreut von Stern zu Stern, — dieser Sauerteig ist allen Dingen eingemischt: um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen eingemischt!

Ein Wenig Weisheit ist schon möglich; aber diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: dass sie lieber noch auf den Füßen des Zufalls— t a n z e n .

Oh Himmel über mir, du Reiner! Hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, dass es keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze giebt: —

— dass du mir ein Tanzboden bist für göttliche Zufälle, dass du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfelspieler! —

Doch du erröthest? Sprach ich Unaussprechbares? Lästerte ich, indem ich dich segnen wollte?

Oder ist es die Scham zu Zweien, welche dich erröthen machte? — Heisdest du mich gehn und schweigen, weil nun — der Tag kommt?

Die Welt ist tief —: und tiefer als je der Tag gedacht hat. Nicht Alles darf vor dem Tage Worte haben. Aber der Tag kommt: so scheiden wir nun!

Oh Himmel über mir, du Schamhafter! Glühender! Oh du mein Glück vor Sonnen-Aufgang! Der Tag kommt: so scheiden wir nun! —

Also sprach Zarathustra.⁹³³

933 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.207 – 210 (T18).

§11 Heidegger: Der Logos des Seins

Tableau XIX (T19): Die ontologische Differenz

Als Beispiel einer einfachen Aussage nehmen wir wiederum den Satz: die Tafel ist schwarz. Sie ist >einfach< in dem Sinne der ἀπλῇ ἀπόφανσις des Aristoteles, weil sie kein verwickeltes und künstlich gebautes Satzgebilde darstellt. Aber bei all dieser Einfachheit, ja vielleicht gerade durch sie, ist dieser λόγος doch nicht >einfach< im Sinne des einfachhin und natürlicherweise Hinausgesagten. Wir spüren es sofort, der Satz ist gleichsam schon für die Logik und Grammatik präpariert. Von diesen und ihren Fesseln aber wollen wir uns hier gerade befreien. Einfacher im Sinne des spontan in natürlicher Weise gleichsam Hergesagten ist schon die erwähnte Aussage: die Tafel steht ungünstig, wenn wir sie nicht so sehr in der Form eines vollzogenen Ausspruchs nehmen, sondern in der Form des still für uns Hingesagten und Gedachten. Die Frage ist: Was sollen wir jetzt mit diesem Beispiel: die Tafel steht ungünstig, im Hinblick auf unser Problem? Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Struktur des λόγος selbst (denn die haben wir nach verschiedenen Richtungen hin herausgestellt), sondern um das, worin er mit seiner ganzen Struktur als Vermögen gründet: in dem *vorlogischen Offensein für das Seiende*. Zur Charakteristik dieses Offenseins sollen wir etwas Weiteres erfahren aus der Interpretation des genannten Satzes. Also gilt es, den Blick auf das zu richten, was die Aussage aussagt: die ungünstig stehende Tafel. >Ungünstig stehend< – was ist das für eine Bestimmtheit? Ist sie etwa anders als die im vorigen Beispiel, das Schwarzsein? Ungünstig *für die* auf der anderen Seite des Saales Sitzenden oder ungünstig *für den* Lehrer, *für den* Schreibenden, der jedesmal an die Tafel laufen muß und sie nicht, bequemer, im Rücken hat. Demnach ist der ungünstige Stand nicht eine Bestimmtheit der Tafel selbst, so, wie ihre schwarze Farbe und ihre Breite und Höhe, sondern eine Bestimmtheit lediglich relativ auf uns, die wir gerade hier sind. Diese Bestimmtheit der Tafel, ihr ungünstiger Stand, ist somit keine sogenannte objektive Eigenschaft, sondern subjektbezogen.

Doch, was soll der Hinweis auf diese subjektbezogene Bestimmtheit der Tafel zur *Aufhellung der vorlogischen Offenbarkeit des Seienden*? Diese soll doch gerade die sogenannte objektive Maßgabe von seiten des Seienden mit Bezug auf den aufweisenden, daran sich haltenden λόγος ermöglichen. Wenn wir nun auf die Subjektbezogenheit hinweisen, erreichen wir das Gegenteil. Allein, es handelt sich nicht um die Subjektbezogenheit der Eigenschaft >ungünstig stehend<. Eine solche liegt vielleicht auch, nur in einer ganz anderen Hinsicht, bei der Eigenschaft >schwarz< bzw. bei der Eigenschaft der Farbe vor. Es handelt sich weder um die Beziehung der Eigenschaft >ungünstiger Stand< zum Ding noch um die Beziehung dieser Eigenschaft zu dem urteilenden und aussagenden Menschen, sondern um die Frage, *was mit der*

vorlogischen Offenbarkeit der ungünstig stehenden Tafel vorprädikativ offenbar ist. Wir finden die ungünstig stehende Tafel vor, und nur deshalb können wir entsprechend urteilen. Aber was finden wir da? Den ungünstigen Stand. Gewiß, das haben wir doch schon festgestellt und sogar erklärt, warum er besteht. Aber gerade diese vorwitzige Klugheit solcher Erklärung war es, die uns irreleitete. Zwar werden wir denken, wunder wie philosophisch wir vorgegangen sind, wenn wir herausbrachten, daß der ungünstige Stand der Tafel dieser nicht an sich zukomme, sondern nur aufgrund der Bezogenheit auf Leser und Schreiber. Und doch ist selbst schon diese Erklärung – ganz abgesehen davon, daß sie uns überhaupt vom Wege der Untersuchung wegführt – künstlich. Denn der ungünstige Stand der Tafel ist sehr wohl eine Eigenschaft dieser Tafel selbst – weit objektiver als sogar ihre schwarze Farbe. Denn die Tafel steht nicht etwa, wie diese vorschnelle Interpretation meinte, ungünstig mit Bezug auf uns, die faktisch hier vorkommenden Menschen, sondern die Tafel steht ungünstig in diesem Saal. Allein, denken wir uns den Saal nicht ansteigend und als Tanzsaal, dann stünde die Tafel doch ganz günstig in der Ecke, aus dem Weg. Genau besehen stünde sie dann nicht nur günstig, sondern wäre völlig überflüssig. Diese Tafel steht an sich ungünstig in diesem Saal, der ein Hörsaal ist, der zum Universitätsgebäude gehört. Der ungünstige Stand ist gerade eine Eigenschaft dieser Tafel selbst. Sie kommt ihr nicht deshalb zu, weil ein Hörer rechts vorne sie schlecht sieht. Denn auch derjenige, der direkt vor ihr sitzt, muß aussagen: die Tafel steht ungünstig (im Saal nämlich), sie stünde günstiger dort, wo sie gewöhnlich aus guten Gründen angebracht ist, in der Mitte hinter dem Katheder.

Aber mit all dem haben wir nur erst die falsche und scheinbar eminent philosophische Erklärung dieser Eigenschaft der Tafel zurechtgerückt. Wir sollten uns aber doch überhaupt nicht auf derlei Erörterung einlassen, welcher Art diese Eigenschaft sei. Gewiß nicht – sondern darauf sehen, was uns in der vorprädikativen Offenbarkeit am Seienden offenbar ist. Worüber wir aussagen, was wir aussagend nur ausdrücklich auseinanderlegen und eigens aufweisen, ist die ungünstig stehende Tafel. Sie ist schon offenbar. Nur sie? Nein, wir sehen auf das Katheder, das Heft vor uns und dergleichen. Vielerlei – doch all das kommt für diese Aussage und den Grund ihrer Möglichkeit nicht in Frage. Was aber sehr wohl in Frage kommt, ist gerade das, was in dem recht genommenen ungünstigen Stand *schon mit* offenbar ist – der Hörsaal als *Ganzes*. Aus der Offenbarkeit des Hörsaals her erfahren wir überhaupt den ungünstigen Stand der Tafel. Gerade diese Offenbarkeit des Hörsaals, innerhalb dessen die Tafel ungünstig steht, kommt in der Aussage ausdrücklich gar nicht vor. Durch die Aussage >die Tafel steht ungünstig< gewinnen wir nicht erst die Offenbarkeit des Hörsaals, sondern sie ist die *Bedingung der Möglichkeit* dafür, daß die Tafel überhaupt das sein kann, worüber wir urteilen. Wir sprechen also bei diesem scheinbar isolierten Urteilen über dieses bestimmte Ding schon aus einer Offenbarkeit heraus, die,

wie wir vorläufig sagen können, nicht nur ein Vielerlei ist, sondern etwas im Ganzen. Dieses, daß wir immer, bei jeder einzelnen Aussage, mag sie noch so trivial und kompliziert sein, schon *aus einem im Ganzen offenbaren Seienden* heraussprechen, und dieses >im Ganzen<, das Ganze des Hörsaals, das wir schon verstehen, ist nicht wieder des Resultat eines Aufweisens durch die Aussage, sondern Aussagen können immer nur in das hineingestellt werden, was da im Ganzen schon offenbar ist.

So zeigt sich, daß für die Möglichkeit des Vollzuges einer Aussage nicht nur notwendig ist, daß sie von sich aus dem, worüber sie urteilt, die Möglichkeit einer Verbindlichkeit zustellt, und daß nicht nur im vorhinein dasjenige, worüber geurteilt wird, als ein Seiendes aufgefaßt und erfaßt sein muß, sondern daß ebenso notwendig im vorhinein schon *jede Aussage in eine Offenbarkeit im Ganzen* hineinspricht und zugleich aus einer solchen herausspricht.

Daß die Aussage nichts Ursprüngliches und Eigenständiges ist, sehen wir jetzt deutlicher. Aber wir wollen nun gerade wissen, was das ist, worin sie gründet, was dieses ist, das wir vorlogisches Offensein des Menschen für das Seiende nennen.

Bevor wir dem jetzt herausgestellten zweiten Moment der Ursprungsdimension der Aussage weiter nachfragen, fassen wir das bisher an der Ursprungsdimension Gesichtete zusammen. Wir befragen die Grundstruktur des λόγος auf ihre innere Möglichkeit, auf das, woraus der λόγος als λόγος entspringt. Das verlangt einen Rückgang in die Ursprungsdimension. Dabei stoßen wir auf ein Mehrfaches, was in seiner Einheit zusammengesehen die eigentliche Ermöglichung des λόγος ausmacht, aber zugleich uns zu dem zurückleitet, was wir Weltbildung nannten. Das erste, was wir hier auf diesem Wege zu sehen bekamen, ist dies: Der λόγος ist aufweisender λόγος und das besagt, die Art und Form, in der er offenbar macht, ist kein primäres ursprüngliches Offenbarmachen in dem Sinn, als könnte je ein Urteil oder eine Aussage in sich selbst das, worüber sie aussagt, zugänglich machen, sondern aller λόγος ist nur das aufweisend, d. h. auseinanderlegend, was *schon vorlogisch offenbar ist*. Aber nicht nur das; damit der λόγος dieser Grundfunktion der Aufweisung genügen kann, muß er, um aufweisender sein zu können, die Möglichkeit haben, sich dem, was er aufweist, anzumessen bzw. im Aufweisen es zu verfehlen. Denn es gehört zu ihm auch die Möglichkeit des Falschseinkönnens. Der λόγος bedarf also in sich und für sich dieses Spielraums der Anmeßbarkeit und Unangemessenheit. Ganz allgemein gesagt, er bedarf im vorhinein eines solchen, was ihm das Maß gibt für alle Messung. Allem aussagenden Verhalten streckt sich schon in die Richtung auf das, worüber ausgesagt wird, ein solches Verhalten vor, das den Charakter des Sichentgegenhaltens einer Verbindlichkeit hat, von wo aus dann Angemessenheit und Unangemessenheit, adaequatio im letzten Sinne möglich ist. Das *eine* Moment, das dem λόγος zugrunde liegt, ist dieses Sichentgegenhalten einer Verbindlichkeit. Das *zweite* Moment versuchten wir uns näherzubringen durch die konkrete Analyse

eines bestimmten Beispiels: Diese Tafel steht ungünstig. Zunächst haben wir mit Absicht darauf Wert gelegt, daß in dieser genannten Eigenschaft Gemeinte in der Richtung sicherzustellen, daß wir zeigten: Das, was wir hier der Tafel zuweisen, ist nicht nur eine Eigenschaft, die der Tafel relativ auf uns, die Betrachter und Beurteiler, zukommt, sondern diese Eigenschaft ist gerade schlechthin objektiv, d. h. eine diesem spezifischen Objekt als solchem zukommende Eigenschaft, wenn wir es nur in seiner wahren Objektivität ausdrücklich sehen, im Blick auf welche wir aussagen, wenn wir sagen: die Tafel steht ungünstig. Sofern wir unkonstruktiv und ohne theoretische Reflexion diese Aussage spontan aus unserem alltäglichen Hiersein heraussagen, haben wir bei diesem Aussagen nicht die Tafel allein im Blick, sondern haben, wenn auch nicht im engeren Sinne des Gesichtes, den Saal hier als Hörsaal im Blick, der gemäß seinem Sachcharakter, den er als solcher hat, eine ganz bestimmte Plazierung der Tafel als Tafel hier im Saal verlangt. Das Entscheidende dieser Interpretation der Aussage ist dies, daß wir nicht mit Bezug auf ein isoliertes Objekt urteilen, sondern in diesem Urteil aus diesem schon erfahrenen und bekannten Ganzen heraussprechen, das wir den Hörsaal nennen.

Was entnehmen wir als weiteren Wesenscharakter für dieses Offensein aus dem aufgezeigten Phänomen? Zunächst möchte man sagen: Das ist freilich keine große Weisheit, wenn betont wird, daß die Möglichkeit der Aussage mit der Offenbarkeit des Hörsaals zusammenhängt. Das ist doch durchgängig so, daß wir bei unseren Aussagen immer nur über *einen* Gegenstand uns äußern können und demgemäß immer aus den übrigen auswählen müssen. Dieses übrige gehört eben zu dem Vielerlei von Dingen, die sich uns ständig aufdrängen.

Das ist in der Tat richtig – so richtig, daß wir vor lauter Hinweisen auf das übrige Seiende, das auch noch außer der Tafel im Saal vorhanden ist, das übersehen, was es eigentlich zu fassen gilt. Denn es handelt sich nicht darum, daß neben und außer der Tafel noch andere Dinge vorhanden sind, neben diesen anderen auch die Tafel. Solange wir die Betrachtung nur so ansetzen, wie es meist in der Logik und Erkenntnistheorie geschieht, daß man beliebige Objekte hat, über die man dann urteilt und als Thema des Urteils untersucht oder zur Ergänzung andere mögliche Objekte hinzunimmt, übersieht man das, was wir den spezifischen Zusammenhang nennen. Solange wir in dieser Ebene uns bewegen, gilt in fast wörtlicher Anwendung das Wort, daß wir vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen. Genauer, dieses Wort will gerade in konkreter Anschaulichkeit etwas zum Ausdruck bringen, was es grundsätzlich zu fassen gilt. Wir können das Wort in grundsätzlicher Wendung und vorgreifend auch so fassen: *der vulgäre Verstand sieht vor lauter Seiendem die Welt nicht*, die Welt, in der er sich gerade ständig halten muß, um auch nur das sein zu können, was er selbst ist, um je dieses oder jenes Seiende als dieses im Sinne des möglichen Aussageobjektes herausgreifen zu können. Was wir früher (vgl.

oben S. 398 ff.) als Charakteristikum des vulgären Verstandes auseinanderlegten, jene Unterschiedslosigkeit, in der er alles Seiende hält, das ihm in den Weg läuft, diese Unterschiedslosigkeit im Verhalten zum Seienden ist – selbst in Tieferem verwurzelt – mit ein Grund für dieses Nicht-sehen der Welt.

Wir merken aber zugleich an jenem Wort »vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen« die große Schwierigkeit, vor der wir stehen. Denn wir sollen – um im Bilde zu bleiben – nicht nur den Wald sehen und als solchen sehen, sondern zugleich sagen, was er ist und wie er ist. Dabei müssen wir uns natürlich davor hüten, die Welt nach Analogie mit dem Wald zu interpretieren. Nur auf dieses Entscheidende kommt es an: Der Wald ist mit Bezug auf die einzelnen Bäume und ihre Ansammlung etwas Anderes, daher auch nicht einfach solches, was wir willkürlich zu der vermeintlich allein gegebenen Summe von Bäumen hinzumeinen, nicht nur quantitativ mehr als eine Ansammlung von vielen Bäumen. Dieses Andere aber ist gleichwohl nichts, was neben den vielen Bäumen auch noch vorhanden wäre, sondern jenes, aus dem heraus die vielen Bäume zu einem Wald gehören. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: Wir verstehen noch nicht und fassen überhaupt noch nicht die vorlogische Offenbarkeit des Seienden, wenn wir sie als das gleichzeitige Offenbarsein von vielerlei Seiendem nehmen. Vielmehr liegt alles daran, schon in der scheinbaren Enge und Begrenztheit der Aussage – die Tafel steht ungünstig – zu sehen, wie das, worüber ausgesagt wird, die ungünstig stehende Tafel, *aus einem Ganzen* heraus offenbar ist, aus einem Ganzen, das wir als solches gar nicht ausdrücklich und eigens erfassen. Aber gerade dieses, worin wir uns immer schon bewegen, ist es, was wir zunächst schematisch als das >im Ganzen< bezeichnen. Es ist nichts anderes, als was wir als vorlogische Offenbarkeit des Seienden im *λόγος* sehen. Wir können jetzt ganz allgemein sagen: Das *vorlogische Offensein für das Seiende*, aus dem heraus schon jeder *λόγος* sprechen muß, hat das Seiende immer schon im vorhinein *ergänzt* zu einem >im Ganzen<. Unter dieser *Ergänzung* verstehen wir nicht das nachträgliche Hinzufügen eines bislang Fehlenden, sondern das *vorgängige Bilden des schon waltenden* >im Ganzen<. (Ohnehin ist bei jeder Ergänzung im handwerklichen Sinn das Wesentliche nicht die Anfügung des fehlenden Stückes, sondern die zentrale Leistung der Ergänzung ist, im vorhinein das Ganze sehen und vorbilden, zum Ganzen fügen.) Alles Aussagen geschieht auf dem Grunde einer solchen Ergänzung, d. h. auf dem Grunde eines vorgängigen Bildens dieses >im Ganzen<. Dieses >im Ganzen< ist nach seiner Weite und Durchsichtigkeit, nach seinem inhaltlichen Reichtum verschieden und wechselt für uns mehr oder minder ständig in der Alltäglichkeit unseres Daseins, wenngleich wir hier auch eine eigentümliche Durchschnittlichkeit des >im Ganzen< sich durchhalten sehen. Das ist eine Frage eigener Art. Das vorlogische Offensein des Menschen für das Seiende ist demnach nicht nur ein vorgängiges

Sich-entgegenhalten von Verbindlichkeit, sondern in eins damit dieses eben gekennzeichnete *Ergänzen*.

Dieses Verbindlichkeit sich entgegenhaltende Ergänzen ist aber überdies – so sehen wir schon – ein Offensein für Seiendes, so daß es ermöglicht, über *Seiendes* sich auszusprechen, d. h. vom *Wassein*, *Sosein*, *Daßsein* und *Wahrsein* zu sagen. Das *Sein* des Seienden muß demnach in diesem und durch dieses gekennzeichnete Ergänzen auch schon in gewisser Weise *enthüllt* sein.⁹³⁴

Tableau XX (T20): Das Haus des Seins

Was jedoch vor allem »ist«, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.

(...)

Doch wie in der Humanitas des homo animalis die Ek-sistenz und durch diese der Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschen verhüllt bleibt, so verdeckt die metaphysisch-animalische Auslegung der Sprache deren seinsgeschichtliches Wesen. Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchgeführte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.

Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.

(...)

Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt. Dieses Wohnen ist das Wesen des »In-der-Welt-seins« (vgl. »S. u. Z.«, S. 54). Der dortige Hinweis auf das »In-Sein« als »Wohnen« ist keine etymologische Spielerei. Der Hinweis in dem Vortrag von 1956 auf Hölderlins Wort »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / der Mensch, auf dieser Erde« ist keine Ausschmückung eines Denkens, das sich aus der Wissenschaft in die Poesie rettet. Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom »Haus« auf das Sein, sondern aus dem sachgemäß

934 Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), S.498 – 506 (T19).

gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was »Haus« und »wohnen« sind.

Gleichwohl schafft das Denken nie das Haus des Seins. Das Denken geleitet die geschichtliche Eksistenz, das heißt die humanitas des homo humanus, in den Bereich des Aufgangs des Heilen.

(...)

Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. »Halt« bedeutet in unserer Sprache die »Hut«. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaut. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens. Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zu Hause sein, so daß sie ihnen zum Gehäuse ihrer Machenschaften wird.

(...)

Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.

Die hier gebrauchte Wendung »zur Sprache bringen« ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so ist die Sprache in jener geheimnisvollen und uns doch stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins. In all dem ist es so, als sei durch das denkende Sagen gar nichts geschehen.⁹³⁵

Tableau XXI (T21): Das Er-denken des Seyns

Damit soll eine und im Übergang vielleicht die entscheidende Weise genannt werden, durch die der künftige abendländische Mensch die Wesung der Wahrheit des Seyns übernimmt und so erst geschichtlich wird: das *Er*-denken des Seyns. Geschichtlich werden heißt: aus dem Wesen des Seyns entspringen und deshalb ihm zugehörig bleiben; meint nicht: in das Vergangene und historisch Feststellbare überwiesen werden.

935 Heidegger: *Brief über den Humanismus in Wegmarken* (GA 9), S.313/333/358/361 (T20).

Nun zeigt aber die geschichtliche Besinnung auf die Geschichte der Metaphysik, daß der Vollzug der Leitfrage durch seine ganze Geschichte hindurch das Denken zum Leitfaden hat (Seiendheit und Denken). Aus dieser Besinnung erwächst die Einsicht, daß die Vorherrschaft des *Denkens* (daß es selbst zum Leitfaden wurde in der Gestalt des Vorstellens von etwas im Allgemeinen) mehr und mehr die Auslegung der Seiendheit des Seienden in *die* Richtung drängte, aus der dann schließlich die Gleichsetzung des Seins mit der Gegenständlichkeit des Seienden (der Vorgestellttheit überhaupt) kommen mußte. Und diese Einsicht gibt zu wissen, daß das Denken und seine Vorherrschaft (in der Leitfragenbehandlung und Leitfadenwahl) schließlich jeden Weg verlegte zur Frage bzw. zur möglichen Nötigung in die Frage nach der *Wahrheit des Seyns*. Und jetzt soll das *Er-denken* dennoch der Gang in die Wahrheit des Seyns werden, nicht nur ohnehin das Denken, sondern gleichsam die höchste Steigerung seiner Herrschaft, das *Er-denken*, worin sich gleichsam die völlige Abhängigkeit des Seyns vom Denken ausspricht? So sieht es aus und muß es aussehen, wenn wir aus der geschichtlichen Besinnung auf die Leitfrage und ihren Leitfaden herkommen.

Aber es sieht nur so aus. Um hier dem Schein zu entgehen, als würde für die Grundfrage nur erst recht der Leitfaden der Leitfrage in Anspruch genommen, was nach dem Vorigen doch widersinnig wäre, muß eine Unterscheidung am Beginn stehen, deren Versäumnis ja auch die Besinnung auf die Geschichte der Leitfrage und ihrer Leitfadenwahl stets verwirrt.

Das Denken (1) ist einmal gemeint als Name für die Art des Fragens und damit überhaupt die Art der Beziehung der fragenden Beziehung des Menschen zum *Sein* des Seienden, das Denken im Sinne der Grundhaltung des »Denkers« (des Philosophen) (Denken als *Fragen* der Seinsfrage).

Das Denken (2) ist aber zum anderen gemeint als Name für den Leitfaden, den das Denken (1) gebraucht, um den Gesichtskreis zu besitzen, innerhalb dessen das Seiende als solches hinsichtlich der Seiendheit ausgelegt wird (Denken als *Leitfaden* jenes Fragens).

Nun wird durch eine bestimmte Auslegung des Seins (als ἰδέα) das νοεῖν des Parmenides zum νοεῖν des διαλέγεσθαι bei Plato. Der λόγος des Heraklit wird zum λόγος als Aussage, wird Leitfaden der »Kategorien« (Plato: »Sophistes«). Die Verkoppelung beider zur *ratio* und d. h. die entsprechende Fassung von νοῦς und λόγος bereitet sich bei Aristoteles vor. Die *ratio* wird »mathematisch« seit Descartes; dies ist nur möglich, weil dieses mathematische Wesen seit Plato angelegt und als *eine* Möglichkeit in der ἀλήθεια der φύσις gegründet. Das »Denken« (2) im Sinne der Aussage wird zum Leitfaden für das Denken (1) der abendländischen Denker. Und dieses Denken (2) gibt dann schließlich auch die Anweisung für die Auslegung des Denkens (1) als der Grundhaltung der Philosophie. (Damit hängt zusammen

die eigentümliche Vorherrschaft des Denkens des Denkens und seines Gedachten als solchen, d. h. des Ich und »Selbst«bewußtseins in der neuzeitlichen Philosophie, eine Vorherrschaft, die sich ins Äußerste steigert mit der Gleichsetzung der Wirklichkeit (des Seins) als des Absoluten mit dem Denken als dem unbedingten; noch und gerade bei Nietzsche herrscht der eindeutige Bezug des Seins auf die Aussage-Logik.)

Wenn nun hier in der Vorbereitung des anderen Anfangs das *Wesen* der Philosophie als *Fragen nach dem Sein* (in der Zweideutigkeit: Fragen nach dem Sein des Seienden und Fragen nach der Wahrheit des Seyns) festgehalten wird, wie es festgehalten werden muß, gerade weil das erstanfängliche Fragen nach dem Sein zwar zu *seinem* Ende und so nicht in seinem Anfang kam, muß auch die Benennung des Philosophierens als Denken erhalten bleiben. Dies aber entscheidet noch gar nichts darüber, ob nun auch der Leitfaden des Denkens (1) das Denken (2) sei, ob *überhaupt* hier dergleichen wie ein Leitfaden, so, wie bei der Leitfragenbehandlung, ins Spiel komme. Jetzt, im Übergang zum anderen Anfang, wird ja die Frage nach dem Sein zur Frage nach der Wahrheit des Seyns, dergestalt, daß diese Wahrheit als Wesen der Wahrheit zur Wesung des Seyns selbst gehört. Die Leitfadenwahl wird überflüssig, ja ist von Anfang an jetzt unmöglich. Das Sein gilt jetzt nicht mehr als die Seiendheit des Seienden, als der von diesem her vorgestellte *Nachtrag*, der sich zugleich als das Apriori des Seienden (des Anwesenden) herausstellt. Vielmehr west jetzt das Seyn zuvor in seiner Wahrheit. Das schließt ein, daß nun auch das Denken (1) ausschließlich und zuvor vom Wesen des Seyns her bestimmt wird und nicht etwa, wie seit Plato, als das gereinigte Vorstellen des Seienden von diesem her. Das *Ver-nehmen* des Seins wird nicht bestimmt aus der Fassung der Seiendheit im Sinne des κοινόν der ἰδέα, sondern aus der Wesung des Seyns selbst. Dieses muß ursprünglich anfänglich Ursprüngen werden, um gleichsam von sich aus zu entscheiden, welchen Wesens das Denken (1) und der Denker »*sein*« müssen. Dieses mehrfache »Müssen« kündigt eine ureigene Notwendigkeit einer Not an, die selbst nur zum Wesen des Seyns gehören kann.

Allein, wir sind doch der Überlieferung zu lange und zu fest verhaftet, als daß nicht zunächst überall, wo »das Denken« genannt wird, das Vorstellen von etwas im Allgemeinen und somit das Vorstellen von Einheit artmäßig untergeordneter Unterschiedener bei diesem Namen zum mindesten mitgemeint ist. Vollends, wenn das Denken gefaßt ist als Denken des Seins: dies gilt als das Allgemeinste von Allem. Jede Frage nach dem Sein steht in diesem Schein der Frage nach dem Allgemeinen, dessen man doch nur habhaft wird durch die Fassung seiner Besonderungen und deren Beziehungen. Dieses Allgemeinste fassen, heißt j a dann nur, es in seiner Unbestimmtheit und Leere lassen, die Unbestimmbarkeit als seine einzige Bestimmtheit zu setzen, d. h. selbst unmittelbar vorzustellen.

So wird durch den gewohnten Begriff des Denkens (den »logischen«) schon wieder über das Wesen des Seyns vorentschieden, wobei imgleichen das Wesen im voraus als Gegenständliches eines Vorstellens gemeint wird.

Aber auch davon müssen wir uns noch freimachen, um ganz dem Seyn selbst die stimmend-bestimmende Macht in der Wesenskennzeichnung des Denkens (Er-den-kens) zu lassen. Jene griechische Auslegung des $\text{ov } \eta \text{ ov}$ als $\epsilon\nu$, jener bisher dunkle Vorrang, den überall das Eine und die Einheit im Denken des Seins hat, kann freilich nicht aus der Logik und der Leitfadenrolle des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als Aussage hergeleitet werden, weil ja dieser doch eine bestimmte Auslegung des ov ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) voraussetzt. Tiefer gesehen ist jene Einheit nur der vom sammelnden Vorstellen ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$) her gesehene Vordergrund der Anwesenheit als solcher, in der sich eben das Seiende in sein Was *und* Daß schon gesammelt hat. Die Anwesenheit kann als Sammlung gefaßt und so als Einheit begriffen werden und muß es auch beim Vorrang des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Nicht aber ist die Einheit selbst von sich aus eine ursprüngliche Wesensbestimmung des Seins des Seienden. Die anfänglichen Denker stoßen aber notwendig auf sie, weil ihnen und ihrem Anfang die Wahrheit des Seins verborgen bleiben muß und weil es gilt, um überhaupt das Sein zu fassen, die Anwesenheit als Erstes und Nächstes seines Aufgehens festzuhalten; deshalb das $\epsilon\nu$, aber immer und zugleich im Bezug zum Vielen als dem Auftretenden, Hervorgehenden (Werdenden) und dem Abtretenden, dem Vergehenden (her-wesend und ab-wesend in der Anwesenheit selbst: Anaximander, Heraklit, Parmenides). Vom anderen Anfang her kann auch und muß jene unerschütterte und nie befragte Bestimmung des Seins (die Einheit) noch ein Fragwürdiges werden, und dann weist die Einheit zurück in die »Zeit« (die abgründige Zeit des Zeit-Raums). Dann aber zeigt sich auch, daß mit dem Vorrang der Anwesenheit (Gegenwart), worin die Einheit gegründet ist, sich etwas entschieden hat, *daß in diesem Selbst-verständlichsten die befremdlichste Entscheidung verborgen liegt*; daß dieser Entscheidungscharakter gar zur Wesung des Seyns gehört und den Wink gibt auf die jeweilige Einzigkeit und ursprünglichste Geschichtlichkeit des Seyns selbst.

Hieraus können wir, auch schon bei einem ungefähren Wissen von der Geschichte des Seyns, entnehmen, daß das Seyn gerade niemals endgültig und deshalb auch nie nur »vorläufig« sagbar ist, wie es jene Auslegung (die das Seyn zum Allgemeinen und Leersten macht) vortäuschen möchte.

Daß das Wesen des Seyns nie endgültig sagbar ist, bedeutet keinen Mangel, im Gegenteil: das nichtendgültige Wissen hält den *Abgrund* und damit das Wesen des Seyns gerade fest. Dieses Festhalten des Abgrundes gehört zum Wesen des Da-seins als der Gründung der Wahrheit des Seyns.

Festhalten des Abgrundes ist zugleich das Einspringen in die Wesung des Seyns dergestalt, daß dieses selbst seine Wesensmacht entfaltet als das Er-eignis, als das *Zwischen* für die Notschaft des Gottes und die Wächterschaft des Menschen.

Das Er-denken des Seyns, die Nennung seines Wesens, ist nichts anderes als das Wagnis, den Göttern hinaus zu helfen in das Seyn und dem Menschen bereit zu stellen die Wahrheit des Wahren.

Mit *dieser* »Definition« des Denkens durch das, was es »denkt«, ist die völlige Abkehr von aller »logischen« Auslegung des Denkens vollzogen. Denn dies ist eines der größten Vorurteile der abendländischen Philosophie: das Denken müsse »logisch«, d. h. im Hinblick auf die *Aussage* bestimmt werden (die »psychologische« Erklärung des Denkens ist ja nur ein Anhang zur »logischen« und setzt diese voraus, auch dort, wo sie meint, die logische ersetzen zu können; »psychologisch« steht hier für biologisch-anthropologisch). Eine Kehrseite jenes Vorurteils aber ist auch nur, wenn man nun bei der *Ablehnung* der »logischen« Auslegung des Denkens (d. h. des Bezugs zum Sein; vgl. »Was ist Metaphysik?«) von der Angst oder besser Furcht befallen wird, es werde nun die Strenge und der Ernst des Denkens gefährdet und alles dem Gefühl und seinem »Urteil« anheimgestellt. Wer sagt denn und wer hat je bewiesen, daß das *logisch* gemeinte Denken das »strenge« sei? Das gilt ja, *wenn* es überhaupt gilt, nur unter der Voraussetzung, daß die logische Auslegung des *Seins* die einzig mögliche sein könne; was aber erst recht ein Vorurteil ist. Vielleicht ist im Hinblick auf das Wesen des Seyns gerade die »Logik« das *am wenigsten* strenge und ernste Verfahren der Wesensbestimmung und nur ein Schein, der freilich *noch* tieferen Wesens ist als der »dialektische Schein«, den Kant im Bereich der möglichen Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen sichtbar gemacht hat. Die »Logik« selbst ist mit Bezug auf die Wesensgründung der Wahrheit des Seyns ein Schein, aber der notwendigste Schein, den die Geschichte des Seyns bis jetzt kennt. Das Wesen der »Logik« selbst, die ihre höchste Gestalt in Hegels Metaphysik erreicht hat, läßt sich erst aus dem anderen Anfang des *Denkens* des Seyns begreifen. Die Abgründigkeit dieses Denkens läßt aber auch die sogenannte Strenge des logischen Scharfsinnes (als Form der Wahrheitsfindung, nicht nur des Ausdrucks des Gefundenen) als eine ihrer selbst nicht mächtige Spielerei erscheinen, die ja dann auch in die Philosophiegelehrsamkeit ausarten konnte, in der jedermann mit irgendeinem Scharfsinn versehen sich umhertreiben kann, ohne jemals vom Seyn betroffen zu werden und den Sinn der Frage nach dem Seyn zu ahnen.

Aber das Erdenken des Seyns ist nun auch entsprechend selten und vielleicht uns nur erst in groben Schritten einer Vorbereitung seiner gegönnt, wenn das Wagnis dieses abgründigen Sprunges eine Gunst heißen darf.

Erst *dieses* Denken des Seyns ist wahrhaft un-bedingt, d. h. nicht bedingt und bestimmt durch ein Bedingtes außerhalb seiner und des von ihm zu Denkenden, sondern *einzig* bestimmt durch das in ihm zu Denkende, durch das Seyn selbst, das gleichwohl nicht »das Absolute« ist. Aber indem das Denken (im Sinne des Er-denkens) aus dem Seyn das Wesen erhält, indem sogar das Da-sein, dessen *eine*

Inständigkeit das Er-denken sein muß, erst und nur durch das Sein er-eignet wird, hat *das* Denken, d. h. die Philosophie, ihren eigensten und höchsten Ursprung aus ihr selbst, aus dem in ihr zu Denkenden erreicht. Erst jetzt ist sie schlechthin unangreifbar durch Schätzungen und Wertungen, die nach Zielen und Nutzen rechnen, d. h. die Philosophie entsprechend wie die Kunst als eine Kulturleistung oder schließlich nur noch als Kulturausdruck mißhandeln und unter Zumutungen stellen, die dem Schein nach die Philosophie überragen, in Wahrheit aber tief unter ihr bleiben, ihr Wesen ins Verständliche hinabzerren und in solcher Verzerrung in das gerade noch Geduldete und Belächelte verschieben.

Welche Anmaßung muß es, aus solcher Niederung gesehen, bleiben, der Philosophie ihren unbedingten Ursprung zu behaupten. Doch selbst aus einer höheren Ebene der Schätzung, ja aus jeder nur irgend versuchten erreichen wir keinen anderen Wesensblick in die Philosophie, der nicht das »Titanische« mit erblicken müßte. In der Metaphysik und durch ihre Geschichte hindurch bleibt es verschleiert und schließlich zu einer bloßen erkenntnistheoretisch bedenklichen Grenzüberschreitung abgeschwächt. Wenn jedoch im Übergang aus der Metaphysik das Denken zum Erdenken des Seyns sich entscheiden muß, dann steigert sich die Gefahr der unumgänglichen Vermessenheit ins Wesentliche. Das Wissen von dieser Gefahr wandelt sich freilich auch, indem es, kaum jene nennend, die wesentliche Gefährdung verschweigt. Der Hinweis gehört in die Zweideutigkeit des Überganges, in dem die Besinnung immer noch das streifen muß, was im Vollzug des Überganges sich als bald mehr und mehr in das einfache Tun verlegt. Dieses Zweideutige behält in der Philosophie eine besondere Hartnäckigkeit, weil sie als denkendes Fragen sich selbst notwendig, gerade sofern sie unbedingten Ursprungs ist und je ursprünglicher sie das ist, in ihr Wissen rücken muß.

Die Einzigkeit des Seyns wird im Übergang von der Metaphysik, für die es als das Allgemeinste und Geläufigste galt, in einer entsprechend einzigen Befremdlichkeit und Dunkelheit zur Wesung kommen. Im übergänglichen Denken hat alles, was zur Seinsgeschichte gehört, das Ungewöhnliche des Einmaligen und Diesmaligen. Das Er-denken des Seyns erreicht daher, wo und wann es gelingt, eine Härte und Schärfe der Geschichtlichkeit, für die dem Sagen noch die Sprache fehlt, d. h. das ihm, dem Seyn, genügende Nennen und Hörenkönnen.

Das Er-denken des Seyns denkt sich ja nicht einen Begriff aus, sondern erringt jene Befreiung vom Nur-Seienden, die ge-eignet macht für die Bestimmung des Denkens aus dem Seyn. Das Er-denken stellt in jene Geschichte hinaus, deren »Ereignisse« nichts anderes sind als die Stöße der Er-eignung selbst. Sagen können wir dies nur, indem wir sagen: *daß* sich dies ereigne; und was ist dieses »dies«? Daß Hölderlin den künftigen Dichter gedichtet, daß er selbst als der erste »ist«, der Nähe und Ferne der

gewesenen und künftigen Götter zur Entscheidung gestellt (vgl. der seynsgeschichtliche Standort).

Wer möchte sich wundern, wenn dieser Hinweis auf das erste Daß der Seyns-geschichte im Übergang von der Metaphysik in das Erdenken des Seyns für ganz willkürlich und unverständlich gehalten wird? Doch nützte es kaum, wenn dem begegnet würde durch Aufklärungen darüber, daß alle »literarhistorischen«, dichtungsgeschichtlichen und »geistesgeschichtlichen« Betrachtungsweisen fernbleiben müssen. Schon hier ist der Sprung in das Seyn und seine Wahrheit gefordert, die Erfahrung, daß unter dem Namen Hölderlin jenes einzige Zur-Entscheidung-Stellen sich ereignet, ereignet, nicht etwa ereignete. Wir können versuchen, dieses »Ereignis« in seiner Einzigkeit geschichtlich abzuheben, indem wir es sehen mitten in dem, was noch das Bisherige in seiner höchsten Steigerung und reichsten Entfaltung ist: mitten in der Metaphysik des deutschen Idealismus und mitten in der Weltbildgestaltung Goethes, mitten in dem, was durch Abgründe von Hölderlin geschieden bleibt (in der »Romantik«), wenn es ihn, den Träger des Namens, aber nicht den Wächter des Seyns, auch historisch »beeinflusst« hat. Aber was hilft diese Absetzung? Sie erreicht höchstens nur ein neues Mißverständnis, als sei eben Hölderlin *innerhalb* jener Geschichte der Metaphysik und Kunst etwas »Eigenes«; wo es doch nicht auf das »Innerhalb«, aber auch nicht nur auf das ausnahmemäßige »Außerhalb« ankommt, sondern auf den unableitbaren, in seinem reinsten Daß aufzufangenden Stoß des Seyns selbst, daß *jetzt und seitdem* jene Entscheidung in der Geschichte des Abendlandes steht, gleichviel, ob sie von dem noch dauernden Zeitalter vernommen wird und überhaupt vernommen werden kann oder nicht.

Diese Entscheidung legt erstmals den Zeit-Raum um das Seyn selbst, als welcher aus diesem sich erstreckt in eins mit der Zeit, die ihn in der ursprünglichen Einheit dieses Zeit-Spiel-Raumes zeitigt.

Von nun an bleibt jedes Denken, das vom Seienden her und weg die Seiendheit meint, außerhalb der Geschichte, in *der* das Seyn als Ereignis sich das Denken ereignet in der Gestalt des Daseinsmäßigen und ihm Zugehörigen. Die Einzigkeit seiner Geschichte dem Seyn zu retten, ist die Berufung des Denkens und nie mehr die Verflüchtigung seines Wesens in das Gefächer der verblasenen »Allgemeinheit« der Kategorien. Darum aber wissen die Wissenden, daß die Vorbereitung dieser Geschichte des Seyns im Sinne der Gründung der Bereitschaft zur Verwahrung der Wahrheit des Seyns in dem so erst werdenden Seienden eine sehr lange und weithin unbekannte sein wird. Fern geschieden noch müssen die Vorbereitenden von den Gründern stehen können, wenn sie auch nur weither vom Stoß der Verweigerung des Seyns getroffen und dadurch Ahnende sein wollen. Kühnheit bleibt das Sagen vom

Erdenken des Seyns, so es das Hinaushelfen in die Behausung der Götter und in die Befremdung des Menschen genannt wird (vgl. das Seyn als Ereignis).⁹³⁶

4. Textstellen aus dem 3. Kapitel

§13 Kierkegaard: Phänomenologie der Existenz

Tableau XXII (T22): Der Rausch der Leidenschaft

Den 15. November

Mein stiller Mitwisser!

Wenn ich Hiob nicht hätte! Es ist unmöglich zu beschreiben und zu nuancieren, welche und wie mannigfache Bedeutung er für mich hat. Ich lese ihn nicht, wie man ein anderes Buch liest, mit dem Auge, sondern ich lege mir das Buch gleichsam aufs Herz, und lese es mit dem Auge des Herzens, verstehe in *clairvoyance* das Einzelne auf die verschiedenste Weise. Wie sich das Kind das Lehrbuch unter den Kopf legt, um sicher zu sein, daß es seine Lektion nicht vergessen hat, wenn es am Morgen aufwacht, so nehme ich das Buch zur Nacht mit mir ins Bett. Jedes Wort daraus ist Nahrung und Kleidung und Medizin für meine erbärmliche Seele. Bald erweckt mich ein Wort daraus aus meiner Lethargie, so daß ich zu neuer Unruhe erwache, bald stillt es das fruchtlose Rasen in meinem Inneren, beendet das Schreckliche im stummen Erbrechen der Leidenschaft. Sie haben doch Hiob gelesen: Lesen Sie ihn, lesen Sie ihn immer wieder. Ich kann es nicht über mich bringen, in einem Brief an Sie einen einzigen Ausbruch abzuschreiben, obgleich ich meine Freude daran habe, immer wieder eine Abschrift von allem zu nehmen, was er gesagt hat, bald mit dänischen, bald mit lateinischen Buchstaben, bald im einen Format, bald im anderen. Eine jede solche Abschrift legt sich wie ein Heilpflaster aus Gottes Hand auf mein krankes Herz. Und auf wem hat wohl Gottes Hand gelegen wie auf Hiob! Aber ihn zitieren – das kann ich nicht. Das hieße, meinen Senf mit dazugeben wollen, das hieße, seine Worte in Anwesenheit eines anderen zu den meinigen machen wollen. Wenn ich allein bin, dann tue ich es, eigne mir alles an; aber sobald jemand zugegen ist, dann weiß ich gut, was ein junger Mensch zu tun hat, wenn alte Leute sprechen.

Im ganzen Alten Testament gibt es keine Gestalt, der man sich mit soviel menschlichem Vertrauen und Freimütigkeit und Zuversicht näherte wie Hiob, gerade weil alles bei ihm so menschlich ist, weil er in einem Konfinium zur Poesie liegt. Nirgends in der Welt hat die Leidenschaft des Schmerzes einen solchen Ausdruck gefunden.

936 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.456 – 465 (T21).

Was ist Philoktet mit seinen Klagen, die doch immer an der Erde haften und die Götter nicht entsetzen. Was ist die Situation Philoktets, verglichen mit derjenigen Hiobs, wo die Idee immerzu in Bewegung ist.

Verzeihen Sie, daß ich alles erzähle, Sie sind ja mein Vertrauter, und Sie können nicht antworten. Wenn irgendein Mensch es zu wissen bekäme, das würde mich unbeschreiblich ängstigen. Zur Nacht kann ich die Kerzen in meiner Stube anzünden, das ganze Haus illuminieren lassen. Dann stehe ich auf, lese mit lauter Stimme, fast schreiend, den einen oder anderen Passus von ihm. Oder ich öffne mein Fenster und schreie seine Worte in die Welt hinaus. Ist Hiob eine poetische Figur, hat es nie jemanden gegeben, der so gesprochen hat, dann mache ich seine Worte zu den meinigen und nehme die Verantwortung auf mich. Mehr kann ich nicht; denn wer besitzt eine solche Wohlberedtheit wie Hiob oder ist imstande, etwas von dem Gesagten zu verbessern.

Obleich ich das Buch immer wieder gelesen habe, ist jedes Wort für mich immerzu neu. Immer wenn ich dazu komme, erlebt es eine ursprüngliche Geburt und wird ursprünglich in meiner Seele. Jeden Rausch der Leidenschaft sauge ich nach und nach wie ein Trinker ein, bis ich durch dies langsame Nippen fast sinnlos betrunken werde. Andererseits haste ich ihm mit unbeschreiblicher Ungeduld entgegen. Ein halbes Wort, so eilt meine Seele in seinen Gedanken, in seine Ausbrüche hinein; schneller als das ausgeworfene Lot den Grund des Meeres sucht, schneller als der Blitz den Blitzableiter sucht, schlüpft meine Seele hinein und verbleibt darinnen.

Zu anderen Zeiten bin ich stiller. Dann lese ich nicht, dann sitze ich zusammengesunken wie eine alte Ruine und schaue alles. Dann ist mir, als sei ich ein kleines Kind, das umhergeht und in der Stube kramt oder das mit seinem Spielzeug in einem Winkel hockt. Dann wird mir so wunderlich zumute. Ich kann nicht verstehen, was es ist, das die Älteren so leidenschaftlich macht, ich kann nicht daraus klug werden, worüber sie sich zanken, und doch kann ich nicht unterlassen zu lauschen. Dann glaube ich, daß es böse Menschen sind, die Hiob all die Trauer verursacht haben, daß es seine Freunde sind, die jetzt dasitzen und ihn anbellern. Dann weine ich ganz laut, eine unnennbare Angst vor der Welt und dem Leben und den Menschen und allem preßt mir die Seele zusammen.

Dann erwache ich und fange ihn wieder laut mit aller Macht und von ganzem Herzen zu lesen an. Dann verstumme ich plötzlich; ich höre nichts mehr, sehe nichts, nur in dunkeln Umrissen erahne ich Hiob, der an der Feuerstätte sitzt, und seine Freunde; aber keiner sagt ein Wort, aber dies Schweigen birgt alle Schrecken in sich wie ein Geheimnis, das keiner sich zu nennen getraut.

Dann wird das Schweigen gebrochen, und Hiobs geplagte Seele bricht in gewaltige Schreie aus. Die verstehe ich, diese Worte mache ich zu den meinigen. Im gleichen Augenblick empfinde ich den Widerspruch, dann lächele ich über mich selbst, wie

man über ein kleines Kind lächelt, das des Vaters Kleider angezogen hat. Oder ist es nicht, um darüber zu lächeln, wenn jemand anders als Hiob sagen würde: »Ach! könnte ein Mann mit Gott ins Gericht gehen wie ein Menschenkind mit seinesgleichen.« Und doch kommt die Angst über mich, als verstünde ich es noch nicht, aber als werde ich einmal dahin gelangen, zu verstehen, als lauerte bereits das Entsetzen auf mich, von dem ich lese, als zöge ich es auf mich, indem ich davon lese, gleich wie man an der Krankheit erkrankt, von der man liest.⁹³⁷

Tableau XXIII (T23): Die Krankheit zum Tode

»Diese Krankheit ist nicht zum Tode« [Joh.11,4]. Und doch starb ja Lazarus; als die Schüler mißverstanden, was Christus später hinzufügte: »Lazarus, unser Freund, schläft; aber ich gehe hin, ihn vom Schlaf aufzuwecken« [11,11], sagte Er ihnen gerade heraus: »Lazarus ist tot« [11,14]: Also Lazarus ist tot, und doch war diese Krankheit nicht zum Tode; er war tot, und doch ist diese Krankheit nicht zum Tode. Wir wissen nun wohl, daß Christus an das Wunder dachte, das die Mitlebenden in den Stand setzen sollte, »soweit sie glauben konnten, Gottes Herrlichkeit zu sehen« [11,40], das Wunder, durch das Er Lazarus vom Tode auferweckte, so daß »diese Krankheit« nicht nur nicht zum Tode war, sondern wie Christus voraussagte »zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehrt werde« [11,4]: O, aber selbst wenn Christus Lazarus nicht auferweckt hätte, würde es nicht gleichfalls gelten, daß diese Krankheit, der Tod selbst nicht zum Tode ist? Indem Christus hintritt zum Grabe und mit lauter Stimme ruft: »Lazarus, komm heraus« [11,43], ist es ja gewiß genug, daß »diese« Krankheit nicht zum Tode ist. Aber wenn Christus auch dies nicht gesagt hätte – allein das, daß Er, der »die Auferstehung und das Leben« [11,25] ist, zum Grabe hintritt, bedeutet das nicht, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist: dies, daß Christus da ist, bedeutet es nicht, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist! Und was hätte es Lazarus geholfen, von den Toten auferweckt zu werden, wenn es ja doch zuletzt damit enden muß, daß er stirbt – was hätte es Lazarus geholfen, wenn Er nicht wäre, Er, der die Auferstehung und das Leben für einen jeden ist, der an Ihn glaubt! Nein, nicht weil Lazarus von den Toten auferweckt wurde, nicht darum kann man sagen, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist; sondern weil Er da ist, darum ist diese Krankheit nicht zum Tode. Denn menschlich gesprochen ist der Tod das letzte von allem, und menschlich gesprochen gibt es nur Hoffnung, solange Leben da ist. Aber christlich verstanden ist der Tod keineswegs das letzte von allem, sondern auch er ist nur eine kleine Begebenheit innerhalb eines allumfassenden ewigen Lebens; und christlich verstanden ist im Tode unendlich viel mehr Hoffnung als dort, wo bloß

937 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.414 – 417 (T22).

menschlich gesprochen nicht nur Leben ist, sondern dieses Leben in vollster Gesundheit und Kraft. Also christlich verstanden ist auch der Tod nicht »die Krankheit zum Tode«, geschweige denn alles, was irdisches und zeitliches Leiden heißt, Not, Krankheit, Elend, Drangsal, Widerwärtigkeiten, Pein, Seelenqualen, Sorge, Gram. Und wäre solches noch so schwer und peinigend, daß wir Menschen oder doch der Leidende sagte: »dies ist schlimmer als der Tod« – all das, was, soweit es keine Krankheit ist, mit einer Krankheit verglichen werden kann, ist doch, christlich verstanden, nicht die Krankheit zum Tode.

So hochgemut hat das Christentum den Christen über alles Irdische und Weltliche denken gelehrt, den Tod eingerechnet. Es ist fast, als müsse der Christ hochmütig werden bei dieser stolzen Erhebung über alles, was der Mensch sonst Unglück nennt, über alles, was der Mensch sonst das größte Übel nennt. Aber da hat das Christentum wieder ein Elend entdeckt, von dem der Mensch als solcher nichts weiß; dieses Elend ist die Krankheit zum Tode. Was der natürliche Mensch als das Grausige bezeichnet – wenn er so alles aufgezählt hat und nichts mehr zu nennen weiß: das ist für den Christen wie ein Scherz. Dergestalt ist das Verhältnis zwischen dem natürlichen Menschen und dem Christen; es ist wie das Verhältnis zwischen einem Kinde und einem Manne: wovor dem Kinde graust, das sieht der Mann für ein Nichts an. Das Kind weiß nicht, was das Entsetzliche ist; das weiß der Mann, und davor graust ihm. Die Unvollkommenheit des Kindes besteht zunächst darin, daß es das Furchtbare nicht kennt; und daraus folgt wieder, daß es sich vor etwas fürchtet, was nicht entsetzlich ist. Und so auch der natürliche Mensch, er ist unwissend, was in Wahrheit das Entsetzliche ist; dennoch ist er nicht frei von Furcht, nein, er fürchtet sich vor dem, was nicht das Entsetzliche ist. Ähnlich ist es mit dem Gottesverhältnis des Heiden: er kennt nicht den wahren Gott, aber nicht genug damit, er verehrt einen Abgott als Gott.

Nur der Christ weiß, was unter der Krankheit zum Tode zu verstehen ist. Er bekam als Christ einen Mut, den der natürliche Mensch nicht kennt – diesen Mut bekam er dadurch, daß er die Furcht vor dem noch Entsetzlicheren kennenlernte. Auf diese Weise bekommt ein Mensch immer Mut; wenn er eine größere Gefahr fürchtet, hat der Mensch immer Mut, einer kleineren zu begegnen; wenn man eine Gefahr unendlich fürchtet, ist es so, als wären die anderen gar nicht da. Aber das Entsetzlichste, das der Christ kennenlernte, ist »die Krankheit zum Tode«.⁹³⁸

938 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.27ff (T23).

Tableau XXIV (T24): Die Wahrheit als ein Leben

Denn was ist Wahrheit? Und in welchem Sinne war Christus die Wahrheit? Die erste Frage stellte bekanntlich Pilatus, eine andere Frage ist es, ob ihm eigentlich etwas daran gelegen war, Antwort auf diese Frage zu bekommen; jedenfalls war seine Frage in einem bestimmten Sinne so ganz am rechten Platz, in einem anderen Sinne aber so völlig verfehlt wie nur möglich. Pilatus richtet diese Frage: »was ist Wahrheit« an Christus; aber Christus war ja die Wahrheit, also war die Frage durchaus angebracht. Ja, und doch in einem anderen Sinne wiederum: nein. Daß Pilatus in jenem Augenblick darauf kommen kann, Christus so zu fragen, beweist gerade, daß er gar kein Auge für die Wahrheit hatte. Christi Leben war nämlich die Wahrheit; und darum sagt Christus selbst [indem er dies Wort näher ausdeutet: mein Reich ist nicht von dieser Welt; wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener dafür gekämpft haben, daß ich den Juden nicht überantwortet worden wäre]: ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich von der Wahrheit zeuge. Christi Leben auf Erden, jeder Augenblick dieses Lebens war die Wahrheit; worin liegt nun also die Grundverwirrung in der Frage des Pilatus? Sie liegt darin, daß er überhaupt darauf kommen kann, Christus so zu fragen; denn indem er Christus dies fragt, verrät er sich selber, macht er von sich selber offenbar, daß ihm das Leben Christi nicht gezeigt hat, was Wahrheit ist – wie sollte ihm dann aber Christus mit Worten das deuten können, wenn das, was die Wahrheit ist: Christi Leben, ihm die Augen für die Wahrheit nicht geöffnet hat? Es sieht so aus, als wäre Pilatus wißbegierig und lerneifrig, seine Frage ist aber in Wirklichkeit so töricht wie irgend möglich, und zwar nicht, daß er fragt: was ist Wahrheit, sondern, daß er Christus danach fragt, dessen Leben ja gerade die Wahrheit ist, und der also jeden Augenblick durch sein Leben mächtiger beweist, was Wahrheit ist, als die umständlichsten Vorträge der allerscharfsinnigsten Denker. Jeden anderen Menschen danach zu fragen, was Wahrheit ist, einen Denker, einen Kenner der Wissenschaft usw., ja, ganz einfach irgendeinen andern Menschen danach zu fragen, einen Dienstmann, einen Briefträger usw. hat doch schließlich einen Sinn; aber Christus zu fragen, der leibhaftig vor einem steht, ist eine so völlige Verwirrung wie nur irgend möglich. Sollte Christus auf diese Frage antworten, so müßte er sich einen Augenblick lang – unwahr – so stellen, als wäre er nicht die Wahrheit. Kein Mensch außer Christus ist die Wahrheit; bei jedem anderen Menschen ist die Wahrheit etwas unendlich viel Höheres als sein Dasein, und darum ist es natürlich, zu fragen: was ist Wahrheit? und dann auf diese Frage zu antworten. Dieser Meinung ist Pilatus offenbar Christus gegenüber, indem er meint, Christus sei auch solch ein Mensch wie andere, und dadurch macht er ihn erst durch seine Frage – unwahr – zu irgend etwas in der Art eines Denkers, und fragt ihn dann, wohl zunächst als der hochvornehme Mann, der alles Denken im Grunde

als etwas verachtet, was eigentlich nirgends hingehörte, dann aber Gefallen daran findet, sich mit vornehmer Herablassung und spaßeshalber einen Augenblick mit diesem Menschen einzulassen – und dann fragt Pilatus Christus: was ist Wahrheit? Und Christus *ist* selber die Wahrheit!

Armer Pilatus! Dein bedauerndes Wort über ihn, den Gekreuzigten, ist uns ja überliefert: »sehet, welch ein Mensch«; was aber deine Frage betrifft, so darf man wohl mit Recht davon sagen: sehet, welch ein Tor! Denn diese Frage ist, wenn du es ja auch nicht so verstehen konntest, unbedingt die törichtste und verwirrendste Frage, die je in der Welt gestellt worden ist. Diese Frage ist ebenso töricht, genau ebenso töricht, als wenn jemand einen Mann, neben dem er steht, und mit dem er redet, fragen würde: darf ich Sie fragen, ob Sie existieren? – denn Christus ist die Wahrheit. Und was würde wohl jener Mann antworten? Kann man jemanden, der mit mir redet, eben dadurch nicht davon überzeugen, daß ich existiere, so hilft keine Versicherung, da das ja weit weniger ist als mein Dasein. So auch mit Christus bei Pilatus. Christus ist die Wahrheit: »kann mein Leben« – so müßte er sagen – »deine Augen nicht der Wahrheit öffnen, so ist es mir vor allen anderen am unmöglichsten, dir zu antworten. Darin besteht mein Unterschied von allen anderen Menschen. Zwar ist es nie ganz wahr, was ein anderer Mensch auf diese Frage: was ist Wahrheit? antworten kann; aber ich bin der einzige Mensch, der auf diese Frage überhaupt nicht antworten kann, weil ich die Wahrheit *bin*.«

In diesem Sinne ist also Christus die Wahrheit, daß die einzige wahre Erklärung dessen, was die Wahrheit ist, darin besteht, die Wahrheit zu *sein*. Man kann daher einen Apostel fragen und einen Christen, was Wahrheit sei, dann wird dieser Apostel und dieser Christ zur Antwort auf Christus hinweisen und sagen: sieh auf ihn, lerne von ihm, er war die Wahrheit. Das bedeutet also, daß die Wahrheit in dem Sinne, in welchem Christus die Wahrheit ist, nicht eine Summe von Lehrsätzen ist, nicht eine Begriffsbestimmung und dergleichen, sondern ein Leben. Das Sein der Wahrheit ist nicht die direkte Verdoppelung des Seins im Verhältnis zum Denken, was bloß ein gedachtes Sein ergäbe und das Denken nur dagegen sichert, ein Hirngespinnst zu werden, das nicht »ist«, indem es dem Denken Gültigkeit sichert: daß das Gedachte existiert, d.h. Gültigkeit besitzt. Nein, das Sein der Wahrheit ist die Verdoppelung in dir, in mir, in ihm, die darin besteht, daß dein, daß mein, daß sein Leben annäherungsweise – im Streben danach – die Wahrheit ausdrücke, daß dein, daß mein, daß sein Leben annäherungsweise – im Streben danach – das Sein der Wahrheit sei, wie die Wahrheit in Christo war: ein *Leben*, denn er war die Wahrheit.

Und deswegen besteht die Wahrheit – christlich verstanden – natürlich nicht darin, die Wahrheit zu wissen, sondern darin, die Wahrheit zu sein. Der ganzen neuesten Philosophie zum Trotz. besteht dazwischen ein gewaltiger Unterschied, den wir am besten aus Christi Verhältnis zu Pilatus erkennen, denn Christus konnte auf die

Frage, was Wahrheit sei, nicht antworten, hätte nur unwahr darauf antworten können – eben weil er nicht derjenige war, der wußte, was Wahrheit ist, sondern weil er die Wahrheit selbst war. Nicht, als ob er nicht gewusst hätte, was Wahrheit ist; wenn man aber die Wahrheit selbst ist, und die Forderung darin besteht, die Wahrheit zu sein, so ist das Wissen um die Wahrheit eine Unwahrheit. Denn die Wahrheit wissen ist etwas, das ganz von selbst daraus folgt, daß man die Wahrheit ist, nicht umgekehrt; und eben darum wird es Unwahrheit, wenn die Wahrheit wissen von dem die Wahrheit sein geschieden wird, oder wenn die Wahrheit wissen mit dem die Wahrheit sein gleichgesetzt wird, wo es sich doch tatsächlich gerade umgekehrt verhält: die Wahrheit sein ist eins mit dem die Wahrheit wissen, und Christus hätte nie die Wahrheit gewußt, wenn er sie nicht gewesen wäre; und kein Mensch weiß mehr von der Wahrheit, als was er von der Wahrheit ist. Ja, man kann die Wahrheit eigentlich gar nicht wissen; denn weiß man die Wahrheit, so muß man ja auch wissen, daß die Wahrheit darin besteht, die Wahrheit zu sein, und dann weiß man ja auch durch sein Wissen um die Wahrheit, daß die Wahrheit wissen eine Unwahrheit ist. Will man sagen, daß man durch das Wissen der Wahrheit die Wahrheit selber sei, so drückt man es ja selber aus, daß die Wahrheit ist: die Wahrheit sein, indem man sagt: die Wahrheit wissen sei die Wahrheit sein, da man im andern Falle sagen müßte: die Wahrheit ist die Wahrheit wissen, sonst kommt die Frage nach der Wahrheit ja aufs neue, so daß die Frage nicht beantwortet, sondern die entscheidende Beantwortung nur aufgeschoben wäre, indem man ja nun wiederum müßte wissen können, ob man die Wahrheit ist oder nicht. – Das heißt also: das Wissen steht in Beziehung zur Wahrheit, aber solange bin ich unwahr außerhalb meiner selbst; denn in mir, das heißt, wenn ich wahrhaft in mir bin [nicht unwahr außerhalb meiner selbst], ist die Wahrheit, falls sie da ist, ein Sein, ein *Leben*. Deshalb heißt es: »Das ist das ewige *Leben*, den allein wahren Gott zu erkennen und den er gesandt hat«, die Wahrheit. Das heißt: nur dann erkenne ich die Wahrheit in Wahrheit, wenn sie in mir ein Leben wird. Deshalb vergleicht Christus die Wahrheit mit der Speise und die Wahrheit sich aneignen mit dem Essen; denn gleichwie leiblich die Speise durch ihre Aneignung [Assimilierung] das Leben erhält, so ist auch geistlich die Wahrheit sowohl das, was das Leben gibt, als auch das, was das Leben erhält – sie ist das Leben selber. Und nun erkennt man, welche ungeheuerliche Verwirrung – fast die denkbar größte, die es überhaupt gibt – es ist, das Christentum dozieren zu wollen; und zugleich erkennt man, wie das Christentum durch dieses fortwährende Dozieren verändert worden ist, indem jetzt alle Ausdrücke so gebildet werden, daß die Wahrheit ein Erkennen und Wissen sei [man spricht ja immerfort von begreifen, spekulieren, betrachten usw.], während im ursprünglichen Christentum dagegen alle Ausdrücke daraufhin gebildet waren, daß die Wahrheit ein Sein ist.

Es besteht ein Unterschied zwischen Wahrheit und Wahrheiten, und dieser Unterschied läßt sich besonders deutlich an der Bestimmung »sein« erkennen, oder daran, daß zwischen dem »Wege« und der schließlichen Entscheidung, was am Ende erreicht wird: dem »Ergebnis« unterschieden wird. Im Verhältnis zu jener Wahrheit, bei der ein Unterschied besteht zwischen dem Wege und dem, was man erreicht dadurch, daß man auf diesem Wege geht oder gegangen ist, kann für den Nachfolgenden im Vergleich zu dem Vorangehenden eine Veränderung eintreten, indem jener an einer anderen Stelle beginnen kann als dieser, viel leichter dorthin gelangen kann – indem also kurz und gut die Veränderung, die geschieht, darin besteht, daß der Weg abgekürzt wird, ja in einzelnen Fällen derartig verkürzt wird, daß der Weg gleichsam ganz fortfällt. Wenn aber die Wahrheit den Weg selber, die Wahrheit *sein*, ein Leben bedeutet – und so spricht ja Christus von sich selbst: ich bin die Wahrheit und der Weg und das Leben –, dann ist in dem Verhältnis zwischen Vorangehenden und Nachfolgenden keine wesentliche Veränderung denkbar. Die Veränderung bestand ja darin, daß der Weg abgekürzt wurde, was möglich war, da der Weg nicht wesentlich gleichbedeutend war mit der Wahrheit selbst. Wenn aber die Wahrheit selbst der Weg ist, so kann der Weg ja nicht verkürzt werden oder gar fortfallen, ohne daß die Wahrheit wiederum entsteht wird oder gar wegfällt.

Dies ist nicht schwieriger zu verstehen, als daß ein jeder, der sich nur die Zeit dazu nehmen will, es leicht einsehen kann. Es kann auch durch ein paar Beispiele deutlicher werden, und es ist von Wichtigkeit, daß dieser Unterschied zwischen Wahrheit und Wahrheit ganz deutlich werde; denn was das Christentum völlig verwirrt hat und zum großen Teil die Einbildung von der triumphierenden Kirche hervorgerufen hat, ist gerade, daß man das Christentum als Wahrheit im Sinne des Ergebnisses betrachtet hat, während es Wahrheit im Sinne des »Weges« ist.

Hier ein paar Beispiele: Jemand erfindet etwas, z. B. das Pulver. Der Erfinder hat vielleicht viele, viele Jahre gegrübelt und nachgesonnen. Mancher hat vielleicht vor ihm lange Zeit ebenso gegrübelt, aber vergebens: nun glückt es dem ersten, und das Pulver ist erfunden. Im gleichen Augenblick fällt der Weg so gut wie völlig weg, in dem Grade kann er verkürzt werden. Das, wozu der Erfinder zwanzig Jahre gebraucht hat, kann ein anderer nun mit Hilfe seiner Anweisung, die das Verfahren enthält, in einer halben Stunde lernen. Die zwanzig Jahre stehen in einem ganz zufälligen Verhältnis zu der Erfindung: man kann eigentlich nicht sagen, daß er die zwanzig Jahre gebraucht habe, um das Pulver zu erfinden; denn eigentlich hat er das Pulver auch nur in einer halben Stunde erfunden. Man müßte vielleicht sagen: in den zwanzig Jahren erfand er das Pulver nicht, in gewissem Sinne haben sie gar keinen Wert, weil sie nicht darauf verwandt wurden, das Pulver zu erfinden, sondern mit vergeblichen Versuchen, das Pulver zu erfinden, also damit, das Pulver nicht zu erfinden, hingenen. Und wenn einer durch Zeugen beweisen könnte, daß

er volle dreißig Jahre lang Tag und Nacht gearbeitet, es aber nicht erfunden hätte: der »Weg« hat an sich keinerlei Bedeutung; ob der, der es erfand, es in einer Abendstunde erfand, als er berauscht aus einer Gesellschaft nach Hause ging und über den Rinnstein stolperte: der Weg ist völlig gleichgültig, der Erfinder steht in diesem Fall auf genau der gleichen Stufe wie der Hund, der den Purpur entdeckte, aber seine Erfindung würde denselben Wert für das Menschengeschlecht haben, das ihn – wenn es eine andere Erfindung wäre als das Pulver – vielleicht den Wohltäter der Menschheit nennen würde, nicht aber ihren Lehrer; denn Lehrer sein, besonders des Geschlechts, »Lehrer der Menschheit« sein entspricht dem, daß die Wahrheit der »Weg« ist.

Jemand arbeitet sich mühsam in einen dunklen Abschnitt der Geschichte hinein; kein Forscher hat es bisher vermocht, Licht darüber zu verbreiten: endlich gelingt es ihm, nachdem er zwanzig Jahre darauf verwandt hat, die historische Wahrheit an den Tag zu bringen und sie ganz unumstößlich zu machen. Dieses Ergebnis kommt dem Nachfolger zugute; der Weg wird sehr bedeutend verkürzt; der Nachfolger braucht vielleicht kaum drei Monate, um sich ganz in den wahren Zusammenhang dieses dunklen Abschnitts zu vertiefen.

Jemand erforscht eine Sprache, die bisher niemand verstanden hat. Er gibt sich ein ganzes Leben lang ungeheure Mühe, hinterläßt aber als Ergebnis seines Lebens und Strebens entscheidende Hilfsmittel, so daß sein Nachfolger, der sie verwendet, vielleicht im Laufe von zwei Jahren ebensoweit gelangt wie er in zwanzig Jahren. Hier wird der Weg für den Nachfolger bedeutend abgekürzt; der Schüler [trotzdem er im Vergleich mit dem Meister nur ein Stümper ist] steht immer über dem Meister und ist durch die Vorarbeit des Meisters instande, an einer andern Stelle zu beginnen und weiter zu kommen als dieser. Und so verhält es sich überall mehr oder weniger da, wo Wahrheit gleichbedeutend ist mit Wissen.

Aber ganz anders ist es, wo die Wahrheit ein Sein ist, der »Weg« ist. Hier kann unmöglich im Verhältnis zwischen Vorangehendem und Nachfolgendem, unmöglich von Geschlecht zu Geschlecht, wenn auch die Welt 18000 Jahre bestände, eine wesentliche Abkürzung stattfinden, da die Wahrheit nicht vom Wege unterschieden ist, sondern ja gerade der Weg selber ist. Christus war die Wahrheit, war der Weg, oder war in dem Sinne der Weg, daß die Wahrheit der Weg ist. Daß er den »Weg« zurückgelegt hat, verändert ja gar nichts für den Nachfolger, der, wenn er aus der Wahrheit ist und aus der Wahrheit sein will, das ja nur dann sein kann, wenn er auf dem » Wege« geht; daß zu einer gegebenen Zeit dreißig Geschlechter gelebt haben, die den Weg zurückgelegt haben, verändert nicht das geringste für das nächste Geschlecht, auch nicht für jeden einzelnen innerhalb dieses Geschlechts, der ganz an derselben Stelle, von vorn, am Anfang des Weges beginnen muß, um dann den Weg zurückzulegen. Da gibt es also keine Veranlassung oder Gelegenheit zu triumphieren;

denn nur der könnte triumphieren, der den Weg bereits zurückgelegt hätte, aber der ist nicht mehr in dieser Welt, er ist in die Herrlichkeit eingegangen, wie Christus ja auch der Weg war, als er gen Himmel fuhr. Will dagegen ein Späterer dieses zum Anlaß seines Triumphes nehmen, daß ein Früherer diesen Weg zurückgelegt hat, so wäre dies ja ebenso töricht, wie wenn ein Student deshalb triumphieren würde, weil ein anderer sein Examen bestanden hätte.⁹³⁹

§14 Nietzsche: Phänomenologie des Lebens

Tableau XXV (T25): Der Wille zur Macht

„Wille zur Wahrheit“ heisst ihr’s, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?

Wille zur Denkbarekeit alles Seienden: also heisse ich euren Willen!

Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist.

Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will’s euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild.

Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen.

Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt: so ist es eure letzte Hoffnung und Trunkenheit.

Die Unweisen freilich, das Volk, — die sind gleich dem Flusse, auf dem ein Nachen weiter schwimmt: und im Nachen sitzen feierlich und verummmt die Werthschätzungen.

Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verräth mir, was vom Volke als gut und böse geglaubt wird.

Ihr wart es, ihr Weisesten, die solche Gäste in diesen Nachen setzten und ihnen Prunk und stolze Namen gaben, — ihr und euer herrschender Wille!

Weiter trägt nun der Fluss euren Nachen: er muss ihn tragen. Wenig thut’s, ob die gebrochene Welle schäumt und zornig dem Kiele widerspricht!

Nicht der Fluss ist eure Gefahr und das Ende eures Guten und Bösen, ihr Weisesten: sondern jener Wille selber, der Wille zur Macht, — der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille.

Aber damit ihr mein Wort versteht vom Guten und Bösen: dazu will ich euch noch mein Wort vom Leben sagen und von der Art alles Lebendigen.

Dem Lebendigen gieng ich nach, ich gieng die grössten und die kleinsten Wege, dass ich seine Art erkenne.

939 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.212 – 218 (T24).

Mit hundertfachem Spiegel fieng ich noch seinen Blick auf, wenn ihm der Mund geschlossen war: dass sein Auge mir rede. Und sein Auge redete mir.

Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.

Und diess ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.

Diess aber ist das Dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen. Und nicht nur, dass der Befehlende die Last aller Gehorchenden trägt, und dass leicht ihn diese Last zerdrückt: —

Ein Versuch und Wagniss erschien mir in allem Befehlen; und stets, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran.

Ja noch, wenn es sich selber befiehlt: auch da noch muss es sein Befehlen büssen. Seinem eignen Gesetze muss es Richter und Rächer und Opfer werden.

Wie geschieht diess doch! so fragte ich mich. Was überredet das Lebendige, dass es gehorcht und befiehlt und befehlend noch Gehorsam übt?

Hört mir nun mein Wort, ihr Weisesten! Prüft es ernstlich, ob ich dem Leben selber in's Herz kroch und bis in die Wurzeln seines Herzens!

Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.

Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entziehen.

Und wie das Kleinere sich dem Grösseren hingiebt, dass es Lust und Macht am Kleinsten habe: also giebt sich auch das Grösste noch hin und setzt um der Macht willen — das Leben dran.

Das ist die Hingebung des Grössten, dass es Wagniss ist und Gefahr und um den Tod ein Würfelspielen.

Und wo Opferung und Dienste und Liebesblicke sind: auch da ist Wille, Herr zu sein. Auf Schleichwegen schleicht sich da der Schwächere in die Burg und bis in's Herz dem Mächtigeren — und stiehlt da Macht.

Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. „Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss.

„Freilich, ihr heisst es Wille zur Zeugung oder Trieb zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren: aber all diess ist Eins und Ein Geheimniss.

„Lieber noch gehe ich unter, als dass ich diesem Einen absagte; und wahrlich, wo es Untergang giebt und Blätterfallen, siehe, da opfert sich Leben — um Macht!

„Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss!

„Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, — bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille.

„Und auch du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fusstapfen meines Willens: wahrlich, mein Wille zur Macht wandelt auch auf den Füßen deines Willens zur Wahrheit!

„Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom „Willen zum Dasein“: diesen Willen — giebt es nicht!

„Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!

„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern — so lehre ich's dich — Wille zur Macht!

„Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet — der Wille zur Macht!“ —

Also lehrte mich einst das Leben: und daraus löse ich euch, ihr Weisesten, noch das Räthsel eures Herzens.

Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre — das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.

Mit euren Werthen und Worten von Gut und Böse übt ihr Gewalt, ihr Werthschätzenden: und diess ist eure verborgene Liebe und eurer Seele Glänzen, Zittern und Überwallen.

Aber eine stärkere Gewalt wächst aus euren Werthen und eine neue Überwindung: an der zerbricht Ei und Eierschale.

Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen.

Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.

—

Reden wir nur davon, ihr Weisesten, ob es gleich schlimm ist. Schweigen ist schlimmer; alle verschwiegenen Wahrheiten werden giftig.

Und mag doch Alles zerbrechen, was an unseren Wahrheiten zerbrechen — kann! Manches Haus giebt es noch zu bauen!

Also sprach Zarathustra.⁹⁴⁰

Tableau XXVI (T26): Die Wahrheit der Unwahrheit

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und

940 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.146 – 149 (T25).

rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existiren, stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen — und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dieses Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl verpflichtet zu sein, ein Ding als roth, ein anderes als kalt, ein drittes als stumm zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstriert sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit. Er stellt jetzt sein Handeln als vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen; im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische. Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer zu entfliehen weiss, zeigt der grosse Bau der Begriffe die starre Regelmässigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, dass auch der Begriff, knöchern und steif wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrig bleibt, und dass die Illusion der künstlerischen Uebertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter so doch die Grossmutter eines jeden Begriffs ist. Innerhalb dieses Würfelspiels der Begriffe heisst aber „Wahrheit“ — jeden Würfel so zu gebrauchen, wie er bezeichnet ist; genau seine Augen zu zählen, richtige Rubriken zu bilden und nie

gegen die Kastenordnung und gegen die Reihenfolge der Rangklassen zu verstossen. Wie die Römer und Etrusker sich den Himmel durch starre mathematische Linien zerschnitten und in einen solchermaassen abgegrenzten Raum als in ein templum einen Gott bannten, so hat jedes Volk über sich einen solchen mathematisch zerteilten Begriffshimmel und versteht nun unter der Forderung der Wahrheit, dass jeder Begriffsgott nur in seiner Sphäre gesucht werde. Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fliessendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes gelingt; freilich, um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, muss es ein Bau, wie aus Spinnefäden sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von dem Winde auseinander geblasen zu werden. Als Baugenie erhebt sich solcher Maassen der Mensch weit über die Biene: diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss. Er ist hier sehr zu bewundern — aber nur nicht wegen seines Triebes zur Wahrheit, zum reinen Erkennen der Dinge. Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der „Wahrheit“ innerhalb des Vernunft-Bezirktes. Wenn ich die Definition des Säugethiers mache und dann erkläre, nach Besichtigung eines Kameels: Siehe, ein Säugethier, so wird damit eine Wahrheit zwar an das Licht gebracht, aber sie ist von begränztem Werthe, ich meine, sie ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punkt, der „wahr an sich“, wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre. Der Forscher nach solchen Wahrheiten sucht im Grunde nur die Metamorphose der Welt in den Menschen; er ringt nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges und erkämpft sich besten Falls das Gefühl einer Assimilation. Aehnlich wie der Astrolog die Sterne im Dienste der Menschen und im Zusammenhange mit ihrem Glück und Leide betrachtet, so betrachtet ein solcher Forscher die ganze Welt als geknüpft an den Menschen, als den unendlich gebrochenen Wiederklang eines Urklanges, des Menschen, als das vervielfältigte Abbild des einen Urbildes, des Menschen. Sein Verfahren ist: den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten, wobei er aber von dem Irrthume ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar als reine Objekte vor sich. Er vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst.

Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als künstlerisch schaf-

fendes Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem „Selbstbewusstsein“ vorbei. Schon dies kostet ihm Mühe, sich einzugestehen, wie das Insekt oder der Vogel eine ganz andere Welt percipiren als der Mensch, und dass die Frage, welche von beiden Weltperceptionen richtiger ist, eine ganz sinnlose ist, da hierzu bereits mit dem Maassstabe der richtigen Perception d.h. mit einem nicht vorhandenen Maassstabe gemessen werden müsste. Ueberhaupt aber scheint mir die richtige Perception — das würde heissen der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt — ein widerspruchsvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache. Wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittel-Sphäre und Mittelkraft bedarf. Das Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint. Ein Maler, dem die Hände fehlen und der durch Gesang das ihm vorschwebende Bild ausdrücken wollte, wird immer noch mehr bei dieser Vertauschung der Sphären verrathen, als die empirische Welt vom Wesen der Dinge verräth. Selbst das Verhältniss eines Nervenreizes zu dem hervorgebrachten Bilde ist an sich kein nothwendiges; wenn aber eben dasselbe Bild Million Mal hervorgebracht und durch viele Menschengeschlechter hindurch vererbt ist, ja zuletzt bei der gesammten Menschheit jedesmal in Folge desselben Anlasses erscheint, so bekommt es endlich für den Menschen dieselbe Bedeutung, als ob es das einzig nothwendige Bild sei und als ob jenes Verhältniss des ursprünglichen Nervenreizes zu dem hergebrachten Bilde ein strenges Causalitätsverhältniss sei; wie ein Traum, ewig wiederholt, durchaus als Wirklichkeit empfunden und beurtheilt werden würde. Aber das Hart- und Starr-Werden einer Metapher verbürgt durchaus nichts für die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung dieser Metapher.⁹⁴¹

Tableau XXVII (T27): Der Geist der Leichtigkeit

Eines Abends gieng Zarathustra mit seinen Jüngern durch den Wald; und als er nach eine Brunnen suchte, siehe, da kam er auf eine grüne Wiese, die von Bäumen und Gebüsch still umstanden war: auf der tanzten Mädchen mit einander. Sobald die Mädchen Zarathustra erkannten, liessen sie vom Tanze ab; Zarathustra aber trat mit freundlicher Gebärde zu ihnen und sprach diese Worte:

941 Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA1), S.880 – 884 (T26).

„Lasst vom Tanze nicht ab, ihr lieblichen Mädchen! Kein Spielverderber kam zu euch mit bösem Blick, kein Mädchen-Feind.

Gottes Fürsprecher bin ich vor dem Teufel: der aber ist der Geist der Schwere. Wie sollte ich, ihr Leichten, göttlichen Tänzen feind sein? Oder Mädchen-Füssen mit schönen Knöcheln?

Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume: doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen.

Und auch den kleinen Gott findet er wohl, der den Mädchen der liebste ist: neben dem Brunnen liegt er, still, mit geschlossenen Augen.

Wahrlich, am hellen Tage schlief er mir ein, der Tagedieb! Haschte er wohl zu viel nach Schmetterlingen?

Zürnt mir nicht, ihr schönen Tanzenden, wenn ich den kleinen Gott ein Wenig züchtige! Schreien wird er wohl und weinen, — aber zum Lachen ist er noch im Weinen!

Und mit Thränen im Auge soll er euch um einen Tanz bitten; und ich selber will ein Lied zu seinem Tanze singen:

Ein Tanz- und Spottlied auf den Geist der Schwere, meinen allerhöchsten grossmächtigsten Teufel, von dem sie sagen, dass er „der Herr der Welt“ sei.“ —

Und diess ist das Lied, welches Zarathustra sang, als Cupido und die Mädchen zusammen tanzten.

In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben! Und in's Unergründliche schien ich mir da zu sinken. Aber du zogst mich mit goldner Angel heraus; spöttisch lachtest du, als ich dich unergründlich nannte.

„So geht die Rede aller Fische, sprachst du; was sie nicht ergründen, ist unergründlich.

„Aber veränderlich bin ich nur und wild und in Allem ein Weib, und kein tugendhaftes:

„Ob ich schon euch Männern „die Tiefe“ heisse oder „die Treue“, „die Ewige“, die „Geheimnisvolle.“

„Doch ihr Männer beschenkt uns stets mit den eignen Tugenden — ach, ihr Tugendhaften!“

Also lachte sie, die Unglaubliche; aber ich glaube ihr niemals und ihrem Lachen, wenn sie böse von sich selber spricht.

Und als ich unter vier Augen mit meiner wilden Weisheit redete, sagte sie mir zornig: „Du willst, du begehrt, du liebst, darum allein lobst du das Leben!“

Fast hätte ich da böse geantwortet und der Zornigen die Wahrheit gesagt; und man kann nicht böser antworten, als wenn man seiner Weisheit „die Wahrheit sagt.“

So nämlich steht es zwischen uns Dreien. Von Grund aus liebe ich nur das Leben — und, wahrlich, am meisten dann, wenn ich es hasse!

Dass ich aber der Weisheit gut bin und oft zu gut: das macht, sie erinnert mich gar sehr an das Leben!

Sie hat ihr Auge, ihr Lachen und sogar ihr goldnes Angelröthchen: was kann ich dafür, dass die Beiden sich so ähnlich sehen?

Und als mich einmal das Leben fragte: Wer ist denn das, die Weisheit? — da sagte ich eifrig: „Ach ja! die Weisheit!

Man dürstet um sie und wird nicht satt, man blickt durch Schleier, man hascht durch Netze.

Ist sie schön? Was weiss ich! Aber die ältesten Karpfen werden noch mit ihr geködert.

Veränderlich ist sie und trotzig; oft sah ich sie sich die Lippe beißen und den Kamm wider ihres Haares Strich führen.

Vielleicht ist sie böse und falsch, und in Allem ein Frauenzimmer; aber wenn sie von sich selber schlecht spricht, da gerade verführt sie am meisten.“

Als ich diess zu dem Leben sagte, da lachte es boshaft und machte die Augen zu. „Von wem redest du doch? sagte sie, wohl von mir?

Und wenn du Recht hättest, — sagt man das mir so in's Gesicht! Aber nun sprich doch auch von deiner Weisheit!“

Ach, und nun machtest du wieder dein Auge auf, oh geliebtes Leben! Und in's Unergründliche schien ich mir wieder zu sinken. —

Also sang Zarathustra. Als aber der Tanz zu Ende und die Mädchen fortgegangen waren, wurde er traurig.

„Die Sonne ist lange schon hinunter, sagte er endlich; die Wiese ist feucht, von den Wäldern her kommt Kühle.

Ein Unbekanntes ist um mich und blickt nachdenklich. Was! Du lebst noch, Zarathustra?

Warum? Wofür? Wodurch? Wohin? Wo? Wie? Ist es nicht Thorheit, noch zu leben? —

Ach, meine Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit!

Abend ward es: vergebt mir, dass es Abend ward!“

Also sprach Zarathustra.⁹⁴²

942 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.139ff (T27).

§15 Heidegger: Phänomenologie des Daseins

Tableau XXVIII (T28): Die Durchschnittlichkeit des Man

Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, daß der »Subjektcharakter« des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein. Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.

Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit*. Je unauffälliger diese Seinsart dem alltäglichen Dasein selbst ist, um so hartnäckiger und ursprünglicher wirkt sie sich aus.

In dieser zum Mitsein gehörigen Abständigkeit liegt aber: das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht. »Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist »*da sind*«. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.

Früher wurde gezeigt, wie je schon in der nächsten Umwelt die öffentliche »Umwelt« zuhanden und mitbesorgt ist. In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.

Das Man hat selbst eigene Weisen zu sein. Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt. Sie ist ein existenzialer Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Er kämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen.

Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den »Dingen«, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens »auf die Sachen«, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.

Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.

Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Dasein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.

Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.

In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins. Diese Ständigkeit

betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsart des Daseins als Mitsein. In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Andern sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein *ens realissimum*, falls »Realität« als daseinsmäßiges Sein verstanden wird.

Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so unfäßlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts. Dem unvoreingenommenen ontisch-ontologischen »Sehen« enthüllt es sich als das »realste Subjekt« der Alltäglichkeit. Und wenn es nicht zugänglich ist wie ein vorhandener Stein, dann entscheidet das nicht im mindesten über seine Seinsart. Man darf weder vorschnell dekretieren, dieses Man ist »eigentlich« nichts, noch der Meinung huldigen, das Phänomen sei ontologisch interpretiert, wenn man es etwa als nachträglich zusammengeschlossenes Resultat des Zusammenvorhandenseins mehrerer Subjekte »erklärt«. Vielmehr muß sich umgekehrt die Ausarbeitung der Seinsbegriffe nach diesen unabweisbaren Phänomenen richten.

Das Man ist auch nicht so etwas wie ein »allgemeines Subjekt«, das über mehreren schwebt. Zu dieser Auffassung kann es nur kommen, wenn das Sein der »Subjekte« nicht daseinsmäßig verstanden wird und diese als tatsächlich vorhandene Fälle einer vorkommenden Gattung angesetzt werden. Bei diesem Ansatz besteht ontologisch nur die Möglichkeit, alles was nicht Fall ist, im Sinne der Art und Gattung zu verstehen. Das Man ist nicht die Gattung des jeweiligen Daseins und es läßt sich auch nicht als bleibende Beschaffenheit an diesem Seienden vorfinden. Daß auch die traditionelle Logik angesichts dieser Phänomene versagt, kann nicht verwundern, wenn bedacht wird, daß sie ihr Fundament in einer überdies noch rohen Ontologie des Vorhandenen hat. Daher ist sie durch noch so viele Verbesserungen und Erweiterungen grundsätzlich nicht geschmeidiger zu machen. Diese »geisteswissenschaftlich« orientierten Reformen der Logik steigern nur die ontologische Verwirrung.

Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkreten. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreung charakterisiert das »Subjekt« der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begrenzenden Welt kennen. Wenn das Dasein ihm selbst als Man-selbst

vertraut ist, dann besagt das zugleich, daß das Man die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet. Das Man selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandtnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind. *Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so. Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.

Mit der Interpretation des Mitseins und des Selbstseins im Man ist die Frage nach dem Wer der Alltäglichkeit des Miteinanderseins beantwortet. Diese Betrachtungen haben zugleich ein konkretes Verständnis der Grundverfassung des Daseins erbracht. Das In-der-Welt-sein wurde in seiner Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit sichtbar.

Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sie versteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor. Nicht nur das; auch den Sinn des Seins, daraufhin diese seienden »Subjekte« verstanden werden, läßt sich die »nächste« Ontologie des Daseins aus der »Welt« vorgeben. Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist*, wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.*

Wenn schon das Sein des alltäglichen Miteinanderseins, das sich scheinbar ontologisch der puren Vorhandenheit nähert, von dieser grundsätzlich verschieden ist, dann wird das Sein des eigentlichen Selbst noch weniger als Vorhandenheit begriffen werden können. Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmestand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.*

Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.⁹⁴³

Tableau XXIX (T29): Die Botschaft der Zwiefalt

- F Die Griechen haben erstmals die *φαινόμενα*, die Phänomene, als solche erfahren und gedacht. Doch hierbei ist ihnen die Prägung des Anwesenden in die Gegenständigkeit durchaus fremd; *φαίνεσθαι* heißt ihnen: sich zum Scheinen bringen und darin erscheinen. Das Erscheinen bleibt so der Grundzug des Anwesens von Anwesendem, insofern dieses in die Entbergung aufgeht.
- J Sie gebrauchen somit in dem Titel »Ausdruck und Erscheinung« das zweite Wort im griechischen Sinne?
- F Ja und nein. Ja, insofern mir der Name »Erscheinung« nicht die Gegenstände als Gegenstände, und diese vollends nicht als Gegenstände des Bewußtseins, und d. h. stets des Selbstbewußtseins, nennt.
- J Also kurz gesagt: Erscheinung *nicht* im Kantischen Sinne.
- F Die Absetzung gegen Kant reicht nicht weit genug. Denn auch dort, wo man den Namen »Gegenstand« für das Anwesende als das Insichstehende gebraucht und die Kantische Auslegung der Gegenständigkeit ablehnt, denkt man keineswegs schon das Erscheinen im Sinne der Griechen, sondern im Grunde, allerdings in einem sehr versteckten Sinne, doch nach der Art von Descartes: vom Ich als dem Subjekt her.
- J Doch mit Ihrem »Nein« deuten Sie an, daß auch Sie das Erscheinen nicht im griechischen Sinne denken.
- F Sie haben recht. Worauf es hierbei ankommt, ist schwer sichtbar zu machen, weil es einen einfachen freien Blick verlangt.
- J Er ist offenkundig noch selten. Denn gewöhnlich setzt man Ihre Bestimmung des Erscheinens unbesehen gleich mit der griechischen; und man hält es für ausgemacht, Ihr Denken strebe nur die Rückkehr zum griechischen, wenn nicht gar vorsokratischen Denken an.
- F Diese Meinung ist allerdings töricht; und doch hat sie etwas Richtiges im Sinn.
- J Wieso?
- F Um Ihre Fragen in der gebotenen Kürze zu beantworten, möchte ich eine Wendung wagen, auf die sogleich neue Mißdeutungen lauern...
- J denen Sie jedoch ebenso rasch begegnen können.
- F Gewiß, wenn dadurch nicht eine neue Verzögerung in unser Gespräch käme, dessen Zeit bemessen ist, weil Sie morgen nach Florenz weiterreisen wollen.
- J Ich bin schon entschlossen, noch einen Tag hierzubleiben, falls Sie mir noch einmal einen Besuch gestatten.

943 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.126 – 130 (T28).

- F Nichts lieber als dies. Doch selbst bei der erfreulichen Aussicht muß ich die Antwort kurz fassen.
- J Wie ist es also mit Ihrem Verhältnis zum Denken der Griechen?
- F Unserem heutigen Denken ist es aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken.
- J Und so die Griechen besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden.
- F Dies gerade nicht; denn jedes große Denken versteht sich selbst, d. h. *sich* in den ihm zugemessenen Grenzen, immer am besten.
- J Was soll es dann heißen: das griechisch Gedachte griechischer denken?
- F Im Blick auf das Wesen des Erscheinens läßt es sich gut erläutern. Wenn das Anwesen selbst als Erscheinen gedacht ist, dann waltet im Anwesen das Hervorkommen ins Lichte im Sinne der Unverborgenheit. Diese ereignet sich im Entbergen als einem Lichten. Dieses Lichten selbst bleibt jedoch als Ereignis nach jeder Hinsicht ungedacht. Sich auf das Denken dieses Ungedachten einlassen, heißt: dem griechisch Gedachten ursprünglicher nachgehen, es in seiner Wesensherkunft erblicken. Dieser Blick ist auf seine Weise griechisch und ist hinsichtlich des Erblickten doch nicht mehr, nie mehr griechisch.
- J Was ist er dann?
- F Mir scheint, darauf steht uns keine Antwort zu. Sie hilft auch nichts, insofern es nur darauf ankommt, das Erscheinen als Wesen des Anwesens in seiner Wesensherkunft zu erblicken.
- J Wenn das gelingt, dann denken Sie das Erscheinen zugleich griechisch und nicht mehr griechisch. Sie sagten, wenigstens dem Sinne nach, der Bezirk der Subjekt-Objekt-Beziehung sei verlassen, wenn das Denken sich auf die jetzt genannte Erfahrung einlasse, in der die Wesensherkunft des Erscheinens – dürfen wir sagen: — selbst erscheint?
- F Schwerlich. Aber Sie rühren an Wesentliches. Denn in der Herkunft des Erscheinens kommt auf den Menschen jenes zu, worin sich die Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem birgt.
- J Die Zwiefalt hat sich je schon, obzwar als solche verhüllt, dem Menschen angeboten.
- F Der Mensch hört, insofern er Mensch ist, auf diese Botschaft.
- J Dies geschieht, ohne daß der Mensch eigens darauf achtet, daß er je schon auf diese Botschaft hört.
- F Er ist dahin gebracht, sie zu hören.
- J Sie nannten dies vorhin: Der Mensch steht in einem Bezug.
- F Und der Bezug heißt der hermeneutische, weil er die Kunde jener Botschaft bringt.
- J Diese beansprucht den Menschen, ihr zu entsprechen...
- F ihr als Mensch zu gehören.
- J Dies aber nennen Sie Mensch-*sein*, falls Sie das Wort »sein« jetzt noch zulassen.

Appendix

- F Der Mensch ist der Botengänger der Botschaft, die ihm die Entbergung der Zwiefalt zuspricht.
- J Soweit ich dem, was Sie sagen, zu folgen vermag, ahne ich eine tief verborgene Verwandtschaft mit unserem Denken, gerade weil Ihr Denkweg und seine Sprache so ganz anders sind.
- F Ihr Geständnis erregt mich in einer Weise, daß ich ihrer nur dadurch Herr werde, daß wir im Gespräch bleiben. Nur *eine* Frage kann ich nicht auslassen.
- J Welche?
- F Die nach dem Ort, an dem die von Ihnen geahnte Verwandtschaft ins Spiel kommt
- J Da fragen Sie sehr weit.
- F Inwiefern?
- J Die Weite ist jenes Grenzenlose, das uns im *Ku* gezeigt wird, das die Leere des Himmels meint.
- F So wäre denn der Mensch als der Botengänger der Botschaft der Entbergung der Zwiefalt zugleich der Grenzgänger des Grenzenlosen.
- J Auf diesem Gang sucht er das Geheimnis der Grenze...
- F das in nichts anderem sich bergen kann als in der Stimme, die sein Wesen be-stimmt.⁹⁴⁴

Tableau XXX (T30): Die Hineingehaltenheit in das Nichts

Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her.

Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.

Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.

Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbst und keine Freiheit.

Damit ist die Antwort auf die Frage nach dem Nichts gewonnen. Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschl-

944 Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache in Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.125 – 129 (T29).

che Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.

Allein jetzt muß endlich ein allzu lange zurückgehaltenes Bedenken zu Wort kommen. Wenn das Dasein nur im Sichhineinhalten in das Nichts zu Seiendem sich verhalten, also existieren kann und wenn das Nichts ursprünglich nur in der Angst offenbar wird, müssen wir dann nicht ständig in dieser Angst schweben, um überhaupt existieren zu können? Haben wir aber nicht selbst zugestanden, diese ursprüngliche Angst sei selten? Vor allem aber, wir existieren doch alle und verhalten uns zu Seiendem, das wir nicht selbst und das wir selbst sind — ohne diese Angst. Ist sie nicht eine willkürliche Erfindung und das ihr zugesprochene Nichts eine Übertreibung?

Doch was heißt es: diese ursprüngliche Angst geschieht nur in seltenen Augenblicken? Nichts anderes als: das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren Umtrieben an das Seiende kehren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts. Um so sicherer aber drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins.

Und doch ist diese ständige, wenngleich zweideutige Abkehr vom Nichts in gewissen Grenzen nach dessen eigenstem Sinn. Es — das Nichts in seinem Nichten — verweist uns gerade an das Seiende. Das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne daß wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich, wissen.

Was zeugt eindringlicher für die ständige und ausgebreitete, obzwar verstellte Offenbarkeit des Nichts in unserem Dasein als die Verneinung? Diese bringt aber das Nicht keineswegs aus sich als Mittel der Unterscheidung und Entgegensetzung zum Gegebenen hinzu, um es gleichsam dazwischenzuschieben. Wie soll auch die Verneinung das Nicht aus ihr selbst aufbringen, wo sie doch nur verneinen kann, wenn ihr ein Verneinbares vorgegeben ist? Wie soll aber ein Verneinbares und Zuverneinendes als ein Nichthaftes erblickt werden können, es sei denn so, daß alles Denken als solches auf das Nicht schon vorblickt? Das Nicht kann aber nur offenbar werden, wenn sein Ursprung, das Nichten des Nichts überhaupt und damit das Nichts selbst, der Verborgenheit entnommen ist. Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nichts das dem Nichten des Nichts entspringt. Die Verneinung ist aber auch nur eine Weise des nichtenden, d.h. auf das Nichten des Nichts vorgängig gegründeten Verhaltens.

Hierdurch ist in den Grundzügen die obige These erwiesen: das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt. Wenn so die Macht des Verstandes im

Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Schicksal der Herrschaft der »Logik« innerhalb der Philosophie. Die Idee der »Logik« selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens.

So oft und vielfältig nun auch die Verneinung — ob ausgesprochen oder nicht — alles Denken durchsetzt, so wenig ist sie allein der vollgültige Zeuge für die zum Dasein wesenhaft gehörige Offenbarkeit des Nichts. Denn die Verneinung kann weder als das einzige, noch gar als das führende nichtende Verhalten angesprochen werden, darin das Dasein vom Nichten des Nichts durchschüttert bleibt. Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbieters. Lastender ist die Herbe des Entbehrens.

Diese Möglichkeiten des nichtenden Verhaltens — Kräfte, in denen das Dasein seine Geworfenheit trägt, wenngleich nicht meistert — sind keine Arten des bloßen Verneinens. Das verwehrt ihnen aber nicht, sich im Nein und in der Verneinung auszusprechen. Dadurch verrät sich freilich erst recht die Leere und Weite der Verneinung. Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt. Darin liegt aber: diese ursprüngliche Angst wird im Dasein zumeist niedergehalten. Die Angst ist da. Sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein: am wenigsten durch das »ängstliche« und unvenehmlich für das »Ja Ja« und »Nein Nein« des betriebsamen; am ehesten durch das verhaltene; am sichersten durch das im Grunde verwegene Dasein. Dieses aber geschieht nur aus dem, wofür es sich verschwendet, um so die letzte Größe des Daseins zu bewahren.

Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Dahintreibens. Sie steht — diesseits solcher Gegensätze — im geheimen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht.

Die ursprüngliche Angst kann jeden Augenblick im Dasein erwachen. Sie bedarf dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis. Der Tiefe ihres Waltens entspricht das Geringfügige ihrer möglichen Veranlassung. Sie ist ständig auf dem Sprunge und kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen.

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.⁹⁴⁵

5. Textstellen aus dem 4. Kapitel

§17 Kierkegaard: Die Poesie der indirekten Mitteilung

Tableau XXXI (T31): Die Seufzer süßer Musik

WAS IST EIN Dichter? Ein unglücklicher Mensch, der tiefe Qualen in seinem Herzen birgt, dessen Lippen aber so geformt sind, daß, indem der Seufzer und der Schrei über sie ausströmen, sie klingen wie eine schöne Musik. Es geht ihm wie jenen Unglücklichen, die im Ochsen des Phalaris langsam bei gelindem Feuer gepeinigt wurden, ihre Schreie drangen nicht bis an das Ohr des Tyrannen, um ihn zu entsetzen, ihm klangen sie wie eine süße Musik. Und die Menschen scharen sich um den Dichter und sagen zu ihm: Singe bald wieder; das heißt: möchten doch neue Leiden deine Seele martern, und möchten doch die Lippen so geformt bleiben wie bisher; denn der Schrei würde uns bloß ängstigen, die Musik aber, die ist lieblich. Und die Rezensenten treten hinzu, die sagen: Ganz recht, so soll es sein nach den Regeln der Ästhetik. Nun, versteht sich, ein Rezensent gleicht einem Dichter ja aufs Haar, nur hat er nicht die Qualen im Herzen, nicht die Musik auf den Lippen. Sieh, darum will ich lieber Schweinehirt sein auf Amagerbro und von den Schweinen verstanden sein, als Dichter sein und mißverstanden sein von den Menschen.⁹⁴⁶

Tableau XXXII (T32): Eine erste und letzte Erklärung

Um der Form und Ordnung willen gestehe ich hiermit, was zu wissen kaum für jemand realiter Interesse haben kann, daß ich, wie man sagt, Verfasser bin von: Entweder-Oder (*Victor Eremita*), Kopenhagen im Februar 1843: Furcht und Zittern (*Johannes de silentio*), 1843: Die Wiederholung (*Constantin Constantius*) 1843: Über den Begriff der Angst (*Vigilius Hafniensis*) 1844: Vorworte (*Nicolaus Notabene*) 1844: Philosophische Brosamen (*Johannes Climacus*) 1844: Stadien auf dem Lebenswege (*Hilarius Buchbinder: William Afham, der Assessor, Frater Taciturnus*) 1845: Abschließende Nachschrift zu den philosophischen Brosamen (*Johannes Climacus*) 1846:

945 Heidegger: *Was ist Metaphysik?* in *Wegmarken* (GA 9), S.114 – 118 (T30).

946 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.27 (T31).

einem Artikel im »Vaterland« Nr. 1168, 1843 (*Victor Eremita*) zwei Artikeln im »Vaterland«, Januar 1846 (*Frater Taciturnus*)

Meine Pseudonymität oder Polyonymität hat keinen *zufälligen* Grund in meiner *Person* gehabt [ganz gewiß nicht aus Furcht vor gesetzlicher Strafe, in welcher Hinsicht ich mir nicht bewußt bin, etwas verbrochen zu haben, und so ist auch der Buchdrucker, wie der Zensor qua Beamter, immer gleichzeitig mit der Ausgabe der Schrift offiziell davon unterrichtet gewesen, wer der Verfasser war], sondern einen *wesentlichen* Grund in der *Produktion* selbst, die um der Replik, um der psychologisch variierten Individualitäts-Verschiedenheit willen die Rücksichtslosigkeit in Gut und Böse, in Zerknirschung und Ausgelassenheit, in Verzweiflung und Übermut, in Leid und Jubel und so weiter dichterisch erforderte, die nur von der psychologischen Konsequenz ideell begrenzt ist, wie sie sich keine faktisch wirkliche Person in der sittlichen Begrenzung der Wirklichkeit erlauben darf oder sich erlauben wollen kann. Das Geschriebene ist also wohl mein Eigenes, aber nur so weit ich der *produzierenden* dichterisch-wirklichen Individualität ihre Lebensanschauung durch die Hörbarkeit der Replik in den Mund gelegt habe. Denn mein Verhältnis ist ein noch äußerlicheres als das eines Dichters, der Personen *dichtet* und doch *selbst* im Vorwort der *Verfasser* ist. Ich bin nämlich unpersönlich oder persönlich in dritter Person ein Souffleur, der dichterisch Verfasser hervorgebracht hat, deren *Vorworte*, ja deren *Namen* wieder ihre Produkte sind. So ist in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selbst; nur als Dritter habe ich eine Meinung über sie, nur als Leser ein Wissen von ihrer Bedeutung, ich habe nicht das entfernteste private Verhältnis zu ihnen, wie es ja unmöglich ist, ein solches zu einer doppelt-reflektierten Mitteilung zu haben. Ein einziges, von mir persönlich, in meinem eigenen Namen geäußertes Wort würde die anmaßende Selbstvergessenheit sein, die sich mit diesem einen Wort zuschulden kommen ließe, die Pseudonyme, dialektisch gesehen, wesentlich vernichtet zu haben. So wenig wie ich in Entweder-Oder der Verführer oder der Assessor bin, so wenig bin ich der Herausgeber Victor Eremita, gerade ebensowenig; er ist ein dichterisch-wirklicher subjektiver Denker, wie man ihn ja in »in vino veritas« wiederfindet. Ich bin in »Furcht und Zittern« ebensowenig Johannes de silentio, wie der Ritter des Glaubens, den er darstellt, gerade ebensowenig, und wieder gerade ebensowenig Verfasser des Vorwortes zum Buche, welches die Individualitäts-Replik eines dichterisch-wirklichen subjektiven Denkers ist. Ich bin in der Leidensgeschichte [Schuldig? – Nicht-Schuldig?] ebensowenig der Quidam des Experiments wie der Experimentator, gerade ebensowenig, da der Experimentator ein dichterisch-wirklicher subjektiver Denker und der Experimentierte sein Produkt in psychologischer Konsequenz ist. Somit bin ich das Gleichgültige, das heißt: es ist gleichgültig, was und wie ich bin, gerade weil wieder die Frage, ob es mir nun auch selbst in meinem Innern so gleichgültig ist, was oder wie ich bin, dies

Produkt absolut nichts angeht. Was aber sonst für manch ein Unternehmen, das nicht dialektisch-redupliziert ist, seine glückliche Bedeutung haben kann und mit dem Unternehmen des Ausgezeichneten in schönem Einklang steht, das würde hier bei dem gleichgültigen Pflegevater eines vielleicht bemerkenswerten Erzeugnisses nur störend wirken. Mein Faksimile, mein Porträt und so weiter würden, ebenso wie die Frage, ob ich Hut oder Mütze trüge, nur Gegenstand für deren Aufmerksamkeit sein, denen das Gleichgültige wichtig geworden ist – vielleicht zum Ersatz dafür, daß ihnen das Wichtige gleichgültig geworden ist. Juristisch und literarisch trage ich die Verantwortung, aber dialektisch-leicht verstanden bin ich derjenige, der die Hörbarkeit des Produktes in der Welt der Wirklichkeit, die sich natürlich nicht mit dichterisch-wirklichen Verfassern einlassen kann und sich darum mit absolutem Recht juristisch und literarisch an mich hält, *veranlaßt* hat. Juristisch und literarisch, denn jede dichterische Produktion wäre eo ipso unmöglich oder sinnlos und unerträglich gemacht, wenn die Replik die eigenen Worte des Produzierenden [im direkten Sinne] wären. Es ist daher mein Wunsch und meine Bitte, daß man mir, wenn es jemand einfallen sollte, eine einzelne Äußerung aus den Büchern zu zitieren, nur den Dienst erweisen wollte, die Namen der respektiven pseudonymen Verfasser zu zitieren, nicht meinen eigenen, das heißt, so zwischen uns zu teilen, daß die Äußerung weiblich dem Pseudonym, die Verantwortung bürgerlich mir gehört. Ich habe von Anfang an sehr wohl eingesehen und sehe ein, daß meine persönliche Wirklichkeit etwas Genierendes ist, von dem die Pseudonyme pathetisch-eigenwillig wünschen müßten, daß sie es je eher je lieber los würden, oder daß es so unbedeutend wie möglich gemacht würde, und von dem sie doch wieder ironisch-aufmerksam wünschen müßten, es als den abstoßenden Widerstand mit dabei zu haben. Denn mein Verhältnis ist die Einheit dessen, daß ich zugleich Sekretär und, ironisch genug, dialektisch reduplizierter Verfasser des Verfassers oder der Verfasser bin. Während darum wahrscheinlich jeder, der sich überhaupt um so etwas gekümmert hat, mich bisher, ehe die Erklärung kam, *ohne weiteres* für den Verfasser der pseudonymen Bücher gehalten hat, wird die Erklärung vielleicht im ersten Augenblick die sonderbare Wirkung hervorrufen, daß ich, der es doch selbst am besten wissen muß, der einzige bin, der sich selbst nur sehr zweifelnd und zweideutig für den Verfasser hält, weil ich der uneigentliche Verfasser bin, wogegen ich ganz eigentlich und schlechthin Verfasser z. B. von den erbaulichen Reden und von jedem Wort in diesen bin. Der gedichtete Verfasser hat seine bestimmte Lebensanschauung, und die Replik, die so verstanden möglicherweise bedeutungsvoll, witzig, ermunternd ist, würde vielleicht im Munde eines bestimmten faktischen einzelnen Menschen sonderbar, lächerlich, widerwärtig klingen. Wenn sich jemand auf diese Weise, unbekannt mit dem gebildeten Umgang einer entfernenden Idealität, durch mißverständene Aufdringlichkeit gegen meine faktische Persönlichkeit den Eindruck der pseudonymen Bücher entstellt hat, wenn

er sich selbst, *wirklich* sich selbst an der Nase herumgeführt hat, indem er sich mit meiner persönlichen Wirklichkeit herumschleppen muß, anstatt mit der doppelt-reflektierten leichten Idealität eines dichterisch-wirklichen Verfassers zu tanzen, wenn er sich selbst paralogistisch-aufdringlich betrogen hat, indem er in sinnloser Weise meine private Einzelheit aus der evitierenden dialektischen Doppelheit der qualitativen Gegenstände herausbekam: so ist das wahrhaftig nicht meine Schuld, der ich gerade mit Schicklichkeit und im Interesse der Reinheit des Verhältnisses von meiner Seite, so gut ich konnte, alles getan habe, um zu verhindern, was zu erreichen ein neugieriger Teil der Leserwelt, Gott weiß in wessen Interesse, gleich von Anfang an alles getan hat.

Die Gelegenheit scheint dazu einzuladen, ja es beinahe sogar von dem Widerstrebenden zu fordern: nun, so will ich sie denn zu einer offenen und direkten Äußerung benutzen, nicht als Verfasser, denn das bin ich ja eigentlich nicht, sondern als der, welcher seine Arbeit damit gehabt hat, daß die Pseudonyme es werden konnten. Zuerst will ich der Vorsehung danken, die mein Streben auf so mannigfaltige Weise begünstigt hat, es begünstigt hat, ohne daß die Anstrengung durch viereinviertel Jahre hindurch vielleicht einen einzigen Tag unterbrochen wurde, und mir viel mehr vergönnt hat, als was ich jemals erwartet hatte, wenn ich mir auch in Wahrheit das Zeugnis geben darf, daß ich aus äußersten Kräften mein Leben eingesetzt habe; mehr als was ich wenigstens erwartet hatte, selbst wenn das Prästierte Andern als eine weitläufige Belanglosigkeit vorkommt. Während ich so der Vorsehung innerlich danke, finde ich es nicht störend, daß man von mir nicht gerade sagen kann, ich habe etwas ausgerichtet oder, was gleichgültiger ist, in der äußeren Welt etwas erreicht: ich finde es ironisch in seiner Ordnung, der Produktion und der zweideutigen Verfasserschaft gemäß, daß das Honorar wenigstens ziemlich sokratisch gewesen ist. – Ferner will ich, nachdem ich zuvor geziemend um Entschuldigung und Vergebung gebeten habe, wenn es jemand unpassend erscheinen sollte, daß ich so rede, was er, falls ich es unterließe, vielleicht doch wiederum selbst unpassend finden würde: ich will mit erinnernder Dankbarkeit meines verstorbenen Vaters gedenken, des Menschen, dem ich von allen am meisten, auch für mein Arbeiten, schulde. – Darauf scheide ich von den Pseudonymen mit dem guten Wunsch der Ungewißheit für ihr zukünftiges Schicksal, daß dieses, falls es ihnen günstig werden soll, gerade so werden möge, wie sie es wünschen könnten; ich kenne sie ja aus vertrautem Umgang, ich weiß es, viele Leser können sie nicht erwarten und wünschen: mögen sie denn so glücklich sein, die einzelnen wünschenswerten zu finden. – Bei meinem Leser, wenn ich von einem solchen reden darf, möchte ich mir im Vorübergehen ein vergeßliches Andenken ausbitten, ein Zeichen dessen, daß er an mich denkt, weil er an mich als einen denkt, den die Bücher nichts angehen: das verlangt ja das Verhältnis, ebenso wie ich die Anerkennung dafür hier im Augenblick des Abschieds aufrichtig darbiete, wo ich

übrigens jedem, der geschwiegen hat, verbindlichst danke, in tiefer Ehrfurcht der Firma Kts – daß sie geredet hat.

Sofern die Pseudonyme in irgendeiner Weise einen achtbaren oder wohl gar einen von mir selbst bewunderten Mann beleidigt haben sollten; sofern die Pseudonyme auf irgendeine Weise etwas wirklich Gutes im Bestehenden gestört oder zweideutig gemacht haben sollten: so ist keiner bereitwilliger als ich, Abbitte zu leisten, der ich ja für den Gebrauch der hier geführten Feder die Verantwortung trage. Was ich von den Pseudonymen kenne, berechtigt mich natürlich nicht zu einer Aussage, aber wirklich auch nicht zu einem Zweifel an ihrer Einwilligung, da ihre Bedeutung [diese werde nun in *Wirklichkeit* wie sie wolle] unbedingt nicht darin liegt, einen neuen Vorschlag, eine unerhörte Entdeckung zu machen oder eine neue Partei zu stiften und weiter gehen zu wollen, sondern gerade in dem Gegensatz, darin, daß sie keine Bedeutung haben wollen, darin, daß sie in einem Abstand, der die Ferne der Doppel-Reflexion ist, die Urschrift der individuellen, humanen Existenz-Verhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte solo noch einmal wieder, womöglich auf eine innerlichere Weise, lesen wollen.

Und möge nun kein Halbmatrose dialektisch Hand an diese Arbeit legen, sondern sie stehen lassen, wie sie jetzt steht.

Kopenhagen im Februar 1846

S. Kierkegaard⁹⁴⁷

Tableau XXXIII (T33): Das Gebet des Leids

Du, der in die Welt kam, um zu leiden,
 der Du das schwerste aller Leiden trugst!
 Von dem ersten Augenblick Deines Lebens wußtest Du es voraus
 – vermehrt um den größten aller Schmerzen.
 Du nahmst das Leiden freiwillig auf Dich,
 obwohl Du jeden Augenblick die Macht hattest, es zu verhindern.
 Du, der so das ganze Leben hindurch Leiden trugst
 und zuletzt den schmachvollen Tod erlittest!
 Hab Dank dafür, daß Du so das Leiden heiligst,
 das Du durch Dein heiliges Leben und Wandeln in Seligkeit aufklärtest,
 was für den gewöhnlichen Menschen völliges Dunkel ist:
 das Leiden! Hab Dank dafür!
 Und möge nie ein Leidender es vergessen,
 daß dies über alle Maßen trösten kann und stärken und belehren!
 Aber möge auch kein Leidender vermessenlich den demütigen Unterschied vergessen:

947 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.839 – 844 (T32).

daß Du, der Unschuldige, für die Schuldigen littest
– diesen Unterschied, der doch wieder über alle Maßen tröstet:
daß Dein Tod zur Sühne diene.⁹⁴⁸

§18 Nietzsche: Die Poesie der Umwertung aller Werte

Tableau XXXIV (T34): Von den Dichtern

„Seit ich den Leib besser kenne, — sagte Zarathustra zu einem seiner Jünger — ist mir der Geist nur noch gleichsam Geist; und alles das „Unvergängliche“ — das ist auch nur ein Gleichniss.“

„So hörte ich dich schon einmal sagen, antwortete der Jünger; und damals fügtest du hinzu: „aber die Dichter lügen zuviel.“ Warum sagtest du doch, dass die Dichter zuviel lügen?“

„Warum? sagte Zarathustra. Du fragst warum? Ich gehöre nicht zu Denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf.

Ist denn mein Erleben von Gestern? Das ist lange her, dass ich die Gründe meiner Meinungen erlebte.

Müsste ich nicht ein Fass sein von Gedächtniss, wenn ich auch meine Gründe bei mir haben wollte?

Schon zuviel ist mir's, meine Meinungen selber zu behalten; und mancher Vogel fliegt davon.

Und mitunter finde ich auch ein zugeflogenes Thier in meinem Taubenschlage, das mir fremd ist, und das zittert, wenn ich meine Hand darauf lege.

Doch was sagte dir einst Zarathustra? Dass die Dichter zuviel lügen? — Aber auch Zarathustra ist ein Dichter.

Glaubst du nun, dass er hier die Wahrheit redete? Warum glaubst du das?“

Der Jünger antwortete: „ich glaube an Zarathustra.“ Aber Zarathustra schüttelte den Kopf und lächelte.

Der Glaube macht mich nicht selig, sagte er, zumal nicht der Glaube an mich.

Aber gesetzt, dass Jemand allen Ernstes sagte, die Dichter lügen zuviel: so hat er Recht, — wir lügen zuviel.

Wir wissen auch zu wenig und sind schlechte Lerner: so müssen wir schon lügen.

Und wer von uns Dichtern hätte nicht seinen Wein verfälscht? Manch giftiger Mischmasch geschah in unsern Kellern, manches Unbeschreibliche ward da gethan.

Und weil wir wenig wissen, so gefallen uns von Herzen die geistig Armen, sonderlich wenn es junge Weibchen sind!

948 Kierkegaard: *Rufe zu Gott. Gebete*, S.31 (T33). Die Zeilenabfolge des Gebets wurde angepasst.

Und selbst nach den Dingen sind wir noch begehrlieh, die sich die alten Weibchen Abends erzählen. Das heissen wir selber an uns das Ewig-Weibliche.

Und als ob es einen besondern geheimen Zugang zum Wissen gäbe, der sich Denen verschütete, welche Etwas lernen: so glauben wir an das Volk und seine „Weisheit.“

Das aber glauben alle Dichter: dass wer im Grase oder an einsamen Gehängen liegend die Ohren spitze, Etwas von den Dingen erfahre, die zwischen Himmel und Erde sind.

Und kommen ihnen zärtliche Regungen, so meinen die Dichter immer, die Natur selber sei in sie verliebt:

Und sie schleiche zu ihrem Ohre, Heimliches hinein zu sagen und verliebte Schmeichelreden: dessen brüsten und blähen sie sich vor allen Sterblichen!

Ach, es giebt so viel Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter Etwas haben träumen lassen!

Und zumal über dem Himmel: denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss!

Wahrlich, immer zieht es uns hinan — nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: —

Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! — alle diese Götter und Übermenschen.

Ach, wie bin ich all des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereigniss sein soll!
Ach, wie bin ich der Dichter müde!

Als Zarathustra so sprach, zürnte ihm sein Jünger, aber er schwieg. Und auch Zarathustra schwieg; und sein Auge hatte sich nach innen gekehrt, gleich als ob es in weite Fernen sähe. Endlich seufzte er und holte Athem.

Ich bin von Heute und Ehedem, sagte er dann; aber Etwas ist in mir, das ist von Morgen und Übermorgen und Einstmals.

Ich wurde der Dichter müde, der alten und der neuen: Oberflächliche sind sie mir Alle und seichte Meere.

Sie dachten nicht genug in die Tiefe: darum sank ihr Gefühl nicht bis zu den Gründen.

Etwas Wollust und etwas Langeweile: das ist noch ihr bestes Nachdenken gewesen.

Gespenster-Hauch und -Huschen gilt mir all ihr Harfen-Klingklang; was wussten sie bisher von der Inbrunst der Töne! —

Sie sind mir auch nicht reinlich genug: sie trüben Alle ihr Gewässer, dass es tief scheine.

Und gerne geben sie sich damit als Versöhner: aber Mittler und Mischer bleiben sie mir und Halb-und-Halbe und Unreinliche! —

Appendix

Ach, ich warf wohl mein Netz in ihre Meere und wollte gute Fische fangen; aber immer zog ich eines alten Gottes Kopf herauf.

So gab dem Hungrigen das Meer einen Stein. Und sie selber mögen wohl aus dem Meere stammen.

Gewiss, man findet Perlen in ihnen: um so ähnlicher sind sie selber harten Schalthieren. Und statt der Seele fand ich oft bei ihnen gesalzenen Schleim.

Sie lernten vom Meere auch noch seine Eitelkeit: ist nicht das Meer der Pfau der Pfauen?

Noch vor dem hässlichsten aller Büffel rollt es seinen Schweif hin, nimmer wird es seines Spitzenfächers von Silber und Seide müde.

Trutzig blickt der Büffel dazu, dem Sande nahe in seiner Seele, näher noch dem Dickicht, am nächsten aber dem Sumpfe.

Was ist ihm Schönheit und Meer und Pfauen-Zierath! Dieses Gleichniss sage ich den Dichtern.

Wahrlich, ihr Geist selber ist der Pfau der Pfauen und ein Meer von Eitelkeit!

Zuschauer will der Geist des Dichters: sollten's auch Büffel sein! —

Aber dieses Geistes wurde ich müde: und ich sehe kommen, dass er seiner selber müde wird.

Verwandelt sah ich schon die Dichter und gegen sich selber den Blick gerichtet.

Büsser des Geistes sah ich kommen: die wuchsen aus ihnen.

Also sprach Zarathustra.⁹⁴⁹

Tableau XXXV (T35): Zarathustras Untergang

Incipit tragoedia. — Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz, — und eines Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: „Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange; aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Ueberfluss ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken, ich möchte verschenken und austheilen, bis

949 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.163 – 166 (T34).

die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind. Dazu muss ich in die Tiefe steigen: wie du des Abends thust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn! — ich muss, gleich dir, untergehen, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will. So segne mich denn, du ruhiges Auge, das ohne Neid auch ein allzugrosses Glück sehen kann! Segne den Becher, welcher überfließen will, dass das Wasser golden aus ihm fliesse und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage! Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden.“ — Also begann Zarathustra's Untergang.⁹⁵⁰

Tableau XXXVI (T36): Der Wille zur Härte

29.

„Warum so hart! — sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle; sind wir denn nicht Nah-Verwandte?“ —

Warum so weich? Oh meine Brüder, also frage ich euch: seid ihr denn nicht — meine Brüder?

Warum so weich, so weichend und nachgebend? Warum ist so viel Leugnung, Verleugnung in eurem Herzen? So wenig Schicksal in eurem Blicke?

Und wollt ihr nicht Schicksale sein und Unerbittliche: wie könntet ihr mit mir — siegen?

Und wenn eure Härte nicht blitzen und scheiden und zerschneiden will: wie könntet ihr einst mit mir — schaffen?

Die Schaffenden nämlich sind hart. Und Seligkeit muss es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, —

— Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz, — härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste.

Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart! —

30.

Oh du mein Wille! Du Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Bewahre mich vor allen kleinen Siegen!

Du Schickung meiner Seele, die ich Schicksal heisse! Du In-mir! Über-mir! Bewahre und spare mich auf zu Einem grossen Schicksale!

950 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA3), S.571 (T35).

Und deine letzte Grösse, mein Wille, spare dir für dein Letztes auf, — dass du unerbittlich bist in deinem Siege! Ach, wer unterlag nicht seinem Siege!

Ach, wessen Auge dunkelte nicht in dieser trunkenen Dämmerung! Ach, wessen Fuss taumelte nicht und verlernte im Siege — stehen! —

— Dass ich einst bereit und reif sei im grossen Mittage: bereit und reif gleich glühendem Erze, blitzschwanger Wolke und schwellendem Milch-Euter: —

— bereit zu mir selber und zu meinem verborgensten Willen: ein Bogen brünstig nach seinem Pfeile, ein Pfeil brünstig nach seinem Sterne: —

— ein Stern bereit und reif in seinem Mittage, glühend, durchbohrt, selig vor vernichtenden Sonnen-Pfeilen: —

— eine Sonne selber und ein unerbittlicher Sonnen-Wille, zum Vernichten bereit im Siegen!

Oh Wille, Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Spare mich auf zu Einem grossen Siege! — —

Also sprach Zarathustra.⁹⁵¹

§19 Heidegger: Die Poesie des anderen Anfangs

Tableau XXXVII (T37): Das Wesen der Dichtung

Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird. *Alle Kunst* ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im *Wesen Dichtung*. Das Wesen der Kunst, worin das Kunstwerk und der Künstler zumal beruhen, ist das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit. Aus dem dichtenden Wesen der Kunst geschieht es, daß sie inmitten des Seienden eine offene Stelle aufschlägt, in deren Offenheit alles anders ist als sonst. Kraft des ins Werk gesetzten Entwurfes der sich uns zu-werfenden Unverborgenheit des Seienden wird durch das Werk alles Gewöhnliche und Bisherige zum Unseienden. Dieses hat das Vermögen, das Sein als Maß zu geben und zu wahren, ein-gebüßt. Dabei ist das Seltsame, daß das Werk in keiner Weise auf das bisherige Seiende durch kausale Wirkungszusammenhänge einwirkt. Die Wirkung des Werkes besteht nicht in einem Wirken. Sie beruht in einem aus dem Werk geschehenden Wandel der Unverborgenheit des Seienden, und das sagt: des Seins.

Dichtung aber ist kein schweifendes Ersinnen des Beliebigen und kein Verschweben des bloßen Vorstellens und Einbildens in das Unwirkliche. Was die Dichtung als lichtender Entwurf an Unverborgenheit auseinanderfaltet und in den Riß der

951 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.268f (T36).

Gestalt vorauswirft, ist das Offene, das sie geschehen läßt und zwar dergestalt, daß jetzt das Offene erst inmitten des Seienden dieses zum Leuchten und Klingen bringt. Im Wesensblick auf das Wesen des Werkes und seinen Bezug zum Geschehnis der Wahrheit des Seienden wird fraglich, ob das Wesen der Dichtung, und das sagt zugleich des Entwurfes, von der Imagination und Einbildungskraft her hinreichend gedacht werden kann.

Das jetzt in seiner Weite, aber deshalb nicht unbestimmt erfahrene Wesen der Dichtung sei hier als ein Frag-würdiges festgehalten, das es erst zu bedenken gilt

Wenn alle Kunst im Wesen Dichtung ist, dann müssen Baukunst, Bildkunst, Tonkunst auf die Poesie zurückgeführt werden. Das ist reine Willkür. Gewiß, solange wir meinen, die genannten Künste seien Abarten der Sprachkunst, falls wir die Poesie durch diesen leicht mißdeutbaren Titel kennzeichnen dürfen. Aber die Poesie ist nur eine Weise des lichtenden Entwurfens der Wahrheit, d. h. des Dichtens in diesem weiteren Sinne. Gleichwohl hat das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste.

Um das zu sehen, bedarf es nur des rechten Begriffes von der Sprache. In der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von Mitteilung. Sie dient zur Unterredung und Verabredung, allgemein zur Verständigung. Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene. Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren.

Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende *zu* seinem Sein *aus* diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt. Entwerfen ist das Auslösen eines Wurfes, als welcher die Unverborgenheit sich in das Seiende als solches schickt. Das entwerfende Ansagen wird sogleich zur Absage an alle dumpfe Wirrnis, in der sich das Seiende verhüllt und entzieht.

Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter. Die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seienden. Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verslossene aufbewahrt wird. Das entwerfende Sagen ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsagbare als ein solches zur Welt bringt. In solchem Sagen werden einem geschichtlichen Volk die Begriffe seines Wesens, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte vorgeprägt.

Die Dichtung ist hier in einem so weiten Sinne und zugleich in so inniger Wesenseinheit mit der Sprache und dem Wort gedacht, daß es offen bleiben muß, ob die Kunst und zwar in allen ihren Weisen, von der Baukunst bis zur Poesie, das Wesen der Dichtung erschöpft.

Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne. Weil nun aber die Sprache jenes Geschehnis ist, in dem für den Menschen jeweils erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist die Poesie, die Dichtung im engeren Sinne, die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne. Die Sprache ist nicht deshalb Dichtung, weil sie die Urpoesie ist, sondern die Poesie ereignet sich in der Sprache, weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt. Bauen und Bilden dagegen geschehen immer schon und immer nur im Offenen der Sage und des Nennens. Von diesem werden sie durchwaltet und geleitet. Deshalb bleiben sie eigene Wege und Weisen, wie die Wahrheit sich ins Werk richtet. Sie sind ein je eigenes Dichten innerhalb der Lichtung des Seienden, die schon und unbeachtet in der Sprache geschehen ist.

Die Kunst ist als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit Dichtung. Nicht nur das Schaffen des Werkes ist dichterisch, sondern ebenso dichterisch, nur in seiner eigenen Weise, ist auch das Bewahren des Werkes; denn ein Werk ist nur als ein Werk wirklich, wenn wir uns selbst unserer Gewöhnlichkeit entrücken und in das vom Werk Eröffnete einrücken, um so unser Wesen selbst in der Wahrheit des Seienden zum Stehen zu bringen.

Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit. Das Stiften verstehen wir hier in einem dreifachen Sinne: Stiften als Schenken, Stiften als Gründen und Stiften als Anfangen. Stiftung ist aber nur in der Bewahrung wirklich. So entspricht jeder Weise des Stiftens eine solche des Bewahrens. Diesen Wesens-bau der Kunst können wir jetzt nur in wenigen Strichen sichtbar machen und auch dieses nur so weit, als die frühere Kennzeichnung des Wesens des Werkes dafür einen ersten Hinweis bietet.

Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit stößt das Ungeheure auf und stößt zugleich das Geheure und das, was man dafür hält, um. Die im Werk sich eröffnende Wahrheit ist aus dem Bisherigen nie zu belegen und abzuleiten. Das Bisherige wird in seiner ausschließlichen Wirklichkeit durch das Werk widerlegt. Was die Kunst stiftet, kann deshalb durch das Vorhandene und Verfügbare nie aufgewogen und wettgemacht werden. Die Stiftung ist ein Überfluß, eine Schenkung.⁹⁵²

952 Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks* in *Holzwege* (GA 5), S.59 – 63 (T37).

Tableau XXXVIII (T38): Der Sprung

Die »fundamentalontologische« Besinnung (Grundlegung der Ontologie als ihre Überwindung) ist der Übergang aus dem Ende des ersten Anfangs zum anderen Anfang. Dieser Übergang aber ist zugleich der Anlauf für den Sprung, durch den allein ein Anfang und zumal der andere, als ständig überholter vom ersten, anfangen kann.

Hier im Übergang bereitet sich die ursprünglichste und deshalb geschichtlichste Entscheidung vor, jenes Entweder – Oder, dem keine Verstecke und Bezirke des Ausweichens bleiben: *entweder* dem Ende verhaftet bleiben und seinem Auslauf und d. h. erneuten Abwandlungen der »Metaphysik«, die immer grober und grund- und zielloser werden (der neue »Biologismus« und dgl.), *oder* den anderen Anfang anfangen, d. h. zu seiner langen Vorbereitung entschlossen sein.

Nun aber muß, da der Anfang nur im Sprung geschieht, auch diese Vorbereitung schon ein Springen sein und als vorbereitend zugleich herkommend und abspringend aus der Auseinandersetzung (Zuspiel) mit dem ersten Anfang und seiner Geschichte.

Das ganz Andere des anderen Anfangs gegen den ersten läßt sich verdeutlichen durch ein Sagen, das scheinbar nur mit einer *Umkehrung* spielt, während in Wahrheit sich alles wandelt.

Im ersten Anfang wird das Sein (die Seiendheit) erdacht (durch das νοεῖν und λέγειν), ersehen und in das Offene seines Waltens gesetzt, damit das Seiende selbst sich zeige. In der Folge dieses Anfangs wird dann das Sein (die Seiendheit) die ὑπόθεσις, genauer das ἀνυπόθετον, in dessen Licht alles Seiende und Nicht-seiende anwest. Und so waltet das Seyn um des Seienden willen. Dieser Grundbezug aber erfährt nun zwei Deutungen, die sich dann verkoppeln und vermischen: das »Sein« als summum ens wird causa prima des Seienden als ens creatum; das Sein als essentia, idea wird das a priori der Gegenständlichkeit der Gegenstände.

Das Sein wird das Gemeinste und Leerste und Bekannteste und zugleich das Seiendste als jene Ursache, »das Absolute«.

In allen Abwandlungen und Verweltlichungen der abendländischen Metaphysik ist dieses wieder zu erkennen: das Sein im Dienste des Seienden, auch wenn es als Ursache scheinbar die Herrschaft hat.

Im anderen Anfang aber ist das Seiende, damit es die Lichtung, in die es hereinsteht, zugleich trage, welche Lichtung west als Lichtung des Sichverbergens, d. h. des Seyns als Ereignis.

Im anderen Anfang wird alles Seiende dem Seyn geopfert, und von da aus erhält erst das Seiende als solches seine Wahrheit.

Das Seyn aber west als das Ereignis, die Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und Ferne des letzten Gottes.

Appendix

Hier ist in der unumgänglichen Gewöhnlichkeit des Seienden das Seyn das Ungewöhnlichste; und diese Befremdung des Seyns ist nicht eine Erscheinungsweise desselben, sondern es selbst.

Der Ungewöhnlichkeit des Seyns entspricht im Gründungs-bereich seiner Wahrheit, d. h. im Da-sein, die Einzigkeit des Todes.

Der furchtbarste Jubel muß das Sterben eines Gottes sein. Nur der Mensch »hat« die Auszeichnung, vor dem Tod zu stehen, weil der Mensch inständig ist im Seyn: Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns.

Im anderen Anfang muß die Wahrheit des Seyns gewagt werden als Gründung, Erdenkung des Da-seins.

Nur im Da-sein wird dem Seyn jene Wahrheit gegründet, in der alles Seiende nur umwillen des Seyns ist, des Seyns, das als Wegspur des letzten Gottes aufleuchtet. Durch die Gründung des Da-seins verwandelt sich der *Mensch* (Sucher, Wahrer, Wächter).

Diese *Verwandlung* schafft den Raum der anderen Notwendigkeiten der Entscheidung über Nähe und Ferne der Götter.⁹⁵³

Tableau XXXIX (T39): Das Wissen

Aber wir wissen den Anfang,
den andern, wissen ihn fragend,
stehen im Vorsprung zu
jeglichem Ja und Nein.
Wissende sind wir zwar nie,
doch im Wissen Seiende,
fragend über uns weg
die Lichtung des Seyns.
Dessen doch ist die Entscheidung,
ob es, Macht und Ohnmacht
zerschlagend, rufe zur Erde
die Welt in den Streit,
bringe zur Not den Gott
und ereigne die hochweite Stille
zum Da-sein dem Menschen.⁹⁵⁴

953 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.228ff (T38).

954 Heidegger: *Besinnung* (GA 66), S.7 (T39).

6. Textstellen aus dem 5. Kapitel

§21 Kierkegaard: Die Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit

Tableau XXXX (T40): An einem Grabe

Endlich muß von der Entscheidung des Todes gesagt werden, daß sie unerklärlich ist. Mögen nämlich die Menschen auch eine Erklärung finden: der Tod selbst erklärt nichts. Denn falls du ihn zu Gesicht bekommen könntest, den bleichen unfrohen Schnitter, wie er da müßig stünde auf seine Sense gestützt, und du gingest zu ihm hin, es sei nun, daß du meintest, dein Lebensüberdruß müsse dir seine Gunst eintragen, oder auch, deine brennende Sehnsucht nach dem Ewigen solle ihn rühren, du legtest deine Hand ihm auf die Schulter und sprächest: ›erkläre dich, nur ein Wort‹ – glaubst du, er gäbe Antwort? Ich denke, er würde es nicht einmal merken, daß du ihm die Hand auf die Schulter legtest und zu ihm sprächest. Oder wo der Tod käme, ach, so gelegen, ach, als der größte Wohltäter, als ein Erlöser, wo er käme und den Menschen davor rettete die Schuld auf sich zu laden, für die es im Leben keine Reue gibt, weil die Schuld dem Leben ein Ende macht, falls nun jener Unglückliche dem Tode dankte, weil er ihm das Begehrte brächte und ihn daran hinderte schuldig zu werden, glaubst du, daß der Tod ihn verstünde? Ich denke, er würde nicht ein Wort von dem hören, was der Mensch sagte; denn er erklärt nichts. Ob er kommt als die größte Wohltat oder als das größte Unglück, ob er mit Jubel begrüßt wird oder mit verzweifelterm Widerstand, davon weiß der Tod nichts, denn er ist unerklärlich. Er ist der Übergang; über die Beziehung weiß er nichts, schlechthin nichts.

Siehe, diese Unerklärlichkeit bedarf ja wohl einer Erklärung. Aber darin liegt eben der Ernst, daß die Erklärung nicht den Tod erklärt, sondern offenbar macht, wie der Erklärende ist in seinem innersten Wesen. O, ernste Mahnung daran, langsam zu sein zu reden. Muß man auch lächeln, wenn man die Gedankenlosigkeit die stützende Hand unter das grübelnde Haupt setzen sieht, das die Erklärung herausfinden soll, muß man auch abermals lächeln, wenn dieser Denker dann mit der Erklärung herausrückt; oder wenn selbst die leichtfertigsten Gedanken, so als ob es sich um ein allgemeines Aufgebot handelte, im Vorübergehen zur Hand sind mit einem erklärenden Einfall, einer erklärenden Bemerkung, indem sie die seltene Gelegenheit sich zunutze machen, da der Tod ja für alle ein unerklärliches Rätsel ist: ach, der richtende Ernst über solch Gebaren ist, daß der Erklärende sich selbst zur Anzeige bringt, daß er verrät, wie gedankenlos, wie töricht sein Leben ist. Daher ist ein Zurückhalten mit der Erklärung bereits ein Zeichen für einigen Ernst, der doch versteht, der Tod sei, eben weil er nichts ist, nicht so etwas wie eine wunderliche Inschrift, welche jeder Vorübergehende versuchen soll zu lesen, oder wie eine Merkwürdigkeit, die jeder

gesehen haben muß, über die jeder eine Meinung haben muß. Das Entscheidende an der Erklärung, das, was es hindert, daß das Nichts des Todes nicht die Erklärung zu einem Nichts mache, ist dies, daß sie rückwirkende Kraft empfängt und damit zu einer Wirklichkeit wird im Leben des Lebendigen, so daß der Tod ihm zu einem Lehrer wird, und ihn nicht als ein Verräter zu einer Selbstanzeige bringt, die den Erklärer als Toren angibt.

Als das Unerklärliche kann der Tod ja das scheinen, das alles und gar nichts ist, und die Erklärung scheint die zu sein, dies auf einmal auszusagen. Eine solche Erklärung zeigt ein Leben an, welches, an dem Gegenwärtigen sich genügen lassend, wider den Einfluß des Todes sich mit einer Stimmung wehrt, die diesen im Gleichgewicht der Unentschiedenheit hält. Der Tod erhält keine Macht, solch ein Leben zu stören, erhält dahingegen Einfluß, jedoch nicht rückwirkende Kraft dazu, solch ein Leben umzubilden. Die Erklärung wechselt nicht in verschiedenen Stimmungen, sondern der Tod wird jeden Augenblick außerhalb des Lebens gehalten im Gleichgewicht der Unentschiedenheit, das ihn auf Abstand bringt. Und der höchste Mut des Heidentums ist es gewesen, wenn der Weise (dessen Ernst eben damit gekennzeichnet war, daß er mit der Erklärung sich nicht übereilte) auf die Art mit dem Gedanken an den Tod zu leben vermochte: indem er diesen Gedanken jeden Augenblick mittels der Unentschiedenheit überwand. Das irdische Leben wird also ausgelebt; der Weise weiß, der Tod ist da; er lebt nicht gedankenlos vergessend, daß der Tod da ist, er begegnet sich mit ihm in Gedanken, er macht ihn unmächtig in der Nichtbestimmbarkeit, dies ist sein Sieg über den Tod; aber der Tod kommt nicht dazu das Leben umbildend zu durchdringen.

Als das Unerklärliche könnte der Tod das höchste Glück scheinen. Eine solche Erklärung verrät ein Leben in kindischem Wesen, die Erklärung ist als dessen letzte Frucht: Aberglaube. Der Erklärende hatte die Vorstellung des Kindes und Jünglings vom Angenehmen und Unangenehmen, und das Leben ging hin, er sah sich getäuscht, er ward älter an Jahren nicht an Gemüt, er ergriff nichts Ewiges: da sammelte das kindische Wesen in ihm sich auf eine überspannte Vorstellung davon, daß der Tod kommen und alles in Erfüllung gehn lassen solle; er wurde nun der begehrte Freund, der Geliebte, der reiche Wohltäter, der alles zu verschenken habe, dessen Erfüllung der Kindische im Leben vergeblich gesucht. Bisweilen wird leichtfertig und vorwitzig von diesem Glücke geredet, bisweilen wehmütig, bisweilen drängt sich der Erklärende sogar laut vor mit seiner Erklärung, und will andern helfen; aber sie verrät lediglich, wie der Erklärende in seinem Innern ist, daß er nicht die Rückwirkung des Ernstes verspürt hat, sondern kindisch vorwärts hastet, kindisch auf den Tod hofft, gleichwie er es getan auf das Leben.

Als das Unerklärliche kann der Tod das größte Unglück scheinen. Aber diese Erklärung zeigt an, daß der Erklärende feige am Leben hängt, vielleicht feige wegen

der Lebensgunst, vielleicht feige wegen des Lebensleidens, so daß er das Leben fürchtet, jedoch den Tod noch mehr fürchtet. Rückwirkende Kraft empfängt der Tod nicht, das will heißen, nicht vermöge der Auffassung, denn sonst allerdings ist er rückwirkend, insofern, als er dem einen die Gunst des Glückes freudenlos werden läßt, dem andern irdisches Leiden hoffnungslos macht.

Die Erklärung hat denn auch noch andere kennzeichnende Namen gebraucht, sie hat den Tod einen Übergang genannt, eine Verwandlung, ein Leiden, einen Streit, den letzten Streit, eine Strafe, der Sünde Sold. Jede dieser Erklärungen enthält eine ganze Lebensanschauung. O, ernste Aufforderung an den Erklärenden! Leicht ist es sie alle auswendig herzusagen, leicht, den Tod zu erklären, wenn es keine Überwindung kostet, nicht verstehen zu wollen, die Rede sei davon, daß die Erklärung rückwirkende Kraft im Leben empfangen. Warum doch will jemand den Tod verwandeln in einen Hohn über sich; denn der Tod verlangt nach keiner Erklärung, er hat sicherlich noch nie einem Denker angesonnen, ihm behilflich zu sein. Der Lebendige aber verlangt nach der Erklärung, und warum? Um nach ihr zu leben.

Wofür zum Beispiel jemand meint, der Tod sei eine Verwandlung, so mag dies ja durchaus wahr sein, gesetzt nun aber die Ungewißheit des Todes, die gleich einem Lehrer umhergeht und alle Augenblicke nachsieht, ob der Schüler aufmerksam ist, gesetzt nun, sie entdeckte, die Meinung des Erklärenden sei ungefähr folgende: ›ich habe ein langes Leben vor mir, dreißig Jahre, ja vielleicht vierzig, und dann kommt dereinst der Tod als eine Verwandlung‹, was mag da wohl der Lehrer von diesem Schüler denken, der noch nicht einmal die Bestimmung der Ungewißheit am Tode begriffen hat. Oder falls jemand meint, es sei eine Verwandlung, die einmal eintreten werde, und die Ungewißheit des Todes nun nachsieht, und entdeckt, er warte nicht ungleich einem Spieler darauf als auf ein Begebnis, das einmal geschehen werde, was mag da wohl der Lehrer von diesem Schüler denken, der noch nicht einmal darauf aufmerksam wäre, daß mit der Entscheidung des Todes es vorüber ist, und daß die Verwandlung nicht in Reih und Glied treten kann mit den übrigen Begebnissen als ein neues Begebnis, weil da im Tode der Schluß gemacht ist?

Siehe, man kann eine Meinung haben über ferne Begebnisse, über einen Gegenstand der Natur, über die Natur, über gelehrte Schriften, über einen andern Menschen, und so noch über vieles andere, und wenn man diese Meinung äußert, so kann der Weise entscheiden, ob sie richtig oder unrichtig ist. Dahingegen macht niemand dem Meinenden Ungelegenheiten damit, daß er die andre Seite der Wahrheit betrachtet, ob man nun wirklich die Meinung habe, ob sie nicht etwas sei, das man aufsaugt. Und doch ist diese andre Seite ebenso wichtig, denn nicht bloß der ist ja wahnsinnig, der Sinnloses sagt, sondern ebenso der, welcher eine richtige Meinung hinredet, wenn diese für ihn schlechterdings und ganz und gar ohne Sinn ist. Der eine Mensch erzeigt dem andern das Vertrauen, die Anerkennung daß er annimmt,

wenn er das sage, so sei es seine Meinung. Ach, und doch ist es so leicht, so überaus leicht, eine wahre Meinung zu bekommen, ach, und doch ist es so schwer, so überaus schwer, eine Meinung zu haben und sie in Wahrheit zu haben. Da der Tod nun der Gegenstand des Ernstes ist, so ist hier es wiederum der Ernst: daß man, was den Tod angeht, sich nicht übereilen soll, eine Meinung zu bekommen. Die Ungewißheit des Todes nimmt sich ja allen Ernstes fort und fort die Freiheit nachzusehen, ob der Meinende diese Meinung wirklich habe, das heißt, ob sein Leben sie ausdrücke. In Beziehung auf anderes kann man eine Meinung äußern, und wenn dann verlangt wird, man solle kraft dieser Meinung handeln, das heißt, zeigen, daß man sie hat, so sind unzählige Ausflüchte möglich. Jedoch die Ungewißheit des Todes ist der gestrenge Hörer des Lehrlings; und wenn dieser dann die Erklärung auf sagt, so spricht die Ungewißheit zu ihm: ›nun, ich werde untersuchen, ob dies deine Meinung ist, denn jetzt, jetzt in diesem Augenblick ist es vorüber, für dich vorüber, es ist kein Gedanke an Ausflüchte, es ist kein Buchstabe hinzuzusetzen, so bekomme ich zu sehen, ob du wirklich gemeint hast, was du von mir sagtest‹. Ach, alles leere Erklären, und alles Wortemachen, und alles Ausputzen, und alles Aneinanderreihen früherer Erklärungen um eine noch sinnreichere zu finden, und alle Bewunderung dafür und alles sich Mühen darum: alles dies ist nichts als Zerstreuung und Geistesabwesenheit in Gedankenferne – was mag wohl die Ungewißheit des Todes davon denken?

Darum soll die Rede sich jeglicher Erklärung enthalten; so wie der Tod das Allerletzte ist, so soll dies das Letzte sein, das über ihn gesagt wird: er ist unerklärlich. Die Unerklärlichkeit ist die Grenze, und die Bedeutung der Aussage ist allein, dem Gedanken des Todes rückwirkende Kraft zu geben, ihn zu einem Ansporn im Leben zu machen, weil mit der Entscheidung des Todes es vorüber ist, und weil die Ungewißheit des Todes jeden Augenblick nachsieht. Die Unerklärlichkeit ist daher keine Aufforderung Rätsel zu raten, keine Einladung dazu geistreich zu sein, sondern des Todes ernste Mahnung an den Lebenden: ›ich habe keine Erklärung nötig, du bedenke, daß mit dieser Entscheidung es vorüber ist, und daß sie jeglichen Augenblick zur Stelle sein kann; siehe, dies ist für dich wohl des Bedenkens wert‹.⁹⁵⁵

Tableau XXXXI (T41): Die furchtbare Nacht

Denke dir ein sehr großes Schiff, größer vielleicht als die großen Schiffe, die man jetzt hat, tausend Passagiere müssen darauf sein und alles so schön und luxuriös eingerichtet wie nur möglich. In der Kajüte geht es lustig zu, und der lustigste von allen ist der Kapitän. Am Horizont aber zeigt sich ein weißer Punkt: Es gibt eine

955 Kierkegaard: *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten*, 1845, S.199 – 204 (T40).

furchtbare Nacht. Aber niemand sieht den weißen Punkt oder ahnt, was er bedeutet. Doch nein, nein, einer ist da, der ihn sieht und weiß, was er bedeutet – aber das ist ein Passagier. Er hat kein Kommando auf dem Schiff und kann nichts unternehmen. Um doch etwas zu tun, das einzige, was möglich ist, läßt er den Kapitän bitten, für einen Augenblick auf Deck zu kommen. Es dauert eine Weile; endlich kommt er, aber er will nichts hören und eilt scherzend zurück in die lärmende, ausgelassene Freude der Gesellschaft in der Kajüte, wo man unter allgemeinem Jubel den Kapitän hochleben läßt. In seiner Angst wagt es der arme Passagier, den Kapitän noch einmal zu stören, und wird jetzt sogar unhöflich, denn der weiße Punkt steht unverändert am Horizont. Es gibt eine furchtbare Nacht. Furchtbar ist das mit den tausend sorglosen, lärmenden Passagieren, furchtbar, daß der Kapitän von der Gefahr nichts wissen will, furchtbarer aber noch, daß der einzige, der es sieht und der weiß, was bevorsteht – ein Passagier ist. Daß, christlich gesehen, der weiße Punkt am Horizont steht, der bedeutet, daß ein furchtbares Unwetter bevorsteht – das wußte ich; ach, aber ich bin und war ja nur ein Passagier.⁹⁵⁶

Tableau XXXXII (T42): Die zahme Gans

Stell dir vor, die Gänse könnten sprechen – dann hätten sie es so eingerichtet, daß sie auch ihren Gottesdienst hätten, ihre Gottesanbetung.

Jeden Sonntag kämen sie zusammen, und ein Gänserich predigte.

Der wesentliche Inhalt der Predigt wäre: welch hohe Bestimmung die Gans habe, zu welch hohem Ziel der Schöpfer – und jedesmal, da dies Wort genannt würde, knicksten alle Gänse und alle Gänseriche dienerten – die Gans bestimmt habe; mit Hilfe der Flügel könnten sie fortfliegen zu fernen Gegenden, seligen Gefilden, wo sie eigentlich ihre Heimat hätten, denn hier seien sie bloß als Fremdlinge.

Und so jeden Sonntag. Und darauf trennte die Versammlung sich, jede watschelte heim zum eigenen Herd. Und dann wieder am nächsten Sonntag zum Gottesdienst und dann wieder heim – dabei bliebe es, sie gediehen und würden fett, drall und delikat – und dann würden sie am Martinstag verspeist – dabei bliebe es. Dabei blieb es. Denn während die Predigt am Sonntag so feierlich lautete, wußten die Gänse am Montag einander zu erzählen, wie es einer Gans ergangen sei, die Ernst habe machen wollen mit Hilfe der Flügel, die der Schöpfer ihr gegeben habe, bestimmt zu dem hohen Ziel, das ihr gesetzt sei, wie es ihr ergangen sei, welche Schrecknisse sie habe erdulden müssen. Davon wußten die Gänse klüglich untereinander. Aber natürlich,

956 Kierkegaard: *Tagebücher II*, S.33 (T41), zitiert nach Nigg: *Sören Kierkegaard*, S.136f; zitiert nach Kierkegaard: *Buch des Richters* (ed. Gottsched 1905; ed. Haecker 1923).

am Sonntag darüber zu sprechen, das wäre ja unpassend; denn, sagten sie, dann würde ja offenbar, daß unser Gottesdienst eigentlich heiße, Gott und uns selbst zum Narren zu halten.

Auch fanden sich unter den Gänsen einige einzelne, die leidend aussahen, mager wurden. Von ihnen hieß es unter den Gänsen: da sieht man, wohin es führt, wenn man mit dem Fliegen-Wollen Ernst macht. Denn weil sie sich in ihrem stillen Sinn mit dem Gedanken, fliegen zu wollen, beschäftigen, deshalb werden sie mager, gedeihen nicht, haben Gottes Gnade nicht, wie wir sie haben und deshalb drall, fett, delikat werden, denn von Gottes Gnade wird man drall, fett, delikat.

Und am nächsten Sonntag gingen sie dann wieder zum Gottesdienst, und der alte Gänserich predigte von dem hohen Ziel, wozu der Schöpfer (hier knicksten die Gänse, und die Gänseriche dienerten) die Gans bestimmt habe, wozu die Flügel bestimmt seien.

Ebenso mit dem Gottesdienst der Christenheit. Auch der Mensch hat Flügel, er hat die Phantasie. Ihre Bestimmung ist, daß er sich wirklich mit ihrer Hilfe erheben soll – aber wir tun, als ob die Phantasie sich in einer stillen Stunde an einer Sonntags-Schwärmerei ergötzen solle, und bleiben dann im übrigen, wo wir sind, und halten dann am Montag das drall, fett, delikat Werden, das Bauchspeck-Ansetzen, d. h. das Geldsammeln, das in der Welt zu etwas Werden, das Zeugen vieler Kinder, das Glückhaben usw., das halten wir für den Beweis der Gnade Gottes. Und die, welche sich wirklich mit Gott einlassen, und die deshalb – anders kann es nicht sein und anders ist es auch nicht nach dem neuen Testament – leidend werden, bekümmert aussehen, Plage und Mühe und Gram erdulden – von denen sagen wir, man sehe daran, daß sie Gottes Gnade nicht haben.

Und wenn nun jemand dies liest, dann sagt er: das ist hübsch – und dann bleibt es dabei, dann watschelt er heim zum eigenen Herd, bleibt drall, delikat, fett, oder strebt doch mit aller Gewalt danach, es zu werden – aber am Sonntag predigt dann der Pfarrer, und er hört zu – ganz wie die Gänse.⁹⁵⁷

§22 Nietzsche: Die Möglichkeit der Selbstüberwindung

Tableau II (T2): Der tote Gott

Der tolle Mensch. — Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ — Da dort gerade Viele von Denen zusam-

957 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.349f (T42).

men standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrunen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe gethan!“ — Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?“

— 958

Tableau XXXXIII (T43): Der geheimnisvolle Nachen

Gestern Nachts, als Alles schlief,
Kaum der Wind mit ungewissen
Seufzern durch die Gassen lief,
Gab mir Ruhe nicht das Kissen,
Noch der Mohn, noch, was sonst tief
Schlafen macht, — ein gut Gewissen.

Endlich schlug ich mir den Schlaf
Aus dem Sinn und lief zum Strande.
Mondhell war's und mild, — ich traf
Mann und Kahn auf warmem Sande,
Schläfrig beide, Hirt und Schaf: —
Schläfrig stiess der Kahn vom Lande.

Eine Stunde, leicht auch zwei,
Oder war's ein Jahr? — da sanken
Plötzlich mir Sinn und Gedanken
In ein ew'ges Einerlei,
Und ein Abgrund ohne Schranken
That sich auf: — da war's vorbei! —

— Morgen kam: auf schwarzen Tiefen
Steht ein Kahn und ruht und ruht...
Was geschah? so rief's, so riefen
Hundert bald: was gab es? Blut? —
Nichts geschah! Wir schliefen, schliefen
Alle — ach, so gut! so gut!⁹⁵⁹

Tableau XXXXIV (T44): Vom Wege des Schaffenden

Willst du, mein Bruder, in die Vereinsamung gehen? Willst du den Weg zu dir selber suchen? Zaudere noch ein Wenig und höre mich.

„Wer sucht, der geht leicht selber verloren. Alle Vereinsamung ist Schuld“: also spricht die Heerde. Und du gehörtest lange zur Heerde.

Die Stimme der Heerde wird auch in dir noch tönen. Und wenn du sagen wirst „ich habe nicht mehr Ein Gewissen mit euch“, so wird es eine Klage und ein Schmerz sein.

Siehe, diesen Schmerz selber gebar noch das Eine Gewissen: und dieses Gewissens letzter Schimmer glüht noch auf deiner Trübsal.

Aber du willst den Weg deiner Trübsal gehen, welches ist der Weg zu dir selber? So zeige mir dein Recht und deine Kraft dazu!

959 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.643f (T43).

Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad? Kannst du auch Sterne zwingen, dass sie um dich sich drehen?

Ach, es giebt so viel Lüsternheit nach Höhe! Es giebt so viel Krämpfe der Ehrgeizigen! Zeige mir, dass du keiner der Lüsternen und Ehrgeizigen bist!

Ach, es giebt so viel grosse Gedanken, die thun nicht mehr als ein Blasebalg: sie blasen auf und machen leerer.

Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein Solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es giebt Manchen, der seinen letzten Werth wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?

Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Athem des Alleinseins.

Heute noch leidest du an den Vielen, du Einer: heute noch hast du deinen Muth ganz und deine Hoffnungen.

Aber einst wird dich die Einsamkeit müde machen, einst wird dein Stolz sich krümmen und dein Muth knirschen. Schreien wirst du einst „ich bin allein!“

Einst wirst du dein Hohes nicht mehr sehn und dein Niedriges allzunahe; dein Erhabnes selbst wird dich fürchten machen wie ein Gespenst. Schreien wirst du einst: „Alles ist falsch!“

Es giebt Gefühle, die den Einsamen tödten wollen; gelingt es ihnen nicht, nun, so müssen sie selber sterben! Aber vermagst du das, Mörder zu sein?

Kennst du, mein Bruder, schon das Wort „Verachtung“? Und die Qual deiner Gerechtigkeit, Solchen gerecht zu sein, die dich verachten?

Du zwingst Viele, über dich umzulernen; das rechnen sie dir hart an. Du kamst ihnen nahe und giengst doch vorüber: das verzeihen sie dir niemals.

Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst.

„Wie wolltet ihr gegen mich gerecht sein! — musst du sprechen — ich erwähle mir eure Ungerechtigkeit als den mir zugemessnen Theil.“

Ungerechtigkeit und Schmutz werfen sie nach dem Einsamen: aber, mein Bruder, wenn du ein Stern sein willst, so musst du ihnen desshalb nicht weniger leuchten!

Und hüte dich vor den Guten und Gerechten! Sie kreuzigen gerne Die, welche sich ihre eigne Tugend erfinden, — sie hassen den Einsamen.

Hüte dich auch vor der heiligen Einfalt! Alles ist ihr unheilig, was nicht einfältig ist; sie spielt auch gerne mit dem Feuer — der Scheiterhaufen.

Und hüte dich auch vor den Anfällen deiner Liebe! Zu schnell streckt der Einsame Dem die Hand entgegen, der ihm begegnet.

Manchem Menschen darfst du nicht die Hand geben, sondern nur die Tatze: und ich will, dass deine Tatze auch Krallen habe.

Aber der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein; du selber lauerst dir auf in Höhlen und Wäldern.

Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an dir selber führt dein Weg vorbei und an deinen sieben Teufeln!

Ketzer wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht.

Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!

Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden: einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln!

Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selber liebst du und deshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten.

Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte!

Mit deiner Liebe gehe in deine Vereinsamung und mit deinem Schaffen, mein Bruder; und spät erst wird die Gerechtigkeit dir nachhinken.

Mit meinen Thränen gehe in deine Vereinsamung, mein Bruder. Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht. —

Also sprach Zarathustra.⁹⁶⁰

§23 Heidegger: Die Möglichkeit des Todes

Tableau XXXV (T45): Die existenzialontologische Struktur des Todes

Die Betrachtungen über Ausstand, Ende und Ganzheit ergaben die Notwendigkeit, das Phänomen des Todes als Sein zum Ende aus der Grundverfassung des Daseins zu interpretieren. Nur so kann deutlich werden, inwiefern im Dasein selbst, gemäß seiner Seinsstruktur, ein durch das Sein zum Ende konstituiertes Ganzsein möglich

960 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.80 – 83 (T44).

ist. Als Grundverfassung des Daseins wurde die Sorge sichtbar gemacht. Die ontologische Bedeutung dieses Ausdrucks drückte sich in der »Definition« aus: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden. Damit sind die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins ausgedrückt: im Sich-vorweg die Existenz, im Schon-sein-in... die Faktizität, im Sein bei... das Verfallen. Wenn anders der Tod in einem ausgezeichneten Sinne zum Sein des Daseins gehört, dann muß er (bzw. das Sein zum Ende) von diesen Charakteren aus sich bestimmen lassen.

Zunächst gilt es, überhaupt einmal vorzeichnend zu verdeutlichen, wie sich am Phänomen des Todes Existenz, Faktizität und Verfallen des Daseins enthüllen.

Als unangemessen wurde die Interpretation des Noch-nicht und damit auch des äußersten Noch-nicht, des Daseinsendes, im Sinne eines Ausstandes zurückgewiesen; denn sie schloß die ontologische Verkehrung des Daseins in ein Vorhandenes in sich. Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende. Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, *wozu* das Dasein *sich verhält*. Das Ende steht dem Dasein bevor. Der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der auf ein Minimum reduzierte letzte Ausstand, sondern eher ein *Bevorstand*.

Dem Dasein als In-der-Welt-sein kann jedoch Vieles bevorstehen. Der Charakter des Bevorstandes zeichnet für sich den Tod nicht aus. Im Gegenteil: auch diese Interpretation könnte noch die Vermutung nahelegen, der Tod müßte im Sinne eines bevorstehenden, umweltlich begegnenden Ereignisses verstanden werden. Bevorstehen kann zum Beispiel ein Gewitter, der Umbau des Hauses, die Ankunft eines Freundes, Seiendes demnach, was vorhanden, zuhanden oder mit-da-ist. Ein Sein dieser Art hat der bevorstehende Tod nicht.

Bevorstehen kann dem Dasein aber auch zum Beispiel eine Reise, eine Auseinandersetzung mit Anderen, ein Verzicht auf solches, was das Dasein selbst sein kann: eigene Seinsmöglichkeiten, die im Mitsein mit Anderen gründen.

Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*. Als solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand. Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesentlich erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg. Dieses

Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion. Das Sein zum Ende wird phänomenal deutlicher als Sein zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins.

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit beschafft sich aber das Dasein nicht nachträglich und gelegentlich im Verlaufe seines Seins. Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*. Daß es seinem Tod überantwortet ist und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen, Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst »vor« dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige »schwache« Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert. Damit verdeutlicht sich der existenziale Begriff des Sterbens als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Die Abgrenzung gegen ein pures Verschwinden, aber auch gegen ein Nur-Verenden und schließlich gegen ein »Erleben« des Ablebens gewinnt an Schärfe.

Das Sein zum Ende entsteht nicht erst durch und als zuweilen auftauchende Einstellung, sondern gehört wesenhaft zur Geworfenheit des Daseins, die sich in der Befindlichkeit (der Stimmung) so oder so enthüllt. Das je im Dasein herrschende faktische »Wissen« oder »Nichtwissen« um das eigenste Sein zum Ende ist nur der Ausdruck der existenziellen Möglichkeit, in verschiedener Weise sich in diesem Sein zu halten. Daß faktisch Viele zunächst und zumeist um den Tod nicht wissen, darf nicht als Beweisgrund dafür ausgegeben werden, daß das Sein zum Tode nicht »allgemein« zum Dasein gehöre, sondern nur dafür, daß sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig *vor* ihm, verdeckt. Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfallens*. Denn faktisches Existieren ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten »Welt« aufgegangen. In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich die Flucht aus der Unheimlichkeit, das heißt jetzt vor dem eigensten Sein zum Tode. Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes. *Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge.*⁹⁶¹

961 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.249 – 252 (T45).

Tableau XXXXVI (T46): Tod

Wo aber sind wir,
 wenn wir uns mühen,
 Rilkes Zuruf zu vollziehen:
 »Sei allem Abschied voran... «?
 Wohnend im Tod?
 Unbetretenes Gelände,
 das – Ende nicht, nicht Wende -
 Ungehörter Klang
 von An-Fang
 in die reine Nichtung:
 Urfigur des Seyns -
 unzugänglich der Vernichtung;
 im Selbender Eins:
 Fernste Gegend
 nächster Nahnis.⁹⁶²

Tableau XXXXVII (T47): Das eigentliche Sein zum Tode

Faktisch hält sich das Dasein zunächst und zumeist in einem uneigentlichen Sein zum Tode. Wie soll die ontologische Möglichkeit eines *eigentlichen* Seins zum Tode »objektiv« charakterisiert werden, wenn das Dasein am Ende sich nie eigentlich zu seinem Ende verhält oder aber dieses eigentliche Sein seinem Sinne nach den Anderen verborgen bleiben muß? Ist der Entwurf der existenzialen Möglichkeit eines so fragwürdigen existenziellen Seinkönnens nicht ein phantastisches Unterfangen? Wessen bedarf es, damit ein solcher Entwurf über eine nur dichtende, willkürliche Konstruktion hinauskommt? Gewährt das Dasein selbst Anweisungen für diesen Entwurf? Lassen sich aus dem Dasein selbst Gründe seiner phänomenalen Rechtmäßigkeit entnehmen? Kann die jetzt gestellte ontologische Aufgabe aus der bisherigen Analyse des Daseins sich Vorzeichnungen geben lassen, die ihr Vorhaben in eine sichere Bahn zwingen?

Der existenziale Begriff des Todes wurde fixiert und somit das, wozu ein eigentliches Sein zum Ende sich soll verhalten können. Ferner wurde das uneigentliche Sein zum Tode charakterisiert und damit prohibitiv vorgezeichnet, wie das eigentliche Sein zum Tode *nicht* sein kann. Mit diesen positiven und prohibitiven Anweisungen muß sich der existenziale Bau eines eigentlichen Seins zum Tode entwerfen lassen.

Das Dasein wird konstituiert durch die Erschlossenheit, das ist durch ein befindliches Verstehen. *Eigentliches* Sein zum Tode kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit *nicht ausweichen* und in dieser Flucht sie *verdecken* und für die Verstän-

962 Heidegger: *Gedachtes* (GA 81), S.292 (T46).

digkeit des Man *umdeuten*. Der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren.

Zunächst gilt es, das Sein zum Tode als ein *Sein zu einer Möglichkeit* und zwar zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins selbst zu kennzeichnen. Sein zu einer Möglichkeit, das heißt zu einem Möglichen, kann bedeuten: Aussein auf ein Mögliches als Besorgen seiner Verwirklichung. Im Felde des Zuhandenen und Vorhandenen begegnen ständig solche Möglichkeiten: das Erreichbare, Beherrschbare, Gangbare und dergleichen. Das besorgende Aus-sein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu vernichten. Die besorgende Verwirklichung von zuhandedem Zeug (als Herstellen, Bereitstellen, Umstellen u. s.f.) ist aber immer nur relativ, sofern auch das Verwirklichte noch und gerade den Seinscharakter der Bewandnis hat. Es bleibt, wenngleich verwirklicht, als Wirkliches ein Mögliches für..., charakterisiert durch ein Um-zu. Die vorliegende Analyse soll lediglich deutlich machen, wie das besorgende Aus-sein sich zum Möglichen verhält: nicht in thematisch-theoretischer Betrachtung des Möglichen als Möglichen und gar hinsichtlich seiner Möglichkeit als solcher, sondern so, daß es *umsichtig* von dem Möglichen wegsieht auf das Wofür-möglich.

Das fragliche Sein zum Tode kann offenbar nicht den Charakter des besorgenden Aus-seins auf seine Verwirklichung haben. Einmal ist der Tod als Mögliches kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des *Daseins*. Sodann aber müßte das Besorgen der Verwirklichung dieses Möglichen eine Herbeiführung des Ablebens bedeuten. Damit entzöge sich aber das Dasein gerade den Boden für ein existierendes Sein zum Tode.

Wenn also mit dem Sein zum Tode nicht eine »Verwirklichung« seiner gemeint ist, dann kann es nicht besagen: sich aufhalten bei dem Ende in seiner Möglichkeit. Eine solche Verhaltung läge im »Denken an den Tod«. Solches Verhalten bedenkt die Möglichkeit, wann und wie sie sich wohl verwirklichen möchte. Dieses Grübeln über den Tod nimmt ihm zwar nicht völlig seinen Möglichkeitscharakter, er wird immer noch begrüßelt als kommender, wohl aber schwächt es ihn ab durch ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod. Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen. Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.

Zu einem Möglichen in seiner Möglichkeit verhält sich das Dasein jedoch im *Erwarten*. Für ein Gespanntsein auf es vermag ein Mögliches in seinem »ob oder ob nicht oder schließlich doch« ungehindert und ungeschmälert zu begegnen. Trifft die

Analyse aber mit dem Phänomen des Erwartens nicht auf die gleiche Seinsart zum Möglichen, die schon im besorgenden Aus-sein auf etwas gekennzeichnet wurde? Alles Erwarten versteht und »hat« sein Mögliches daraufhin, ob und wann und wie es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesentlich ein *Warten auf diese*. Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen.

Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*. Birgt diese Verhaltung aber nicht eine Näherung an das Mögliche in sich, und taucht mit der Nähe des Möglichen nicht seine Verwirklichung auf? Diese Näherung tendiert jedoch nicht auf ein besorgendes Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur »größer«. *Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich*. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie »immer größer«, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich »auszumalen« und darob die Möglichkeit zu vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.

Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*. Deren ontologische Verfassung muß sichtbar werden mit der Herausstellung der konkreten Struktur des Vorlaufens in den Tod. Wie vollzieht sich die phänomenale Umgrenzung dieser Struktur? Offenbar so, daß wir die Charaktere des vorlaufenden Erschließens bestimmen, die ihm zugehören müssen, damit es zum reinen Verstehen der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und als solcher unbestimmten Möglichkeit soll werden können. Zu beachten bleibt, daß Verstehen primär nicht

besagt: begaffen eines Sinnes, sondern sich verstehen in dem Seinkönnen, das sich im Entwurf enthüllt.

Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein eigenes Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann. Das Verstehen dieses »Könnens« enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.

Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*. Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod »gehört« nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des »Da« für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht. Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft. Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das vorlaufende Seiende in die Möglichkeit, sein eigenes Sein von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen.

Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*. Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben. Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und »für seine Siege zu alt zu werden« (Nietzsche). Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die

eigene zurückzuzwingen – um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen. Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*. Die Weise, ihrer *gewiß zu sein*, bestimmt sich aus der ihr entsprechenden Wahrheit (Erschlossenheit). Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein aber als Möglichkeit nur so, daß es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als eigenstes Seinkönnen für sich *ermöglicht*. Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung. Das Sichhalten in dieser Wahrheit, das heißt das Gewißsein des Erschlossenen, beansprucht erst recht das Vorlaufen. Die Gewißheit des Todes kann nicht errechnet werden aus Feststellungen von begegnenden Todesfällen. Sie hält sich überhaupt nicht in einer Wahrheit des Vorhandenen, das hinsichtlich seiner Entdecktheit am reinsten begegnet für ein nur hinsehendes Begegnenlassen des Seienden an ihm selbst. Das Dasein muß sich allererst an Sachverhalte verloren haben – was eine eigene Aufgabe und Möglichkeit der Sorge sein kann – um die reine Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz zu gewinnen. Wenn das Gewißsein bezüglich des Todes nicht diesen Charakter hat, dann heißt das nicht, es sei von niedrigerem Grade als jene, sondern: *es gehört überhaupt nicht in die Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes*.

Das Für-wahr-halten des Todes – Tod ist je nur eigener – zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß. Als solches beansprucht es nicht nur *eine* bestimmte Verhaltung des Daseins, sondern dieses in der vollen Eigentlichkeit seiner Existenz. Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern. Daher muß die Evidenz einer unmittelbaren Gegebenheit der Erlebnisse, des Ich und des Bewußtseins notwendig hinter der Gewißheit zurückbleiben, die im Vorlaufen beschlossen liegt. Und zwar nicht deshalb, weil die zugehörige Erfassungsart nicht streng wäre, sondern weil sie grundsätzlich nicht das *für wahr* (erschlossen) halten kann, was sie im Grunde als wahr »da-haben« will: das Dasein, das ich selbst *bin* und als Seinkönnen eigentlich erst vorlaufend sein kann.

Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewißheit *unbestimmt*. Wie erschließt das Vorlaufen diesen Charakter der ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins? Wie entwirft sich das vorlaufende Verstehen auf ein gewisses Seinkönnen, das ständig möglich ist, so zwar, daß das Wann, in dem die schlechthinige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird, ständig unbestimmt

bleibt? Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus einem Da selbst entspringende, ständige *Bedrohung*. Das Sein zum Ende muß sich in ihr halten und kann sie so wenig abblenden, daß es die Unbestimmtheit der Gewißheit vielmehr ausbilden muß. Wie ist das genuine Erschließen dieser ständigen Bedrohung existenzial möglich? Alles Verstehen ist befindliches. Die Stimmung bringt das Dasein vor die Geworfenheit seines »daß-es-da-ist«. *Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst*. In ihr befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit. Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiß werden läßt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst. Die untrügliche, obzwar »nur« indirekte Bezeugung dafür gibt das gekennzeichnete Sein zum Tode, wenn es die Angst in feige Furcht verkehrt und mit der Überwindung dieser die Feigheit vor der Angst bekundet.

Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.*⁹⁶³

7. Textstellen aus dem 6. Kapitel

§25 Kierkegaard: Das Werden der Wiederholung

Tableau XXXXVIII (T48): Die Stimmung der Wiederholung

Es war einmal ein Mann, der hatte als Kind jene schöne Erzählung vernommen, wie Gott Abraham versuchte und wie dieser die Versuchung bestand, den Glauben bewahrte und wider Erwarten zum andernmal einen Sohn bekam. Als er älter wurde, las er dieselbe Erzählung mit noch größerer Bewunderung; denn das Leben hatte getrennt, was in der frommen Einfalt des Kindes vereint gewesen war. Je älter er wurde, um so öfter wandten sich seine Gedanken jener Erzählung zu, seine Begeis-

963 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.260 – 266 (T47).

terung wurde stärker und stärker, und dennoch konnte er die Erzählung weniger und weniger verstehen. Zuletzt vergaß er darüber alles andere; seine Seele hatte nur den einen Wunsch, Abraham zu sehen, die eine Sehnsucht, Zeuge jener Begebenheit gewesen zu sein. Sein Verlangen stand nicht danach, die schönen Gegenden des Morgenlands zu sehen, des gelobten Landes irdische Herrlichkeit, jenes gottesfürchtige Ehepaar, dessen Alter Gott segnete, des betagten Patriarchen ehrwürdige Gestalt, die blühende Jugend des von Gott geschenkten Isaak – er hatte nichts dagegen, daß das gleiche auf einer unfruchtbaren Heide geschähe. Seine Begierde stand danach, auf jener dreitägigen Reise mit dabei zu sein, als Abraham mit der Sorge voran und mit Isaak an seiner Seite ritt. Sein Wunsch war, in jenem Augenblick zugegen zu sein, als Abraham seine Augen aufhob und von ferne den Berg Morija sah, in jenem Augenblick, als er die Esel zurückließ und allein mit Isaak auf den Berg stieg; denn das, was ihn beschäftigte, war nicht das kunstreiche Weben der Phantasie, sondern der Schauer des Gedankens.

Jener Mann war kein Denker, er fühlte kein Verlangen danach, über den Glauben hinauszukommen; ihn dünkte, das Herrlichste müsse sein, im Gedächtnis als der Vater des Glaubens fortzuleben, ein beneidenswertes Los, den Glauben zu besitzen, obgleich niemand anders davon wußte.

Jener Mann war kein gelehrter Exeget, er konnte kein Hebräisch; hätte er Hebräisch gekonnt, dann hätte er die Erzählung und Abraham vielleicht unschwer verstanden.

I

Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: «Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebhabst, und gehe hin in das Land Morija und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde.»

Es war eines Morgens früh. Abraham stand zeitig auf; er ließ die Esel gürten, verließ sein Zelt, und Isaak zog mit ihm; aber Sara schaute ihnen aus dem Fenster nach, das Tal hinab, bis sie sie nicht mehr sah. Sie ritten drei Tage lang schweigend, nicht einmal am Morgen des vierten Tages sagte Abraham ein Wort, aber er hob seine Augen auf und sah von ferne den Berg Morija. Er ließ die Knechte zurück und stieg allein mit Isaak an der Hand den Berg hinan. Aber Abraham sagte zu sich selbst: «Ich will doch Isaak nicht verheimlichen, wohin dieser Gang ihn führt.» Er blieb stehen, er legte seine Hand segnend auf Isaaks Haupt, und Isaak beugte sich, den Segen zu empfangen. Und Abrahams Angesicht war Väterlichkeit, sein Blick war mild, seine Worte mahnend. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen, seine Seele konnte sich nicht erheben; er umfaßte Abrahams Knie, er fiel ihm flehend zu Füßen, er bat für

sein junges Leben, für seine schönen Hoffnungen, er erinnerte an die Freuden in Abrahams Haus, er erinnerte an die Sorge und die Einsamkeit. Da hob Abraham den Knaben auf und ging mit ihm an der Hand, und seine Worte waren voll Trost und Ermahnung. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen. Er bestieg den Berg Morija, aber Isaak verstand ihn nicht. Da wandte er sich einen Augenblick von ihm ab; aber als Isaak zum andernmal Abrahams Angesicht erblickte, da war es verändert, sein Blick war wild, seine Gestalt war Schrecken. Er faßte Isaak bei der Brust, warf ihn zur Erde und sagte: «Dummer Knabe, glaubst du, ich sei dein Vater: Ich hänge Abgöttern an. Glaubst du, es sei Gottes Befehl: Nein, es ist meine Lust.» Da zitterte Isaak und rief in seiner Angst: «Gott im Himmel, erbarme Dich über mich, Abrahams Gott erbarme Dich über mich, habe ich keinen Vater auf Erden, dann sei Du mein Vater!» Aber Abraham sagte still bei sich: «Herr im Himmel, ich danke Dir; es ist doch besser, daß er glaubt, ich sei ein Unmensch, als daß er den Glauben an Dich verlieren sollte.»

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, so schwärzt die Mutter ihre Brust; es wäre ja schade, sähe die Brust lieblich aus und das Kind dürfe sie nicht bekommen. Dann glaubt das Kind, die Brust habe sich verändert; aber die Mutter ist die gleiche, ihr Blick ist liebevoll und zärtlich wie immer. Wohl dem, der nicht entsetzlicherer Mittel bedurfte, um das Kind zu entwöhnen!

II

Es war eines Morgens früh. Abraham stand zeitig auf; er umarmte Sara, die Braut seines Alters, und Sara küßte Isaak, der die Schande von ihr genommen hatte, ihren Stolz, ihre Hoffnung für alle Geschlechter. So ritten sie schweigend ihres Wegs, und Abrahams Blick war auf die Erde geheftet, bis zum vierten Tage; da hob er die Augen auf und sah von ferne den Berg Morija; aber sein Blick wandte sich wieder der Erde zu. Schweigend legte er die Holzscheite zurecht, band Isaak, schweigend zückte er das Messer; da erblickte er den Widder, den Gott ausersehen hatte. Diesen opferte er und zog heimwärts. – – Von dem Tage an war Abraham alt; er konnte nicht vergessen, daß Gott solches von ihm gefordert hatte. Isaak gedieh wie vordem; Abrahams Augen aber waren verdunkelt, er sah die Freude nicht mehr.

Wenn das Kind groß geworden ist und entwöhnt werden soll, dann verbirgt die Mutter jungfräulich ihren Busen, dann hat das Kind keine Mutter mehr. Wohl dem Kind, das die Mutter nicht anders verloren hat!

III

Es war eines Morgens früh. Abraham stand zeitig auf; er küßte Sara, die junge Mutter, und Sara küßte Isaak, ihre Lust, ihre Freude für alle Zeiten. Und Abraham ritt gedankenvoll seines Wegs; er dachte an Hagar und den Sohn, den er in die Wüste hinausjagte. Er bestieg den Berg Morija, er zückte das Messer.

Es war an einem stillen Abend, da ritt Abraham allein aus, und er ritt zum Berge Morija; er warf sich auf sein Angesicht nieder, er bat Gott, ihm die Sünde zu vergeben, daß er Isaak hatte opfern wollen, daß der Vater seine Pflicht dem Sohn gegenüber vergessen hatte. Öfters ritt er seinen einsamen Weg, aber er fand keine Ruhe. Er konnte nicht begreifen, daß es eine Sünde war, wenn er Gott das Beste hatte opfern wollen, das er besaß, das, wofür er gerne selber viele Male das Leben gelassen hätte; und falls es eine Sünde war, wenn er Isaak nicht so geliebt hätte, so konnte er nicht verstehen, daß diese vergeben werden konnte; denn welche Sünde war entsetzlicher?

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, dann ist auch die Mutter nicht ohne Betrübnis, daß sie und das Kind mehr und mehr voneinander geschieden werden; daß ihr das Kind, das erst unter ihrem Herzen gelegen, doch später an ihrer Brust geruht hat, nicht mehr so nahe sein soll. Dann trauern sie gemeinsam jene kurze Trauer. Wohl dem, der das Kind so nahe behielt und nicht mehr zu trauern brauchte!

IV

Es war eines Morgens früh; in Abrahams Haus war alles zur Reise bereit. Er nahm von Sara Abschied, und Elieser, der treue Diener, begleitete ihn auf dem Wege, bis er wieder zurückkehrte. Sie ritten einträchtig zusammen, Abraham und Isaak, bis sie zum Berge Morija kamen. Abraham aber bereitete alles zum Opfer, ruhig und mild, aber indem er sich abwandte und das Messer zückte, sah Isaak, daß Abrahams Linke sich in Verzweiflung ballte, daß ein Zittern durch seinen Körper ging – aber Abraham zückte das Messer.

Dann kehrten sie wieder heim, und Sara eilte ihnen entgegen; aber Isaak hatte den Glauben verloren. In der Welt ist darüber niemals ein Wort verlautet, und Isaak hat nie zu einem Menschen darüber gesprochen, was er gesehen hatte, und Abraham ahnte nicht, daß jemand es gesehen hatte.

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, dann hat die Mutter jene kräftigere Nahrung zur Hand, auf daß das Kind nicht umkommen soll. Wohl dem, der jene kräftigere Nahrung zur Hand hat!

Derart und in mancherlei ähnlicher Weise dachte jener Mann, von dem wir sprechen, über diese Begebenheit. Jedesmal, wenn er dann von einer Wanderung zum Berge Morija heimkehrte, sank er vor Müdigkeit zusammen, er faltete seine Hände und sprach: «Keiner war doch so groß wie Abraham; wer ist imstande, ihn zu verstehen?»⁹⁶⁴

Tableau XXXXIX (T49): Die Mitternacht der Ewigkeit

den 3. Juli. Mitternacht.

Wo sollen wir uns also wiedersehen? In der Ewigkeit. So ist denn ja Zeit genug zum einander Verstehen. Wo liegt die Ewigkeit? Wann hebt die Ewigkeit an? Welche Sprache spricht man dorten? Oder spricht man dort vielleicht gar nicht? Könnte denn nicht eine kleine Zwischenzeit vergönnt sein? Ist es immerfort heller, lichter Tag in der Ewigkeit? Könnte denn nicht eine Morgendämmerung vergönnt werden, in der man das Verstehen fände in Vertraulichkeit? Welches ist der Ewigkeit Spruch? Ist das Urteil schon gesprochen, bevor die Ewigkeit anhebt, und die Ewigkeit nichts als dessen Vollzug? Wie stellt man die Ewigkeit dar? Als den weiten Horizont, da man nichts erblickt. So stellt sie sich dar auf dem Bild, welches das Grab bietet: der Trauernde sitzt im Vordergrund und spricht: er ist gegangen, nach dorten. Indes an dem weiten Horizont erblicke ich schlechthin nichts, und der Vorübergehende sieht allein den Trauernden im Vordergrund, aber weiter sieht er auch nichts. So sehe ich denn auch „sie“ nicht. Das ist unmöglich. Ich muß sie sehn. Ist dies etwa kein Argument? Oder ist es wohl ein besseres Argument, daß ich sie sehen muß, ganz gleich ob ich will oder nicht? Gesetzt, sie hätte mich vergessen. Können wir uns dann sehen? Gesetzt, sie hätte mir nicht vergeben. So hätte sie mich ja nicht vergessen. Aber können wir uns dann sehen? Gesetzt, sie stünde an einer andern Seite. Wenn sie in der Zeitlichkeit so dasteht, dann stehe ich ihr im Wege, und darum werde ich mich fernhalten. Indes, falls ich in der Ewigkeit ihr im Weg stünde, wo soll ich alsdann hingehen? Ist die Zeit in Vergleich mit der Ewigkeit die Stärkere? Hat die Zeit Gewalt, uns ewig zu scheiden? Ich meinte, die habe nur die Macht, in der Zeit mich unglücklich zu machen, müsse mich jedoch fahren lassen, sobald ich die Zeit mit der

964 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.185 – 189 (T48).

Ewigkeit vertausche und da bin, wo ‚sie‘ ist, denn ewig ist sie immerfort bei mir. In diesem Fall, was wäre alsdann die Zeit? Sie wäre dies, daß wir beide gestern abend einander nicht zu sehen bekamen; und daß sie einen andern bekäme, wäre dies, daß wir beide gestern abend einander nicht zu sehen bekamen, weil sie woanders zu Gaste war. Und wessen war die Schuld? Ja die Schuld war mein. Indes hätte ich denn nun anders handeln wollen oder können, als ich getan, falls man die Annahme macht, das Erste sei geschehn? Nein. Ich bereue das Erste. Von jenem Augenblick an habe ich redlichster Überlegung gemäß und nach bestem Vermögen gehandelt, so wie ich es auch bei dem Ersten getan, bis daß ich meinen Irrtum einsah.

Indes, spricht die Ewigkeit denn derart leichtsinnig von der Schuld? Die Zeit zum mindesten tut es nicht; sie wird auch fürder mich lehren, was sie mich gelehrt, daß ein Leben etwas mehr ist als ein ‚gestern abend‘. Aber die Ewigkeit wird ja auch alle Krankheit heilen, dem Tauben das Gehör, dem Blinden das Gesicht und dem Mißgeschaffenen Schönheit des Leibes geben, ebenso wird sie mich auch heilen. Welches ist meine Krankheit? Schwermut. Wo hat diese Krankheit ihren Sitz? In der Einbildungskraft, und ihre Speise ist die Möglichkeit. Die Ewigkeit aber nimmt die Möglichkeit fort. Und ist diese Krankheit für mich in der Zeit nicht hart genug gewesen, daß ich dadurch nicht bloß litt, sondern auch schuldig ward? Der Mißgestaltete hat doch allein den Schmerz zu tragen, daß er mißgestaltet ist; wie schrecklich aber, falls das Mißgestaltetsein ihn schuldig werden ließe!

So möge denn, mein Gott, wenn meine Zeit vorüber ist, mein letzter Seufzer zu Dir der Seligkeit meiner Seele gelten, mein vorletzter aber ihr, oder laß mich zum ersten Mal wieder mit ihr vereinigt sein in dem gleichen letzten Seufzer.⁹⁶⁵

Tableau XXXXX (T50): Die drei Existenzsphären

Als dann meine philosophischen »Brosamen« herausgekommen waren, und ich daran dachte, in einem Postscriptum das Problem in ein »historisches Kostüm zu kleiden«, erschien noch eine pseudonyme Schrift: »*Stadien auf dem Lebensweg*«, eine Schrift, die nur die Aufmerksamkeit Weniger auf sich gezogen hat [was sie selbst voraussagt, S. 371, 450f.], vielleicht auch aus dem Grund, daß es hier nicht wie in Entweder-Oder ein »Tagebuch des Verführers« gab, denn das wurde wohl ungefähr am meisten gelesen und trug natürlich besonders zur Sensation bei. Daß dieses Werk ein Verhältnis zu Entweder-Oder hat, ist deutlich genug, und wird eindeutig dadurch gezeigt, daß in den beiden ersten Abteilungen die von jenem Werk her bekannten Namen verwendet sind. Hätte sich der Verfasser der *Stadien* an mich gewendet, hätte ich ihm aus ästhetischen Gründen davon abgeraten, durch den Gebrauch bekannter

965 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.414f (T49).

Namen an ein früheres Werk zu erinnern. Bei allem, was als gewagt gelten muß und es dadurch auch ist, daß Glück dazu gehört, ist es immer bedenklich, eine Erinnerung wach zu rufen. Es zu vermeiden, ist leicht, es tun, heißt sich selbst und sein Glück in einem Wagnis versuchen, dessen Gefährlichkeit an mehreren Stellen der Schrift ausgesprochen wird. Man erzählt von einem Matrosen, der, ohne Schaden zu nehmen, von der Spitze des Mastes hinunterfiel, daß er sich erhob und sagte: macht mir das nach; aber er selbst hat sich vermutlich auch dessen enthalten, es wiederholen zu wollen. So ist die Wiederholung im Verhältnis zu dem, was Glück und Inspiration erfordert, immer ein Wagnis. Worauf nämlich durch den veranlaßten Vergleich eine absolute Forderung erhoben wird, das ist die Fruchtbarkeit des Ausdrucks, denn seine eigenen Worte oder glücklich gewählte Worte wortgetreu zu wiederholen ist nicht schwierig. Dasselbe wiederholen will also zugleich besagen, in einer durch die Präzedenz erschwerten Lage verändern; und während der neugierige Leser abgestoßen wird, weil es dasselbe ist, denn der neugierige Leser fordert die äußere Veränderung der Namen, Dekorationen, Kleidung, Frisur und so weiter, wird der aufmerksame Leser in seiner Forderung strenger gemacht, weil es gar nichts Bestechendes gibt, nichts Zerstreues, keine Staffage, keine Mitteilung in bezug auf das Äußere der unbekannten Personen und der klimatischen Verhältnisse der fernen Gegenden und so weiter. Es wurde indes gewagt, und der unbekannte Verfasser war nicht unwissend über die Gefahr, wie er wohl auch kaum unwissend darüber gewesen ist, warum Sokrates seine Ehre und seinen Stolz in das Eine setzte: beständig dasselbe zu sagen, und zwar über dasselbe. Der pseudonyme Verfasser hat, indem er es wagte, einen indirekten Triumph über den neugierigen Leser, gewonnen. Wenn dieser nämlich das Buch durchblättert, und die bekannten Namen Victor Eremita, Constantin Constantius und so weiter sieht, wirft er das Buch fort und sagt gelangweilt: das ist ganz dasselbe wie Entweder-Oder. Der neugierige Leser sagt also: das ist dasselbe. Und wenn ein solcher Leser es mit lauter Stimme sagt, dann denkt vielleicht der pseudonyme Verfasser ungefähr so: »wäre es doch wirklich so, wie du sagst, denn dieses Urteil ist ein Kompliment, da es nicht so verstanden werden kann, als wäre es wörtlich dasselbe; aber ich fühle wohl, daß ich diese Fülle der Innerlichkeit nicht in so großem Maße besitze und daß ich darum nur in bedeutender Verkürzung und mit bedeutender Veränderung in den Ausgangspunkten zu wiederholen gewagt habe.

(...)

Im übrigen fällt die Verschiedenheit der Stadien von Entweder-Oder genügend in die Augen. Davon gar nicht zu reden, daß zwei Drittel so verschieden sind, wie es ungefähr kategorial möglich ist.

(...)

Fangen wir mit den letzten zwei Dritteln der Schrift an, deren Inhalt eine *Leidensgeschichte* ist. Leiden kann es überall in den verschiedenen Stadien der Existenz ge-

ben, wenn aber eine Schrift in Stadien gegliedert ist, in ein ästhetisches, ein ethisches und schließlich in ein religiöses Stadium, und erst hier das Wort Leiden gebraucht wird, dann scheint das darauf zu deuten, daß Leiden sich zum Religiösen anders als zum Ästhetischen und Ethischen verhalte. Das Wort Leidensgeschichte scheint daher prägnant als Kategorie gebraucht zu sein, als habe Leiden eine entscheidende Bedeutung im Verhältnis zum Religiösen. So scheint hier Leidensgeschichte als Titel etwas anderes als der Goethesche Titel: »Leiden des jungen Werther« bedeuten zu wollen oder als der Hoffmannsche: »Leiden eines armen Theaterdirektors«. Im Verhältnis zu ästhetischer und ethischer Existenz ist Leiden nämlich das Zufällige, es kann fehlen und man kann nichtsdestoweniger ebensogut ästhetisch und ethisch existieren, oder gewinnt man ihm hier eine tiefere Bedeutung ab, dann als Durchgangsmoment. Anders hier wo Leiden als entscheidend für eine religiöse Existenz und gerade als die zur Bezeichnung der Innerlichkeit gesetzt wird: je mehr Leiden, desto mehr religiöse Existenz, und das Leiden hält an.

(...)

Während ästhetische Existenz wesentlich Genuß ist, ethische Existenz wesentlich Kampf und Sieg, ist religiöse Existenz Leiden, und zwar nicht als Durchgangsmoment, sondern als ihre ständige Begleitung; das Leiden ist, um an die Worte des Fraters zu erinnern, wie siebzigtausend Faden Wasser, über deren Tiefe sich der Religiöse ständig befindet.

(...)

Es ist wohl schon früher ein Buch ohne Schluß geschrieben worden; der Verfasser ist vielleicht gestorben, oder hatte keine Lust es zu vollenden und so weiter. Dies ist jedoch hier nicht der Fall: daß es kein Ende, kein Resultat gibt, wird wie vorher das Leiden, als eine kategoriale Bestimmung im Verhältnis zur religiösen Existenz aufgefaßt. Frater Taciturnus entwickelt das selbst. Aber das Ausbleiben des Resultates ist gerade eine Bestimmung der Innerlichkeit, denn Resultat ist etwas Äußerliches und Mitteilung von Resultaten ein äußerliches Verhältnis zwischen einem Wissenden und einem Nichtwissenden.

(...)

Doch zurück zu den »Stadien«. Von »Entweder-Oder« unterscheiden sie sich sichtlich durch eine Dreiteilung. Es gibt drei Stadien, ein ästhetisches, ein ethisches, ein religiöses, doch nicht abstrakt, als das unmittelbare Mittelbare, die Einheit, sondern konkret in Existenz-Bestimmung als Genuß-Verlorenheit; Handlung-Sieg; Leiden. Doch trotz dieser Dreiteilung ist die Schrift vollauf ein Entweder-Oder. Das ethische und das religiöse Stadium stehen nämlich in einem wesentlichen Verhältnis zueinander. Die Mißlichkeit bei Entweder-Oder bestand gerade darin, daß das Werk, wie gezeigt wurde, ethisch schloß. In den Stadien ist dies deutlich gemacht worden und für das Religiöse sein Platz geltend gemacht.

(...)

Durch die Dreiteilung ist die Existenz-Stellung zwischen den Stadien untereinander verändert. In Entweder-Oder ist der ästhetische Standpunkt eine Existenz-Möglichkeit und der Ethiker existierend. Jetzt ist das Ästhetische existierend, der Ethiker kämpfend, kämpfend ancipiti proelio gegen das Ästhetische, das er jedoch wieder leicht überwindet, nicht mit den verführerischen Gaben des Geistes, sondern mit ethischer Leidenschaft und Pathos; und gegen das Religiöse. Indem der Ethiker abschließt, tut er sein Äußerstes, um sich gegen die entscheidende Form eines höheren Standpunktes zu wehren. Daß er sich so wehrt, ist in der Ordnung, da er ja kein Standpunkt, sondern eine existierende Individualität ist. Es ist auch eine Grundverwirrung in der neueren Wissenschaft, daß man ohne weiteres die abstrakte Betrachtung von Standpunkten mit dem Existieren verwechselt, sodaß einer, wenn er um jene weiß, deshalb existierend ist; während jede existierende Individualität eben als existierende mehr oder weniger einseitig sein muß. Abstrakt gesehen gibt es wohl keinen entscheidenden Kampf zwischen den Standpunkten, weil die Abstraktion gerade das wegnimmt, worin die Entscheidung liegt: das *existierende Subjekt*; aber dessen ungeachtet ist der immanente Übergang eine Chimäre, eine Einbildung, als bestimmte der eine Standpunkt sich notwendig durch sich selbst zu dem anderen hinüber, da die Kategorie des Übergangs selbst ein Bruch in der Immanenz, ein *Sprung* ist.

(...)

Das ästhetische Stadium ist durch »in vino veritas« repräsentiert. Die hier Auftretenden sind zwar Ästhetiker, aber keineswegs unwissend in bezug auf das Ethische. Darum werden sie nicht nur dargestellt, sondern zugleich als solche, die deutlich für ihre Existenz Rechenschaft abzulegen wissen. In unserer Zeit glaubt man, das Wissen gebe den Ausschlag, und wenn man nur das Wahre zu wissen bekomme – je kürzer und schneller, desto besser –, so sei einem geholfen. Aber Existieren ist etwas ganz anderes als Wissen.

(...)

Johannes der Verführer schließt damit, *daß das Weib nur der Augenblick sei*. Dies ist in seiner Allgemeinheit der wesentliche ästhetische Satz, daß der Augenblick alles und insofern wesentlich wieder nichts sei, gleich wie der sophistische Satz: Alles ist wahr, bedeutet: nichts ist wahr. Die Auffassung der Zeit ist überhaupt für jeden Standpunkt bis zum Paradox hin, das die Zeit paradox akzentuiert, entscheidend. In demselben Grade, wie die Zeit akzentuiert wird, rückt man vom Ästhetischen, Metaphysischen zum Ethischen, Religiösen und dem Christlich-Religiösen vor.

Da wo Johannes der Verführer schließt, beginnt der Assessor: *Daß die Schönheit des Weibes mit den Jahren zunehme*. Hier wird die Zeit ethisch akzentuiert, aber doch

nicht anders, als daß das Sichzurücknehmen aus der Existenz in das Ewige durch die Erinnerung möglich ist.

(...)

Auf den Inhalt der Schrift will ich mich nicht weiter einlassen. Ihre Bedeutung, wenn sie eine hat, wird in der durch die verschiedenen Stadien verschieden veranschaulichten Existenz-Innerlichkeit in Leidenschaft, Ironie, Pathos, Humor, Dialektik liegen. So etwas beschäftigt natürlich Dozenten nicht. Am Ende wäre es vielleicht nicht undenkbar, daß ein Dozent die Höflichkeit so weit triebe, daß er en passant in einem Zwischensatz, in einer Anmerkung zu einem Paragraphen im System von diesem Verfasser sagte: er repräsentiert die Innerlichkeit.

(...)

Doch, wie gesagt, mit dem Inhalt der Schrift habe ich nichts zu tun. Meine These war, daß die Subjektivität, die Innerlichkeit, die Wahrheit sei. Sie war für mich mit Rücksicht auf das Problem des Christentums das Entscheidende, und aus derselben Rücksicht habe ich gemeint, eine gewisse Bestrebung in den pseudonymen Schriften verfolgen zu sollen, die sich bis zum letzten redlich des Dozierens enthalten habe, und die letzte vornehmlich berücksichtigen zu sollen, weil sie nach meinen »Brosamen« erschien, frei reproduzierend an die früheren erinnert und durch den Humor als Konfinium das religiöse Stadium bestimmt.⁹⁶⁶

§26 Nietzsche: Das Werden der Ewigen Wiederkunft

Tableau XXXXXI (T51): Das größte Schwergewicht

Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott

966 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.440 – 447/453–454/456/458–459 (T50).

und nie hörte ich Göttlicheres!" Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? —⁹⁶⁷

Tableau XXXXXII (T52): Von Gesicht und Räthsel

1.

Als es unter den Schiffsleuten ruchbar wurde, dass Zarathustra auf dem Schiffe sei, — denn es war ein Mann zugleich mit ihm an Bord gegangen, der von den glückseligen Inseln kam — da entstand eine grosse Neugierde und Erwartung. Aber Zarathustra schwieg zwei Tage und war kalt und taub vor Traurigkeit, also, dass er weder auf Blicke noch auf Fragen antwortete. Am Abende aber des zweiten Tages that er seine Ohren wieder auf, ob er gleich noch schwieg: denn es gab viel Seltsames und Gefährliches auf diesem Schiffe anzuhören, welches weither kam und noch weiterhin wollte. Zarathustra aber war ein Freund aller Solchen, die weite Reisen thun und nicht ohne Gefahr leben mögen. Und siehe! zuletzt wurde ihm im Zuhören die eigne Zunge gelöst, und das Eis seines Herzens brach: — da begann er also zu reden:

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, —

euch, den Räthsel-Trunkenen, den Zwielight-Frohen, deren Seele mit Flöten zu jedem Irr-Schlunde gelockt wird:

— denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und, wo ihr errathen könnt, da hasst ihr es, zu erschliessen —

euch allein erzähle ich das Räthsel, das ich sah, — das Gesicht des Einsamsten.

Düster gieng ich jüngst durch leichenfarbne Dämmerung, — düster und hart, mit gepressten Lippen. Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen.

Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach: ein Berg-Pfad knirschte unter dem Trotz meines Fusses.

Stumm über höhnischem Geklirr von Kieseln schreitend, den Stein zertretend, der ihn gleiten liess: also zwang mein Fuss sich aufwärts.

Aufwärts: — dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.

967 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.570 (T51).

Aufwärts: — obwohl er auf mir sass, halb Zwerg, halb Maulwurf; lahm; lähmend; Blei durch mein Ohr, Bleitropfen-Gedanken in mein Hirn träufelnd.

„Oh Zarathustra, raunte er höhnisch Silb' um Silbe, du Stein der Weisheit! Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss — fallen!

Oh Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer! Dich selber warfst du so hoch, — aber jeder geworfene Stein — muss fallen!

Verurtheilt zu dir selber und zur eignen Steinigung: oh Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, — aber auf dich wird er zurückfallen!“

Drauf schwieg der Zwerg; und das währte lange. Sein Schweigen aber drückte mich; und solchermaassen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem!

Ich stieg, ich stieg, ich träumte, ich dachte, — aber Alles drückte mich. Einem Kranken glich ich, den seine schlimme Marter müde macht, und den wieder ein schlimmerer Traum aus dem Einschlafen weckt. —

Aber es giebt Etwas in mir, das ich Muth heisse: das schlug bisher mir jeden Unmuth todt. Dieser Muth hiess mich endlich stille stehn und sprechen: „Zwerg! Du! Oder ich!“ —

Muth nämlich ist der beste Todtschläger, — Muth, welcher angreift: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel.

Der Mensch aber ist das muthigste Thier: damit überwand er jedes Thier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz.

Der Muth schlägt auch den Schwindel todt an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist Sehen nicht selber — Abgründe sehen?

Muth ist der beste Todtschläger: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden.

Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“

In solchem Spruche aber ist viel klingendes Spiel. Wer Ohren hat, der höre. —

2.

„Halt! Zwerg! sprach ich. Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden —: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! Den — könntest du nicht tragen!“

—

Da geschah, was mich leichter machte: denn der Zwerg sprang mir von der Schulter, der Neugierige! Und er hockte sich auf einen Stein vor mich hin. Es war aber gerade da ein Thorweg, wo wir hielten.

„Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus — das ist eine andre Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: — und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: „Augenblick“.

Aber wer Einen von ihnen weiter gieng — und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?“ —

„Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.“

„Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuss, —und ich trug dich hoch!

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.

Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?

Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon — dagewesen sein?

Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknottet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — — sich selber noch?

Denn, was laufen kann von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse hinaus — muss es einmal noch laufen! —

Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd — müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?

— und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen?“ —

Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken. Da, plötzlich, hörte ich einen Hund nahe heulen.

Hörte ich jemals einen Hund so heulen? Mein Gedanke lief zurück. Ja! Als ich Kind war, in fernster Kindheit:

— da hörte ich einen Hund so heulen. Und sah ihn auch, gesträubt, den Kopf nach Oben, zitternd, in stillster Mitternacht, wo auch Hunde an Gespenster glauben:

— also dass es mich erbarmte. Eben nämlich gieng der volle Mond, todtschweigsam, über das Haus, eben stand er still, eine runde Gluth, — still auf flachem Dache, gleich als auf fremdem Eigenthume: —

darob entsetzte sich damals der Hund: denn Hunde glauben an Diebe und Gespenster. Und als ich wieder so heulen hörte, da erbarmte es mich abermals.

Wohin war jetzt Zwerg? Und Thorweg? Und Spinne? Und alles Flüstern? Träumte ich denn? Wachte ich auf? Zwischen wilden Klippen stand ich mit Einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine.

Aber da lag ein Mensch! Und da! Der Hund, springend, gesträubt, winselnd, — jetzt sah er mich kommen — da heulte er wieder, da schrie er: — hörte ich je einen Hund so Hülfe schrein?

Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng.

Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund — da biss sie sich fest.

Meine Hand riss die Schlange und riss: — umsonst! sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: „Beiss zu! Beiss zu!“

Den Kopf ab! Beiss zu!“ — so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Hass, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir. —

Ihr Kühnen um mich! Ihr Sucher, Versucher, und wer von euch mit listigen Segeln sich in unerforschte Meere einschiffte! Ihr Räthsel-Frohen!

So rathet mir doch das Räthsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten!

Denn ein Gesicht war's und ein Vorhersehn: — was sah ich damals im Gleichnisse? Und wer ist, der einst noch kommen muss?

Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?

— Der Hirt aber biss, wie mein Schrei ihm rieth; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange—: und sprang empor. —

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, — ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!

Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, — und nun frisst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird.

Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frisst an mir: oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben! —

Also sprach Zarathustra.⁹⁶⁸

968 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.197 – 202 (T52).

Tableau XXXXXIII (T53): Die drei Verwandlungen

Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.

Vieles Schwere giebt es dem Geiste, dem starken, tragsamen Geiste, dem Ehrfurcht innewohnt: nach dem Schweren und Schwersten verlangt seine Stärke.

Was ist schwer? so fragt der tragsame Geist, so kniet er nieder, dem Kameele gleich, und will gut beladen sein.

Was ist das Schwerste, ihr Helden? so fragt der tragsame Geist, dass ich es auf mich nehme und meiner Stärke froh werde.

Ist es nicht das: sich erniedrigen, um seinem Hochmuth wehe zu thun? Seine Thorheit leuchten lassen, um seiner Weisheit zu spotten?

Oder ist es das: von unserer Sache scheiden, wenn sie ihren Sieg feiert? Auf hohe Berge steigen, um den Versucher zu versuchen?

Oder ist es das: sich von Eicheln und Gras der Erkenntniss nähren und um der Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden?

Oder ist es das: krank sein und die Tröster heimschicken und mit Tauben Freundschaft schliessen, die niemals hören, was du willst?

Oder ist es das: in schmutziges Wasser steigen, wenn es das Wasser der Wahrheit ist, und kalte Frösche und heisse Kröten nicht von sich weisen?

Oder ist es das: Die lieben, die uns verachten, und dem Gespenste die Hand reichen, wenn es uns fürchten machen will?

Alles diess Schwerste nimmt der tragsame Geist auf sich: dem Kameele gleich, das beladen in die Wüste eilt, also eilt er in seine Wüste.

Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste.

Seinen letzten Herrn sucht er sich hier: feind will er ihm werden und seinem letzten Gotte, um Sieg will er mit dem grossen Drachen ringen.

Welches ist der grosse Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heissen mag? „Du-sollst“ heisst der grosse Drache. Aber der Geist des Löwen sagt „ich will“.

„Du-sollst“ liegt ihm am Wege, goldfunkelnd, ein Schuppenthier, und auf jeder Schuppe glänzt golden „Du sollst!“

Tausendjährige Werthe glänzen an diesen Schuppen, und also spricht der mächtigste aller Drachen» „aller Werth der Dinge — der glänzt an mir.“

„Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth — das bin ich. Wahrlich, es soll kein „Ich will“ mehr geben!“ Also spricht der Drache.

Meine Brüder, wozu bedarf es des Löwen im Geiste? Was genügt nicht das lastbare Thier, das entsagt und ehrfürchtig ist?

Neue Werthe schaffen — das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen.

Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen.

Recht sich nehmen zu neuen Werthen — das ist das furchtbarste Nehmen für einen tragsamen und ehrfürchtigen Geist. Wahrlich, ein Rauben ist es ihm und eines raubenden Thieres Sache.

Als sein Heiligstes liebte er einst das „Du-sollst“: nun muss er Wahn und Willkür auch noch im Heiligsten finden, dass er sich Freiheit raube von seiner Liebe: des Löwen bedarf es zu diesem Raube.

Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muss der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden?

Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.

Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *sein* Willen will nun der Geist, *sein* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.

Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameel ward, und zum Löwen das Kameel, und der Löwe zuletzt zum Kinde.

Also sprach Zarathustra. Und damals weilte er in der Stadt, welche genannt wird: die bunte Kuh.⁹⁶⁹

§27 Heidegger: Das Werden der Ekstasen

Tableau XXXXXIV (T54): Die vorlaufende Entschlossenheit

Inwiefern führt die Entschlossenheit, ihrer eigensten Seinstendenz entsprechend »zu Ende gedacht«, auf das eigentliche Sein zum Tode? Wie ist der Zusammenhang zwischen dem Gewissenhaben-wollen und dem existenzial entworfenen eigentlichen Ganzseinkönnen des Daseins zu begreifen? Ergibt das Zusammenschweißen beider ein neues Phänomen? Oder bleibt es bei der in ihrer existenziellen Möglichkeit bezeugten Entschlossenheit, so zwar, daß sie durch das Sein zum Tode eine *existenzielle Modalisierung* erfahren kann? Was besagt aber, das Phänomen der Entschlossenheit existenzial »zu Ende denken«?

Die Entschlossenheit wurde charakterisiert als das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Dieses gehört zum Sein des Daseins und bedeutet: nichtiger Grund-*sein* einer Nichtigkeit. Das zum Sein des Daseins gehörende »schuldig« läßt weder Vermehrung noch Verminderung zu. Es liegt vor jeder Quantifizierung, wenn diese überhaupt einen Sinn hat. Wesen-

969 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.29 – 31 (T53).

haft schuldig ist das Dasein auch nicht *zuweilen* und *dann wieder nicht* schuldig. Das Gewissen-haben-wollen entschließt sich für dieses Schuldigsein. Im eigenen Sinne der Entschlossenheit liegt es, sich auf dieses Schuldigsein zu entwerfen, als welches das Dasein ist, *solange es ist*. Die existenzielle Übernahme dieser »Schuld« in der Entschlossenheit wird demnach nur dann eigentlich vollzogen, wenn sich die Entschlossenheit in ihrem Erschließen des Daseins so durchsichtig geworden ist, daß sie das Schuldigsein *als ständiges* versteht. Dieses Verstehen aber ermöglicht sich nur dergestalt, daß sich das Dasein das Seinkönnen »bis zu seinem Ende« erschließt. Das *Zu-Ende-sein* des Daseins besagt jedoch existenzial: Sein *zum* Ende. Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, *als verstehendes Sein zum Ende*, d. h. als Vorlaufen in den Tod. Die Entschlossenheit »hat« nicht lediglich einen Zusammenhang mit dem Vorlaufen als einem anderen ihrer selbst. *Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit*. Diesen »Zusammenhang« gilt es phänomenal zu verdeutlichen.

Entschlossenheit besagt: Sichvorrufenlassen auf das eigenste Schuldigsein. Das Schuldigsein gehört zum Sein des Daseins selbst, das wir primär als Seinkönnen bestimmten. Das Dasein »ist« ständig schuldig, kann nur heißen, es hält sich in diesem Sein je als eigentliches oder uneigentliches Existieren. Das Schuldigsein ist keine nur bleibende Eigenschaft eines ständig Vorhandenen, sondern die *existenzielle Möglichkeit*, eigentlich oder uneigentlich schuldig zu sein. Das »Schuldig« *ist* je nur im jeweiligen faktischen Seinkönnen. Das Schuldigsein muß daher, weil zum Sein des Daseins gehörend, als Schuldigseinkönnen begriffen werden. Die Entschlossenheit entwirft sich auf dieses Seinkönnen, das heißt versteht sich in ihm. Dieses Verstehen hält sich demnach in einer ursprünglichen Möglichkeit des Daseins. *Eigentlich* hält es sich *in ihr*, wenn die Entschlossenheit das, was sie zu sein tendiert, ursprünglich ist. Das ursprüngliche Sein des Daseins aber zu seinem Seinkönnen enthüllten wir als Sein zum Tode, das heißt zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins. Das Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit als Möglichkeit. Die Entschlossenheit wird deshalb erst *als vorlaufende* ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. Das »kann« des Schuldigseinkönnens versteht die Entschlossenheit erst, wenn sie sich als Sein zum Tode »qualifiziert«.

Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist*. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der *Un*-möglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins. Der Tod wird dem Dasein nicht bei seinem »Ende« angestückt, sondern als Sorge ist das Dasein der geworfene (das heißt nichtige) Grund seines Todes. Die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit enthüllt sich ihm selbst im eigentlichen Sein zum Tode. Das Vorlaufen macht das Schuldigsein erst aus dem Grunde des ganzen Seins des Daseins offenbar. Die Sorge

birgt Tod und Schuld gleichursprünglich in sich. Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz*, das heißt *ursprünglich*.

Das Verstehen des Gewissensrufes enthüllt die Verlorenheit in das Man. Die Entschlossenheit holt das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurück. Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit.

Der Ruf des Gewissens übergeht im Anruf alles »weltliche« Ansehen und Können des Daseins. Unnachsichtig vereinzelt er das Dasein auf sein Schuldigseinkönnen, das eigentlich zu sein er ihm zumutet. Die ungebrochene Schärfe der wesenhaften Vereinzelnung auf das eigenste Seinkönnen erschließt das Vorlaufen zum Tode als der *unbezüglichen* Möglichkeit. Die vorlaufende Entschlossenheit läßt sich das Schuldigseinkönnen als eigenstes unbezügliches ganz ins Gewissen schlagen.

Das Gewissen-haben-wollen bedeutet die Anrufbereitschaft auf das eigenste Schuldigsein, das je schon das faktische Dasein bestimmte *vor* jeder faktischen Verschuldung und *nach* ihrer Tilgung. Dieses vorgängige und ständige Schuldigsein zeigt sich erst dann unverdeckt in seiner Vorgängigkeit, wenn diese hineingestellt wird in die Möglichkeit, die für das Dasein schlechthin *unüberholbar* ist. Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr *überholt* werden.

Mit dem Phänomen der Entschlossenheit wurden wir vor die ursprüngliche *Wahrheit* der Existenz geführt. Entschlossen ist das Dasein ihm selbst in seinem jeweiligen faktischen Seinkönnen enthüllt, so zwar, daß es selbst dieses Enthüllen und Enthülltsein ist. Zur Wahrheit gehört ein ihr je entsprechendes Für-wahr-halten. Die ausdrückliche Zueignung des Erschlossenen bzw. Entdeckten ist das Gewißsein. Die ursprüngliche Wahrheit der Existenz verlangt ein gleichursprüngliches Gewißsein als Sich-halten in dem, was die Entschlossenheit erschließt. Sie *gibt* sich die jeweilige faktische Situation und *bringt* sich in sie. Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen. *Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewißheit?* Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewißheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten* für seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*. Solches Für-wahr-halten der Entschlossenheit (als Wahrheit der Existenz) läßt jedoch keineswegs in die Unentschlossenheit zurückfallen. Im Gegenteil: dieses Für-wahr-halten als entschlossenes Sich-frei-halten für die Zurücknahme ist die *eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst*. Damit ist aber gerade

die Verlorenheit in die Unentschlossenheit existenziell untergraben. Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahr-halten tendiert seinem Sinne nach darauf, sich *ständig*, das heißt für das ganze Seinkönnen des Daseins freizuhalten. Diese ständige Gewißheit wird der Entschlossenheit nur so gewährleistet, daß sie sich zu der Möglichkeit verhält, deren sie schlechthin gewiß sein kann. In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin »zurücknehmen«. Dessen ständig gewiß, das heißt *vorlaufend*, gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit.

Das Dasein ist aber gleichursprünglich in der Unwahrheit. Die vorlaufende Entschlossenheit gibt ihm zugleich die ursprüngliche Gewißheit seiner Verschlossenheit. Vorlaufend entschlossen *hält* sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man. Die Unentschlossenheit ist als ständige Möglichkeit des Daseins *mitgewiß*. Die sich selbst durchsichtige Entschlossenheit versteht, daß sich die *Unbestimmtheit* des Seinkönnens je nur bestimmt im Entschluß auf die jeweilige Situation. Sie weiß um die Unbestimmtheit, die ein Seiendes, das existiert, durchherrscht. Dieses Wissen aber muß, wenn es der eigentlichen Entschlossenheit entsprechen will, selbst aus einem eigentlichen Erschließen entspringen. Die *Unbestimmtheit* des eigenen, obzwar im Entschluß je gewiß gewordenen Seinkönnens offenbart sich aber erst *ganz* im Sein zum Tode. Das Vorlaufen bringt das Dasein vor eine Möglichkeit, die ständig gewiß und doch jeden Augenblick unbestimmt bleibt in dem, wann die Möglichkeit zur Unmöglichkeit wird. Sie macht offenbar, daß dieses Seiende in die Unbestimmtheit seiner »Grenzsituation« geworfen ist, zu der entschlossen, das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt. Die Unbestimmtheit des Todes erschließt sich ursprünglich in der Angst. Diese ursprüngliche Angst aber trachtet die Entschlossenheit sich zuzumuten. Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg. Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.

Die Analyse enthüllte der Reihe nach die aus dem eigentlichen Sein zum Tode als der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und dennoch unbestimmten Möglichkeit erwachsenden *Momente der Modalisierung*, darauf die Entschlossenheit aus ihr selbst tendiert. Sie ist eigentlich und ganz, was sie sein kann, nur als *vorlaufende Entschlossenheit*.

Umgekehrt aber erreichte erst die Interpretation des »Zusammenhangs« zwischen Entschlossenheit und Vorlaufen das volle existenziale Verständnis des Vorlaufens selbst. Bislang konnte es nur als ontologischer Entwurf gelten. Jetzt zeigte sich: das Vorlaufen ist keine erdichtete und dem Dasein aufgezwungene Möglichkeit, sondern der *Modus* eines im Dasein bezeugten existenziellen Seinkönnens, den es sich zumutet, wenn anders es sich als entschlossenes eigentlich versteht. Das Vorlaufen »ist« nicht als freischwebende Verhaltung, sondern muß begriffen werden als *die in der*

existenziell bezeugten Entschlossenheit verborgene und sonach mitbezeugte Möglichkeit ihrer Eigentlichkeit. Das eigentliche »Denken an den Tod« ist das existenziell sich durchsichtig gewordene Gewissen-haben-wollen.

Wenn die Entschlossenheit als eigentliche auf den durch das Vorlaufen umgrenzten Modus tendiert, das Vorlaufen aber das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins ausmacht, dann ist in der existenziell bezeugten Entschlossenheit ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins mitbezeugt. *Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes.* Die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins hat jetzt den anfänglich gezeigten Charakter völlig abgestreift, als sei sie lediglich eine theoretische, methodische Frage der Daseinsanalytik, entsprungen aus dem Bemühen um eine vollständige »Gegebenheit« des ganzen Daseins. Die anfangs nur ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur weil dessen Grund auf eine ontische Möglichkeit des Daseins zurückgeht.

Die Aufhellung des »Zusammenhangs« zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit im Sinne der möglichen Modalisierung dieser durch jenes wurde zur phänomenalen Aufweisung eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins. Wenn mit diesem Phänomen eine Seinsweise des Daseins getroffen ist, in der es sich zu und vor sich selbst bringt, dann muß es der alltäglichen, verständigen Daseinsauslegung des Man ontisch und ontologisch unverständlich bleiben. Es wäre Mißverständnis, diese existenzielle Möglichkeit als »unbewiesene« wegzuschieben oder aber theoretisch »beweisen« zu wollen. Dennoch bedarf das Phänomen des Schutzes vor den größten Verkehrungen.

Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu »überwinden«, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der Existenz des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des »Handelns«. Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden »idealistischen« Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins. Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen. In ihr wird das Dasein frei von den »Zufälligkeiten« des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft. Die Analyse dieser Grundstimmungen überschreitet jedoch die Grenzen, die der vorliegenden Interpretation durch ihr fundamentalontologisches Ziel gezogen sind.

Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein fakti-

sches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht gelehnet und gezwungenerweise zugestanden, es muß in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden. Philosophie wird ihre »Voraussetzungen« nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloß zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen, und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu eindringlicherer Entfaltung. Diese Funktion hat die jetzt geforderte methodische Besinnung.⁹⁷⁰

Tableau XXXXXV (T55): Die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge

Die Kennzeichnung des »Zusammenhangs« zwischen Sorge und Selbstheit hatte nicht nur die Klärung des Sonderproblems der Ich-heit zum Ziel, sie sollte der letzten Vorbereitung der phänomenalen Erfassung der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins dienen. Es bedarf der *ungebrochenen Disziplin* der existenzialen Fragestellung, soll nicht doch zuletzt die Seinsart des Daseins sich für den ontologischen Blick in einen, wenngleich ganz indifferenten Modus der Vorhandenheit verkehren. Das Dasein wird »wesentlich« in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbst-ständig-keit und Ganzheit des Daseins. Im unzerstreuten, existenzial verstehenden Blick auf sie muß sich die Freilegung des ontologischen Sinnes des Seins des Daseins vollziehen.

Was wird ontologisch mit dem Sinn der Sorge gesucht? Was bedeutet *Sinn*? Das Phänomen begegnete der Untersuchung im Zusammenhang der Analyse von Verstehen und Auslegung. Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht.

Das Woraufhin eines Entwurfs freilegen, besagt, das erschließen, was das Entworfen ermöglicht. Diese Freilegung verlangt methodisch, dem einer Auslegung zugrundeliegenden, meist unausdrücklichen Entwurf so nachzugehen, daß das im Entwerfen Entworfenen hinsichtlich seines Woraufhin erschlossen und faßbar wird. Den Sinn der Sorge herausstellen, heißt dann: den der ursprünglichen existenzialen Interpretation des Daseins zugrundeliegenden und sie leitenden Entwurf so verfolgen, daß in seinem Entworfenen dessen Woraufhin sichtbar wird. Das Entworfenen ist das Sein des Daseins und zwar erschlossen in dem, was es als eigentliches Ganzseinkönnen konstituiert. Das Woraufhin dieses Entworfenen, des erschlossenen, so konstituierten

970 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.305 – 310 (T54).

Seins, ist das, was diese Konstitution des Seins als Sorge selbst ermöglicht. Mit der Frage nach dem Sinn der Sorge ist gefragt: *was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?*

Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein. Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden, wenngleich unthematisch und sogar noch undifferenziert in seinen primären Modi der Existenz und Realität. Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen, gründen in jeweils mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden. Diese Entwürfe aber bergen in sich ein Woraufhin, aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt.

Wenn wir sagen: Seiendes »hat Sinn«, dann bedeutet das, es ist *in seinem Sein* zugänglich geworden, das allererst, auf sein Woraufhin entworfen, »eigentlich« »Sinn hat«. Das Seiende »hat« nur Sinn, weil es, als Sein im vorhinein erschlossen, im Entwurf des Seins, das heißt, aus dessen Woraufhin verständlich wird. Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein »gibt« den Sinn. Die Frage nach dem Sinn des *Seins* eines Seienden macht das Woraufhin des allem Sein von Seiendem zugrundeliegenden Seinsverstehens zum Thema.

Das Dasein ist ihm selbst hinsichtlich seiner Existenz eigentlich oder uneigentlich erschlossen. Existierend versteht es sich, so zwar, daß dieses Verstehen kein pures Erfassen darstellt, sondern das existenzielle Sein des faktischen Seinkönnens ausmacht. Das erschlossene Sein ist das eines Seienden, dem es um dieses Sein geht. Der Sinn dieses Seins, das heißt der Sorge, der diese in ihrer Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein des Seinkönnens aus. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und »Außerhalb« seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst. Was ermöglicht das Sein des Daseins und damit dessen faktische Existenz?

Das Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs der Existenz enthüllte sich als vorlaufende Entschlossenheit. Was ermöglicht dieses eigentliche Ganzsein des Daseins hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturganzen? Formal existenzial gefaßt, ohne jetzt ständig den vollen Strukturgehalt zu nennen, ist die vorlaufende Entschlossenheit das *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen. Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*. Wenn zum Sein des Daseins das eigentliche bzw. uneigentliche *Sein zum Tode* gehört, dann ist dieses nur möglich als *zukünftiges* in dem jetzt angezeigten

und noch näher zu bestimmenden Sinn. »Zukunft« meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* »wirklich« geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist.

Die vorlaufende Entschlossenheit versteht das Dasein in seinem wesenhaften Schuldigsein. Dieses Verstehen besagt, das Schuldigsein existierend übernehmen, als geworfener Grund der Nichtigkeit *sein*. Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein*. Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes »wie es je schon war«, das heißt sein »Gewesen«, *sein* kann. Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich *bin-gewesen*, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück-kommt*. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich *gewesen*. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.

Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, daß die Existenz handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt. Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* dieses Seienden. Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.

Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtig in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*.

Der phänomenale, aus der Seinsverfassung der vorlaufenden Entschlossenheit geschöpfte Gehalt dieses Sinnes erfüllt die Bedeutung des Terminus Zeitlichkeit. Der terminologische Gebrauch dieses Ausdrucks muß zunächst alle aus dem vulgären Zeitbegriff sich andrängenden Bedeutungen von »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« fernhalten. Das gilt auch von den Begriffen einer »subjektiven« und »objektiven«, bzw. »immanenten« und »transzendenten« »Zeit«. Sofern sich das Dasein selbst zunächst und zumeist uneigentlich versteht, darf vermutet werden, daß die »Zeit« des vulgären Zeitverstehens zwar ein echtes Phänomen darstellt, aber ein

abkünftiges. Es entspringt der uneigentlichen Zeitlichkeit, die selbst ihren eigenen Ursprung hat. Die Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen. Die terminologische Umgrenzung der entsprechenden ursprünglichen und eigentlichen Phänomene kämpft mit derselben Schwierigkeit, der alle ontologische Terminologie verhaftet bleibt. Gewaltsamkeiten sind in diesem Untersuchungsfelde nicht Willkür, sondern sachgegründete Notwendigkeit. Um jedoch den Ursprung der uneigentlichen Zeitlichkeit aus der ursprünglichen und eigentlichen lückenlos aufweisen zu können, bedarf es erst einer konkreten Ausarbeitung des nur erst roh gekennzeichneten ursprünglichen Phänomens.

Wenn die Entschlossenheit den Modus der eigentlichen Sorge ausmacht, sie selbst aber nur durch die Zeitlichkeit möglich ist, dann muß das im Hinblick auf die Entschlossenheit gewonnene Phänomen selbst nur eine Modalität der Zeitlichkeit darstellen, die überhaupt Sorge als solche ermöglicht. Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden). Bei der ersten Fixierung dieser gegliederten Struktur wurde darauf hingewiesen, daß mit Rücksicht auf diese Gliederung die ontologische Frage noch weiter zurückgetrieben werden müsse bis zur Freilegung der Einheit der Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit. *Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*

Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. Hierbei verbietet es sich nach dem Gesagten von selbst, das »Vor« im »Vorweg« und das »Schon« aus dem vulgären Zeitverständnis zu fassen. Das »Vor« meint nicht das »Vorher« im Sinne des »Noch-nicht-jetzt – aber später«; ebensowenig bedeutet das »Schon« ein »nicht-mehr-jetzt – aber früher«. Hätten die Ausdrücke »Vor« und »Schon« *diese* zeithafte Bedeutung, die sie auch haben können, dann wäre mit der Zeitlichkeit der Sorge gesagt, sie sei etwas, das »früher« und »später«, »noch nicht« und »nicht mehr« zumal ist. Die Sorge wäre dann begriffen als Seiendes, das »in der Zeit« vorkommt und abläuft. Das *Sein* eines Seienden vom Charakter des Daseins würde zu einem *Vorhandenen*. Wenn dergleichen unmöglich ist, dann muß die zeithafte Bedeutung der genannten Ausdrücke eine andere sein. Das »vor« und »vorweg« zeigt die Zukunft an, als welche sie überhaupt erst ermöglicht, daß Dasein so sein kann, daß es ihm *um* sein Seinkönnen geht. Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« ist ein Wesenscharakter der *Existenzialität*. *Ihr primärer Sinn ist die Zukunft.*

Imgleichen meint das »Schon« den existenzialen zeitlichen Seinsinn des Seienden, das, sofern es *ist*, je schon Geworfenes ist. Nur weil Sorge in der Gewesenheit gründet, kann das Dasein als das geworfene Seiende, das es ist, existieren. »Solange«

das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber immer schon *gewesen* im Sinne des »ich *bin-gewesen*«. Und es *kann* nur gewesen *sein*, solange es ist. Vergangen dagegen nennen wir Seiendes, das nicht mehr vorhanden ist. Daher kann sich das Dasein existierend nie als vorhandene Tatsache feststellen, die »mit der Zeit« entsteht und vergeht und stückweise schon vergangen ist. Es »findet sich« immer nur als geworfenes Faktum. In der *Befindlichkeit* wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig *ist*. Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit. Die Formulierung der Sorgestruktur zeigt mit den Ausdrücken »Vor« und »Schon« den zeitlichen Sinn von Existenzialität und Faktizität an.

Dagegen fehlt eine solche Anzeige für das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei... Das soll nicht bedeuten, das Verfallen gründe nicht auch in der Zeitlichkeit, sondern andeuten, daß das *Gegenwärtigen*, in dem das *Verfallen* an das besorgte Zuhandene und Vorhandene *primär* gründet, im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* bleibt in Zukunft und Gewesenheit. Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im »Augenblick« auf die erschlossene Situation »da« zu sein.

Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. Die Momente der Sorge sind durch keine Anhäufung zusammengestückt, so wenig wie die Zeitlichkeit selbst sich erst aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart »mit der Zeit« zusammensetzt. Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: »Zeitlichkeit 'ist' – der Sinn der Sorge«, »Zeitlichkeit 'ist' – so und so bestimmt«, das kann erst verständlich gemacht werden aus der geklärten Idee des Seins und des »ist« überhaupt. Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.

Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens *von*«. Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das *ἐκστατικόν* schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst*. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*. Das Charakteristische der dem vulgären Verständnis zugänglichen »Zeit« besteht u. a. gerade darin, daß in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist. Diese Nivellierung selbst gründet aber ihrem existenzialen Sinne nach in einer bestimmten möglichen Zeitigung, gemäß der die Zeitlichkeit

als uneigentliche die genannte »Zeit« zeitigt. Wenn daher die der Verständigkeit des Daseins zugängliche »Zeit« als *nicht* ursprünglich und vielmehr entspringend aus der eigentlichen Zeitlichkeit nachgewiesen wird, dann rechtfertigt sich gemäß dem Satze, *a potiori fit denominatio*, die Benennung der jetzt freigelegten Zeitlichkeit als *ursprüngliche Zeit*.

Bei der Aufzählung der Ekstasen haben wir immer die Zukunft an erster Stelle genannt. Das soll anzeigen, daß die Zukunft in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat, wenngleich die Zeitlichkeit nicht erst durch eine Anhäufung und Abfolge der Ekstasen entsteht, sondern je in der Gleichursprünglichkeit derselben sich zeitigt. Aber innerhalb dieser sind die Modi der Zeitigung verschieden. Und die Verschiedenheit liegt darin, daß sich die Zeitigung aus den verschiedenen Ekstasen primär bestimmen kann. Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. *Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft*. Der Vorrang der Zukunft wird sich entsprechend der modifizierten Zeitigung der uneigentlichen Zeitlichkeit selbst abwandeln, aber auch noch in der abkünftigen »Zeit« zum Vorschein kommen.

Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheit bestimmten wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit des Daseins. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*. Die eigentliche Zukunft, die primär *die Zeitlichkeit* zeitigt, die den Sinn der vorlaufen den Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst *als endliche*. Allein »geht« trotz des Nichtmehrdaseins meiner selbst »die Zeit nicht weiter«? Und kann nicht unbeschränkt vieles noch »in der Zukunft« liegen und aus ihr ankommen?

Die Fragen sind zu bejahen. Trotzdem enthalten sie keinen Einwand gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit – weil sie überhaupt nicht mehr von dieser handeln. Die Frage ist nicht, was »in einer weitergehenden Zeit« noch alles geschehen und was für ein Auf-sich-Zukommen-lassen »aus dieser Zeit« begegnen kann, sondern wie das Auf-sich-Zukommen *selbst als solches* ursprünglich bestimmt ist. Seine Endlichkeit besagt nicht primär ein Aufhören, sondern ist ein Charakter der Zeitigung selbst. Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, *auf sich*, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht. Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit. Mit der These von der ursprünglichen Endlichkeit der Zeitlichkeit wird nicht bestritten, daß »die

Zeit weiter geht«, sondern sie soll lediglich den phänomenalen Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit festhalten, der sich im Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs des Daseins selbst zeigt.

Die Versuchung dazu, die Endlichkeit der ursprünglichen und eigentlichen Zukunft und damit der Zeitlichkeit zu übersehen, bzw. sie »a priori« für unmöglich zu halten, entspringt aus dem ständigen Vordrängen des vulgären Zeitverständnisses. Wenn dieses mit Recht eine endlose Zeit und nur diese kennt, dann ist damit noch nicht erwiesen, daß es diese Zeit und ihre »Unendlichkeit« auch schon versteht. Was besagt: die Zeit »geht weiter« und »vergeht weiter«? Was bedeutet das »in der Zeit« überhaupt und das »in« und »aus der Zukunft« im besondern? In welchem Sinne ist »die Zeit« endlos? Dergleichen verlangt Aufklärung, wenn die vulgären Einwände gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit nicht bodenlos bleiben wollen. Diese Aufklärung aber läßt sich nur bewerkstelligen, wenn hinsichtlich der Endlichkeit und Unendlichkeit eine angemessene Fragestellung gewonnen ist. Diese jedoch entspringt dem verstehenden Blick auf das ursprüngliche Phänomen der Zeit. Das Problem kann nicht lauten: *wie wird die »abgeleitete« unendliche Zeit, »in der« das Vorhandene entsteht und vergeht, zur ursprünglichen endlichen Zeitlichkeit, sondern wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit die uneigentliche, und wie zeitigt diese als uneigentliche aus der endlichen eine un-endliche Zeit?* Nur weil die ursprüngliche Zeit endlich ist, kann sich die »abgeleitete« als un-endliche zeitigen. In der Ordnung der verstehenden Erfassung wird die Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die »endlose Zeit« herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden.

Die bisherige Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit fassen wir in folgenden Thesen zusammen: Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich.

Doch kann die Interpretation der Sorge als Zeitlichkeit nicht auf die bisher gewonnene schmale Basis beschränkt bleiben, wenngleich sie die ersten Schritte im Blick auf das ursprüngliche eigentliche Ganzsein des Daseins vollzog. Die These, der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit, muß sich am konkreten Bestand der herausgestellten Grundverfassung dieses Seienden bewähren.⁹⁷¹

971 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.323 – 331 (T55).

Tableau XXXXXVI (T56): Augenblick und Wiederholung

Das Verstehen ist als Existieren im wie immer entworfenen Seinkönnen *primär* zukünftig. Aber es zeitigte sich nicht, wäre es nicht zeitlich, das heißt, gleichursprünglich durch Gewesenheit und Gegenwart bestimmt. Die Art, wie die letztgenannte Ekstase das uneigentliche Verstehen mitkonstituiert, wurde im rohen schon deutlich. Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus möglichem Erfolg und Mißerfolg mit Rücksicht auf das je Besorgte entgegenkommt. Der uneigentlichen Zukunft, dem Gewärtigen, entspricht ein eigenes Sein *beim* Besorgten. Der ekstatische Modus dieser Gegenwart enthüllt sich, wenn wir diese Ekstase im Modus der eigentlichen Zeitlichkeit zur Vergleichung beiziehen. Zum Vorlaufen der Entschlossenheit gehört eine Gegenwart, gemäß der ein Entschluß die Situation erschließt. In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreuung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten. Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet. Das Phänomen des Augenblicks kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden. Das Jetzt ist ein zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört: das Jetzt, »in dem« etwas entsteht, vergeht oder vorhanden ist. »Im Augenblick« kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegenwart läßt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann ¹

→ 1: S. Kierkegaard hat das *existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von »Zeitlichkeit« spricht, meint er das »In-der-Zeit-sein« des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar existenzial unausdrücklich, vorausgesetzt. Bezüglich des »Augenblicks« vgl. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. unveränderte Auflage 1925, S. 108 ff. und hierzu das »Referat Kierkegaards« S. 419–432.

Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das *Gegenwärtigen*. Formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede »augenblicklich«. Wenn wir den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebrauchen, ist immer das uneigentliche, augenblicklos unentschlossene gemeint. Das Gegenwärtigen wird erst aus der zeitlichen Interpretation des Verfallens

an die besorgte »Welt« deutlich werden, das in ihm seinen existenzialen Sinn hat. Sofern aber das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren entwirft, heißt das, es zeitigt sich aus dem Gegenwärtigen. Dagegen zeitigt sich der Augenblick umgekehrt aus der eigentlichen Zukunft.

Das uneigentliche Verstehen zeitigt sich als gegenwärtigendes Gewärtigen, dessen ekstatischer Einheit eine entsprechende *Gewesenheit* zugehören muß. Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, daß das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche Gewesensein nennen wir die *Wiederholung*. Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Dasein in seinem eigensten *geworfenen* Seinkönnen *vergessen* hat. Dies Vergessen ist nicht nichts oder nur das Fehlen von Erinnerung, sondern ein eigener, »positiver« ekstatischer Modus der Gewesenheit. Die Ekstase (Entrückung) des Vergessens hat den Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens vor dem eigensten Gewesen, so zwar, daß dieses Ausrücken *vor...* ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst. *Vergessenheit* als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich hiermit auf das geworfene, eigene *Sein*; sie ist der zeitliche Sinn der Seinsart, gemäß der ich zunächst und zumeist gewesen – *bin*. Und nur auf dem Grunde dieses Vergessens kann das besorgende, gewärtigende Gegenwärtigen *behalten* und zwar das nichtdaseinsmäßige, umweltlich begegnende Seiende. Diesem Behalten entspricht ein Nichtbehalten, das ein »Vergessen« im abgeleiteten Sinne darstellt.

Daß die Entschlossenheit *ausdrücklich* um die Herkunft der Möglichkeiten weiß, auf die sie sich entwirft, ist nicht notwendig. Wohl aber liegt in der Zeitlichkeit des Daseins und nur in ihr die Möglichkeit, das existenzielle Seinkönnen, darauf es sich entwirft, *ausdrücklich* aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen. Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht. Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des »Vergangenen«, noch ein Zurückbinden der »Gegenwart« an

das »Überholte«. Die Wiederholung läßt sich, einem entschlossenen Sichentwerfen entspringend, nicht vom »Vergangenen« überreden, um es als das vormals Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich als *augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als »Vergangenheit« auswirkt. Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.

Die Wiederholung kennzeichnen wir als den Modus der sich überliefernden Entschlossenheit, durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert. Wenn aber Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem »Zusammenhang« mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des Daseins entspringt. Die Geschichte hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel so wesentlich in der Zukunft, daß der Tod als die charakterisierte Möglichkeit des Daseins die vorlaufende Existenz auf ihre *faktische* Geworfenheit zurückwirft und so erst der *Gewesenheit* ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen verleiht. *Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.* Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen. Hierzu bedarf es noch keiner Historie.

Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. Das Geschehen selbst und die ihm zugehörige Erschlossenheit, bzw. Aneignung dieser gründet existenzial darin, daß das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist.⁹⁷²

972 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.337 – 339/385f (T56).

8. Textstellen aus dem 7. Kapitel

§29 Kierkegaard: Der Leib des Ritters des Glaubens

Tableau XXXXXVII (T57): Das Selbst als Selbstverhältnis

Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst: Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien. So betrachtet, ist der Mensch noch kein Selbst.

Im Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zum Verhältnis und im Verhältnis zum Verhältnis; dergestalt ist unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält sich hingegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.

Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein.

Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Anderes gesetzt, so ist das Verhältnis zwar das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist so doch wieder ein Verhältnis, welches sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.

Ein so abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält. Daher kommt es, daß es zwei Formen der eigentlichen Verzweiflung geben kann. Hätte das Selbst des Menschen sich selbst gesetzt, so könnte nur von einer Form die Rede sein, nicht es selbst sein zu wollen, sich selbst los sein zu wollen; aber es könnte nicht davon die Rede sein, verzweifelt es selbst sein zu wollen. Diese Formel ist nämlich der Ausdruck für die Abhängigkeit des ganzen Verhältnisses [des Selbst], der Ausdruck dafür, daß das Selbst nicht durch sich selbst in Gleichgewicht und Ruhe kommen oder sein kann, sondern nur dadurch, daß es, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ja, es ist bei weitem nicht so, daß diese andere Form von Verzweiflung [daß das Selbst verzweifelt es selbst sein will] nur eine eigene Art von Verzweiflung bezeichneter, alle Verzweiflung kann vielmehr darin aufgelöst und auf sie zurückgeführt werden. Wenn es einen Verzweiflenden gibt, der meint, aufmerksam auf seine Verzweiflung zu sein, nicht sinnlos von ihr redet als von etwas, das ihm widerfährt [ungefähr wie wenn einer, der an Schwindel leidet, in einer nervösen Täuschung von einer Last auf

dem Kopfe redet oder davon, daß etwas auf ihn herabfalle und so weiter, während die Last, und während der Druck doch nicht etwas Äußerliches sind, sondern eine umgewandte Reflexion auf das Innere] – und nun mit aller Macht durch sich selbst und einzig durch sich selbst die Verzweiflung heben will: dann steht er noch in der Verzweiflung, arbeitet sich mit all seinen vermeintlichen Arbeiten nur desto tiefer in eine tiefere Verzweiflung. Das Mißverhältnis der Verzweiflung ist nicht ein einfaches Mißverhältnis, sondern ein Mißverhältnis in einem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und von einem Andern gesetzt ist, so daß das Mißverhältnis in jenem für sich seienden Verhältnis sich zugleich unendlich im Verhältnis zu der Macht reflektiert, die es setzte.

Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: im Sich-Verhalten-zu-sich-selbst und im Es-Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.⁹⁷³

Tableau XXXXXVIII (T58): Die Angst als Möglichkeit des Selbst

Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunterschaut, der wird schwindlig. Der Grund seines Schwindels aber ist ebenso sehr sein Auge wie der Abgrund; denn gesetzt, er hätte nicht hinuntergestarrt! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit um. Weiter kann die Psychologie nicht kommen und will es auch nicht. Im gleichen Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann. Wer in Angst schuldig wird, der wird so zweideutig schuldig wie nur möglich. Angst ist eine weibliche Ohnmacht, in der die Freiheit hinsinkt, psychologisch gesprochen geschieht der Sündenfall immer in Ohnmacht; aber zugleich ist Angst das Selbstischste von allem, und keine konkrete Äußerung der Freiheit ist so selbstisch wie die Möglichkeit jeder Konkretion. Dies ist wiederum das Überwältigende, das das zweideutige, sympathetische und antipathetische Verhältnis des Individuums bestimmt. In der Angst ist die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, die nicht lockt wie eine Wahl, sondern die bestrickend ängstigt mit ihrer süßen Beängstigung.

Im späteren Individuum ist die Angst reflektierter. Dies kann so ausgedrückt werden, daß das Nichts, das der Gegenstand der Angst ist, gleichsam mehr und mehr ein Etwas wird. Wir sagen nicht, daß es wirklich zu einem Etwas wird, wirklich Etwas

973 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.31ff (T57).

bedeutet; wir sagen nicht, daß nun an die Stelle von Nichts die Sünde oder etwas anderes zu setzen sei; denn hier gilt von der Unschuld des späteren Individuums, was von der Adams gilt; all dies ist nur für die Freiheit und ist nur dadurch, daß der Einzelne selbst durch den qualitativen Sprung die Sünde setzt. Das Nichts der Angst ist also hier ein Komplex von Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren, dem Individuum näher und näher kommen, obgleich sie wesentlich gesehen in der Angst doch wieder nichts bedeuten; doch wohl zu merken, nicht ein Nichts, mit dem das Individuum nichts zu tun hat, sondern ein Nichts, das lebendige Kommunikation hat mit der Unwissenheit der Unschuld. Diese Reflektiertheit ist ein Prädisponieren, das, bevor das Individuum schuldig wird, doch wesentlich gesehen nichts bedeutet, während es, indem es durch den qualitativen Sprung schuldig wird, die Voraussetzung ist, in der es über sich selbst hinausgeht, weil die Sünde sich selbst voraussetzt, natürlich nicht, bevor sie gesetzt ist [dies wäre eine Prädestination], sondern sich voraussetzt, indem sie gesetzt ist.

(...)

In einem Grimmschen Märchen wird von einem jungen Burschen erzählt, der auf Abenteuer auszog, um das Gruseln zu lernen. Wir wollen aber jenen Abenteuerer seines Weges ziehen lassen, ohne uns darum zu kümmern, ob ihm auf seiner Fahrt das Entsetzliche begegnete. Hingegen möchte ich sagen, daß dies ein Abenteuer ist, das jeder Mensch zu bestehen hat: Angst haben zu lernen, damit er nicht verloren sei, entweder dadurch, daß ihm nie angst gewesen ist, oder dadurch, daß er in der Angst versinkt; wer daher gelernt hat, auf die rechte Weise Angst zu haben, der hat das Höchste gelernt.

Wäre der Mensch ein Tier oder ein Engel, so würde er nicht Angst haben können. Da er eine Synthese ist, kann er Angst haben, und je tiefer seine Angst ist, desto größer ist der Mensch, doch nicht in dem Sinne, wie die Menschen es gemeinhin verstehen, wo die Angst auf das Äußerliche geht, auf etwas außerhalb des Menschen, sondern in dem Sinne, daß einer selbst die Angst produziert. Nur in diesem Sinne ist es aufzufassen, wenn es von Christus heißt, daß ihm angst zu Tode wurde ebenso wenn er zu Judas sagt: was du tust, das tue bald. Auch nicht das entsetzliche Wort, über das zu predigen selbst Luther Angst hatte: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, nicht einmal dieses Wort drückt das Leiden so stark aus; denn mit dem letzteren wird ein Zustand bezeichnet, in dem sich Christus befindet, das erstere bezeichnet ein Verhältnis zu einem Zustand, der nicht ist.

Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit, nur diese Angst ist durch den Glauben absolut bildend, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle ihre Täuschungen aufdeckt. Und kein Großinquisitor hat so entsetzliche Foltern in Bereitschaft wie die Angst, und kein Spion weiß so geschickt den Verdächtigen gerade in dem Augenblick anzugehen, in dem er am schwächsten ist, oder weiß die Falle, in der er gefangen

werden soll, so gefällig zu legen, wie die Angst es weiß; und kein scharfsinniger Richter versteht so den Angeklagten zu examinieren, ja, zu examinieren, wie die Angst, die ihn nie losläßt, nicht in der Zerstreuung, nicht im Lärm, nicht unter der Arbeit, nicht am Tage, nicht in der Nacht.

Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet. Die Möglichkeit ist daher die schwerste aller Kategorien. Man hört wohl oft das Gegenteil, daß die Möglichkeit so leicht sei und die Wirklichkeit so schwer. Aber wer ist es, der so redet: Ein paar Jämmerliche, die nie gewußt haben, was Möglichkeit ist, und die dann, als die Wirklichkeit ihnen zeigte, daß sie nichts taugten und zu nichts taugen würden, lügnerisch eine Möglichkeit auffrischten, die zwar so schön, zwar so reizvoll war, der aber höchstens etwas jugendliche Albernheit zugrunde lag, deren man sich eher schämen sollte. Im allgemeinen versteht man daher unter der Möglichkeit, von der gesagt wird, sie sei so leicht, die Möglichkeit von Glück, Erfolg und so weiter. Doch ist dies gar nicht die Möglichkeit; es ist eine lügnerische Erfindung, die von der menschlichen Verderbtheit aufgetakelt wird, die Grund sucht, über das Leben und die Vorsehung zu klagen, und Gelegenheit, sich selbst wichtig zu werden. Nein, in der Möglichkeit ist alles gleich möglich, und wer in Wahrheit durch die Möglichkeit erzogen wurde, der hat das Entsetzliche genau so gut erfaßt wie das Freundliche. Wenn ein solcher Mensch die Schule der Möglichkeiten absolviert hat und – besser als ein Kind in seinem ABC – darüber Bescheid weiß, daß er vom Leben absolut nichts fordern kann und daß das Entsetzliche, das Verderben, die Vernichtung Tür an Tür mit jedem Menschen wohnt, und wenn er gründlich gelernt hat, daß jede Angst, vor der er Angst hatte, im nächsten Augenblick über ihn kam, so wird er der Wirklichkeit eine andere Erklärung geben; er wird die Wirklichkeit preisen, und selbst wenn sie schwer auf ihm lastet, wird er daran denken, daß sie doch weit, weit leichter ist, als die Möglichkeit es war. Nur so kann die Möglichkeit bilden; denn die Endlichkeit und die endlichen Verhältnisse, in denen dem Individuum ein Platz angewiesen ist, mögen sie nun klein und alltäglich oder weltgeschichtlich sein, bilden nur endlich, und man kann sie immer bereden, immer ein bißchen etwas anderes aus ihnen machen, immer schachern, immer einigermassen dabei wegkommen, immer sich ein bißchen abseits halten, immer verhindern, daß man absolut etwas dabei lernt; und wenn man das will, muß das Individuum wiederum die Möglichkeit in sich haben und selbst das bilden, von dem es lernen soll, wenn dies auch schon im nächsten Augenblick keineswegs anerkennt, daß es von ihm gebildet ist, sondern absolut die Macht von ihm nimmt.

Damit aber ein Mensch in der Weise absolut und unendlich durch die Möglichkeit gebildet werde, muß er redlich sein gegen die Möglichkeit und Glauben haben. Unter Glauben verstehe ich hier das, als was Hegel ihn irgendwo auf seine Weise überaus

richtig kennzeichnet: die innere Gewißheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt. Wenn die Entdeckungen der Möglichkeit redlich verwaltet werden, so wird die Möglichkeit alle Endlichkeiten aufdecken, sie aber idealisieren in der Gestalt der Unendlichkeit und in der Angst das Individuum überwältigen, bis dieses sie wieder besiegt in der Antizipation des Glaubens.

Was ich hier sage, dünkt vielleicht vielen dunkel und ungut geredet, da sie sich gerade rühmen, nie Angst zu haben. Darauf würde ich erwidern, daß man vor Menschen, vor Endlichkeiten gewiß nicht Angst haben soll, aber erst der, der die Angst der Möglichkeit durchgemacht hat, erst der ist so gebildet, daß er keine Angst mehr hat, nicht weil er den Schrecknissen des Lebens entgeht, sondern weil diese stets schwach sind im Vergleich mit denen der Möglichkeit. Sollte der Sprechende dagegen meinen, es sei eben das Große an ihm, daß er nie Angst gehabt habe, so werde ich ihm mit Freuden meine Erklärung dafür eröffnen: das kommt, weil er sehr geistlos ist.⁹⁷⁴

Tableau XXXXXIX (T59): Der Ritter des Glaubens

Ich gestehe aufrichtig, ich habe in meiner Praxis kein sicheres Exemplar gefunden, ohne daß ich deshalb leugnen möchte, daß vielleicht jeder zweite Mensch ein solches Exemplar sei. Indessen habe ich doch mehrere Jahre vergebens danach gefahndet. Im allgemeinen reist man in der Welt herum, um Flüsse und Berge zu sehen, neue Sterne, buntscheckige Vögel, mißgestaltete Fische, lächerliche Menschenrassen; man gibt sich dem tierischen Stupor hin, der auf das Dasein glotzt, und man glaubt, etwas gesehen zu haben. Dies beschäftigt mich nicht. Wüßte ich indessen, wo ein solcher Ritter des Glaubens wohnte, so würde ich stehenden Fußes zu ihm wandern; denn dies Wunder beschäftigt mich absolut. Ich würde ihn keinen Augenblick loslassen, jede Minute aufpassen, wie er es mit den Bewegungen anstellte; ich würde mich selbst als fürs Leben versorgt ansehen und meine Zeit darin teilen, ihm zuzusehen und selbst Übungen zu machen, und so all meine Zeit darauf verwenden, ihn zu bewundern. Wie gesagt, habe ich keinen solchen gefunden, indessen vermag ich ihn gleichwohl zu denken. Hier ist er. Die Bekanntschaft wird gestiftet, ich werde ihm vorgestellt. In dem Moment, in dem ich ihn erstmals ins Auge fasse, werfe ich ihn im gleichen Nu von mir, mache selbst einen Sprung zurück, schlage die Hände zusammen und sage halblaut: »Herrgott! ist das der Mensch, ist er's wirklich, der sieht ja aus wie ein Steuereinnnehmer.« Indessen ist er's jedoch. Ich schließe mich ihm näher an, achte auf die kleinste Bewegung, ob sich nicht eine kleine ungleichartige Bruchte-

974 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.512f/631–634 (T58).

legraphie aus dem Unendlichen zeigen sollte, ein Blick, eine Miene, ein Gestus, eine Wehmut, ein Lächeln, welches das Unendliche in seiner Ungleichartigkeit mit dem Endlichen verriete. Nein! Ich examiniere seine Gestalt von Kopf bis Fuß, ob nicht ein Riß vorhanden sein sollte, durch den das Unendliche herausguckte. Nein! Er ist durch und durch solide. Seine Haltung: ist kraftvoll, gehört ganz der Endlichkeit an, kein geputzter Bürger, der am Sonntagnachmittag auf Frederiksberg spazieren geht; er tritt gründlicher auf die Erde, er gehört ganz der Welt an; kein Spießbürger kann ihr mehr angehören. Nichts von jenem fremden und vornehmen Wesen ist zu entdecken, woran man den Ritter der Unendlichkeit erkennt. Er freut sich an allem, nimmt teil an allem und jedesmal, wenn man ihn am Einzelnen teilnehmen sieht, geschieht es mit einer Ausdauer, die den irdischen Menschen bezeichnet, dessen Seele an dergleichen festhält. Er geht seiner Beschäftigung nach. Wenn man ihn so sieht, sollte man glauben, er sei ein Schreiberling, der seine Seele an die italienische Buchhaltung verloren hätte, so pünktlich ist er. Er hält frei am Sonntag. Er geht in die Kirche. Kein himmlischer Blick oder ein Anzeichen des Inkommensurabeln verraten ihn; würde man ihn nicht kennen, wäre es unmöglich, ihn aus der übrigen Menge auszusondern; denn sein gesundes kräftiges Kirchenliedersingen beweist höchstens, daß er eine gute Brust hat. Am Nachmittag geht er in den Wald. Er freut sich über alles, was er sieht, über das Menschengewimmel, die neuen Omnibusse, den Sund – begegnet man ihm auf dem Strandweg, sollte man glauben, es sei eine Krämerseele, die sich austobe, gerade so freut er sich; denn er ist kein Dichter, und ich habe vergebens versucht, ihm die poetische Inkommensurabilität abzulauern. Gegen Abend geht er nach Haus; sein Gang ist unverdrossen wie der eines Postboten. Unterwegs denkt er daran, daß seine Frau gewiß ein hübsches, kleines warmes Gericht für ihn bereit hält, wenn er heimkommt, zum Beispiel einen gebratenen Lammskopf und Gemüse dazu. Träfe er einen Gleichgesinnten, dann könnte er wohl bis Österport fortfahren, sich mit ihm über dies Gericht mit einer Leidenschaft zu unterhalten, die sich für einen Restaurateur schicken würde. Zufälligerweise besitzt er nicht vier Schillinge, und doch glaubt er voll und fest daran, daß seine Frau jenes leckere Gericht für ihn bereit hält. Tut sie es, dann soll es ein beneidenswerter Anblick für vornehme Leute, begeisternd für den einfachen Mann sein, ihn speisen zu sehen; denn sein Appetit ist stärker als der Esaus. Tut seine Frau es nicht – sonderbar genug, er ist genau der gleiche. Unterwegs kommt er an einem Bauplatz vorbei, er trifft einen anderen Mann. Sie sprechen einen Augenblick miteinander, er führt im Nu ein Gebäude auf, er disponiert über alle Kräfte dazu. Der Fremde verläßt ihn mit dem Gedanken, es sei gewiß ein Kapitalist gewesen, während mein bewunderter Ritter denkt: ja, käme es darauf an könnte ich es leicht bekommen. Er liegt in einem offenen Fenster und betrachtet den Platz, an dem er wohnt, alles was vorgeht, daß eine Ratte unter ein Brett des Rinnsteins schlüpft, daß die Kinder spielen; alles beschäftigt ihn mit

einer Daseinsruhe, als sei er ein Mädchen von sechzehn Jahren. Und dennoch ist er kein Genie; denn die Inkommensurabilität des Genies habe ich vergebens bei ihm auszuspienieren versucht. In der Abendstunde raucht er seine Pfeife; wenn man ihn sieht, sollte man darauf schwören, es sei der Fleischhöker von gegenüber, der in der Dämmerung vegetiert. Er läßt mit einer Sorglosigkeit fünf eine gerade Zahl sein, als sei er ein leichtsinniger Taugenichts, und doch kauft er in jedem Augenblick, den er lebt, die passende Zeit zum teuersten Preis; denn er tut nicht das geringste außer kraft des Absurden. Und doch, doch, ja, ich könnte rasend darüber werden, wenn nicht aus einem anderen Grunde, dann aus Neid, und doch hat dieser Mensch die Bewegung der Unendlichkeit gemacht und macht sie in jedem Augenblick. Er entleert des Daseins tiefe Wehmut in die unendliche Resignation, er kennt die Seligkeit der Unendlichkeit, er hat den Schmerz empfunden, allem zu entsagen, dem Teuersten, das man in der Welt besitzt, und doch schmeckt ihm die Endlichkeit genau so gut wie dem, der nie etwas Höheres gekannt hat, denn sein Verbleiben in der Endlichkeit trug nicht die Spur einer verzagten geängsteten Dressur, und doch ist ihm jene Sicherheit eigen, sich daran zu freuen, als sei sie das Gewißeste von allem. Und doch, doch ist die ganze irdische Gestalt, die er hervorbringt, eine neue Schöpfung kraft des Absurden. Er hat auf alles unendlich resigniert, und dann hat er alles wiederum kraft des Absurden ergriffen. Er macht ständig die Bewegung der Unendlichkeit; aber er tut es mit einer solchen Korrektheit und Sicherheit, daß er ständig die Endlichkeit dabei herausbekommt, und keine Sekunde ist, wo man etwas anderes erahnte. Für einen Tänzer soll es die schwierigste Aufgabe sein, sich in eine bestimmte Stellung zu springen, derart, daß keine Sekunde bleibt, in der er nach dieser Stellung greift, sondern im Sprung selbst in der Stellung steht. Vielleicht kann kein Tänzer dies tun – jener Ritter tut es. Die Menge der Menschen lebt in Trauer und Freude verloren, dies sind die Sitzengebliebenen, die nicht mit zum Tanz kommen. Die Ritter der Unendlichkeit sind Tänzer und haben Elevation. Sie machen die Bewegung nach oben und fallen wieder herab, und auch dies ist kein unseliger Zeitvertreib und nicht unschön anzusehen. Aber jedesmal, wenn sie herabfallen, vermögen sie nicht gleich die Stellung einzunehmen, sie schwanken einen Augenblick, und dies Schwanken zeigt, daß sie doch Fremde in der Welt sind. Es ist mehr oder weniger auffällig, da sie Kunst besitzen; aber selbst der kunstvollste dieser Ritter kann dies Schwanken dennoch nicht verbergen. Man braucht sie nicht in der Luft zu sehen, man braucht sie bloß in dem Augenblick zu sehen, wo sie die Erde berühren und berührt haben – und man erkennt sie. Aber so herabfallen können, daß es in der gleichen Sekunde aussieht, als ob man stünde und ginge, den Sprung im Leben in Gang zu verwandeln,

das Sublime absolut im Pedestrischen auszudrücken – das vermag nur jener Ritter –, und das ist das alleinige Wunder.⁹⁷⁵

§30 Nietzsche: Der Leib des Übermenschen

Tableau XXXXXX (T60): Die große Vernunft des Leibes

Den Verächtern des Leibes will ich mein Wort sagen. Nicht umlernen und umlehren sollen sie mir, sondern nur ihrem eignen Leibe Lebewohl sagen — und also stumm werden.

„Leib bin ich und Seele“ — so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden?

Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.

Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt.

Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist“ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.

„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, — dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.

Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie.

Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher.

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.

Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nöthig hat?

Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. „Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe.“

975 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.215 – 219 (T59).

Das Selbst sagt zum Ich: „hier fühle Schmerz!“ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide — und dazu eben soll es denken.

Das Selbst sagt zum Ich: „hier fühle Lust!“ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue — und dazu eben soll es denken.

Den Verächtern des Leibes will ich ein Wort sagen. Dass sie verachten, das macht ihr Achten. Was ist es, das Achten und Verachten und Werth und Willen schuf?

Das schaffende Selbst schuf sich Achten und Verachten, es schuf sich Lust und Weh. Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.

Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr eurem Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab.

Nicht mehr vermag es das, was es am liebsten will: — über sich hinaus zu schaffen. Das will es am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst.

Aber zu spät ward es ihm jetzt dafür: — so will euer Selbst untergehn, ihr Verächter des Leibes.

Untergehn will euer Selbst, und darum wurdet ihr zu Verächtern des Leibes! Denn nicht mehr vermögt ihr über euch hinaus zu schaffen.

Und darum zürnt ihr nun dem Leben und der Erde. Ein ungewusster Neid ist im scheelen Blick eurer Verachtung.

Ich gehe nicht euren Weg, ihr Verächter des Leibes! Ihr seid mir keine Brücken zum Übermenschen! —

Also sprach Zarathustra.⁹⁷⁶

Tableau XXXXXXI (T61): Abschied

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n —
Wohl dem, der jetzt noch — Heimat hat!

Nun stehst du starr,
Schaust rückwärts ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
Vor Winters in die Welt — entflohn?

Die Welt — ein Thor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer Das verlor,
Was du verlorst, macht nirgends Halt.

976 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.39ff (T60).

Nun stehst du bleich,
Zur Winter-Wanderschaft verflucht,
Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg', Vogel, schnarr'
Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! —
Versteck', du Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n,
Weh dem, der keine Heimat hat!⁹⁷⁷

Tableau XXXXXXII (T62): Der Übermensch

3.

Als Zarathustra in die nächste Stadt kam, die an den Wäldern liegt, fand er daselbst viel Volk versammelt auf dem Markte: denn es war verheissen worden, dass man einen Seiltänzer sehen solle. Und Zarathustra sprach also zum Volke:

Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?

Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.

Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe.

Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst. Aber heisse ich euch zu Gespenstern oder Pflanzen werden?

Seht, ich lehre euch den Übermenschen!

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!

977 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA II), S.329 (T61).

Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.

Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!

Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!

Einst blickte die Seele verächtlich auf den Leib: und damals war diese Verachtung das Höchste: — sie wollte ihn mager, grässlich, verhungert. So dachte sie ihm und der Erde zu entschlüpfen.

Oh diese Seele war selber noch mager, grässlich und verhungert: und Grausamkeit war die Wollust dieser Seele!

Aber auch ihr noch, meine Brüder, sprecht mir: was kündet euer Leib von eurer Seele? Ist eure Seele nicht Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen?

Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.

Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn.

Was ist das Grösste, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der grossen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meinem Glücke! Es ist Armuth und Schmutz, und ein erbärmliches Behagen. Aber mein Glück sollte das Dasein selber rechtfertigen!“

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Vernunft! Begehrt sie nach Wissen wie der Löwe nach seiner Nahrung? Sie ist Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!“

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Tugend! Noch hat sie mich nicht rasen gemacht. Wie müde bin ich meines Guten und meines Bösen! Alles das ist Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!“

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Gerechtigkeit! Ich sehe nicht, dass ich Gluth und Kohle wäre. Aber der Gerechte ist Gluth und Kohle!“

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meinem Mitleiden! Ist nicht Mitleid das Kreuz, an das Der genagelt wird, der die Menschen liebt? Aber mein Mitleiden ist keine Kreuzigung.“

Spracht ihr schon so? Schriet ihr schon so? Ach, dass ich euch schon so schreien gehört hätte!

Nicht eure Sünde — eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel!

Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet?

Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! —

Als Zarathustra so gesprochen hatte, schrie Einer aus dem Volke: „Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!“ Und alles Volk lachte über Zarathustra. Der Seiltänzer aber, welcher glaubte, dass das Wort ihm gälte, machte sich an sein Werk.

4.

Zarathustra aber sahe das Volk an und wunderte sich. Dann sprach er also:

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.

Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden.

Ich liebe die grossen Verachtenden, weil sie die grossen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer.

Ich liebe Die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, dass die Erde einst des Übermenschen werde.

Ich liebe Den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang.

Ich liebe Den, welcher arbeitet und erfindet, dass er dem Übermenschen das Haus baue und zu ihm Erde, Thier und Pflanze vorbereite: denn so will er seinen Untergang.

Ich liebe Den, welcher seine Tugend liebt: denn Tugend ist Wille zum Untergang und ein Pfeil der Sehnsucht.

Ich liebe Den, welcher nicht einen Tropfen Geist für sich zurückbehält, sondern ganz der Geist seiner Tugend sein will: so schreitet er als Geist über die Brücke.

Ich liebe Den, welcher aus seiner Tugend seinen Hang und sein Verhängniss macht: so will er um seiner Tugend willen noch leben und nicht mehr leben.

Ich liebe Den, welcher nicht zu viele Tugenden haben will. Eine Tugend ist mehr Tugend, als zwei, weil sie mehr Knoten ist, an den sich das Verhängniss hängt.

Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgiebt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren.

Ich liebe Den, welcher sich schämt, wenn der Würfel zu seinem Glücke fällt und der dann fragt: bin ich denn ein falscher Spieler? — denn er will zu Grunde gehen.

Ich liebe Den, welcher goldne Worte seinen Thaten voraus wirft und immer noch mehr hält, als er verspricht: denn er will seinen Untergang.

Ich liebe Den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zu Grunde gehen.

Ich liebe Den, welcher seinen Gott züchtigt, weil er seinen Gott liebt: denn er muss am Zorne seines Gottes zu Grunde gehen.

Ich liebe Den, dessen Seele tief ist auch in der Verwundung, und der an einem kleinen Erlebniße zu Grunde gehen kann: so geht er gerne über die Brücke.

Ich liebe Den, dessen Seele übertoll ist, so dass er sich selber vergisst, und alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang.

Ich liebe Den, der freien Geistes und freien Herzens ist: so ist sein Kopf nur das Eingeweide seines Herzens, sein Herz aber treibt ihn zum Untergang.

Ich liebe alle Die, welche wie schwere Tropfen sind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menschen hängt: sie verkündigen, dass der Blitz kommt, und gehn als Verkündiger zu Grunde.

Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heisst Übermensch. —

5.

Als Zarathustra diese Worte gesprochen hatte, sahe er wieder das Volk an und schwieg. „Da stehen sie“, sprach er zu seinem Herzen, „da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren.“

Muss man ihnen erst die Ohren zerschlagen, dass sie lernen, mit den Augen hören? Muss man rasseln gleich Pauken und Busspredigern? Oder glauben sie nur dem Stammelnden?

Sie haben Etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie stolz macht? Bildung nennen sie's, es zeichnet sie aus vor den Ziegenhirten.

Drum hören sie ugeru von sich das Wort „Verachtung“. So will ich denn zu ihrem Stolze reden.

So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der letzte Mensch.“

Und also sprach Zarathustra zum Volke:

Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.

Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!

Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.

„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ — so fragt der letzte Mensch und blinzelt.

Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflöhen; der letzte Mensch lebt am längsten.

„Wir haben das Glück erfunden“ — sagen die letzten Menschen und blinzeln.

Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.

Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!

Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.

Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife.

Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.

Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.

„Ehemals war alle Welt irre“ — sagen die Feinsten und blinzeln.

Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald — sonst verdirbt es den Magen.

Man hat sein Lustchen für den Tag und sein Lustchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.

„Wir haben das Glück erfunden“ — sagen die letzten Menschen und blinzeln. —

Und hier endete die erste Rede Zarathustra's, welche man auch „die Vorrede“ heisst: denn an dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. „Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, — so riefen sie — mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!“ Und alles Volk jubelte und schnalzte mit der Zunge. Zarathustra aber wurde traurig und sagte zu seinem Herzen:

Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren.

Zu lange wohl lebte ich im Gebirge, zu viel horchte ich auf Bäche und Bäume: nun rede ich ihnen gleich den Ziegenhirten.

Unbewegt ist meine Seele und hell wie das Gebirge am Vormittag. Aber sie meinen, ich sei kalt und ein Spötter in furchtbaren Spässen.

Und nun blicken sie mich an und lachen: und indem sie lachen, hassen sie mich noch. Es ist Eis in ihrem Lachen.

6.

Da aber geschah Etwas, das jeden Mund stumm und jedes Auge starr machte. Inzwischen nämlich hatte der Seiltänzer sein Werk begonnen: er war aus einer kleinen Thür hinausgetreten und gieng über das Seil, welches zwischen zwei Thürmen gespannt war, also, dass es über dem Markte und dem Volke hieng. Als er eben in der Mitte seines Weges war, öffnete sich die kleine Thür noch einmal, und ein bunter Gesell, einem Possenreisser gleich, sprang heraus und gieng mit schnellen Schritten dem Ersten nach. „Vorwärts, Lahmfuss, rief seine fürchterliche Stimme, vorwärts Faulthier, Schleichhändler, Bleichgesicht! Dass ich dich nicht mit meiner Ferse kitzle! Was treibst du hier zwischen Thürmen? In den Thurm gehörst du, einsperren sollte man dich, einem Bessern, als du bist, sperrst du die freie Bahn!“ — Und mit jedem Worte kam er ihm näher und näher: als er aber nur noch einen Schritt hinter ihm war, da geschah das Erschreckliche, das jeden Mund stumm und jedes Auge starr machte: — er stiess ein Geschrei aus wie ein Teufel und sprang über Den hinweg, der ihm im Wege war. Dieser aber, als er so seinen Nebenbuhler siegen sah, verlor dabei den Kopf und das Seil; er warf seine Stange weg und schoss schneller als diese, wie ein Wirbel von Armen und Beinen, in die Tiefe. Der Markt und das Volk glich dem Meere, wenn der Sturm hineinfährt: Alles floh aus einander und übereinander, und am meisten dort, wo der Körper niederschlagen musste.

Zarathustra aber blieb stehen, und gerade neben ihn fiel der Körper hin, übel zugerichtet und zerbrochen, aber noch nicht todt. Nach einer Weile kam dem Zerschmetterten das Bewusstsein zurück, und er sah Zarathustra neben sich knien.

„Was machst du da? sagte er endlich, ich wusste es lange, dass mir der Teufel ein Bein stellen werde. Nun schleppt er mich zur Hölle: willst du's ihm wehren?“

„Bei meiner Ehre, Freund, antwortete Zarathustra, das giebt es Alles nicht, wovon du sprichst: es giebt keinen Teufel und keine Hölle. Deine Seele wird noch schneller todt sein als dein Leib: fürchte nun Nichts mehr!“

Der Mann blickte misstrauisch auf. „Wenn du die Wahrheit sprichst, sagte er dann, so verliere ich Nichts, wenn ich das Leben verliere. Ich bin nicht viel mehr als ein Thier, das man tanzen gelehrt hat, durch Schläge und schmale Bissen.“

„Nicht doch, sprach Zarathustra; du hast aus der Gefahr deinen Beruf gemacht, daran ist Nichts zu verachten. Nun gehst du an deinem Beruf zu Grunde: dafür will ich dich mit meinen Händen begraben.“

Als Zarathustra diess gesagt hatte, antwortete der Sterbende nicht mehr; aber er bewegte die Hand, wie als ob er die Hand Zarathustra's zum Danke suche. —⁹⁷⁸

§31 Heidegger: Der Leib des Da-seins

Tableau XXXXXXIII (T63): Die Ek-sistenz des Menschen

Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin.

Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch »hat« er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen »hat« er »Sprache« als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahrte. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrte.

Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen. Deshalb kann die Ek-sistenz auch nie als eine spezifische Art unter anderen Arten von Lebewesen gedacht werden, gesetzt

978 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.14 – -22 (T62).

daß es dem Menschen geschickt ist, das Wesen seines Seins zu denken und nicht nur Natur- und Geschichtshistorien über seine Beschaffenheit und seinen Umtrieb zu berichten. So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem »Tier« dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus. Die Verirrung des Biologismus ist dadurch, noch nicht überwunden, daß man dem Leiblichen des Menschen die Seele und der Seele den Geist und dem Geist das Existentielle aufstockt und lauter als bisher die Hochschätzung des Geistes predigt, um dann doch alles in das Erleben des Lebens zurückfallen zu lassen, mit der warnenden Versicherung, das Denken zerstöre durch seine starren Begriffe den Lebensstrom und das Denken des Seins verunstalte die Existenz. Daß die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organismus naturwissenschaftlich untersuchen kann, ist kein Beweis dafür, daß in diesem »Organischen«, das heißt in dem wissenschaftlich erklärten Leib, das Wesen des Menschen beruht. Dies gilt so wenig wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt. So wenig das Wesen des Menschen darin besteht, ein animalischer Organismus zu sein, so wenig läßt sich diese unzureichende Wesensbestimmung des Menschen dadurch beseitigen und- ausgleichen, daß der Mensch mit einer unsterblichen Seele oder mit dem Vernunftvermögen oder mit dem Personcharakter ausgestattet wird. Jedesmal ist das Wesen, und zwar auf dem Grunde desselben metaphysischen Entwurfs, übergangen.

Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das »Wesen« des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz. Aber die so gedachte Ek-sistenz ist nicht identisch mit dem überlieferten Begriff der existentia, was Wirklichkeit bedeutet im Unterschied zu essentia als der Möglichkeit. In »Sein und Zeit« (S. 42) steht gesperrt der Satz: »Das >Wesen< des Daseins liegt in seiner Existenz.« Hier handelt es sich aber nicht um eine Entgegensetzung von existentia und essentia, weil diese beiden metaphysischen Bestimmungen des Seins überhaupt noch nicht, geschweige denn ihr Verhältnis, in Frage stehen. Der Satz enthält noch weniger eine allgemeine Aussage über das Dasein, insofern diese im 18. Jahrhundert für das Wort »Gegenstand« aufgekommene Benennung den metaphysischen Begriff der Wirklichkeit des Wirklichen ausdrücken soll. Vielmehr sagt der Satz dieses: der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt. Diese begreift die mittelalterliche Philosophie als actualitas. Kant stellt die existentia als die Wirklichkeit vor im Sinne der Objektivität der Erfahrung. Hegel bestimmt

die existentia als die sich selbst wissende Idee der absoluten Subjektivität. Nietzsche erfaßt die existentia als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Ob freilich durch die existentia in ihren nur dem nächsten Anschein nach verschiedenen Auslegungen als Wirklichkeit schon das Sein des Steines oder gar das Leben als das Sein der Gewächse und des Getiers zureichend gedacht ist, bleibe hier als Frage offen. In jedem Falle sind die Lebewesen, wie sie sind, ohne daß sie aus ihrem Sein als solchem her in der Wahrheit des Seins stehen und in solchem Stehen das Wesende ihres Seins verwahren. Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier. Solche Überlegungen werfen auf die geläufige und daher immer noch voreilige Kennzeichnung des Menschen als animal rationale ein seltsames Licht. Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist »Welt«, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache. Nicht aber hängen sie darum, weil ihnen die Sprache versagt bleibt, weltlos in ihrer Umgebung. Doch in diesem Wort »Umgebung« drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen. Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.

Die Ek-sistenz, ekstatisch gedacht, deckt sich weder inhaltlich noch der Form nach mit der existentia. Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins. Existentia (existence) meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee. Ek-sistenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist. Existentia bleibt der Name für die Verwirklichung dessen, was etwas, in seiner Idee erscheinend, ist. Der Satz: »Der Mensch ek-sistiert«, antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem »Wesen« des Menschen. Diese Frage pflegen wir gleich ungemäß zu stellen, ob wir fragen, was der Mensch sei, oder ob wir fragen, wer der Mensch sei. Denn im Wer? oder Was? Halten wir schon nach einem Personhaften oder nach einem Gegenstand Ausschau. Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz nicht weniger als das Gegenständliche. Mit Bedacht schreibt daher der angeführte Satz in »Sein und Zeit« (S. 42) das Wort »Wesen« in Anführungszeichen. Das deutet an, daß sich jetzt das »Wesen« weder aus dem esse essentiae noch aus dem esse existentiae,

sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt. Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in »die Sorge« nimmt. Das Da-sein selbst aber west als das »geworfene«. Es west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen.

Die letzte Verirrung wäre es jedoch, wollte man den Satz über das eksistente Wesen des Menschen so erklären, als sei er die säkularisierte Übertragung eines von der christlichen Theologie über Gott ausgesagten Gedankens (*Deus est ipsum esse*) auf den Menschen; denn die Ek-sistenz ist weder die Verwirklichung einer Essenz, noch bewirkt und setzt die Ek-sistenz gar selbst das Essentielle. Versteht man den in »Sein und Zeit« genannten »Entwurf« als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie »das Seinsverständnis« im Bereich der »existentialen Analytik« des »In-der-Welt-Seins« allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins. Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von »Sein und Zeit« der dritte Abschnitt des ersten Teiles, »Zeit und Sein« zurückgehalten wurde (vgl. »Sein und Zeit« S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von »Sein und Zeit«, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der »Sein und Zeit« erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit.

Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei *existentia* und *essentia* im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die *essentia* geht der *existentia* voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins. Denn mag auch die Philosophie das Verhältnis von *essentia* und *existentia* im Sinne der Kontroversen des Mittelalters oder im Sinne von Leibniz oder anders bestimmen, vor all dem bleibt doch erst zu fragen, aus welchem Seinsgeschick diese Unterscheidung im Sein als *esse essentiae* und *esse existentiae* vor das Denken gelangt. Zu bedenken bleibt, weshalb die Frage nach diesem Seinsgeschick niemals gefragt wurde und weshalb sie nie gedacht werden konnte. Oder ist dies, daß es so mit der Unterscheidung von *essentia* und *existentia* steht, kein Zeichen der Vergessenheit des Seins? Wir dürfen vermuten, daß dieses Geschick nicht auf einem bloßen Versäumnis des menschlichen Denkens beruht, geschweige denn auf

einer geringeren Fähigkeit des frühen abendländischen Denkens. Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von *essentia* (Wesenheit) und *existentia* (Wirklichkeit) durcherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte.

Der Hauptsatz von Sartre über den Vorrang der *existentia* vor der *essentia* rechtfertigt indessen den Namen »Existentialismus« als einen dieser Philosophie gemäßen Titel. Aber der Hauptsatz des »Existentialismus« hat mit jenem Satz in »Sein und Zeit« nicht das geringste gemeinsam; abgesehen davon, daß in »Sein und Zeit« ein Satz über das Verhältnis von *essentia* und *existentia* noch gar nicht ausgesprochen werden kann, denn es gilt dort, ein Vorläufiges vorzubereiten. Dies geschieht nach dem Gesagten unbeholfen genug. Das auch heute erst noch zu Sagende könnte vielleicht ein Anstoß werden, das Wesen des Menschen dahin zu geleiten, daß es denkend auf die es durchwaltende Dimension der Wahrheit des Seins achtet. Doch auch dies könnte jeweils nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht, nicht aber des Menschen wegen, damit sich durch sein Schaffen Zivilisation und Kultur geltend machen.

Damit wir Heutigen jedoch in die Dimension der Wahrheit des Seins gelangen, um sie bedenken zu können, sind wir daran gehalten, erst einmal deutlich zu machen, wie das Sein den Menschen angeht und wie es ihn in den Anspruch nimmt. Solche Wesenserfahrung geschieht uns, wenn uns aufgeht, daß der Mensch ist, indem er eksistiert. Sagen wir dies zunächst in der Sprache der Überlieferung, dann heißt das: die Ek-sistenz des Menschen ist seine Substanz. Deshalb kehrt in »Sein und Zeit« öfters der Satz wieder: »Die >Substanz< des Menschen ist die Existenz« (S. 117, 212, 314). Allein »Substanz« ist, seinsgeschichtlich gedacht, bereits die verdeckende Übersetzung von *οὐσία*, welches Wort die Anwesenheit des Anwesenden nennt und meistens zugleich aus einer rätselhaften Zweideutigkeit das Anwesende selbst meint. Denken wir den metaphysischen Namen »Substanz« in diesem Sinne, der in »Sein und Zeit« der dort vollzogenen »phänomenologischen Destruktion« gemäß schon vorschwebt (vgl. S. 25), dann sagt der Satz »die >Substanz< des Menschen ist die Ek-sistenz« nichts anderes als; die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins. Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als *animal rationale*, als »Person«, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in »Sein und Zeit« gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlüge und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze.

Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt. Freilich beruht die Wesenshöhe des Menschen nicht darin, daß er die Substanz des Seienden als dessen »Subjekt« ist, um als der Machthaber des Seins das Seiendsein des Seienden in der allzu laut gerühmten »Objektivität« zergehen zulassen.

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen«, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt »Sein und Zeit« hinaus, wenn die ekstatische Existenz als »die Sorge« erfahren ist (vgl. §44a, S. 226ff.).⁹⁷⁹

Tableau XXXXXXIV (T64): Das Geviert

Heute ist alles Anwesende gleich nah und gleich fern. Das Abstandlose herrscht. Alles Verkürzen und Beseitigen der Entfernungen bringt jedoch keine Nähe. Was ist die Nähe? Um das Wesen der Nähe zu finden, bedachten wir den Krug in der Nähe. Wir suchten das Wesen der Nähe und fanden das Wesen des Kruges als Ding. Aber in diesem Fund gewahren wir zugleich das Wesen der Nähe. Das Ding dingt. Dingend verweilt es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen; verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne wahrend, west die Nähe in ihrem Nähern. Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten.

Das Ding ist nicht »in« der Nähe, als sei diese ein Behälter. Nähe waltet im Nähern als das Dingen des Dinges.

Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts.

Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier.

Sagen wir Erde, dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

979 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.323 – 331 (T63).

Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers.

Sagen wir Himmel, dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht.

Nennen wir die Göttlichen, dann denken wir die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleich wohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen – nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.

Die Metaphysik dagegen stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Auch wenn die ratio die animalitas durch waltet, bleibt das Menschsein vorn Leben und Erleben her bestimmt. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen *werden*.

Sagen wir: die Sterblichen, dann denken wir die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereinigung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.

Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereinigung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereinigung vielmehr zu einem Eigenen

enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut.

Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar. Dies Unmögliche liegt nicht daran, daß unser menschliches Denken zu solchem Erklären und Begründen unfähig ist. Vielmehr beruht das Unerklärbare und Unbegründbare des Weltens von Welt darin, daß so etwas wie Ursachen und Gründe dem Welten von Welt ungemäß bleiben. Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab. Das menschliche Erklärenwollen langt überhaupt nicht in das Einfache der Einfalt des Weltens hin. Die einigen Vier sind in ihrem Wesen schon erstickt, wenn man sie nur als vereinzelt Wirkliches vorstellt, das durch einander begründet und aus einander erklärt werden soll.

Die Einheit des Gevierts ist die Vierung. Doch die Vierung macht sich keineswegs so, daß sie die Vier umfaßt und als dieses Umfassende erst nachträglich zu ihnen dazukommt. Die Vierung erschöpft sich ebensowenig darin, daß die Vier, nun einmal vorhanden, lediglich beieinander stehen.

Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens. Deshalb umgreift der Reigen auch die Vier nicht erst wie ein Reif. Der Reigen ist der Ring, der ringt, fügend waltet, indem er als das Spiegeln spielt. Ereignend lichtet er die Vier in den Glanz ihrer Einfalt. Erglänzend vereignet der Ring die Vier überallhin offen in das Rätsel ihres Wesens. Das gesammelte Wesen des also ringenden Spiegel-Spiels der Welt ist das Gering. Im Gering des spiegelnd-spielenden Rings schmiegen sich die Vier in ihr einiges und dennoch je eigenes Wesen. Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt.

Schmiegsam, schmiedbar, geschmeidig, fügsam, leicht heißt in unserer alten deutschen Sprache »ring« und »gering«. Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.

Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges aus Einfalt der Welt.

Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding gerufen. Wir sind – im strengen Sinne des Wortes – die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.

Denken wir das Ding als Ding, dann schonen wir das Wesen des Dinges in den Bereich, aus dem es west. Dingen ist Nähern von Welt. Nähern ist das Wesen der Nähe. Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt.⁹⁸⁰

Tableau XXXXXXV (T65): Das Da-sein

Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein.

Das »Selbst« pflegt man zu begreifen einmal in dem Bezug eines Ich auf »sich«. Dieser Bezug wird als ein vorstellender genommen. Und schließlich wird die Selbigkeit des Vorstellenden mit dem Vorgestellten als Wesen des »Selbst« gefaßt. Auf diesem und entsprechend abgewandelten Wegen ist jedoch das Wesen des Selbst nie zu erreichen.

Denn zuvor ist es keine Eigenschaft des vorhandenen Menschen und mit dem *Ichbewußtsein* nur scheinbar gegeben. Woher dieser Schein kommt, kann nur aus dem Wesen des Selbst geklärt werden.

Selbstheit entspringt als Wesung des Da-seins aus dem Ursprung des Da-seins. Und der Ursprung des Selbst ist das *Eigen-tum*. Dieses Wort hier genommen wie Fürsten-tum. Die Herrschaft der Eignung im Ereignis. Die Eignung ist zumal Zueignung und Übereignung. Sofern das Da-sein *sich* zu-ge-eignet wird als zugehörig zum Ereignis, kommt es zu sich *selbst*, aber nie so, als wäre das Selbst schon ein vorhandener, nur bisher nicht erreichter Bestand. Vielmehr zu sich selbst kommt das Da-sein erst, indem die Zu-eignung in die Zugehörigkeit zugleich Über-eignung wird in das Ereignis. *Da-sein* – Beständnis des Da. Das *Eigen-tum* als Herrschaft der Eignung ist Geschehnis der in sich gefügten Zu- und Übereignung.

Die Inständigkeit in diesem Geschehnis des Eigentums ermöglicht erst dem Menschen, geschichtlich zu »sich« zu kommen und bei-sich zu sein. Und erst dieses *Bei-sich* ist der zureichende Grund, um das *Für Andere* wahrhaft zu übernehmen. Aber das Zu-sich-kommen ist eben nie eine zuvor abgelöste Ich-vorstellung, sondern Übernahme der Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins, Einsprung in das Da. Das Eigentum als Grund der Selbstheit gründet das Da-sein. Eigentum aber ist selbst wieder das Beständnis der Kehre im Ereignis.

Eigentum ist so zugleich der daseinsmäßige Grund der Verhaltenheit.

Der *Rückbezug*, der im »Sich« genannt wird, zu »sich«, bei »sich«, für »sich«, hat sein Wesen in der *Eignung*.

980 Heidegger: *Das Ding in Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.179 – 182 (T64).

Sofern nun der Mensch auch in der Seinsverlassenheit noch im Offenen des Unwesens des Seienden steht, ist jederzeit die Möglichkeit gegeben, für »sich« zu sein, auf »sich« zurückzukommen. Aber das »Sich« und das hieraus bestimmte Selbst als das Nur-Selbe bleibt leer und erfüllt sich nur aus dem Vorhandenen und Vorfindlichen und gerade von Menschen Betriebenen. Das Zu-sich hat keinen Entscheidungscharakter und ist ohne Wissen um die Verhaftung in das Geschehnis des Da-seins.

Die *Selbstheit* ist ursprünglicher als jedes Ich und Du und Wir. Diese sammeln sich als solche erst im *Selbst* und werden so je sie »selbst«.

Umgekehrt ist die Zerstreuung des Ich, Du und Wir und die Zerbröckelung und Vermassung kein bloßes Versagen des Menschen, sondern das Geschehnis der Ohnmacht, das *Eigentum* zu bestehen und zu wissen, die Seinsverlassenheit.

Selbst-sein — damit meinen wir zunächst immer: das von sich aus Tun und Lassen und Verfügen. Aber das »Von sich aus« ist täuschender Vordergrund. Von sich aus kann bloßer »Eigensinn« sein, dem alle Zu-eignung und Übereignung aus dem Ereignis abgeht.

Die Schwingungsweite des Selbst richtet sich nach der Ursprünglichkeit des Eigentums und damit nach der Wahrheit des Seyns.

Verstoßen aus ihr und taumelnd in der Seinsverlassenheit wissen wir wenig genug um das Wesen des Selbst und um die Wege zu echtem Wissen. Denn allzu hartnäckig ist der Vorrang des »Ich«bewußtseins, zumal dieses in mannigfache Gestalten sich verstecken kann. Die gefährlichsten sind jene, in denen das weltlose »Ich« sich scheinbar aufgegeben und hingegeben hat an ein Anderes, das »größer« ist als es und dem es stückhaft oder gliedweise zugewiesen ist. Die Auflösung des »Ich« in »das Leben« als Volk, hier ist eine Überwindung des »Ich« angebahnt unter Preisgabe der ersten Bedingung einer solchen, nämlich der Besinnung auf das Selbst-sein und sein Wesen, das sich bestimmt aus der Zueignung und Übereignung.

*Die Selbstheit ist die aus der Ereignung aufgefangene und sie ausstehende Erztitterung der Widerwendigkeit des Streites in der Erklüftung.*⁹⁸¹

981 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.319ff (T65).

9. Textstellen aus dem 8. Kapitel

§33 Kierkegaard: Die Gnade Jesu Christi

Tableau XXXXXXVI (T66): Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel

„Sehet die Vögel unter dem Himmel an; schauet die Lilien auf dem Felde“

Aber, sagst du vielleicht mit „dem Dichter“, und das spricht dich ganz besonders an, wenn der Dichter so redet: o, daß ich doch ein Vogel wäre, oder daß ich doch wie ein Vogel wäre, wie der freie Vogel, der mit der Lust des Reisens weit, weit fortfliegt über Land und Meer, dem Himmel so nah, zu fernen, fernen Gegenden; ach, der ich mich nur gebunden fühle und wieder gebunden und genagelt an die Stelle, wo tägliche Sorge und Leiden und Widerwärtigkeiten mir zur Wahrnehmung bringen, daß ich *da* wohne, und für Lebenszeit! O, daß ich ein Vogel wäre, oder daß ich doch wie ein Vogel wäre, der leichter als alles irdisch Lastende sich in die Lüfte erhebt, leichter als die Luft, o, daß ich doch wie der leichte Vogel wäre, der, wenn er festen Stand sucht, sein Nest sogar auf der Oberfläche des Meeres baut; ach, ich, den jede, auch die geringste Bewegung, wenn ich mich nur rühre, fühlen läßt, welches Gewicht auf mir lastet! O, daß ich ein Vogel wäre, oder daß ich wie ein Vogel wäre, frei von aller Rücksicht, wie der kleine Singvogel, der demütig singt, obwohl niemand auf ihn hört, oder der — stolz singt, obschon niemand auf ihn hört: ach ich, der ich keinen Augenblick und nichts für mich selbst habe, sondern zerstückelt bin, um den tausend Rücksichten zu dienen! O, daß ich eine Blume wäre, oder daß ich wie die Blume auf der Wiese wäre, glücklich in mich selbst verliebt, und damit Punktum – ach, ich, der ich den Zwiespalt des Menschenherzens auch in meinem Herzen fühle, weder in Selbstliebe mit allem brechen zu können noch in Liebe alles opfern zu können!

So der Dichter. Hört man ihm flüchtig zu, so lautet es fast, als sagte er, was das Evangelium sagt, er, der ja in den stärksten Ausdrücken das Glück des Vogels und der Lilie anpreist. Aber höre nun weiter. „Darum ist es doch beinahe wie eine Grausamkeit vom Evangelium, die Lilie und den Vogel preisend zu sagen: Du sollst so sein – ach, ich, in dem der Wunsch so wahr, so wahr, so wahr ist: O, daß ich wäre wie ein Vogel unter dem Himmel, wie eine Lilie auf dem Felde. Aber daß ich so werden könnte, das ist ja eine Unmöglichkeit; eben deshalb ist der Wunsch in mir so innig, so wehmütig und doch so brennend. Wie grausam da vom Evangelium so zu mir zu reden, es ist ja, als wollte es mich zwingen den Verstand zu verlieren, daß ich sein *soll*, was ich, wie ich in dem Wunsche es zu sein nur allzu tief fühle, nicht bin, und nicht sein kann. Ich kann das Evangelium nicht verstehen; es ist ein Sprachunterschied zwischen uns, der, wenn ich es verstehen sollte, mich töten würde.“

Und so geht es dem Dichter ständig im Verhältnis zum Evangelium; es geht ihm ebenso im Verhältnis zu der Rede des Evangeliums, daß man ein Kind sein *soll*. O, wäre ich doch ein Kind, sagt der Dichter, oder wäre ich doch wie ein Kind, unschuldig und froh wie ein Kind – ach ich, der ich frühzeitig alt und schuldig und verdrossen geworden bin!

Merkwürdig; denn man sagt ja mit Recht, daß der Dichter ein Kind ist. Und doch kann der Dichter nicht zum Einverständnis mit dem Evangelium kommen. Denn dem Leben des Dichters liegt eigentlich die Verzweiflung darüber zugrunde, das Gewünschte werden zu können; und diese Verzweiflung erzeugt „den Wunsch“. Aber der Wunsch ist eine Erfindung der Trostlosigkeit. Wohl tröstet der Wunsch einen Augenblick, bei näherem Zusehen zeigt es sich aber doch, daß er nicht tröstet; und darum sagen wir, daß der Wunsch der Trost ist, den die Trostlosigkeit erfindet. Wunderlicher Selbstwiderspruch! Ja, aber dieser Widerspruch in sich selbst ist auch der Dichter. Der Dichter ist ein Kind des Schmerzes, den doch der Vater Sohn der Freude nennt. Im Schmerz entsteht der Wunsch im Dichter; und dieser Wunsch, dieser brennende Wunsch, er erfreut des Menschen Herz, mehr als der Wein es ergötzt, mehr als die früheste Knospe im Frühjahr, mehr als der erste Stern, den man des Tages müde in Sehnsucht nach der Nacht froh begrüßt, mehr als der letzte Stern am Himmel, von dem man Abschied nimmt, wenn der Tag graut. Der Dichter ist ein Kind der Ewigkeit, aber ihm fehlt der Ernst der Ewigkeit. Wenn er an den Vogel und die Lilie denkt, so weint er; und indem er weint, findet er Linderung in seinen Tränen, der Wunsch entsteht, und mit dem Wunsche die Beredsamkeit: o, wäre ich ein Vogel, der Vogel, von dem ich als Kind im Bilderbuch las; o, wäre ich eine Blume auf dem Felde, die Blume, die in meiner Mutter Garten stand. Würde man aber zu ihm mit dem Evangelium sagen: es ist Ernst, das ist eben der Ernst, daß der Vogel im Ernst der Lehrmeister ist, so müßte der Dichter lachen; und er treibt seinen Scherz mit dem Vogel und der Lilie, so witzig, daß er uns alle zum Lachen bringt, selbst den ernsthaftesten Menschen, der gelebt hat; aber das Evangelium bewegt er so nicht. Das Evangelium ist so ernst, daß alle Wehmut des Dichters es nicht verändern, die sogar den ernstesten Menschen so verändert, daß er einen Augenblick nachgibt, auf des Dichters Gedanken eingeht, mit ihm seufzt und sagt: Lieber, ist es wirklich eine Unmöglichkeit für dich! ja dann darf ich auch nicht sagen „Du sollst“; aber das Evangelium darf dem Dichter befehlen, daß er wie der Vogel sein *soll*. Und das Evangelium ist so ernst, daß auch die unwiderstehlichste Erfindung des Dichters es nicht zum Lächeln bringt.

Du sollst wie ein Kind werden, und darum oder zu dem Ende sollst du damit beginnen, das Wort verstehen zu können und zu wollen, das wie berechnet ist auf das Kind, und das jedes Kind versteht: Du *sollst*. Das Kind fragt nie nach Gründen, das darf das Kind nicht, das braucht das Kind auch nicht – und das eine entspricht

dem anderen: gerade weil das Kind nicht nach Gründen fragen darf, darum braucht es auch nicht danach zu fragen; denn für das Kind ist es Grund genug, daß es soll, ja alle Gründe zusammen würden für das Kind nicht in dem Grade Grund genug sein. Und das Kind sagt nie: ich kann nicht. Das darf das Kind nicht, und das ist auch nicht wahr — das eine entspricht ganz dem anderen: denn eben weil das Kind nicht sagen darf "ich kann nicht", deshalb ist es auch nicht wahr, daß es nicht kann, und deshalb erweist es sich, daß es das Wahre ist, daß es kann, denn es ist unmöglich nicht zu können, wenn man nicht anders darf, nichts ist gewisser – es geht nur darum, daß es gewiß ist, daß man nicht anders darf. Und das Kind sucht nie eine Ausflucht oder Entschuldigung; denn das Kind versteht mit der Wahrheit des Furchtbaren, daß es keine Ausflucht oder Entschuldigung gibt, daß es kein Versteck gibt, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der Wohnstube noch im Garten, wo es sich verstecken könnte vor diesem „Du sollst“. Und wenn einem das ganz gewiß ist, daß es kein solches Versteck gibt, so gibt es auch keine Ausflucht oder Entschuldigung. Und wenn man mit der Wahrheit des Furchtbaren weiß, daß es keine Ausflucht oder Entschuldigung gibt – so, ja so läßt man es natürlich auch bleiben sie zu finden, denn was nicht da ist, findet man nicht — aber man unterläßt es auch danach zu suchen; und so tut man, was man tun soll. Und das Kind bedarf nie langer Erwägung; denn wenn es soll, und vielleicht sofort, so gibt es ja keine Gelegenheit zur Erwägung; und selbst wenn dies nicht der Fall wäre, wenn es doch soll – ja, selbst wenn man ihm eine Ewigkeit zum Erwägen geben sollte, das Kind würde ihrer nicht bedürfen, das Kind würde sagen: wozu all die Zeit, wenn ich doch soll. Und wenn das Kind die Zeit annähme, so würde es die Zeit wohl auf eine andere Weise benützen, zum Spiel, zum Vergnügen und dergleichen; denn was das Kind soll, das soll das Kind, das steht fest, und hat ganz und gar nichts mit Erwägung zu tun.

So laß uns denn nach der Anweisung des Evangeliums im Ernst die Lilie und den Vogel als Lehrmeister betrachten. Im Ernst, denn so überspannt geistlich ist das Evangelium nicht, daß es die Lilie und den Vogel nicht brauchen könnte; aber so irdisch ist es auch nicht, daß es die Lilie und den Vogel nur entweder wehmütig oder lächelnd betrachten könnte.

Laß uns von der Lilie und dem Vogel
als Lehrmeister Schweigen lernen, oder lernen zu
schweigen

Denn gewiß ist es die Rede, die den Menschen vor dem Tier auszeichnet, und also, wenn jemand so will, weit mehr vor der Lilie. Weil es aber ein Vorzug ist reden zu können, daraus folgt nicht, daß es nicht eine Kunst sein sollte schweigen zu können, oder daß es eine geringe Kunst wäre; im Gegenteil, eben weil der Mensch reden

kann, eben deshalb ist es eine Kunst schweigen zu können, und eben weil dieser sein Vorzug ihn so leicht versucht, deshalb ist es eine große Kunst schweigen zu können.

Das aber kann er lernen von den schweigsamen Lehrmeistern: der Lilie und dem Vogel.

„Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit“

Was will das aber sagen, was habe ich zu tun, oder was für ein Streben ist es, von dem gesagt werden kann, daß es nach Gottes Reich trachtet? Soll ich sehen ein Amt zu bekommen, das meinen Fähigkeiten und Kräften entspricht, um darin zu wirken? Nein, du sollst *zuerst* nach Gottes Reich trachten. Soll ich denn all meine Habe den Armen geben? Nein, *zuerst* sollst du nach Gottes Reich trachten. Soll ich denn hinausgehen und diese Lehre in der Welt verkünden? Nein, du sollst *zuerst* nach Gottes Reich trachten. Aber so ist es ja in gewissem Sinne nichts, was ich tun soll? Ja, ganz gewiß, es ist in gewissem Sinne nichts; du sollst im tiefsten Sinn dich selbst zu nichts machen, vor Gott zu nichts werden, schweigen lernen; in diesem Schweigen liegt der Beginn dessen, *zuerst* nach Gottes Reich zu trachten.

So kommt man, geistlich, gewissermaßen rückwärts zum Anfang. Der Anfang ist nicht das, mit dem man anfängt, sondern das, zu dem man kommt; und man kommt rückwärts dazu. Der Anfang ist diese Kunst, schweigsam zu werden; denn schweigsam zu sein wie die Natur es ist, ist keine Kunst. Und dies, so im tiefsten Sinne schweigsam zu *werden*, schweigsam vor Gott, das ist der Anfang der Gottesfurcht, denn wie Gottesfurcht der Weisheit Anfang ist, so ist Schweigen der Gottesfurcht Anfang. Und wie Gottesfurcht mehr ist als der Weisheit Anfang, nämlich Weisheit, so ist Schweigen mehr als der Gottesfurcht Anfang, nämlich Gottesfurcht. In diesem Schweigen verstummen gottesfürchtig die vielen Gedanken des Wünschens und Begehrens; in diesem Schweigen verstummen gottesfürchtig die vielen Worte der Danksagung.

Es ist des Menschen Vorzug vor dem Tier reden zu können; aber im Verhältnis zu Gott kann es für den Menschen, der reden kann, leicht zum Verderben werden, reden zu wollen. Gott ist im Himmel, der Mensch auf der Erde: darum können sie nicht gut zusammen reden. Gott ist der Allweise, was der Mensch weiß, ist loses Gerede: darum können sie nicht gut zusammen reden. Gott ist Liebe, der Mensch ist, wie man es zu einem Kind sagt, auch sein eigenes Wohl betreffend ein kleiner Narr: darum können sie nicht gut zusammen reden. Nur in viel Furcht und Zittern kann der Mensch mit Gott reden; in viel Furcht und Zittern. Aber in viel Furcht und Zittern zu reden ist aus einem anderen Grunde schwierig; denn wie die Angst die Stimme körperlich versagen läßt, so läßt wohl auch viel Furcht und Zittern die Rede in Schweigen verstummen. Das weiß, wer recht betet. Und wer nicht recht

betete, der lernte dies vielleicht gerade im Beten. Da war etwas, das ihm so sehr am Herzen lag, eine Sache, die ihm so wichtig war, es lag ihm so viel daran, sich Gott recht verständlich zu machen, er fürchtete, daß er im Gebet etwas vergessen haben könnte, ach, und wenn er es vergessen hätte, so fürchtete er, daß Gott nicht von selbst daran denken würde: deshalb wollte er sich zusammennehmen, um recht innerlich zu beten. Und was geschah ihm, wenn er dann recht innerlich betete? Ihm geschah das Verwunderliche; nach und nach, als er immer inniger wurde in seinem Gebet, hatte er immer weniger und weniger zu sagen, und zuletzt wurde er ganz still. Er schwieg, ja, was womöglich noch mehr als Schweigen dem Reden entgegengesetzt ist, er wurde ein Hörender. Er meinte, beten sei reden; er lernte, daß beten nicht nur schweigen ist, sondern hören ist. Und so ist es; beten heißt nicht sich selbst reden hören, sondern heißt zum Schweigen kommen, und beim Schweigen bleiben, warten, bis der Betende Gott hört.

Daran liegt es, daß das Wort des Evangeliums, trachtet am *ersten* nach dem Reich Gottes, erziehend gleichsam dem Menschen den Mund verschließt, indem es ihm auf jede einzelne Frage, ob er das oder das tun soll, antwortet: Nein, du sollst *zuerst* nach dem Reich Gottes trachten. Und darum kann man dies Wort des Evangeliums auch so umschreiben: Du sollst damit beginnen, daß du betest, nicht wie wenn das Gebet immer mit Schweigen begänne, sondern weil es, wenn es ein rechtes Beten geworden ist, dann in Schweigen endet. Trachtet zuerst nach Gottes Reich, das heißt: betet! Wenn du fragst, ja wenn du in der Frage alles einzelne durchgingst und fragst, ist es dies, was ich tun soll, und wenn ich es tue, heißt das dann nach Gottes Reich trachten: so muß man darauf antworten: nein, du sollst zuerst nach Gottes Reich trachten. Beten aber, nämlich recht beten, das heißt still werden, und das heißt zuerst nach Gottes Reich trachten. Dieses Schweigen kannst du bei der Lilie und dem Vogel lernen. Das will sagen, ihr Schweigen ist keine Kunst, wenn aber *du* schweigen lernst wie die Lilie und der Vogel, so bist du am Anfang, und das heißt, *zuerst* nach Gottes Reich trachten. Wie feierlich ist es nicht draußen unter Gottes Himmel bei der Lilie und dem Vogel, und warum? Frag den Dichter; er antwortet: Weil es da still ist. Und hinaus zu dieser feierlichen Stille sehnt er sich, fort von der Weltlichkeit in der Menschen-Welt, wo so viel geredet wird, fort von diesem ganzen weltlichen Menschen-Leben, das nur auf eine traurige Weise beweist, daß der Mensch sich durch die Rede vor den Tieren auszeichnet. „Denn“, wird der Dichter sagen, „heißt das sich auszeichnen, nein, da ziehe ich die Stille da draußen weit, weit vor; ich ziehe sie vor, nein, da gibt es keinen Vergleich, sie zeichnet sich unendlich vor den Menschen aus, die reden können.“ In dem Schweigen der Natur meint der Dichter nämlich die Stimme der Gottheit zu vernehmen, im eifrigen Reden der Menschen meint er nicht bloß nicht die Stimme der Gottheit zu vernehmen, sondern nicht einmal zu vernehmen, daß der Mensch mit der Gottheit verwandt ist. Der Dichter

sagt: die Rede ist des Menschen Vorzug vor dem Tier, ja ganz gewiß, – falls er *schweigen* kann.

Aber schweigen zu können, das kannst du draußen bei der Lilie und dem Vogel lernen, wo Schweigen ist, und auch etwas Göttliches in diesem Schweigen. Draußen ist Schweigen; und nicht bloß wenn in der schweisamen Nacht alles schweigt, sondern auch wenn den Tag hindurch die tausend Saiten in Bewegung sind, und alles wie ein Meer von Tönen ist, so ist doch Schweigen da draußen: jeder für sich macht es so gut, daß keiner von ihnen, und nicht alle zusammen das feierliche Schweigen brechen. Draußen ist Schweigen. Der Wald schweigt; selbst wenn er flüstert, ist er doch still. Denn die Bäume, selbst wo sie am dichtesten beisammen stehen, halten einander, was die Menschen, trotz gegebenem Versprechen, so selten halten: es bleibt unter uns. Das Meer schweigt; selbst wenn es tost und rast, ist es doch still. Im ersten Augenblick verhörst du dich vielleicht, und hörst es tosen. Wenn du es eilig hast und mit diesem Bescheid fort-gehst, tust du dem Meer Unrecht. Wenn du dir dagegen Zeit nimmst und genauer zuhörst, so hörst du — verwunderlich! — du hörst das Schweigen; denn Einförmigkeit ist doch auch Schweigen. Wenn am Abend Schweigen über der Landschaft ruht, und du von der Wiese das ferne Brüllen hörst, oder du aus der Ferne vom Hause des Landmanns die heimliche Stimme des Hundes hörst: so kann man nicht sagen, daß dieses Gebrüll oder diese Stimme das Schweigen stört, nein, das gehört mit zum Schweigen, ist in einem geheimnisvollen, und insofern wieder in einem schweigenden Einverständnis mit dem Schweigen, vermehrt es nur.

So laß uns nun den Vogel und die Lilie näher betrachten, von denen wir lernen sollen. Der Vogel *schweigt und wartet*: er weiß, oder richtiger, er glaubt ganz fest, daß alles zu seiner Zeit geschieht, deshalb wartet der Vogel; aber er weiß, daß es ihm nicht zukommt, Zeit und Stunde zu wissen, deshalb schweigt er. Es wird schon zur rechten Zeit geschehen, sagt der Vogel, doch nein, der Vogel sagt das nicht, er schweigt; aber sein Schweigen redet, und dieses sein Schweigen sagt, daß er es glaubt, und weil er es glaubt, deshalb schweigt er und wartet. Wenn dann der Augenblick kommt, so versteht der schweisame Vogel, daß das der Augenblick ist; er benützt ihn, und er wurde nie beschämt. So auch mit der Lilie, sie schweigt und wartet. Sie fragt nicht ungeduldig „wann kommt das Frühjahr?“, denn sie weiß, es kommt zur rechten Zeit, sie weiß, daß es ihr selbst am wenigsten dienlich wäre, wenn sie die Zeiten des Jahres bestimmen dürfte; sie sagt nicht „wann bekommen wir denn Regen?“ oder „wann bekommen wir denn Sonnenschein?“ oder „nun hat es zuviel geregnet“ oder „jetzt war die Hitze zu groß“; sie fragt nicht im voraus, wie der Sommer in diesem Jahr werden wird, wie lang oder wie kurz: nein, sie schweigt und wartet – so einfältig ist sie, aber betrogen wurde sie doch nie, was ja auch nur der Klugheit passieren kann, nicht der Einfalt, die nicht betrügt und nicht betrogen wird. So kommt denn der Augenblick, und wenn dann der Augenblick kommt, so versteht die schweisame Lilie,

daß nun der Augenblick da ist, und sie benützt ihn. O, ihr tiefsinnigen Lehrmeister der Einfalt, wäre es denn auch möglich, „den Augenblick“ zu treffen, wenn man redet? Nein, nur durch Schweigen trifft man den Augenblick; indem man redet, auch nur ein einziges Wort sagt, geht man des Augenblicks verlustig; nur im Schweigen *ist* der Augenblick. Und darum glückte es auch wohl so selten einem Menschen, daß er zum rechten Verständnis dessen kam, wann der Augenblick da ist und dann auch dazu, den Augenblick recht zu benützen, deshalb, weil er nicht schweigen kann. Er kann nicht schweigen und warten, daraus läßt es sich vielleicht erklären, wenn der Augenblick für ihn überhaupt nicht kommt; er kann nicht schweigen, daraus läßt es sich vielleicht erklären, daß er den Augenblick nicht merkte, als er für ihn kam. Denn der Augenblick, obgleich schwanger in seiner reichen Bedeutung, läßt doch keine Botschaft vorausgehen, um seine Ankunft zu melden, dazu kommt er zu hurtig, wenn er kommt, da ist ja vorher nicht einen Augenblick Zeit. Auch kommt der Augenblick nicht, wie bedeutungsvoll er auch in sich selbst ist, mit Lärm oder Geschrei, nein, er kommt leise, mit leichterem Schritt als das leichteste Geschöpf, denn er kommt mit dem leichten Schritt des Plötzlichen, schleichend kommt er: darum muß man ganz still sein, wenn man vernehmen soll „jetzt ist er da“; und im nächsten Augenblick ist er vorbei, darum muß man ganz still gewesen sein, wenn es einem glücken soll, ihn zu benutzen. Aber doch hängt alles vom Augenblick ab. Und im Leben der weitaus meisten Menschen ist gewiß das das Unglück, daß sie nie den Augenblick vernahmen, daß in ihrem Leben das Ewige und das Zeitliche nur getrennt wurden, und warum?, weil sie nicht schweigen konnten.

Der Vogel *schweigt und leidet*. Wieviel Herzenssorgen er auch hat, er schweigt. Selbst die schwermütigen Klagelieder der Wüste oder der Einsamkeit schweigen. Er seufzt dreimal, darauf schweigt er, seufzt wiederum dreimal; aber wesentlich schweigt er. Denn was es ist, sagt er nicht, er klagt nicht, er klagt niemanden an, er seufzt, um wieder zum Schweigen zu kommen.

Es ist nämlich, als wollte das Schweigen ihn sprengen, deshalb muß er seufzen, um schweigen zu können. Vom Leiden entbunden ist der Vogel nicht; aber der schweisgsame Vogel entbindet sich von dem, was das Leiden noch schwerer macht, und von der mißverstehenden Teilnahme anderer, von dem, was das Leiden langwieriger macht, dem vielen Reden vom Leiden, von dem, was das Leiden zu dem macht, was schlimmer ist als Leiden, zu der Sünde der Ungeduld und der Sorglichkeit. Denn glaube nicht, daß es doch nur ein wenig Falschheit von dem Vogel ist, daß er schweigt, wenn er leidet, daß er doch in seinem Innersten, wie schweisgsam er auch gegen andere ist, nicht schweigt, daß er, der über sein Schicksal klagt, Gott und Menschen anklagt, daß er das Herz in Kummer sündigen läßt. Nein, der Vogel schweigt und leidet. Ach, das tut der Mensch nicht. Aber woher kommt es wohl, daß menschliches Leiden, verglichen mit dem des Vogels, so furchtbar erscheint? Ob nicht davon, daß der

Mensch reden kann? Nein, nicht davon, denn das ist ja ein Vorzug, sondern davon, daß der Mensch nicht schweigen kann.

Es ist nämlich nicht wie der Ungeduldige, oder, noch heftiger, der Verzweifelte es zu verstehen meint, wenn er — und das ist schon ein Mißbrauch der Rede und der Stimme — wenn er sagt oder ruft: „Hätte ich doch eine Stimme wie der Sturm, daß ich all mein Leiden äußern könnte, so wie ich es empfinde!“ O, das wäre nur ein törichtes Mittel, im selben Grunde wird er es nur stärker empfinden. Nein, aber wenn du schweigen könntest, wenn du das Schweigen des Vogels hättest, so würde sich das Leiden wohl mindern.

Und wie der Vogel, so die Lilie, sie schweigt. Ob sie auch dasteht und leidet, indem sie verwelkt, sie schweigt; verstellen kann sich das unschuldige Kind nicht — das wird ja auch nicht verlangt, und es ist ein Glück für sie, daß sie das nicht kann, denn wahrlich, die Kunst, sich verstellen zu können, wird teuer erkaufte, sich verstellen kann sie nicht, sie kann nichts dafür, daß sie die Farbe wechselt, und dadurch verrät, was man ja an dem Farbenwechsel dieser Bleichheit erkennt, daß sie leidet; aber schweigen tut sie. Sie würde sich gern aufrecht halten um zu verbergen was sie leidet, doch dazu hat sie nicht die Kraft, nicht die Herrschaft über sich selbst, matt und gebeugt senkt sich ihr Haupt, wer vorübergeht — wenn jemand, der vorübergeht so viel Teilnahme hat, daß er auf sie achtet! — wer vorübergeht versteht, was das bedeutet, es spricht ja deutlich genug; aber die Lilie schweigt. So die Lilie. Woher kommt es aber wohl, daß menschliches Leiden verglichen mit dem der Lilie so furchtbar erscheint, ob nicht daher, daß sie nicht reden kann? Wenn die Lilie reden könnte, und wenn sie dann, ach wie der Mensch, die Kunst zu schweigen nicht gelernt hätte: ob dann nicht auch ihr Leiden furchtbar werden würde? Aber die Lilie schweigt. Für die Lilie ist Leiden Leiden, weder mehr noch weniger. Doch just, wenn Leiden weder mehr noch weniger ist als eben Leiden, dann ist das Leiden so gut vereinzelt und vereinfältigt, und so sehr verkleinert, wie es möglich ist. Kleiner kann das Leiden nicht werden, da es ja doch *ist*, und also ist was es ist. Dagegen aber kann das Leiden unendlich viel größer werden, wenn es nicht genau bleibt was es ist, weder mehr noch weniger wird. Wenn das Leiden weder mehr noch weniger ist, also wenn das Leiden nur das Bestimmte ist, das es ist: dann ist es, selbst wenn es das größte Leiden wäre, das geringste, das es sein kann. Wenn es aber unbestimmt bleibt, wie groß das Leiden eigentlich ist, so wird das Leiden größer; diese Unbestimmtheit vergrößert das Leiden unendlich. Und diese Unbestimmtheit entspringt just jenem zweideutigen Vorzug des Menschen, reden zu können. Die Bestimmtheit des Leidens dagegen, daß es weder mehr noch weniger ist als es ist, wird wiederum nur dadurch erreicht, daß man schweigen kann; und dieses Schweigen kannst du von der Lilie und dem Vogel lernen.

Draußen bei der Lilie und dem Vogel ist Schweigen. Aber was drückt dieses Schweigen aus? Es drückt Ehrfurcht vor Gott aus, daß er es ist, der verfügt, und er allein, dem Weisheit und Verstand zukommen. Und gerade weil dieses Schweigen Ehrfurcht vor Gott ist, weil es Anbetung ist, wie sie in der Natur sein kann, darum ist dieses Schweigen so feierlich. Und weil dieses Schweigen so feierlich ist, daher kommt es, daß man Gott in der Natur vernimmt – was Wunder auch, wenn alles aus Ehrfurcht vor ihm schweigt! Selbst wenn er nicht redet, daß alles aus Ehrfurcht vor ihm schweigt, wirkt ja auf einen, wie wenn er redete.

Was du hingegen durch keines Dichters Hilfe von dem Schweigen draußen bei der Lilie und dem Vogel lernen kannst, was nur das Evangelium dich lehren kann, ist das, daß es Ernst ist, daß es Ernst sein soll, daß der Vogel und die Lilie Lehrmeister sein *sollen*, daß du dich nach ihnen richtest, von ihnen lernen sollst, ganz im Ernst, daß du schweigsam werden sollst wie die Lilie und der Vogel.

Und schon das ist ja der Ernst – wenn es richtig verstanden wird, nicht wie der träumende Dichter, oder wie der Dichter, der die Natur von sich träumen läßt – dies: daß du draußen bei der Lilie und dem Vogel vernimmst, *daß du vor Gott bist*, was sooft in Rede und Gegenrede mit anderen Menschen ganz vergessen wird. Denn wenn wir auch nur zu zweit zusammen reden, noch mehr, wenn wir zehn oder hundert sind, da wird so leicht vergessen, daß du und ich, wir zwei, oder daß wir zehn vor Gott stehen. Aber die Lilie, die Lehrmeisterin, ist tiefsinnig. Sie läßt sich gar nicht mit dir ein, sie schweigt, und durch ihr Schweigen will sie dich bedeuten, daß du vor Gott bist, daß du dich erinnerst, daß du vor Gott bist — und also im Ernst und in der Wahrheit schweigen sollst vor Gott.

Und schweigen vor Gott wie die Lilie und der Vogel *sollst* du. Du sollst nicht sagen „der Vogel und die Lilie haben gut schweigen, sie können ja nicht reden“; das sollst du nicht sagen, du sollst überhaupt nichts sagen, sollst auch nicht den geringsten Versuch machen, die Unterweisung im Schweigen dadurch zu vereiteln, daß du, statt Ernst zu machen mit dem Schweigen, töricht und sinnlos das Schweigen in die Rede hineinfuschst, vielleicht als Gegenstand der Rede, so daß aus dem Schweigen nichts wird, dagegen aber eine Rede wird: über das Schweigen.

Du sollst vor Gott dir selbst gar nicht wichtiger werden als eine Lilie oder ein Vogel – doch wenn es Ernst und Wahrheit wird, daß du vor Gott bist, wird sich das von selbst ergeben. Und ob auch dein Vorhaben in der Welt das erstaunlichste wäre: du sollst die Lilie und den Vogel als deine Lehrmeister erkennen, und dir vor Gott nicht wichtiger werden als die Lilie und der Vogel. Und ob die ganze Welt nicht groß genug wäre, deine Pläne zu fassen, wenn du sie entfalten wolltest: du sollst von der Lilie und dem Vogel als deinen Lehrmeistern lernen, vor Gott all deine Pläne einfältig zusammenfassen in dem, was geringeren Platz einnimmt als ein Punkt, und weniger Lärm macht als die nichtssagendste Kleinigkeit: im Schweigen. Und ob, was du in der

Welt littest, so qualvoll wäre, wie es nie erlebt wurde: du sollst die Lilie und den Vogel als deine Lehrmeister erkennen und dir selbst nicht wichtiger werden als es die Lilie und der Vogel sich in ihren kleinen Sorgen sind.

So wenn das Evangelium es zum Ernst macht, daß der Vogel und die Lilie Lehrmeister sein sollen. Anders mit dem Dichter, oder mit dem Menschen, der, gerade weil der Ernst fehlt, im Schweigen bei der Lilie und dem Vogel nicht ganz schweigsam wird — sondern zum Dichter wird. Allerdings ist Dichterrede höchst verschieden von allgemeiner menschlicher Rede, ist so feierlich, daß sie, verglichen mit der gemeinen Rede, fast wie Schweigen wirkt, aber Schweigen ist das doch nicht. Auch sucht der Dichter das Schweigen nicht, um zum Schweigen zu kommen, sondern umgekehrt, um zum Reden zu kommen — wie ein Dichter redet. Im Schweigen da draußen, da träumt der Dichter von der großen Tat, zu deren Ausführung er doch nicht kommt — denn der Dichter ist ja nicht der Held; und er wird beredt — vielleicht wird er beredt just deshalb, weil er der unglückliche Liebhaber der Tat ist, während der Held ihr glücklicher Liebhaber ist, also weil die Entbehrung ihn beredt macht, wie Entbehrung wesentlich den Dichter macht — er wird beredt; diese seine Beredtsamkeit ist das Gedicht. Draußen im Schweigen, da entwirft er große Pläne, die ganze Welt zu verändern und glücklich zu machen, große Pläne, die nie zur Wirklichkeit werden — nein, sie werden ja zum Gedicht. Draußen im Schweigen, da brütet er über seinem Schmerz, er läßt alles — ja, sogar die Lehrmeister, der Vogel und die Lilie müssen, statt ihn zu lehren, ihm dienen — er läßt alles zum Widerhall seines Schmerzes werden; und dieser Widerhall des Schmerzes ist das Gedicht, denn der bloße Schrei wird kein Gedicht, aber der unendliche Widerhall des Schreies in sich selbst, das ist das Gedicht.

Schweigsam wird also der Dichter nicht in dem Schweigen bei der Lilie und dem Vogel, und warum nicht? Eben weil er das Verhältnis umkehrt, weil er sich im Vergleich zu Lilie und Vogel zum Wesentlicheren macht, weil er sich einbildet, daß er sich sogar ein Verdienst erwirbt, indem er dem Vogel und der Lilie, wie es heißt, das Wort leiht, wo seine Aufgabe doch war, selbst von der Lilie und dem Vogel Schweigen zu lernen.

O, aber daß es doch dem Evangelium mit Hilfe der Lilie und des Vogels gelänge, dich, mein Zuhörer, den Ernst zu lehren, und mich, dich ganz zum Schweigen zu bringen vor Gott! Daß du im Schweigen dich selbst ganz vergessen würdest, wie du selbst heißt, deinen eigenen Namen, den berühmten Namen, den berüchtigten Namen, den unbedeutenden Namen, um im Schweigen vor Gott zu beten: „Geheiligt werde *Dein* Name!“ Daß du im Schweigen dich selbst vergessen würdest, deine Pläne, die großen, alles umfassenden Pläne, oder die beschränkten, dein Leben und deine Zukunft betreffenden Pläne, um in Schweigen vor Gott zu beten: „*Dein* Reich komme!“ Daß du im Schweigen deinen Willen vergessen würdest, deinen Eigensinn,

um in Schweigen vor Gott zu beten: „*Dein* Wille geschehe!“ Ja, wenn du von der Lilie und dem Vogel lernen könntest, ganz schweigsam zu werden vor Gott, wozu sollte dir dann das Evangelium nicht verhelfen können, dann sollte dir nichts unmöglich sein. Aber wenn doch das Evangelium bloß mit Hilfe der Lilie und des Vogels dich Schweigen lehrte, wozu hat es dir dann nicht schon geholfen! Denn, wie gesagt, ist Gottesfurcht der Weisheit Anfang, so ist Schweigen der Anfang der Gottesfurcht. Geh zur Ameise und werde weise, sagt Salomo; geh zum Vogel und zur Lilie und lerne Schweigen, sagt das Evangelium.

»Trachtet am *ersten* nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.« Aber der Ausdruck dafür, daß man zuerst Gottes Reich sucht, ist eben das Schweigen, das Schweigen, welches das der Lilie und des Vogels ist. Die Lilie und der Vogel suchen Gottes Reich, gar nichts anderes, alles übrige fällt ihnen zu. Aber dann suchen sie ja nicht Gottes Reich zuerst, wenn sie gar nichts anderes suchen? Woher kommt es dann, daß das Evangelium sagt: Trachtet am *ersten* nach Gottes Reich, und dadurch den Anschein erweckt, als habe man daraufhin etwas anderes zu suchen, wiewohl es doch offenbar des Evangeliums Meinung ist, daß Gottes Reich das einzige ist, das gesucht werden soll? Das kommt wohl daher, daß Gottes Reich unleugbar nur dann gesucht werden kann, wenn es zuerst gesucht wird; wer Gottes Reich nicht zuerst sucht, sucht es überhaupt nicht. Ferner kommt es daher, daß das Suchen-Können in sich eine Möglichkeit enthält, anderes suchen zu können, und deshalb muß das Evangelium, das ja erst einmal außerhalb des Menschen steht, der also auch anderes suchen kann, zu dem Menschen sagen: Du sollst zuerst nach Gottes Reich trachten. Und schließlich kommt es daher, daß das Evangelium sich mild und lieb zu dem Menschen herabläßt, sich in der Rede für ihn so klein macht, um ihn zum Guten zu locken. Falls das Evangelium sofort sagen wollte: Du sollst einzig und allein nach Gottes Reich trachten, so würde sich der Mensch wohl überfordert wähnen, er würde sich, halb ungeduldig, halb angst und bange, zurückziehen. Nun aber paßt sich das Evangelium dem Menschen ein wenig an. Da steht der Mensch, die vielen Dinge vor Augen, nach denen er strebt – da redet das Evangelium ihn an und sagt: „Trachte zuerst nach Gottes Reich.“ Da denkt der Mensch: Nun ja, wenn ich nachher die Erlaubnis bekomme, nach anderem zu trachten, so kann ich ja damit beginnen, Gottes Reich zu suchen. Macht er dann wirklich damit den Anfang, so weiß das Evangelium gut, was daraus folgen wird, daß er nämlich durch dieses Trachten nach dem Reich Gottes so befriedigt und gesättigt wird, daß er völlig vergißt nach anderem zu trachten, ja daß er nichts weniger wünscht, als das — so daß es nun Wahrheit wird, daß er einzig und allein nach Gottes Reich trachtet. So verhält sich das Evangelium, und so redet ja ein Älterer zu einem Kind. Denke dir ein Kind, das recht hungrig ist; wenn nun die Mutter das Essen aufträgt, und das Kind das Aufgetragene zu sehen bekommt, ist das Kind vor Ungeduld dem Weinen

nahe und sagt: „Was soll das Bißchen, wenn ich das gegessen habe, bin ich noch gleich hungrig“; vielleicht wird das Kind auch so ungeduldig, daß es überhaupt nicht anfangen will zu essen, »weil das Bißchen doch nichts helfen kann“. Aber die Mutter, die gut weiß, daß das Ganze ein Mißverständnis ist, sagt: „Ja, ja, mein Liebling, iß nur erst, was da ist, nachher können wir ja immer noch mehr holen.“ So greift das Kind zu, und was geschieht? Das Kind ist satt, ehe die Hälfte verzehrt ist. Hätte die Mutter das Kind sofort zurechtgewiesen und gesagt: „Das ist doch nun mehr als genug“, so hätte die Mutter wohl nicht Unrecht gehabt, aber sie hätte durch ihr Verhalten kein Beispiel der Weisheit gegeben, welche eigentlich die der Erziehung ist. Das tat sie aber nun. So mit dem Evangelium. Es ist dem Evangelium nicht das Wichtigste, Fehler festzustellen und zu schelten; es ist dem Evangelium vielmehr das Wichtigste, daß es die Menschen dazu bringt, seiner Weisung zu folgen. Deshalb sagt es „trachtet am ersten.“ Dadurch stopft es allen Entschuldigungen der Menschen sozusagen den Mund, bringt ihn zum Schweigen, und erreicht so, daß er wirklich damit beginnt, nach dem Reich Gottes zu trachten; und dann sättigt dieses Trachten den Menschen so, daß er nun wirklich einzig und allein nach Gottes Reich trachtet.

Trachte zuerst nach Gottes Reich, das heißt, werde wie die Lilie und der Vogel, das heißt, werde ganz still vor Gott: dann wird dir alles Übrige zufallen.⁹⁸²

Tableau XXXXXXVII (T67): Der Greis und der Knabe

Es war vor ungefähr vier Jahren, an einem Sonntag (...). Gegen meine Gewohnheit war ich in den Garten hinausgegangen, den man den Garten der Toten nennt, wo der Abschied dem Besucher wieder doppelt schwierig ist, weil es sinnlos ist, zu sagen: noch einmal, weil das letzte Mal bereits vorbei ist und es keinen Grund gibt, mit dem Abschiednehmen aufzuhören, wenn der Anfang gemacht wird, nachdem das letzte Mal vorbei ist. Die meisten waren bereits nach Hause gegangen, nur ein einzelner verschwand zwischen den Bäumen. Nicht erfreut über die Begegnung, wich er aus, weil er ja Tote, nicht Lebendige suchte; und immer herrscht ja in diesem Garten eine schöne Übereinkunft zwischen den Besuchern, daß man nicht hingehet, um zu sehen und gesehen zu werden, sondern der eine Besucher meidet den andern. Man braucht auch keine Gesellschaft, am wenigsten einen geschwätzigen Freund, dort, wo alles Beredsamkeit ist, wo der Tote einem das kurze Wort, das auf sein Grab gesetzt wurde, zuruft, nicht wie ein Pfarrer, der weitläufig über das Wort predigt, sondern wie ein schweigsamer Mann, der bloß dieses Wort sagt, das aber mit einer Leidenschaft, als müßte der Tote das Grab sprengen. Oder ist es nicht seltsam, auf sein Grab die

982 Kierkegaard: *Die Lilien auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel* in *Christliche Reden*, S.5 – 19 (T66).

Worte zu setzen: »Wir sehen uns wieder« und dann da unten zu bleiben? Und doch welche Innerlichkeit in diesem Wort gerade durch den Widerspruch: denn daß der Mann, der morgen kommt, sagt: wir sehen uns wieder, das ist nicht erschütternd. Alles gegen sich, keinen, keinen direkten Ausdruck für seine Innerlichkeit haben und doch zu seinem Wort stehen, das ist die wahre Innerlichkeit, und die Innerlichkeit in demselben Grade unwahr wie der Ausdruck im Äußeren, in Angesicht und Miene, in Worten und Beteuerungen sofort zur Hand ist, nicht gerade, weil der Ausdruck selbst unwahr ist, sondern, weil es die Unwahrheit ist, daß die Innerlichkeit nur ein Moment sei. Der Tote bleibt ganz still, während die Zeit vergeht; auf das Grab des berühmten Kriegers hat man sein Schwert gelegt und Frechheit hat das Gittertor in Stücke geschlagen, aber der Tote stand nicht auf, griff nicht zum Schwert, um sich und seine Ruhestätte zu verteidigen; er gestikuliert nicht, er beteuert nicht, lodert nicht auf im Augenblick der Innerlichkeit, sondern schweigsam wie das Grab und still wie ein Toter bewahrt er seine Innerlichkeit und steht zu seinem Wort. Gepriesen sei der Lebende, der sich im Äußeren zu seiner Innerlichkeit wie ein Verstorbener verhält und sie gerade dadurch bewahrt, nicht als die Erregung eines Augenblicks oder als die Betörung eines Weibes, sondern als das Ewige, das durch den Tod gewonnen ist. So einer ist ein Mann, denn daß ein Weib in der augenblicklichen Innerlichkeit überschäumt, ist nicht unschön, und daß es diese bald wieder verfißt, ist auch nicht unschön; das eine entspricht nämlich dem andern und beides dem Weiblichen und dem, was man im allgemeinen unter Innerlichkeit versteht.

Vom Gehen müde setzte ich mich auf eine Bank, ein sich wundernder Zeuge davon, wie jener stolze Herrscher, der nun seit Jahrtausenden der Held des Tages gewesen ist und es bis zum letzten Tag bleibt, wie die Sonne bei ihrem glänzenden Fortgang den Schein der Verklärung über die ganze Umgebung warf, während mein Auge über die den Garten umgebende Mauer hinweg in jenes ewige Sinnbild der Ewigkeit hineinschaute: in den unendlichen Horizont. Was der Schlaf für den Leib, das ist ein solches Ausruhen für die Seele, daß sie recht ausatmen kann. In demselben Augenblick entdeckte ich zu meinem Erstaunen, daß die Bäume, die mich vor den Augen der andern verbargen, andere vor meinen Augen verborgen hatten, denn ich hörte dicht neben mir eine Stimme. Es hat immer mein Schamgefühl verletzt, Zeuge zu sein, wenn ein anderer sein Gefühl so äußert, wie es nur geschieht, wenn man sich unbemerkt glaubt, denn es gibt eine Innerlichkeit des Gefühls, die sich schamhaft verbirgt und nur vor Gott offenbar ist, gleich wie die Schönheit eines Weibes jedem verborgen und nur dem Geliebten offenbar sein will: darum beschloß ich, mich zu entfernen, aber die ersten Worte, die ich hörte, fesselten mich stark, und da ich durch das Geräusch meines Weggehens mehr zu stören fürchtete als durch stilles Sitzenbleiben, wählte ich letzteres und wurde so Zeuge einer Situation, die, so feierlich sie auch war, doch durch meine Gegenwart keine Kränkung erfuhr.

Ich sah durch die Blätter, daß es zwei waren: ein Greis mit schlohweißen Haaren und ein Kind, ein Knabe von ungefähr zehn Jahren. Sie trugen beide Trauer und saßen an einem frisch zugeworfenen Grabe, woraus leicht zu schließen war, daß sie ein kürzlich erlittener Verlust beschäftigte. Die ehrwürdige Gestalt des Greises ward im verklärenden Abendschein noch feierlicher, und seine ruhige und doch bewegte Stimme gab das Wort deutlich wieder und deutlich auch in der Innerlichkeit, die es in dem Redenden hatte, der ab und zu innehielt, wenn die Stimme im Weinen erstickte oder die Stimmung sich in einen Seufzer verlor. Denn Stimmung ist wie der Nigerstrom in Afrika, niemand kennt seinen Ursprung, niemand kennt seinen Ausfluß, bekannt ist nur sein Lauf. Ich erfuhr aus dem Gespräch, daß der kleine Knabe ein Enkel des Greises war und der, dessen Grab sie besuchten, der Vater des Knaben. Da niemand genannt wurde, war die ganze Familie aller Wahrscheinlichkeit nach ausgestorben, wovon ich mich auch bei einem späteren Besuch überzeugte, als ich auf der Tafel den Namen und die Namen der vielen Verstorbenen las. Der Greis sprach mit dem Kinde davon, daß es nun keinen Vater mehr habe, niemand, an den es sich halten könne, außer einem alten Mann, der für ein Kind doch zu alt sei und sich selbst von der Welt wegsehe; aber es sei ein Gott im Himmel und auf Erden, nach dem alle Väterlichkeit genannt werde, und es sei *ein* Name, in welchem es Erlösung gäbe, der Name Jesu Christi. Er hielt einen Augenblick inne und sagte dann halblaut bei sich selbst: Daß dieser Trost mir zum Entsetzen werden sollte, daß er, mein Sohn, der nun im Grabe liegt, ihn fahren lassen konnte! Wozu alle meine Hoffnung, wozu alle meine Fürsorge, wozu alle seine Weisheit, wenn nun sein Tod mitten in seiner Verirrung die Seele eines Glaubenden über seine Erlösung ungewiß machen soll, wenn sein Tod meine grauen Haare mit Kummer in das Grab bringt, einen Glaubenden dazu bringt, die Welt in Angst zu verlassen, einen Greis dazu bringt, wie ein Zweifler nach Gewißheit zu hasten und dazu sich trübsinnig nach dem Zurückbleibenden umzusehen! Darauf sprach er wieder mit dem Kinde davon, es gäbe eine Weisheit, die an dem Glauben vorbeifliegen wolle, jenseits des Glaubens sei ein weites Gebiet wie die blauen Berge, scheinbar ein Festland, das für das Auge des Sterblichen wie eine Gewißheit aussehe, die höher sei, als die des Glaubens; der Glaubende aber fürchte diese Luftspiegelung, wie sie der Schiffer fürchte, es sei der Schein der Ewigkeit, in dem ein Sterblicher nicht sein könne, aber wenn er sich in ihn hineinstarre, dann verliere er den Glauben. Er schwieg wieder und sagte dann halblaut vor sich hin: Daß gerade mein unglücklicher Sohn sich betrügen lassen sollte! Wozu denn alle seine Gelehrsamkeit, daß er sich nicht einmal für mich verständlich zu machen vermochte, daß ich nicht mit ihm von seiner Verirrung sprechen konnte, weil sie für mich zu hoch war! Da erhob er sich und führte das Kind zum Grabe hin, und mit einer Stimme, deren Eindruck ich niemals vergessen werde, sagte er: »Armer Junge, du bist nur ein Kind und stehst doch bald allein in

der Welt, versprichst du mir nun beim Andenken an deinen verstorbenen Vater, der, wenn er jetzt zu dir sprechen könnte, so sprechen würde und durch meine Stimme spricht: gelobt du beim Anblick meines Alters und meiner grauen Haare, gelobt du bei der Feierlichkeit dieser geheiligten Stätte, bei dem Gott, dessen Namen du doch hast anrufen lernen, beim Namen Jesu Christi, in dem allein Erlösung ist: versprichst du mir, daß du an diesem Glauben in Leben und Tod festhalten willst, daß du dich von keinem Blendwerk, wie sich auch die Gestalt der Welt verändern würde, betrügen lassen willst, versprichst du mir das: « Überwältigt von dem Eindruck warf sich der Kleine auf die Knie, der Alte aber richtete ihn auf und drückte ihn an seine Brust.

Ich bin es der Wahrheit schuldig, zu gestehen, daß ich nie Zeuge eines so erschütternden Auftritts gewesen bin. Was vielleicht einen Augenblick diesen oder jenen veranlassen mag, das Ganze für eine Fiktion zu halten, nämlich, daß ein Greis so mit einem Kinde spricht, das erschütterte mich am meisten: der unglückliche Greis, der in der Welt allein mit einem Kind zurückgeblieben war, der außer einem Kind niemand hatte, mit dem er über seinen Kummer sprechen konnte, und nur einen zu retten hatte, ein Kind, bei dem er doch die Reife, ihn zu verstehen, nicht voraussetzen konnte, und doch nicht wagte, auf die Zeit der Reife zu warten, weil er selbst ein Greis war. Schön ist es, ein Greis zu sein, lieblich für den alten Mann, seine Familie um sich herum aufwachsen zu sehen, eine erfreuliche Rechenaufgabe, zuzuzählen, sooft sich die Zahl erhöht; wird es aber sein Los, wieder umrechnen zu müssen, wird das Abziehen seine Aufgabe, jedesmal wenn der Tod nimmt und wieder nimmt, bis es heißt: quitt! und der Greis zurückbleibt, um zu quittieren – was ist dann so schwer wie ein Greis zu sein! Wie Not einen Menschen zum Äußersten treiben kann, so schien mir das Leiden des Greises seinen stärksten Ausdruck in dem zu finden, was dichterisch eine Unwahrscheinlichkeit genannt werden müßte: daß ein Greis in einem Kind seinen einzigen Vertrauten hat und daß von einem Kinde ein heiliges Gelübde, ein Eid, gefordert wird. Obgleich nur Zuschauer und Zeuge, war ich doch tief ergriffen; in dem einen Augenblick war es mir, als sei ich selbst der junge Mann, den der Vater mit Entsetzen begrub, im nächsten war es mir, als sei ich das Kind, das durch das heilige Gelübde gebunden wurde. Indessen fühlte ich kein Bedürfnis, hervorzustürzen, um dem alten Mann gerührt meine Anteilnahme zu bezeugen, ihm mit Tränen und bebender Stimme betuernd, daß ich diese Szene niemals vergessen würde, oder ihn wohl sogar dazu auffordernd, auch mich zu vereidigen, denn nur übereilte Menschen, unfruchtbare Wolken und eilende Schauer haben nichts so eilig, als ein Gelöbnis abzulegen; weil sie nämlich nicht vermögen es zu halten, deshalb müssen sie es beständig ablegen. Meiner Meinung nach ist das »niemals diesen Eindruck vergessen wollen« etwas anderes als einmal in einem feierlichen Augenblick zu sagen: »Das werde ich niemals vergessen«: das

erste ist die Innerlichkeit, das zweite vielleicht nur die augenblickliche Innerlichkeit. Und wenn man es nie vergißt, dann ist nicht einzusehen, daß die Feierlichkeit, womit man es gesagt hat, so wichtig ist, weil die fortwährende Feierlichkeit, mit welcher man sich täglich am Vergessen hindert, eine wahre Feierlichkeit ist. Das Weibische ist immer gefährlich. Ein zärtlicher Händedruck, eine leidenschaftliche Umarmung, eine Träne im Auge sind doch nicht ganz dasselbe wie die stille Weihe des Entschlusses; und die Innerlichkeit des Geistes ist im Leibe doch immer wie ein Fremdling und Ausländer, wozu also Gestikulationen: Brutus sagt bei Shakespeare so wahr, als die Verschworenen sich durch einen Eid zu ihrer Tat verbinden wollen: »Nein, keinen Eid!.. Laßt Priester, Memmen, Vorsichtskrämmer schwören, verdorrte Greise und solche Jammerseelen... entehrt nicht so die Gradheit unsrer Handlung und unsern unbezwinglich festen Sinn, zu denken, unsre Sache, unsre Tat braucht einen Eid... Das augenblickliche Entleeren der Innerlichkeit hinterläßt meistens eine Mattigkeit, die gefährlich ist. Dazu kommt, daß eine einfache Beobachtung mich bei Ablegung eines Eides und Gelübdes auf eine andere Weise Vorsicht gelehrt hat, so daß die wahre Innerlichkeit sogar gezwungen wird, sich durch den Gegensatz auszudrücken. Geschwinde, leichtentzündliche Menschen sind zu nichts geneigter, als ein heiliges Gelübde abzufordern, weil die innere Schwachheit die starke Stimulation des Augenblickes braucht. Einem solchen ein heiliges Gelübde geben zu sollen, ist sehr bedenklich, weshalb man am besten tut, den feierlichen Auftritt zu verhindern, während man durch eine kleine *reservatio mentalis* sich selbst bindet, wenn die Abforderung des Versprechens sonst einigermaßen berechtigt ist. Dadurch nützt man dem andern Menschen, verhindert die Profanation des Heiligen, verhindert ihn selbst daran, durch einen Eid gebunden zu werden, den er doch zuletzt brechen würde. Wenn so Brutus in Betrachtung dessen, daß die Verschworenen mit einer einzelnen Ausnahme wohl aufflammende Köpfe seien und daher eilfertig, Eide und heilige Gelübde abzulegen und heilige Gelübde abzufordern, sie von sich gestoßen und aus diesem Grund die Ablegung des Gelübdes verhindert hätte, während er, da er es für eine gerechte Sache ansah, und es auch für recht hielt, daß sie sich an ihn wandten, in aller Stille sich selbst dazu geweiht hätte, dann wäre nach meiner Meinung seine Innerlichkeit noch größer gewesen. Nun deklamiert er ein wenig, und obwohl, was er sagt, in ihm Wahrheit ist, ist es doch ein bißchen unwahr, es den Verschworenen zu sagen, ohne sich recht klar zu machen, zu wem er spricht.

Darauf ging auch ich nach Hause.⁹⁸³

983 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.381 – 388 (T67).

Tableau I (T1): Der Gott am Kreuz

Sieh also noch einmal auf ihn, den Erniedrigten! Welche Wirkung hat dieser Anblick? Sollte er dich nicht dazu bewegen können, einigermaßen ähnlich wie er leiden zu wollen? Also für die Wahrheit unter Gefahr zeugen zu wollen, und gerade deshalb leiden zu müssen? Vergiß womöglich einen Augenblick alles, was du von ihm weißt, reiße dich aus dem doch vielleicht trägen gewohnheitsmäßigen Wissen um ihn: fühle es so, als hörtest du die Geschichte seiner Erniedrigung zum ersten Male. Glaubst du das aber nicht zu können, nun gut, so können wir uns auf andere Weise helfen, indem wir ein Kind zur Hilfe nehmen, ein Kind, das noch nicht dadurch verdorben ist, daß es Jesu Christi Leiden und Tod einfach als Schulaufgabe auswendig gelernt hat, ein Kind also, das diese Erzählung zum ersten Male hört, und laßt uns sehen, welche Wirkung sie hervorbringt, wenn wir sie einigermaßen leidlich erzählen.

Denke dir also ein Kind, und mach diesem Kind eine Freude dadurch, daß du ihm ein paar von jenen künstlerisch unbedeutenden, aber für das Kind so anregenden Bildern zeigst, die man in einem Kramladen kaufen kann. – Der da, auf dem schnaubenden Rosse, mit den wehenden Federn und der Herrschermiene, an der Spitze von Tausenden und aber Tausenden, die man nicht sehen kann – die Hand befehlend ausgestreckt: »vorwärts«, vorwärts über die Berggipfel, die gerade vor dir liegen, vorwärts zum Siege; das ist der Kaiser, der einzige, Napoleon; und nun erzählst du dem Kinde von Napoleon. – Der dort ist ein Jäger, er stützt sich auf seine Armbrust und sieht mit einem durchdringenden Blick vor sich hin, so sicher und doch bekümmert. Das ist Wilhelm Tell; du erzählst dem Kinde von ihm und diesem merkwürdigen Ausdruck in seinen Augen, daß er mit demselben Blick auf sein geliebtes Söhnchen schaute, damit er es nicht treffe, und auf den Apfel auf des Kindes Kopf, damit er den Apfel genau treffe. – Und dann zeigst du dem Kinde noch mehr solcher Bilder zu dessen unsäglicher Freude, bis du zu einem Bilde kommst, das du absichtlich dazwischen gelegt hast, und das einen Gekreuzigten darstellt. Das Kind wird das Bild nicht sofort und auch nicht ganz direkt verstehen; es wird fragen, was es denn bedeute, daß der an solch einem Baume hänge. Darauf erklärst du dem Kinde, daß das ein Kreuz sei, und daß, wer daran hänge, gekreuzigt worden sei, und daß diese Kreuzigung in jenem Lande die qualvollste Todesstrafe gewesen sei und dazu eine entehrende Todesstrafe, die nur die schlimmsten Verbrecher erleiden mußten. – Wie wird dies nun auf das Kind wirken? Das Kind wird befangen werden und sich wohl eigentlich darüber wundern, wie du darauf gekommen seist, ihm ein solches häßliches Bild unter all den andern schönen zu zeigen, dies Bild eines schlimmen Verbrechers unter all diesen Helden und Herrlichen. Denn wie den Juden zum Trotz oben über das Kreuz geschrieben wurde »der Juden König«, so ist dieses Bild, das unaufhörlich noch alle Jahre herausgegeben wird, dem Menschengeschlecht

zum Trotz eine Mahnung, die es niemals loswerden kann und auch niemals loswerden soll. Man soll ihn nicht anders darstellen; und es soll immer so sein, als hätte ihn *dieses* Geschlecht gekreuzigt, wenn *dieses* Geschlecht einem Kinde des neuen Geschlechts dieses Bild zum ersten Male zeigt und ihm zum ersten Male erklärt, wie es in der Welt zugeht. Und dem Kinde soll es vor dem Erwachsenen und vor der Welt und vor sich selbst bange und ängstlich werden, wenn es zum ersten Male davon hört, und die andern Bilder sollen sich dabei alle, wie, wie es in dem alten Liede heißt, vor Scham umwenden, weil dieses Bild so ganz anders ist. Indessen – denn wir sind ja noch gar nicht zu dem Entscheidenden gekommen, indem das Kind noch gar nicht erfahren hat, wer dieser schlimme Verbrecher gewesen ist – wird das Kind sicherlich, wißbegierig wie alle Kinder sind, fragen, wer denn das sei, und was er denn getan habe – ja, was? Erzähle dem Kinde dann, daß dieser Gekreuzigte der Heiland der Welt sei. Damit wird aber das Kind keine rechte Vorstellung verbinden können; erzähle ihm deshalb nur, daß dieser Gekreuzigte der liebevollste Mensch gewesen sei, der je gelebt habe. O, im Alltäglichen, wo man ja diese Geschichte auswendig ableiern kann, im Alltagsleben, wo ein halbes, gerade nur andeutend hingeworfenes Wort genügt, damit man sofort Bescheid weiß, da geht alles so schnell und oberflächlich vor sich; das müßte aber ein sonderbarer Mensch sein, vielmehr ein Unmensch, der nicht unwillkürlich die Augen niederschlägt und fast wie ein armer Sünder dastünde, wenn er einem Kinde dies zum ersten Male erzählen sollte, einem Kinde also, das noch nie ein Wort davon gehört und selbstverständlich nie etwas davon geahnt hat. Denn in dem Augenblicke steht der Erwachsene ja wie ein Ankläger da, der sich und das ganze Menschengeschlecht anklagt! – Was für einen Eindruck muß dies wohl auf das Kind machen, das natürlich fragen wird: aber warum war man denn so schlecht gegen ihn, warum?

Sieh, nun ist der Augenblick da, falls du nicht schon einen allzu großen Eindruck auf das Kind gemacht hast. Erzähle ihm nun von dem Erhöhten, der von der Herrlichkeit alle zu sich ziehen will. Erzähle ihm, daß der Gekreuzigte dieser Erhöhte ist. Erzähle dem Kinde, daß er die Liebe war, daß er aus Liebe zur Welt kam, geringe Knechtsgestalt annahm, nur für dies eine lebte, die Menschen zu lieben und ihnen zu helfen, vor allem allen denen, die krank waren und betrübt, leidend und unglücklich. Erzähle dann dem Kinde, wie es ihm im Leben erging, wie ihn einer von den wenigen, die ihm nahestanden, verriet, wie die andern ihn verleugneten, und alle andern ihn verhöhnten und verspotteten, bis sie ihn zuletzt ans Kreuz nagelten – wie man es auf dem Bilde sieht – und wie sie schrien, sein Blut solle über sie und ihre Kinder kommen, und er für sie betete, daß dieses nicht geschehen möge, sondern daß der himmlische Vater ihnen diese Sünde vergeben wolle. Erzähle all das dem Kinde recht lebendig, als hättest du es selber noch nie gehört oder erzählt; erzähle es, als hättest du selber all dies erdichtet, aber vergiß keine Einzelheit, die uns überliefert ist,

doch darfst du gern beim Erzählen vergessen, daß uns all das *überliefert* ist. Erzähle dann dem Kinde, daß damals zusammen mit dem Liebevollen auch ein berüchtigter Räuber lebte, der zum Tode verurteilt worden war, und daß das Volk forderte, dieser Räuber solle freigelassen werden, daß das Volk rief: er soll leben, Barrabas soll leben, während sie über den Liebreichen riefen: kreuzige, kreuzige ihn! so daß dieser Liebreiche also nicht allein wie ein Verbrecher gekreuzigt wurde, sondern wie ein solches Ungeheuer von einem Verbrecher, daß jener berüchtigte Räuber im Vergleich mit ihm geradezu ein rechtschaffener Mensch wurde.

Welche Wirkung, meinst du, wird diese Erzählung auf das Kind haben? Jedoch, um es dir ganz deutlich und klar zu machen, so stell eine Probe an: erzähle weiter von dem Gekreuzigten, daß er am dritten Tage darauf von den Toten auferstand, dann zum Himmel auffuhr, um zu der Herrlichkeit des Vaters im Himmel einzugehen – versuch es, und du wirst sehen, daß das Kind dieses zuerst völlig überhören wird, denn die Erzählung des Leidens hat auf das Kind einen so großen Eindruck gemacht, daß es von der Herrlichkeit, die darauf folgte, gar nichts hören mag. Denn man muß ziemlich verpfuscht sein und manches Jahr lang dadurch empfindungslos geworden sein, daß man die Geschichte von seiner Erniedrigung, seinem Leiden und Sterben hat leichtfertig ableiern hören, um, ohne angehalten zu werden, sofort zur Herrlichkeit übergehen zu können.

Welche Wirkung, meinst du also, wird deine Erzählung auf das Kind ausüben? Vor allem wohl die, daß es die übrigen Bilder, die ihm gezeigt wurden, völlig vergißt, weil es nun über etwas anderes nachdenken muß. Und darauf würde sich das Kind wohl im höchsten Maße darüber wundern, daß Gott mit Himmel nicht alles getan hat, um dies zu verhindern; oder jedenfalls darüber, daß dies geschah, ohne daß Gott, wenn auch erst im allerletzten Augenblicke, Feuer vom Himmel regnen ließ, um seinen Tod zu verhindern; daß es geschah, ohne daß sich die Erde öffnete, um die Gottlosen zu verschlingen. Und ganz so müßten wir Älteren ja auch denken, wenn wir nicht begriffen, daß er freiwillig litt, und daß es um so schwerer war, weil er, der Erniedrigte, jeden Augenblick hätte bitten können, so daß der Vater ihm Legionen von Engeln gesandt hätte, um das Fürchterliche abzuwehren. – Das wäre wohl der erste Eindruck gewesen. Wenn das Kind aber mit der Zeit genauer über diese Geschichte nachdächte, würde es wohl immer leidenschaftlicher werden; es würde nur noch von Waffen und Krieg reden – denn das hätte das Kind dann bestimmt beschlossen, daß es, sobald es groß wäre, alle diese gottlosen Menschen totschiessen würde, die so mit dem Liebevollen gehandelt hätten; und das hätte es beschlossen, ohne mit seinem Kinderverstand daran zu denken, daß diese Gottlosen vor 1800 Jahren gelebt hätten.

Wenn dieses Kind dann ein Jüngling geworden wäre, hätte er diesen Eindruck nicht vergessen, sieht aber nun ein, daß sich dieses nicht tun ließe, was er als Knabe

beschlossen hatte, indem er die 1800 Jahre vergessen hatte, doch würde er sicher mit derselben Leidenschaft gegen die Welt streiten wollen, in der man den Heiligen anspie, in der man die Liebe kreuzigt und für den Räuber bittet.

Wenn er dann noch älter und reif geworden wäre, würde er den Kindheitseindruck nicht vergessen haben, aber es nun anders auffassen. Er will nicht mehr schlagen, da er dann dem Erniedrigten, der nicht schlug, nicht einmal zurückschlug, wenn er geschlagen wurde, nicht ähnlich sein würde. Nein, jetzt will er nur eines: annäherungsweise so leiden, wie er in der Welt litt, in dieser Welt, die die Philosophen immer die beste genannt haben, welche aber doch – denn es muß wohl so sein, daß manches in der Philosophie wahr ist, was in der Theologie unwahr ist – die Liebe kreuzigt und »Barrabas lebe« ruft. Das zeigt die Welt immer wieder in geringeren Verhältnissen, daß nicht nur der leiden muß, der das menschliche Gute will, sondern daß auch – schon um des Gegensatzes willen, den die Welt so liebt, um dadurch so recht zu unterstreichen, wie sehr sie gegen das Gute ist – zu gleicher Zeit jener Erbärmliche, Verächtliche, Niedrige zu leben pflegt, für den, um den Gegensatz zu zeigen, »er lebe« gerufen wird.

So *kann* also der Anblick des Erniedrigten bewegen – kann er dich nicht auch so bewegen? So bewegte er die Apostel, die nichts wußten und nichts wissen wollten als Christum, und zwar als den Gekreuzigten – kann er dich nicht auch so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du ein Apostel würdest – welche Vermessenheit! Nein, daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. So bewegte dieser Anblick jene Herrlichen, deren die Kirche als ihrer Väter und Lehrer gedenkt, und die mit den Aposteln nichts wußten und nicht anderes wissen wollten als Christum, und zwar als den Gekreuzigten – kann er dich nicht auch so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du einer von jenen würdest – welch eitler Gedanke! Daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. Denn warum wurden sie durch diesen Anblick so bewegt? Weil sie ihn liebten. Deshalb erkannten sie seine Leiden; denn nur wer ihn liebt, begreift, daß er die Liebe war, und nur der kann darauf aufmerksam werden, wie er litt: wie schwer und martervoll, und wie er litt: wie sanftmütig und liebevoll; wie er litt: wie sehr er im Recht war; wie er litt: welches Unrecht! Wenn dieser Anblick dich nicht so bewegt, muß es daran liegen, daß du ihn nicht liebst; aber wende deshalb deinen Blick nicht ab, damit der Anblick dieses Erniedrigten in seinem Leiden dich doch vielleicht noch bewege, ihn zu lieben. Wenn es so ist, wirst du zum zweiten Male diesen Anblick zu sehen bekommen, und dann wird er auch dich dazu bewegen, ähnlich wie er leiden zu wollen – der von der Herrlichkeit alle zu sich ziehen will.⁹⁸⁴

984 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.188 – 192 (T1).

§34 Nietzsche: Die Gnade des Gottes Dionysos

Tableau XXXXXXVIII (T68): Das Dionysische

Und so möchte von Apollo in einem excentrischen Sinne das gelten, was Schopenhauer von dem im Schleier der Maja befangenen Menschen sagt. Welt als Wille und Vorstellung I, S. 416: „Wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis“. Ja es wäre von Apollo zu sagen, dass in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des „Scheines“, sammt seiner Schönheit, zu uns spräche.

An derselben Stelle hat uns Schopenhauer das ungeheure Grausen geschildert, welches den Menschen ergreift, wenn er plötzlich an den Erkenntnissformen der Erscheinung irre wird, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn wir zu diesem Grausen die wonnvolle Verzückerung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so thun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen, das uns am nächsten noch durch die Analogie des Rausches gebracht wird. Entweder durch den Einfluss des narkotischen Getränkes, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll durchdringenden Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjective zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet. Auch im deutschen Mittelalter wälzten sich unter der gleichen dionysischen Gewalt immer wachsende Schaaren, singend und tanzend, von Ort zu Ort: in diesen Sanct-Johann- und Sanct-Veittänzern erkennen wir die bacchischen Chöre der Griechen wieder, mit ihrer Vorgeschichte in Kleinasien, bis hin zu Babylon und den orgiastischen Sakäen. Es giebt Menschen, die, aus Mangel an Erfahrung oder aus Stumpfsinn, sich von solchen Erscheinungen wie von „Volkskrankheiten“, spöttisch oder bedauernd im Gefühl der eigenen Gesundheit abwenden: die Armen ahnen freilich nicht, wie leichenfarbig und gespenstisch eben diese ihre „Gesundheit“ sich ausnimmt, wenn an ihnen das glühende Leben dionysischer Schwärmer vorüberbraust.

Unter dem Zauber des Dionysischen schliesst sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem

Menschen. Freiwillig beut die Erde ihre Gaben, und friedfertig nahen die Raubthiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysus überschüttet: unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger. Man verwandele das Beethoven'sche Jubellied der „Freude“ in ein Gemälde und bleibe mit seiner Einbildungskraft nicht zurück, wenn die Millionen schauervoll in den Staub sinken: so kann man sich dem Dionysischen nähern. Jetzt ist der Slave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder „freche Mode“ zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnissvollen Ur-Einen herumflattere. Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und das Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung. Wie jetzt die Thiere reden, und die Erde Milch und Honig giebt, so tönt auch aus ihm etwas Uebernatürliches: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah. Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden: die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches. Der edelste Thon, der kostbarste Marmor wird hier geknetet und behauen, der Mensch, und zu den Meisselschlägen des dionysischen Weltenkünstlers tönt der eleusinische Mysterienruf: „Ihr stürzt nieder, Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt?“ —⁹⁸⁵

Tableau XXXXXXIX (T69): Zarathustras Rundgesang

Oh Mensch! Gieb Acht!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 „Ich schlief, ich schlief —,
 „Aus tiefem Traum bin ich erwacht:
 „Die Welt ist tief,
 „Und tiefer als der Tag gedacht.
 „Tief ist ihr Weh —,
 „Lust — tiefer noch als H e r z e l e i d :
 „Weh spricht: Vergeh!
 „Doch alle Lust will Ewigkeit —,
 „— will t i e f e, tiefe Ewigkeit!“⁹⁸⁶

985 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.28ff (T68).

986 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.404 (T69).

Tableau XXXXXXXX (T70): Nur Narr! Nur Dichter!

Bei abgehellter Luft,
 wenn schon des Thau's Tröstung
 zur Erde niederquillt,
 unsichtbar, auch ungehört
 — denn zartes Schuhwerk trägt
 der Tröster Thau gleich allen Trostmilden —
 gedenkst du da, gedenkst du, heisses Herz,
 wie einst du durstetest,
 nach himmlischen Thränen und Thaugeträufel
 versengt und müde durstetest,
 dieweil auf gelben Graspfaden
 boshaft abendliche Sonnenblicke
 durch schwarze Bäume um dich liefen
 blendende Sonnen-Gluthblicke, schadenfrohe.

„Der Wahrheit Freier — du? so höhnten sie
 nein! nur ein Dichter!
 ein Thier, ein listiges, raubendes, schleichendes,
 das lügen muss,
 das wissentlich, willentlich lügen muss,
 nach Beute lüstern,
 bunt verlarvt,
 sich selbst zur Larve,
 sich selbst zur Beute
 das — der Wahrheit Freier?...
 Nur Narr! Nur Dichter!
 Nur Bunes redend,
 aus Narrenlarven bunt herausredend,
 herumsteigend auf lügnerischen Wortbrücken,
 auf Lügen-Regenbogen
 zwischen falschen Himmeln
 herumschweifend, herumschleichend —
 nur Narr! nur Dichter!...

Das — der Wahrheit Freier?...

Nicht still, starr, glatt, kalt,
 zum Bilde worden,
 zur Gottes-Säule,
 nicht aufgestellt vor Tempeln,
 eines Gottes Thürwart:
 nein! feindselig solchen Tugend-Standbildern,
 in jeder Wildniss heimischer als in Tempeln,
 voll Katzen-Muthwillens
 durch jedes Fenster springend
 husch! in jeden Zufall,
 jedem Urwalde zuschnüffelnd,

Appendix

dass du in Urwäldern
unter buntzottigen Raubthieren
sündlich gesund und schön und bunt liefest,
mit lüsternen Lefzen,
selig-höhnisch, selig-höllisch, selig-blutigierig,
raubend, schleichend, lügend liefest...

Oder dem Adler gleich, der lange,
lange starr in Abgründe blickt,
in seine Abgründe...
— oh wie sie sich hier hinab,
hinunter, hinein,
in immer tiefere Tiefen ringeln! —
Dann,
plötzlich,
geraden Flugs
gezückten Zugs
auf Lämmer stossen,
jach hinab, heissungrig,
nach Lämmern lüstern,
gram allen Lamms-Seelen,
grimmig gram Allem, was blickt
tugendhaft, schafmässig, krauswollig,
dumm, mit Lammsmilch-Wohlwollen...

Also
adlerhaft, pantherhaft
sind des Dichters Sehnsüchte,
sind deine Sehnsüchte unter tausend Larven,
du Narr! du Dichter!...

Der du den Menschen schautest
so Gott als Schaf —,
den Gott zerreißen im Menschen
wie das Schaf im Menschen
und zerreissend lachen —

das, das ist deine Seligkeit,
eines Panthers und Adlers Seligkeit,
eines Dichters und Narren Seligkeit!...

Bei abgehellter Luft,
wenn schon des Monds Sichel
grün zwischen Pupurröthen
und neidisch hinschleicht,
— dem Tage feind,
mit jedem Schritte heimlich
an Rosen-Hängematten
hinsichelnd, bis sie sinken,
nachtsabwärts blass hinabsinken:

so sank ich selber einstmals,
 aus meinem Wahrheits-Wahnsinne,
 aus meinen Tages-Sehnsüchten,
 des Tages müde, krank vom Lichte,
 — sank abwärts, abendwärts, schattenwärts,
 von Einer Wahrheit
 verbrannt und durstig
 — gedenkst du noch, gedenkst du, heisses Herz,
 wie da du durstetest? —
 dass ich verbannt sei
 von aller Wahrheit!
 Nur Narr! Nur Dichter!...⁹⁸⁷

§35 Heidegger: Die Gnade des letzten Gottes

Tableau XXXXXXXXI (T71): Die Göttin

Die Epiphanie der Αἰδώς – die in der Huld verhaltene Scheu. Die einstige Zögerin. Die ewige Braut. Der verborgenste Glanz der Künftigen Göttlichkeit jedes Gottes. Die fernste Göttin der Nähe. Die Feier des Schonens. *Der Gott im Seyn* (durchgestrichen) ist *die Göttin* im Ereignis des Unter-Schiedes zum Ver-Hältnis.

Das Geviert: bedenke, wie jedes der Vier auf seine Weise in den Herd des Unterschiedes ereignet wird und dort das Verhältnis verschleiert in die Verhaltenheit der währenden Verwahrnis.

Inwiefern so gedacht die fernste Göttin das Ereignis des Unter-Schieds in sein Wesen enteignet.

Inwiefern ist jedes Begründen von Welt, jedes Erklären der Dinge ohne Wahrheit und Zuspruch?

*Der Gott im Weltalter des Ereignisses: ἀλήθεια: die Göttin.*⁹⁸⁸

Tableau III (T3): Der letzte Gott

Seine *Wesung* hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung. Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagränder zugehört.

987 Nietzsche: *Dionysos-Dithyramben* (KSA 6), S.377 – 380 (T70).

988 Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98), S.401 (T71).

Dieser Wink als Ereignis stellt das Seiende in die äußerste Seinsverlassenheit und durchstrahlt zugleich die Wahrheit des Seins als ihr innigstes Leuchten.

Im Herrschaftsbereich des Winkes treffen sich neu zum einfachsten Streit Erde und Welt: reinste Verslossenheit und höchste Verklärung, holdeste Berückung und furchtbarste Entrückung. Und dieses je wieder nur geschichtlich in den Stufen und Bereichen und Graden der Bergung der Wahrheit im Seienden, wodurch allein dieses wieder seiender wird in all dem maßlosen, aber verstellten Verlöschen ins Unseiende.

In solcher Wesung des Winkes kommt das Seyn selbst zu seiner *Reife*. Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschenkung. Hierin west das *Letzte*, das *wesentliche*, aus dem Anfang geforderte, nicht ihm zugetragene *Ende*. Hier enthüllt sich die innerste Endlichkeit des Seyns: im Wink des letzten Gottes.

In der Reife, der Mächtigkeit zur Frucht und der Größe der Verschenkung, liegt zugleich das *verborgenste* Wesen des *Nicht*, als Noch-nicht und Nicht-mehr.

Von hier aus ist die Innigkeit der Einwesung des Nichthaften im Seyn zu erahnen. Gemäß der Wesung des Seyns aber, im Spiel des Anfalls und Ausbleibs, hat das *Nicht* selbst verschiedene Gestalten seiner Wahrheit und demgemäß auch das *Nichts*. Wird dieses nur »logisch« durch Verneinung des Seienden im Sinne des Vorhandenen errechnet (vgl. die Anmerkungen im Handexemplar von: »Was ist Metaphysik?«) und äußerlich wortmäßig erklärt, mit anderen Worten, kommt das Fragen überhaupt nicht in den Bereich der Frage nach dem *Seyn*, dann ist alle Widerrede gegen die Frage nach dem Nichts ein eitles Gerede, dem jede Möglichkeit benommen bleibt, jemals in den Entscheidungsbereich der Frage nach der wesentlichsten Endlichkeit des Seyns einzudringen.

Aber dieser Bereich wird nur betretbar kraft der Vorbereitung einer langen Ahnung des letzten Gottes. Und die Zukünftigen des letzten Gottes werden *nur* und erst vorbereitet durch jene, die den *Rückweg* aus der erfahrenen Seinsverlassenheit finden, ausmessen und bauen. Ohne das Opfer dieser Rückwegigen kommt es nicht einmal zu einer Dämmerung der Möglichkeit des Winkens des letzten Gottes. Diese Rückwegigen sind die wahren Vorläufer der Zukünftigen.

(Aber diese Rückwegigen sind auch ganz Andere als die vielen nur »Re-aktiven«, deren »Aktion« nur aufgeht in der blinden Anklammerung an ihr kurzgesehenes Bisheriges. Ihnen ist nie das Gewesene in seinem Übergriff ins Künftige und niemals das Künftige in seinem Zuruf an das Gewesende offenbar geworden.)

Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel »Mono-theismus«, »Pan-theismus« und »A-theismus« meinen. »Monotheismus« und alle Arten des »Theismus« gibt es erst seit der jüdisch-christlichen »Apologetik«, die die »Metaphysik« zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und

Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes.

Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seinetwillen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muß zu ihrem Ende gebracht werden. Wir müssen die Verklärung ihrer wesentlichen Grundstellungen in den Übergang und die Bereitschaft hineinschaffen.

Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.

Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt. Dies ist etwas wesentlich anderes als die bloße Abwesenheit. Verweigerung als zugehörig zum Ereignis läßt sich nur erfahren aus dem ursprünglicheren Wesen des Seyns, wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet.

Die *Verweigerung* als die Nähe des Unabwendbaren macht das Da-sein zum Überwundenen, das will sagen: schlägt es nicht nieder, sondern reißt es hinauf in die Gründung seiner Freiheit.

Ob aber ein Mensch beides bewältigen kann, das Ausstehen des Anklangs des Ereignisses als Verweigerung und den Vollzug des Übergangs zur Gründung der Freiheit des Seienden als solchen, zur Erneuerung der Welt aus der Rettung der Erde, wer möchte das entscheiden und wissen? Und so bleiben wohl die, die an solcher Geschichte und ihrer Gründung sich verzehren, immer von einander getrennt, die Gipfel der getrenntesten Berge.

Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung ist eine einzigartige Nähe, ein Bezug, der durch keine »Dialektik« verunstaltet und beseitigt werden darf.

Die Nähe aber klingt an im Anklang des Seyns aus der Erfahrung der Not der Seinsverlassenheit. Diese Erfahrung jedoch ist der erste Aufbruch zum Sturm in das Da-sein. Denn nur wenn der Mensch aus dieser Not herkommt, bringt er die Notwendigkeiten zum Leuchten und mit diesen erst die Freiheit der Zugehörigkeit zum Jubel des Seyns.

Nur wer zu kurz, d. h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt, haften, um daraus den Anlaß zur Verzweiflung zu nehmen. Dies aber ist immer ein Zeugnis, daß wir noch nicht die volle Kehre des Seyns ermessen haben, um darin das Maß des Da-seins zu finden.

Die Verweigerung nötigt das Da-sein zu ihm selbst als Gründung der Stätte des *ersten* Vorbeigangs des Gottes als des sich-verweigernden. Erst aus diesem Augenblick kann ermessen werden, wie das Seyn als Ereignisbereich jener Nötigung das Seiende

wiederbringen muß, in welcher Bewältigung des Seienden die Würdigung des Gottes sich vollziehen muß.

Wir stehen in diesem Kampf um den letzten Gott und d. h. um die Gründung der Wahrheit des Seyns als des Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs (nicht um den Gott selbst vermögen wir zu kämpfen) notwendig im Machtbereich des Seyns als Ereignung und damit in der äußersten Weite des schärfsten Wirbels der Kehre.

Wir müssen die Gründung der Wahrheit vorbereiten, und das sieht so aus, als werde damit schon die Würdigung und damit die Bewahrung des letzten Gottes vorbestimmt. Wir müssen zugleich wissen und uns daran halten, daß die Bergung der Wahrheit in das Seiende und damit die Geschichte der Bewahrung des Gottes erst durch ihn selbst und die Weise, wie er uns als da-seinsgründende braucht, gefordert wird; gefordert nicht nur eine Gebotstafel, sondern ursprünglicher und wesentlich so, daß sein Vorbeigang eine Beständigung des Seienden und damit des Menschen inmitten seiner fordert; eine Beständigung, in der erst das Seiende je in der Einfachheit seines zurückgewonnenen Wesens (als Werk, Zeug, Ding, Tat, Blick und Wort) dem Vorbeigang standhält, ihn so nicht still legt, sondern als Gang walten läßt.

Hier geschieht keine Er-lösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die *Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst: die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott, das sich und seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen.

Jene Zugehörigkeit zum Seyn und dieses Bedürfen des Seyns enthüllt erst das Seyn in seinem Sichverbergen als jene kehrige Mitte, in der die Zugehörigkeit das Bedürfen übertrifft und das Bedürfen die Zugehörigkeit überragt: das Seyn als Er-ignis, das aus diesem kehrigen Übermaß seiner selbst geschieht und so zum Ursprung wird des Streites zwischen dem Gott und dem Menschen, zwischen dem Vorbeigang des Gottes und der Geschichte des Menschen.

Alles Seiende, so aufdringlich und einzig und selbst- und erst-ständig es dem gott-losen und unmenschlichen Rechnen und Betreiben erscheinen mag, ist nur der Hereinstand in das Ereignis, in dem (dem Hereinstand) die Stätte des Vorbeigangs des letzten Gottes und die Wächterschaft des Menschen eine Beständigung suchen, um zur Ereignung bereit zu bleiben und dem Seyn nicht zu wehren, was doch das bisherige Seiende, dieses in der bisherigen Wahrheit, ausschließlich betreiben mußte.

Das Erdenken der Wahrheit des Seyns glückt erst, wenn im Vorbeigang des Gottes die Ermächtigung des Menschen zu seiner Notwendigkeit offenbar wird und so die Er-ignung im Übermaß der Kehre zwischen menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen ins Offene kommt, um ihr Sichverbergen als Mitte, um sich als

Mitte des Sichverbergens zu erweisen und die Erschwingung zu erzwingen und damit die Freiheit zum Grunde des Seyns als Da-gründung zum Sprung zu bringen.

Der letzte Gott ist der Anfang der längsten Geschichte in ihrer kürzesten Bahn. Langer Vorbereitung bedarf es für den großen Augenblick seines Vorbeigangs. Und zu seiner Bereitung sind Völker und Staaten zu klein, d. h. zu sehr schon allem Wachstum entrissen und nur noch der Machenschaft ausgeliefert.

Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen und unter sich den verschwiegene Einklang der Bereiten.

Das Seyn als das Einzige und Seltenste gegen das Nichts wird sich aus der Massenhaftigkeit des Seienden zurückgezogen haben, und alle Geschichte wird dort, wo sie in ihr eigenes Wesen hinabreicht, nur diesem Entzug des Seins in seine volle Wahrheit dienen. Alles öffentliche aber wird in seinen Erfolgen und Niederbrüchen schwärmen und sich jagen, um seiner Art gemäß *nichts* zu ahnen von dem, was geschieht. Nur zwischen diesem Massenwesen und den eigentlich Geopferten werden sich die Wenigen und ihre Bünde suchen und finden, um zu ahnen, daß ihnen etwas Verborgenes geschieht, jener Vorbeigang, bei aller Herauszerrung alles »Geschehens« in das Schnelle, sogleich vollständig Griffige und restlos zu Verzehrende. Die Verkehrung und Verwechslung der Ansprüche und Anspruchsbereiche wird nicht mehr möglich sein, weil die Wahrheit des Seyns selbst in der schärfsten Ausfälligkeit seiner Zerklüftung die wesentlichen Möglichkeiten zur Entscheidung gebracht hat.

Dieser geschichtliche Augenblick ist kein »Idealzustand«, weil dieser jedesmal dem Wesen der Geschichte zuwidergeht, sondern dieser Augenblick ist die Ereignung jener Kehre, in der die Wahrheit des Seyns zum Seyn der Wahrheit kommt, da der Gott das Seyn braucht und der Mensch als Da-sein die Zugehörigkeit zum Seyn gegründet haben muß. Dann ist, für diesen Augenblick, das Seyn als das innigste Zwischen gleich dem Nichts, der Gott übermächtig den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott, unmittelbar gleichsam und doch beides nur im Ereignis, als welches die Wahrheit des Seyns selbst ist.

Aber eine lange und viel rückfällige und viel verborgene Geschichte wird sein bis zu diesem unerrechenbaren Augenblick, der auch nie ein so Vordergründliches wie ein »Ziel« sein kann. Nur stündlich schon müssen die Schaffenden in der Verfallenheit der Sorge sich selbst zur Wächterschaft im Zeit-Raum jenes Vorbeigangs bereit machen. Und die denkerische Besinnung auf dies Einzige: die Wahrheit des Seyns, kann nur ein Pfad sein, auf dem das Unvordenkliche dennoch gedacht, d. h. die Verwandlung des Bezugs des Menschen zur Wahrheit des Seyns angefangen wird.

Mit der Seynsfrage, die die Frage nach dem Seienden und somit alle »Metaphysik« überwunden hat, ist die Fackel entzündet und der erste Anlauf zum weiten Lauf gewagt. Wo ist der Läufer, der die Fackel aufnimmt und seinem Vor-gänger zuträgt? Die Läufer müssen alle, und je spätere sie sind, um so stärkere Vor-läufer sein,

keine Nachläufer, die das Erstversuchte, wenn es hoch kommt, nur »verbessern« und widerlegen. Die Vor-läufer müssen je und je ursprünglicher als die »Vor«- (d. h. hinter ihnen)-laufenden *anfängliche* sein, das Eine und Selbe des zu Fragenden noch einfacher, reicher und unbedingt einzig denken. Was sie übernehmen, indem sie die Fackel ergreifen, kann nicht das Gesagte als »Lehre« und »System« und dgl. sein, sondern das Gemeußte, das sich nur jenen eröffnet, die selbst, abgründiger Herkunft, zu den Gezwungenen gehören.

Das Zwingende aber ist allein das Unberechen- und Unmachbare des Ereignisses, die Wahrheit des Seyns. Selig, wer der Unseligkeit seiner Zerklüftung zugehören darf, um ein Höriger zu sein in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird.

Der *letzte* Gott ist kein Ende, sondern das Insicheschwingen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung, da Anfängliches allem Festhalten sich entzieht und nur west im Überragen alles dessen, was schon als Künftiges in ihn eingefangen und seiner bestimmenden Kraft überantwortet ist.

Das Ende *ist* nur dort, wo sich das Seiende aus der Wahrheit des Seyns losgerissen, jede Frag-würdigkeit und d. h. jede Unterscheidung verleugnet hat, um sich in endlosen Möglichkeiten des so Losgelassenen in endloser Zeit zu gebärden. Das Ende ist das unaufhörliche Und-so-weiter, dem sich das *Letzte* als das Anfänglichste von Anfang an und längst entzogen hat. Das Ende sieht sich selbst niemals, sondern hält sich für die Vollendung und wird deshalb am wenigsten bereit und bereit sein, das *Letzte* weder zu erwarten noch zu erfahren.

Herkünftig aus einer durch die »Metaphysik« bestimmten Stellung zum Seienden werden wir nur schwer und langsam das Andere wissen können, daß weder im »persönlichen« noch im »massenweisen« »Erlebnis« der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen »Raum« des Seyns selbst. Alle bisherigen »Kulte« und »Kirchen« und solches überhaupt kann nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden. Denn zuerst muß die Wahrheit des Seyns selbst gegründet werden und für dieses Aufgegebene alles Schaffen einen anderen Anfang nehmen.

Wie wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten. Und vielleicht ist dieses die verhänglichste Form der tiefsten Gottlosigkeit und die Betäubung der Ohnmacht zur Er-leidung der Ereignung jener Da-zwischenkunft des Seyns, das erst dem Hereinstand des Seienden in die Wahrheit eine Stätte bietet und ihm die Gerechtsame zuteilt, in der weitesten Ferne zum Vorbeigang des Gottes zu stehen, Gerechtsame, deren Zuteilung nur geschieht als Geschichte: in der Umschaffung des Seienden in die Wesentlichkeit seiner Bestimmung und in die Befreiung aus dem

Mißbrauch der Machenschaften, die, alles verkehrend, das Seiende in der Nutznießung erschöpfen.⁹⁸⁹

Tableau XXXXXXXXII (T72): Die Erschweigung der Götter

Die Erschweigung

Die fremdwörtliche Rede von »Sigitik« in der Entsprechung zur »Logik« (Ontologie) ist nur übergänglich rückblickend gemeint und keineswegs als die Sucht, die »Logik« zu ersetzen. Denn weil die Frage nach dem Seyn und der Wesung des Seyns steht, ist das Fragen noch ursprünglicher und deshalb noch weniger in ein Schulfach einzusperren und zu ersticken. Wir können das Seyn (Ereignis) nie unmittelbar sagen, deshalb auch nicht mittelbar im Sinne der gesteigerten »Logik« der Dialektik. Jede Sage spricht schon *aus* der Wahrheit des Seyns und kann sich nie unmittelbar bis zum Seyn selbst überspringen. Die Erschweigung hat höhere Gesetze als jede Logik.

Vollends aber ist die Erschweigung keine A-logik, die ja erst recht Logik ist und sein möchte und nur nicht kann. Wogegen der Wille und das Wissen der Erschweigung ganz anders gerichtet sind. Und ebenso wenig handelt es sich um das »Irrationale« und um »Symbole« und »Chiffren«, alles dieses setzt die bisherige Metaphysik voraus. Wohl dagegen schließt die Erschweigung die Logik der Seiendheit ein, so, wie die Grundfrage die Leitfrage in sich einverwandelt.

Die Erschweigung entspringt aus dem wesenden Ursprung der Sprache selbst.

Die Grunderfahrung ist nicht die Aussage, der Satz, und demzufolge der Grundsatz, sei es »mathematisch« oder »dialektisch«, sondern das Ansichhalten der Verhaltnenheit gegen das zögernde Sichversagen in der Wahrheit (Lichtung der Verbergung) der *Not*, der die Notwendigkeit der *Entscheidung* entspringt (vgl. Vorblick, 46. Die Entscheidung).

Wenn diese Verhaltnenheit zum *Wort* kommt, ist das Gesagte immer das Ereignis. Dieses Sagen verstehen heißt aber, den Entwurf und Einsprung des Wissens in das Ereignis vollziehen. Das Sagen als Erschweigen gründet. Nicht etwa ist sein Wort nur ein Zeichen für ganz Anderes. Was es nennt, ist gemeint. Aber das »Meinen« eignet nur zu als *Da-sein* und d. h. denkerisch im Fragen.

Das Erschweigen und das Fragen: das wesentliche Fragen als zur Entscheidung stellen des Wesens der Wahrheit.

Suchen nach dem Seyn? Der ursprüngliche Fund im ursprünglichen Suchen.

Suchen — schon das Sich-in-der-Wahrheit-halten, im Offenen des Sichverbergen-den und Sichentziehenden. Das Suchen (ursprünglich) als Grundbezug zur zögernden *Versagung*. Das Suchen als Fragen und dennoch Erschweigen.

989 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.409 – 417 (T3).

Wer sucht, der hat schon gefunden! Und das ursprüngliche Suchen ist jenes Ergreifen des schon Gefundenen, nämlich des Sichverbergenden als solchen.

Während das gewöhnliche Suchen erst findet und gefunden hat, indem es aufhört zu suchen.

Daher wird der ursprüngliche Fund in der ursprünglichen Bergung gerade als das Suchen als solches geborgen. Das Fragwürdigste würdigen, im Fragen verharren, Inständigkeit.

(...)

Wie aber die Götter?

Nicht aus »Religion«; nicht als Vorhandenes; nicht als Notbehelf des Menschen, sondern aus dem Seyn, sondern als dessen Entscheidung, künftig in der Einzigkeit des Letzten.

Warum muß diese Entscheidung gewagt werden? Weil damit die Notwendigkeit des Seyns in die höchste Fragwürdigkeit hinaufgehoben und die Freiheit des Menschen, daß er seines Wesens Erfüllung ins Tiefste legen kann, in die Abgründigkeit hinabgestoßen, weil so das Sein in die Wahrheit der einfachsten Innigkeit seiner Er-eignung gebracht wird. Und was »ist« dann? *Dann* erst ist diese Frage unmöglich, dann ist, für einen Augenblick, das Er-eignis Ereignis. Dieser Augenblick ist *die Zeit des Seins*.

Das Seyn aber ist die Not-schaft des Gottes, in der er *sich* erst findet. Warum aber der Gott? Woher die Not-schaft? Weil der Abgrund verborgen? Weil eine Über-treffung ist, deshalb die Über-troffenen als die gleichwohl Höheren. Woher die Über-treffung, Ab-grund, Grund, Sein? Worin besteht die Gottheit der Götter? Warum das Seyn? Weil die Götter? Warum die Götter? Weil das Seyn?

Das *Er-eignis* und die Möglichkeit des *Warum!* Kann das Warum noch zu einem Gerichtshof gemacht werden, vor den das Seyn zu stellen ist?

Warum aber die *Wahrheit* des Seyns? Sie gehört zu seinem Wesen!

Warum Seiendes? Weil ein Höchstes Seiendes solches verursacht, herstellt?

Aber ungeachtet des Ungemäßen der Verfertigung, das höchste Seiende, summum ens, gehört erst recht zum Seienden. Wie soll von daher das Warum beantwortet werden? Warum Seiendes? Warum? Weshalb? Inwiefern? Gründe! Grund und Ursprung des Warum. Jedesmal über das Seiende weg. Wohin? Weil Sein west. Warum Seyn? Aus ihm selbst. Aber was ist es selbst? Die Er-gründung des Seyns, seines Grundes, ist das Zwischen des Seyns als Ab-grund. Das abgründige Wissen als Da-sein. Da-sein als er-eignet. Grund-los; abgründig.“

(...)

Die Sprache

(ihr Ursprung)

Wenn die Götter die Erde rufen und im Ruf eine Welt widerhallt und so der Ruf anklingt als Da-sein des Menschen, dann ist Sprache als geschichtliches, Geschichte gründendes Wort.

Sprache und Ereignis. Aufklang der Erde, Widerklang der Welt. *Streit*, die ursprüngliche Bergung der Zerklüftung, weil der innigste *Riß*. Die *offene Stelle*.

Sprache, ob *gesprochen oder geschwiegen*, die erste und weiteste Vermenschung des Seienden. So scheint es. Aber *sie* gerade die ursprünglichste Entmenschung des Menschen als *vorhandenes Lebewesen* und »Subjekt« und alles Bisherigen. Und damit Gründung des Da-seins und der Möglichkeit der Entmenschung des Seienden.

Die Sprache gründet im Schweigen. Das Schweigen ist das verborgenste Maß-halten. Es *hält* das Maß, indem es die Maßstäbe erst setzt. Und so ist die Sprache Maßsetzung im Innersten und Weitesten, Maßsetzung als Erwesung des Fugs und seiner Fügung (Ereignis). Und sofern die Sprache Grund des Da-seins, liegt in diesem die Mäßigung und zwar als der Grund des Streites von Welt und Erde.⁹⁹⁰

990 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.79f./508f/510 (T72).

