

# Ein Weg zu „dem Selben“ in Martin Heideggers Denken\*

Eine phänomenologische Analyse des Nichts

Von Akihiro TAKEICHI (Kyoto)

## *I. Drei Weisen der Annäherung an „das Selbe“*

Martin Heidegger hat sich von der ersten ausführlichen Darstellung seines Denkens in „Sein und Zeit“ an bis zu seinen letzten Werken mit derselben Grundfrage auseinandergesetzt, wenn er dieser auch auf sehr unterschiedlichen Wegen nachgegangen ist. Was dieses „ein und dasselbe“ ausmacht, deutet schon der Titel „Sein und Zeit“ an. Allerdings läßt es sich nur erschließen, wenn man im Sinn dieses Titels zu verstehen versucht, was Sein und Zeit miteinander verbindet. Dieses „Selbe“ hat Heidegger immer wieder mit anderen Namen benannt, je nach der Art und Weise, wie er sich ihm auf den verschiedenen Wegen seines Denkens zu nähern versuchte. Dabei zeigte sich, daß es sich desto offener „entbirgt“, je näher ein Weg zu ihm heranzuführt, so daß es schließlich aus ihm selbst und damit als es selbst spricht.

In „Sein und Zeit“ versuchte Heidegger, dieses „Selbe“ als „Sinn vom Sein überhaupt“ zu fassen durch sein radikales Fragen nach dem Seinsverständnis als der transzendentalen Struktur des menschlichen Seins. In „Holzwege“ untersuchte er dann die Herkunft des neuzeitlichen Nihilismus aus dem „Geschick des Seins“, in dem das Sein sich uns „schickt“ und uns gerade dadurch sein Wesen vorenthält, und befragt die dieses vorenthaltene Wesen in sich bergende „Wahrheit des Seins“ nach ihrem „geschicklichen“ Anfang. Hier nennt Heidegger seine Grundfrage die Frage nach der Wahrheit des Seins, und sein Denken wird so zum geschichtlichen „Andenken“.

Weil man den Genitiv in „die Wahrheit des Seins“ zunächst als genitivus subiectivus auffaßt, wird die Beziehung zwischen „Sein“ und „Wahrheit“ leicht mißverstanden als die Beziehung zwischen der Substanz und ihrem adäquaten Attribut. „Wahrheit des Seins“ bedeutet aber hier nichts anderes als das Sein als solches. Deshalb heißt nach der Wahrheit des Seins fragen: an das Sein als solches denken, nach dem Sein in seiner Wahrheit fragen. Aber Heidegger geht noch weiter: „Das Sein selbst west als Unverborgenheit.“<sup>1</sup> In

---

\* Dieser Aufsatz wurde im November 1965 auf japanisch geschrieben. Der Text wurde für die deutsche Fassung nur an einigen Stellen unwesentlich verändert. Schon bei der ersten Niederschrift nahm ich Bezug auf Heideggers Vortrag „Zeit und Sein“, der inzwischen in „Zur Sache des Denkens“ erschienen ist. Ich danke Herrn Professor Dr. Koichi Tsujimura dafür, daß er mir freundlicherweise Einblick in das Manuskript gewährte.

<sup>1</sup> Verzeichnis der Abkürzungen: DG = Die Gefahr, in: Einblick in das, was ist (1949);

dieser sieht er das „anfängliche“ Wesen der Wahrheit. „Die Lichtung selber ist das Sein“<sup>2</sup> –: So heißt an die Wahrheit des Seins im ursprünglichen Sinn denken das Sein *als* Wahrheit im Sinn der „Lichtung“ oder der „Unverborgenheit“ verstehen. Heidegger schreibt, „... das Sein als Anwesen des Anwesenden (sei) in sich schon die Wahrheit, gesetzt, daß wir deren Wesen als die lichtend-bergende Versammlung denken; gesetzt, daß wir uns von dem späteren und heute selbstverständlichen Vorurteil der Metaphysik freihalten, die Wahrheit sei eine Eigenschaft des Seienden oder des Seins, während das Sein . . . verborgenerweise eine Eigenschaft der Wahrheit ist, freilich nicht der Wahrheit als eines Charakters der Erkenntnis . . ., und freilich nicht eine Eigenschaft im Sinne einer Qualität“<sup>3</sup>. Im frühen Griechentum, am Anfang des „Seinsgeschickes“, wurde nach Heidegger dieses Wesen der Wahrheit, die Unverborgenheit, deren Eigenschaft das Sein ist, als „A-letheia“ ursprünglich erfahren. „Aletheia könnte das Wort sein, das einen noch nicht erfahrenen Wink in das ungedachte Wesen des esse gibt.“<sup>4</sup> „Aletheia ist das lichtende Bergen des Anwesens von Anwesendem in die Unverborgenheit. Das Seiende in seinem Sein west als Anwesendes aus der Aletheia. In der Unverborgenheit des Anwesenden als eines solchen, in der Aletheia, beruht und aus ihr entschiedt sich der volle Wesensreichtum des Geschicks des Seins alles Seienden.“<sup>5</sup> Wenn aber die Wahrheit als Unverborgenheit das ist, was das Sein des Seienden in sein Wesen (verbal) bringt, und wenn man die Beziehung zwischen Wahrheit und Sein in „Wahrheit des Seins“ in diesem Sinn versteht, ist der Genitiv hier als genitivus obiectivus zu verstehen. Das Sein wird von der Wahrheit geschickt oder gegeben, die als „Wahren“ und „Wahrnis“ das lichtende Bergen ist. Im Letzten versteht Heidegger die Beziehung von „Wahrheit“ und „Sein“ in „Wahrheit des Seins“ im Sinn dieses genitivus obiectivus. Von diesem Ansatz her läßt sich folgender entscheidender Satz besser verstehen: „Das Sein eigens zu denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen . . .“ Denn das Sein selbst ist das, was vom im Entbergen geschehenden Geben, d. h. vom „Es gibt“, erst gegeben wird, und ist so die „Gabe“ dieses Es gibt. „Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.“<sup>6</sup>

Damit ist „das Selbe“, nach dem Heidegger seit der Abfassung von „Sein und Zeit“ immer von neuem gefragt hat, allein schon durch die Art des Fragens nach diesem als der Wahrheit des Seins (genitivus obiectivus) zum ersten Mal in seinem Wesen (verbal) gesehen worden. Ist mit dem Selben die „Nähe“ des Seins zum Menschen gemeint, so ist diese zunächst als ein Bezirk verstanden, der sich dem Menschen in der Ek-statis aus seinem alltäglichen Selbst in sein

Hw = Holzwege (1950); ID = Identität und Differenz (1957); PL = Platons Lehre von der Wahrheit (<sup>2</sup>1954); SuZ = Sein und Zeit (<sup>7</sup>1953); SvG = Der Satz vom Grund (1957); USp = Unterwegs zur Sprache (1959); VWG = Vom Wesen des Grundes (<sup>3</sup>1949); WiM = Was ist Metaphysik? (<sup>6</sup>1951); ZSD = Zur Sache des Denkens (1969); ZSf = Zur Seinsfrage (1956).

WiM 10, 14.

<sup>2</sup> PL 77.

<sup>5</sup> DG 20.

<sup>3</sup> Hw 322.

<sup>6</sup> ZSD 6.

<sup>4</sup> WiM 10.

„eigentliches“ Sein eröffnet. Dann ist die Nähe als solches „Da“ des Seins gedacht, wozu es sich selbst schickt, nämlich als derjenige „Bezug“ des Seins zum Menschenwesen, der sich als eine sozusagen ek-statische Gegenwart des Seins selbst im ek-sistenzialen Wesen des Da-seins öffnet. Und drittens wird die Nähe sozusagen direkt von ihr selbst her als solche gedacht. Diese *Nähe* des Seins zum Menschen darf man nicht so verstehen, daß zuerst Sein und Mensch je für sich seien und dann die Nähe des einen zum anderen entstehe durch die Ek-stasis des Menschen ins Sein oder durch das Sichoffenbaren des Seins am Menschen, sondern umgekehrt so, daß erst im Sichöffnen der Nähe selbst Sein und Mensch je ursprünglich „wesen“ können und damit zugleich auch ihre Verbindung. Letztlich formuliert Heidegger seinen Ansatz so: „Vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe (zu) sagen.“<sup>7</sup> Was bedeutet das? Wenn es keine Tautologie sein soll, so muß gezeigt werden, daß das Selbe in Heideggers Sinn nur dann auf echte Weise „gesagt“ werden kann, wenn es von ihm selbst her auf es selbst zu gesagt wird. Wir haben – zunächst nur schematisch – darauf hingewiesen, daß die Nähe zum Sein etwas ist, was nur von sich selbst her, d. h. von der Nähe selbst her erst in seinem Wesen gedacht werden kann. Von diesem „vom Selben her auf das Selbe zu“ sagt Heidegger an der gleichen Stelle: „Das Ereignis ereignet.“ So wird unsere Frage nach dem Selben, die Heidegger hier konkretisiert, zu der Frage, warum hier vom Wesen des Ereignisses mit einer dem gewöhnlichen Verständnis tautologischen Wendung gesagt wird: „Ereignis ereignet.“ Bevor wir auf diese Frage antworten, müssen wir „(uns) eigens in das Ereignis einlassen“<sup>8</sup> und so das Ereignen des Ereignisses selbst von ihm selbst her sprechen lassen, damit wir verstehen, weshalb das Ereignis in seinem Wesen (verbal) nicht in Rücksicht auf seine Beziehung zu anderem, ja überhaupt nicht von außen her, sondern nur von ihm selbst her gesagt werden kann. Obwohl das Selbe, die Nähe und d. h. das Ereignis für Heidegger von früh an „das zu Denkende“ gewesen ist, gelangte er zu dieser Position erst, nachdem er einen langen Denkweg hinter sich hatte. Wir gehen nun diesem Weg im einzelnen nach und achten dabei besonders auf die geheimen Wendepunkte, an denen sich Heidegger das zu Denkende „jäh“ offenbart hat. Natürlich ist es möglich, daß wir, wenn wir selbst diesen Weg gehen, zu anderen Ergebnissen kommen als er.

Zu den sich an solchen Wendepunkten zeigenden Grundphänomenen gehören: das „Nichts“, aus dessen Grunderfahrung das Sein erst eigens im Horizont der Zeit in Frage kommen konnte; die „Aletheia“, die als „anfänglichstes Geschick“ des Seins die ursprüngliche Erfahrung der Wahrheit des Seins in sich birgt; das „Ge-stell“, das als die Vollendung des „seinsvergessenen“ Geschicks des Seins zugleich das „ferne Licht“ des Ereignisses ist; und die Sprache als „die Weise des Ereignisses“<sup>9</sup>. Wir möchten nun versuchen, im „Nichts“ den „Zuspruch des Ereignens des Ereignisses“ zu „vernehmen“.

<sup>7</sup> ZSD 24.

<sup>8</sup> ZSD 25.

<sup>9</sup> USp 267.

II. *Nichts und Sein*

Warum ist für Heideggers Denken das „Nichts“ so wichtig geworden, obwohl er doch ausdrücklich die in der Tradition der abendländischen Metaphysik in Vergessenheit geratene Frage nach dem „Sein“ neu stellen wollte? Einige Hinweise, die Heidegger selbst gegeben hat, bringen uns vielleicht der Antwort näher. Er sagt: „Die Seinsvergessenheit ist der geschickhafte Anspruch an das Denken in Sein und Zeit geworden und geblieben.“<sup>10</sup> Das Sein ist aber erst aus der Grunderfahrung des Nichts eigens im Horizont der Zeit in Frage, d. h. als „Sein und Zeit“, gekommen. Wir können also unsere Frage folgendermaßen abwandeln: Wie kann die Grunderfahrung des Nichts der Grund dafür sein, daß wir die in der Welt alltäglich verborgenerweise waltende Seinsvergessenheit *als solche* und darin die Notwendigkeit sehen, die Seinsfrage zu stellen? Weshalb kann für Heidegger „Sein und Zeit“ auf Grund dieser Nichts-Erfahrung auf die Seinsvergessenheit antworten?

Zur ersten Frage: „Seinsvergessenheit“ bedeutet hier *zunächst* „die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden“<sup>11</sup>. Die Metaphysik fragt nach dem Seienden als solchen, d. h. nach dem Sein des Seienden. Weil aber dieses Fragen in der Metaphysik – nach Heidegger – „stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende“<sup>12</sup> geschieht, ist das Sein des Seienden immer auf das Seiende gegründet worden, das für den letzten Grund des Seins und d. h. für das allgemeine und höchste Seiende und somit seinerseits für das Sein gehalten worden ist. In der Metaphysik herrscht also eine „durchgängige Verwechslung von Seiendem und Sein“<sup>13</sup>, so daß das Sein nicht nur nicht als solches in Frage gestellt worden „ist“, sondern auch dieses nicht in Frage gestellte „Sein“ (verbal) des Seins gar nicht gesehen werden konnte. Daher heißt „Seinsvergessenheit“: Vergessenheit der Vergessenheit des Unterschiedes „des Seins zum Seienden“. Um in der Welt der Seinsvergessenheit diese „Vergessenheit der Vergessenheit“ erkennen und nach dem Sein als von Seiendem völlig Unterschiedenem und daher ganz Vergessenem fragen zu können, muß man davon ausgehen, daß es etwas gibt, was etwas ganz anderes als Seiendes „ist“, m. a. W. etwas, das das Sein, das Seiendes als solches sein läßt, ohne selbst Seiendes zu sein, „ist“. Im Gesichtskreis der Metaphysik, die stets nur auf das Seiende hinsieht, erscheint das Nicht-Seiende als das Nichts. Nur die „Bereitschaft, im *Nichts* die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein“<sup>14</sup>, macht es uns also möglich, die vergessene Seinsvergessenheit *als solche* und damit zugleich die Notwendigkeit zu sehen, die Seinsfrage zu stellen. Der Grund dafür, daß Heidegger in der Zeit der „vollendeten Metaphysik“, in der dem Seienden, dem „gegenständigen“ oder „beständigen“ Wirklichen im Heideggerschen Sinn, ein absoluter Vorrang vor dem Sein eingeräumt worden ist, schon vom Ansatz seines Denkens (vgl. „Sein und Zeit“ 4 und 6) her zu dem

<sup>10</sup> WiM 17.<sup>13</sup> WiM 11.<sup>11</sup> Hw 336.<sup>14</sup> WiM 41.<sup>12</sup> WiM 7.

Ergebnis kam, daß das Sein, das nicht Seiendes „ist“, Seiendes als solches sein läßt, liegt in seiner Grunderfahrung des Nicht-Seienden, d. h. des Nichts. Schon in der Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ heißt es: „Wird aber das Nichts irgendwie Problem, dann . . . erwacht erst die eigentliche metaphysische Fragestellung nach dem Sein des Seienden“<sup>15</sup>, nach dem Wesen der Metaphysik, d. h. nach dem Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden.

„Nichts“ bedeutet aber zunächst nur einfach, daß „nichts ist“, und hat daher keinen Bezug auf „das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist“<sup>16</sup>. Gewöhnlich versteht man das Nichts als dem Seienden entgegengesetzt. Man kann aber auch wie Heidegger das Nichts für etwas halten, das, obwohl es ein Nicht-Seiendes „ist“, sich auf Seiendes bezieht und das es insofern „gibt“.

Der Unterschied zwischen Nichts und Seiendem als entgegengesetzten Begriffen stammt aus der Verfahrensweise unseres Verstandes, der beides durch Begriffe vergegenständlicht. Weil aber das Wesen dieses Denkens darin besteht, Denken von etwas zu sein, kann das Nichts, das das Nicht-Seiende „ist“, grundsätzlich *nicht* Gegenstand des Denkens werden. Aber dies heißt nicht, daß es unmöglich ist, Nichts als Nicht-Seiendes überhaupt zu verstehen. Weil vielmehr das Nichts wesentlich nicht vom Denken vergegenständlicht werden kann, wird das Verstandesdenken angesichts des Nichts machtlos. Gerade weil es hier scheitert, muß es das Nichts für das nichtige Nichts halten, das bloß „nichts“ ist. Was aber ist das Nichts, das nicht das nichtige Nichts „ist“? In welchem Sinn kann es ein solches Nichts „geben“? In welcher Sprache kann etwas über das Nichts ausgesagt werden, wenn die Sprache nach Platon „logos tinos“ ist?

Nach Heidegger „. . . schweigt im Angesicht seiner (des Nichts) jedes ‚Ist-Sagen‘“<sup>17</sup>. Sofern das Nichts das Nicht-Seiende „ist“, kann man dafür nicht den Ausdruck „es ist . . .“ verwenden; das Ist-Sagen muß hier verstummen. Dennoch spricht Heidegger vom „Ansprechen desselben (des Nichts)“<sup>18</sup>. Was für ein Ansprechen ist das? Das „Ist“-Sagen, das Seiendes in seinem Sein („Ist“) ausspricht und deshalb eine mit dem Sein wesensmäßig verbundene Sprache ist, kann nicht gemeint sein. Die im Ansprechen des Nichts gesprochene Sprache müßte mit dem Schweigen gleichursprünglich sein, mit dem Schweigen in dem Sinn, daß das Sein („Ist“) selbst nicht durch das „Ist“-Sagen, sondern vielmehr in dessen Nicht-Sagen gesagt werden kann. Bevor wir nach der Art dieses Ansprechens fragen, müssen wir zunächst über das Wesen (verbal) der beiden Grundphänomene, des Nichts und der Sprache, und über das ihres notwendigen „Zusammengehörens“ ebenso nachdenken wie über die mögliche Erfahrung, in der ein solches Ansprechen des Nichts geschieht. Wenn diese Erfahrung faktisch möglich wäre, gäbe es das Nichts, das nicht das nur nichtige Nichts „ist“ und in dem das Ereignen des Ereignisses „sprechen“ könnte. Heidegger sagt: „Die Angst offenbart das Nichts“; „Das Nichts enthüllt sich in der Angst“<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> WiM 36.

<sup>18</sup> WiM 30.

<sup>16</sup> SuZ 6.

<sup>19</sup> WiM 29, 30.

<sup>17</sup> WiM 30.

Die Angst ist die Grundstimmung der zum Tode „vorlaufenden Entschlossenheit“, d. h. der „eigentlichen Existenz“. Wie kann das Vorlaufen zum Tode zur Erfahrung des Nichts werden? Versuchen wir zunächst eine eigene Analyse des Phänomens Tod, und zwar in Anlehnung an Heideggers Terminologie.

### *III. Der Tod als Nichts-Erfahrung*

Dem Tod begegnen wir im alltäglichen Leben beim Todesfall eines anderen Menschen. Als Todesfall von anderen ist er nichts anderes als ein „innerweltlich“ begegnendes Vorkommnis. Selbst wenn man in einem solchen Fall an den eigenen Tod denkt, hält man es doch gewöhnlich für feige, vor der unbestimmten und ungewissen Möglichkeit des eigenen Todes Furcht zu haben, und für nützlicher, sich mit den naheliegenden, praktischen Problemen des Lebens zu beschäftigen. Kurz gesagt, hat das alltägliche „Dasein“ mit seinem eigenen Tod nichts zu tun, dessen Möglichkeit nur eine gedachte ist. „Man“ kann mit gutem Recht dieser Meinung sein. Denn solange wir leben, besagt unser „Ab-leben“ für uns das noch nicht gekommene, das nur in Zukunft mögliche und somit das nicht Seiende, das nicht zum „Da“ unseres Daseins gehört, weil das üblicherweise gemeinte „Da“ des Daseins nur einen Jetzt-Punkt auf der geraden Linie der vorgestellten Zeit ausmacht. Das Ableben besteht daher nur für das vorstellende Bewußtsein und wird für einen bloß gedachten Gegenstand gehalten, der vom vorstellenden Subjekt abhängig ist, ob er nun vorgestellt wird oder nicht. Während daher das alltägliche Dasein, sich seines zukünftigen Ablebens noch nicht bewußt und nicht daran interessiert, die Zeit hinbringen kann, müssen wir „eigentlich“, d. h. in „existenzialer“ Betrachtung, erkennen, daß das wenn auch noch so ausdrückliche „gegenständliche“ Wissen um das eigene Ableben selbst schon ein ausweichendes Verhüllen dieser äußersten Möglichkeit bedeutet. Denn indem man gegenständlich ans Ableben, das einfach das Ende des Lebens in der Zukunft besagt, denkt, vergißt man den Tod, der „eine Seinsweise“<sup>20</sup> dieser gegenwärtigen Existenz selbst ist, d. h. das Nicht-sein des jetzigen Selbst-seins. „Das Dasein stirbt nicht erst oder gar stirbt nicht eigentlich bei und in einem Erleben des faktischen Ablebens“, sondern „es ‚ist‘ schon immer sein Ende“<sup>21</sup>. Solange es existiert, kann es nicht sein Ableben erleben, aber erfährt es den Tod jetzt in diesem Augenblick. Das alltägliche Dasein erfährt auch diesen Tod, aber auf die Weise, daß es vor ihm die Augen verschließt und ihm so zu entfliehen versucht.

Damit ist bezeichnet, was Heidegger „Sein zum Tode“ oder „Sterben“ nennt. Daher will das „Sein zum Tode“ gar keine auch dem allgemeinen Verstand zugängliche anthropologische Tatsache feststellen, etwa die, daß der Mensch ein auf das Ableben als Ende des Lebens gerichtetes Wesen ist. Das „Sein zum Tode“ heißt, daß die „Möglichkeit“ des Todes wesentlich die „Existenz“ des

<sup>20</sup> SuZ 245.

<sup>21</sup> SuZ 245, 247.

Daseins konstituiert. „Das je eigene Dasein stirbt faktisch immer schon, das heißt: es ist in einem Sein zu seinem Ende.“<sup>22</sup> „Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch, und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist.“<sup>23</sup> Das „faktische Sterben“ meint hier nicht, daß der Mensch, der in sich die Möglichkeit des Ablebens hat, schon auch im *nächsten* Augenblick tatsächlich ableben kann, sondern daß das Dasein gerade in der augenblicklichen Wirklichkeit wahrhaft sterbend existiert, ob es sich nun dem Tod „öffnet“ oder vor ihm flieht, und daß der Tod kein bloß künftiges Vorkommnis ist, sondern „als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende „sei““<sup>24</sup>.

Das Wort „Sein zum Tode“ scheint keinen besonderen Inhalt zu haben. Um es aber in seiner Wahrheit verstehen zu können, müssen wir uns eigens dem „existenzialen Faktum“ „öffnen“, daß der Tod gerade jetzt „ist“, daß also das Dasein faktisch je schon stirbt, und selbst auf diese Weise zum Tod „vorlaufen“. Um dies besser charakterisieren zu können, analysieren wir nun einige Erfahrungen, in denen man – anders als in der „vorlaufenden Entschlossenheit“ – seinem eigenen Ableben am nächsten zu kommen meint.

Das alltägliche Dasein, das von seinem Tod nichts wissen will, ist sich jedoch dann seines bevorstehenden Ablebens bewußt, wenn ein Mensch z. B. erfährt, daß er unheilbar krank oder daß er zum Tod verurteilt ist. Hier wird ihm ja das Leben buchstäblich abgesprochen und seine Todesstunde genau angesagt. Zwar zählt ein solcher Mensch die Tage, die ihm noch bleiben, und grübelt über sein nahes Ende nach, aber auch er vergegenständlicht sein Ableben im Bewußtsein: Indem man darüber nachdenkt und sich davor fürchtet, bleibt es – als etwas, was „wenigstens bis jetzt noch nicht“ eingetroffen ist – etwas Gedachtes, so nahe und bedrohlich es auch schon sein mag. „Seine Tage zählen“ besagt, daß die Todesstunde als ein vom eigenen Dasein entfernter Punkt auf der geraden Zeitlinie verstanden wird. Deshalb kann man sagen, daß das Sein des Daseins in diesem Fall aus dem „Gewärtigen“ als „uneigentlicher Zukunft“ „zeitigt“. Wenn man darüber erschrickt, daß die Stunde des Ablebens schon festgelegt ist, wird sich das eigene Dasein, das sich unbewußt bisher als das unmittelbarste „zuhandene Zeug“ verstanden hat, nun dessen bewußt, daß es bald nicht mehr über sich selbst verfügen kann. Dieses Dasein versteht sich dann als ein „nur noch Vorhandenes“, als bloßes „Faktum“, während es sein Ableben als ein noch nicht Vorhandenes vorstellt. Also kann auch derjenige, der die Art und den Zeitpunkt seines Ablebens schon kennt, den Tod als seine „eigenste Seinsweise“, d. h. die Wahrheit des Seins zum Tode, nicht als solche sehen. „Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden.“<sup>25</sup>

Kann der Selbstmörder das Sein zum Tode „eigentlich“ verstehen? Er wählt ja seinen Tod selbst. Er verspürt z. B. Langeweile, Ekel, ist an sich und der Welt verzweifelt. Als letzte faktische Möglichkeit bleibt ihm die Vernichtung des eigenen Daseins und damit des „In-der-Welt-Seins“. Aber auch in diesem Fall

<sup>22</sup> SuZ 254.

<sup>24</sup> SuZ 259.

<sup>23</sup> SuZ 259.

<sup>25</sup> SuZ 251.

wird der Tod vergegenständlicht: Das Selbst ist vernichtendes Subjekt und zugleich der zu vernichtende Gegenstand. Das Ableben des Selbst, das vernichtet werden soll, wird als faktische Möglichkeit um des vernichtenden Selbst willen „besorgt“, d. h. als ein von diesem schon geplanter, bestimmter Akt zu einem bestimmten Zeitpunkt vollzogen. Aber gerade diese Bestimmtheit des Ablebens verhüllt das Wesentliche, daß es nämlich auch schon vor dem Selbstmord jeden Augenblick geschehen kann und so schon das das Ableben besorgend-entwerfende Selbst selbst immer schon stirbt, d. h. Sein zum Tode ist. Das Sein des sich selbst vernichtenden Daseins „zeitigt“ daher aus dem „Erwarten“, das seinerseits in jenem Gewärtigen der uneigentlichen Zukunft gründet. Wir sehen also, daß, wie im Fall des Todesurteils und des Wissens um unheilbare Krankheit, auch in dieser Grenzsituation der Tod, der als das mit der Existenz selbst gleichursprüngliche Sterben grundsätzlich nicht zu einem Gegenstand des Subjekts gemacht werden kann, immer noch ein Gegenstand des Bewußtseins bleibt.

Wie steht es also mit der vorlaufenden Entschlossenheit als dem eigentlichen Sein zum Tode und der Erfahrung des nicht-gegenständlichen Todes, d. h. des Nichts? Den Tod als Ableben verstehen heißt ihn nur als einen gedachten Gegenstand vorstellen, der für das lebende Dasein nichts anderes als ein nichtiges Nichts ist und, noch nicht zur Existenz gehörig, erst in der Zukunft wirklich wird. Aber gerade durch das „Vorlaufen“ zu diesem Nichtigen und nur in der Zukunft Wirklichen ermöglicht das eigentliche Sein zum Tode den Tod als daseinsmäßige Möglichkeit *in der Existenz* oder es „läßt“ ihn „als Möglichkeit sein“<sup>26</sup>. Dem so in der Existenz „seingelassenen“ Tod wird die Möglichkeit freigegeben, „der Existenz des Daseins mächtig zu werden“<sup>27</sup>. Der Tod, der gegenständlich als „das Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“<sup>28</sup> vorgestellt wurde, erscheint hier hingegen als das mächtige Nichts, das als Ursprung der Existenz des Daseins diese ermöglicht. Die aus diesem Ursprung ermöglichte Existenz gründet dann nicht mehr in der „insistenten“, alles „vor-stellenden“, „selbsterhaltenden“ Subjektivität, sondern, ekstatisch aus dieser „hinausstehend“, in der „Gegenwart des Nichts“<sup>29</sup>. Das bedeutet „Hinausgehaltenheit in das Nichts“. Vorlaufende Entschlossenheit hält dies aus. Sie ist der Ort, in dem sich das Nichts offenbart.

#### IV. *Nichtung als Unterschied*

Um das Ereignis von ihm selbst her zu denken, müssen wir nicht nur das Sein ohne Rücksicht auf seine Begründung aus dem Seienden denken, d. h. das metaphysische Denken über das Sein aufgeben, sondern darüber hinaus das Sein ohne jede Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden denken, kurz: „Sein ohne das Seiende denken“. Heidegger fährt fort: „Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten

<sup>26</sup> SuZ 145.

<sup>28</sup> SuZ 266.

<sup>27</sup> SuZ 310.

<sup>29</sup> WiM 30.



des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d. h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben.“<sup>30</sup>

Wie kann die Gegenwart des Nichts das Sein ohne Seiendes erschließen? Die Gegenwart des Nichts nennt Heidegger die „Nichtung“, die wir für das Wesen des Nichts halten können im Sinn des Geschehens des Nichts. Mit der Gegenwart des Nichts, also mit der Nichtung in der Angst, wird das Seiende im Ganzen hingefällig und versinkt. Das Nichts ist, solange es sich zeigt, ständig und zwar seinem Wesen nach „abweisend“. Diese Tätigkeit der Nichtung, das Abweisen, ist deshalb ein Zum-Vorschein-Kommen einer Tätigkeit, die auf nichts Seiendes bezogen werden kann, d. h. ohne das Seiende geschieht. Somit können wir in der Abweisung der Nichtung das Wesen (verbal) des Unterschiedes zwischen dem Sein und dem Seienden, also das Offenbarwerden dieser „Differenz als solcher“ sehen.

Wenn aber dieser abweisende Charakter der Nichtung nichts anderes als die Verneinung oder die Vernichtung des Seienden besagte, dann stünde sie in keinerlei Zusammenhang mit dem Seienden oder dem Sein selbst. Heidegger betont jedoch, das Nichts „bekunde sich“ eigens mit und an dem Seienden als einem „entgleitenden im Ganzen.“ „Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen.“<sup>31</sup> Durch ihre Tätigkeit, durch ihr abweisendes Verweisen, offenbart die Nichtung das Seiende als das schlechthin Andere gegenüber dem Nichts, als „nicht Nichts“, d. h. als das Seiende eben als solches. Daher können wir in der Nichtung das *Sein* des Seienden sehen; auf nichts Seiendes gegründet, offenbart sie Seiendes als solches. So sagt Heidegger: „Das Nichts ist die (vorgängige) Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen . . .“<sup>32</sup> An einer anderen Stelle behauptet er hingegen: „Das Nichts enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden.“<sup>33</sup> „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“<sup>34</sup> In einem späteren Werk heißt es dann: „Das Sein nichtet – als das Sein.“ „Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne.“<sup>35</sup>

Nach dieser Charakterisierung der Nichtung möchten wir aber eher sagen, daß „die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt“ aus der Tätigkeit der Nichtung entsteht, die auf das Seiende als „nicht Nichts“<sup>36</sup> abweisend verweist. Wir müssen hier auf zweierlei achten. Erstens: Diese Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt meint nicht einfach das Sein des Seienden, sondern das Ermöglichende des Seins selbst, d. h. den apriorischen Horizont des Seinsverständnisses. Zweitens: Die Tätigkeit der Nichtung als solche Ermöglichung des Seins kommt gar nicht aus dem einfachen Verweisen, das als Grund (d. h. als das Sein) das Seiende begründet, sondern aus dem *abweisenden* Verweisen als dem „*nicht* Nichts“, das das Seiende im Ganzen, d. h. hier das Sein des Seienden, abweisend geschehen läßt (d. h. „ereignet“). Dieses abweisende Verweisen der Nichtung „west“ also als der „Unterschied“ („Austrag“)<sup>37</sup>, der Sein und Seiendes zueinander und auseinander trägt.

<sup>30</sup> ZSD 6.

<sup>32</sup> WiM 31, 32.

<sup>34</sup> WiM 32.

<sup>36</sup> WiM 31.

<sup>31</sup> WiM 31.

<sup>33</sup> WiM 36.

<sup>35</sup> PL 114.

<sup>37</sup> ID 62, 63.

So darf die Nichtung des Nichts nicht „als zugehörig zum Sein des Seienden“ begriffen werden. Man muß vielmehr in ihr, und zwar in ihrer abweisenden Tätigkeit, das Wesende des Seins sehen: Die „Wesensherkunft des Nichtens“<sup>38</sup> ist demnach nicht im Sein des Seienden enthalten, sondern die Tätigkeit des Nichtens, die etwas noch Ursprünglicheres als das Sein ist, wahrt das Sein in seinem Wesen (verbal). In diesem Sinn kann man sagen: „Ex nihilo omne ens qua ens fit“<sup>39</sup> und: Das abweisende *Wahren* in der Nichtung trifft „die *Wahrheit* des Seins“ (genitivus obiectivus).

Aber Heidegger wollte der Frage nach dem Nichts nicht in dieser Richtung weiter nachgehen. Obwohl er die Gleichursprünglichkeit von Sein und Nichts in der Eigenschaft des Nichts gesehen hat, „das schlechthin Andere zu allem Seienden“<sup>40</sup> zu sein, und betonte: „Sein und Nichts gehören zusammen“<sup>41</sup>, fragte er nicht ausdrücklich nach dem Wesensgrund dieser Gleichursprünglichkeit und Zusammengehörigkeit beider. Er sagte später nämlich nicht mehr: „Das Nichts selbst nichtet“<sup>42</sup>, sondern: „Das Sein nichtet – als das Sein“. Bei dieser assertorischen Bestimmung kann das Nichts nicht mehr phänomenologisch nach seinem eigenen Sachverhalt befragt werden. Darin sehen wir die notwendige Grenze der Heideggerschen Fragestellung, die, da sie danach strebte, auf echte Weise die Seinsfrage zu wiederholen, vom Anfang bis zum Ende wesenhaft die Frage nach dem Sein bleiben mußte.

Aber wenn man, wie Heidegger das getan hat, tatsächlich das Sein nach seinem Wesensgrund, also nach dem Sinn von Sein überhaupt, befragt, dann kann das Sein nicht mehr als das letzte Ziel des Fragens gelten und dann hat das Fragen nach dem Wesensgrund des Seins die Seinsfrage schon überholt. Heidegger selbst hat in seinen letzten Werken „das Sein als den Grund des Seienden fahren“ lassen –: „Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben“, dessen Tätigkeit wir in dem abweisenden Verweisen als der *Wahrheit des Seins* im Sinn des objektiven Genitivs verstanden haben.

Versuchen wir selbst eine radikalere Analyse des Phänomens der Nichtung des Nichts. Das Abweisen von sich . . . als Wesen des Nichtens weist das Seiende im Ganzen ab, uns eingeschlossen, sofern wir „die seienden Menschen“<sup>43</sup> sind. Deshalb geschieht in der Nichtung eine wesenhafte „Verwandlung des Menschen in sein Da-sein“<sup>44</sup> oder geradezu ins reine „Da“, welches nichts anderes als die Gegenwart in der des Nichts ist. Dieses Da nennt Heidegger „Bezug“ (des Seins zum Menschen), „Ortschaft“ (des Seins), „[durchgekreuztes] Sein“, „Nähe“ und „Ereignis“. Den auf diesem Da (der Gegenwart des Nichts) beruhenden, verwandelten ek-sistenzialen Menschen kann das Abweisen des Nichtens nicht mehr abweisen, das nur die alles vor-stellende insistente Subjektivität zurückweist. Dieser „Verwandlung des Menschen“ entspricht wohl die des Seienden im Ganzen und damit auch die der Tätigkeit des abweisenden Verweizens selbst: Die in jenem Da (des Nichts) wesenden Seienden (Dinge) kann die Nichtung nicht mehr abweisen. Sie werden je-weilig auf ihre „eigenste“

<sup>38</sup> PL 112.<sup>40</sup> WiM 21, 41;<sup>41</sup> WiM 36.<sup>43</sup> WiM 29.<sup>39</sup> WiM 36.

VWG 5 u. ZSf 40.

<sup>42</sup> WiM 31.<sup>44</sup> WiM 30.

Weise *sein gelassen*, wobei dieses Lassen als Wesen (verbal) des Da (Nähe), der verwandelten Nichtung geschieht.

Wir können drei Wesensstufen des Verweizens auf das Seiende unterscheiden. Erstens: das ontologische Verweisen, das das Seiende aus dem Sein begründet; zweitens: das Verweisen der Nichtung als abweisendes Verweisen (das Sein ohne das Seiende); drittens: das „Ereignen“ als je-weiliges Lassen in das ‚eigenste‘. Auf der letzten Stufe wird die abweisend-verweisende Tätigkeit des Nichtens selbst abgewiesen und, wie man sagen könnte, in absolutes Abweisen oder absolutes Verweisen verwandelt. Dabei kann also die Nichtung des Nichts auch nicht mehr mit diesem Namen genannt werden, sondern mit dem *der* absoluten Nichtung, *der* „geräumigen Offenheit“ oder dem Ereignis.

Wie können wir diese absolute Nichtung erfahren? Während die in der zweiten Stufe genannte Nichtung im eigentlichen existenziellen Sterben, in der zum Tode vorlaufenden Entschlossenheit erfahren wird, könnte sich die absolute Nichtung (dritte Stufe) im aus dem Tod ek-statisch befreiten absoluten Sterben, d. h. *in* der in der Gegenwart des Todes selbst ruhenden Gelassenheit zeigen. Wie wir das absolute Sterben oder die Gelassenheit erreichen können, ist *die* Frage, die jeder Mensch an sich selbst richten muß, wenn er zu seiner Sterblichkeit erwacht. Man kann diese Frage nicht jenseits eigener möglicher Erfahrung in logischer Spekulation entscheiden wollen. Nur diese eigene, ursprüngliche Erfahrung macht eine Beantwortung dieser Frage möglich. Es gilt, das sich in unserer Erfahrung zeigende Wesen der Nichtung bis auf seinen Ursprung zurückzuführen.

### V. Nichten, entbergendes Bergen und Ereignen

Wo ist die Möglichkeit der Nichtung des alltäglich verhüllten Nichts gegeben? Zunächst zur Gegenwart des Nichts in der vorlaufenden Entschlossenheit. Wenn wir von der Gegenwart oder Nichtung des Nichts sprechen, so bedeutet das gar nicht, daß das schon existierende, aber noch verdeckte Nichts erst zum Vorschein kommt. Eben weil es Nichts ist, ist es nichts, das zum Vorschein kommt. Wenn das Nichts sich nicht offenbart und gegenwärtig wird, ist es nur das Seiende im Ganzen und sonst nichts, ja nur das leere Nichtige. Und wenn das Nichts sich offenbart, wird es zum inhaltsreichen Nichts, das das Seiende im Ganzen von sich abweist. Deshalb kann es *nur als* Gegenwart, d. h. *nur als* das sich Öffnende, „Lichtung“ und damit „Unverborgenheit“ zum echten Nichts werden. Daher können wir sagen, daß der Grund für die abweisende Tätigkeit selbst, auf der das gegenwärtige Nichts beruht, die Unverborgenheit ist, die das Abweisen als solches erst tätig werden und so das Nichts „nichten“ läßt. Also sind wir zur *Unverborgenheit* als dem ursprünglichen Wesen der Wahrheit gelangt, welche *die* Wahrheit des Seins ermöglicht, von der wir als dem abweisenden Verweisen gesprochen haben.

Indem aber das Abweisen von sich . . . als solches das entgleitenlassende Verweisen auf das Seiende im Ganzen ist, wird das Seiende in der Nichtung durch

deren abweisendes Verweisen offenbart und als das allein Waltende sichtbar. Damit wird aber zugleich die Gegenwart des Nichts verschlossen. Dies geschieht ungeachtet des menschlichen Strebens oder Versäumens, und zwar „nach dem eigensten Sinn des Nichts“<sup>45</sup>. Aber diese Wiederverschließung der Öffnung des Nichts ist nicht einfach nur im negativen Sinn zu deuten. Vielmehr gewährt gerade sie die Möglichkeit der Gegenwart des Nichts. Denn die Unverborgenheit des Nichts braucht wesenhaft die Verborgenheit, damit sie jeweils als Unverborgenheit geschehen kann. Die Gegenwart des Nichts wird ja nur dadurch möglich, daß es sich alltäglich je schon verbirgt, und auch insofern ängstigt uns die Gegenwart des Nichts. Auch wenn wir ein total zum Vorschein gekommenes Nichts annehmen könnten, würde es nicht mehr nichten und somit zu einem völlig nichtigen Nichts werden. Die Verbergung ist die Wesensquelle der Entbergung. „Fiele die Verbergung aus und weg, wie sollte dann noch Entbergung geschehen?“<sup>46</sup> Daher braucht die Lichtung des Nichts sozusagen ihr *bergendes Wahren* so notwendig, daß diese „*Wahrnis*“<sup>47</sup> eben *als* das ursprünglichste Wesen der *Wahrheit des Seins* anzusehen ist. Auch Heidegger weist – wenn man ihn richtig liest – auf jene im ursprünglichen Dunklen geborgene und gewahrte Lichtung des Nichts hin, worin die Offenheit des Seins möglich wird: „In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen . . .“<sup>48</sup>

Heidegger sagt, daß „. . . er (der Hirt) nur Hirt des Seins werden (können), insofern er der Platzhalter des Nichts (bleibe). Beides (sei) das Selbe.“<sup>49</sup> Wie wird dieses Platzhalter- oder Hirtensein ermöglicht? Im wesentlichen Sinn ist dies dem menschlichen Dasein nur insofern möglich, als es ek-statisch entschlossen zu jenem reinen Da wird. Dieses Da ist die „Ortschaft“, worin die Wahrnis des Nichts und d. h. des Seins west. Daß also der Mensch in dieser Ortschaft der Wahrnis des Seins „vereignet“ und das Sein seinerseits darin dem Menschenwesen „zugeeignet“ ist, dies zeigt also das „Zusammengehören von Mensch und Sein“: „Die Nähe nähert“, also „das Ereignis“.

## VI. Die ursprüngliche Alltäglichkeit

Nun ist uns das Sein näher als jedes nahe liegende Seiende. Denn das Sein ist für uns insofern das Nächste, als es das Seiende in der Nähe-zu-uns sein läßt. Aber das alltägliche Dasein verwechselt dadurch, daß es sich zunächst immer schon und nur an das Seiende hält, das Nächste mit dem Übernächsten, das das Seiende ist. „Doch näher als das Nächste (das Sein) und zugleich für das gewöhnliche Denken ferner als sein Fernstes (das Sein), ist die Nähe selbst: die Wahrheit des Seins.“<sup>50</sup> Diese gleichsam absolute Nähe oder Ferne der Wahrheit des Seins ist so zu verstehen: Erstens: Sie ist absolut nah, weil „der Mensch als jenes in das Sein [Heidegger hat dieses Wort hier durchgekreuzt]

<sup>45</sup> WiM 33

<sup>47</sup> Hw 321.

<sup>49</sup> Hw 321.

<sup>46</sup> SvG 114.

<sup>48</sup> WiM 31.

<sup>50</sup> PL 77.

gebrauchte Wesen die Zone des [durchgekreuzten] Seins und d. h. zugleich des Nichts mit ausmacht<sup>51</sup> und weil er somit selbst der „Wahrnis“ (Wahrheit) des Seins und des Nichts „vereinigt“ ist. Zweitens: Sie ist absolut fern, weil in der Wahrnis des Seins (und des Nichts), wie wir oben gezeigt haben, wesenhaft das wahrende Bergen, also die Verborgenheit „waltet“. Deswegen besteht ihre Ferne nicht nur für das gewöhnliche Denken, sondern liegt sie in der Natur der Sache, dem Wesen der Wahrheit des Seins selbst. Indem diese ursprüngliche Wahrnis das Nichten des Nichts, das Sichöffnen des Seins, gewährt und zugleich ständig entzieht, können wir sagen, sie sei nichts anderes als jene absolute Nichtung, die als das Abweisen der abweisenden Tätigkeit des Nichts selbst „west“. Im gewährenden Entziehen, im entbergenden Bergen der „Wahrnis“ sehen wir also die Wesens(verbal)-Weise des „Unterschiedes“ („Austrags“), der Nähe, der Wahrheit des Seins und so des Ereignisses, d. h. das „enteignende Ereignen“. Hier aber müssen wir unsere Frage nochmals stellen, nämlich: Wie und wo können wir diese Wahrnis als absolute Nichtung tatsächlich erfahren, wenn sie kein bloßes Produkt spekulativer Notwendigkeit sein soll?

Liegt der „Ort“, worin die Nichtung je schon verborgen und worin damit deren abweisende Tätigkeit selbst abgewiesen ist, nicht gerade in unserem alltäglichen Dasein? Wenn es so ist, besteht dann das die Nichtung bergende Wahren in der sorg-losen Zufriedenheit der Alltäglichkeit, und kehrt dann das von der das Sein ohne das Seiende denkenden Fragestellung ausgehende Fragen am Ende wieder zu dem Seienden zurück? Darauf können wir nur zwei-deutig antworten: Sofern man in der Alltäglichkeit lebt und sich nur an das Seiende hält, achtet man gar nicht darauf, daß die Alltäglichkeit die Nichtung in sich birgt. Obwohl die Wahrheit der Alltäglichkeit darin liegt, daß sie jene Nichtung erst ermöglicht, auf deren Grund unser alltägliches Zutunhaben mit Seiendem möglich wird, kann das alltägliche Dasein diese „Wahrheit“ seiner Alltäglichkeit selbst nicht erkennen. Kurz gesagt: Das alltägliche Dasein kann nicht sich selbst als sich selbst ermöglichendes erfahren. „Das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne daß wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen.“<sup>52</sup> Dieses „unausgesetzt“ bezeichnet nicht nur die bloße Kontinuität des Nichtens im alltäglichen Leben, sondern zeigt vor allem, daß die Alltäglichkeit zugleich die Nichtung ständig gewährend birgt. Wenn das die Nichtung gewährende Bergen einmal an der Alltäglichkeit wahr-genommen wird, dann verharrt das alltägliche Dasein nicht länger in seiner Banalität. Die Alltäglichkeit wird dann in eine ursprüngliche Alltäglichkeit verwandelt, wird so „un-heimlich“ im Sinne des Jenseits und zugleich des Diesseits alles Heimischen, so daß diese verwandelte, ursprüngliche Alltäglichkeit als Wesensquelle des Nichts und des Seins sowohl durchaus „ungeheuer“ als auch absolut „heimisch“ ist. In dieser Hinsicht ist die un-heimlich-ursprüngliche Alltäglichkeit absolut fern *und* absolut nah. Ebenso

<sup>51</sup> ZSf 31.

<sup>52</sup> WiM 33.

bestimmten wir die Wahrheit des Seins als die Nähe. Dabei merken wir, daß das Wort „Nähe“ die Wahrheit des Seins nicht mehr ausreichend bezeichnet. Die Wahrheit des Seins ist absolut nah, gerade weil sie die Alltäglichkeit selbst ist, die „Wesensortschaft“ alles Heimischen. Andererseits ist sie absolut fern, weil es der Alltäglichkeit unheimlich fern ist, ihre ursprüngliche Seinsweise gewahr zu werden. Die Ursprünglichkeit des alltäglichen Daseins wird sozusagen von seiner wahren Alltäglichkeit selbst geborgen und *verborgen*. Dieser Ansatz einer absoluten „Ferne und Nähe“ der Wahrheit des Seins als ursprünglicher Alltäglichkeit hebt die metaphysische Denkweise auf, nach der das Sein das Seiende im Ganzen transzendiert und es damit als Seiendes begründet; zugleich gibt er den Blick frei auf das, was „das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen läßt“<sup>53</sup>. Diese beiden Seiten der Wahrheit des Seins als ursprünglicher Alltäglichkeit faßt Heidegger, wie ich meine, mit seinem Grundwort „Ereignis“, gerade weil dieses Wort nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ein bloß ontisches Geschehnis nennt. So werden in der ursprünglichen Alltäglichkeit, im Ereignen des Ereignisses die „Dinge“ „jeweilig“ auf ihre „eigenste Weise“ „sein gelassen“, und so können die Menschen in der sowohl vom Sein als auch vom Nichts befreiten „Gelassenheit“ „wohnen“.

„Anwesen anwest. Nähe nähert. Wahrheit wahr. Sprache spricht.“ Dies alles sagt je auf seine eigene Weise vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe, nämlich, was, kurz gesagt, „Ereignis ereignet“ ist. Wir wollten in unserem Aufsatz diesem Selben auf dem Weg des „Nichts nichtet“ nahe kommen. Heidegger sagt: „Wenn Welt erst sich eigens ereignet, entschwindet Sein, mit ihm aber auch das Nichts in das Welten.“<sup>54</sup> Unser Nachdenken möchte dieses Welten der Welt vorbereiten helfen. Um aber das Welten der Welt in seiner Sachlichkeit zureichend aufweisen zu können, müssen wir auch bei Grundphänomenen wie „Zeit“, „Aletheia“, „Ge-stell“ und „Sprache“ das Selbe klären. Dann wird uns wohl der „während“ Anfang und das darin Enthaltene und zwar am Ende Zukommende der abendländischen Geschichte im Heideggerschen Sinn klar werden. Bevor wir damit beginnen, müssen wir aber erneut unsere Frage nach dem Bezug des Nichts zur Zeit stellen: Warum ist die auf Grund der Nichts-Erfahrung auf die Seinsvergessenheit antwortende Seinsfrage zur Frage nach „Sein und Zeit“ geworden? Obwohl der gemeinsame Grundzug von „Sein“, „Nichts“ und „Zeit“ die Wesensweise der Unverborgenheit ist, hat Heidegger doch in „Sein und Zeit sein besonderes Augenmerk auf die „Zeit“ gerichtet. Liegt der Grund dafür in dem seinsgeschichtlichen Ort des Heideggerschen Denkens selbst, da hier das Seiende im Ganzen eigens nichtig und somit radikal zeitlich geworden ist?

---

<sup>53</sup> U<sub>sp</sub> 29.

<sup>54</sup> DG 20.