

# CADERNOS DE TRADUÇÃO

número 2, 1997 – ISSN 1414-8315

Departamento de Filosofia  
Universidade de São Paulo

**Editor Responsável**  
Victor Knoll

**Comissão Editorial**  
Roberto Bolzani, Moacyr Novaes, Caetano Plastino,  
Luiz Fernando Franklin de Matos, Pablo Mariconda e Márcio Suzuki

**Endereço para Correspondência:**  
Departamento de Filosofia – USP  
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315  
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil  
Tel.: (011) 818-3761 – Fax: (011) 211-2431  
E-mail: filosofo@org.usp.br

CADERNOS DE TRADUÇÃO é uma publicação do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da USP



Universidade de São Paulo  
Reitor: Flávio Fava de Moraes  
Vice-Reitora: Myriam Krasilchik



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Diretor: João Baptista Borges Pereira  
Vice-Diretor: Francis Henrik Aubert

Departamento de Filosofia  
Chefe: Ricardo Ribeiro Terra  
Vice-Chefe: Franklin Leopoldo e Silva  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação: José Carlos Estevão

Produção: Departamento de Filosofia – USP  
Editoração eletrônica: Guilherme Rodrigues Neto  
Tiragem: 800 exemplares

CADERNOS DE TRADUÇÃO

2

São Paulo – 1997  
ISSN 1414.8315

Martin Heidegger

*O conceito de tempo*

Der Begriff der Zeit

*A questão da técnica*

Die Frage nach der Technik

Tradução e apresentação de Marco Aurélio Werle

## Sumário

Apresentação.....	5
Der Begriff der Zeit.....	6
<i>O conceito de tempo.....</i>	<i>7</i>
Die Frage nach der Technik.....	40
<i>A questão da técnica.....</i>	<i>41</i>

## Apresentação

A presente edição bilingüe de *O conceito de tempo* (1924) e *A questão da técnica* (1953) se destina à lembrança do 70º aniversário da publicação de *Ser e tempo* (1927). Os dois textos marcam momentos distintos do caminho de pensamento de Martin Heidegger.

*O conceito de tempo*, uma conferência para a Sociedade de Teólogos de Marburgo, se situa no âmbito da analítica existencial de *Ser e tempo*, portanto, no âmbito do primeiro Heidegger, em que se trata da colocação da questão do ser a partir do sentido (existencial) do ser. Apesar das diferenças em relação a *Ser e tempo*, principalmente no que diz respeito a uma definição mais clara da questão do ser, uma vez que o tema é o ser do tempo a partir do ser do ser humano, podemos afirmar que esta conferência já constitui uma versão condensada do tratado de 1927. As principais estruturas existenciais do ser do *Dasein* já se encontram nela delineadas. Este texto fornece uma bela amostra de como, em meados dos anos 20, Heidegger se encontrava numa intensa elaboração de sua questão filosófica fundamental.

*A questão da técnica*, por sua vez, pertence à última fase do pensamento de Heidegger, quando a questão do ser se encontra sob o signo da “clareira do ser”, ou seja, se propõe como tentativa de pensar o ser a partir de seu caráter de ocultamento na linguagem e na história da metafísica, no campo da tensão entre ocultamento e desocultamento. O problema da técnica, neste caso, “não é nada de técnico”, não constitui um fenômeno isolado do mundo contemporâneo, mas lança raízes no próprio modo de como se deu inicialmente nos gregos a experiência de ser e de como depois esta experiência se desenvolveu na tradição ocidental de pensamento. A técnica é tanto o “perigo” quanto a “salvação”, nas palavras de Hölderlin citadas por Heidegger, pois é preciso pensá-la a partir de sua proveniência essencial enquanto “produzir” em sentido amplo, em seu parentesco com a “poiesis” (ποίησις).

# Der Begriff der Zeit

Martin Heidegger

Vortrag vor der Marburger Theologenschaft  
Juli 1924

\* \* \*

Die folgenden Überlegungen handeln von der Zeit.  
Was ist die Zeit?

Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muß sie von daher verstanden werden. Damit sind Ausgang und Weg dieser Nachforschung vorgezeichnet: von der Ewigkeit zur Zeit. Diese Fragestellung ist in Ordnung unter der Voraussetzung, daß wir über den vorgenannten Ausgang verfügen, also die Ewigkeit kennen und hinreichend verstehen. Sollte die Ewigkeit etwas anderes sein als das leere Immersein, das *ἀεί*, sollte Gott die Ewigkeit sein, dann müßte die zuerst nahegelegte Art der Zeitbetrachtung so lange in einer Verlegenheit bleiben, als sie nicht von Gott weiß, nicht versteht die Nachfrage

# O conceito de tempo\*

Martin Heidegger

Conferência pronunciada para a  
Sociedade de Teólogos de Marburgo  
Julho de 1924

\* \* \*

As reflexões que se seguem tratam do tempo.  
O que é o tempo?

Se o tempo encontrar seu sentido na eternidade, então deve ser compreendido a partir dela. Com isso ficam determinados o ponto de partida e o caminho desta pesquisa: da eternidade para o tempo. Este questionamento está em ordem pressuposto que dispomos do ponto de partida enunciado e que, portanto, conhecemos a eternidade e a compreendemos suficientemente. Se a eternidade for algo diferente do vazio sempre ser *<Immersein>*, o *ἀεί*, se a eternidade for Deus, então o modo inicial da observação sobre o tempo deverá permanecer por longo tempo numa aporia, porque não sabe nada de Deus, não

---

\* A tradução segue o texto alemão *Der Begriff der Zeit* (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924), Hartmut Tietjen (org.), Tübingen, Max Niemeyer, 1989. No posfácio que acompanha a edição alemã, o organizador informa que estabeleceu o texto da conferência a partir de duas transcrições de autores desconhecidos e que o manuscrito de Heidegger foi perdido (N. T.).

nach ihm. Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch genommen werden können. Diese Verlegenheit ist für die Philosophie nie zu beheben. So ist denn der Theologe der rechte Sachkenner der Zeit; und wenn die Erinnerung nicht trügt, hat es die Theologie mehrfach mit der Zeit zu tun.

*Erstens* handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in seinem Verhältnis zur Ewigkeit. Gott selbst braucht keine Theologie, seine Existenz ist nicht durch den Glauben begründet.

*Zweitens* soll der christliche Glaube an ihm selbst Bezug haben auf etwas, das in der Zeit geschah, – wie man hört zu einer Zeit, von der gesagt wird: Sie war die Zeit, “da die Zeit erfüllet war...”<sup>(1)</sup>

Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem  $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ , was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.

Die folgende Behandlung ist nicht theologisch. Theologisch – und es bleibt Ihnen unbenommen, sie so zu verstehen – kann die Behandlung der Zeit nur den Sinn haben, die Frage nach der Ewigkeit schwieriger zu machen, sie in der rechten Weise vorzubereiten und eigentlich zu stellen. Die Abhandlung ist aber auch nicht philosophisch, sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der Zeit herzugeben, welche Bestimmung zurückfragen müßte hinter die Zeit in den Zusammenhang der anderen Kategorien hinein.

Die nachfolgenden Überlegungen gehören vielleicht in eine *Vorwissenschaft*, deren Geschäft folgendes in sich begreift: Nachforschungen darüber anzustellen, was mit dem, was Philosophie und Wissenschaft, was auslegende Rede des Daseins von ihm selbst und der Welt sagt, am Ende gemeint sein könnte. Wenn wir uns darüber ins Klare setzen, was eine Uhr ist, wird damit die in der Physik lebende Erfassungsart lebendig und damit die Weise, in der die Zeit Gelegenheit bekommt, sich zu zeigen. Diese Vorwissenschaft, innerhalb

1. Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1,15; vgl. ferner Eph. 1, 9f.

compreende o questionamento <Nachfrage> por Deus. Se o acesso a Deus é a crença e se o envolver-se <Sich-einlassen> com a eternidade nada mais é do que esta crença, então a filosofia nunca possuirá a eternidade e esta nunca poderá ser tomada metodicamente como possível indicação para a discussão sobre o tempo. Esta aporia a filosofia nunca poderá solucionar. Por conseguinte, o teólogo é o especialista adequado no tempo; e se a lembrança não é enganosa, a teologia tem mesmo de se ocupar com o tempo.

*Em primeiro lugar*, a teologia se ocupa com o ser humano <menschliches Dasein> enquanto ser <Sein> perante Deus, ocupa-se com seu ser temporal em sua relação com a eternidade. Deus mesmo não necessita de teologia, sua existência não está fundamentada na crença.

*Em segundo lugar*, a fé cristã deve em si mesmo ter uma relação com algo que acontece no tempo, – como ouvimos sobre um tempo, do qual é dito: ele era o tempo, “quando o tempo foi completado...”<sup>(1)</sup>

O filósofo não crê. Se o filósofo questiona o tempo, ele está decidido a *compreender o tempo a partir do tempo* relacionado ao  $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ , o que parece ser a eternidade, mas se mostra como um mero derivado do ser temporal.

O tratamento que se segue não é de tipo teológico. Se é teológico – e permanece-lhes livre tomá-lo assim – o tratamento do tempo só pode ter sentido quando torna o questionamento pela eternidade mais complexo, quando o prepara de modo adequado e o coloca autenticamente. O modo de tratar também não é filosófico, na medida em que não reivindica fornecer uma determinação sistemática do tempo válida universalmente, cuja determinação devesse voltar-se para o que está atrás do tempo, em associação com as outras categorias.

As reflexões que se seguem pertencem talvez a uma *ciência prévia* <Vorwissenschaft>, cuja tarefa engloba em si o seguinte: iniciar pesquisas sobre o que poderia finalmente significar isso que diz a filosofia, a ciência e o discurso explicativo do ser-aí <Dasein> sobre si mesmo e sobre o mundo. Se esclarecermos algo sobre o que é um relógio, tornar-se-á vivo o tipo de apreensão que existe na física e, com isso, o modo de como o tempo ganha a oportunidade de se mostrar. Esta ciência prévia, no seio da qual esta observação se move, vive do pressuposto talvez teimoso de que a filosofia e a ciência se movem por meio

1. Gal. 4, 4; Mc. 1, 15; comparar ainda Ef. 1, 9 s.

deren sich diese Betrachtung bewegt, lebt aus der vielleicht eigenwilligen Voraussetzung, daß Philosophie und Wissenschaft sich im Begriffe bewegen. Ihre Möglichkeit besteht darin, daß jeder Forscher sich darüber aufklärt, was er versteht und was er nicht versteht. Sie gibt Auskunft, wann eine Forschung bei ihrer Sache ist – oder sich nährt aus einem überlieferten und abgegriffenen Wortwissen darüber. Solche Nachforschungen sind gleichsam der Polizeidienst beim Aufzuge der Wissenschaften, ein zwar untergeordnetes aber zuweilen dringliches Geschäft, wie einige meinen. Ihr Verhältnis zur Philosophie ist nur das des Mitlaufens, um zuweilen Haussuchung bei den Alten zu halten, wie sie es eigentlich gemacht haben. Mit der Philosophie hat die folgende Überlegung nur so viel gemein, daß sie nicht Theologie ist.

Zunächst einen vorläufigen Hinweis auf die begegnende Zeit in der Alltäglichkeit, auf die Natur- und Weltzeit. Das Interesse dafür, was die Zeit sei, ist in der Gegenwart neu geweckt durch die Entwicklung der physikalischen Forschung in ihrer Besinnung auf die Grundprinzipien der hier zu vollziehenden Erfassung und Bestimmung: der Messung der Natur in einem raum-zeitlichen Bezugssystem. Der jetzige Stand dieser Forschung ist fixiert in der Einsteinschen Relativitätstheorie. Einige Sätze daraus: Der Raum ist an sich nichts; es gibt keinen absoluten Raum. Er existiert nur durch die in ihm enthaltenen Körper und Energien. (Ein alter Aristotelischer Satz:) Auch die Zeit ist nichts. Sie besteht nur infolge der sich in ihr abspielenden Ereignisse. Es gibt keine absolute Zeit, auch keine absolute Gleichzeitigkeit.<sup>(2)</sup> – Man übersieht leicht über dem Destruktiven dieser Theorie das Positive, daß sie gerade die Invarianz der Gleichungen, die die Naturvorgänge beschreiben, gegenüber beliebigen Transformationen nachweist.

Die Zeit ist das, worin sich Ereignisse abspielen.<sup>(3)</sup> So wird dieses schon von Aristoteles gesehen im Zusammenhang mit der Grundart des Seins des

2. Zuspitzende Zusammenfassung Heideggers. Vgl. dazu Albert Einstein, Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. Annalen der Physik 49, Leipzig 1916. Vgl. auch: Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie. 7. Aufl., Braunschweig: Vieweg 1920. S. 90ff. und 95ff. Vgl. ferner: Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie. Braunschweig: Vieweg 1922. S. 2.

3. Vgl. Aristoteles, Physik IV, Kap. 11, 219a ff.

de conceitos. Sua possibilidade subsiste na medida em que cada pesquisador esclarece para si o que compreende e o que não compreende. Ela dá informações quando uma pesquisa está de acordo com as coisas – ou se se nutre de um saber palavroso tradicional e desgastado. Tais questionamentos são como um serviço de polícia para o cortejo das ciências, uma tarefa, na verdade, inferior, mas às vezes urgente, como alguns consideram. Sua relação com a filosofia é somente a de alguém que acompanha para, às vezes, fazer uma batida na casa dos antigos, para ver como estes realmente procederam. A reflexão que se segue tem em comum com a filosofia apenas o fato de não ser teologia.

Em primeiro lugar, uma indicação prévia sobre o tempo que vem ao encontro na cotidianidade <Alltäglichkeit>, sobre o tempo natural e sobre o tempo do mundo. O interesse sobre o que é o tempo foi na atualidade novamente despertado pelo desenvolvimento da pesquisa física em sua reflexão sobre os princípios relativos à apreensão e determinação que aqui se deve completar: relativos à medição da natureza num sistema relacional espaço-temporal. O estado atual desta pesquisa está fixado na teoria da relatividade de Einstein. Alguns enunciados sobre ela: o espaço em si não é nada; não há espaço absoluto. O espaço somente existe por meio dos corpos e das energias que se mantêm nele. (Um antigo enunciado de Aristóteles:) Também o tempo não é nada. O tempo subsiste somente por causa dos acontecimentos que nele se desenrolam. Não há um tempo absoluto, também não há uma simultaneidade absoluta<sup>(2)</sup>. – Facilmente passa despercebido nessa teoria de aspecto destrutivo o elemento positivo dela: que ela justamente demonstra a invariância das equações que descrevem eventos da natureza perante transformações quaisquer.

O tempo é aquilo por onde se desenrolam os acontecimentos.<sup>(3)</sup> Assim Aristóteles já entendia o tempo, relacionando-o ao modo fundamental de ser do ser da natureza: da mudança, do mesclar de lugar, do mover-se: ἐπεὶ οὖν οὐ

2. Resumo concentrado de Heidegger. Cf. para isso Albert Einstein. *O fundamento da teoria da relatividade geral*. Anais de Física, 49, Leipzig, 1916. Cf. ainda: *Sobre a teoria da relatividade geral específica e geral*. 7ª ed. Braunschweig: Vieweg, 1920, p. 90 e ss. Cf. também: *Quatro preleções sobre teoria da relatividade*. Braunschweig: Vieweg, 1922, p. 2.

3. Comparar Aristóteles, *Física* IV, cap. 11, 219a ss.



Naturseins: der Veränderung, des Platzwechsels, der Fortbewegung: ἐπεὶ οὐδὲ οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν.<sup>(4)</sup> Da sie nicht selbst Bewegung ist, muß sie irgendwie mit der Bewegung zu tun haben. Die Zeit begegnet zunächst im veränderlich Seienden; Veränderung ist in der Zeit. Als was ist Zeit in dieser Begegnisart, nämlich als das Worin des Veränderlichen, vorfindlich? Gibt sie sich hier als sie selbst in dem, was sie ist? Kann eine Explikation der Zeit, die hier ansetzt, die Gewähr haben, daß damit die Zeit gleichsam die fundamentalen Phänomene hergibt, die sie in dem eigenen Sein bestimmen? Oder wird man beim Aufsuchen der Gründe der Phänomene auf etwas anderes verwiesen?

Als was begegnet die Zeit für den Physiker? Das bestimmende Erfassen der Zeit hat den Charakter der Messung. Messung gibt an das Wielange und das Wann, das Von-wann-bis-wann. Eine Uhr zeigt die Zeit. Eine Uhr ist ein physikalisches System, auf dem sich die gleiche zeitliche Zustandsfolge ständig wiederholt unter der Voraussetzung, daß dieses physikalische System nicht der Veränderung durch äußere Einwirkung unterliegt. Die Wiederholung ist zyklisch. Jede Periode hat die gleiche Zeitdauer. Die Uhr gibt eine sich ständig wiederholende gleiche Dauer, auf die man immer zurückgreifen kann. Die Aufteilung dieser Dauerstrecke ist beliebig. Die Uhr mißt die Zeit, sofern die Erstreckung der Dauer eines Geschehens auf gleiche Zustandsfolgen der Uhr verglichen und von da in ihrem Soviel zahlenmäßig bestimmt wird.

Was erfahren wir von der Uhr über die Zeit? Die Zeit ist etwas, in dem beliebig ein Jetztpunkt fixiert werden kann, so daß immer von zwei verschiedenen Zeitpunkten der eine früher, der andere später ist. Dabei ist kein Jetztpunkt der Zeit vor dem anderen ausgezeichnet. Er ist als Jetzt das mögliche Früher eines Später, als Später das Später eines Früher. Diese Zeit ist durchgängig gleichartig, homogen. Nur sofern die Zeit als homogene konstituiert ist, ist sie meßbar. Die Zeit ist so ein Abrollen, dessen Stadien in der Beziehung des Früher und Später zueinander stehen. Jedes Früher und Später ist bestimmbar aus einem Jetzt, welches aber selbst beliebig ist. Geht man mit der Uhr auf ein Geschehen zu, so macht die Uhr ein Geschehen ausdrücklich, mehr

κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν.<sup>(4)</sup> “Dado que o tempo não é movimento, deve ter alguma coisa a ver com o movimento”. O tempo primeiramente vem ao encontro no ente que se modifica; a mudança está no tempo. Como o tempo é encontrável neste modo de encontro, a saber, no por onde <Worin> do que se modifica? Dá-se o tempo aqui enquanto o que ele é mesmo? Pode uma explicação do tempo, que aqui se inicia, ter a garantia de que o tempo permite que os fenômenos fundamentais possam acontecer, os quais o determinam em seu ser autêntico? Ou na busca dos fundamentos dos fenômenos seremos remetidos a algo diferente?

Para o físico, o tempo vem ao encontro como sendo o quê? A apreensão que determina o tempo tem o caráter da mensuração. A mensuração mede o quanto tempo <Wielange> e o quando <Wann>, ela mede o de-quando-até-quando <Von-wann-bis-wann>. Um relógio indica o tempo. Um relógio é um sistema físico, junto ao qual os sucessivos estados temporais idênticos constantemente são retomados sob o pressuposto de que este sistema físico não está submetido à mudança através de influência externa. A retomada é cíclica. Cada período tem duração temporal idêntica. O relógio fornece uma duração idêntica que constantemente se repete, a qual sempre é possível recorrer. A distribuição destes espaços de duração é indiferente. O relógio mede o tempo, na medida em que a extensão da duração de um acontecimento é comparada por idênticas seqüências de estados do relógio e, a partir disso, determinada numericamente em sua quantidade.

O que experimentamos do tempo por meio do relógio? O tempo é algo no qual indiferentemente pode ser fixado um ponto de agora <Jetztpunkt>, de modo que em dois pontos de agora diferentes um é anterior e o outro é posterior. Neste sentido, nenhum ponto de agora do tempo é privilegiado perante o outro. Ele é, enquanto agora, o possível mais cedo de um mais tarde e, enquanto o mais tarde, o mais tarde de um mais cedo. Este tempo é completamente homogêneo <gleichartig>, homogêneo <homogen>(\*). O tempo é passível de ser medido somente quando é constituído homogeneamente. O tempo é, assim, um desenrolar, cujas fases estão numa relação mútua do mais tarde com o

4. l.c., 219a 9s.

\* A opção pelo termo alemão *gleichartig* e a repetição talvez se destinem a reforçar a indiferenciação presente no fenômeno do tempo medido (N. T.).

hinsichtlich seines Ablaufens im Jetzt als hinsichtlich des Wieviel seiner Dauer. Die primäre Bestimmung, die die Uhr jeweils leistet, ist nicht die Angabe des Wielange, des Wieviel der gegenwärtig fließenden Zeit, sondern die jeweilige Fixierung des Jetzt. Wenn ich die Uhr herausziehe, so ist das erste, was ich sage: "Jetzt ist es neun Uhr; 30 Minuten seitdem das geschah. In drei Stunden ist es zwölf."

Die Zeit jetzt, da ich auf die Uhr sehe: Was ist dieses Jetzt? Jetzt, da ich es tue; jetzt, da etwa hier das Licht ausgeht. Was ist das Jetzt? Verfüge ich über das Jetzt? Bin ich das Jetzt? Ist jeder Andere das Jetzt? Dann wäre die Zeit ja ich selbst, und jeder Andere wäre die Zeit. Und in unserem Miteinander wären wir die Zeit – keiner und jeder. Bin ich das Jetzt, oder nur der, der es sagt? Mit oder ohne ausdrückliche Uhr? Jetzt, abends, morgens, diese Nacht, heute: Hier stoßen wir auf eine Uhr, die sich das menschliche Dasein von jeher zugelegt hat, die natürliche Uhr des Wechsels von Tag und Nacht.

Welche Bewandnis hat es damit, daß menschliches Dasein sich eine Uhr angeschafft hat schon vor allen Taschen- und Sonnenuhren? Verfüge ich über das Sein der Zeit und meine ich im Jetzt mich mit? Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit? Oder ist es am Ende die Zeit selbst, die sich in uns die Uhr anschafft? Augustinus hat im XI. Buch seiner "Confessiones" die Frage bis hierher getrieben, ob der Geist selbst die Zeit sei. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen. "In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior."<sup>5</sup> In Paraphrase: "In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; dich messe ich, so ich die Zeit messe. Komme mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komme dir selbst nicht in den Weg durch die Verwirrung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehend begegnenden Dinge bringen dich in eine Befindlichkeit, die bleibt, während jene verschwinden. Die Befindlichkeit

5. Augustinus, *Confessiones*. Liber XI, cap. 27, resp. 36. Sancti Aurelii Augustini opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendata et auctior, accurante Migne. Parisiis 1841. Tomus I, p. 823 sq.

mais cedo. Cada mais cedo e mais tarde é determinável a partir de um agora que, no entanto, é indiferente. Se avaliamos um acontecimento por meio de um relógio, ele o torna um acontecimento expresso muito mais em referência ao seu decurso no agora do que em referência ao quanto <Wieviel> de sua duração. A determinação primária que o relógio toda vez alcança não é a indicação do quanto tempo <Wielange> nem do quanto <Wieviel> do tempo que passa presentemente, mas o fixar toda vez um agora. Se tiro o relógio de meu bolso, a primeira coisa que digo é: "Agora são nove horas; 30 minutos depois de algo ter ocorrido. Daqui a três horas será meio-dia."

O tempo agora, quando olho para o relógio: O que é este agora? Agora quando o faço; agora, quando aqui a luz se apaga. O que é o agora? Disponho do agora? Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora? Então o tempo seria eu mesmo, e todo outro ser seria o tempo. E em nosso ser comum <Miteinander> seríamos o tempo – ninguém e cada um. Sou eu o agora ou somente aquele que diz o agora? Com ou sem um relógio capaz de expressar algo? Agora, de tarde, amanhã, esta noite, hoje: Aqui deparamo-nos com um relógio que o ser-aí humano desde muito tempo arranjou, o relógio natural da alternância entre o dia e a noite.

O que está em jogo no fato de o ser-aí humano ter arranjado um relógio antes de possuir relógios de bolso e relógios solares? Disponho eu do ser do tempo e me considero a mim junto ao agora? Sou eu mesmo o agora e o meu ser-aí o tempo? Ou, enfim, é o tempo mesmo que em nós arranja o relógio? Santo Agostinho levou a questão até este ponto no livro XI de suas *Confissões*, ao questionar se o espírito mesmo é o tempo. E Santo Agostinho deixou a questão por aqui: "In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior."<sup>5</sup> Numa paráfrase: "Em ti, meu espírito, meço os tempos; a ti meço, tão logo meço o tempo. Não me venha ao encontro com a pergunta: Mas como? Não me faça desviar os olhos de ti com uma falsa

5. Augustinus, *Confessiones*. Livro XI, cap. 27, resp. 36. Sanctio Aurelii Augustini opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendata et auctior, accurante Migne. Parisiis 1841. tomo I, p. 823 s.



messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstände. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe.”

Die Frage nach dem, was die Zeit sei, hat unsere Betrachtung auf das Dasein verwiesen, wenn mit Dasein gemeint ist das Seiende in seinem Sein, das wir als menschliches Leben kennen; dieses Seiende in der *Jeweiligkeit* seines Seins, das Seiende, das wir jeder selbst sind, das jeder von uns in der Grundaussage trifft: Ich bin. Die Aussage “Ich bin” ist die eigentliche Aussage vom Sein vom Charakter des Daseins des Menschen. Dieses Seiende ist in der *Jeweiligkeit* als meiniges.

Aber bedurfte es dieser umständlichen Überlegung, um auf das Dasein zu stoßen? Genügte nicht der Hinweis, daß die Akte des Bewußtseins, die seelischen Vorgänge, in der Zeit sind, auch dann, wenn diese Akte sich auf etwas richten, was selbst nicht durch die Zeit bestimmt ist? Es ist ein Umweg. Aber der Frage nach der Zeit liegt daran, eine solche Antwort zu gewinnen, daß aus ihr die verschiedenen Weisen des Zeitlichseins verständlich werden; und daran, einen möglichen Zusammenhang dessen, was in der Zeit ist, mit dem, was die eigentliche Zeitlichkeit ist, von allem Anfang an sichtbar werden zu lassen.

Die Naturzeit als längst bekannte und besprochene hat bislang den Boden für die Explikation der Zeit abgegeben. Sollte das menschliche Sein in einem ausgezeichneten Sinne in der Zeit sein, so daß an ihm, was die Zeit ist, ablesbar werden kann, so muß dieses Dasein charakterisiert werden in den Grundbestimmungen seines Seins. Es müßte dann gerade sein, daß Zeitlichsein – recht verstanden die fundamentale Aussage des Daseins hinsichtlich seines Seins sei. Aber auch so bedarf es einer vorgängigen Anzeige einiger Grundstrukturen des Daseins selbst.

1. Das Dasein ist das Seiende, das charakterisiert wird als *In-der-Welt-sein*. Das menschliche Leben ist nicht irgendein Subjekt, das irgendein Kunststück machen muß, um in die Welt zu kommen. Dasein als *In-der-Welt-sein* meint: in der Weise in der Welt sein, daß dieses Sein besagt: mit der Welt umgehen; bei ihr verweilen in einer Weise des Verrichtens, des Bewerkstellens, des

questão. Não vá tu mesmo por teu caminho com a confusão disso que pode interessar a ti mesmo. Em ti, digo sempre novamente, meço o tempo; as coisas que vem ao encontro e passam levam-te a uma disposição <*Befindlichkeit*> que permanece, enquanto elas somem. A disposição meço no ser-aí presente, não as coisas, que passam para que ela possa primeiramente nascer. O meu encontrar-me <*sich befinden*> próprio, eu repito, meço quando meço o tempo.”

A questão acerca do que é o tempo levou nossa observação para o ser-aí, se por ser-aí se entende o ente em seu ser que conhecemos como vida humana; este ente em seu *ser cada vez* <*Jeweiligkeit*> de seu ser, o ente que cada um de nós mesmos é, que atinge a cada um de nós no enunciado fundamental: eu sou. O enunciado “eu sou” é o autêntico enunciado do ser do caráter do ser-aí do homem. Este ente está no ser cada vez enquanto algo que é meu <*in der Jeweiligkeit als meiniges*>.

Mas era necessária toda esta reflexão complicada para chegar ao ser-aí? Não seria suficiente a indicação de que os atos da consciência, os acontecimentos da alma, estão no tempo também quando estes atos se voltam para algo que sequer é determinado pelo tempo? Trata-se de um rodeio. Mas na pergunta pelo tempo reside a possibilidade de alcançar uma tal resposta, para que baseado nela os distintos modos de ser temporal sejam compreensíveis; e a possibilidade de que possa desde a origem se tornar visível uma possível conexão entre o que está no tempo e o que é a autêntica temporalidade.

O tempo natural enquanto algo já há muito tempo conhecido e discutido até o momento abandonou o terreno para a explicação do tempo. Supondo que o ser humano esteja de modo privilegiado no tempo, de modo que a partir dele possa ser deduzido o que é o tempo, este ser-aí então deverá ser caracterizado segundo as determinações fundamentais de seu ser. Então deveria o ser temporal entendido adequadamente ser o enunciado fundamental do ser-aí em referência a seu ser. Mas, mesmo assim, há a necessidade de uma indicação prévia sobre algumas estruturas fundamentais do ser-aí mesmo.

1. O ser-aí é o ente caracterizado como *ser-no-mundo* <*In-der-Welt-sein*>. A vida humana não é qualquer sujeito que necessita fazer uma magia para poder entrar no mundo. Ser-aí enquanto ser-no-mundo significa: estar de tal modo no mundo que este ser designe: lidar com o mundo, permanecer nele num modo

Erledigens, aber auch der Betrachtung, des Befragens, des betrachtenden, vergleichenden Bestimmens. Das In-der-Welt-sein ist charakterisiert als *Besorgen*.

2. Das Dasein als dieses In-der-Welt-sein ist in eins damit *Mit-einander-sein*, mit Anderen sein: mit Anderen dieselbe Welt dahaben, einander begegnen, miteinander sein in der Weise des Für-einander-seins. Aber dieses Dasein ist zugleich Vorhandensein für Andere, nämlich auch so, wie ein Stein da ist, der keine Welt da hat und besorgt.

3. Miteinander in der Welt sein, als Miteinander sie haben, hat eine ausgezeichnete Seinsbestimmung. Die Grundweise des Daseins der Welt, das sie miteinander Dahaben, ist das *Sprechen*. Sprechen ist voll gesehen: sich aussprechendes *mit* einem Anderen *über* etwas Sprechen. Im Sprechen spielt sich vorwiegend das In-der-Welt-sein des Menschen ab. Das wußte schon Aristoteles. In dem, wie das Dasein in seiner Welt über die Weise des Umgangs mit seiner Welt spricht, ist mitgegeben eine *Selbstausslegung des Daseins*. Es sagt aus, als was das Dasein jeweilig sich selbst versteht, als was es sich nimmt. Im Miteinandersprechen, in dem, was man so herumspricht, liegt jeweils die Selbstausslegung der Gegenwart, die in diesem Gespräch sich aufhält.

4. Das Dasein ist ein Seiendes, das sich bestimmt als "Ich bin". Für das Dasein ist die *Jeweiligkeit* des "Ich bin" konstitutiv. Dasein ist also ebenso primär, wie es In-der-Welt-sein ist, auch *mein* Dasein. Es ist *je eigenes und als eigenes jeweiliges*. Soll dieses Seiende in seinem Seinscharakter bestimmt werden, so ist von der Jeweiligkeit als der je meinigen nicht zu abstrahieren. *Mea res agitur*. Alle Grundcharaktere müssen sich so in der Jeweiligkeit als der *je meinigen* zusammenfinden.

5. Sofern das Dasein ein Seiendes ist, das ich bin, und zugleich bestimmt ist als Mit-einander-sein, bin ich mein Dasein zumeist und durchschnittlich nicht selbst, sondern die Anderen; ich bin mit den Anderen und die Anderen mit den Anderen ebenso. Keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst. Was er ist und wie er ist, das ist niemand: keiner und doch alle miteinander. Alle sind nicht sie selbst. Dieser Niemand, von dem wir selbst in der *Alltäglichkeit* gelebt werden, ist das "Man". Man sagt, man hört, man ist dafür, man besorgt. In der Hartnäckigkeit der Herrschaft dieses Man liegen die Möglichkeiten meines Daseins, und aus dieser Einebnung heraus ist das "Ich bin" möglich. Ein Seiendes, das die Möglichkeit des "Ich bin" ist, ist als solches zumeist ein Seiendes, das *man* ist.

de fazer algo, de realizar, de efetuar, mas também de contemplar, de questionar e de determinar por observação e comparação. O ser-no-mundo está caracterizado como *cuidar* <*Besorgen*>.

2. O ser-aí enquanto este ser-no-mundo é assim numa unidade *ser-com-os-outros* <*Mit-einander-sein*>, estar com outros: ter com os outros o mesmo mundo, encontrar-se com os outros, estar com os outros no modo do ser-para-os-outros <*Für-einander-sein*>. Mas este ser-aí é ao mesmo tempo ser disposto <*Vorhandensein*> para os outros, a saber, também como uma pedra que está aí, que não possui um mundo e não cuida de um mundo.

3. Estar com os outros no mundo, tê-lo com os outros apresenta uma privilegiada determinação de ser. O modo fundamental do ser-aí no mundo, aquilo que os seres-aí possuem aí conjuntamente, é o *falar* <*Sprechen*>. Falar, visto de modo completo, é: *ex*-pressando-se *com* um outro falar *sobre* algo <*sich aussprechendes mit einem Anderen über etwas Sprechen*>. No falar se desenrola com maior peso o ser-no-mundo do homem. Disso já sabia Aristóteles. No modo como o ser-aí no seu mundo fala sobre o modo de lidar com o seu mundo está dada uma *auto explicação do ser-aí* <*Selbstausslegung des Daseins*>. Isto designa como o ser-aí toda vez se compreende a si mesmo, como ele se vê. Na conversa com os outros, naquilo que se conversa pelos cantos, reside sempre a auto-explicação <*Selbstausslegung*> do presente, que se mantém nesta conversa.

4. O ser-aí é um ente que se determina como um "eu sou". Para o ser-aí é constitutivo o *ser cada vez* <*Jeweiligkeit*> do "eu sou". Do mesmo modo, o ser-aí é também primariamente, enquanto ser-no-mundo, *meu* ser-aí. Ele é *sempre próprio e enquanto próprio cada vez ele* <*je eigenes und als eigenes jeweiliges*>. Se este ente deve ser determinado em seu caráter de ser, então não pode haver abstração do ser cada vez enquanto sempre meu. *Mea res agitur*. Todos os caracteres fundamentais devem, assim, encontrar-se no ser cada vez enquanto *algo que é sempre meu* <*je meinigen*>.

5. Na medida em que o ser-aí é um ente que eu sou, e imediatamente é determinado como ser-com-os-outros, geralmente e em média não sou eu mesmo meu ser aí, mas sim os outros; estou com os outros e os outros igualmente com os outros. Ninguém na cotidianidade é ele mesmo. O que e como ele é, isto não é ninguém: ninguém e, contudo, todos um com o outro. Todos que não são eles mesmos. Este ninguém, do qual na *cotidianidade* <*Alltäglichkeit*> todos nós vivemos, é o "se" <*se*> <*Man*>. Diz-se, ouve-se, é se a favor, cuida-se de algo. Na tenacidade do império deste se <*Man*> residem as possibilidades de

6. Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein *auf sein Sein ankommt*. Wie in allem Sprechen über die Welt ein Sichaussprechen des Daseins über sich selbst liegt, so ist *alles besorgende Umgehen* ein *Besorgen des Seins des Daseins*. Das, womit ich umgehe, womit ich mich beschäftige, woran mich mein Beruf kettet, bin ich gewissermaßen selbst und darin spielt sich mein Dasein ab. *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist.

7. In der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Daseins liegt keine Reflexion auf das Ich und das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst. *Es befindet* sich bei sich selbst. Es trifft sich da selbst an, womit es gemeinhin umgeht.

8. Das Dasein ist als Seiendes nicht zu beweisen, nicht einmal aufzuweisen. Der primäre Bezug zum Dasein ist nicht die Betrachtung, sondern das *es sein*. Das Sich-erfahren wie das Über-sich-sprechen, die Selbstausslegung, ist nur eine bestimmte ausgezeichnete Weise, in der das Dasein sich selbst jeweils hat. Durchschnittlich ist die Auslegung des Daseins von der Alltäglichkeit beherrscht, von dem, was man so über das Dasein und das menschliche Leben überlieferter Weise meint, vom Man, von der Tradition.

In der Anzeige dieser Seinscharaktere ist alles unter die Voraussetzung gestellt, dieses Seiende sei an ihm selbst für eine *es auf sein Sein auslegende* Forschung zugänglich. Ist diese Voraussetzung richtig oder kann sie wankend gemacht werden? In der Tat. Aber nicht aus der Berufung darauf, daß psychologische Betrachtung des Daseins ins Dunkle führt, kommt diese Schwierigkeit. Eine weit ernsthaftere Schwierigkeit als die, daß menschliches Erkennen begrenzt ist, soll sichtbar gemacht werden, so zwar, daß wir gerade in dem Nicht-ausweichen vor der Verlegenheit uns in die Möglichkeit bringen, das *Dasein in der Eigentlichkeit seines Seins* zu ergreifen.

Die *Eigentlichkeit des Daseins* ist das, was seine *äußerste Seinsmöglichkeit ausmacht*. Durch diese äußerste Möglichkeit des Daseins ist das Dasein primär bestimmt. Die Eigentlichkeit als äußerste Möglichkeit des Seins des Daseins ist die Seinsbestimmung, in der alle vorgenannten Charaktere das sind, was sie sind. Die Verlegenheit der Daseinserfassung gründet nicht in der Begrenztheit, Unsicherheit und Unvollkommenheit des Erkenntnisvermögens, sondern in dem

meu ser-aí e, saindo desta nivelção, o “eu sou” é possível. Um ente que é a possibilidade do “eu sou” é enquanto tal geralmente um ente que *se é*.

6. O ente assim caracterizado é tal que, em seu ser-no-mundo cotidiano e que lhe pertence a cada vez, *importa-lhe o seu ser <auf sein Sein ankommt>*. Assim como no falar sobre o mundo reside um auto-expressar-se do ser-aí sobre si mesmo, do mesmo modo *todo manusear que cuida de <alles besorgende Umgehen>* é um *cuidar do ser do ser-aí <Besorgen des Seins des Daseins>*. Com o que lido, com o que me ocupo, a que se prende minha profissão sou de certo modo eu mesmo e nisso se desenrola o meu ser-aí. *A preocupação <Sorge> pelo ser-aí toda vez já estabeleceu uma preocupação pelo ser*, tal como isso é conhecido e compreendido na explicação imperante do ser-aí.

7. Na medianidade *<Durchschnittlichkeit>* do ser-aí cotidiano não há uma reflexão sobre o eu e sobre o próprio e, mesmo assim, o ser-aí tem-se a si mesmo. Ele *se encontra <befindet>* junto a si mesmo. Ele se encontra *<trifft an>* a si mesmo junto com o que lida comumente.

8. O ser-aí enquanto ente não se deixa comprovar, nem sequer se mostra. A relação primária com o ser-aí não é a contemplação, mas o *“ser algo” <es sein>*. O experimentar-se a si mesmo, tanto quanto o falar sobre si mesmo, a auto-explicação, é somente um determinado modo privilegiado no qual o ser-aí cada vez se possui. Em média, a explicação do ser-aí é dominada pela cotidianidade, vem daquilo que se pensa de modo tradicional sobre o ser-aí e a vida humana, vem do impessoal *<Man>* e da tradição.

Na indicação destes caracteres de ser tudo foi estabelecido sob o pressuposto de que este ente é acessível nele mesmo para uma pesquisa *explicativa* voltada para o seu ser. Este pressuposto é certo ou somente pode ser colocado de modo titubeante? De fato. Mas esta dificuldade não surge porque a observação psicológica do ser-aí conduz a uma escuridão. Uma dificuldade muito mais séria do que esta, de que o conhecimento humano é limitado, deve ser aclarada, e certamente para que, não escapando da aporia, possamos trazer-nos a possibilidade de apreender *o ser-aí na autenticidade <Eigentlichkeit> de seu ser*.

A *autenticidade do ser-aí* é o que constitui a mais extrema possibilidade de ser *<Seinsmöglichkeit>* do ser-aí. Por meio desta extrema possibilidade do ser-aí, o ser-aí é determinado de modo primário. A autenticidade enquanto possibilidade extrema de ser do ser-aí é a determinação de ser *<Seinsbestimmung>* na qual todos os caracteres acima citados são o que são. A aporia da apreensão

Seienden selbst, das erkannt werden soll: in einer Grundmöglichkeit seines Seins.

Unter anderem wurde die Bestimmung genannt: Das Dasein ist in der Jeweiligkeit; sofern es ist, was es sein kann, ist es je das meinige. Die Bestimmung ist an diesem Sein eine durchgängige, konstitutive. Wer sie durchstreicht, hat an seinem Thema das verloren, wovon er spricht.

Wie aber soll dieses Seiende in seinem Sein erkannt werden, bevor es zu seinem Ende gekommen ist? Bin ich doch mit meinem Dasein immer noch unterwegs. Es ist immer noch etwas, was noch nicht zuende ist. Am Ende, wenn es soweit ist, ist es gerade nicht mehr. Vor diesem Ende ist es nie eigentlich, was es sein kann; und ist es das, dann ist es nicht mehr.

Vermag das Dasein der Anderen Dasein im eigentlichen Sinne nicht zu ersetzen? Die Auskunft auf das Dasein Anderer, die mit mir waren und die zu Ende gekommen sind, ist eine schlechte Auskunft. Einmal ist es nicht mehr. Sein Ende wäre ja das Nichts. Darum vermag das Dasein der Anderen nicht Dasein im eigentlichen Sinne zu ersetzen, wenn anders die Jeweiligkeit als meinige festgehalten werden soll. Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens von Dasein: den Anderen *bin* ich nie.

Je weniger man Eile hat, sich von dieser Verlegenheit unvermerkt fortzuschleichen, je länger man dabei aushält, um so deutlicher wird sichtbar: in dem, was am Dasein diese Schwierigkeit bereitet, zeigt es sich in seiner äußersten Möglichkeit. Das Ende meines Daseins, mein Tod, ist nicht etwas, wobei ein Ablaufszusammenhang einmal abschnappt, sondern eine Möglichkeit, um die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehend aneignen kann. Das Dasein hat in sich selbst die Möglichkeit, sich mit seinem Tod zusammenzufinden als der äußersten Möglichkeit seiner selbst. Diese äußerste Seinsmöglichkeit ist vom Charakter des Bevorstehens in Gewißheit, und diese Gewißheit ist ihrerseits charakterisiert durch eine völlige Unbestimmtheit. Die Selbstausslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewißheit und Eigentlichkeit überragt, ist die Auslegung auf seinen Tod, die *unbestimmte Gewißheit der eigensten Möglichkeit des Zu-Ende-seins*.

Was soll das für unsere Frage, was die Zeit sei, und besonders für die nächste Frage, was das Dasein in der Zeit sei? Das Dasein, immer in der Jeweiligkeit des jemeinigen, weiß um seinen Tod, und das auch dann, wenn es

do ser-aí não se funda na limitação, incerteza e incompletude da faculdade de conhecimento, mas no ente mesmo que deve ser conhecido: numa possibilidade fundamental de seu ser.

Entre outras coisas, foi citada a determinação: O ser-aí está no ser cada vez; na medida em que é o que pode ser, o ser-aí sempre é algo que é meu. A determinação é neste ser algo que o perpassa e que o constitui. Quem risca esta determinação perdeu junto ao seu tema exatamente aquilo sobre o que está falando.

Mas como deve ser conhecido este ente em seu ser, antes de ele chegar a um término? Pois com o meu ser eu ainda estou a caminho. Sempre é algo que ainda não terminou. No final, quando o ser-aí finalmente chegou a um fim, ele, na verdade, já não é mais. Antes deste fim, o ser-aí nunca é autenticamente o que pode ser; e se ele o é, já não é mais.

O ser-aí, em sentido autêntico, não é capaz de substituir outro ser-aí? A informação sobre o ser-aí dos outros que estavam comigo e que chegaram ao fim é uma péssima informação. O ser-aí de repente não é mais. O seu fim de certo seria o nada. Por isso, o ser-aí dos outros não pode, em sentido autêntico, substituir o ser-aí, caso o ser cada vez <*Jeweiligkeit*>, enquanto o ser meu, deva ser assegurado. O ser-aí dos outros nunca possui de modo originário, segundo o único modo adequado de possuir do ser-aí: o outro, eu nunca *sou*.

Quanto menos pressa houver em passar desapercibidamente por esta aporia, quanto mais tempo nos mantermos nela, tão mais claro será: nisso que para o ser-aí prepara esta dificuldade ele se mostra na mais extrema possibilidade. O fim do ser-aí, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcurtos, mas uma possibilidade, da qual o ser-aí sabe duma ou outra maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele pode apreender quando pode assimilá-la antecipadamente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo. Esta extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência <*Gewisheit*>, e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação. A auto-explicação do ser-aí, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a *consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim* <*Zu-Ende-seins*>.

O que isso tem em comum com o nosso questionamento sobre o que é o tempo e especialmente com a próxima questão, sobre o que é o ser-aí no tempo? O ser-aí, sempre estando em seu ser cada vez e em seu ser, sabe sobre sua

nichts von ihm wissen will. Was ist dieses: je *den eigenen Tod haben*? *Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst. Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichsein, das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei.*

Das Sein der Möglichkeit ist dabei immer die Möglichkeit so, daß sie um den Tod weiß, zumeist in dem Sinn: ich weiß schon, aber ich denke nicht daran. Um den Tod weiß ich zumeist in der Art des zurückweichenden Wissens. Als Daseinsauslegung hat es dieses Wissen gleich bei der Hand, diese Möglichkeit seines Seins zu verstellen. Das Dasein hat selbst die Möglichkeit, seinem Tod auszuweichen.

Dieses Vorbei, als zu welchem ich vorlaufe, macht in diesem meinem Vorlaufen zu ihm eine Entdeckung: es ist das Vorbei von *mir*. Als dieses Vorbei deckt es mein Dasein auf als einmal nicht mehr da; einmal bin ich nicht mehr da bei den und den Sachen, bei den und den Menschen, bei diesen Eitelkeiten, diesen Winkelzügen und dieser Geschwätzigkeit. Das Vorbei jagt alle Heimlichkeiten und Betriebsamkeiten auseinander, das Vorbei nimmt alles mit sich in das Nichts. Das Vorbei ist keine Begebenheit, kein Vorfall in meinem Dasein. Es ist ja *sein Vorbei*, nicht ein Was an ihm, das sich ereignet, das ihm zustößt und das es ändert. Dieses Vorbei ist kein Was, sondern ein Wie, und zwar das eigentliche Wie meines Daseins. Dieses Vorbei, zu dem ich als dem meinigen vorlaufen kann, ist kein Was, sondern das Wie meines Daseins schlechthin.

Sofern das Vorlaufen zu dem Vorbei dieses im Wie der Jeweiligkeit festhält, wird das Dasein selbst sichtbar in seinem Wie. Das Vorlaufen zu dem Vorbei ist das Anlaufen des Daseins gegen seine äußerste Möglichkeit; und sofern dieses "Anlaufen gegen" ernst ist, wird es in diesem Laufen zurückgeworfen in das Noch-dasein seiner selbst. Es ist das Zurückkommen des Daseins auf seine Alltäglichkeit, die es noch ist, so zwar, daß das Vorbei als eigentliches Wie auch die Alltäglichkeit in ihrem Wie aufdeckt, in ihrer Geschäftigkeit und ihrem Betrieb in das Wie zurücknimmt. Alles Was und Sorgen und Plänemachen bringt es in das Wie zurück.

Dieses Vorbei-von als das Wie bringt das Dasein unnachsichtig in seine einzige Möglichkeit seiner selbst, läßt es sich ganz allein auf sich selbst stellen. Dieses Vorbei vermag, das Dasein inmitten der Herrlichkeit seiner Alltäglichkeit in die Unheimlichkeit zu stellen. Der Vorlauf ist, sofern er die äußerste

morte e isto também quando não quer saber nada dela. O que é isso: *sempre possuir a própria morte? É um antecipar <Vorlaufen> do ser-aí em relação a seu passar <Vorbei> enquanto uma possibilidade extrema de si mesmo que se antecipa na consciência e numa completa indeterminação. Ser-aí enquanto vida humana é primariamente poder ser, o ser da possibilidade do passar apreendido pela consciência e que é ao mesmo tempo indeterminado.*

O ser da possibilidade é, junto a isso, sempre a possibilidade de saber acerca da morte, geralmente no sentido: eu já sei, mas não penso nisso. Sobre a morte eu geralmente sei no sentido de um saber que recua. Enquanto explicação do ser-aí possui este saber sempre à mão, para disfarçar esta possibilidade de meu ser. O ser-aí tem mesmo a possibilidade de fugir de sua morte.

Este passar <Vorbei>, ao qual me antecipo, possibilita, neste meu antecipar, uma descoberta: trata-se do *meu* passar. Enquanto este passar, ele revela o meu ser-aí como de repente não estando mais aí; de repente não estou mais aí presente junto a estas ou aquelas coisas, junto a estes ou aqueles homens, junto a estas vaidades, a estes sofismas e a estas verbosidades. O passar desnuda tudo o que é familiar e todas as atividades, o passar toma tudo junto consigo para dentro do nada. O passar não é um acontecimento, não é um incidente em meu ser-aí. Pois o passar é o *seu* passar e não algo <Was> que nele acontece e que lhe aplica um golpe a ponto de modificá-lo. Este passar não é um o que <Was>, mas um como <Wie> e, na verdade, o autêntico como de meu ser-aí. Este passar, ao qual posso me antecipar enquanto algo que é meu, não é um o que, mas o como de meu ser-aí pura e simplesmente.

Na medida em que o antecipar ao passar apreende este no como de seu cada vez ser, o ser-aí torna-se propriamente transparente em seu como. O antecipar-se ao que passa é o pôr-se em marcha <Anlaufen> do ser-aí contra a sua extrema possibilidade; e na medida em que este "iniciar a marcha contra" é sério, o ser-aí, neste caminhar, é jogado de volta no ainda estar-aí <Noch-dasein> dele mesmo. É o voltar do ser-aí para a sua cotidianidade que ele ainda é, de tal modo que certamente o passar enquanto autêntico como <Wie> também descobre a cotidianidade em seu como, toma-a de volta no como em suas ocupações e empreendimentos. Tudo o que se refere ao o que <Was> e todas as preocupações e planos o passar traz de volta para o como.

Este passar de <Vorbei-von>, enquanto o como <Wie>, traz involuntariamente o ser-aí para a sua única possibilidade que é dele mesmo, deixa o ser-aí totalmente entregue a si mesmo. Este passar faz com que o ser-aí, enquanto

Möglichkeit des Daseins ihm vorhält, der Grundvollzug der Daseinsauslegung. Der Vorlauf reißt die Grundhinsicht an sich, unter die das Dasein sich stellt. Er zeigt zugleich: die Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie.

Vielleicht ist es kein Zufall, daß Kant das Grundprinzip seiner Ethik so bestimmte, daß wir sagen, es sei formal. Er wußte vielleicht aus einer Vertrautheit mit dem Dasein selbst, daß es das Wie ist. Erst den heutigen Propheten blieb es vorbehalten, das Dasein so zu organisieren, daß das Wie verdeckt wird.

Das Dasein ist eigentlich bei ihm selbst, es ist wahrhaft existent, wenn es sich in diesem Vorlaufen hält. *Dieses Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins.* Im Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft, so zwar, daß es in diesem Zukünftigsein auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, *ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit.* Das so charakterisierte Zukünftigsein ist als das eigentliche Wie des Zeitlichseins die Seinsart des Daseins, in der und aus der es sich seine Zeit gibt. Im Vorlaufen mich haltend bei meinem Vorbei habe ich Zeit. Alles Gerede, das, worin es sich hält, alle Unrast, alle Geschäftigkeit, aller Lärm und alles Gerenne bricht zusammen. Keine Zeit haben heißt, die Zeit in die schlechte Gegenwart des Alltags werfen. Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtseins wiederholen.

Auf die Zeit gesehen besagt das: *das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft.* Um das zu sehen und nicht als interessantes Paradox zu verkaufen, muß das jeweilige Dasein sich in seinem Vorlaufen halten. Dabei offenbart sich: der ursprüngliche Umgang mit der Zeit ist kein Messen. Das Zurückkommen im Vorlaufen ist ja selbst das Wie des Besorgens, in dem ich gerade verweile. Dieses Zurückkommen kann nie das werden, was man langweilig nennt, was sich verbraucht, was abgenutzt wird. Die Jeweiligkeit ist dadurch ausgezeichnet, daß sie aus dem Vorlaufen in die eigentliche Zeit alle Zeit jeweilig für sich hat. Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat. Das Vorlaufen-zu fällt in sich zusammen, wenn es verstanden wird als Frage nach dem Wann und Wie-lange-noch des Vorbei, weil Anfragen an das Vorbei im Sinne des Wie-lange-noch und Wann gar nicht beim Vorbei sind in der charakterisierten Möglichkeit; sie klammern sich gerade an das Noch-nicht-vorbei, sie beschäftigen sich mit dem, was mir möglicherweise noch bleibt. Dieses Fragen ergreift nicht die Unbestimmtheit der Gewißheit des Vorbei, sondern will gerade die

está no próprio centro da glória de sua cotidianidade, fique na não-familiaridade <Unheimlichkeit>. O antecipar, na medida em que oferece a extrema possibilidade ao ser-aí, é a execução fundamental da explicação do ser-aí. O antecipar abarca a visada fundamental sob a qual o ser-aí se estabelece. Ele mostra ao mesmo tempo: a categoria fundamental deste ente é o como <Wie>.

Talvez não seja um acaso Kant determinar o princípio de sua ética de tal modo que a designamos como sendo formal. Talvez ele soubesse, a partir de um parentesco com o ser-aí mesmo, que se tratava do como. Somente para os profetas de hoje permanece reservada a tarefa de organizar o ser-aí de tal modo que o como fique encoberto.

O ser-aí está autenticamente junto a ele mesmo, é autenticamente existente quando se mantém neste antecipar. *Este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro <Zukunft> do próprio ser-aí.* No antecipar, o ser-aí é o seu futuro, de tal modo que neste ser futuro <Zukunftsein> ele volta para o seu passado e seu presente. O ser-aí, apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o próprio tempo, não está no tempo. O ser futuro assim caracterizado, enquanto o autêntico como do ser temporal <Zeitlichseins>, é o modo de ser do ser-aí no qual e a partir do qual ele se dá o seu tempo. Eu tenho tempo quando no antecipar me mantenho em meu passar. Todo palavreado no qual o ser-aí se mantém, toda correria, toda ocupação, todo barulho e toda agitação desmoronam. Não ter tempo significa lançar o tempo no péssimo presente do dia-a-dia. Ser futuro dá tempo, forma o presente e permite que o passado seja retomado no como de seu ser vivido <Gelebtseins>.

Visto a partir do tempo isto significa: *o fenômeno fundamental do tempo é o futuro.* Para perceber isso e não para simplesmente divulgá-lo como um paradoxo interessante, deve o ser-aí, que é cada vez, manter-se em seu antecipar. Nisto revela-se: o originário lidar com o tempo não é um medir. O voltar atrás <Zurückkommen> no antecipar é propriamente o como do cuidar, na medida em que eu exatamente me demoro. Este voltar atrás nunca pode ser o que se designa como sendo o que é cansativo, o que se deixa consumir e o que já está gasto. O ser cada vez é caracterizado pelo fato de que no antecipar ao autêntico tempo ele dispõe cada vez de todo tempo para si. O tempo nunca será longo, porque originariamente o tempo não tem extensão. O antecipar na direção de <Vorlaufen-zu> desmorona por si se for compreendido como pergunta pelo quando <Wann> e pelo quanto tempo ainda <Wie-lange-noch> do que passou, porque as interpelações ao passar, no sentido do quanto tempo ainda e do



unbestimmte Zeit bestimmen. Das Fragen ist ein Loskommen-wollen vom Vorbei in dem, was es ist: unbestimmt und als unbestimmt gewiß. Solches Fragen ist so wenig ein Vorlaufen zum Vorbei, daß es gerade die charakteristische Flucht vor dem Vorbei organisiert.

Das Vorlaufen ergreift das Vorbei als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks, als das jetzt Gewisse. Das Zukünftigsein als Möglichkeit des Daseins als jeweiligen gibt Zeit, weil es die Zeit selbst *ist*. So wird zugleich sichtbar, daß die Frage nach dem Wieviel der Zeit, Wielange und Wann, sofern die Zukünftigkeits eigentlich die Zeit ist, daß diese Frage der Zeit unangemessen bleiben muß. Nur wenn ich sage: die Zeit zu berechnen hat die Zeit eigentlich keine Zeit, so ist dies eine angemessene Aussage.

Doch haben wir das Dasein, das selbst die Zeit sein soll, kennengelernt als mit der Zeit rechnend, ja sogar sie messend mit der Uhr. Das Dasein ist da mit der Uhr, wenn auch nur der nächst alltäglichen von Tag und Nacht. Das Dasein rechnet und fragt nach dem Wieviel der Zeit, ist daher nie bei der Zeit in der Eigentlichkeit. So fragend nach dem Wann und Wieviel verliert das Dasein seine Zeit. Was ist mit diesem Fragen als dem die Zeit verlierenden? Wohin kommt die Zeit? Gerade das Dasein, das mit der Zeit rechnet, mit der Uhr in der Hand lebt, dieses mit der Zeit rechnende Dasein sagt ständig: ich habe keine Zeit. Verrät es damit nicht sich selbst in dem, was es mit der Zeit macht, sofern es ja selbst die Zeit ist? Die Zeit verlieren und sich dazu die Uhr anschaffen! Bricht hier nicht die Unheimlichkeit des Daseins auf?

Die Frage nach dem Wann des unbestimmten Vorbei und überhaupt nach dem Wieviel der Zeit ist die Frage nach dem, was mir noch bleibt, noch bleibt als Gegenwart. Die Zeit in das Wieviel bringen besagt: sie als Jetzt der Gegenwart nehmen. Nach dem Wieviel der Zeit fragen heißt, in dem Besorgen eines gegenwärtigen Was aufgehen. Das Dasein flieht vor dem Wie und hängt sich an das jeweilige gegenwärtige Was. Das Dasein ist das, was es besorgt; das Dasein ist seine Gegenwart. Alles, was in der Welt begegnet, begegnet ihm als

quando, não estão de modo algum no passar segundo a possibilidade caracterizada; estas interpelações se agarram exatamente no não-ter-passado-ainda <Noch-nicht-vorbei>, elas se ocupam com o que para mim possivelmente ainda fica. Este questionamento não apreende a indeterminação da consciência do passar, mas pretende exatamente determinar o tempo indeterminado. Tal questionamento é um querer-livrar-se do passar naquilo que ele é: indeterminado e, enquanto indeterminado, consciente. Tal questionamento é tampouco um antecipar em relação ao passar, tanto que justamente organiza a fuga característica perante o passar.

O antecipar apreende o passar enquanto a autêntica possibilidade de cada instante, enquanto a consciência do agora. O ser futuro, enquanto possibilidade do ser-aí como alguém que é cada vez, dá tempo, porque ele mesmo é o tempo. Assim, logo torna-se visível que a questão pelo quanto <Wieviel> do tempo, pelo quanto tempo <Wielange> e pelo quando <Wann>, na medida em que a futuridade <Zukünftigkeits> é autenticamente o tempo, que esta questão pelo tempo deve permanecer inadequada. Somente quando digo: ao calcular o tempo, o tempo propriamente não tem tempo, tenho um enunciado adequado.

Mesmo assim, aprendemos a conhecer o ser-aí, que propriamente deve ser o tempo, calculando o tempo e, inclusive, medindo-o com o relógio. O ser-aí está aí com o relógio, mesmo que geralmente esteja aí apenas no cotidiano, dia e noite. O ser-aí calcula e pergunta pelo quanto do tempo, não está, portanto, nunca junto ao tempo na autenticidade. Questionando pelo quando e pelo quanto tempo, o ser-aí perde o seu tempo. O que está em jogo nesta questão que se refere à perda de tempo? Para onde se vai o tempo? Exatamente o ser-aí que calcula o tempo, que vive com o relógio na mão, este ser-aí que calcula o tempo fala constantemente: eu não tenho tempo. Será que ele não se revela a si mesmo com o que faz com o tempo, na medida em que é ele mesmo o tempo? Perder o tempo e, assim, adquirir um relógio! Não emerge aqui a falta de familiaridade do ser-aí?

A questão pelo quando do indeterminado passar e, em geral, pelo quanto do tempo é a questão pelo que ainda fica para mim, pelo que ainda fica como presente. Conduzir o tempo para o quanto significa: tomá-lo enquanto um agora da presença. Questionar o quanto do tempo significa emergir na ocupação <Besorgen> de um o que <Was> presentificado. O ser-aí escapa do como e se entrega ao o que cada vez presentificado. O ser-aí é o que ele ocupa; o ser-aí é a sua presença. Tudo o que vem ao encontro no mundo, vem-lhe ao encontro

im Jetzt sich aufhaltend; so begegnet ihm die Zeit selbst, die je das Dasein ist, aber ist als Gegenwart.

Das Besorgen als Aufgehen in der Gegenwart ist gleichwohl als Sorge bei einem Noch-nicht, das erst in der Sorge darum erledigt werden soll. Das Dasein ist auch in der Gegenwart seines Besorgens die volle Zeit, so zwar, daß es die Zukunft nicht los wird. Die Zukunft ist jetzt das, worin die Sorge hängt, nicht das eigentliche Zukünftigsein des Vorbei, sondern die Zukunft, die sich die Gegenwart selbst als die ihrige ausbildet, weil das Vorbei als die eigentliche Zukunft nie gegenwärtig werden kann. Wäre sie das, so wäre sie das Nichts. Die Zukünftigkeit, in der die Sorge hängt, ist solche von Gnaden der Gegenwart. Und das Dasein, als im Jetzt der gegenwärtigen Welt aufgehend, will es so wenig wahrhaben, daß es sich von der eigentlichen Zukünftigkeit fortgeschlichen hat, daß es sagt, es hätte die Zukunft ergriffen in der Sorge um die Menschheitsentwicklung und Kultur etc.

Das Dasein als besorgende Gegenwart hält sich bei dem auf, was es besorgt. Es wird überdrüssig im Was, überdrüssig, den Tag auszufüllen. Dem Dasein als Gegenwart-sein, das nie Zeit hat, diesem Dasein wird die Zeit plötzlich lange. Die Zeit wird leer, weil das Dasein die Zeit in der Frage nach dem Wieviel im Vorhinein lang gemacht hat, während das ständige Zurückkommen im Vorlaufen auf das Vorbei nie langweilig wird. Das Dasein möchte, daß ständig Neues in die eigene Gegenwart begegnet. In der Alltäglichkeit begegnet das Weltgeschehen in die Zeit, in die Gegenwart. Der Alltag lebt mit der Uhr, das besagt: das Besorgen kommt ohne Ende auf das Jetzt zurück; es sagt: jetzt, von jetzt bis dann, zum nächsten Jetzt.

Dasein, bestimmt als Miteinandersein, besagt zugleich: geführt sein von der herrschenden Auslegung, die das Dasein von sich selbst gibt; von dem, was *man* meint, von der Mode, von den Strömungen, von dem, was los ist: die Strömung, die keiner ist, das, was Mode ist: niemand. Das Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht das Sein, das *ich* bin, vielmehr ist die Alltäglichkeit des Daseins dasjenige Sein, das *man* ist. Und demnach ist das Dasein die Zeit, in der *man* miteinander ist: die "Man"-Zeit. Die Uhr, die *man* hat, jede Uhr zeigt die Zeit des Miteinander-in-der-Welt-seins.

Wir treffen in der Geschichtsforschung relevante, aber noch ganz ungeklärte Phänomene wie das der Generationen, des Generationszusammenhangs, die mit diesen Phänomenen zusammenhängen. Die Uhr zeigt uns das Jetzt, aber keine Uhr zeigt je die Zukunft und hat je Vergangenheit

como o que se mantém no agora; assim o tempo propriamente lhe vem ao encontro, tempo que é sempre o ser-aí, mas enquanto um presente <Gegenwart>.

O ocupar-se <Besorgen> enquanto emergir na presença está, não obstante enquanto preocupação <Sorgen>, junto a um ainda não <Noch-nicht> que deve, por isso, apenas ser realizado na preocupação. O ser-aí também na presença de seu ocupar-se com algo é o tempo pleno, tanto que não consegue livrar-se do futuro. O futuro, ao qual se prende a preocupação, não é agora o autêntico ser futuro do passar, mas o futuro que a presença forma para si mesma enquanto algo que é seu, porque o passar enquanto o autêntico futuro nunca pode ser presente. Se ele o fosse, então seria o nada. A futuridade <Zukünftigkeit>, à qual se prende a preocupação, é tal graças à presença. E o ser-aí, que emerge no agora do mundo presente, quer tampouco admitir que se afastou da autêntica futuridade e diz que agarrou o futuro em vista da preocupação pelo desenvolvimento humano, pela cultura etc.

O ser-aí, enquanto presença ocupante, mantém-se junto àquilo que cuida <besorgt>. Ele fica enfasiado junto ao o que, enfasiado por ter de preencher o dia. Para o ser-aí como ser presente que nunca tem tempo, para este ser-aí o tempo repentinamente se torna algo longo. O tempo se torna vazio porque o ser-aí, ao questioná-lo por meio do quanto, de antemão o tornou longo, enquanto que o constante voltar atrás, no antecipar ao passar, não se torna nunca cansativo. O ser-aí pretende que constantemente coisas novas venham ao encontro na própria presença. Na cotidianidade o acontecimento do mundo vem ao encontro no tempo, na presença. O cotidiano vive junto ao relógio, isto quer dizer: o cuidar é referido ao agora num processo sem fim; ele diz: agora, do agora até depois, para um próximo agora.

Ser-aí, determinado enquanto ser-com-o-outro, designa ao mesmo tempo: ser conduzido pela explicação dominante que o ser-aí dá de si mesmo, a partir do que *se* pensa, a partir da moda, das tendências, a partir do que está acontecendo no momento: a tendência que não é tendência, isto que é a moda: ninguém. O ser-aí na cotidianidade não é o ser que *eu* sou, a cotidianidade do ser-aí é muito mais aquele ser que *se* é. E por isso o ser-aí é o tempo, no qual *se* está com os outros: o tempo do "se". O relógio que *se* possui, cada relógio, indica o tempo do estar-com-o-outro-no-mundo <Miteinander-in-der-Welt-sein>.

Encontramos na pesquisa historiográfica fenômenos relevantes, mas ainda totalmente não esclarecidos, como o fenômeno das gerações e o da conexão entre as gerações, que estão associados a estes fenômenos. O relógio indica o

gezeigt. Alles Zeitmessen besagt: die Zeit in das Wieviel bringen. Wenn ich mit der Uhr das zukünftige Eintreffen eines Ereignisses bestimme, dann meine ich nicht die Zukunft, sondern bestimme das Wielange meines jetzt Wartens bis zu dem besagten Jetzt. Die Zeit, die eine Uhr zugänglich macht, ist als gegenwärtige gesehen. Wenn versucht wird, an der Naturzeit abzunehmen, was die Zeit sei, dann ist das  $\nu\acute{o}\nu$  das  $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$  für Vergangenheit und Zukunft. Dann ist die Zeit schon als Gegenwart ausgelegt, Vergangenheit ist interpretiert als Nicht-mehr-Gegenwart, Zukunft als unbestimmte Noch-nicht-Gegenwart: Vergangenheit ist unwiederbringlich, Zukunft unbestimmt.

Daher spricht die Alltäglichkeit von sich als das, in das hinein die Natur ständig begegnet. Die Geschehnisse sind in der Zeit, das heißt nicht: sie haben Zeit, sondern vorkommend und daseiend begegnen sie als durch eine Gegenwart hindurchlaufend. Diese Gegenwartszeit wird expliziert als Ablaufsfolge, die ständig durch das Jetzt rollt; ein Nacheinander, von dem gesagt wird: der Richtungssinn ist ein einziger und nicht umkehrbar. Alles Geschehende rollt aus endloser Zukunft in die unwiederbringliche Vergangenheit.

An dieser Auslegung ist ein Doppelpes charakteristisch: 1. die Nicht-Umkehrbarkeit, 2. die Homogenisierung auf Jetztpunkte.

Die *Nicht-Umkehrbarkeit* begreift in sich, was diese Explikation noch von der eigentlichen Zeit erhaschen kann. Das bleibt übrig von der Zukünftigkeit als Grundphänomen der Zeit als Dasein. Diese Betrachtung sieht von der Zukunft weg in die Gegenwart, und aus dieser läuft die Betrachtung der fliehenden Zeit in die Vergangenheit nach. Die Bestimmung der Zeit in ihrer Nicht-Umkehrbarkeit gründet darin, daß die Zeit vorher umgekehrt wurde.

Die *Homogenisierung* ist eine Angleichung der Zeit an den Raum, an schlechthinnige Präsenz; die Tendenz, alle Zeit in eine Gegenwart aus sich fortzudrängen. Sie wird völlig mathematisiert, zu der Koordinate  $t$  neben den Raumkoordinaten  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . Sie ist nicht umkehrbar. Das ist das einzige, worin sich die Zeit noch zu Worte meldet, worin sie einer endgültigen Mathematisierung widersteht. Vorher und Nachher sind nicht notwendig Früher und Später, nicht Weisen der Zeitlichkeit. In der Zahlenreihe zum Beispiel ist die 3 vor der 4, die 8 nach der 7. Die 3 ist deshalb aber nicht früher als die 4. Die Zahlen sind nicht früher oder später, weil sie überhaupt nicht in der Zeit sind. Früher und Später sind ein ganz bestimmtes Vorher und Nachher. Ist einmal

agora, mas nenhum relógio jamais indicou o futuro ou o passado. Toda medição de tempo designa: trazer o tempo para o quanto. Se com o relógio determino o acontecer futuro de um evento, então não penso no futuro, mas determino o quanto tempo de meu esperar agora até aquele agora antecipado. O tempo que um relógio torna acessível é visto como presente. Se tentarmos tomar o tempo a partir do tempo da natureza, então o  $\nu\acute{o}\nu$  é o  $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$  para o passado e para o futuro. Então o tempo já é explicado como presente, o passado é interpretado como não sendo mais presente <Nicht-mehr-Gegenwart> e o futuro é interpretado como um indeterminado ainda não presente <Noch-nicht-Gegenwart>: o passado não é retornável, o futuro é indeterminado.

Por isso, a cotidianidade fala de si como sendo o lugar onde a natureza constantemente vem ao encontro. Os acontecimentos são no tempo, isso não significa: eles possuem tempo, mas significa que vem ao encontro aparecendo e estando aí enquanto passam por um presente. Este tempo do presente é explicitado enquanto uma seqüência de transcurtos, que constantemente transcorre no agora; uma seqüência da qual se diz: a direção é única e não retornável. Todo acontecimento se desenrola de um futuro sem fim para um passado que não é mais retornável.

Nesta explicação dois pontos são característicos: 1. a irreversibilidade <Nicht-Umkehrbarkeit>, 2. a homogeneização segundo pontos de agora.

A *irreversibilidade* compreende em si aquilo que esta explicação ainda consegue agarrar do autêntico tempo. É isto que sobra da futuridade como fenômeno fundamental do tempo enquanto ser-aí. Esta observação olha do futuro para o presente e deste vai atrás do tempo que decorre no passado. A determinação do tempo em sua irreversibilidade se funda no fato de o tempo ter sido antes transformado.

A *homogeneização* é uma identificação do tempo ao espaço, um presente <Präsenz> pura e simplesmente; a tendência de impulsionar todo o tempo a partir de si num presente. O tempo é completamente matematizado pela coordenada  $t$  junto às coordenadas espaciais  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . Ele não é reversível. Esta é a única afirmação na qual o tempo ainda se anuncia em palavras, em que se opõe a uma completa matematização. O antes e o depois não são necessariamente mais cedo e mais tarde, não são modos de temporalidade. Na seqüência numérica, por exemplo, o 3 antecede o 4, o 8 é depois do 7. O 3 não é, no entanto, mais cedo do que o 4. Os números não são algo mais cedo ou algo mais tardio, porque eles, na verdade, nem estão no tempo. Mais cedo e mais tarde são um

die Zeit als Uhrzeit definiert, so ist es hoffnungslos, je zu ihrem ursprünglichen Sinn zu gelangen.

Daß aber die Zeit zunächst und zumeist so definiert wird, liegt im Dasein selbst. Die *Jeweiligkeit* ist konstitutiv. Das Dasein ist das meinige in seiner *Eigentlichkeit* nur als mögliches. Das Dasein ist zumeist da in der Alltäglichkeit, welche selbst aber als die bestimmte *Zeitlichkeit*, die vor der *Zukünftigkei*t flüchtig ist, nur verstanden werden kann, wenn sie mit der *eigentlichen Zeit* des *Zukünftigseins* des Vorbei konfrontiert wird. Was das Dasein von der *Zeit* sagt, spricht es von der Alltäglichkeit her. Das Dasein als in seiner *Gegenwart* hängend sagt: die *Vergangenheit* ist das Vorbei, sie ist unwiederbringlich. Das ist die *Vergangenheit* der *Gegenwart* des Alltags, der in der *Gegenwart* seiner *Betriebsamkeiten* sich aufhält. Darum sieht das Dasein als so bestimmte *Gegenwart* das *Vergangene* nicht.

Die *Betrachtung* der *Geschichte*, die in der *Gegenwart* aufwächst, sieht in ihr nur unwiederbringliche *Betriebsamkeit*: das, was los war. Die *Betrachtung* dessen, was los war, ist unerschöpflich. Sie verliert sich im *Stoff*. Weil diese *Geschichte* und *Zeitlichkeit* der *Gegenwart* gar nicht an die *Vergangenheit* herankommt, hat sie nur eine andere *Gegenwart*. *Vergangenheit* bleibt so lange einer *Gegenwart* verschlossen, als diese, das Dasein, nicht selbst geschichtlich ist. Das Dasein ist aber geschichtlich am ihm selbst, sofern es seine *Möglichkeit* ist. Im *Zukünftigsein* ist das Dasein seine *Vergangenheit*; es kommt darauf zurück im *Wie*. Die *Weise* des *Zurückkommens* ist unter anderem das *Gewissen*. Nur das *Wie* ist wiederholbar. *Vergangenheit* – als *eigentliche Geschichtlichkeit* erfahren – ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.

Die heutige *Generation* meint, sie sei bei der *Geschichte*, sie sei sogar überlastet mit *Geschichte*. Sie jammert über den *Historismus* – *lucus a non lucendo*. Es wird etwas *Geschichte* genannt, was gar nicht *Geschichte* ist. Weil alles in *Geschichte* aufgehe, müsse man, so sagt die *Gegenwart*, wieder zum *Übergeschichtlichen* kommen. Nicht genug, daß das heutige Dasein sich in die gegenwärtige *Pseudogeschichte* verloren hat, es muß auch den letzten Rest ihrer *Zeitlichkeit* (d. i. des *Daseins*) dazu benutzen, um sich ganz aus der *Zeit*, dem *Dasein*, fortzustehlen. Und auf diesem phantastischen Wege zur *Übergeschichtlichkeit* soll die *Weltanschauung* gefunden werden. (Das ist die *Unheimlichkeit*, die die *Zeit* der *Gegenwart* ausmacht.)

antes e um depois bem determinados. Se o tempo é definido como tempo do relógio, então fica mesmo perdida a esperança de tentar chegar ao seu sentido originário.

Mas o fato de o tempo em primeiro lugar e quase sempre ser definido assim reside no próprio ser-aí. O ser cada vez <*Jeweiligkeit*> é constitutivo. O ser-aí é o ser dele em sua autenticidade somente enquanto ser possível. O ser-aí na maioria das vezes está aí na cotidianidade, cuja cotidianidade mesma, no entanto, somente pode ser compreendida como a temporalidade determinada – que diante da futuridade é algo que escapa – quando é confrontada com o autêntico tempo do ser futuro do passar. O que o ser-aí diz acerca do tempo, diz a partir da cotidianidade. O ser-aí preso à sua cotidianidade diz: o passado é o que passou, ele não é retornável. Isto é o passado do presente do dia-a-dia, que se mantém no presente de seus empreendimentos. Por isso, o ser-aí, assim determinado pelo presente, não enxerga o passado.

A consideração da história, que no presente cresce, somente vê nela empreendimentos não retornáveis: isto que já foi. A consideração de algo que já foi é inesgotável. Ela se perde na matéria. Pelo fato de esta história e temporalidade do presente não alcançar de modo algum o passado, ela possui um outro presente. O passado permanecerá trancado para um presente até o momento em que o ser-aí mesmo for histórico. Mas o ser-aí é em si mesmo histórico na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o ser-aí é o seu passado; ele volta a este no como. O modo do voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência <*Gewissen*>. Somente o como pode ser retomado. Passado – experimentado como autêntica historicidade – é tudo menos o passar. Ele é algo para o qual sempre posso retornar.

A geração de hoje acha que está junto à história, acha inclusive que está abarrotada de história. Ela se queixa do historicismo <*Historismus*> – *lucus a non lucendo*. Denomina-se algo como sendo história, mas que, na verdade, nem é história. Porque tudo emerge na história, deveríamos, assim fala o presente, voltar ao supra-histórico <*Übergeschichtlichen*>. Já não é suficiente o ser-aí de hoje se perder na presente pseudo-história, ele necessita ainda utilizar o resto de sua temporalidade (isto é, de ser-aí) para se furtar totalmente ao tempo, ao ser-aí? E neste fantástico caminho para a supra-temporalidade deve a intuição de mundo <*Weltanschauung*> ser encontrada (esta é a não familiaridade que constitui o tempo do presente)!

Die gemeine Daseinsauslegung droht mit der Gefahr des Relativismus. Aber die Angst vor dem Relativismus ist die Angst vor dem Dasein. Vergangenheit als eigentliche Geschichte ist wiederholbar im Wie. *Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.* Er sagt etwas über das Sein des Daseins, das die Geschichtlichkeit selbst ist. Philosophie wird nie dahinterkommen, was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsgegenstand der Methode zergliedert. Das Rätsel der Geschichte liegt in dem, was es heißt, geschichtlich zu sein.

Zusammenfassend ist zu sagen: Zeit ist Dasein. Dasein ist meine Jeweiligkeit, und sie kann die Jeweiligkeit im Zukünftigen sein im Vorlaufen zum gewissen aber unbestimmten Vorbei. Das Dasein ist immer in einer Weise seines möglichen Zeitlichseins. Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit. Die Grundaussage: *die Zeit ist zeitlich*, ist daher die eigentlichste Bestimmung – und sie ist keine Tautologie, weil das Sein der Zeitlichkeit ungleiche Wirklichkeit bedeutet. Das Dasein ist sein Vorbei, ist seine Möglichkeit im Vorlaufen zu diesem Vorbei. In diesem Vorlaufen bin ich die Zeit eigentlich, habe ich Zeit. Sofern die Zeit je meinige ist, gibt es viele Zeiten. *Die Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich.*

Wird die Zeit so als Dasein verstanden, dann klärt sich erst recht auf, was die überlieferte Aussage von der Zeit meint, wenn sie sagt: die Zeit ist das rechte principium individuationis. Das versteht man zumeist als nicht umkehrbare Sukzession, als Gegenwartszeit und Naturzeit. Inwiefern aber ist die Zeit als eigentliche das Individuationsprinzip, d. h. das, von wo aus das Dasein in der Jeweiligkeit ist? Im Zukünftigsein des Vorlaufens wird das Dasein, das im Durchschnittlichen ist, es selbst; im Vorlaufen wird es sichtbar als die einzige Diesmaligkeit seines einzigen Schicksals in der Möglichkeit seines einzigen Vorbei. Diese Individuation hat das Eigentümliche, daß sie es nicht zu einer Individuation kommen läßt im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmeexistenzen; sie schlägt alles Sich-heraus-nehmen nieder. Sie individualisiert so, daß sie alle gleich macht. Im Zusammensein mit dem Tode wird jeder in das Wie gebracht, das jeder gleichmäßig sein kann; in eine Möglichkeit, bezüglich der keiner ausgezeichnet ist; in das Wie, in dem alles Was zerstäubt.

A explicação comum do ser-aí ameaça com o relativismo. A angústia diante do relativismo, porém, é a angústia diante do ser-aí. O passado, enquanto autêntica história, é retomável no como. *A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica.* Ele diz algo sobre o ser do ser-aí, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a história enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação. O segredo da história reside na questão de saber o que significa *ser* histórico <was es heißt, geschichtlich zu sein>.

Em resumo, podemos dizer: tempo é ser-aí. Ser-aí é o meu cada vez ser, e este, o meu cada vez ser, pode ser no futuro no antecipar ao passar consciente, mas indeterminado. O ser-aí sempre está num modo de seu possível ser temporal. O ser-aí é o tempo, o tempo é temporal. O ser-aí não é o tempo, mas a temporalidade. O enunciado fundamental: *o tempo é temporal*, é, por isso, a autêntica determinação – e ele não é uma tautologia, porque o ser da temporalidade significa uma realidade desigual. O ser-aí é o seu passar, é a sua possibilidade no antecipar a este passar. Neste antecipar sou eu o tempo autenticamente, tenho tempo. Na medida em que o tempo sempre é meu, existem muitos tempos. O tempo é destituído de sentido; tempo é temporal.

Se o tempo é assim compreendido enquanto ser-aí, então apenas se esclarece o que significa o tradicional enunciado sobre o tempo, quando se diz: o tempo é o adequado *principium individuationis*. Compreende-se isso geralmente como uma sucessão irreversível, como tempo do presente e tempo natural. Mas em que medida o tempo, enquanto algo autêntico, é o princípio da individuação, isto é, a partir de onde o ser-aí está no ser cada vez? No ser futuro do antecipar, o ser-aí que está na medianidade é ele mesmo; no antecipar, o ser-aí torna-se visível enquanto o único ser que é desta vez <Diesmaligkeit> em seu único destino <Schicksal> na possibilidade de seu único passar. Esta individuação tem a peculiaridade de não deixar o ser-aí chegar a uma individuação, no sentido da formação fantástica de existências singulares; todo querer destacar-se <Sich-heraus-nehmen> ela joga por terra. Ela individualiza no sentido de tornar todos idênticos. Junto à morte toda pessoa é trazida para o como, que todas podem ser igualmente; é trazida para uma possibilidade segundo a qual ninguém se distingue; é trazida para o como <Wie>, quando todo o que <Was> vira pó.

Zum Schluß eine Probe auf die Geschichtlichkeit und die Möglichkeit, zu wiederholen. Aristoteles pflegte oft in seinen Schriften einzuschärfen, das Wichtigste sei die rechte παιδεία, die ursprüngliche Sicherheit in einer Sache, erwachsen aus einer Vertrautheit mit der Sache selbst, die Sicherheit des angemessenen Umgehens mit der Sache. Um dem Seinscharakter dessen, was hier Thema ist, zu entsprechen, müssen wir von der Zeit zeitlich reden. Wir wollen die Frage, was die Zeit sei, zeitlich wiederholen. Die Zeit ist das Wie. Wenn nachgefragt wird, was die Zeit sei, dann darf man sich nicht voreilig an eine Antwort hängen (das und das ist die Zeit), die immer ein Was besagt.

Sehen wir nicht auf die Antwort, sondern wiederholen wir die Frage. Was geschah mit der Frage? Sie hat sich gewandelt. Was ist die Zeit? wurde zur Frage: Wer ist die Zeit? Näher: sind wir selbst die Zeit? Oder noch näher: bin ich meine Zeit? Damit komme ich ihr am nächsten, und wenn ich die Frage recht verstehe, dann ist mit ihr alles ernst geworden. Also ist solches Fragen die angemessenste Zugangs- und Umgangsart mit der Zeit als mit der je meinigen. Dann wäre Dasein Fraglichsein.

Por fim, uma amostra da historicidade e da possibilidade de retomada. Aristóteles costumava em seus escritos acentuar fortemente que o importante é a παιδεία adequada, a originária segurança num assunto, que cresce a partir de uma familiaridade com a questão mesma, a segurança no adequado lidar com a questão. Para corresponder ao caráter de ser do que aqui é tema, devemos falar temporalmente sobre o tempo. Queremos retomar temporalmente a questão sobre o tempo. O tempo é o como. Se perguntamos pelo que é o tempo, então não devemos agarrar-nos precipitadamente a uma resposta – isto ou aquilo é o tempo – que sempre designa um o que.

Não olhemos para a resposta, mas retomemos a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela transformou-se. O que é o tempo? Transformou-se em: quem é o tempo? Mais precisamente: somos nós mesmos o tempo? Ou mais precisamente ainda: sou eu o meu tempo? Com isso me aproximo ao máximo dele, e se compreendo adequadamente a questão, então tudo o que está envolvido com ela se tornou algo sério. Portanto, tal pergunta é o mais adequado modo de acesso e modo de lidar com o tempo como com o que é sempre meu. Então o estar-aí <Dasein> será ser questionador <Fraglichsein>.



# Die Frage nach der Technik

Martin Heidegger

\* \* \*

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

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

# A questão da técnica\*

Martin Heidegger

\* \* \*

A seguir, *questionaremos* a técnica. O questionar constrói num caminho. Por isso é aconselhável, sobretudo, atentar para o caminho e não permanecer preso a proposições e títulos particulares. O caminho é um caminho de pensamento. Todos os caminhos de pensamento, mais ou menos perceptíveis, passam de modo incomum pela linguagem. Questionamos a *técnica* e pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela. A relação é livre se abrir nossa existência <Dasein> à essência da técnica. Caso correspondamos à essência, estaremos aptos a experimentar o técnico <das Technische> em sua delimitação.

A técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica. Quando procuramos a essência da árvore, devemos estar atentos para perceber que o que domina toda árvore enquanto árvore não é propriamente uma árvore, possível de ser encontrada entre outras árvores.

---

\* A conferência *A questão da técnica* <Die Frage nach der Technik> foi proferida no dia 18 de novembro de 1953 no Auditorium Maximum da Escola Superior Técnica de Munique, fazendo parte do ciclo de conferências cujo tema era *As artes na época da técnica*, promovido pela Academia Bávara de Belas Artes, sob a direção do presidente Emil Prectorius. O texto foi publicado pela primeira vez no volume III do anuário da Academia (Redação: Clemens Graf Podewils), R. Oldenbourg München, 1954, p. 70 s. O texto desta tradução encontra-se na coletânea *Conferências e ensaios* <Vorträge und Aufsätze>, 2ª ed. Tübingen, Günther Neske Pfullingen, 1959. (N. T.)

So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches. Wir erfahren darum niemals unsere Beziehung zum Wesen der Technik, solange wir nur das Technische vorstellen und betreiben, uns damit abfinden oder ihm ausweichen. Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen. Am ärgsten sind wir jedoch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik.

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

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

Wer wollte leugnen, daß sie richtig sei? Sie richtet sich offenkundig nach dem, was man vor Augen hat, wenn man von Technik spricht. Die instrumentale Bestimmung der Technik ist sogar so unheimlich richtig, daß sie auch noch für die moderne Technik zutrifft, von der man sonst mit einem gewissen Recht behauptet, sie sei gegenüber der älteren handwerklichen Technik etwas durchaus Anderes und darum Neues. Auch das Kraftwerk ist mit seinen Turbinen und Generatoren ein von Menschen gefertigtes Mittel zu einem von Menschen gesetzten Zweck. Auch das Raketenflugzeug, auch die Hochfrequenzmaschine sind Mittel zu Zwecken. Natürlich ist eine Radarstation weniger einfach als eine Wetterfahne. Natürlich bedarf die Verfertigung einer Hochfrequenzmaschine des Ineinandergreifens verschiedener Arbeitsgänge der technisch-industriellen Produktion. Natürlich ist eine Sägemühle in einem verlorenen Schwarzwaldtal ein primitives Mittel im Vergleich zum Wasserkraftwerk im Rheinstrom.

Assim, pois, a essência da técnica também não é de modo algum algo técnico. E por isso nunca experimentaremos nossa relação para com a sua essência enquanto somente representarmos e propagarmos o que é técnico, satisfizermos com a técnica ou escaparmos dela. Por todos os lados, permaneceremos, sem liberdade, atados à ela, mesmo que a neguemos ou a confirmemos apaixonadamente. Mas de modo mais triste estamos entregues à técnica quando a consideramos como algo neutro; pois essa representação, à qual hoje em dia especialmente se adora prestar homenagem, nos torna completamente cegos perante a essência da técnica.

A essência de algo vale, segundo antiga doutrina, pelo *que* algo é. Questionamos a técnica quando questionamos o que ela é. Todos conhecem os dois enunciados que respondem à nossa questão. Um diz: técnica é um meio para fins. O outro diz: técnica é um fazer do homem. As duas determinações da técnica estão correlacionadas. Pois estabelecer fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano. O aprontamento e o emprego de instrumentos, aparelhos e máquinas, o que é propriamente aprontado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isso pertence ao ser da técnica. O todo destas instalações é a técnica. Ela mesma é uma instalação; expressa em latim, um *instrumentum*.

A concepção corrente de técnica, segundo a qual ela é um meio e um fazer humano, pode, por isso, ser chamada de determinação instrumental e antropológica da técnica.

Quem pretende negar que ela seja correta? É evidente que ela se adapta ao que se tem diante dos olhos quando se fala de técnica. A determinação instrumental da técnica é mesmo tão sinistramente correta que, ademais, ainda serve para definir a técnica moderna, da qual outrora supunha-se com razão ser algo totalmente diferente e, por isso, algo de novo diante da técnica manual mais antiga. Também a central de energia com suas turbinas e geradores é um meio feito pelo homem para um fim estabelecido pelo homem. Também o avião a jato e a máquina de alta frequência são meios para fins. É claro que uma estação de radar é mais complexa do que um catavento. É claro que a construção de uma máquina de alta frequência com engrenagens necessita de diferentes processos de trabalho da produção técnica industrial. É claro que uma serraria num vale perdido da floresta negra é um meio primitivo em comparação com uma hidroelétrica no rio Reno.

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

Gesetzt nun aber, die Technik sei kein bloßes Mittel, wie steht es dann mit dem Willen, sie zu meistern? Allein wir sagten doch, die instrumentale Bestimmung der Technik sei richtig. Gewiß. Das Richtige stellt an dem, was vorliegt, jedesmal irgend etwas Zutreffendes fest. Die Feststellung braucht jedoch, um richtig zu sein, das Vorliegende keineswegs in seinem Wesen zu enthüllen. Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre. Darum ist das bloß Richtige noch nicht das Wahre. Erst dieses bringt uns in ein freies Verhältnis zu dem, was uns aus seinem Wesen her angeht. Die richtige instrumentale Bestimmung der Technik zeigt uns demnach noch nicht ihr Wesen. Damit wir zu diesem oder wenigstens in seine Nähe gelangen, müssen wir durch das Richtige hindurch das Wahre suchen. Wir müssen fragen: was ist das Instrumentale selbst? Wohin gehört dergleichen wie ein Mittel und ein Zweck? Ein Mittel ist solches, wodurch etwas bewirkt und so erreicht wird. Was eine Wirkung zur Folge hat, nennt man Ursache. Doch nicht nur jenes, mittels dessen ein anderes bewirkt wird, ist Ursache. Auch der Zweck, demgemäß die Art der Mittel sich bestimmt, gilt als Ursache. Wo Zwecke verfolgt, Mittel verwendet werden, wo das Instrumentale herrscht, da waltet Ursächlichkeit, Kausalität.

Seit Jahrhunderten lehrt die Philosophie, es gäbe vier Ursachen: 1. die *causa materialis*, das Material, der Stoff, woraus z. B. eine silberne Schale gefertigt wird; 2. die *causa formalis*, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die *causa finalis*, der Zweck, z. B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die *causa efficiens*, die

É correto dizer: também a técnica moderna é um meio para fins. Por isso, todo esforço para conduzir o homem a uma correta relação com a técnica é determinado pela concepção instrumental da técnica. Tudo se reduz ao lidar de modo adequado com a técnica enquanto meio. Pretende-se, como se diz, "ter espiritualmente a técnica nas mãos". Pretende-se dominá-la. O querer-dominar se torna tão mais iminente quanto mais a técnica ameaça escapar do domínio dos homens.

Mas, supondo que a técnica não seja um mero meio, como se coloca a vontade de dominá-la? Havíamos dito, contudo, que a determinação instrumental da técnica estava correta. Com certeza. A certeza afirma sempre alguma coisa que é adequada ao que está à frente. Mas para ser correta, a afirmação não necessita de modo algum desocultar em sua essência o que está à frente. Somente onde um tal desocultamento acontece dá-se o que é verdadeiro. Por isso, o que é meramente correto ainda não é o verdadeiro. Somente o verdadeiro nos leva a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência. De acordo com isso, a correta determinação instrumental da técnica não nos mostra ainda sua essência. Para que possamos chegar a ela, ou pelo menos à sua proximidade, devemos procurar, passando pelo que é correto, aquilo que é verdadeiro. Devemos questionar: o que é o instrumental mesmo? Onde se situam algo como um meio e um fim? Um meio é algo pelo qual algo é efetuado e, assim, alcançado. Aquilo que tem como consequência um efeito, denominamos causa. Contudo, não somente aquilo mediante o qual uma outra coisa é efetuada é uma causa. Também o fim, a partir de que o tipo do meio se determina, vale como causa. Onde fins são perseguidos, meios são empregados e onde domina o instrumental, ali impera causalidade <Ursächlichkeit>, a causalidade <Kausalität> <sup>(1)</sup>.

Há séculos a filosofia ensina que há quatro causas: 1. a *causa materialis*, o material, a matéria a partir da qual, por exemplo, uma taça de prata é feita; 2. a *causa formalis*, a forma, a figura, na qual se instala o material; 3. a *causa finalis*, o fim, por exemplo, o sacrifício para o qual a taça requerida é determinada segundo matéria e forma; 4. a *causa efficiens*, o forjador da prata que efetua o efei-

1. A repetição de Heidegger é intencional e visa ressaltar o significado do termo alemão que, numa tradução mais livre, designa o seguinte: "o caráter de coisa <Sache> originária/primeira <Ur>". Por outro lado, resalta o sentido histórico do termo "causa" <Kausalität>, marcado pela língua latina e, principalmente, pelo modo de pensar de tradição latina, não-grega (N. T.).

den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silberschmied. Was die Technik, als Mittel vorgestellt, ist, enthüllt sich, wenn wir das Instrumentale auf die vierfache Kausalität zurückführen.

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

Solange wir uns auf diese Fragen nicht einlassen, bleibt die Kausalität und mit ihr das Instrumentale und mit diesem die gängige Bestimmung der Technik dunkel und grundlos.

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

Das Silber ist das, woraus die Silberschale verfertigt ist. Es ist als dieser Stoff (ὄλη) mitschuld an der Schale. Diese schuldet, d. h. verdankt dem Silber das, woraus sie besteht. Aber das Opfergerät bleibt nicht nur an das Silber

to, a taça real acabada. Se remetermos o instrumental à causalidade quádrupla, desocultar-se-á o que a técnica é representada como meio.

Mas como, se a causalidade, por sua vez, permanece indeterminada em seu ser? Há séculos, na verdade, procede-se como se a doutrina das quatro causas tivesse caído do céu enquanto uma verdade clara como o sol. Entretanto, pode ser que esteja na hora de questionar: por que existem justamente quatro causas? O que significa propriamente "causa", em relação às quatro causas nomeadas? A partir de onde se determina tão unitariamente o caráter de causa das quatro causas, a ponto de estarem relacionadas?

Enquanto não nos entregarmos a este questionamento, a causalidade e com ela o instrumental e, junto a este, a determinação usual da técnica permanecerão na escuridão e destituídos de fundamento.

Há muito tempo temos o costume de representar as causas como o que opera efeito. Efetuar significa então: visar resultados, efeitos. A *causa efficiens*, uma das quatro causas, determina de modo exemplar toda causalidade. Isto vai tão longe que em geral nem mais se considera a *causa finalis*, a finalidade, como causalidade. *Causa, casus*, pertence ao verbo *cadere*; cair, e significa aquilo que efetua, que faz com que algo surja dessa ou daquela maneira no resultado. A doutrina das quatro causas remonta a Aristóteles. Mas no âmbito do pensar grego e para este pensar, tudo o que as épocas posteriores procuram nos gregos sob a representação e o título de "causalidade" pura e simplesmente não tem nada em comum com reagir e efetuar. O que nós denominamos causa <Ursache>, os romanos *causa*, significa para os gregos αἴτιον, o que compromete <verschuldet> uma outra coisa. As quatro causas são os modos de comprometimento <Verschulden><sup>(2)</sup> relacionados entre si. Um exemplo pode esclarecê-lo.

A prata é algo a partir de que a taça de prata é feita. Ela é, enquanto essa matéria (ὄλη), cúmplice da taça. Esta deve à prata, isto é, agradece à prata por aquilo em que subsiste. O libatório, porém, não somente deve algo à prata. En-

2. *Verschulden* é uma composição linguística com base no substantivo *Schuld* (culpa). Traduzimos *Verschulden* por "comprometimento" para manter afastado o caráter de culpa em sentido moral ou legalista, presente, por exemplo, no termo "cumplicidade". Deve-se notar, porém, que Heidegger opera neste texto com o termo *Schuld* segundo um registro, por assim dizer, grego, no sentido do termo "destino". Para isso, conferir na sequência do texto o próprio comentário de Heidegger sobre o termo (N. T.).

verschuldet. Als Schale erscheint das an das Silber Verschuldete im Aussehen von Schale und nicht in demjenigen von Spange oder Ring. Das Opfergerät ist so zugleich an das Aussehen (εἶδος) von Schalenhaftem verschuldet. Das Silber, worein das Aussehen als Schale eingelassen ist, das Aussehen, worin das Silberne erscheint, sind beide auf ihre Weise mitschuld am Opfergerät.

Schuld an ihm bleibt jedoch vor allem ein Drittes. Es ist jenes, was zum voraus die Schale in den Bereich der Weihe und des Spendens eingrenzt. Dadurch wird sie als Opfergerät umgrenzt. Das Umgrenzende beendet das Ding. Mit diesem Ende hört das Ding nicht auf, sondern aus ihm her beginnt es als das, was es nach der Herstellung sein wird. Das Beendende, Vollendende in diesem Sinne heißt griechisch τέλος, was man allzuhäufig durch "Ziel" und "Zweck" übersetzt und so mißdeutet. Das τέλος verschuldet, was als Stoff und was als Aussehen das Opfergerät mitverschuldet.

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

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

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

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

Wir Heutigen sind zu leicht geneigt, das Verschulden entweder moralisch als Verfehlung zu verstehen oder aber als eine Art des Wirkens zu deuten. In beiden Fällen versperren wir uns den Weg zum anfänglichen Sinn dessen, was

quanto taça, o que está comprometido com a prata aparece no aspecto de taça e não no de uma fivela ou de um anel. O libatório, desse modo, é imediatamente dependente do aspecto (εἶδος) da taça. A prata, por onde o aspecto enquanto taça penetrou, e o aspecto, por onde a prata aparece, ambos estão a seu modo comprometidos com o libatório.

Mas, sobretudo, um terceiro elemento está comprometido com ele. Este elemento delimita previamente a taça no âmbito da consagração e do sacrifício. É assim que ela é circunscrita enquanto libatório. O que circunscribe, finaliza a coisa. Com esse fim, a coisa não cessa, mas inicia a partir de si o que será após a fabricação. O que termina, completa neste sentido, significa em grego τέλος, que na maioria das vezes se traduz por "objetivo" e "fim" e, assim, se deturpa. O τέλος compromete, é o que com-promete <Mitverschuldet> o libatório enquanto matéria e enquanto aspecto.

Por fim, há um quarto elemento comprometido na disposição e preparação do libatório fabricado: o forjador da prata; porém, de modo algum enquanto causa efficiens, no sentido de que ele efetua agindo, como efeito de um fazer, o libatório fabricado.

A doutrina de Aristóteles não conhece nem a causa denominada com esse título, nem emprega um nome grego correspondente.

O forjador da prata reflete e junta os três denominados modos de comprometimento. Refletir significa em grego λέλειν, λόγος. O refletir repousa no ἀποφαίνεσθαι, levar à luz. O forjador da prata está comprometido enquanto algo a partir de que o trazer à frente, e o repousar em si do libatório, tomam e mantêm seu primeiro impulso. Os três modos de comprometimento citados a pouco agradecem à reflexão do forjador da prata por poderem aparecer e entrar em jogo e agradecem pelo modo como puderam fazer isso, na fabricação do libatório.

No libatório disposto e preparado, por conseguinte, imperam quatro modos de comprometimento. Eles são diferentes entre si, embora estejam relacionados. O que os unifica previamente? Por onde subsiste o jogo conjunto dos quatro modos de comprometimento? De onde provém a unidade das quatro causas? O que quer dizer, pois, pensado de modo grego, este comprometimento?

Nós, contemporâneos, tendemos muito facilmente a compreender o comprometimento moralmente, como falta, ou o interpretamos como um tipo de atuar. Em ambos os casos barramos o caminho para o sentido inicial do que mais tarde se denominou causalidade. Enquanto este caminho não se abre, tam-

man später Kausalität nennt. Solange sich dieser Weg nicht öffnet, erblicken wir auch nicht, was das Instrumentale, das im Kausalen beruht, eigentlich ist.

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

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

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

Alles liegt daran, daß wir das Her-vor-bringen in seiner ganzen Weite und zugleich im Sinne der Griechen denken. Ein Hervor-bringen, ποίησις, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen- und ins-Bild-Bringen. Auch die φύσις, das von-sich-her Aufgehen, ist

bém não conseguimos visualizar o que é propriamente o instrumental, que reside no que é causal.

Para nos protegermos das incompreensões mencionadas acerca do que seja o comprometimento, esclareçamos seus quatro modos a partir do que comprometem. Segundo o exemplo, eles comprometem o estar disposto e o estar preparado da taça de prata enquanto libatório. Estar disposto e estar preparado (ὑποκειῖθαι) caracterizam a presença de algo que se apresenta. Os quatro modos de comprometimento fazem com que algo apareça. Eles deixam algo surgir na presença <An-wesen>, liberam algo e com isso situam num completo surgir. O comprometimento tem o traço fundamental desse deixar situar <An-lassen> no surgir. O comprometimento é um ocasionamento <Ver-an-lassen><sup>(3)</sup> no sentido de um tal deixar situar. A partir da perspectiva do que os gregos experimentaram no comprometimento, na αἰτία, damos agora à palavra “ocasionar” um amplo sentido, a ponto de esta palavra denominar a essência da causalidade pensada de modo grego. O significado mais corrente e estreito da palavra “ocasionamento”, em contrapartida, designa somente um primeiro impulso e uma provocação, e significa um tipo de causa secundária no todo da causalidade.

Por onde atua, entretanto, o jogo conjunto dos quatro modos de ocasionar? Eles deixam vir à presença <Anwesen> o que ainda não se apresenta. Por isso, são unitariamente dominados por um levar, que leva à luz o que se apresenta. Platão nos diz o que é este levar numa proposição do *Banquete* (205 b): ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀρωοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.

“Todo ocasionar para algo que, a partir de uma não-presença sempre transborda e se antecipa numa presença, é ποίησις, produzir <Her-vor-bringen>”<sup>(4)</sup>.

Tudo se decide na questão de pensar o produzir em toda a sua amplitude, e isso significa ao mesmo tempo no sentido dos gregos. Um levar à frente, ποίησις, não é somente algo feito manualmente, não é somente o levar a apare-

3. O termo *Ver-an-lassen* (ocasionamento) deve ser compreendido no sentido de que algo permite que outra coisa aconteça. O ocasionamento está despido de qualquer “poder” para o ocasionar, trata-se antes de um “deixar” <lassen>. É simplesmente ocasionamento, o que, porém, não diminui seu papel primordial (N. T.).

4. A palavra hifenizada *Her-vor-bringen* marca o movimento próprio da ποίησις, um levar <bringen> que vem <her> de uma situação anterior (encobrimento) e se coloca à frente <vor> (descobrimento) (N. T.).



ein Her-vor-bringen, ist ποίησις. Die φύσις ist sogar ποίησις im höchsten Sinne. Denn das φύσει Anwesende hat den Aufbruch des Hervor-bringens, z. B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst (ἐν ἑαυτῷ). Dagegen hat das handwerklich und künstlerisch Her-vor-gebrachte, z. B. die Silberschale, den Aufbruch des Her-vor-bringens nicht in ihm selbst, sondern in einem anderen (ἐν ἄλλῳ), im Handwerker und Künstler.

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

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

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

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

cer e à imagem <zum-Scheinen- und ins-Bild-Bringen> do poético-artístico. Também a φύσις, o que a partir de si emerge, é um produzir, é ποίησις. A φύσις é inclusive ποίησις no mais alto sentido. Pois o φύσει que se apresenta tem em si mesmo (ἐν ἑαυτῷ) a irrupção do produzir; por exemplo, no advento da flor no florescer. Em vista disso, o que é produzido manual e artisticamente, por exemplo, a taça de prata, tem a irrupção do produzir não em si mesmo, mas num outro (ἐν ἄλλῳ), no artesão e no artista.

Os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam, desse modo, no seio do produzir. Por meio dele surge, cada vez, em seu aparecer, tanto o que cresce na natureza quanto o que é feito pelo artesão e pela arte.

Mas como acontece o produzir, seja na natureza, na obra do artesão ou na arte? O que é produzir, por onde atua o quádruplo modo de ocasionar? O ocasionar interessa à presença do que a cada vez aparece no produzir. O produzir leva do ocultamento para o descobrimento. O trazer à frente somente se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este surgir repousa e vibra naquilo que denominamos o desabrigar <Entbergen><sup>(5)</sup>. Os gregos tem para isso a palavra ἀλήθεια. Os romanos a traduzem por "veritas". Nós dizemos "verdade" e a compreendemos costumeiramente como a exatidão da representação.

Por onde nos perdemos? Questionamos a técnica e agora aportamos na ἀλήθεια, no desabrigar. O que a essência da técnica tem a ver com o desabrigar? Resposta: tudo. Pois no desabrigar se fundamenta todo produzir. Este, porém, reúne em si os quatro modos de ocasionar – a causalidade – e os perpassa dominando. A seu âmbito pertencem fim e meio, pertence o instrumental. Este vale como o traço fundamental da técnica. Questionemos passo a passo o que a técnica representada como meio é em sua autenticidade e então chegaremos ao desabrigar. Nele repousa a possibilidade de todo aprontar que produz algo.

A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade.

5. *Entbergen* significa, na terminologia de Heidegger, um "des-abrigar" <ent-bergen> (N. T.).

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

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

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

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

Gegen diese Bestimmung des Wesensbereiches der Technik kann man einwenden, sie gelte zwar für das griechische Denken und passe im günstigen Fall auf die handwerkliche Technik, treffe jedoch nicht für die moderne Kraftmaschinenteknik zu. Und gerade sie, sie allein ist das Beunruhigende, das uns bewegt, nach "der" Technik zu fragen. Man sagt, die moderne Technik sei

Esta perspectiva é, para nós, estranha. Mas ela exatamente deve estranhar, e se possível por um bom tempo e de modo opressor, para que finalmente também tomemos a sério a simples questão do que diz, pois, o nome: "técnica". A palavra provém da língua grega. Τεχνικόν designa aquilo que pertence à τέχνη. Em relação ao significado dessa palavra, devemos atentar para duas coisas. Por um lado, a τέχνη não é somente o nome para o fazer e poder manual, mas também, para as artes superiores e belas artes. A τέχνη pertence ao produzir, à ποίησις; é algo poético <Poietisches>.

A outra coisa que vale a pena ser pensada na palavra τέχνη é ainda mais importante. Desde os tempos mais antigos até os tempos de Platão, a palavra τέχνη segue de par com a palavra ἐπιστήμη. Ambas são nomes para o conhecer em sentido amplo. Significam ter um bom conhecimento de algo, ter uma boa compreensão de algo. O conhecer dá explicação e, enquanto tal, é um desabrigar. Aristóteles distingue, numa singular observação (Étic. Nic. VI, 3 e 4), a ἐπιστήμη e a τέχνη; e, na verdade, em referência a como e ao que elas desabrigam. A τέχνη é um modo da ἀληθεύειν. Ela desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está à frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado, ora dessa, ora daquela maneira. Quem constrói uma casa ou um navio ou forja um libatório desabriga o que deve ser produzido segundo as perspectivas dos quatro modos de ocasionar. Este desabrigar recolhe de antemão o aspecto e a matéria do navio e da casa, para a coisa completamente acabada e visada, e determina a partir daí o tipo do aprontamento. O decisivo na τέχνη, desse modo, não consiste no fazer e manejar, não consiste em empregar meios, mas no mencionado desabrigar; enquanto tal, mas não enquanto aprontar, a τέχνη é um levar à frente.

Assim, pois, a referência ao que diz a palavra τέχνη e ao modo como os gregos determinam o denominado por meio dela nos conduz ao mesmo contexto que se impôs quando perseguíamos a questão do que é na verdade o instrumental enquanto tal.

Técnica é um modo de desabrigar. A técnica se essencializa no âmbito onde acontece o desabrigar e o desocultamento, onde acontece a ἀλήθεια.

Contra esta determinação do âmbito essencial da técnica podemos objetar que ela, na verdade, vale para o pensar grego e que, no melhor dos casos, cabe para a técnica manual, mas não para a moderna técnica das máquinas de força. Mas, justamente esta técnica, esta mesma é que inquieta, o que nos leva a questionar "a" técnica. Diz-se que a técnica moderna é algo totalmente incom-

eine unvergleichbar andere gegenüber aller früheren, weil sie auf der neuzeitlichen exakten Naturwissenschaft beruhe. Inzwischen hat man deutlicher erkannt, daß auch das Umgekehrte gilt: die neuzeitliche Physik ist als experimentelle auf technische Apparaturen und auf den Fortschritt des Apparatenbaues angewiesen. Die Feststellung dieses Wechselverhältnisses zwischen Technik und Physik ist richtig. Aber sie bleibt eine bloß historische Feststellung von Tatsachen und sagt nichts von dem, worin dieses Wechselverhältnis gründet. Die entscheidende Frage bleibt doch: welchen Wesens ist die moderne Technik, daß sie darauf verfallen kann, die exakte Naturwissenschaft zu verwenden?

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

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

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

Das Stellen, das die Naturenergien herausfordert, ist ein Fördern in einem doppelten Sinne. Es fördert, indem es erschließt und herausstellt. Dieses Fördern bleibt jedoch im voraus darauf abgestellt, anderes zu fördern, d. h. vorwärts zu treiben in die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand. Die

parável com todas as outras técnicas anteriores, porque ela repousa sobre a moderna ciência exata da natureza. Entretanto, reconheceu-se com mais clareza que também o inverso é válido: a física moderna, como algo que é experimental, depende de aparelhos técnicos e do progresso da construção de aparelhos. A verificação dessa relação mútua entre técnica e física é correta. Ela permanece, porém, uma mera verificação histórica de fatos e não diz nada sobre onde se fundamenta essa relação mútua. Contudo, a questão decisiva permanece: de que essência é a técnica moderna para que incorra no emprego da ciência exata da natureza?

O que é a técnica moderna? Também ela é um desabrigar. Somente quando deixarmos repousar o olhar sobre este traço fundamental, mostrar-se-á a nós a novidade <Neuartige> da técnica moderna.

O desabrigar que domina a técnica moderna, no entanto, não se desdobra num levar à frente no sentido da *ποίησις*. O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar <Herausfordern> que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Mas o mesmo não vale para os antigos moinhos de vento? Não. Suas hélices giram, na verdade, pelo vento, permanecem imediatamente familiarizadas ao seu soprar. O moinho de vento, entretanto, não retira a energia da corrente de ar para armazená-la.

Uma região da terra, em contrapartida, é desafiada por causa da demanda de carvão e minérios. A riqueza da terra desabriga-se agora como reserva mineral de carvão, o solo como espaço de depósitos minerais. De outro modo se mostrava o campo que o camponês antigamente preparava, onde preparar ainda significava: cuidar e guardar. O fazer do camponês não desafia o solo do campo. Ao semear a semente, ele entrega a semeadura às forças do crescimento e protege seu desenvolvimento. Entretanto, também a preparação do campo entrou na esteira de um tipo de preparação diferente, um tipo que *põe* <stellt> a natureza. Esta preparação põe a natureza no sentido do desafio. O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição.

O pôr que desafia as energias naturais é um extrair <Fördern> em duplo sentido. É um extrair na medida em que explora e destaca. Este extrair, contudo, permanece previamente disposto a exigir outra coisa, isto é, impelir adiante

im Kohlenrevier geförderte Kohle wird nicht gestellt, damit sie nur überhaupt und irgendwo vorhanden sei. Sie lagert, d. h. sie ist zur Stelle für die Bestellung der in ihr gespeicherten Sonnenwärme. Diese wird herausgefordert auf Hitze, die bestellt ist, Dampf zu liefern, dessen Druck das Getriebe treibt, wodurch eine Fabrik im Betrieb bleibt.

Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. Es stellt ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen daraufhin stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom herstellt, für den die Überlandzentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung bestellt sind. Im Bereich dieser ineinandergreifenden Folgen der Bestellung elektrischer Energie erscheint auch der Rheinstrom als etwas Bestelltes. Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Rheinstrom gebaut wie die alte Holzbrücke, die seit Jahrhunderten Ufer mit Ufer verbindet. Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut. Er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks. Achten wir doch, um das Ungeheuer, das hier waltet, auch nur entfernt zu ermessen, für einen Augenblick auf den Gegensatz, der sich in den beiden Titeln ausspricht: "Der Rhein", verbaut in das *Kraftwerk*, und "Der Rhein", gesagt aus dem *Kunstwerk* der gleichnamigen Hymne Hölderlins. Aber der Rhein bleibt doch, wird man entgegenen, Strom der Landschaft. Mag sein, aber wie? Nicht anders denn als bestellbares Objekt der Besichtigung durch eine Reisegesellschaft, die eine Urlaubsindustrie dorthin bestellt hat.

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

para o máximo de proveito, a partir do mínimo de despesas. O carvão extraído da reserva mineral não é posto para que esteja, apenas em geral e em qualquer lugar, à mão. Ele é armazenado, isto é, posto para a encomenda do calor solar que nele está estocado. O calor solar é extraído para o calor que está encomendado para gerar vapor, cuja pressão impele a engrenagem por meio da qual a fábrica permanece operando.

A central hidroelétrica está posta no rio Reno. Ela coloca <stellt> o Reno em função da pressão de suas águas fazendo com que, desse modo, girem as turbinas, cujo girar faz funcionar aquelas máquinas que geram a energia elétrica, para a qual estão preparadas as centrais interurbanas e sua rede de energia destinada à transmissão de energia. No âmbito dessas conseqüências engrenadas de encomenda de energia elétrica aparece também o rio Reno como algo encomendado. A central hidroelétrica não está construída no rio Reno como a antiga ponte de madeira, que há séculos une uma margem à outra. Pelo contrário, é o rio que está construído na central elétrica. Ele é o que ele agora é como rio; a saber, a partir da essência da central elétrica, o rio que tem a pressão da água. Observemos, no entanto, por um momento, mesmo para somente avaliar de longe o assombro que aqui impera, a contraposição que se anuncia nos dois títulos: "O Reno", construído na central de *força* <Kraftwerk> e "O Reno" dito na obra de *arte* <Kunstwerk> (6) do hino de Hölderlin com o mesmo nome. Mas o Reno permanece, poderíamos objetar, um rio da paisagem. Pode ser, mas como? Nada mais do que um objeto encomendável para a visitaçao de grupos de turismo, que uma indústria de turismo encomendou <bestellt> para poderem visitar este local.

O desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar. Este, contudo, não decorre de modo simples. Também não desemboca em

6. Atente-se nesta contraposição operada por Heidegger não apenas para a oposição entre "força" e "arte", mas também para a identidade presente no termo "obra" <Werk>. Mais adiante se mostrará que a técnica e a arte tem uma origem comum (N. T.).

Die Steuerung selbst wird ihrerseits überall gesichert. Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens.

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

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

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

algo indeterminado. O desabrigar desabriga para si mesmo os seus próprios e múltiplos caminhos engrenados, porque os dirige. A direção mesma, por seu turno, é conquistada em todos os lugares. A direção e a segurança tornam-se inclusive os traços fundamentais do desabrigar desafiante.

Mas que tipo de descobrimento é próprio do que vem à luz através do pôr desafiante? Por toda parte ele é requerido, para ficar posto imediatamente para um pôr e, na verdade, numa tal disposição, para novamente ser passível de encomenda para uma encomenda ulterior. O que assim é invocado tem sua própria posição <Stand>. Nomeamos essa posição de subsistência <Bestand><sup>(7)</sup>. A palavra significa aqui algo bem mais essencial do que somente "previsão". A palavra "subsistência" eleva-se agora à categoria de um título. Ela significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa. Aquilo que subsiste no sentido da subsistência não nos está mais colocado diante de nós como um objeto.

Um meio de transporte aéreo, porém, que está disposto na pista de decolagem não é um objeto? Com certeza. Podemos representar a máquina desse modo. Mas então ela se ocultará segundo o que ela é e como ela é. Na pista de decolagem ela permanece cedida <entborgen> apenas enquanto subsistência, na medida em que é solicitada para assegurar a possibilidade do transporte. Para tanto, ela mesma necessita estar pronta a fim de ser solicitada em toda a sua estrutura, em cada uma de suas partes, isto é, deve estar pronta para a partida. (Aqui seria o lugar para discutir a determinação de Hegel, da máquina como instrumento autônomo. Vista a partir do instrumento do artesão, sua caracterização é correta. No entanto, desse modo a máquina não é justamente pensada a partir da essência da técnica, na qual ela se situa. Vista a partir da subsistência, a máquina é pura e simplesmente não autônoma<sup>(8)</sup>; pois ela tem sua posição unicamente a partir do requerer do que é possível de ser requerido.)

O fato de que agora para nós, no momento em que tentamos mostrar a técnica moderna como o desabrigar que desafia, as palavras "colocar", "enco-

7. *Bestand*, que traduzimos para "subsistência", remete para um mero subsistir numa determinada posição dentro de um conjunto de entes dispostos pelo pôr desafiante (N. T.).

8. Note-se que *unselbstständig* pode ser igualmente traduzido por "não-auto-subsistente", se lembrarmos de sua relação com a "subsistência" – *ständig/Bestand* (N. T.).

Wer vollzieht das herausfordernde Stellen, wodurch das, was man das Wirkliche nennt, als Bestand entborgen wird? Offenbar der Mensch. Inwiefern vermag er solches Entbergen? Der Mensch kann zwar dieses oder jenes so oder so vorstellen, gestalten und betreiben. Allein über die Unverborgenheit, worin sich jeweils das Wirkliche zeigt oder entzieht, verfügt der Mensch nicht. Daß sich seit Platon das Wirkliche im Lichte von Ideen zeigt, hat nicht Platon gemacht. Der Denker hat nur dem entsprochen, was sich ihm zusprach.

Nur insofern der Mensch seinerseits schon herausgefordert ist, die Naturenergien herauszufördern, kann dieses bestellende Entbergen geschehen. Wenn der Mensch dazu herausgefordert, bestellt ist, gehört dann nicht auch der Mensch, ursprünglicher noch als die Natur, in den Bestand? Die umlaufende Rede vom Menschenmaterial, vom Krankenmaterial einer Klinik spricht dafür. Der Forstwart, der im Wald das geschlagene Holz vermißt und dem Anschein nach wie sein Großvater in der gleichen Weise dieselben Waldwege begeht, ist heute von der Holzverwertungsindustrie bestellt, ob er es weiß oder nicht. Er ist in die Bestellbarkeit von Zellulose bestellt, die ihrerseits durch den Bedarf an Papier herausgefordert ist, das den Zeitungen und illustrierten Magazinen zugestellt wird. Diese aber stellen die öffentliche Meinung daraufhin, das Gedruckte zu verschlingen, um für eine bestellte Meinungsherrichtung bestellbar zu werden. Doch gerade weil der Mensch ursprünglicher als die Naturenergien herausgefordert ist, nämlich in das Bestellen, wird er niemals zu einem bloßen Bestand. Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil. Allein die Unverborgenheit selbst, innerhalb deren sich das Bestellen entfaltet, ist niemals ein menschliches Gemächte, so wenig wie der Bereich, den der Mensch jederzeit schon durchgeht, wenn er als Subjekt sich auf ein Objekt bezieht.

Wo und wie geschieht das Entbergen, wenn es kein bloßes Gemächte des Menschen ist? Wir brauchen nicht weit zu suchen. Nötig ist nur, unvoreingenommen Jenes zu vernehmen, was den Menschen immer schon in Anspruch genommen hat und dies so entschieden, daß er nur als der so Angesprochene jeweils Mensch sein kann. Wo immer der Mensch sein Auge und Ohr öffnet, sein Herz aufschließt, sich in das Sinnen und Trachten, Bilden und Werken, Bitten und Danken freigibt, findet er sich überall schon ins Unverborgene gebracht. Dessen Unverborgenheit hat sich schon ereignet, so oft sie den Menschen in die ihm zugemessenen Weisen des Entbergens hervorruft.

mendar” e “subsistência” se impõem e se amontoam de modo seco, uniforme e, por isso, pesado, tem seu fundamento naquilo que vem à linguagem.

Quem completará o pôr que desafia, pelo qual o que denominamos como sendo o real se desabrigará como subsistência? Manifestamente será o homem. Em que medida ele torna possível tal desabrigar? Ele pode, na verdade, representar, estruturar e cultivar isso ou aquilo, assim e assado. Mas ele não dispõe do descobrimento por onde a realidade a cada vez se mostra ou se retrai. O fato de que, desde Platão, a realidade se mostra à luz de idéias não foi Platão quem o provocou. O pensador apenas correspondeu ao que se lhe anunciou.

Apenas quando, por seu lado, o homem for desafiado a desafiar as energias naturais pode acontecer este desabrigar que requer algo *<bestellende>*. Se o homem é requerido para tanto, é desafiado, também ele então não pertence, ainda mais originariamente do que a natureza, à subsistência? O discurso que nos cerca no cotidiano, sobre o material humano, sobre o material de doentes de uma clínica, testemunha a favor disso. O guarda florestal, que faz o levantamento da madeira derrubada na floresta e, ao que parece, tal como o seu avô, percorre do mesmo modo os mesmos caminhos da floresta, é hoje requerido pela indústria madeireira, saiba ele disso ou não. Ele é requerido para a exigência de celulose que, por sua vez, é desafiada pela necessidade de papel, que é fornecido para os jornais e para as revistas ilustradas. Estes, por seu turno, dispõem da opinião pública para que esta devore o que é impresso e esteja disponível para um arranjo opinativo e encomendado. No entanto, porque o homem é desafiado mais originariamente do que as energias naturais, a saber, no requerer *<Bestellen>*, ele nunca será uma mera subsistência. Na medida em que o homem cultiva a técnica, ele toma parte no requerer enquanto um modo de desabrigar. Entretanto, o descobrimento mesmo, no seio do qual o requerer se desdobra, nunca é algo feito pelo homem, muito menos o âmbito que o homem a toda hora sempre percorre, quando, enquanto um sujeito, se relaciona com um objeto.

Onde e como acontece o desabrigar, caso não seja uma mera construção humana? Não precisamos procurar muito. É apenas necessário que captemos despreziosamente aquilo que sempre já recorreu ao homem e decidi-lo de modo que, somente assim, o homem possa cada vez ser um homem. Onde quer que o homem abra seu ouvido e seu olho, abra seu coração, liberte-se de todo o seu pesar, ao imaginar e operar, ao pedir e agradecer, em toda parte sempre já se encontrará levado para o que está descoberto. Seu descobrimento já aconte-



Wenn der Mensch auf seine Weise innerhalb der Unverborgenheit das Anwesende entbirgt, dann entspricht er nur dem Zuspruch der Unverborgenheit, selbst dort, wo er ihm widerspricht. Wenn also der Mensch forschend, betrachtend der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens nachstellt, dann ist er bereits von einer Weise der Entbergung beansprucht, die ihn herausfordert, die Natur als einen Gegenstand der Forschung anzugehen, bis auch der Gegenstand in das Gegenstandslose des Bestandes verschwindet.

So ist denn die moderne Technik als das bestellende Entbergen kein bloß menschliches Tun. Darum müssen wir auch jenes Herausfordern, das den Menschen stellt, das Wirkliche als Bestand zu bestellen, so nehmen, wie es sich zeigt. Jenes Herausfordern versammelt den Menschen in das Bestellen. Dieses Versammelnde konzentriert den Menschen darauf, das Wirkliche als Bestand zu bestellen.

Was die Berge ursprünglich zu Bergzügen entfaltet und sie in ihrem gefalteten Beisammen durchzieht, ist das Versammelnde, das wir Gebirg nennen.

Wir nennen jenes ursprünglich Versammelnde, daraus sich die Weisen entfalten, nach denen uns so und so zumute ist, das Gemüt.

Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichertbergende als Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*.

Wir wagen es, dieses Wort in einem bisher völlig ungewohnten Sinne zu gebrauchen.

Nach der gewöhnlichen Bedeutung meint das Wort "Gestell" ein Gerät, z. B. ein Büchergestell. Gestell heißt auch ein Knochengerippe. Und so schaurig wie dieses scheint die uns jetzt zugemutete Verwendung des Wortes "Gestell" zu sein, ganz zu schweigen von der Willkür, mit der so Worte der gewachsenen Sprache mißhandelt werden. Kann man das Absonderliche noch weiter treiben? Gewiß nicht. Allein dieses Absonderliche ist alter Brauch des Denkens. Und zwar fügen sich ihm die Denker gerade dort, wo es das Höchste zu denken gilt. Wir Spätgeborenen sind nicht mehr imstande zu ermessen, was es heißt, daß Platon es wagt, für das, was in allem und jedem west, das Wort εἶδος zu gebrauchen. Denn εἶδος bedeutet in der alltäglichen Sprache die Ansicht, die ein sichtbares Ding unserem sinnlichen Auge darbietet. Platon mutet jedoch diesem Wort das ganz Ungewöhnliche zu, Jenes zu benennen, was gerade nicht und niemals mit sinnlichen Augen vernehmbar wird. Aber auch so ist des Ungewöhnlichen noch keineswegs genug. Denn ιδέα nennt nicht nur das

ceu todas as vezes que convoca o homem nos seus modos de desabrigar a ele dispostos. Se a seu modo o homem, no seio do descobrimento, desabriga o que se apresenta, então ele apenas corresponde ao apelo do descobrimento, mesmo onde se opuser a ele. Se, portanto, o homem, ao pesquisar e observar, persegue a natureza enquanto uma região de seu representar, então ele já é convocado por um modo de desabrigamento que o desafia a ir ao encontro da natureza enquanto um objeto de pesquisa, até que também o objeto desapareça na ausência de objeto da subsistência.

Assim, a técnica moderna, enquanto desabrigar que requer, não é um mero fazer humano. Por isso, devemos também tomar aquele desafiar, posto pelo homem para requerer o real enquanto subsistência tal como se mostra. Aquele desafiar reúne o homem no requerer. Isto que é reunido concentra o homem para requerer o real enquanto subsistência.

O elemento que reúne originariamente o desdobramento das montanhas em traços de montanhas e as atravessa em seu ajuntamento desdobrado denominamos de cordilheira.

Denominamos aquilo que originariamente ajunta, a partir de que se desdobram os modos, segundo os quais nos sentimos desse ou daquele modo, como sendo a alma.

Denominamos agora aquela invocação desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência de *armação* <Ge-stell>.

Ousaremos tomar esta palavra num sentido até agora completamente incomum.

Segundo a significação corriqueira, a palavra "armação" significa um objeto, por exemplo, a prateleira de livros <Büchergestell>. Um esqueleto também é uma armação. Mais horripilante ainda do que isso nos parece agora ser o impertinente emprego da palavra "armação", para não falar do arbítrio ao maltratar-se tais palavras da língua culta. Podemos ainda levar adiante esta extravagância? Com certeza que não. No entanto, esta extravagância é um antigo expediente do pensamento. E, na verdade, os pensadores fazem justamente uso dela lá onde deve ser pensada a questão suprema <das Höchste>. Nós, contemporâneos, não somos mais capazes de medir o que significava para Platão ousar empregar a palavra εἶδος para designar o que impera em tudo e em cada coisa. Pois εἶδος significa, na linguagem cotidiana, o aspecto que uma coisa visível oferece aos nossos olhos sensíveis. Platão, no entanto, ousa denominar com essa palavra algo completamente incomum, o que exatamente não pode e

nichtsinnliche Aussehen des sinnlich Sichtbaren. Aussehen, *ιδέα* heißt und ist auch, was im Hörbaren, Tastbaren, Fühlbaren, in jeglichem, was irgendwie zugänglich ist, das Wesen ausmacht. Gegenüber dem, was Platon der Sprache und dem Denken in diesem und anderen Fällen zumutet, ist der jetzt gewagte Gebrauch des Wortes "Gestell" als Name für das Wesen der modernen Technik beinahe harmlos. Indessen bleibt der jetzt verlangte Sprachgebrauch eine Zumutung und mißverständlich.

Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist. Zum Technischen gehört dagegen alles, was wir als Gestänge und Geschiebe und Gerüste kennen und Bestandteil dessen ist, was man Montage nennt. Diese fällt jedoch samt den genannten Bestandteilen in den Bezirk der technischen Arbeit, die stets nur der Herausforderung des Ge-stells entspricht, aber niemals dieses selbst ausmacht oder gar bewirkt.

Das Wort "stellen" meint im Titel Ge-stell nicht nur das Herausfordern, es soll zugleich den Anklang an ein anderes "Stellen" bewahren, aus dem es abstammt, nämlich an jenes Her- und Dar-stellen, das im Sinne der *ποίησις* das Anwesende in die Unverborgenheit hervorkommen läßt. Dieses hervorbringende Her-stellen, z. B. das Aufstellen eines Standbildes im Tempelbezirk und das jetzt bedachte herausfordernde Bestellen sind zwar grundverschieden und bleiben doch im Wesen verwandt. Beide sind Weisen des Entbergens, der *ἀλήθεια*. Im Ge-stell ereignet sich die Unverborgenheit, dergemäß die Arbeit der modernen Technik das Wirkliche als Bestand entbirgt. Sie ist darum weder nur ein menschliches Tun, noch gar ein bloßes Mittel innerhalb solchen Tuns. Die nur instrumentale, die nur anthropologische Bestimmung der Technik wird im Prinzip hinfällig; sie läßt sich nicht durch eine nur dahinter geschaltete metaphysische oder religiöse Erklärung ergänzen.

Wahr bleibt allerdings, daß der Mensch des technischen Zeitalters auf eine besonders hervorstechende Weise in das Entbergen herausgefordert ist. Es betrifft zunächst die Natur als den Hauptspeicher des Energiebestandes. Dementsprechend zeigt sich das bestellende Verhalten des Menschen zuerst im Aufkommen der neuzeitlichen exakten Naturwissenschaft. Ihre Art des Vorstellens stellt der Natur als einem berechenbaren Kräftezusammenhang nach.

nunca será possível captar com os olhos sensíveis. E mesmo assim ainda não terminamos com o que há de incomum nesta atitude. Pois *ιδέα* denomina não apenas o aspecto não sensível do que é sensivelmente visível. Aspecto, *ιδέα*, designa e é também o que perfaz a essência do que é possível ouvir, apalpar e sentir, daquilo que de algum modo é acessível. Em vista do que Platão exige da linguagem e do pensamento neste e noutros casos, é quase pobre o emprego agora ousado da palavra "armação" como nome para a essência da técnica moderna. No entanto, o emprego da linguagem agora exigido permanece uma ousadia e equívoco.

Armação significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência. Armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico. Ao que é técnico pertence, em contrapartida, tudo o que conhecemos como sendo estruturas, camadas e suportes, e que são peças do que se denomina como sendo uma montagem. Esta, contudo, com todo o seu conjunto de peças, recai no âmbito do trabalho técnico, que sempre corresponde apenas ao desafio da armação, mas nunca perfaz esta ou mesmo a efetua.

A palavra "pôr" <*stellen*> designa no título armação <*Ge-stell*> não somente o desafiar. Mas ela deve imediatamente guardar a ressonância de um outro "pôr" da qual provém, a saber, guardar a ressonância daquele produzir <*Her-stellen*> e ex-pôr <*Dar-stellen*> que, no sentido da *ποίησις*, deixa vir à frente no descobrimento o que está presente. Este produzir que leva à frente, por exemplo, no erigir de uma estátua no âmbito do templo e o requerer desafiante que agora foi pensado são, na verdade, fundamentalmente diferentes e na essência, no entanto, permanecem aparentados. Ambos são modos de desabrigar, são modos da *ἀλήθεια*. Na armação acontece o descobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna desabriga o real enquanto subsistência. Ela não é, por isso, nem um fazer humano nem um mero meio no seio de tal fazer. A determinação somente instrumental, antropológica, da técnica torna-se, em princípio, ilusória; ela não se deixa simplesmente completar com um esclarecimento metafísico ou religioso colocado em sua base.

Contudo, a verdade é que o homem da era da técnica é desafiado de um modo especialmente claro para dentro do desabrigar. Tal fato se refere, primeiramente, à natureza como um depósito caseiro de reservas de energias. Correspondendo a isso, a postura requerente do homem mostra-se, em primeiro lu-

Die neuzeitliche Physik ist nicht deshalb Experimentalphysik, weil sie Apparaturen zur Befragung der Natur ansetzt, sondern umgekehrt: weil die Physik und zwar schon als reine Theorie die Natur daraufhin stellt, sich als einen vorausberechenbaren Zusammenhang von Kräften darzustellen, deshalb wird das Experiment bestellt, nämlich zur Befragung, ob sich die so gestellte Natur und wie sie sich meldet.

Aber die mathematische Naturwissenschaft ist doch um fast zwei Jahrhunderte vor der modernen Technik entstanden. Wie soll sie da schon von der modernen Technik in deren Dienst gestellt sein? Die Tatsachen sprechen für das Gegenteil. Die moderne Technik kam doch erst in Gang, als sie sich auf die exakte Naturwissenschaft stützen konnte. Historisch gerechnet, bleibt dies richtig. Geschichtlich gedacht, trifft es nicht das Wahre.

Die neuzeitliche physikalische Theorie der Natur ist die Wegbereiterin nicht erst der Technik, sondern des Wesens der modernen Technik. Denn das herausfordernde Versammeln in das bestellende Entbergen waltet bereits in der Physik. Aber es kommt in ihr noch nicht eigens zum Vorschein. Die neuzeitliche Physik ist der in seiner Herkunft noch unbekanntes Vorbote des Gestells. Das Wesen der modernen Technik verbirgt sich auf lange Zeit auch dort noch, wo bereits Kraftmaschinen erfunden, die Elektrotechnik auf die Bahn und die Atomtechnik in Gang gesetzt sind.

Alles Wesende, nicht nur das der modernen Technik, hält sich überall nun längsten verborgen. Gleichwohl bleibt es im Hinblick auf sein Walten solches, was allem vorausgeht: das Früheste. Davon wußten schon die griechischen Denker, wenn sie sagten: Jenes, was hinsichtlich des waltenden Aufgehens früher ist, wird uns Menschen erst später offenkundig. Dem Menschen zeigt sich die

gar, no surgimento da moderna e exata ciência da natureza. Seu modo de representar põe a natureza como um complexo de forças passíveis de cálculo. A física moderna não é, por isso, física experimental porque coloca em ação aparelhos para questionar a natureza, pelo contrário: porque a física põe a natureza como pura teoria, para que ela se exponha como um contexto de forças previamente passível de ser calculado, por isso o experimento é requerido, a saber, para questionar se a natureza assim posta se anuncia e como ela se anuncia.

Mas a ciência natural matematizada nasceu há quase dois séculos antes da técnica moderna. Como então ela já podia estar sendo posta a serviço da técnica moderna? Os fatos dizem o contrário. A técnica moderna somente entrou em curso quando ela pôde apoiar-se sobre a ciência exata da natureza. Em termos historiográficos <historisch> tal fato é correto, mas não é verdadeiro se pensado em termos históricos <geschichtlich><sup>(9)</sup>.

A moderna teoria física da natureza é a preparação, não da técnica, mas da essência da técnica moderna. Pois o recolher que desafia no desabrigar requerente já impera na física, embora propriamente ainda não se manifeste nela. A física moderna é, em sua proveniência, a desconhecida precursora da armação. Por muito tempo a essência da técnica moderna ainda se oculta, mesmo ali onde máquinas de força são inventadas, onde a eletrotécnica e a técnica atômica são colocadas em curso.

Tudo o que é essencial, não somente o essencial da técnica moderna, em todos os lugares se mantém oculto por mais tempo. Não obstante, permanece referido a seu imperar enquanto o que antecede a tudo: o que é primordial. Disso já sabiam os pensadores gregos quando diziam: o que em relação ao florescer imperante é mais primordial somente mais tarde torna-se manifesto para nós,

9. Para a compreensão desta passagem é preciso ter em mente a distinção que Heidegger faz entre a história narrada, a história fatural e espiritual estabelecida pelos homens, a *Historie*, e a história oculta desta, a história do ser, ou melhor, a história do esquecimento do ser <Geschichte der Seinsvergessenheit>, a *Geschichte*. Esta distinção já está presente em *Ser e tempo* (quinto capítulo da segunda seção, §72-77), mas sofre algumas alterações no pensamento de Heidegger dos anos 30, principalmente no que se refere à questão mesma da história do ser, aprofundada com as interpretações sobre Nietzsche e os comentários sobre Hölderlin. Neste sentido, a história do ser é abordada no horizonte da relação entre história <Geschichte> e destino <Geschick>, relação à qual Heidegger também se refere na seqüência deste texto (N. T.).

anfängliche Frühe erst zuletzt. Darum ist im Bereich des Denkens eine Bemühung, das anfänglich Gedachte noch anfänglicher zu durchdenken, nicht der widersinnige Wille, Vergangenes zu erneuern, sondern die nüchterne Bereitschaft, vor dem Kommenden der Frühe zu erstaunen.

Für die historische Zeitrechnung liegt der Beginn der neuzeitlichen Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert. Dagegen entwickelt sich die Kraftmaschinenteknik erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Allein das für die historische Feststellung Spätere, die moderne Technik, ist hinsichtlich des in ihm waltenden Wesens das geschichtlich Frühere.

Wenn die moderne Physik in zunehmendem Maße sich damit abfinden muß, daß ihr Vorstellungsbereich unanschaulich bleibt, dann ist dieser Verzicht nicht von irgendeiner Kommission von Forschern diktiert. Er ist vom Walten des Ge-stells herausgefordert, das die Bestellbarkeit der Natur als Bestand verlangt. Darum kann die Physik bei allem Rückzug aus dem bis vor kurzem allein maßgebenden, nur den Gegenständen zugewandten Vorstellen auf eines niemals verzichten: daß sich die Natur in irgendeiner rechnerisch feststellbaren Weise meldet und als ein System von Informationen bestellbar bleibt. Dieses System bestimmt sich dann aus einer noch einmal gewandelten Kausalität. Sie zeigt jetzt weder den Charakter des hervorbringenden Veranlassens, noch die Art der *causa efficiens* oder gar der *causa formalis*. Vermutlich schrumpft die Kausalität in ein herausgefordertes Melden gleichzeitig oder nacheinander sicherzustellender Bestände zusammen. Dem entspräche der Prozeß des zunehmenden Sichabfindens, den Heisenbergs Vortrag in eindrucksvoller Weise schilderte. (W. Heisenberg, *Das Naturbild in der heutigen Physik*, in: *Die Künste im technischen Zeitalter*, München 1954, S. 43 ff.).

Weil das Wesen der modernen Technik im Ge-stell beruht, deshalb muß diese die exakte Naturwissenschaft verwenden. Dadurch entsteht der trügerische Schein, als sei die moderne Technik angewandte Naturwissenschaft. Dieser Schein kann sich solange behaupten, als weder die Wesensherkunft der neuzeitlichen Wissenschaft, noch gar das Wesen der modernen Technik hinreichend erfragt werden.

Wir fragen nach der Technik, um unsere Beziehung zu ihrem Wesen ans Licht zu heben. Das Wesen der modernen Technik zeigt sich in dem, was wir das Ge-stell nennen. Allein der Hinweis darauf ist noch keineswegs die Antwort

homens. Aos homens, a madrugada inicial se mostra apenas no final. Por isso, há no âmbito do pensar um esforço para pensar de modo ainda mais inicial o que foi pensado inicialmente. Isso não significa a vontade insensata de renovar o passado, e sim a preparação sóbria para a admiração diante do chegar da madrugada.

Para o cálculo historiográfico, o início da moderna ciência da natureza reside no século XVII. Em contrapartida, a técnica das máquinas de força somente se desenvolve na segunda metade do século XVIII. No entanto, o que para a concepção histórica é o mais tardio, a técnica moderna, em relação à essência que nela impera, é o historicamente mais primordial.

Se a física moderna sempre mais necessita haver-se com o fato de que seu âmbito de representação permanece não intuível, esta renúncia não foi enunciada por uma comissão de pesquisadores. Trata-se de algo exigido pelo imperar da armação, que a requeribilidade da natureza exige enquanto subsistência. Por isso, a física, em todo o seu recuo daquilo que há pouco dava unicamente a medida, do que era somente voltado para a representação dos objetos, nunca pode renunciar a uma coisa: que a natureza se anuncie em algum modo asseverado, calculado, e permaneça possível de ser requerida como um sistema de informações. Este sistema, então, se determina a partir de uma causalidade mais uma vez transformada. Ela não mostra nem o caráter de um ocasionar produtor nem o tipo da *causa efficiens* ou da *causa formalis*. Provavelmente, a causalidade se atrofiará num anunciar desafiado de rebentos asseguradores, simultâneos ou consecutivos. A isso corresponderia o processo do crescente conformismo, que a conferência de Heisenberg descreveu de modo impressionante. (Heisenberg, W. "A imagem da natureza na física atual". In: *As artes na idade da técnica*. München, 1954, p. 43 s.)

Porque a essência da técnica moderna reside na armação, esta necessita empregar a ciência exata da natureza. Desse modo, nasce a aparência enganadora de que a técnica moderna é uma ciência da natureza aplicada. Esta aparência se sustentará até que a proveniência essencial da ciência moderna e a essência da técnica moderna sejam adequadamente questionadas.

Questionamos a técnica para levar à luz nossa relação com a sua essência. A essência da técnica moderna se anuncia naquilo que denominamos de armação. No entanto, a referência a esse nome não é, de modo algum, já a resposta à

auf die Frage nach der Technik, wenn antworten heißt: entsprechen, nämlich dem Wesen dessen, wonach gefragt wird.

Wohin sehen wir uns gebracht, wenn wir jetzt noch um einen Schritt weiter dem nachdenken, was das Ge-stell als solches selber ist? Es ist nichts Technisches, nichts Maschinenartiges. Es ist die Weise, nach der sich das Wirkliche als Bestand entbirgt. Wiederum fragen wir: geschieht dieses Entbergen irgendwo jenseits alles menschlichen Tuns? Nein. Aber es geschieht auch nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn.

Das Ge-stell ist das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Als der so Herausgeforderte steht der Mensch im Wesensbereich des Ge-stells. Er kann gar nicht erst nachträglich eine Beziehung zu ihm aufnehmen. Darum kommt die Frage, wie wir in eine Beziehung zum Wesen der Technik gelangen sollen, in dieser Form jederzeit zu spät. Aber nie zu spät kommt die Frage, ob wir uns eigens als diejenigen erfahren, deren Tun und Lassen überall, bald offenkundig, bald versteckt, vom Ge-stell herausgefordert ist. Nie zu spät kommt vor allem die Frage, ob und wie wir uns eigens auf das einlassen, worin das Ge-stell selber west.

Das Wesen der modernen Technik bringt den Menschen auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall, mehr oder weniger vernehmlich, zum Bestand wird. Auf einen Weg bringen – dies heißt in unserer Sprache: schicken. Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das *Geschick*. Von hier aus bestimmt sich das Wesen aller Geschichte. Sie ist weder nur der Gegenstand der Historie, noch nur der Vollzug menschlichen Tuns. Dieses wird geschichtlich erst als ein geschickliches (vgl. *Vom Wesen der Wahrheit* 1930; in erster Auflage gedruckt 1943, S. 16 f.). Und erst das Geschick in das vergegenständlichende Vorstellen macht das Geschichtliche für die Historie, d. h. eine Wissenschaft, als Gegenstand zugänglich und von hier aus erst die gängige Gleichsetzung des Geschichtlichen mit dem Historischen möglich.

Als die Herausforderung ins Bestellen schickt das Ge-stell in eine Weise des Entbergens. Das Ge-stell ist eine Schickung des Geschickes wie jede Weise des Entbergens. Geschick in dem genannten Sinne ist auch das Her-vor-bringen, die *ποίησις*.

questão da técnica, caso responder signifique: corresponder, a saber, à essência do que é questionado.

Se agora ainda damos mais um passo para pensar o que é a armação enquanto tal, por onde nos conduzimos? A armação não é nada de técnico, nada de tipo maquinal. É o modo segundo o qual a realidade se desabriga como subsistência. Novamente questionamos: este desabrigar acontece num além a todo fazer humano? Não. Mas também não acontece somente *no* homem e, decididamente, não *por* ele.

A armação é o que recolhe daquele pôr que o põe homem para desabrigar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência. O homem, enquanto alguém assim desafiado, está situado no âmbito essencial da armação. Ele não pode, de maneira alguma, apenas assumir posteriormente uma relação com ela. Por isso, a questão, colocada desta forma, de como devemos entrar numa relação com a essência da técnica sempre surgirá muito tarde. Nunca surge muito tarde, porém, a questão de saber se realmente nos experimentamos como aqueles cujo fazer e deixar, ora manifesto ora escondido, é desafiado pela armação. E sobretudo nunca chega tarde a questão de saber se e como nos entregaremos àquilo por onde a armação mesma essencializa.

A essência da técnica moderna conduz o homem para o caminho daquele desabrigar por onde o real, em todos os lugares mais ou menos captável, torna-se subsistência. Conduzir por um caminho significa em nossa língua: enviar <*schicken*>. Denominamos aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o homem para o caminho do desabrigar, como sendo o *destino* <*Geschick*>. A partir daqui determina-se a essência de toda história <*Geschichte*>. Ela não é nem somente o objeto da historiografia <*Historie*> nem somente a ratificação do fazer humano. Este, somente quando é algo destinal <*geschickliches*> é algo histórico <*geschichtlich*> (comparar com *Sobre a essência da verdade*, 1930; 1ª edição de 1943, p. 16 s.). E somente o destino na representação objetificante torna acessível o elemento histórico <*das Geschichtliche*> como objeto para a historiografia <*Historie*>, isto é, para uma ciência, e a partir disso torna apenas possível a corrente equiparação do histórico <*Geschichtlichen*> ao historiográfico <*Historischen*>.

Enquanto desafiar no requerer, a armação envia num modo de desabrigar. A armação é um envio <*Schickung*> do destino, assim como todo modo de desabrigar. Destino, neste sentido, é também um produzir, é *ποίησις*.

Immer geht die Unverborgenheit dessen, was ist, auf einem Weg des Entbergens. Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger.

Das Wesen der Freiheit ist *ursprünglich* nicht dem Willen oder gar nur der Kausalität des menschlichen Wollens zugeordnet.

Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d. h. des Entborgenen. Das Geschehnis des Entbergens, d. h. der Wahrheit, ist es, zu dem die Freiheit in der nächsten und innigsten Verwandtschaft steht. Alles Entbergen gehört in ein Bergen und Verbergen. Verborgen aber ist und immer sich verbergend das Befreiende, das Geheimnis. Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie. Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch bloße Gesetze. Die Freiheit ist das lictend Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen läßt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweils eine Entbergung auf ihren Weg bringt.

Das Wesen der modernen Technik beruht im Ge-stell. Dieses gehört in das Geschick der Entbergung. Die Sätze sagen anderes als die öfter verlautende Rede, die Technik sei das Schicksal unseres Zeitalters, wobei Schicksal meint: das Unausweichliche eines unabänderlichen Verlaufs.

Wenn wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, dann erfahren wir das Ge-stell als ein Geschick der Entbergung. So halten wir uns schon im Freien des Geschickes auf, das uns keineswegs in einen dumpfen Zwang einsperrt, die Technik blindlings zu betreiben oder, was das Selbe bleibt, sich hilflos gegen sie aufzulehnen und sie als Teufelswerk zu verdammen. Im Gegenteil: wenn wir uns dem *Wesen* der Technik eigens öffnen, finden wir uns unverhofft in einen befreienden Anspruch genommen.

Das Wesen der Technik beruht im Ge-stell. Sein Walten gehört in das Geschick. Weil dieses den Menschen jeweils auf einen Weg des Entbergens bringt, geht der Mensch, also unterwegs, immerfort am Rande der Möglichkeit, nur das im Bestellen Entborgene zu verfolgen und zu betreiben und von da her alle Maße zu nehmen. Hierdurch verschließt sich die andere Möglichkeit, daß der Mensch eher und mehr und stets anfänglicher auf das Wesen des

O descobrimento do que é passa sempre por um caminho de desabrigar. O destino do desabrigar sempre domina os homens. Nunca é, porém, a fatalidade de uma coação. Pois o homem se torna justamente apenas livre na medida em que pertence ao âmbito do destino e, assim, torna-se um ouvinte <Hörender>, mas não um servo <Höriger>.

A essência da liberdade, *originariamente*, não está ordenada segundo a vontade ou apenas segundo a causalidade do querer humano.

A liberdade domina o que é livre no sentido do que é focalizado, isto é, do que se descobre. A liberdade está num parentesco mais próximo e mais íntimo com o acontecimento do desabrigar, isto é, da verdade. Todo desabrigar pertence a um abrigar e ocultar. Mas o que está oculto e sempre se oculta é o que liberta, isto é o mistério. Todo desabrigar surge do que é livre, vai para o que é livre e leva para o que é livre. A liberdade do que é livre não consiste nem na independência do arbítrio, nem no compromisso com meras leis. A liberdade é o que iluminando oculta, em cuja clareira paira aquele véu que encobre o que é essencial em toda a verdade e deixa surgir o véu como o que encobre. A liberdade é o âmbito do destino, que toda vez leva um desabrigamento para o seu caminho.

A essência da técnica moderna repousa na armação. Esta pertence ao destino do desabrigar. Os enunciados dizem outra coisa do que diz o discurso muitas vezes constante, de que a técnica é o destino de nossa época, onde destino designa algo que não pode ser desviado de um transcurso inalterável.

Mas se pensamos a essência da técnica, então experimentaremos a armação como um destino do desabrigar. Assim, já nos mantemos na liberdade do destino que de modo algum nos aprisiona numa coação apática, fazendo com que perpetuemos cegamente a técnica ou, o que permanece a mesma coisa, nos insurgamos desamparadamente contra ela e a amaldiçoemos como obra do diabo. Ao contrário: se nos abirmos propriamente à *essência* da técnica, encontrar-nos-emos inesperadamente estabelecidos numa exigência libertadora.

A essência da técnica repousa na armação. Seu imperar pertence ao destino. Porque o destino leva toda vez o homem a um caminho de desabrigar, este permanece a caminho sempre à margem da possibilidade de apenas perseguir e perpetuar o que se desabriga no que é requerido e a partir dali tomar todas as medidas. Por meio disso tranca-se a outra possibilidade, de que o homem, sempre mais cedo e sempre mais inicialmente, se entregue à essência do que se des-

Unverborgenen und seine Unverborgenheit sich einläßt, um die gebrauchte Zugehörigkeit zum Entbergen als sein Wesen zu erfahren.

Zwischen diese Möglichkeiten gebracht, ist der Mensch aus dem Geschick her gefährdet. Das Geschick der Entbergung ist als solches in jeder seiner Weisen und darum notwendig *Gefahr*.

In welcher Weise auch immer das Geschick der Entbergung walten mag, die Unverborgenheit, in der alles, was ist, sich jeweils zeigt, birgt die Gefahr, daß der Mensch sich am Unverborgenen versieht und es mißdeutet. So kann, wo alles Anwesende sich im Lichte des Ursache-Wirkungszusammenhangs darstellt, sogar Gott für das Vorstellen alles Heilige und Hohe, das Geheimnisvolle seiner Ferne verlieren. Gott kann im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, zur causa efficiens, herabsinken. Er wird dann sogar innerhalb der Theologie zum Gott der Philosophen, jener nämlich, die das Unverborgene und Verborgene nach der Kausalität des Machens bestimmen, ohne dabei jemals die Wesensherkunft dieser Kausalität zu bedenken.

Insgleichen kann die Unverborgenheit, dergemäß sich die Natur als ein berechenbarer Wirkungszusammenhang von Kräften darstellt, zwar richtige Feststellungen verstatten, aber gerade durch diese Erfolge die Gefahr bleiben, daß sich in allem Richtigen das Wahre entzieht.

Das Geschick der Entbergung ist in sich nicht irgendeine, sondern *die* Gefahr.

Waltet jedoch das Geschick in der Weise des Ge-stells, dann ist es die höchste Gefahr. Sie bezeugt sich uns nach zwei Hinsichten. Sobald das Unverborgene nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern ausschließlich als Bestand den Menschen angeht und der Mensch innerhalb des Gegenstandlosen

cobre e de seu descobrimento, para experimentar o pertencimento empregado <gebrauchte Zugehörigkeit><sup>(10)</sup> ao desabrigar como sendo a sua essência.

Uma vez levado a estas possibilidades, o homem está, a partir do destino, colocado em perigo. O destino do desabrigamento é, enquanto tal, em todos os seus modos, um *perigo*, e por isso, necessariamente<sup>(11)</sup> um *perigo*.

Seja qual for o modo em que possa imperar o destino do desabrigamento, o descobrimento, no qual tudo o que é sempre se mostra, abriga o perigo de o homem se equivocar junto ao que está descoberto e falseá-lo. Assim, onde tudo o que se apresenta se expõe na luz da conexão de causa e efeito, pode inclusive Deus perder o mistério de sua distância em favor da representação de tudo o que é sagrado e superior. À luz da causalidade, Deus pode se rebaixar a uma causa, a uma *causa efficiens*. E então, inclusive no seio da teologia, ele se transformará no Deus dos filósofos, daqueles filósofos que determinam o que está descoberto e o que está encoberto segundo a causalidade do fazer, sem nunca neste ato pensarem a proveniência essencial dessa causalidade.

Ao mesmo tempo, o descobrimento, segundo o qual a natureza se apresenta como um contexto efetivo e calculável de forças, pode, certamente, permitir asseverações corretas, mas justamente por meio deste resultado pode permanecer o perigo de em todo o correto se retrair o verdadeiro.

O destino do desabrigar não é em si qualquer perigo, mas é o perigo.

E se o destino impera no modo da armação, então ele é o maior perigo. O perigo se anuncia a partir de duas direções. Tão logo o que estiver descoberto não mais interessar ao homem como objeto, mas exclusivamente como subsistência, e o homem no seio da falta de objeto apenas for aquele que requer a subsistência, – o homem caminhará na margem mais externa do precipício, a

10. Esta expressão “pertencimento empregado” designa um duplo movimento: remete ao fato de que o homem não é o senhor do destino e da história, mas é alguém que é por essência usado, embora seja ele mesmo a se oferecer a algo que o ultrapassa (N. T.).

11. Entenda-se “necessariamente” no sentido do “destino”. Faz parte da essência do ser humano estar disposto e exposto a um modo de desabrigar e é preciso resguardar justamente isso, o desabrigar que, em certa medida, é o próprio estar desabrigado do homem. Cf. para tanto a interpretação que Heidegger faz do canto coral da *Antígona* (v. 332-375) de Sófocles em *Introdução à metafísica* (p.170-186 da trad. bras. de E. Carneiro Leão) e no volume 53 das *Obras reunidas <Gesamtausgabe>* de Heidegger intitulado *O hino de Hölderlin “O Istro”* (segunda parte, p.63-152) (N. T.).



nur noch der Besteller des Bestandes ist, – geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf. Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemächte des Menschen sei. Dieser Anschein zeitigt einen letzten trügerischen Schein. Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst. Heisenberg hat mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß sich dem heutigen Menschen das Wirkliche so darstellen muß (a. a. O. S. 60 ff.). *Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d. h. seinem Wesen.* Der Mensch steht so entschieden im Gefolge der Herausforderung des Ge-stells, daß er dieses nicht als einen Anspruch vernimmt, daß er sich selber als den Angesprochenen übersieht und damit auch jede Weise überhört, inwiefern er aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs ek-sistiert und darum *niemals* nur sich selber begegnen kann.

Allein das Ge-stell gefährdet nicht nur den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu allem, was ist. Als Geschick verweist es in das Entbergen von der Art des Bestellens. Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung. Vor allem verbirgt das Ge-stell jenes Entbergen, das im Sinne der ποιησις das Anwesende ins Erscheinen her-vor-kommen läßt. Im Vergleich hierzu drängt das herausfordernde Stellen in den entgegengesetztgerichteten Bezug zu dem, was ist. Wo das Ge-stell waltet, prägen Steuerung und Sicherung des Bestandes alles Entbergen. Sie lassen sogar ihren eigenen Grundzug, nämlich dieses Entbergen als ein solches nicht mehr zum Vorschein kommen.

So verbirgt denn das herausfordernde Ge-stell nicht nur eine vormalige Weise des Entbergens, das Her-vor-bringen, sondern es verbirgt das Entbergen als solches und mit ihm Jenes, worin sich Unverborgenheit, d. h. Wahrheit ereignet.

Das Ge-stell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit. Das Geschick, das in das Bestellen schickt, ist somit die äußerste Gefahr. Das

saber, caminhará para o lugar onde ele mesmo deverá apenas mais ser tomado como subsistência. Entretanto, justamente este homem ameaçado se arroga como a figura do dominador da terra. Desse modo, amplia-se a ilusão de que tudo o que vem ao encontro subsiste somente na medida em que é algo feito pelo homem. Esta ilusão torna madura uma última aparência enganadora. Segundo esta aparência, parece que o homem em todos os lugares somente encontra mais a si mesmo. Heisenberg apontou com toda razão para o fato de que, para o homem de hoje, a realidade deve se apresentar desse modo mesmo (*op. cit.* p. 60 s.). *Entretanto, o homem de hoje, na verdade, justamente não encontra mais a si mesmo, isto é, não encontra mais sua essência.* O homem está tão decididamente preso à comitiva do desafiar da armação, que não a assume como uma responsabilidade, não mais dá conta de ser ele mesmo alguém solicitado e, assim também, não atende de modo algum ao fato de que, a partir de sua essência, ele ek-siste<sup>(12)</sup> no âmbito de um apelo e que, por isso, *nunca pode* ir somente ao encontro de si mesmo.

A armação, porém, não põe apenas em perigo o homem em sua relação consigo mesmo e com tudo o que é. Enquanto destino, ela aponta para o desabrigar do tipo do requerer. Onde este desabrigar impera, toda possibilidade diferente de desabrigar é afastada; sobretudo, a armação oculta aquele desabrigar que no sentido da ποιησις deixa surgir-à-frente no aparecer aquilo que se apresenta. Em comparação com isso, o pôr que desafia impulsiona na relação oposta para aquilo que é. Onde impera a armação, todo desabrigar é marcado pela cobrança e segurança da subsistência. Aliás, estas já não deixam nem surgir seu próprio traço fundamental, a saber, este desabrigar enquanto tal.

Assim, pois, a armação desafiadora encobre não somente um modo de desabrigar anterior, o produzir <Her-vor-bringen>, mas encobre o desabrigar enquanto tal e, com ele, aquilo por onde acontece o descobrimento, isto é, a verdade.

A armação impede o aparecer e imperar da verdade. O destino, que no requerer manda <schickt>, é, assim, o extremo perigo. A técnica não é o que

12. *Ek-sistiert* é um termo central para o pensamento de Heidegger, já presente em *Ser e tempo*. Trata-se da própria expressão do projeto lançado do homem enquanto um ser-no-mundo. O homem existe in-sistindo na sua existência que não está em seu domínio. O homem está, em princípio, colocado (do latim *sistere*) fora <ek> de si e tem como tarefa insistir para se afirmar como homem (N. T.).

Gefährliche ist nicht die Technik. Es gibt keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens. Das Wesen der Technik ist als ein Geschick des Entbergens die Gefahr. Die gewandelte Bedeutung des Wortes "Ge-stell" wird uns jetzt vielleicht schon um einiges vertrauter, wenn wir Ge-stell im Sinne von Geschick und Gefahr denken.

Die Bedrohung des Menschen kommt nicht erst von den möglicherweise tödlich wirkenden Maschinen und Apparaturen der Technik. Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen. Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren.

So ist denn, wo das Ge-stell herrscht, im höchsten Sinne *Gefahr*.

"Wo aber Gefahr ist, wächst  
Das Rettende auch."

Bedenken wir das Wort Hölderlins sorgsam. Was heißt "retten"? Gewöhnlich meinen wir, es bedeute nur: das vom Untergang Bedrohte gerade noch erhaschen, um es in seinem bisherigen Fortbestehen zu sichern. Aber "retten" sagt mehr. "Retten" ist: einholen ins Wesen, um so das Wesen erst zu seinem eigentlichen Scheinen zu bringen. Wenn das Wesen der Technik, das Ge-stell, die äußerste Gefahr ist und wenn zugleich Hölderlins Wort Wahres sagt, dann kann sich die Herrschaft des Ge-stells nicht darin erschöpfen, alles Leuchten jedes Entbergens, alles Scheinen der Wahrheit nur zu verstellen. Dann muß vielmehr gerade das Wesen der Technik das Wachstum des Rettenden in sich bergen. Könnte dann aber nicht ein zureichender Blick in das, was das Ge-stell als ein Geschick des Entbergens ist, das Rettende in seinem Aufgehen zum Scheinen bringen?

Inwiefern wächst dort, wo Gefahr ist, das Rettende auch? Wo etwas wächst, dort wurzelt es, von dort her gedeiht es. Beides geschieht verborgen und still und zu seiner Zeit. Nach dem Wort des Dichters dürfen wir aber gerade nicht erwarten, dort wo Gefahr ist, das Rettende unmittelbar und unvorbereitet aufgreifen zu können. Darum müssen wir jetzt zuvor bedenken, inwiefern in dem, was die äußerste Gefahr ist, inwiefern im Walten des Ge-stells das Rettende

há de perigoso. Não existe uma técnica demoníaca, pelo contrário, existe o mistério da sua essência. A essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar, é o perigo. Agora, quem sabe, a mudança de significado da palavra "armação" torna-se um pouco mais familiar para nós, quando a pensamos no sentido do destino e do perigo.

A ameaça dos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. O domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária.

Assim, pois, onde domina a armação, há *perigo* em sentido extremo.

"Mas onde há perigo, cresce  
também a salvação."<sup>(13)</sup>

Reflitamos com solicitude a palavra de Hölderlin. O que significa "salvar"? Costumeiramente achamos que apenas significa: ainda apanhar algo que foi ameaçado pelo declínio para assegurá-lo no curso normal que se manteve até o momento. "Salvar", porém, diz mais. "Salvar" é: recolher na essência, para assim primeiramente trazer a essência a seu autêntico aparecer. Se a essência da técnica, a armação, é o extremo perigo e se a palavra de Hölderlin diz ao mesmo tempo algo de verdadeiro, então o domínio da armação não pode se esgotar em apenas obstruir todo brilhar de cada desabrigar e todo aparecer da verdade. Então, a essência da técnica deve antes justamente abrigar em si o crescimento daquilo que salva. Mas não poderia uma visão suficiente do que é a armação, enquanto um destino do desabrigar, fazer aparecer em seu desabrochar aquilo que salva?

Em que medida, onde há o perigo, também cresce o que salva? Onde algo cresce, algo cria raízes e a partir dali medra. As duas coisas a seu tempo acontecem ocultos e em silêncio. Segundo a palavra do poeta, entretanto, não devemos justamente esperar que onde exista o perigo também possamos apanhar, despreparada e imediatamente, aquilo que salva. Por isso, devemos agora refletir previamente em que medida, naquilo que é o extremo perigo e no imperar

13. Do hino *Patmos*, segunda versão (N. T.).

sogar am tiefsten wurzelt un von dorthier gedeiht. Um solches zu bedenken, ist es nötig, durch einen letzten Schritt unseres Weges noch helleren Auges in die Gefahr zu blicken. Dementsprechend müssen wir noch einmal nach der Technik fragen. Denn in ihrem Wesen wurzelt und gedeiht nach dem Gesagten das Rettende.

Wie sollen wir jedoch das Rettende im Wesen der Technik erblicken, solange wir nicht bedenken, in welchem Sinne von "Wesen" das Gestell eigentlich das Wesen der Technik ist?

Bisher verstanden wir das Wort "Wesen" in der geläufigen Bedeutung. In der Schulsprache der Philosophie heißt "Wesen" jenes, *was* etwas ist, lateinisch: *quid*. Die *quidditas*, die *Washeit* gibt Antwort auf die Frage nach dem Wesen. Was z. B. aller Arten von Bäumen, der Eiche, Buche, Birke, Tanne zukommt ist das selbe Baumhafte. Unter dieses als die allgemeine Gattung, das "universale", fallen die wirklichen und möglichen Bäume. Ist nun das Wesen der Technik, das Ge-stell, die gemeinsame Gattung für alles Technische? Träfe dies zu, dann wäre z. B. die Dampfturbine, wäre der Rundfunksender, wäre das Zyklotron ein Ge-stell. Aber das Wort "Gestell" meint jetzt kein Gerät oder irgendeine Art von Apparaturen. Es meint noch weniger den allgemeinen Begriff solcher Bestände. Die Maschinen und Apparate sind ebensowenig Fälle und Arten des Ge-stells wie der Mann an der Schalttafel und der Ingenieur im Konstruktionsbureau. All dies gehört zwar als Bestandteil, als Bestand, als Besteller je auf seine Art in das Ge-stell, aber dieses ist niemals das Wesen der Technik im Sinne einer Gattung. Das Ge-stell ist eine geschickhafte Weise des Entbergens, nämlich das herausfordernde. Eine solche geschickhafte Weise ist auch das hervorbringende Entbergen, die *ποίησις*. Aber diese Weisen sind nicht Arten, die nebeneinander geordnet unter den Begriff des Entbergens fallen. Die Entbergung ist jenes Geschick, das sich je und jäh und allem Denken unerklärbar in das hervorbringende und herausfordernde Entbergen verteilt und sich dem Menschen zuteilt. Das herausfordernde Entbergen hat im hervorbringenden seine geschickliche Herkunft. Aber zugleich verstellt das Ge-stell geschickhaft die *ποίησις*.

So ist denn das Ge-stell als ein Geschick der Entbergung zwar das Wesen der Technik, aber niemals Wesen im Sinne der Gattung und der *essentia*. Beachten wir dies, dann trifft uns etwas Erstaunliches: die Technik ist es, die von uns verlangt, das, was man gewöhnlich unter "Wesen" versteht, in einem anderen Sinne zu denken. Aber in welchem?

da armação, aquilo que salva deita inclusive as mais profundas raízes e a partir dali medra. Para refletir sobre isso é necessário, por meio de um último passo de nosso caminhar, olhar ainda mais claramente para dentro do perigo. Por conseguinte, devemos mais uma vez questionar a técnica. Pois, como foi dito, é na sua essência que deita raízes e medra aquilo que salva.

Como podemos, contudo, avistar na essência da técnica aquilo que salva na medida em que não refletimos sobre que sentido de "essência" está mesmo presente na armação enquanto a essência da técnica?

Até agora havíamos compreendido a palavra "essência" segundo a significação corrente. Na linguagem escolar da filosofia, a "essência" significa o *que algo é*, em latim: *quid*. A *quidditas*, o que de algo <*Washeit*>, dá a resposta para a questão da essência. O que convém, por exemplo, a todos os tipos de árvores, carvalhos, faias, bétulas e pinheiros é o mesmo caráter de árvore <*Baumhafte*>. A isso, enquanto gênero universal, o "universal", estão submetidas as árvores reais e possíveis. Então, a essência da técnica, a armação, é o gênero comum para tudo o que é técnico? Se isso for exato, então, por exemplo, a turbina a vapor, o emissor de rádio e o ciclotron seriam uma armação. Mas, a palavra "armação" não designa agora nenhum objeto ou qualquer tipo de aparelho. Muito menos designa o conceito universal de tais subsistências. As máquinas e os aparelhos são tampouco casos e tipos de armação como é o homem no comando de comutadores e o engenheiro no escritório da construção. Tudo isso, na verdade, vale a seu modo como um elo subsistente, como uma subsistência, como algo que requer na armação, mas esta nunca é a essência da técnica no sentido de um gênero. A armação é um modo destinal de desabrigar, a saber, o que desafia. Um tal modo destinal também é o desabrigar produtor, a *ποίησις*. Mas estes modos não são tipos que, colocados um ao lado do outro, ficam subsumidos ao conceito de desabrigar. O desabrigamento é aquele destino que, desde sempre, se distribui de modo não esclarecido a todo pensar no desabrigar produtor e desafiador, e se destina aos homens. O desabrigar desafiador tem sua proveniência destinada no desabrigar produtor. Mas, ao mesmo tempo, a armação bloqueia destinalmente a *ποίησις*.

Assim, pois, a armação enquanto um destino do desabrigar é, na verdade, a essência da técnica, mas nunca a essência no sentido do gênero e da *essentia*. Se atentarmos para isso, algo de admirável se mostrará para nós: a técnica é o que solicita pensarmos num outro sentido o que costumeiramente compreendemos por "essência". Em que sentido, porém?

Schon wenn wir "Hauswesen", "Staatswesen" sagen, meinen wir nicht das Allgemeine einer Gattung, sondern die Weise, wie Haus und Staat walten, sich verwalten, entfalten und verfallen. Es ist die Weise, wie sie wesen. J. P. Hebel gebraucht in einem Gedicht "Gespenst an der Kanderer Straße", das Goethe besonders liebte, das alte Wort "die Weserei". Es bedeutet das Rathaus, insofern sich dort das Gemeindeleben versammelt und das dörfliche Dasein im Spiel bleibt, d. h. west. Vom Zeitwort "wesen" stammt erst das Hauptwort ab. "Wesen", verbal verstanden, ist das Selbe wie "währen"; nicht nur bedeutungsmäßig, sondern auch in der lautlichen Wortbildung. Schon Sokrates und Platon denken das Wesen von etwas als das Wesende im Sinne des Währenden. Doch sie denken das Währende als das Fortwährende (ἀεὶ ὄν). Das Fortwährende finden sie aber in dem, was sich als das Bleibende durchhält bei jeglichem, was vorkommt. Dieses Bleibende wiederum entdecken sie im Aussehen (εἶδος, ιδέα), z. B. in der Idee "Haus".

In ihr zeigt sich jenes, was jedes so Geartete ist. Die einzelnen wirklichen und möglichen Häuser sind dagegen wechselnde und vergängliche Abwandlungen der "Idee" und gehören deshalb zu dem Nichtwährenden.

Nun ist aber auf keine Weise jemals zu begründen, daß das Währende einzig und allein in dem beruhen soll, was Platon als die ιδέα, Aristoteles als τὸ τί ἦν εἶναι (jenes, was jegliches je schon war), was die Metaphysik in den verschiedensten Auslegungen als essentia denkt.

Alles Wesende währt. Aber ist das Währende nur das Fortwährende? Währt das Wesen der Technik im Sinne des Fortwährens einer Idee, die über allem Technischen schwebt, so daß von hier aus der Anschein entsteht, der Name "die Technik" meine ein mythisches Abstraktum? Wie die Technik west, läßt sich nur aus jenem Fortwähren ersehen, worin sich das Ge-stell als ein Geschick des Entbergens ereignet. Goethe gebraucht einmal (Die Wahlverwandtschaften II. Teil, 10. Kap., in der Novelle "Die wunderlichen

Já quando dizemos "essência da casa" e "essência do Estado", não temos em vista o universal de um gênero, mas o modo como imperam casa e Estado, como se deixam administrar, como se desdobram e como decaem. É o modo como essencializam <wie sie wesen>. J. P. Hebel emprega em seu poema, "Fantasma na rua Candara", do qual gostava especialmente Goethe, a antiga palavra "a essencialia" <die Weserei><sup>14</sup>. Significa a câmara municipal, na medida em que lá se reúne a vida comunitária e o ser-aí da aldeia permanece em jogo, isto é, essencializa <west>. O substantivo decorre do verbo "essencializar". "Essência" <Wesen>, entendida verbalmente, é o mesmo que "durar" <währen>, não somente no significado, mas também na formação fonética. Já Sócrates e Platão pensavam a essência de algo como o que essencializa no sentido do que dura. Pensam, todavia, o que dura como o que continua (ἀεὶ ὄν). O que continua, porém, encontram naquilo que, enquanto o que permanece, se mantém em tudo o que acontece. Isso que permanece, por sua vez, eles descobrem no aspecto (εἶδος, ιδέα), por exemplo, na idéia de "casa".

Nela mostra-se o que sempre é desta natureza. As casas particulares reais e possíveis são, em contrapartida, variações cambiantes e passageiras da "idéia" e pertencem, por isso, ao que não dura.

Não se pode, contudo, jamais fundamentar o fato de que o durável apenas e tão somente deve residir naquilo que Platão pensa como ιδέα, Aristóteles como τὸ τί ἦν εἶναι (o que toda vez sempre já foi) e a metafísica nas mais diferentes explicações pensa como *essentia*.

Tudo o que é essencial dura. Mas o que dura é o que somente continua? Dura a essência da técnica no sentido da continuação de uma idéia que paira sobre tudo o que é técnico, de tal modo que a partir daqui nasce a aparência de que o nome "a técnica" designa uma abstração mítica? O modo como a técnica essencializa somente se deixa visualizar com base naquele continuar por onde acontece a armação enquanto um destino do desabrigar. Goethe empregou cer-

14. Johann Peter Hebel é conhecido por seus contos de calendário. Em 1805 Goethe resenhou os *Poemas alemânicos* <Allemänischen Gedichte> dele. O alemânico era um dialeto do sul da Alemanha no qual escrevia Hebel, dentro de uma certa tradição tardia da "Aufklärung" que pretendia formar o povo a partir de seus próprios elementos. Heidegger tem um texto dedicado exclusivamente a Hebel, intitulado *Hebel, o amigo da casa* <Hebel, der Hausfreund>, de 1957 (N. T.).

Nachbarskinder“) statt “fortwähren” das geheimnisvolle Wort “fortgewähren”. Sein Ohr hört hier “währen” und “gewähren” in einem unausgesprochenen Einklang. Bedenken wir nun aber nachdenklicher als bisher, was eigentlich währt und vielleicht einzig währt, dann dürfen wir sagen: *Nur das Gewährte währt. Das anfänglich aus der Frühe Währende ist das Gewährende.*

Als das Wesende der Technik ist das Ge-stell das Währende. Waltet dieses gar im Sinne des Gewährenden? Schon die Frage scheint ein offenkundiger Mißgriff zu sein. Denn das Ge-stell ist doch nach allem Gesagten ein Geschick, das in die herausfordernde Entbergung versammelt. Herausfordern ist alles andere, nur kein Gewähren. So sieht es aus, solange wir nicht darauf achten, daß auch das Herausfordern in das Bestellen des Wirklichen als Bestand immer noch ein Schicken bleibt, das den Menschen auf einen Weg des Entbergens bringt. Als dieses Geschick läßt das Wesende der Technik den Menschen in Solches ein, was er selbst von sich aus weder erfinden, noch gar machen kann; denn so etwas wie einen Menschen, der einzig von sich aus nur Mensch ist, gibt es nicht.

Allein wenn dieses Geschick, das Ge-stell, die äußerste Gefahr ist, nicht nur für das Menschenwesen, sondern für alles Entbergen als solches, darf dann dieses Schicken noch ein Gewähren heißen? Allerdings und vollends dann, wenn in diesem Geschick das Rettende wachsen sollte. Jedes Geschick eines Entbergens ereignet sich aus dem Gewähren und als ein solches. Denn dieses trägt dem Menschen erst jenen Anteil am Entbergen zu, den das Ereignis der Entbergung braucht. Als der so Gebrauchte ist der Mensch dem Ereignis der Wahrheit vereignet. Das Gewährende, das so oder so in die Entbergung schickt, ist als solches das Rettende. Denn dieses läßt den Menschen in die höchste Würde seines Wesens schauen und einkehren. Sie beruht darin, die Unverborgenheit und mit ihr je zuvor die Verborgenheit alles Wesens auf dieser Erde zu hüten. Gerade im Ge-stell, das den Menschen in das Bestellen als die vermeintlich einzige Weise der Entbergung fortzureißen droht und so den Menschen in die Gefahr der Preisgabe seines freien Wesens stößt, gerade in dieser äußersten Gefahr kommt die innigste, unzerstörbare Zugehörigkeit des Menschen in das Gewährende zum Vorschein, gesetzt, daß wir an unserem Teil beginnen, auf das Wesen der Technik zu achten.

So birgt denn, was wir am wenigsten vermuten, das Wesende der Technik den möglichen Ausgang des Rettenden in sich.

ta vez (*As afinidades eletivas*, parte II, cap. 10, na novela “As maravilhosas crianças do vizinho”), em vez da palavra “continuar” <fortwähren>, a palavra cheia de mistério que é “consentir continuamente” <fortgewähren>. Seu ouvido escuta aqui “durar” e “consentir” numa sintonia que não é expressa. Se, no entanto, refletirmos mais intensamente sobre o que propriamente dura e talvez dure de modo singular, então podemos dizer: *somente o que é consentido dura. O que dura inicialmente a partir dos primórdios é aquilo que consente.*

A armação, enquanto aquilo que da técnica essencializa, é o que dura. Impera este durar no sentido do que consente? Já a questão parece constituir um erro manifesto. Pois a armação, segundo tudo o que foi dito, é um destino que reúne no desabrigar que desafia. Desafiar é tudo, mas não um consentir. Assim parece, enquanto não atentarmos para o fato de que também o desafiar sempre permanece um enviar no requerer do real enquanto subsistência, o que traz os homens para um caminho de desabrigar. Enquanto este destino, a essência da técnica admite o homem para algo que ele propriamente não consegue a partir de si nem achar e muito menos fazer; pois algo como um homem, que unicamente é homem a partir de si, não existe.

No entanto, se este destino, a armação, é o extremo perigo, não somente para a essência humana, mas para todo desabrigar enquanto tal, pode então este enviar ainda se chamar um consentir? Sem dúvida, e muito mais se nesse destino devesse crescer aquilo que salva. Cada destino de um desabrigar acontece a partir de um consentir e enquanto tal. Pois este somente dá ao homem a possibilidade daquela participação no desabrigar, que o acontecimento <Ereignis> desabrigar emprega. Enquanto alguém assim empregado, o homem está unido ao acontecimento da verdade. Aquilo que consente, que envia assim ou asado para o desabrigar é, enquanto tal, o que salva. Pois é isso que permite ao homem olhar e penetrar a mais alta dignidade de sua essência. O que consente consiste na proteção do descobrimento e, desse modo, sempre previamente do ocultamento de toda essência sobre esta terra. Justamente na armação, que ameaça arrastar o homem no requerer enquanto, supostamente, o único modo de desabrigar e, assim, impulsionar o homem ao perigo do abandono de sua livre essência, justamente neste extremo perigo vem à luz o pertencimento íntimo e indestrutível do homem àquilo que consente, a supor que comecemos a fazer a nossa parte atentando para a essência da técnica.

Assim, a essencialização da técnica abriga em si o que menos poderíamos supor, o possível emergir da salvação.

Darum liegt alles daran, daß wir den Ausgang bedenken und andenkend hüten. Wie geschieht dies? Vor allem anderen so, daß wir das Wesende in der Technik erblicken, statt nur auf das Technische zu starren. Solange wir die Technik als Instrument vorstellen, bleiben wir im Willen hängen, sie zu meistern. Wir treiben am Wesen der Technik vorbei.

Fragen wir indessen, wie das Instrumentale als eine Art des Kausalen west, dann erfahren wir dieses Wesende als das Geschick eines Entbergens.

Bedenken wir zuletzt, daß das Wesende des Wesens sich im Gewährnden ereignet, das den Menschen in den Anteil am Entbergen braucht, dann zeigt sich:

Das Wesen der Technik ist in einem hohen Sinne zweideutig. Solche Zweideutigkeit deutet in das Geheimnis aller Entbergung, d. h. der Wahrheit.

Einmal fordert das Ge-stell in das Rasende des Bestellens heraus, das jeden Blick in das Ereignis der Entbergung verstellt und so den Bezug zum Wesen der Wahrheit von Grund auf gefährdet.

Zum anderen ereignet sich das Ge-stell seinerseits im Gewährnden, das den Menschen darin wahren läßt, unerfahren bislang, aber erfahrener vielleicht künftig, der Gebrauchte zu sein zur Wahrnis des Wesens der Wahrheit. So erscheint der Aufgang des Rettenden.

Das Unaufhaltsame des Bestellens und das Verhaltene des Rettenden ziehen aneinander vorbei wie im Gang der Gestirne die Bahn zweier Sterne. Allein dieser ihr Vorbeigang ist das Verborgene ihrer Nähe.

Blicken wir in das zweideutige Wesen der Technik, dann erblicken wir die Konstellation, den Sternengang des Geheimnisses.

Die Frage nach der Technik ist die Frage nach der Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet.

Doch was hilft uns der Blick in die Konstellation der Wahrheit? Wir blicken in die Gefahr und erblicken das Wachstum des Rettenden.

Dadurch sind wir noch nicht gerettet. Aber wir sind daraufhin angesprochen, im wachsenden Licht des Rettenden zu verhoffen. Wie kann dies geschehen? Hier und jetzt und im Geringen so, daß wir das Rettende in seinem Wachstum hegen. Dies schließt ein, daß wir jederzeit die äußerste Gefahr im Blick behalten.

Das Wesende der Technik bedroht das Entbergen, droht mit der Möglichkeit, daß alles Entbergen im Bestellen aufgeht und alles sich nur in der

Por isso, tudo reside em pensarmos e protegermos, na memória, o emergir. Como isso acontece? Sobretudo quando avistamos a essencialização na técnica e não apenas fitamos a técnica. Enquanto representarmos a técnica como um instrumento, permaneceremos presos à vontade de dominá-la. Passamos pela essência da técnica.

Entretanto, questionemos como o instrumental, enquanto um tipo de causalidade, essencializa e, então, experimentaremos esta essencialização como o destino de um desabrigar.

Se refletirmos, por fim, sobre o fato de a essencialização da essência acontecer no que consente, naquilo que necessita da participação do homem no desabrigar, então se mostrará:

A essência da técnica é em alto grau ambígua. Tal ambigüidade aponta para o mistério de todo desabrigamento, isto é, da verdade.

Ora a armação desafia na fúria do requerer, que impede todo olhar para o acontecimento do desabrigar e coloca, assim, em perigo, a partir do fundamento, a relação com a essência da verdade.

Ora a armação, por seu lado, acontece naquilo que consente, o que deixa o homem – mesmo se até o momento inexperiente, mas talvez no futuro mais experiente – ser aquilo que é utilizado para a percepção-resguardadora <Wahrnis> da essência da verdade. Assim, surge o nascimento da salvação.

A irresistibilidade do requerer e a reação do que salva passam uma ao lado da outra e se cruzam, tal como o curso das estrelas no trajeto de duas delas. No entanto, esse cruzamento é o elemento oculto de sua proximidade.

Observemos a ambígua essência da técnica, então veremos a constelação, o curso das estrelas do mistério.

A questão da técnica é a questão acerca da constelação na qual acontecem o desabrigar e o ocultamento, onde acontece a essencialização da verdade.

Contudo, de que nos serve olhar para a constelação da verdade? Olhamos para o perigo e avistamos o crescimento do que salva.

Desse modo, ainda não estamos salvos. Mas somos convocados para termos esperança na crescente luz do que salva. Como pode isto acontecer? Aqui e agora e nas pequenas coisas, para que cultivemos a salvação em seu crescimento. Isto implica que tenhamos em vista, a toda hora, o perigo extremo.

A essencialização da técnica ameaça o desabrigar, ameaça com a possibilidade de todo desabrigar emergir no requerer e tudo somente se apresentar no descobrimento da subsistência. O fazer humano nunca pode imediatamente ir

Unverborgenheit des Bestandes darstellt. Menschliches Tun kann nie unmittelbar dieser Gefahr begegnen. Menschliche Leistung kann nie allein die Gefahr bannen. Doch menschliche Besinnung kann bedenken, daß alles Rettende höheren, aber zugleich verwandten Wesens sein muß wie das Gefährdete.

Vermöchte es dann vielleicht ein anfänglicher gewährtes Entbergen, das Rettende zum ersten Scheinen zu bringen inmitten der Gefahr, die sich im technischen Zeitalter eher noch verbirgt als zeigt?

Einstmals trug nicht nur die Technik den Namen τέχνη. Einstmals hieß τέχνη auch jenes Entbergen, das die Wahrheit in den Glanz des Scheinenden hervorbringt.

Einstmals hieß τέχνη auch das Hervorbringen des Wahren in das Schöne. τέχνη hieß auch die ποίησις der schönen Künste.

Am Beginn des abendländischen Geschickes stiegen in Griechenland die Künste in die höchste Höhe des ihnen gewährten Entbergens. Sie brachten die Gegenwart der Götter, brachten die Zwiesprache des göttlichen und menschlichen Geschickes zum Leuchten. Und die Kunst hieß nur τέχνη. Sie war ein einziges, vielfältiges Entbergen. Sie war fromm, πρόμος, d. h. fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit.

Die Künste entstammten nicht dem Artistischen. Die Kunstwerke wurden nicht ästhetisch genossen. Die Kunst war nicht Sektor eines Kulturschaffens.

Was war die Kunst? Vielleicht nur für kurze, aber hohe Zeiten? Warum trug sie den schlichten Namen τέχνη? Weil sie ein her- und vor-bringendes Entbergen war und darum in die ποίησις gehörte. Diesen Namen erhielt zuletzt jenes Entbergen als Eigennamen, das alle Kunst des Schönen durchwaltet, die Poesie, das Dichterische.

Der selbe Dichter, von dem wir das Wort hörten:

“Wo aber Gefahr ist, wächst  
Das Rettende auch.”

sagt uns:

“... dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.”

ao encontro deste perigo. A empresa humana nunca pode sozinha banir este perigo. Mas, a meditação humana pode refletir sobre o fato de que tudo o que salva necessita de uma essência superior à do perigo, embora ao mesmo tempo a ela aparentada.

Mas conseguirá talvez um desabrigar mais inicial e durável levar o que salva à uma primeira aparição no seio do perigo, que na era da técnica antes se oculta do que se mostra?

Outrora, não somente a técnica levava o nome de τέχνη. Outrora τέχνη era também chamado aquele desabrigar que produz a verdade no brilho do que aparece.

Outrora, o produzir do verdadeiro no belo também era chamado de τέχνη. A ποίησις das belas artes também era chamada de τέχνη.

No começo do destino do Ocidente, na Grécia, as artes elevaram-se às maiores alturas do desabrigar a elas consentidas. Elas permitiram que a presença dos deuses e o diálogo entre o destino humano e o destino divino brilhassem. E a arte era somente chamada de τέχνη. Ela era um singular e múltiplo desabrigar. Ela era devota, πρόμος, isto é, adequada ao imperar e à guarda da verdade.

As artes não decorriam do artístico. As obras de arte não eram fruídas esteticamente. A arte não era um setor da produção cultural.

O que era a arte? Era talvez arte somente por breves tempos, mas superiores? Por que ela carregava o simples nome τέχνη? Porque ela era um desabrigar que levava e punha à luz e, por isso, pertencia à ποίησις. Este nome assumiu, por fim, aquele desabrigar enquanto nome próprio, que perpassa toda a arte do belo, a poesia <Poesie>, o poético <Dichterische> (15).

O mesmo poeta de quem ouvimos a expressão:

“Mas onde há perigo, cresce  
também a salvação.”

nos diz:

“...poeticamente habita o homem sobre esta terra.”(16)

15. Sobre a diferença entre *Poesie* e *Dichtung* no pensamento de Heidegger, conferir as páginas finais do ensaio *A origem da obra de arte* (N. T.).

16. Do esboço de hino tardio “Em ameno azul...” <In *lieblicher Bläue...*> (N. T.).



Das Dichterische bringt das Wahre in den Glanz dessen, was Platon im "Phaidros" τὸ ἐκφανέστατον nennt, das am reinsten Hervorscheinende. Das Dichterische durchwest jede Kunst, jede Entbergung des Wesenden ins Schöne.

Sollten die schönen Künste in das dichterische Entbergen gerufen sein? Sollte das Entbergen sie anfänglicher in den Anspruch nehmen, damit sie so an ihrem Teil das Wachstum des Rettenden eigens hegen, Blick und Zutrauen in das Gewährende neu wecken und stiften?

Ob der Kunst diese höchste Möglichkeit ihres Wesens inmitten der äußersten Gefahr gewährt ist, vermag niemand zu wissen. Doch wir können erstaunen. Wovor? Vor der anderen Möglichkeit, daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit.

Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muß die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist.

Ein solcher Bereich ist die Kunst. Freilich nur dann, wenn die künstlerische Besinnung ihrerseits sich der Konstellation der Wahrheit nicht verschließt, nach der wir *fragen*.

Also fragend bezeugen wir den Notstand, daß wir das Wesende der Technik vor lauter Technik noch nicht erfahren, daß wir das Wesende der Kunst vor lauter Ästhetik nicht mehr bewahren. Je fragender wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, um so geheimnisvoller wird das Wesen der Kunst.

Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.

O poético leva o verdadeiro ao brilho do que Platão no "Fedro" denomina τὸ ἐκφανέστατον, aquilo que mais puramente vem à-frente-brilhando <Hervorscheinende>. O poético perpassa essencializando toda arte, todo desabrigar do que é essencial para dentro do belo.

As belas artes devem ser chamadas ao desabrigar poético? O desabrigar deve tomar mais inicialmente as belas artes sob responsabilidade para que, no que lhes cabe, propriamente cultivem o crescimento do que salva, suscitem e fundem de novo o olhar e a confiança naquilo que consente?

Se para a arte está assegurada esta mais alta possibilidade de sua essência no seio do perigo extremo, ninguém poderá saber. Mas podemos admirar-nos. Diante de quê? Diante da outra possibilidade, de que por todos os lugares a técnica se instale, até que num dia, passando por tudo o que é técnico, a essência da técnica se essencialize no acontecimento da verdade.

Porque a essência da técnica não é nada de técnico, por isso a meditação essencial sobre a técnica e a discussão decisiva com ela devem acontecer num âmbito que, por um lado, está aparentado com a essência da técnica e, por outro lado, no entanto, é fundamentalmente diferente dela.

Um tal âmbito é a arte, mas somente quando a meditação artística, por seu lado, não se trancar à constelação da verdade, pela qual *questionamos*.

Questionando, portanto, testemunhamos a crise de que ainda não experimentamos a essencialização da técnica diante da pura técnica, que não protegemos mais a essencialização da arte diante da pura estética. Contudo, quanto mais de modo questionador refletirmos sobre a essência da técnica, tanto mais cheia de mistério será a essência da arte.

Quanto mais nos aproximarmos do perigo, de modo mais claro começarão a brilhar os caminhos para o que salva, mais questionadores seremos. Pois o questionar é a devoção do pensamento.