

«Die Irre» Martin Heideggers

Autor(en): **Wasmuth, Ewald**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **21 (1953-1954)**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-758746>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

« DIE IRRE » MARTIN HEIDEGGERS

Von Ewald Wasmuth

Philosophen sind Gewalttäter, die keine Armee zur Verfügung haben und sich deshalb die Welt in der Weise unterwerfen, daß sie sie in ein System sperren. Wahrscheinlich ist das auch der Grund dafür, daß es in den Zeiten der Tyrannis große philosophische Naturen gegeben hat.

(Musil: «Der Mann ohne Eigenschaften», S. 412.)

Das Phänomen Martin Heidegger ist schwer zu fassen, denn der Philosoph ist hinter einer Sprache voller Eigenwilligkeiten verborgen. Von ihr kann man sagen, daß sie bewirke, was Novalis einmal versucht hat, daß sie die Profanen von selbst ausschließt und daß, wer sie versteht, von selbst ein Eingeweihter ist. Obgleich das, was hinter der Sprache an philosophischer Wahrheit liegt, nur ein kleiner, ihm eigentümlicher Gedanke ist, hat Martin Heidegger seinem Wort ein Gewicht verliehen, das ihn dem Zweifel der Profanen entzieht. Es zwingt jeden, der mit ihm ins Gespräch eintreten will, die Sprache der Eingeweihten zu reden und also ihn selbst, das sich in ihm ereignende Denken als «wesentliches Denken, als ein Ereignis des Seins» zu begreifen. Kaum je hat ein Mensch seinem Wort eine ähnliche Auszeichnung zuerkannt, unangreifbarer ist kaum je ein Wort vor die Menschen getreten, muß doch alles, was mit den Mitteln des «denkerischen Verfalls», das heißt der zweieinhalbtausend Jahre abendländischen Denkens, wie sie Heidegger begreift, gegen ihn gesagt werden kann, an seiner Unverletzlichkeit abprallen. Man wird, wie immer man zu dieser Philosophie steht, zugeben müssen, daß sie rein als literarische Leistung groß ist. Fast wie eine aus der Archaik stammende Burg ragt dies Werk in unsere «dürftige Zeit». Steht man im Bann seines Wortes, so scheint es wie ein Gedicht von der Macht des unbekanntes Seins, und man ist bereit zu glauben, daß in ihm die Quellen des Ursprungs, des «Entspringens» freigelegt sind, des Ursprungs, der dabei wie der Ursprung der Sprache «Geheimnis» bleibt. Und ebenso wie das Sein selbst, von dem er sagt und damit sein eignes Fragen und Denken an das Unauslotbare bindend und allem Zweifel entziehend: «Das

Denken . . . bringt in seinem Sagen nur das ungesprochne Wort des Seins zur Sprache.» (Ueber den Humanismus, S. 45.)

Das nun, was Heidegger vom Sein und Seienden, vom Da-sein sagt, will ich im Folgenden unbezweifelt lassen, es soll in dieser Betrachtung unbedacht Wahrheit sein, hierin soll, was ich an sich wohl bestreiten müßte, das ungesprochne Wort des Seins zur Sprache gekommen sein. Was mich zur Auseinandersetzung auffordert, ist Heideggers Lehre vom Menschen. Denn es gibt, so meine ich¹, nur eine Frage, vor der sich erweist, ob philosophische Lehre Wahrheit ist, das ist die Frage nach dem Menschen und die Antwort, die auf diese Frage explizit gegeben oder nur impliziert wird. Diese Frage ist an allen Lehren beteiligt, sie ist es, die die Menschen an aller Philosophie fesselt, und doch wird keine Antwort jemals diese Frage beantworten können, obgleich wir in allen Lehren eine Antwort auf sie suchen. Diese Frage stellt nun Heidegger in seiner vor kurzem erschienenen «Einführung in die Metaphysik». Von dieser bemerkt er, daß sie den Text der vollständig ausgearbeiteten Vorlesung, die er im Sommer 1935 in Freiburg i. B. gehalten hätte, vorstelle. Doch so, daß «das Gesprochne nicht mehr im Gedruckten» spräche. Was bedeutet, daß Heidegger den Text als heute gültige Aussage betrachtet, er also nicht nur in der Geschichte seines Denkens, seiner «Kehre» wichtig ist. In dieser Schrift stellt also Heidegger ausdrücklich die Frage nach der «Bestimmung des Wesens des Menschen». Von ihr sagt er, anschließend an den Satz Heraklits, dessen banale und oft mißbrauchte Fassung den Krieg als Vater aller Dinge nennt: «Was der Mensch sei, das tritt nach dem Wort des Heraklit erst heraus (zeigt sich) im Auseinandertreten von Göttern und Menschen im Geschehen des Einbruchs des Seins selbst. Wer der Mensch sei, das ist für den Menschen nicht irgendwie an den Himmel geschrieben. Vielmehr gilt hier: 1. Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist nie Antwort, sondern wesentlich Frage. 2. Das Fragen dieser Frage und ihre Entscheidung ist geschichtlich, nicht nur überhaupt, sondern wesentlich Geschichte. 3. Die Frage, was der Mensch sei, muß im Wesenszusammenhang mit der Frage gestellt werden, wie es mit dem Sein steht. Die Frage nach dem Menschen ist keine anthropologische, sondern eine geschichtlich metaphysische Frage. Die Frage läßt sich im Bereich der überlieferten Metaphysik, die wesentlich Physik bleibt, nicht zureichend fragen» (S. 106). Wenig später fügt Heidegger diesen Sätzen zwei weitere hinzu: «So steht es, weil die Frage, was der

¹Vergleiche hierzu: Ewald Wasmuth, «Die Philosophie Pascals», S. 141 ff., Heidelberg 1949; und: «Von der Wahrheit der Philosophie», Olten 1952.

Mensch sei, nur im Fragen nach dem Sein gestellt werden kann.» Und: «Nur, wo das Sein sich im Fragen eröffnet, geschieht Geschichte und damit jenes Sein des Menschen, kraft dessen er sich an die Auseinandersetzung mit dem Seienden als solchem wagt» (S. 108).

Heidegger sagt, daß das Fragen nach der Bestimmung des Wesens des Menschen Geschichte, und zwar wesentlich oder wesentliche Geschichte ist. Es bleibt aber ungeklärt, weshalb oder inwiefern Geschichte, die dieser Bestimmung nicht genügt, keine wesentliche Geschichte sein sollte, was wahrscheinlich für den größten Teil dessen gilt, was wir als Geschichte der Völker kennen. Obgleich hierzu vieles zu sagen wäre und man sogar an Morgensterns Gedicht vom Mond und seinem Behuf erinnern könnte, denn ähnlich hält es hier das Sein mit Griechen und deutschen Denkern, so ist doch zugleich sicher, daß in der Geschichte nicht so sehr, was wir von Gott glauben, bedeutsam gewesen ist, als das, was wir als Bestimmung des Wesens des Menschen zu wissen meinten. Das gilt, um ein Beispiel zu nennen, ganz gewiß für die Wirkung der Lehren von Karl Marx, in denen ja nicht nur die soziologischen Gesetze des dialektischen Klassengegengesatzes gelehrt worden sind, sondern diese aus einer implizit mitgelehrten Wesensbestimmung des Menschen verstanden wurden, die sich in Uebereinstimmung mit den Lehren wußte, die durch die Physik und Naturwissenschaften begründet waren. Und das sind die gleichen Lehren, die auch Nietzsche bestimmten, seinen Satz zu formulieren, daß Gott tot und daß die übersinnliche Welt ausgelöscht sei, und daß nun nichts mehr bliebe als der Mensch: «Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe». Denn auch das ist eine Lehre vom Menschen und keine von Gott und sicher eine Rede, die in der Geschichte ebenso bedeutsam ist, wie ein überraschender Einfall im Gespräch das nachher zu Sagende bestimmt und alles vorher Gesagte in ein anderes Licht stellt.

Denn was wir sagen, sagen wir immer zu Menschen, und immer sollte der Lehrende bedenken, wie die Worte, die einer sagt, nicht nur ihrem philosophischen Inhalt nach, sondern auch sonst verstanden werden können. Wer etwa, um ein Beispiel zu geben, herrschendem Wahn zuerkennt und zu denen, die von ihm gefangen sind, sagt, daß das in ihm aufscheinende geschichtliche Ereignen Entbergung des Seins wäre, wird auch dann nicht Wahrheit mitteilen, wenn dieses Sagen wirklich Wahrheit im Sinne Heideggers sein sollte. Alles von einem Menschen Ausgesagte tritt, heideggersch gesprochen, als Seiendes zum Seiendem, es kann niemals mehr das Sein selbst, das sich aussagte sein, sobald es als Wort erscheint, das

ein anderer bedenkt. Die Frage aber, wie weit die sich «entbergende» Wahrheit, das Scheinen des Seins selbst durch das trübe Medium des fremden Denkens, wo meist «die Verschränkung von Unverborgenheit und Schein» herrscht, was Heidegger als «Irre» versteht, gefärbt wird, wie weit hier die Worte der sich entbergenden Wahrheit noch Worte der Wahrheit oder wie weit sie alsdann Verstellung des Seins sind und also «Verhexung» der «Vorblickbahn», wird von Heidegger als Frage nicht bedacht und nicht gestellt. Wahrscheinlich glaubt er sie dadurch vermeiden zu können, daß er sich auf das Fragen beschränkt. «Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens», sagte er vor kurzem in München. Sokrates, der auch einiges vom Fragen wußte, hätte es wahrscheinlich die Demut des Denkenden genannt. Heidegger aber will den Denkenden, das «Subjekt» nicht mehr kennen. Nicht um das Denken des Denkenden, sondern um das «Denken des Seins» handelt es sich in dem, was er sagt, und dies Denken des Seins sagt sich als Frage aus. Doch ist — und ähnlich wie für Sokrates das Fragen eine Methode des Sagens, ein Mittel zur Aussage des als wahr Erkannten war — auch für Heidegger das Fragen nur eine Methode des Aussagens, eine Weise, wie er die, zu denen er spricht, zu dem hinführen will, was sich in seinen Worten als Werk oder Wort des Seins entbirgt. Dieses Fragen als Rede, diese Aussage, die sich als Frage gibt, gehört zu dem Panzer, der ihn unverwundbar machen soll, oder richtiger zu der kunstvollen Maske — Persona, Kothurn —, aus der, wie in der griechischen Tragödie, nicht der Mensch, sondern die Stimme des Gottes oder des Heroen spricht. Fast alles, was Heidegger als seine Methode, die hier dem dient, was sonst der Logik zufiel, anwendet, gehört zu dieser geschmückten Maske. Dazu gehört vor allem auch die Wortetymologie, durch die er die Wahrheit seiner Lehre, auch das Wort Sein z. B., dem Ursprung verbinden will und an der man häufig, Philologen vor allem, Anstoß genommen hat. Heideggers Lehre ist durch philologische Bedenken gegen seine Wortdeutungen nicht zu treffen, diese zählen nicht vor dem, was durch die Maske als Stimme des Gottes, des Seins selbst, das alles und nichts ist, zur Aussage kommt. Diese kunstvolle und faszinierende Maske ist nicht zur Philologie gehörig, sondern ein Gebilde der Kunst; sie ist in der Verstellung und Verbiegung des gewohnten Wortverständnisses jener Kraft vergleichbar, mit der gleichzeitig in den bildenden Künsten die aperspektivische Welt, um mit Gebser zu sprechen, zum Durchbruch kam, deren Werke man auch nicht mit den Mitteln der perspektivischen Bildgestaltung widerlegen und abtun kann.

Soweit also dies Zerbrechen, Biegen und Beugen der Worte, diese an Prokrustes erinnernde Etymologie dem Wort, das zu sagen ist,

dienen, entziehen sie sich der an sich berechtigten philologischen Kritik. Nicht aber entzieht sich das Ausgesagte, auch wenn es sich als Entbergen des Seins selbst gibt, dem kritischen Bedenken. Auch wenn Gott selbst zu den Menschen sprach oder spricht, bleibt dies Wort Wort menschlicher Sprache und Anrede an Menschen, und also muß es sich hier und im Leben der Menschen als Wahrheit erweisen. Nie genügt der Anspruch des Propheten, daß sich Gott seiner bediene, also genügt auch nicht der Anspruch Heideggers, daß sich in seinen Worten das Sein selbst aussage, um sein Wort der Kritik zu entziehen. Haben wir doch bei allen Lehren darauf zu achten, wem, d. h. welcher Macht die Lehre dient, der Wahrheit, dem Klärenden oder jenen Mächten, von denen Heidegger sagt, daß sie «das Seiende, seine Eröffnung und Gestaltung, seine Verschließung und Verunstaltung beherrschen und verhexen» (S. 155). Diese Gegenmächte des Seins, die an die Welt Lucifers erinnern, werden genannt, aber nicht befragt. Wozu, wie ich meine, vielleicht — und wenn nicht damals so heute — manch' Anlaß gewesen wäre. Doch ist es wahr, daß Heidegger diese Frage nicht stellen konnte, denn dann hätte er zugleich nach dem Recht und Unrecht innerhalb staatlichen Gefüges und geschichtlichen Handelns fragen müssen. Und diese Frage kann Heidegger nicht stellen, da nur das Sein an geschichtlichen Ereignissen beteiligt sein soll. Dies Sein aber, wie es Heidegger versteht, das sich als Wahrheit entbirgt oder auch in der Irre verstellt, kennt keine Werte, kein Ethos, es hat mit der Sittlichkeit der Menschen, sittlicher Ordnung menschlicher Gemeinschaft nichts zu tun!

*

Was aber hat Heidegger dann vom Wesen des Menschen zu sagen? Kann der Mensch in dieser Lehre, wo es eigentlich das für seine Handlungen in der Geschichte verantwortliche Subjekt nicht mehr gibt, noch sinnbergend sein? Die Frage nach dem Menschen, so beginnt Heidegger seine Betrachtung, steht in Beziehung zu der ersten Frage, die die Einführung in die Metaphysik eröffnet und die seit seiner früheren, zu dem gleichen Thema gehörigen Schrift: «Was ist Metaphysik» als Paradox, als Frage Heideggers bekannt ist: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?» Logisch ist diese Frage und vor allem mit Ludwig Wittgenstein: sinnleer. Diese Logik aber reicht nicht aus, um sie abzutun, denn sie ist gleichwohl und in einem überlogischen Sinne eine echte philosophische, nämlich eine menschliche Frage. Um sie in ihrer eigentlichen Tiefe zu verstehen, muß man erspüren, daß die Frage an das Sein, wie es Heidegger begreift und nicht an das Seiende, das

wir allein kennen, gerichtet ist. Die Frage ist nicht an das Seiende, von dem, wie Heidegger meint, bisher alle Metaphysik — und Physik — ausging, gerichtet, sondern an das Sein, dessen verendlichte Erscheinung das Seiende und dessen Ek-stasis und insofern vom Sein her eigentlich das Nicht-Sein Sein, das Dasein, die aus dem Sein geworfene Existenz des Menschen ist, der zugleich in der «Unausweichlichkeit des Todes» und darin noch einmal vor dem Nichts steht. Dieses doppelte Nichts, das einmal das Sein und einmal der Tod ist, die beide als Sein und Nichts merkwürdig verschlungen sind, bilden zusammen jenen mystischen Akkord, der neben der Angst und der Sorge Heideggers ganze Lehre durchklingt, er ist ein künstlerisches, dichterisches Mittel und ebenso berechtigt wie die verspielte Symbolik in den Bildern Klees. Heidegger sagt nun von seiner Frage, daß sie «in einer langen Weile da ist». Auch Pascal sagte, daß der Mensch in der Langenweile «sein Nichts, seine Verlassenheit, sein Ungenügen, seine Abhängigkeit, seine Unmacht» spüre (Frgt. 131), und also ist sie eine echt menschliche Frage, die bei der nach der Bestimmung des Wesens des Menschen wohl bedacht werden muß. Wie uns denn auch nichts hindern kann, in der Frage des Seins eine andere, eine alltäglichere mitzuhören. Die Frage nämlich, die fragt, warum ich als Mensch überhaupt lebe, auf der Welt bin, warum ich nicht nur Seiendes bin wie die Sterne, die Steine, die Pflanzen, die Tiere, sondern um alles dies weiß und doch von alledem nichts genau wissen kann und nur eines genau weiß, was «man» dabei nie wissen will, daß ich sterben werde und dann in einer Einsamkeit und Not, die uns niemand abnehmen und niemand mit uns teilen kann. «Allein wird man sterben», sagte Pascal. So gesehen, ist mit der Frage Heideggers vieles verbunden, was einen jeden Menschen angeht, und es kann wohl sein, daß alles, was Menschen jemals erkannten und lehrten — auch in den Wissenschaften, die zwar, wie Heidegger sagt, «nicht denken», also auch nicht bedenken, was in ihren Lehren zugleich über den Menschen mitausgesagt wird —, eine Antwort auf diese Frage gegeben hat. Und das ist von den Wissenschaften her sicher eine banale Antwort gewesen, da sie den Tod als natürliches Ereignis begriffen und damit die Auskunft über den Tod, die in der christlichen Religion gegeben die Wahrheit, die sich im Sterben Jesu ausgesagt hat, überwunden zu haben glaubten.

Heidegger strebt, wie gesagt, zum Ursprung zurück, er löscht ebenso großzügig wie ungenau die Geschichte der letzten zweieinhalbtausend Jahre von der Tafel aus, an der zwar auch das Sein, doch offenbar mehr die Macht der Verunstaltung und Verhexung beteiligt gewesen ist. Er befragt nach dem Sein und der Wahrheit

Fragmente des Parmenides und Heraklits, und anschließend nach der Wesensbestimmung des Menschen einige Verse aus Sophokles' Antigone. Aus Parmenides gewinnt Heidegger vor allem seine schon bekannte Deutung des griechischen Wortes für Wahrheit: Aletheia. Diese, so zeigt er, ist «eins mit dem Wesen des Seins als Physis». Diese Wahrheit, wie sie, wie er uns glauben machen will, damals die Griechen verstanden und wie sie nun erstmalig Heidegger wieder begreift, ist als «Unverborgenheit (Aletheia) keine Zugabe zum Sein», sondern «Denken des Seins» (S. 78). Sie ist Denken des Seins selbst und zugleich des dies Sein Bedenkenden, in dessen Denken das Sein zur Aussage gelangt. «Philosophie ist das Geschehnis, das jederzeit neu das Sein (in einer ihm zugehörigen Offenbarkeit) erwirken muß» (S. 65). Der Mensch, das denkende Subjekt, ist danach auch dann, wenn er das Sein denkt, nichts gegenüber dem Sein. Das Subjekt ist ebenso nichts, wie etwa das Endliche nichts ist gegenüber dem Unendlichen, was Pascal auf die Stellung des Menschen Gott gegenüber — und das Sein ist, recht gesehen, nur ein Ersatz Gottes — angewandt hatte. Daraus schließt Heidegger, der Theologe des Seins, daß die Wahrheit, die sich aussagt, nicht Wahrheit des Denkenden, sondern Entbergung, «Anwesen» des Seins im Seienden ist, aber anwesend nicht im Menschen, sondern: im Werk. Heidegger geht in der Auslöschung des Menschen, des Subjekts, so weit, daß er sagt: Das Sein erwirkt sich in der Art, «wie die Unverborgenheit geschieht, indem sie erwirkt wird durch das Werk, das Werk des Wortes als Dichtung, das Werk des Steins als Tempel und Standbild, das Werk des Wortes als Denken, das Werk der Polis als der durch diese gegründeten Stätte der Geschichte» (S. 146). Was «anwest» im Werk ist das Sein, und der seiende Mensch, durch den das Werk erwirkt wird, hat nur ein Dasein, das verfällt und stirbt, er ist ähnlich nichts, wie nach christlicher Lehre das Glied des Corpus mysticus nichts ist ohne den Körper. Denn die große Faszination Heideggers stammt, genau wie jene Richard Wagners a. a. bis zu der des Dritten Reiches, aus einer eigenwilligen Transponierung mystisch sakraler Elemente, die in unser aller Denken unbewußt mitenthaltend sind, in die Begriffswelt unseres Tages. Unseres Tages, wo wir nichts mehr glauben und zugleich wissen, daß wir in diesem Nichts-mehr-glauben-Können arm geworden sind und nun den verlorenen Reichtum, ohne glauben zu müssen, wieder gewinnen möchten. Diesem unbewußten Wunsch entspricht Heideggers Bemühen, und dem entstammt oft die unverständliche Wirkung, die er übt.

Begreifen wir das Sein, wie es Heidegger hier deutet oder wie es sich nach dieser Lehre selbst aussagt, von dem dabei, wie Karl

Löwith² bemerkt hat, wohl niemand sagen kann, er habe wissentlich begriffen, was dies Sein ist, so gibt es demzufolge, wie sich hier das Sein aussagt, keinen Unterschied zwischen Wahrem und Schönem, zwischen den Bereichen des Ethischen und Aesthetischen, sondern es gibt nur unterschiedliche Weisen, wie das Sein anwest, sich aussagt, und zwar im Wort als Dichtung und außerdem als Denken, als Stein im Tempel oder im Standbild und also wohl auch in der Klangsprache der Musik und in den Farben der Malerei. Diese Annihilierung des Menschen, der als Erbauer des Tempels, als Lehrer der Wahrheit bisher, und wenn nichts sonst, so doch die Fehler sowohl der Lehre wie des Bauwerks zu verantworten hatte, ist die entscheidende Lehre — die Irre — Heideggers, die in der Anwendung auf die Polis und die Geschichte zur «Verunstaltung und Verhexung» wurde.

Denn wie soll man, wenn der Mensch vom Sein her nichts und das Werk allein Anwesen des Seins ist, in der Frage nach der Bestimmung des Wesens des Menschen wirklich nach dem Menschen und nicht nur den Larven des Seins fragen? Die Antwort, die Heidegger auf diese Frage zu geben versucht, entnimmt er nun jenen berühmten Versen, die Sophokles im ersten Akt der «Antigone» die Alten von Theben, die erschüttert den tragischen Ausgang des Konfliktes zwischen Kreon und der zarten und leidenschaftlichen Antigone ahnen, sprechen läßt. Dieser Text dient ihm zu seiner Auslegung, doch spricht nicht Sophokles aus dieser Deutung. Die Dichtung ist nur ein Mittel Heideggers, Gedanken auszudrücken, die sich ohne diese Dichtung nicht derart begründet und vor allem nicht derart überzeugend sagen ließen. Heidegger weiß selbst um diese Kunst oder Zauberei, die er vor fremden Texten virtuos übt, bemerkte er doch in seinem Aufsatz über: «Nietzsches Wort: Gott ist tot»: «Jede Erläuterung muß die Sache nicht nur dem Text entnehmen, sie muß unvermerkt anderes hinzugeben; denn sie wird den Text zwar nicht besser verstehen, als ihn dessen Verfasser verstand, wohl aber anders. Das andere aber», so fährt er dann fort, «muß so sein, daß es dasselbe trifft, dem der erläuternde Text nachdenkt» (Holzwege, S. 197). Die Forderung besteht zu Recht, die Erfüllung wird immer fraglich bleiben, und ganz gewiß belehrt uns in diesem Fall nicht Sophokles, sondern Heidegger.

Er wählte, wie ich bemerkte, die Verse aus Sophokles' «Antigone», die in Hölderlins Uebersetzung mit den Worten beginnen: «Ungeheuer ist viel, doch nichts ist ungeheurer als der Mensch»,

²Karl Löwith: «Heidegger, Denker in dürftiger Zeit». Frankfurt a. M. 1953.

und die dort in die Verse ausmünden: «Allbewandert unbewandert. Zu nichts kommt er. Der Toten künftigen Ort zu fliehen weiß er nicht.» An ihnen entwickelt Heidegger seine Frage nach dem Menschen. Der Mensch ist, so versteht er zunächst die entscheidenden griechischen Worte vom Beginn des Gesanges, «das Unheimlichste». Es ist nur eine Nuance, in der Heidegger von dem Gewohnten abweicht, doch der Kraft der Sinngebung wird man nicht widersprechen wollen. Der Mensch ist das Unheimlichste, er übersteigt den Menschen unendlich, sagte Pascal, wir sind uns nicht heimlich, und vergeblich werden wir uns bemühen, den Menschen zu begreifen, zu bändigen, zu bewältigen. Wenn unsere Väter, eingedenk so mancher Erfolge, die sie errungen, hofften, daß man auf die Frage, was der Mensch sei, einmal eine alle befriedigende und befriedende wissenschaftliche Antwort haben würde, wir Zeitgenossen der großen Verwirrung erfuhren, daß es der Natur oder Unnatur des Menschen gegenüber keinen wirklichen Schutz gibt, daß die Deiche, die wir, um ihn zu bändigen, aus Recht und Sitte gebaut, den überraschenden Stürmen aus der Finsternis des Seins oder den Abgründen der Seele oder der Erbsünde nicht standhalten, daß sie zerbrechen können wie die Deiche, die die fruchttragenden Felder gegen die Ueberflutungen der Meere und Ströme schützen sollen. Gut ist es, in dieser Stunde zu sagen, daß der Mensch das Unheimlichste ist. «Das Unheimlichste zu sein, ist der Grundzug des Menschen, in den je und je die andern Züge eingetragen werden müssen» (S. 116). Wahr ist dieser Satz, und auch der andere: «Das Da-sein (das heißt die Existenz des Menschen) ist die geschehende Unheimlichkeit selbst.» Von hier aus geht Heidegger in Anschluß an den Text, den er deutet, dazu über, nach den Werken der Menschen, die die Meere befahren und den Stier bändigen, zu fragen, den Werken der «Techne». Die Techne begreift er als «Wissen», als das «Ins-Werk-setzen-Können des Seins als eines je so und so Seienden» (S. 122). Dadurch wird das Sein selbst anwesend im Seienden, im Werk, wobei das, was in allem Ins-Werk-Setzen besonders Erscheinung wird, die Vor-habe, der Vor-griff, das Vor-aussehen und das Woraufhin des Entwurfs, alles, was wir sonst dem Ingenium des Menschen verbunden, als Anwesen des Seins, als das sich Ins-Werk-setzen-Können eines so und so Seienden begriffen wird, was in seinem Radikalismus an Calvins Lehre von der Prä-destination, der Vor-sehung erinnert. Von der Techne, die aber nichts mit dem zu tun hat, was wir heute Technik nennen, sagt Heidegger dann weiter: «Techne — als das Ins-Werk-setzen-Können des Seins — ist die Gewalttätigkeit des Wissens (das heißt des Vor-griffes, der Vor-habe). Der Wechsel-

bezug beider ist das Geschehnis der Unheimlichkeit.» «Die Techne zeichnet das Unheimliche, das Gewaltige in seinem entscheidenden Grundzug; denn die Gewalttätigkeit ist das Gewaltbrauchen gegen das Ueberwältigende, das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende» (S. 126 bzw. 122). Hierbei wird das «Walten ursprünglicher Gesamtheit» und das vor allem in Anschluß an Heraklit «Logos» genannt und sein Auftreten in der Polis, in der Fügung der Menschen zur Stätte der Geschichte, was ebenso sehr bereits Geschichte als Werk der Gewalttätigkeit, des Gewaltbrauchens ist: «Dike». «Dike» ist «fügender Fug», darin bestätigt sich «werkhaft das Ueberwältigende, das Sein». Der Mensch in diesem Fug ist ähnlich dem Stein im Gefüge des Tempels, des Bauwerks, doch dadurch von ihm unterschieden, daß vom Menschen gilt: Sein Da-sein ist «Gesetztsein in die Bresche, in die die Uebergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht. Das Unheimlichste (der Mensch) ist, was er ist, weil er von Grund auf das Einheimische nur betreibt und behütet, um aus ihm ausbrechen und das hereinbrechen zu lassen, was es überwältigt.» «Als Geschichte», so heißt es kurz darauf, «bestätigt sich werkhaft das Ueberwältigende, das Sein» (S. 124 und 125). Bedenken wir diese Sätze und wenden wir sie auf die Frage nach dem Menschen an, so haben wir aus ihnen zu folgern, daß der einzelne Mensch als Person, als Subjekt in seinem Dasein nichts, nicht-Sein ist. Denn nur gemeinsam mit andern bildet er das Gefüge der Polis als Stätte der Geschichte, wo das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende sich ins Werk setzt, nämlich Geschichte geschieht und ebenso erwirkt wird wie das Werk des Wortes als Dichtung oder Denken und das Werk des Steins als Tempel. Das aber, worin die Geschichte als Werk des Seins erwirkt wird, ist insofern von den andern Weisen, wie das Sein im Seienden anwesen kann, verschieden, als es hier die Zeit gibt. Geschichte ist Unverborgenheit des Seins in der Zeit. Zeit aber ist nur mit dem Dasein des Menschen, «Zeit zeitigt sich nur, insofern der Mensch ist», was Heidegger zuerst in «Sein und Zeit» ausgeführt hatte, sie ist nur, weil der Mensch in der Unausweichlichkeit des Todes steht. Man könnte, wenn solches von Heidegger her statthaft wäre, die Zeit zeitigenden Menschen in der Geschichte den fallenden, verschwindenden und sich erneuernden Regentropfen vergleichen, in denen das Licht der Sonne den Regenbogen zum Scheinen bringt, als Regenbogen erscheint. Die Geschichte ist Schein des Seins auf dem Da-sein, der Existenz, dem Leben und Vergehen der ephemeren Menschen, wo der einzelne Mensch nichts

und der Schein, das Entbergen des Seins im Werk, sei es als Wort oder als Geschichte alles ist.

Die Geschichte als Werk oder als Schein des Seins, das der Mensch in der Bresche zugleich zu betreiben und zu behüten hat und zwar in jenem Vorgriff der Vorhabe, worin sich die Techne als Gewalttätigkeit des Wissens, als Ins-Werk-setzen-Können des Seins äußert, ist allem enthoben, was in den bisherigen Deutungen des Menschen und der Geschichte als Sinn oder Wert gedacht worden ist. Das Sein, das sich als Geschichte ins Werk setzt, kennt weder Zweck noch Ziel, auf das die Geschichte unterwegs ist, wie sie Hegel in Anschluß an die christliche teleologische Deutung der Geschichte im Wechsel von Thesis, Antithesis und Synthesis der Geschichte zu Grunde gelegt hatte. Die Geschichte ist, als Sich-ins-Werk-Setzen des Seins, jeder Wertung im überkommenen menschlichen Sinn entzogen. Vergeblich wird man in Heideggers Werk nach Werten irgendwelcher Art in der Geschichte oder auch in den Werken, in denen das Sein als im Seienden sonst anwest, suchen. Heidegger unterscheidet auch dort, wo er die Werke der Kunst, Dichtung, Tempel, Standbild, als Ins-Werk-Setzen des Seins beschreibt, keine Werte, er betrachtet sie nicht als unterschieden in der Vollkommenheit, obgleich es wahrscheinlich auch hier Verhexung und Verunstaltung geben kann. Diese Auslöschung, dieser Nihilismus der Werte ist so vollständig, daß es auch unmöglich ist, z. B. die Werte des Schönen, was von Nietzsche her möglich wäre, auf die Fügung der Polis anzuwenden, etwa, wie es Novalis getan hat, von einem schönen Staat zu träumen und die Wertmaße des Erwünschten auf den jeweils Gegenwärtigen und Unvollkommenen anzuwenden. Etwa im Namen einer zu fordernden Vollkommenheit Forderungen zu Besserung unvollkommener Wirklichkeit zu erheben. Niemals machte ein Mensch sich selbst und die andern unfähiger, etwa das geschichtliche Ereignen jener Tage an dem Maßstab des gerechten Staates, wie ihn Platon gelehrt hat, zu messen. Was soll man fordern, wenn alle Werte, alle, ausgelöscht sind, und es nur noch die Gewalttätigkeit des Wissens, diese Fortzeugung und Hypertrophie von Nietzsches Willen zur Macht gibt, durch die sich das Sein ins Werk setzt? Dann aber gibt es auch kein Mittel, es sei denn im Denken des Denkers des Seins, zu erkennen, ob das, was sich ereignet, was den Menschen in der Bresche überwältigt, Anwesen des Seins ist, oder ob darin die Mächte der Verunstaltung ihr Wesen treiben. Dieser Nihilismus der Werte dient nun Heidegger zugleich dazu, jenen Aufbruch der Nation, die völkische, nationalsozialistische Erhebung, die er mit manchen andern aus der Tradition der Romantik und wohl auch Georges verstand, einem alle

Zweifler — eigene und fremde Zweifel — abwehrenden metaphysischen Grund zu verleihen. Das heißt, daß er seine Deutung des Seins und der Geschichte, das in ihm sich aussagende ungesprochene Wort des Seins und das politische Ereignis jener Tage aus dem gleichen Ursprung, dem Sein, das sich in der Polis ins Werk setzt, und dem Sein, das sich als Dichtung, als Denken zeigt, versteht. Diese Übereinstimmung ist für Heidegger so deutlich, daß er nicht zögert, heute zu wiederholen, was er 1935 gesagt hat, als er unter anderem davon sprach, daß «wir» uns «an die große und lange Aufgabe gewagt, eine altgewordene Welt abzutragen und eine neue, geschichtlich, zu bauen», geschichtlich, das heißt im Sinne, wie Heidegger die Geschichte gedeutet hatte, worin der Gewalttätige und das Ueberwältigende Bedeutung hatten, die damals aktuelle Wirklichkeit waren. Daß Heidegger sich selbst und den «Schatten des Pygmäen» (Novalis) auf den Nebeln des Seins, das Brocken-gepenst jener unglücklichen Tage, aus dem gleichen Grund verstehen konnte und offenbar noch verstehn möchte, darf nicht als politische Entgleisung des sonst bedeutenden Philosophen gewertet werden, es enthält eine erregende philosophische Frage. Denn klar muß man sich darüber sein, diese Philosophie und die Geschichte unserer Tage, sie beide sind Ausdruck der gleichen geschichtlichen Stunde, deren Kennzeichen etwa Heidegger in seiner Arbeit über Nietzsches Wort: Gott ist tot, gegeben hat. Dort sagt er: «Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht mehr (war sie es je?) das wirkend, wirksame Prinzip dessen, was jetzt geschieht. Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als wirkende Wirklichkeit gedacht, unwirklich geworden.» Heidegger hat mit der Folgerung aus diesem Satz, den wir nicht gut bestreiten können, ernst gemacht, denn es ist kein Zweifel, daß an dem, was jetzt, was damals und heute geschieht, die übersinnliche Welt als wirkende Wirklichkeit gedacht, nicht beteiligt ist. Erkennen wir dies und machen wir uns nichts vor, so ist zuzugeben, daß Heidegger eine Begründung dieser Geschehnisse gibt, die sie den sonst üblich gewordenen kommerziellen oder soziologischen Deutungen entzieht. Und doch bleibt die Verwandtschaft, die Heidegger durch sein erneutes Bekenntnis zu der Faszination, der Verhexung jener Tage betont, bedenklich, und es ist in Hinsicht auf die Wahrheit seiner Lehre noch bedenklicher, daß er offenbar unfähig ist, aus dem, was sich geschichtlich ereignete, zu lernen und auch nicht die Frage zu stellen, ob er nicht vielleicht in seiner Deutung des Seins und der Geschichte etwas mißverstanden, etwas unbeachtet gelassen hätte, was seinen Irrtum verständlich machen könnte. Nun, wenn Heidegger diese Frage nicht stellt, ist es die

Pflicht des andern die Frage zu stellen und den Hinweis zu geben. Nämlich anzumerken, daß Heidegger in seiner Philosophie des Seins die Größe ausgelassen hat, wo sich wirklich das Sein, wenn wir es, wie ich es hier grundsätzlich tun wollte, in seinem Sinne verstehen, als Geschichte ins Werk setzt, nämlich im Leben des einzelnen Menschen, in dem, was die Griechen Schicksal nannten und wovon im großen Stil eben der Text kündigt, den Heidegger gewählt, um seine Fragen nach dem Menschen zu entwickeln, des Sophokles Antigone.

*

Es kann nicht die Aufgabe dieser kurzen Ausführungen sein, hierauf im einzelnen einzugehen. Denn die Folgerungen aus meiner Anmerkung, daß sich das Sein im Sinne der Heideggerschen Seinsdeutung im Leben und Schicksal des einzelnen Menschen ins Werk setzen, entbergen, dort zum Scheinen kommen könne, lassen kaum eine der maßgebenden Aussagen Heideggers unberührt. So weitgehend greifen sie ein, daß Heideggers Deutung der Geschichte und also sein Verständnis der Geschichte jener Tage unmöglich geworden wären. Es ist menschlich, solche Gedanken nicht denken zu wollen, und auch Philosophen sind Menschen und ihr Denken ihr Schicksal. Zweierlei hätte des Sophokles Antigone gelehrt und zur Frage gestellt. Das Ueberwältigende, in dem sich der Fug der Fügung zeigt, und wie immer es auch vom Sein verstanden werden könnte, ist nicht frei von dem, was Recht und Unrecht, was Wert in irgendeinem Sinne genannt werden muß. Und der einzelne Mensch und immer nur der Einzelne, hat sich — und auch wenn er zugrunde geht — hier zu entscheiden. Diese Entscheidung ist Schicksal, Wert — Größe — in diesem Leben, dem Leben des Subjekts, der Person. Diese Entscheidung ist dabei nicht ein Ja- und Neinsagen, der Mensch ist nicht nur ein Ja- und Neinsager, wie Heidegger meint, sondern ein Ja- und Neintun, sie ist Tat, die selbst Ja und Nein, selbst die Entscheidung und darin wie das Wort des Seins im Gefüge jener Gestalt ist, die Heraklit Ethos nannte und als Daimon, als Schicksal des Menschen begriff. Antigone sagt ja zu dem, was die Liebe fordert, und damit nein zu dem sie überwältigenden Haß Kreons, der das Recht der Polis, die Macht der Dike vertritt und gewalttätig fordert. Antigone entscheidet sich für den Tod, das heißt für die Liebe, und damit meint sie nicht das Nichts, sondern den Sinn ihres ganzen Lebens als ihres persönlichen Schicksals, worin der Tod sinnbergend wie das Wort in der Dichtung oder die bekrönende Zinne des Tempels ist. Wo der Tod nicht das Nichts ist, sondern als bekenndes Tun zum Leben gehört, ist das Schicksal zu begreifen wie die Werke des Seins als Werk des

Wortes, als Dichtung oder des Steins als Tempel, ist es gestaltet, Gestalt, ein Ganzes, in Grenzen Ganzes.

Damit aber, mit diesem ganzen Leben, das die Griechen als Schicksal kannten, ist erst Geschichte, die ist nicht anonym, sondern zunächst und immer Geschichte der Helden oder der Heiligen, menschlichen Person, verantwortlichen Personen.

Die Liebe aber, die Heidegger mit Nietzsche nicht mehr als wirkendes wirksames Prinzip dessen, was jetzt geschieht, kennen will, würde als ewige Forderung von dem Text her, der vor seinen Augen lag, ihren Sinn in aller Geschichte wieder erhalten haben. Denn die Liebe, die Antigone bekennd nennt: «Nicht mit zu hassen, mit zu lieben bin ich da», trägt das Licht des Sternes, der dann über Bethlehem stand, jenes abgetanen Prinzips, über das nachzudenken dem Denkenden trotz Nietzsche wohl ansteht, denn was sich damals «als ungesprochenes Wort des Seins» ausgesagt, doch nicht nur im Wort, sondern im Tun und Erleiden, ist trotz allem noch nicht bedacht, in seiner ganzen Tiefe gedacht worden, weil es nie ausgedacht werden kann.

Zugleich aber hätte dieser eine Satz der Antigone genügt, denen, zu denen Heidegger damals sprach, zu helfen. Als Maß zu dienen, um an ihm zu messen, was im Schatten des Gewalttätigen Wahrheit und Irre, und was im Schatten des Ueberwältigenden von ihnen in ihrem eignen Leben im Ja- und Neinsagen und -tun gefordert war. Statt dessen lehrte Heidegger den Sturm: «Das Wahre ist nicht für jedermann, es ist nur für die Starken.» Das aber ist Lyrik und nicht Entbergung des Seins. Philosophie ist nicht Literatur oder Dichtung, sondern Sinnggebung und also wirkend in den Entscheidungen von Menschen, und darin eines der wirkenden und wirksamen Prinzipien, dessen, was jetzt, was damals, was eh und je geschah. Das anonyme Sein, das sich im Wort aussagt, entschuldigt keinen Menschen, weder den Philosophen noch den Gewalttäter, der am Sein zerbricht. Unentschuldig aber ist, nicht sehen zu wollen, was vor Augen liegt, und das, was Sophokles Kreon sagen läßt: «Alles liegt niedergestürzt umher, es stürmt auf mein Haupt, ein grauenvolles Schicksal schwerlastend ein.»