

Martin Heidegger und der Humanismus : zur Auseinandersetzung mit den Schriften "Platons Lehre von der Wahrheit" und "Brief über den Humanismus"

Autor(en): **Krüger, Gerhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **9 (1949)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883462>

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.

Martin Heidegger und der Humanismus

Zur Auseinandersetzung mit den Schriften «*Platons Lehre von der Wahrheit*» und
«*Brief über den Humanismus*»¹

Von Gerhard Krüger

I.

Das Denken Martin Heideggers hat seit dem Erscheinen der ersten Hälfte von «*Sein und Zeit*» im Jahre 1927 zweifellos eine Wandlung durchgemacht; aber es ist sehr schwer zu sagen, worin sie eigentlich besteht. Was bei jenem berühmten Werke am stärksten gewirkt hat, war das Bild des Menschen, der sich — aus aller Geborgenheit in Religion oder fortschreitender Kultur vertrieben — in die Angst und Sorge um seine Existenz «geworfen» findet und dieses sich selbst überlassene Dasein angesichts des Todes oder des Nichts in absoluter Selbständigkeit entschlossen auf sich nimmt. Aus den neueren Schriften Heideggers — jedenfalls seit der Mitte der dreißiger Jahre — kommen uns andere Töne entgegen: jetzt ist vom «Sein» als von einer übermenschlichen, ja übergöttlichen Wahrheit, vom «Heiligen», von der Gottheit, «dem» Gott und Göttern die Rede, und der Mensch, der zum «Hirten des Seins» bestellt wird, hat seine Geworfenheit als ein «Geschick» jenes Seins, dessen Nähe ihm «Heimat» ist; seine «inständige» Existenz scheint sich nicht mehr in der Unheimlichkeit zu zeitigen, sondern in der «Lichtung des Seins», in der er «ekstatisch innesteht». Damals erschienen Augustinus, Luther und Kierkegaard als Vorläufer der Analyse der Existenz, und die Frage nach dem Sein, die durch diese «fundamentalontologische» Untersuchung wissenschaftlich in Gang gebracht werden sollte, wurde unter Berufung auf Platon und Aristoteles gestellt. Jetzt finden wir den Denker, der das «Sein sagt», in der Zwiesprache mit den Dichtern, die das Heilige «nennen», besonders mit Höl-

¹ *Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus».* Sammlung Überlieferung und Auftrag, in Verbindung mit Wilhelm Szilasi, herausgegeben von Ernesto Grassi. Reihe Probleme und Hinweise, Band 5. Verlag A. Francke AG. Bern, o. J., Copyright 1947.

derlin, oberhalb aller Wissenschaft, in einem «wesentlichen», oder «anfänglichen» Denken, das sich am ehesten noch auf Anaximander, Heraklit und Parmenides beruft, während Platon bereits am Anfang eines unheilvollen, wenn auch notwendigen Prozesses steht, in dem Sein und Wahrheit «humanistisch» verengt worden sind, und an dessen Ende Nietzsche, dieser «zügelloste Platoniker», den Willen zur Macht proklamiert hat. Heil ist nur im Ausblick auf eine Zukunft, die im Zeichen Hölderlins und einer noch unbekanntem, alle «Philosophie» und «Metaphysik» überwindenden Weise des Fragens nach dem Sein steht. Wenn man aber hier von einem Wechsel des Standpunktes, der gesamten Grundhaltung und Grundstimmung des Denkens sprechen möchte, so stößt man auf den ausdrücklichen Widerspruch Heideggers, der seine neueren Äußerungen als die folgerichtige Entfaltung des schon in «Sein und Zeit» gemachten Ansatzes verstanden haben will. Insbesondere der «Brief über den Humanismus» ist eine einzige Verwahrung gegen die Mißverständnisse, denen das frühere Werk begegnet sei, ein Protest vor allem gegen die Vorwürfe des Nihilismus und Atheismus, aber auch gegen die des Irrationalismus, der bloßen Diesseitigkeit, der Verachtung aller «Werte» und der Förderung des Inhumanen (bes. S. 72, 95 ff.). Auch der «Existentialismus» Sartres hat mit dem Grundproblem von «Sein und Zeit» «nicht das geringste gemeinsam» (S. 73).

So sieht sich der Leser Heideggers vor außerordentliche Schwierigkeiten des Verstehens gestellt, die überdies dadurch gesteigert werden, daß Heidegger in neuerer Zeit leider noch keine Schrift veröffentlicht hat, die an Umfang und Ausführlichkeit der Darstellung mit «Sein und Zeit» vergleichbar wäre². Und nicht nur die Interpretationen Hölderlinscher Gedichte, auch die unmittelbar denkerischen Äußerungen Heideggers bewegen sich jetzt vielfach in der Nähe der Dichtung, zuweilen in einem Stile, der an die rätselhaften Sprüche Heraklits gemahnt.

Die hier zu besprechenden beiden Schriften, von denen die eine, der «Brief über den Humanismus», in Deutschland inzwischen auch separat erschienen ist (1949 bei Klostermann in

² Die inzwischen erschienene Aufsatzsammlung «Holzwege» (Frankfurt, b. Klostermann) ist erst nach dem Abschluß dieses Aufsatzes erschienen. Sie erfordert eine besondere Besprechung; doch enthält sie nichts, was die im Folgenden gegebene Interpretation und Kritik umstieße.

Frankfurt), haben mit Recht besondere Beachtung gefunden. Heidegger versucht hier an einem klassischen Plato-Text, dem Höhlengleichnis, seine Ansicht vom Ganzen des abendländischen Denkens zu begründen, und er erläutert seine Polemik gegen den mit Plato beginnenden «Humanismus» durch eine Auseinandersetzung mit den Tendenzen und Auffassungen der Gegenwart. Es ist beabsichtigt und unvermeidlich, daß man bei der Lektüre dieser Schriften «Sein und Zeit» im Sinne hat. Daher empfiehlt es sich, statt den Inhalt der beiden Schriften in derselben Reihenfolge zu betrachten, wie er dargeboten wird, von Heideggers Auslegung dieses schon historisch gewordenen Werkes auszugehen.

II.

Heidegger bestreitet nicht unbedingt, daß sich bei ihm seit jener ersten Ausarbeitung der Seinsfrage etwas geändert hat. Er gibt zu, daß er den dritten Abschnitt des ersten, grundsätzlichen Teils, der nicht mehr von «Sein und Zeit», sondern von «Zeit und Sein» handeln sollte (vgl. S. u. Z., § 8), zurückgehalten hat, «weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam» (Br. S. 72). «Das Denken, das in die Wahrheit des Seins vorzudenken versucht, bringt in der Not des ersten Durchkommens nur ein Geringes der ganz anderen Dimension zur Sprache. Diese verfälscht sich noch selbst, insofern es ihr noch nicht glückt, zwar die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens festzuhalten und gleichwohl die ungemäße Absicht auf «Wissenschaft» und «Forschung» fallen zu lassen» (S. 110). Heidegger hat «einsehen gelernt», daß die «geläufigen Titel», durch die er sich innerhalb der bestehenden Philosophie verständlich zu machen suchte, «unmittelbar und unvermeidlich in die Irre führen mußten» (110); aber er konnte eben zunächst nicht anders vorgehen, weil sich die Seinsfrage «inmitten der Herrschaft der Metaphysik» als eine metaphysische Frage und als die Frage «Was ist Metaphysik?» einführen mußte (64). So werden die Mißverständnisse einigermaßen entschuldbar, weil sie schicksalhaft sind. Aber jene Kehre zum Thema «Zeit und Sein» hätte «nicht eine Änderung des Standpunktes» enthüllt, wie man schon aus dem 1930 entstandenen Vortrag «Vom Wesen der Wahrheit» entnehmen könne (72). Es ging

von Anfang an nicht um den Menschen, wie heute insbesondere der «Existentialismus» meint, sondern um das Sein, nur eben noch auf eine zu überwindende, metaphysische Weise.

Was ist Metaphysik? In einer Einleitung und in einem Nachwort zur 4. bzw. 5. Auflage der Vorlesung, die Heidegger dieser Frage gewidmet hat, sind wir darüber belehrt worden, daß die Metaphysik, so wie sie im Abendlande bestanden hat, zwar das Sein denkt, aber nur, indem sie «das Seiende als das Seiende vorstellt» (a. a. O. 11). «Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende» (ebenda). «Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider» (Brief 65). So hat in der Tat auch Heidegger in «Sein und Zeit» die Seinsfrage «ontologisch» als die Frage nach dem Sein des *Seienden* dargestellt, speziell zunächst einmal «fundamentalontologisch» als die Frage nach dem Sein des seinsverstehenden Menschen, dem «Dasein». Das Sein ist nun zwar wirklich der Grund und Boden, aus dem der Baum der Metaphysik von jeher seine Säfte zieht, wie Heidegger im Anschluß an ein von Descartes gebrauchtes Bild ausführt, aber er meint nun zu erkennen: dieses nährnde Element als solches bleibt doch immer außerhalb des Baumes. Anders gesagt: Das metaphysische Denken erhält zwar das Licht, in dem es das Seiende als solches vorstellt, vom Sein, aber es bekommt das Sein nur in Gestalt der «Seiendheit des Seienden» zu Gesicht (W. i. Met.⁵ 39), nicht so, wie es in sich selbst ist. «Gesetzt aber, daß nicht nur das Seiende dem Sein entstammt, sondern daß auch und anfänglicher noch das Sein selbst in seiner Wahrheit ruht und die Wahrheit des Seins als das Sein der Wahrheit west, dann ist die Frage notwendig, was die Metaphysik in ihrem Grunde sei» (ebd. S. 40). Darum mußte die Seinsfrage zwar metaphysisch beginnen, aber in ihrem Vollzuge ergibt sich ein «Wandel des Fragens, der in die *Überwindung* der Metaphysik gehört» (Wesen der Wahrheit, S. 28).

Daß man über alles Seiende, auch über den Menschen, hinausgehen müsse, um das Seiende *als* Seiendes zu verstehen, stand von Anfang an fest. «In der Einleitung zu ‚Sein und Zeit‘ (S. 38) steht einfach und klar und sogar im Sperrdruck: ‚Sein ist das transcendens schlechthin‘» (Brief ü. d. H., S. 83). Da aber die Untersuchung noch metaphysisch am Sein als dem des Seienden

orientiert war, konnte das damals nur heißen, man müsse über das Seiende hinaus zum Nicht-Seienden, dem *Nichts*, und allem zuvor: über den Menschen hinaus zu seinem Ende, dem Tode, «vorlaufen». Daher die berühmte Lehre von der Erfahrung des «nichtenden» Nichts oder des stets drohenden Todes, und von der Grundstimmung der Angst, in der der Mensch allen Halt am Seienden verliert, um so erst in die Freiheit des Abstandes von ihm *als* dem Seienden versetzt zu werden. Damals erschien daher der Mensch als der «Platzhalter des Nichts» (*Was ist Metaphysik?* 5. Aufl., S. 34). Nun aber, nachdem sich Heidegger der Unzulänglichkeit des metaphysischen Denkens bewußt geworden ist, meint er einzusehen, daß das befreiende, gleichsam den Raum der Verständlichkeit öffnende, «lichtende» Nichten nicht vom Nichts ausgeht, sondern von dem in sich selbst, bzw. in seiner eigenen Wahrheit, ruhenden *Sein*. «Das Nichts als das Andere des Seienden ist der Schleier des Seins» (*W. i. Met.*, 5. Aufl., S. 46). «Das Sein nichtet — als das Sein» (*Br. ü. H.*, S. 114). Das ist die in der Tat höchst überraschende Neuigkeit, durch die bei Heidegger alles Frühere in ein völlig neues Licht getaucht wird. Das Sein *erscheint* nur zunächst als Nichts, weil das «moderne Weltalter», ganz an das Seiende verloren, in der «Seinsvergessenheit» lebt und es nicht einmal bemerkt (*W. i. Met.*⁵ 11). Das Denken kann diese «Heimatlosigkeit» (*Br. ü. H.* 84) nur überwinden, indem es zunächst einmal «in den Schrecken gerät, demgemäß es nichts anderes vermag, als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten, um erst das Denken an die Seinsvergessenheit zum Austrag zu bringen» (*W. i. Met.*⁵, S. 12). Geschieht das aber, dann vollzieht sich auch ein «Wandel des Wesens des Menschen» (*ebd.* 9): er wird aus dem Platzhalter des Nichts, der «in das Nichts hineingehalten», sich selbst «überantwortet» ist, zum heimatlichen Hüter, Wächter und «Nachbarn» des Seins (*Br. ü. H.* 90 f.). »Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt «Sein und Zeit» hinaus, wenn die ekstatische Existenz als «die Sorge» erfahren ist...» (*ebd.* S. 75 f.).

Aus dem metaphysischen Ansatz und dem unmetaphysischen Sinn der Seinsfrage erklären sich offenbar die wichtigsten Mißverständnisse von «Sein und Zeit», wie Heidegger sie jetzt immer wieder zurückweist: die Philosophie des Nichts konnte als Nihilismus verstanden werden, aber nur, weil man im Nichts nicht das

Sein erkannte. Sie konnte als Atheismus oder wenigstens als Indifferentismus bezeichnet werden, weil man verkannte, daß durch die Seinsfrage erst ein Horizont erschlossen wird, in dem vom Seienden, auch von einem seienden Gott oder seienden Göttern im Ernst die Rede sein kann (ebd. 101 f.). Man konnte die Philosophie des «In-der-Welt-Seins» mit ihrer betonten Diesseitigkeit als «weltliche» Absage an den transzendenten Gott verstehen, aber man verkannte, daß «Welt» die mehr als göttliche «Offenheit des Seins» bedeutet, «als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in ‚die Sorge‘ erworfen hat» (ebd. S. 100). Man konnte meinen, daß die Polemik gegen die «Werte» destruktiv gemeint sei, aber man begriff nicht, «daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als ‚Wert‘ das so Gewertete seiner Würde beraubt wird»; denn so läßt man es subjektivierend nur noch als von menschlicher Schätzung abhängiges «Objekt» gelten, während das Sein von etwas viel mehr ist als seine Gegenständlichkeit (ebd. 99). Man konnte von Irrationalismus sprechen, weil Heidegger etwa in «Was ist Metaphysik?» gesagt hat, die Idee der «Logik» löse sich auf «im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens» (33⁵), aber man hat verkannt, daß die «Logik» nur das metaphysische Denken als das «Vorstellen von Seiendem in seinem Sein» zum Thema hat, «das sich das Vorstellen im Allgemeinen des Begriffes zustellt», während doch im Denken des Seins erst «das anfängliche Wesen des λόγος» getroffen wird, der dem Wesen der ratio zugrundeliegt (Br. ü. H. 98 f.). Das Wissen darum war freilich «bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der «Logik», schon verschüttet und verlorengegangen» (ebd.). Man hat alles, was Heidegger «gegen» das Gewohnte gesagt hat, bloß als Antithese, ausgehend vom Gewohnten als dem «Positiven», verstanden, während es sich darum handelt, das Gewohnte samt seinem etwaigen Gegenteil «einer Besinnung auszusetzen» (97 f.).

Der metaphysische Ansatz des Fragens hat nach Heidegger den Anschein erweckt, als wolle die Fundamentalontologie von «Sein und Zeit» das Sein vom Menschen abhängig machen. «Nur solange Dasein ist, gibt es Sein» (S. u. Z. 212) — das soll, wie Heidegger jetzt interpretiert, nicht etwa heißen, das Sein «sei ein Produkt des Menschen» (Br. ü. H. 83). Heidegger hat vom «Entwurf» des Seins (auch vom «Stiften» des Seins bzw. der Welt) gesprochen (vgl. bes. Wesen des Grundes, 31 ff.). «Doch dieser

Entwurf schafft nicht das Sein» (Br. ü. H., 84). «Versteht man den in ‚Sein und Zeit‘ genannten ‚Entwurf‘ als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie ‚das Seinsverständnis‘ im Bereich der ‚existentialen Analytik‘ des ‚In-der-Welt-seins‘ allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins» (ebd. 71f.).

So ist das Denken von «Sein und Zeit» über dieses grundlegende Werk «auch heute nicht hinausgekommen. Vielleicht ist es aber inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen (ebd. 91). Es hat sich nach Heidegger nur von allem Herkömmlichen gründlicher gelöst, und wenn es dabei Gefahr läuft, an der Härte seiner Sache zu zerbrechen, so ist doch das metaphysische «‚Philosophieren‘ über das Scheitern», wie offenbar mit einem Seitenblick auf Jaspers gesagt wird, «durch eine Kluft getrennt von einem scheiternden Denken» (ebd. 92). Solches Scheitern wäre auch kein Unglück, sondern geradezu «das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte» (ebd.). «Vielleicht verlangt . . . die Sprache weit weniger das überstürzte Aussprechen als vielmehr das rechte Schweigen» (ebd.). In eine «Sackgasse» fühlt sich Heidegger jedenfalls nicht geraten (ebd. S. 91f.).

III.

Es kommt nun offenbar alles darauf an, was das *Sein* ist, als welches sich das Nichts entschleiert hat. «Es ist Es selbst», antwortet Heidegger zunächst (Br. ü. H. 76), um alle Orientierung an schon Bekanntem abzuschneiden. Und da es sicher mehr als der Mensch ist — ein Höchstes, von dem «alles», auch der Mensch, irgendwie abhängt, muß vor allem der metaphysische Irrtum abgehalten werden, als sei es ein höchstes Seiendes: «Das ‚Sein‘ — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund» (ebd. 76). Es ist, wie sich schon zeigte, nicht weniger als Gott oder Weltgrund, sondern mehr. Und doch dürfen wir es nicht in einer überhimmlichen Ferne suchen, sondern dort, wo uns «Sein und Zeit» schon hingewiesen hat: in der Existenz des Menschen und in der Geschichte des Abendlandes.

«Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt,

sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten . . . Der Abstieg führt in die Armut der Ek-sistenz des homo humanus» (ebd. 103). «Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste» (ebd. 76). Ja, es ist «die Nähe selbst» (ebd. 77), nämlich die *Wahrheit* als die Unverborgenheit, kraft deren uns Seiendes erst als Seiendes sichtbar wird. Heidegger spricht vom Sein immer auch als von der «Wahrheit des Seins», und vom «Sein der Wahrheit». Das Sein, das unabhängig vom Seienden gedacht werden soll, sollte ja in seiner Wahrheit ruhen, die Wahrheit des Seins als das Sein der Wahrheit «wesen». Die Wahrheit ist «als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst» (Platos Lehre v. d. W. 46). Auch in dem Vortrag über das Wesen der Wahrheit heißt es zum Schluß, man müsse darüber nachdenken, «ob die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich und zuerst die Frage nach der Wahrheit des Wesens sein muß. Im Begriff des ‚Wesens‘ aber denkt die Philosophie das Sein» (ebd. 27).

Man darf nur auch die Wahrheit nicht bloß «logisch», als die Wahrheit des Satzes oder Urteils, auch nicht bloß metaphysisch, als die Sichtbarkeit von Seiendem oder die Hinsicht des kategorialen Vorstellens von Seiendem, verstehen (vgl. ebd. 76f.), sondern man muß die «anfängliche» Wahrheit, die dabei schon vorausgesetzt ist, rein als solche denken, als den «Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit», als die «Entbergung» (Platos Lehre v. d. W. 46). Daher kann Heidegger sagen: «Die Lichtung selber . . . ist das Sein» (Br. ü. H. 77). Es ist «das Lichten jener Lichtung, in die herein überhaupt etwas erscheinen, in seinem Umriß sich stellen, in seinem ‚Aussehen‘ (εἶδος, ἰδέα) sich zeigen und so als Dieses und Jenes anwesend sein kann» (Hölderlins Hymne «Wie wenn am Feiertage . . .», S. 11). «So wie die Offenheit der räumlichen Nähe jedes nahe und ferne Ding, von diesem her gesehen, übersteigt, so ist das Sein wesenhaft weiter als alles Seiende, weil es die Lichtung selbst ist» (Br. ü. H. 83). Sein ist Wahrheit, Wahrheit ist gleichsam das Sichöffnen des «Raumes» der «geistigen» Sichtbarkeit oder der Verständlichkeit, innerhalb dessen Seiendes erst als solches «vorkommen» kann. Es ist das Sich-Eröffnen der Offenheit, kraft deren etwas für ein Sehen «da»

sein kann, das Sich-Ereignen des «Da» selbst. Hier kann Heidegger an seine Lehre vom «Da-sein» in «Sein und Zeit» interpretierend anknüpfen.

Das «Dasein», hieß es dort, ist «geworfene Existenz». Wenn man nun diese Existenz nicht metaphysisch-anthropologisch als das Reagieren des seienden Menschen auf seine desperate Situation versteht, dann zeigt es sich, daß man statt vom Menschen vielmehr vom Verhältnis des in sich wesenden Seins zur Existenz ausgehen muß. Das Sein ist als Lichtung das «Da». Und wenn es nun vom menschlichen Dasein hieß, sein «Wesen» liege in seiner Existenz, dann bedeutet das: «Der Mensch west so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ‚Sein‘ des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins» (Br. ü. H. 69). «Existenz» ist nicht im Sinne der Metaphysik zu verstehen (ebd. 69f.). Daher darf man die Bestimmung des «Wesens» des Daseins als Existenz nicht mit *Sartre* dahin auslegen, daß hier — im Gegensatz zum alten platonischen Primat der Essenz vor der Existenz (der «Wesenheit» vor der «Wirklichkeit») — ein Primat der Existenz vor der Essenz gelehrt werden soll (Br. ü. H. 72), so daß der Mensch durch die Wirklichkeit seiner Freiheit bestimmte, worin er sein Wesen erblicken will. Die «Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz» (ebd.). Man mag ihn getrost als Hauptsatz des «Existentialismus» bezeichnen (ebd. 73). Aber Heidegger meint etwas ganz anderes, Un- und Übermetaphysisches: «Das Wesen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen» (ebd. S. 67). «Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offensteht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen ‚Sorge‘ erfahren . . . Das Ausstehen ist das Wesen der hier zu denkenden Ekstasis» (W. i. M., Einleitung S. 14). Es handelt sich beim Ekstatischen nicht um ein «Hinausstehen», ein «Weg von» einer Immanenz des Geistes oder Bewußtseins, wie man ja zum Beispiel bei der früheren Rede von der «Hineingehaltenheit in das Nichts» meinen könnte. Vielmehr ist das «Aus» als das Auseinander der «Offenheit des Seins selbst» zu denken (ebd. 14). «Inständigkeit» wäre der schönste Name dafür. «Nur müssen wir dann zumal das Innestehen in der Offenheit des Seins, das Aus-

tragen des Innestehens (Sorge) und das Ausdauern im Äußersten (Sein zum Tode) zusammen und als das volle Wesen der Existenz denken» (ebd.). «Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als die Lichtung des Seins in ‚die Sorge‘ nimmt» (Br. 71). Man kann jedenfalls vom Sein nicht sprechen ohne «die alles tragende Vermutung»: «gemäß der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst» (W. i. M., Einl. 13). Das Sein selbst ist «das Verhältnis» zur Ek-sistenz, «insofern Es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden» (Br. 77). Das Sein ist zwar kein Produkt des Menschen, denn der Entwurf, der zur Existenz gehört, schafft ja das Sein nicht: «Das Wesende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst...» (Br. 84; vgl. auch 71 u. 100). Aber das ändert nichts daran, daß Sein nie ohne Seiendes und insbesondere ohne den existierenden Menschen ist: «Wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein» (W. i. M., Nachwort, 41). Das Sein ist «die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz. Die Dimension ist jedoch nicht das bekannte Räumliche. Vielmehr west alles Räumliche und aller Zeit-Raum im Dimensionalen, als welches das Sein selbst ist» (Br. 79). Wenn in «Sein und Zeit» (S. 212) gesagt worden ist: «es gibt das Sein», so ist das «es», das hier «gibt», das Sein selbst; denn «das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber» (Br. 80). «Dieses ‚es gibt‘ waltet als das Geschick des Seins. Dessen Geschichte kommt im Wort der wesentlichen Denker zur Sprache» (ebd. 81). «Es gibt... die Geschichte des Seins, in die das Denken als Andenken dieser Geschichte, von ihr selbst ereignet, gehört» (ebd.). Es bleibt bei der früher gelehrteten Geschichtlichkeit des Daseins: vom Sein kann nicht die Rede sein, ohne daß man von seiner *Geschichte* spricht, die sich im existierenden Menschen ereignet. «Das Sein *ist* als das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich. Seine Geschichte ist schon im Sagen der Denker zur Sprache gekommen» (ebd. 117). Darum heißt es auch: «Der Streit zwischen den Denkern ist der ‚liebende Streit‘ der Sache selbst» (ebd. 82).

Darum gehört auch die *Sprache* zum Sein. Das Sein ist die «schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe west als die Sprache selbst» (ebd. 78). Auch die Sprache darf nicht bloß logisch oder anthropologisch-metaphysisch im Hinblick auf den seienden Menschen verstanden werden: sie ist «das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins», das umgekehrt vielmehr zur «Behausung des Menschenwesens» wird (ebd. 79, vgl. auch 53). Es wird uns versichert, das sei keine poetische Metapher; wir würden umgekehrt «eines Tages» auf Grund dieser Bestimmung der Sprache «eher denken können, was ‚Haus‘ und ‚wohnen‘ sind» (ebd. 112). Das Insein als «Wohnen» in «Sein und Zeit» war keine etymologische Spielerei. Nicht der Mensch mit seinem Denken schafft die Sprache als Haus des Seins, sondern die Sprache ermöglicht den Menschen. Aber auch hier ist es doch so, daß das Sein nicht ist, ohne sich diese Behausung für den Menschen zu schaffen. Ohne die Nachbarschaft des seienden Menschen kann Heidegger das Sein auch jetzt nicht denken.

Um so merkwürdiger ist es, daß er jetzt nicht nur von dem Primat des Seins über den Menschen, über die Lebewesen und über alles «Zuhandene» und «Vorhandene» spricht, sondern auch von seinem Primat über Gott und Götter. Indem er von solchen übermenschlichen Wesen (übrigens ja auch von Engeln) spricht, will sich sein Denken «keineswegs für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch» (Br. 103). Aber es ist eben auch nicht indifferent. «Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll» (Br. 102; vgl. auch 85 f.). «Das Heilige entscheidet anfänglich zuvor über die Menschen und über die Götter, ob sie sind und wer sie sind und wann sie sind» (Hölderl. Hymne ... 31). Das Heilige — das ist offenbar die Art, wie sich das Sein zum *Dichter* verhält: «Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige» (W. i. M.⁵, 46). Der «Wesensstand des Dichters gründet... in der Umfängnis durch das Heilige» (Hymne 24), wie denn Heidegger auch im Anschluß an Hölderlin den Begriff des Heiligen als des «Heilen», «Anfänglichen» bestimmt (ebd. 18). Das Heilige ist die Dimension, in der man nach nahen oder fernen Göttern erst fragen kann, die «Dimension

des Heilen» (Br. 102 f.). Wir haben also hier den Raum für eine ganze Theologie (und Mythologie), aber es ist für Heidegger entscheidend, daß das Sein — mitsamt der «Ortschaft», die es im ek-sistierenden Menschen hat — fundamentaler ist. In der Existenz als der «Nähe zum Sein» vollzieht sich «wenn überhaupt die Entscheidung, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann» (Br. 85). Die Theologie ist hier mediatisiert durch das im Menschen ek-sistierende Denken des Seins. Sie ist es schon deshalb, weil die Lehre von einem höchsten, göttlichen Seienden zum Wesen der ontologischen Metaphysik gehört, von deren platonischer Herkunft noch die Rede sein muß (vgl. W. i. M.⁵, 18).

IV.

So bekommt das Problem des *Humanismus* für Heidegger seine Dringlichkeit. Humanismus ist «das Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht unmenschlich, ‚inhuman‘, das heißt, außerhalb seines Wesens» (Br. 61). Worin hat man das Wesen des Menschen zu sehen?

Aller bisherige Humanismus hat es bloß metaphysisch gesehen, sei es nun der marxistische, der christliche, der römische, der Humanismus der Renaissance, der deutsche des 18. Jahrhunderts oder der existentialistische von Sartre (Br. 61 ff.). In dem hier gemeinten weiten Sinne, «daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde», ist «auch das Christentum ein Humanismus, insofern nach seiner Lehre alles auf das Seelenheil (salus aeterna) des Menschen ankommt und die Geschichte der Menschheit im Rahmen der Heilsgeschichte erscheint» (ebd. 63). Immer wurde «die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im ganzen bestimmt» (ebd.). Und zwar hat man allgemein den Menschen als das animal rationale bestimmt. «Diese Wesensbestimmung ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bedingt» (ebd. 64 f.). So wird es für Heidegger fraglich, ob er gut daran tue, wirklich auf die Frage seines Korrespondenten Jean Beaufret einzugehen, die seinen «Brief» hervorgerufen hat: «Comment redonner un sens au mot ‚Huma-

nisme'?» (ebd. 56). Den gewohnten Humanismus, der um das animal rationale sorgt, kann Heidegger jedenfalls nicht bejahen.

Hier bleibt für ihn vor allem zu fragen, «ob überhaupt das Wesen des Menschen anfänglich, und alles voraus entscheidend, in der Dimension der animalitas liegt» (Br. 65 f). Man «kann so vorgehen,» den Menschen «innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter anderen ansetzen» (ebd. 66). Aber so bleibt der Mensch «endgültig in den Wesensbereich der Animalitas verstoßen», und sein Wesen wird «zu gering geachtet» (ebd.). Wird der Mensch so als ein Seiendes unter anderen angesetzt, sei es auch mit der differentia specifica, daß er denkendes, geistiges Lebewesen sei, so wird man der ungeheuren Auszeichnung nicht gerecht, «daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird» (ebd.). Bedenkt man, wie «human» Heidegger das überseiende, übergöttliche Sein versteht, dann bedarf es keiner langen Ausführung mehr, um verständlich zu machen, daß ihm der metaphysische «homo animalis» nicht genügt. Als «homo humanus» kann ihm nur der «Hirt des Seins» gelten; alles andere bleibt unter der «eigentlichen Würde» des Menschen (ebd. 75).

Wie auch das «Sein der Gewächse und des Getiers» zu denken sein mag: auf jeden Fall fehlt den Lebewesen die Ek-sistenz, die der Grundzug des menschlichen Wesens ist. Darum ist das Lebewesen «uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt, und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden» (Br. 69). Das Wesen des Göttlichen scheint dagegen «uns näher als das Befremdende der Lebewesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem ek-sistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier» (ebd. 69 f). Tiere sind zwar in ihre Umgebung «verspannt», aber ohne die Lichtung des Seins, und aus diesem Grunde auch ohne die Sprache, die ja «lichtend-verbergende Ankunft des Seins» ist (ebd. 70). Die Tiere «hängen ... weltlos in ihrer Umgebung» (ebd.). So ist denn auch der *Leib* des Menschen «etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus» (ebd. 67). Die «Verirrung des Biologismus» wird nicht dadurch überwunden, daß man (gemeint ist offenbar Jaspers!) dem Leiblichen Seele, Geist und das Existentielle «aufstockt», «lauter als bisher die

Hochschätzung des Geistes predigt, um dann doch alles in das Erleben des Lebens zurückfallen zu lassen mit der warnenden Versicherung, das Denken zerstöre durch seine starren Begriffe den Lebensstrom und das Denken des Seins verunstalte die Existenz» (ebd. 67). Daß es eine Physiologie und physiologische Chemie des menschlichen Organismus gibt, beweist nicht, daß im Leib das Wesen des Menschen «beruht». «Dies gilt so wenig wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt» (ebd. 68).

Wer den Menschen primär als leibliches Lebewesen bestimmt, nimmt ihn bloß als ein Seiendes; er bleibt in der «technischen Interpretation des Denkens» befangen, deren Anfänge bis zu Plato und Aristoteles zurückreichen (ebd. 54). Er denkt im Sinne der «Logik» und vermag deshalb das «Denken des Seins» nicht zu vollziehen. Er weiß darum auch nicht, was es heißt, daß der Mensch ein denkendes Wesen ist. So ist der Mensch im Laufe der abendländischen Geschichte in die «Heimatlosigkeit» der «Seinsverlassenheit» geraten, die auf der «Seinsvergessenheit» beruht (Br. 86). Der Mensch ist sich selbst entfremdet. Das hat *Marx* (im Anschluß an Hegel) erkannt, der hier — neben Hölderlin und vor Goethe — ausgezeichnet wird. «Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen» (ebd. 87). Im historischen Materialismus verbirgt sich das Problem der *Technik*, «über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird» (ebd. 88). Sie stammt «wesensgeschichtlich aus der τέχνη als einer Weise des ἀληθεύειν, das heißt des Offenbarmachens des Seienden. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik. Diese selbst ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins» (ebd.). So betrachtet, verliert die metaphysische Anthropologie den Charakter eines bloß zufälligen Irrweges. Sie steht als eine Weise des Denkens in dem Lichte der «Seinsgeschichte». Das Denken ist seinem Wesen nach Denken «des Seins», in dem Doppelsinne, daß es «vom Sein ereignet, dem Sein gehört», und daß es, «dem Sein gehörend, auf das Sein hört» (ebd. 57). Das

Sein ist eben so ek-sistent, daß die Geschichte des Denkens nur als Auswirkung einer Geschichte des Seins selbst verstanden werden kann. Jetzt aber, da die Heimatlosigkeit des Menschen extrem geworden ist, kündigt sich bei Hölderlin und Heidegger eine neue Wendung der Seinsgeschichte an: ein Humanismus, der, anders als aller bisherige, «die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt» (ebd. 90). «Humanismus‘ bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen ankommt» (ebd. 94). Es ist ein Humanismus «seltsamer Art», «ein ‚lucus a non lucendo‘» (ebd.).

Fragt man mit Beaufret nach der «Ethik», die diesem Humanismus entspricht, so erwidert Heidegger, «Ethik» sei ebensowohl ein seinsvergessenes, erst in der Schule Platons aufgekommenes Unternehmen wie «Logik» und «Physik». Bei Sophokles und Heraklit sei mehr über Ethos zu erfahren als in der «Ethik». Den Spruch des Heraklit: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων übersetzt Heidegger in seinem Sinn: «Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Un-geheuren)» (Br. 109). Das Denken des Seins ist «in sich schon die ursprüngliche Ethik» (ebd.); es ist «weder theoretisch noch praktisch, es ereignet sich vor dieser Unterscheidung» (ebd. 111). Aus dem Sein selbst kommt «die Zuweisung derjenigen Weisungen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen» (ebd. 114). Und wenn sich der Mensch vor das Problem des *Bösen* gestellt sieht, so muß auch dies daraus verstanden werden, daß «das Sein selber das Strittige ist» (ebd. 112). «Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartigen des Grimmes», das seinerseits auch schon im Sein als dem Strittigen «west» (ebd.). Das Sein «nichtet» ja und ruft dadurch als Antwort das menschliche «Nein» hervor. Wie dieses Nichten und das Nein mit dem «Grimm» zusammenhängen, bleibt in dem «Brief» allerdings einigermaßen dunkel³. Es steht nur fest: «Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang und Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm»

³ In den «Holzwegen» wird über die «Strittigkeit» bei der Analyse des Wesens des Kunstwerkes etwas mehr gesagt.

(ebd. 114). «Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins» (ebd. 115). «Indem das Denken geschichtlich anerkennend auf das Geschick des Seins achtet, hat es sich schon an das Schickliche gebunden, das dem Geschick gemäß ist» (ebd. 118).

Der Humanismus im Sinne Heideggers will den seienden Menschen nicht mehr in den Mittelpunkt der Sorge stellen. Aber er humanisiert dafür das überseiende, übergöttliche Sein so sehr, daß es mit dem «Grimm» sogar das Böse — wenn auch in einem vormoralischen, etwa an Jakob Böhme erinnernden Sinne — in sich aufnimmt.

*

Die Folge, in der Heidegger selbst dies alles im «Brief über den Humanismus» darlegt, ist wesentlich polemisch bestimmt: beginnend mit der Polemik gegen den technisierten Begriff des Handelns und Denkens, erörtert er das Problem des Humanismus, indem er vom Wesen des Menschen auf das Wesen des Seins, auf die Seinsverlassenheit, seinen eigenen Humanismus und das Problem der Ethik kommt, — unter immer neuen Exkursen über die rechte Auffassung von «Sein und Zeit».

V.

Im Unterschied dazu hat die Schrift über *«Platons Lehre von der Wahrheit»* den Charakter einer Interpretation des «Höhlengleichnisses», die mit der Darbietung des Textes und einer (schon erläuternden) Übersetzung beginnt (S. 6—19), und zunächst Platons eigene Deutung des Gleichnisses auslegt (19—25). Dann erst setzt eine Heidegger eigentümliche Auslegung des Gleichnisses ein, die das von Platon «Ungesagte» sagen will (25—40), um endlich dessen Folgen für die Geschichte des Abendlandes bis zur Gegenwart aufzudecken (40—52), wodurch sich der Zusammenhang mit dem Humanismus-Brief herstellt.

Das Entscheidende, von Anfang an Maßgebende, ist natürlich die «aus einer künftigen Not notwendige» Auslegung Heideggers, die zunächst als eine «gewaltsame Umdeutung» erscheinen kann, «bis sich die Einsicht gefestigt hat, daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft, der zum verborgenen Gesetz dessen wird, was der Denker sagt» (25). Heidegger betont, es komme Platon selbst bei seinem Gleichnis auf

die Veranschaulichung des Wesens der *παιδεία* an, der «Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich» (23), auf die «Bildung» als «entfaltende Prägung», die durch ein Vorbild geleitet wird (24): nämlich durch das Eidos als das «Aussehen» der «gewachsenen und anwesenden Dinge selbst» (19, 21), von denen die Schatten in der Höhle nur die «Abschattungen» sind, die den Menschen «tagtäglich in der Haft» halten (20). Doch das so Gesagte veranschaulicht nach Heidegger ungewollt noch etwas Anderes, Wichtigeres, weil die Bildung durch das Wesen der Wahrheit und die Art seiner ungesagten Wandlung erst ermöglicht wird (25): «Die Unterschiede der Aufenthalte und Stufen der Übergänge gründen in der Verschiedenheit des jeweils maßgebenden *ἀληθές*, der jedesmal herrschenden Art der ‚Wahrheit‘» (27). Und während nun Platon das Problem darin sieht, daß der Mensch von den nur scheinbar seienden und «wahren» Schatten zu den dem Seienden «näheren» Gerätschaften und zu den im Tageslicht dastehenden «Dingen selbst» als dem «Wahrsten» gelangt, findet Heidegger eben in dem platonischen Verständnis dieses «Wahrsten» selbst, in der Idee, das eigentliche Fragwürdige.

Er beginnt mit dieser kritischen Betrachtung bei der Interpretation des Abstiegs in die Höhle, dem Kampf gegen die *ἀπαιδευσία*, den er als unentbehrlichen Bestandteil des Gleichnisses betrachtet (31 ff.). Für Platon, sagt er, liegt die Deutungskraft des Gleichnisses «in der Rolle des Feuers, des Feuerscheines und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichtes und der Sonne» (34); Platon ignoriert, daß das Höhlenbild von einer bei den Griechen selbstverständlichen «Grunderfahrung der *ἀλήθεια*, der Unverborgenheit des Seienden», mitbestimmt wird (33). Das *α* privativum in der *ἀλήθεια* ist eine entscheidende Voraussetzung (32): dies, daß «das Unverborgene stets eine Verborgenheit des Verborgenen überwindet» (32). «Die in sich offene Umschließung der Höhle und das durch sie Umstellte und also Verborgene verweisen zugleich auf ein Außerhalb, das Unverborgene, was über Tag ins Lichte sich weitet» (33). Die «Anwesung» ist «im Anfang des abendländischen Denkens der Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit, wobei diese selbst als die Entbergung den Grundzug der Anwesung ausmacht» (46). Wahrheit ist eben «Lichtung», das Sein als das Seien, «Wesen» oder Sich-Ereignen

derjenigen Helle, durch die alles Seiende als solches erst sichtbar wird. Platon aber bedenkt dabei nur diese (sekundäre) Sichtbarkeit des «sich präsentierenden» Seienden (19f.), die in seinem Aussehen oder Eidos besteht, in dem «Was-sein» (34f.). «Die ‚Idee‘ läßt nicht erst noch ein Anderes (hinter ihr) ‚erscheinen‘, sie ist selbst das Scheinende, dem einzig am Scheinen seiner selbst liegt» (ebd.). Die Idee «untersteht» bei Platon nicht der Unverborgenheit, «indem sie das Unverborgene, ihm dienend, zum Erscheinen bringt. Vielmehr bestimmt umgekehrt das Scheinen (Sichzeigen), was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf. Die *ἰδέα* ist nicht ein darstellender Vordergrund der *ἀλήθεια*, sondern der sie ermöglichende Grund» (46). Das *νοεῖν* oder Vernehmen bezieht sich jetzt nur noch auf das Scheinen des Seienden, die Idee. Und sofern dazu «der Zugang notwendig durch ein ‚Sehen‘ vollzogen wird, ist die Unverborgenheit in die ‚Relation‘ zum Sehen eingespannt, ‚relativ‘ auf dieses» (35). Das gilt vor allem von der Idee des Guten, die als die Idee der Ideen das «Schein-samste» und «Seiendste» ist. Man muß das Gute dabei griechisch verstehen: als das, «was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht» (38), nämlich dazu, «daß etwas in dem, was es ist, erscheinen und so in seinem Beständigen anwesen kann» (ebd.). Die Idee des Guten als Idee der Ideen «besteht deshalb darin, das Erscheinen alles Anwesenden in all seiner Sichtsamkeit zu ermöglichen» (38). Sie ist die «Ur-sache», denn sie gewährt für alle Sachen und ihre Sachheit «das Erscheinen des Aussehens, worin das Anwesende in dem, was es ist, seinen Bestand hat» (40).

Diese Verlagerung des Wesens der Wahrheit von der Unverborgenheit auf die Idee hat zur Folge, daß sich «fortan das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet» (41). Nachdem die Wahrheit auf das Sehen relativiert worden ist, wird sie zur *ὀρθότης*, der «Richtigkeit des Blickens», des «Vernehmens und Aussagens», und zum Sich-Angleichen des Vernehmens an die Idee als die eigentliche Sache des Erkennens; ihr Ort ist nicht mehr das Seiende selbst, sondern das menschliche Verhalten (42). So ist es seit Platon geblieben. Bei ihm und bei Aristoteles herrscht zwar noch die Zweideutigkeit, daß Wahrheit «zumal Unverborgenheit und Richtigkeit» ist (43f.); später aber, bei Thomas und bei Descartes, ist sie nur noch

im Intellekt, und auch Nietzsche, der sie als lebensnotwendigen Irrtum bestimmt, steht noch im Banne dieser Tradition (44 f.).

Der ungesagte Vorgang, für den sich Heidegger bei Platon interessiert, ist «das Herrwerden der *ἰδέα* über die *ἀλήθεια*» (41). Platon selbst bezeichnet die Idee des Guten (517c, 4) als «Herrin». «Die *ἀλήθεια* kommt unter das Joch der *ἰδέα*», wie Heidegger (41) mit Bezug auf die Lehre Platons sagt, die Sonne sei das Joch zwischen dem Sehen und dem Gesehenen (Staat 508a, 1). Da nun der Begriff der Philosophie von Platon als «Vorliebe und Freundschaft (*φιλία*) für die ‚Idee‘» bestimmt worden ist, lebt die Philosophie seitdem in Vergessenheit der «anfänglichen» Wahrheit. Seit Platon hat sie den Charakter der nur auf Seiendes ausgehenden «Metaphysik», die wesentlich theologisch ist (47 f.). Denn «Theologie bedeutet hier die Auslegung der ‚Ursache‘ des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist» (48). Mit Platon beginnt aber auch der «*Humanismus*», nämlich der «mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengeslossene Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein» (49). So ist die bei Platon gewandelte Wahrheit durchaus gegenwärtig «als die längst gefestigte und daher noch unverrückte, alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihre neueste Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs» (50). Die Geschichte der Metaphysik, die humanistisch um den Menschen «kreist» (sei es auch, indem sie den Menschen auf Gott bezieht), hat ihre «unbedingte Vollendung» nicht zufällig in *Nietzsche* gefunden (50), der, obwohl «ihm jedes Wissen vom metaphysischen Ursprung des ‚Wertes‘ abgeht», das «Wesen des *ἀραδόν* vorurteilsfreier festgehalten» hat als alle, die «dem grundlosen Mißgebilde von ‚an sich geltenden Werten‘ nachjagen»; indem er nämlich «den Wert als die vom ‚Leben selbst‘ gesetzte Bedingung der Ermöglichung des ‚Lebens‘ begreift» (37), hat er ja jenes «Kreisen um den Menschen» nur vollendet.

«Inzwischen ist an das anfängliche Wesen der Wahrheit erinnert worden» (51): damit stellt Heidegger sein eigenes Denken an einen Wendepunkt der Weltgeschichte. Zwar gilt: «Was immer

sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit» (50). Heideggers Humanismus ist ja ein «lucus a non lucendo». Aber die übermenschliche und übergöttliche Wahrheit ek-sistiert doch, wie sich zeigte, nur geschichtlich im Menschen, und insofern ist Heideggers Lehre auch wieder «Humanismus 'im äußersten Sinn» (Brief 90): die Zukunft der Menschheit wird zwar nicht vom Menschen entschieden, aber die Entscheidung fällt doch *im* Menschen — im Dichter und im Denker. Denn Denken ist «anfänglich» Denken des Seins (56f.).

VI.

Es ist ein fundamentaler Mangel, daß grundsätzliche, höchst tiefsinnige Lehren von solchem Anspruch und solcher Tragweite uns bisher nur skizzenhaft und programmatisch vorliegen. So kann man zu ihnen nur mit Vorbehalt Stellung nehmen und muß immer gewärtig sein, eines besseren belehrt zu werden⁴. Aber ganz unfaßbar sind die kleinen Schriften doch auch nicht, und der Verfasser von «Sein und Zeit» hat alles Recht darauf, daß sie mit größter Sorgfalt interpretiert, aber auch auf ihre Wahrheit geprüft werden.

Haben wir bisher versucht, Heidegger von seinen Grundgedanken aus zu verstehen, so empfiehlt es sich nunmehr, bei der Prüfung von der *Platoschrift* auszugehen, die als Interpretation am ehesten einen Boden für die Auseinandersetzung bietet. — Wird Heidegger dem Text gerecht oder nicht?⁵ Es sei gestattet, zunächst einige charakteristische Einzelheiten der Interpretation

⁴ Vgl. Anm. 2.

⁵ Der aufmerksame Leser wird schon in der Übersetzung des Höhlengleichnisses bei einigen Eigenwilligkeiten des Übersetzers stocken, wie denn überhaupt Heideggers Übertragungen aus dem Griechischen ein Problem für sich sind, mit dem sich einmal ein Philologe befassen müßte. Kann man 515a, 5 übersetzen (S. 9): «Solcherart Menschen haben doch im vorhinein... nie etwas anderes in den Blick bekommen als die Schatten,...»? Das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu$ des Textes dürfte doch wohl einfach «erstens» bedeuten, dem als unausdrückliches «zweitens» das $\tau\acute{\iota}\ \delta\grave{\epsilon}$ 515b, 2 entspricht: «Was aber (meinst du, haben sie) von den vorbeigetragenen Dingen (gesehen)?» Sie haben jeder erstens von sich und ihren Leidensgenossen, zweitens von den Gerätschaften nur die

zu erörtern, im Anschluß daran dann den «Humanismus», den Heidegger bei Platon findet und kritisiert.

Daß die Erzählung bis 517a, 7 reicht, also die Vorstellung vom Wiederabstieg in die Höhle mit einschließt (S. 31), ist zweifellos richtig. Hingegen kann man darüber streiten, ob die platonische Deutung nur bis 518d, 7 reicht (S. 19). Die dort anschließende Erörterung über das Seelenauge und seine Hinwendung auf die Ideen setzt das 518b, 6 Begonnene ohne besonderen Einschnitt fort, und auch der Übergang zum Thema der Notwendigkeit des Wiederabstiegs in die Höhle (519b, 7), das bis 512b, 11 behandelt wird, müßte doch Heidegger selbst nach dem eben Gesagten mit zur platonischen Auslegung rechnen. Bei dem, was dann folgt: der Darstellung des Bildungsganges (521c, 1—535a, 1) und der dann bis zum Schluß des Buches gehenden Diskussion, welchen Wächtern man die Mathemata vermitteln müsse, und wie das zu geschehen habe, könnte man einen Augenblick schwanken. Aber wenn man mit Heidegger die *παιδεία* als das Thema des Gleich-

Schatten zu sehen bekommen. Dies ist die Erfahrung, die man bei ihnen annehmen muß; daß sie «von vornherein» von besserer Erfahrung abgeschnitten waren, ist zwar richtig, wird aber nicht gesagt, offenbar weil es ohnehin klar ist. Die Pointe liegt in der Aufzählung alles dessen, was diese Menschen nicht kennen. — 516c, 1—2 muß man doch wohl wie üblich übersetzen: «daß sie (die Sonne) in gewisser Weise auch Ursache von all Jenem ist, was sie (sc. die Befreiten) (früher) sahen», während Heidegger (S. 15) übersetzt: «daß sie (die Sonne) sogar auch von jenem Allen die Ursache ist, was jene (die unten in der Höhle sich aufhalten) in einer gewissen Weise vor sich haben». Das *τρόπον τινά* ist beim Ursachesein der Sonne sinnvoll und nötig, weil dieses von den Dingen in der Höhle doch nur indirekt und auf eine nicht ohne weiteres offenkundige Weise gilt; bei dem Verhältnis der Höhlenbewohner zu den Schatten ist es eine unmotiviert und unverständliche Einschränkung. Ferner sind die Höhlenbewohner keine anderen als die jetzt am Tageslicht Nachdenkenden, die sich klar machen, daß die Sonne Ursache dessen ist, was sie selbst früher sahen (*έώρων*). — 516d, 1 muß das *δυνατώτατα* m. E. nach Analogie von *δξύτατα* (516c, 9) mit *άπομαντευομένων* verbunden werden, so daß man, wie üblich, übersetzen muß: «und der aufgrund dessen... am besten das Künftige zu prophezeien vermöchte», nicht: «das vorher zu sagen vermöchte, was am ehesten künftig eintreten könnte» (S. 17). — Zu 516d, 4: *τό τοῦ Ὁμήρου πεπονθέναι καί σφόδρα βούλεσθα ...*, wo Heidegger (S. 17) schreibt: «Wird er nicht gar sehr das auf sich nehmen wollen, wovon Homer sagt: ...», hat wohl Adam (z. St.) recht, wenn er auf Symp. 198c verweist. Also dürfte es heißen: «wird es ihm nicht gehen, wie (dem Achill) bei Homer, und wird er nicht gar sehr verlangen...».

nisses erkennt, und wenn man die ausdrücklichen Rückbeziehungen Platons auf das Gleichnis nicht übersieht (z. B. 532 a/b), wird man nicht umhin können, auch den ganzen auf das Gleichnis folgenden Rest des 7. Buches der platonischen Auslegung zuzurechnen. Hätte Heidegger das getan, dann hätte er sehr viel mehr erörtern müssen, als er zur Sprache bringt. Es ist, wenn man das Höhlengleichnis erklärt haben möchte, eine große Enttäuschung, daß Heidegger die Ausführungen über die propädeutischen Wissenschaften und die sie krönende dialektische Methode — diesen innersten Bezirk des ganzen Werkes — mit keinem Wort behandelt. Es erhebt sich die Frage, wie seine kritische Interpretation der Idee verlaufen würde, wenn er diese Hauptsache nicht mit Schweigen überginge.

Daß dieses Verfahren seine Nachteile hat, zeigt sich schon in Heideggers Interpretation des Gleichnisses selbst. S. 20 erhebt sich die Frage, ob das «vermeintlich allein und eigentlich Wirkliche, das sogleich Sichtbare, Hörbare, Greifbare, Berechenbare», «nach Platon» wirklich «die Abschattung der Ideen und somit ein Schatten» ist. Heidegger setzt hier die Schatten in unmittelbare Beziehung zu den Ideen, indem er den bekannten Ausdruck «Abschattung» gebraucht, durch den Husserl das Verhältnis der «leibhaften», «selbstgegebenen» Dinge der Wahrnehmung zu den inadäquaten perspektivischen Ansichten bezeichnet hat, in denen sie sich uns darstellen. Nun sind die Schatten Platons zwar auch inadäquate «Darstellungen» (vgl. bei Heidegger S. 21); aber die Dinge, die sich in ihnen so unmittelbar darstellen, daß man von «Abschattung» sprechen kann, sind nun doch ganz offensichtlich nicht die «gewachsenen und anwesenden Dinge» der Tageswelt (S. 21), die Ideen (S. 20), sondern die vorübergetragenen Gerätschaften in der Unterwelt. Diese zweite Stufe des Wahren wird in sich von Heidegger gar nicht näher behandelt. Er sagt von ihr nur: «Die Dinge selbst bieten in gewisser Weise, nämlich im Schein des künstlichen Höhlenfeuers, ihr Aussehen an und sind nicht mehr durch die Abschattungen verborgen» (S. 27). Sind es wirklich die abgeschatteten «Dinge selbst», von denen zuvor die Rede war, die Dinge der Tageswelt? Und ist deren Aussehen nur durch die künstliche Beleuchtung «in gewisser Weise» alteriert? Müßte nicht vor allem erklärt werden, warum hier zunächst einmal eine eigene Art von Schatten werfenden «leibhaften»

Dingen eingeführt wird, die von dem Aussehen der Dinge der Tageswelt nur insofern *indirekt* «Abschattungen» liefern, als sie selbst steinerne und hölzerne Abbilder von Menschen und sonstigen Lebewesen sind? Was bedeutet diese Indirektheit? Man wird hier nicht von Abschattung der Ideen durch die Schatten sprechen können. Man kann es auch deshalb nicht, weil das Verhältnis der verschiedenen Stufen zueinander gar nicht das der perspektivischen Ansichten zum «Dinge selbst» ist, sondern das von Abbild und Abgebildetem. Wenn vollends gesagt wird, das Sichtbare, Greifbare, sei Abschattung der Idee, «und somit» ein Schatten, dann ist dies ein nur im Deutschen mögliches Wortspiel, durch das die platonische Rede von Schatten nicht erklärt werden kann. Alle diese Zusammenhänge wären einer Erhellung an Hand des Textes fähig, wenn Heidegger der platonischen Auslegung des Gleichnisses in ihrem ganzen Umfang nachgegangen wäre. Hätte er die Frage nach den Gerätschaften in diesem vollen Zusammenhange verfolgt, dann würde er vielleicht dazu gelangt sein, in *ihnen* die sichtbaren und greifbaren Dinge der Erfahrung zu finden, nicht in den Schatten. Aber das zu erörtern, würde zu weit führen. — Heidegger geht auch im Bereich der Tageswelt den von Platon markierten Stufen nicht nach. Er findet hier nur eine «dritte» Stufe, der er als «eigene vierte Stufe des ‚Gleichnisses‘» (bzw. als vierten «Aufenthalt» beim Wahren [S. 26f.]) den Rückstieg in die Höhle folgen läßt (S. 31). Platon selbst unterscheidet 516a/b anders: nach den beiden Stufen innerhalb der Höhle kommt «erstens» die Betrachtung der Schatten und Spiegelbilder der Tageswelt, «zweitens» die Betrachtung der so abgebildeten «Dinge selbst»; «auf Grund dessen» dann die Betrachtung des Himmels bei Nacht und «schließlich» die der (nicht bloß im Spiegelbild gesehenen) Sonne selbst. Daß der Rückstieg auch eine Stufe sei, wird nirgends gesagt; es wäre wohl auch ein unglückliches Bild, da sich vielmehr Aufstieg und Abstieg beide der von Platon angegebenen Stufen bedienen. Hätte Heidegger die platonische Auslegung des Gleichnisses durch die Lehre von den mathematischen Wissenschaften und der Dialektik einbezogen und hätte er überdies Platons Forderung (517a/b), das Gleichnis mit dem «früher (nämlich im 6. Buch) Gesagten» zu verknüpfen, Raum gegeben, so wäre er (533/34) auf die bekannte vierfache Abstufung der Erkenntnisarten (*ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις,*

εἰκασία) und die ihr entsprechende Abstufung des Wahren gestoßen, welche Platons eigene Interpretation der Stufen im Höhlengleichnis zusammenfaßt. Heidegger hat vollkommen recht, wenn er das Wesen der Bildung in dem der Wahrheit gegründet sieht (S. 25—30). Aber eben deshalb wäre eine eingehende Interpretation der Stufen des Wahren im Sinne Platons selbst nötig. Wir hören leider nur etwas über die Ideen, aber nicht über den platonischen Weg zu ihnen, auf dem sie sich vielleicht anders zeigen würden, als es so der Fall ist. Das gilt insbesondere von der Idee des Guten, an der sich das Problem des platonischen «Humanismus» entscheiden muß.

Heidegger betont, daß im modernen Wertdenken, speziell bei Nietzsche, «vom ursprünglichen Wesen der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* Platons nichts mehr zu begreifen ist» (S. 37), weil das Wesen der Idee neuzeitlich «als perceptio (,subjektive Vorstellung’)» ausgelegt wird (ebd.), während ja, wie wir hörten, bei Platon das «Aussehen» noch etwas «von einem Heraustreten» hat, «wodurch jegliches sich ,präsentiert’» (ebd. S. 19f.). Die antike Metaphysik meint mit Idee den «Herblick des Anwesenden», die «kritische», moderne «das Gesichtete der Hin-sicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität» (Br. 76). «Anblick erst zieht Hin-sicht auf sich und überläßt sich dieser, wenn das Vernehmen zum Vor-sich-herstellen geworden ist in der perceptio der res cogitans als des subjectum der certitudo» (ebd. 77). Das ist sicher richtig (ich muß diesen «metaphysischen» Ausdruck gebrauchen!); es ist eine fundamentale Einsicht in den Unterschied antiken und modernen Denkens, zu deren Gewinnung Heidegger schon früher Entscheidendes beigetragen hat. Aber nun wird Heidegger durch seine Lehre vom platonischen Humanismus dazu gedrängt, diesem Unterschied wieder seine Kraft zu nehmen, indem er Nietzsche als «unbedingten Vollender» der Metaphysik zum «vorurteilsfreiesten» Bewahrer der Idee des Guten macht und im Wertgedanken des 19. Jahrhunderts den «spätesten», wenn auch «schwächsten Nachkömmling des *ἀγαθόν*» erblickt (Platons Lehre 37). Wenn Nietzsche trotz seiner «Zügellosigkeit» Platoniker sein soll, dann zeigt sich darin, wie ernstlich Heidegger die von ihm behauptete «Relativierung» des Seins auf den menschlichen Blick im Lichte ihrer angeblichen modernen Konsequenzen sieht. Ob aber das Verständnis des Guten als des Tauglichen

wirklich «griechisch» ist, wenn man Nietzsches «Wert für das Leben» als seine vollendete Enthüllung auffaßt? Nietzsche selbst hat in Platons Lehre vom Guten «an sich» das äußerste Gegenteil seiner eigenen Lehre gesehen, und er hat — trotz seiner Unkenntnis der Tradition — nicht falsch empfunden: denn wenn das Eidos wirklich der Anblick und «Herblick» des Seienden ist, nicht eine Hinsicht des Subjekts, dann wird alle «Zusammenjochung» des Sehens mit dem Gesehenen bei Platon nichts daran ändern, daß das Gute und die «guthaften» Ideen immer wieder mit den stärksten Worten als das auf sich selbst bezügliche Seiende (*καθ'αυτὸ ὄν*) bezeichnet werden, das als solches auf nichts anderes «relativ» ist, auch nicht auf den menschlichen Blick⁶. Diesen Blick vielmehr umgekehrt auf das Seiende, primär auf das Gute zu «relativieren», ist — gegenüber der sophistischen Aufklärung — Platons dringendstes Anliegen, wenn er den Sokrates (508e) sagen läßt, das Agathon sei «schöner» als das «schöne» Wissen und die «schöne» Wahrheit, da es für dies beides «Ursache» sei, — so wie im Sonnengleichnis dem Auge auch das «Vermögen» zu sehen (nicht nur die Beleuchtung des zu Sehenden) von der Sonne «wie ein Zufluß» gespendet wird (Staat 508b, 6—7; vgl. auch Tim. 45b ff.). Dem entspricht Platons Lehre von der Erleuchtung im 7. Brief. Es ist wahr, daß Platon unter Wahrheit zugleich «Unverborgenheit» und «Richtigkeit» versteht, aber in der Weise, daß das richtige Reden und Sehen wirklich dem Sichpräsentieren des Seienden entspricht, das sich uns von sich aus enthüllt, nicht umgekehrt. Für Platon ist die in der Erleuchtung erfahrene Idee des Guten eben deshalb letzte Quelle der Wahrheit, weil dieses höchste Seiende das Ansichsein, d. h. das Sein in bezug auf sich selbst, urbildlich offenbart⁷. Der griechische Begriff des Guten, wie ihn Platon selbst, vor allem im 10. Buch des Staates (608e), bestimmt, ist der des «Rettenden und Förderlichen» (*σωζον καὶ ὠφελοῦν*) im Gegensatz zum «Schlechten» (*καχόν*) als dem «Verderbenden und Zerstörenden» (*ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον*). Damit ist gesagt, daß das Gute als solches das der Rettung vor dem Verderben unbedürftige, an sich Seiende ist.

⁶ Vgl. auch meine Untersuchung der Idee im «Symposion»: «Einsicht und Leidenschaft», S. 201 ff., 2. Aufl. Frankfurt 1949.

⁷ Näheres zur Sache habe ich in dem Vortrag «Ansichsein und Geschichte» zu sagen versucht (Zeitschr. f. phil. Forschg. III/4. 1949, S. 484—500).

Über das Sich-zeigen dieses Seienden hinaus nach einer in sich wesenden Wahrheit und einem in sich wesenden Sein zu fragen, hat für Platon deshalb keinen Sinn, weil er seinerseits das Da-sein oder die geschichtliche Ek-sistenz eines solchen Seins im Menschen als eine Relativierung des ursprünglich Rettenden und primär Maßgebenden ansehen müßte. Daher die für alle modernen Interpreten befremdliche Fassung des reinen Wasseins, das uns im «Anblick» aufgeht, als eines lauter *Seienden*.

Wenn man unter «Humanismus» ein «Kreisen um den Menschen» versteht, dann war Platon kein Humanist: wenn einer, dann hat er Ernst damit gemacht, daß Gott das Maß aller Dinge ist, nicht der Mensch (Gesetze 716c). Das wird ja auch von Heidegger insofern nicht bestritten, als er Platon den Urheber der metaphysischen Theologie nennt. Aber Heidegger mediatisiert und relativiert das «Seiendste» durch das ek-sistente Sein. Indem er auch das Seiendste vom geschichtlichen Dasein abhängig macht und das Sein derart extrem «humanistisch» in *seinem* Sinne versteht, legt er nicht mehr Platon aus. Indem er — extrem unplatonisch — auch das schlechthin Wahre einem «Wandel der Wahrheit» unterworfen sein läßt, sagt er nicht nur etwas, was in Platons Lehre unausdrücklich, «ungesagt» enthalten ist, sondern etwas, das dem von Platon ausdrücklich Gesagten zuwiderläuft. Platon ist Humanist, indem er wie Sokrates um die «Rettung» der Seele und der Polis durch das Gute sorgt; aber eben darin liegt die Voraussetzung, daß das Gute selbst, auf dem das Denken der platonischen «Wächter» beruht, über die Sorge und Wächterschaft des Daseins im Menschen schlechthin erhaben ist, während Heidegger schon im «Wesen des Grundes» (S. 28 ff.) das platonische Agathon, den Grund der «Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und Sein», mit dem «Umwillen» identifiziert hat, das sich das sorgende Dasein als seine Welt selbst «entgegenhält» (S. 31); er hat es damals also als die von der Existenz «entworfene» Welt, innerhalb deren sich Seiendes als solches offenbaren und «sein» kann, aufgefaßt. Er hat zu Unrecht dagegen polemisiert, daß bei andern Interpreten «an die Stelle des nicht wiedererkannten Weltphänomens ein ausgezeichneter Bezirk des Immerseienden tritt» (30).

Heidegger kann sich bei seiner Auffassung am entscheidenden Punkte denn auch nicht auf Platon berufen, sondern nur teils auf

den «Anfang des abendländischen Denkens», teils auf dessen Wiederentdeckung auf einer höheren Stufe durch sein eigenes Denken des Seins. Um das erstere einleuchtend zu finden, müßten wir erfahren, wie Heidegger die Vorsokratiker interpretiert; — bis dahin jedenfalls wird er das Bedenken einer «gewaltsamen Umdeutung» Platons, das er selbst empfunden hat, nicht beseitigen können⁸. Was aber sein eigenes Denken betrifft, so erheben sich nicht minder schwere Probleme.

VII.

Das Problematische am Denken Heideggers ist offensichtlich sein *neuer Humanismus*. Heidegger wirft dem alten, «metaphysischen» Humanismus vor, er kreise um den Menschen, selbst da, wo er den Menschen noch theologisch auf ein höchstes Seiendes außer ihm zurückführt. Demgegenüber soll das Sein als der wahre Grund und Mittelpunkt gedacht werden, durch den der denkende Mensch erst ermöglicht wird und sein Wesen «geschenkt» bekommt. Aber nun fragt es sich, ob der Humanismus «im äußersten Sinne», demzufolge «der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst gehört», nicht erst recht jenem Vorwurf ausgesetzt ist.

Um diese Frage recht zu erwägen, wird es gut sein, zunächst noch eine *Vorfrage* zu stellen, die bei Heidegger stillschweigend (wenn auch vielleicht mit Recht) schon beantwortet ist: Warum ist das Kreisen um den Menschen so verwerflich?

Der unausgesprochene, «ungesagte» Grund, den man bei Heidegger, besonders im Blick auf den «Vollender der Metaphysik», Nietzsche, erkennen kann, besteht offenbar darin, daß uns der «Humanismus» alten Stils in eine *Katastrophe des Menschseins* hineingeführt hat. Er hat zur Folge gehabt, daß alle dem Menschen überlegene Wahrheit entschwindet, daß «alles Seiende durch den Willen zum Willen gezeichnet ist, als dessen Vorform der ‚Wille zur Macht‘ das Erscheinen begonnen hat» (W. i. M.⁵, 39). Die «in ihre neueste Neuzeit anrollende Weltgeschichte des Erdballs» zeigt uns, was das bedeutet: der Mensch

⁸ In den «Holzwegen» wird der «Spruch» des Anaximander interpretiert, aber nicht minder gewaltsam.

wird zum Beherrscher des Seienden als des nur noch Gegenständlichen, sein Denken zum «Rechnen mit dem Seienden» (ebd. 39, 43 ff.) und natürlich auch mit den Menschen. Aber eben dadurch wird der Mensch im tiefsten Sinne heimatlos: er ist von aller echten, ursprünglichen Wahrheit mit Nietzsche «verbannt», vom wahren Sein verlassen, und er erreicht mit seinem rastlosen, von uneingestandener Angst getriebenen Machtstreben nur, daß ihm das Errechnete ständig entgleitet. Das gilt auch von der neuzeitlichen, bloß objektivierenden Wissenschaft: sie «dient» zwar nicht «einem ihr erst angetragenen Zweck»; aber sie «sucht» auch nicht «eine ‚Wahrheit an sich‘» (ebd. 39). «Sie ist als eine Weise der rechnenden Vergegenständlichung des Seienden eine vom Willen zum Willen selbst gesetzte Bedingung, durch die er die Herrschaft seines Wesens sichert» (ebd.). So zeigt sich im Denken der Wissenschaft die Nichtigkeit des ganzen modernen Daseins: «Jegliches ist nur das, was es zählt. Das jeweils Gesicherte sichert den Fortgang des Zählens. Dieser verbraucht fortschreitend die Zahlen und ist selbst ein fortgesetztes Sichverzehren» (ebd. 43). Das «verzehrende Wesen der Rechnung» kann sich «hinter ihren Produkten verstecken und dem rechnenden Denken den Schein der Produktivität leihen, während es doch schon vorgreifend und nicht erst in seinen nachträglichen Ergebnissen alles Seiende nur in der Gestalt des Beistellbaren und Verzehrlichen zur Geltung bringt» (ebd. 44). Lassen wir einmal die Frage beiseite, ob und wie sich aus diesen Sätzen etwas über die moderne Mathematik und Physik ergeben könnte, und halten wir uns an die in ihnen gegebene Charakteristik des modernen Menschseins, so kann man sagen: das Kreisen um den Menschen — das geht aus dieser eindrucksvollen, ja apokalyptischen Kritik der Gegenwart hervor — entfremdet den Menschen sich selbst und allem anderen Seienden; es ruiniert das Seiende, weil es sein wahres Sein verkennt, und es verkennt das Sein, weil es die Wahrheit auf die «Gesichtspunkte» des Menschen relativiert und sie dadurch seiner Macht unterjocht .

Es sind diese Betrachtungen, die Heideggers neuere Schriften vielen so anziehend und einleuchtend machen. Er denkt aus der Not der Zeit heraus, lernt aus der Katastrophe der heutigen Welt und sucht nach dem Not-Wendigen. Damit hat er zweifellos recht: es gibt für das Denken, das aufs Ganze geht, von jeher keine

andere Direktive als solche Sorge um die «Wahrheit des Seins» und das «Sein der Wahrheit». Wir finden hier einen gemeinsamen Boden, auf dem wir uns mit Heidegger auseinandersetzen können.

Aber nun fragt es sich, ob Heidegger unsere Situation richtig erfaßt und ob sein Ausweg, auf dem er die Wahrheit sucht, wirklich zum Ziele führt.

Wenn Humanismus ein Kreisen um den Menschen ist, das in dem heutigen, alles Seiende technisierenden Denken besteht, oder doch notwendig in diesem Denken endigt, dann ist Heideggers Vorwurf gegen den Humanismus berechtigt. Und wenn das Kreisen um den Menschen in dem so bestimmten Sinne wirklich das Wesen alles bisherigen Humanismus (einschließlich des Christentums) ausmachte, dann müßte man Heidegger in seiner Kritik der humanistischen Tradition recht geben; wenn Platon als ihr Urheber anzusprechen wäre, müßte man ihn — trotz allen Widerstandes der Texte — letztlich so auslegen dürfen, wie Heidegger will. Aber in Wahrheit ist es ja eben unmöglich, über die Geschichte etwas zu sagen, was den Texten, d. h. dem Selbstzeugnis des Dagewesenen, Ansichseienden widerspricht. Und wenigstens bei Platon zeigte es sich schon, wie fragwürdig Heideggers These vom Ursprung des heutigen Kreisens um den Menschen ist, wie nötig es wäre, zwischen dem antiken Verständnis des Wahren als des sich öffnenden Seienden an sich und dem modernen Verständnis des Wahren als der leitenden Hinsicht des Vorstellens, zwischen Platon und Aristoteles einerseits, Descartes, Kant und Nietzsche andererseits zu unterscheiden, damit aber auch zwischen antikem und modernem «Humanismus». Folgt man der ersten, noch ganz allgemeinen und unverfänglichen Definition Heideggers: Humanismus sei «Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei», nicht «außerhalb seines Wesens» (Br. 61), so wird man im Sinne der bisherigen Sprachgewohnheit schon bei den Männern der Antike (genauer: im Anschluß an sie) von Humanismus sprechen dürfen, aber doch in einem gänzlich andern Sinne als bei dem heutigen «Kreisen um den Menschen»; ja, es wird eher zu fragen sein, ob dieses heutige Kreisen um den Menschen, durch das der Mensch sich selbst entfremdet wird, die Sorge um die Menschlichkeit im allgemeinen nicht gerade vergißt, so sehr auch einzelne Kritiker der Zeit (wie Marx,

Nietzsche oder Sartre) mitsamt den durch sie begründeten Bestrebungen «humanistisch» sein mögen. Jedenfalls aber steht so viel fest, daß die Sorge um die Menschlichkeit in Antike und Neuzeit sehr verschiedene Wege geht. Die kühne und geistvoll dargestellte Behauptung von einer fortlaufenden, die ganze Geschichte des Abendlandes im wesentlichen bruchlos erfüllenden Entfaltung «der» Metaphysik und «des» Humanismus macht nicht nur für unser gewohntes historisches Denken einen paradoxen Eindruck; sie ist auch wirklich nicht durchführbar und verschleiert den wahrhaft entscheidenden Gegensatz, in dem sich die moderne Welt zur Antike (ebenso wie zum Christentum) befindet. Dort, wo der Mensch, wie auch Heidegger zugeben muß, noch nicht das höchste Seiende war, stand er eben in Wahrheit nicht in der Mitte des Seienden (das würde sich z. B. bei Platon zeigen lassen, wenn man seiner Meinung nicht gewaltsam zuwiderdächte). In die Mitte rückt er erst in der Neuzeit, indem er sich als Subjekt, das Seiende als sein Objekt versteht, und hier erst kann man sagen, daß dieser Ansatz, der am Anfang noch längst nicht in seine Konsequenzen hinein entfaltet war, in einer einheitlichen geschichtlichen Entwicklung bis zu Nietzsche geführt hat (im einzelnen sind natürlich auch hier noch wesentliche Unterscheidungen nötig, vor allem die zwischen der ungebrochenen, gegen die Tradition noch ankämpfenden Aufklärung, der seit etwa 1800 gebrochenen, romantischen Weise des «subjektiven» Menschseins und der seit dem ersten Weltkrieg in die Sorge um das sinnvolle Menschsein geratenen, «existentiellen» Subjektivität). Heidegger projiziert den modernen Subjektivismus in Platon hinein. Der Begriff des metaphysischen Humanismus, wie er ihn versteht, ist ein unfruchtbarer Bastard aus modernem Subjektivismus und antiker metaphysischer Theologie. Er versperrt uns den Weg zu der wahrhaft humanistischen Bildung und Umbildung unseres Denkens, zu der uns die Antike helfen könnte.

Aber dieser historische, für das Verständnis unserer Situation verhängnisvolle Irrtum ist noch nicht das Schlimmste. Denn er ist nur der Ausdruck und die Folge davon, daß Heideggers eigener, unmetaphysischer Humanismus — weit entfernt, dem Unheil des Kreisens um den Menschen zu entgehen — selbst dem modernen Subjektivismus verhaftet bleibt. Gerade indem er die Meta-

physik des Seienden überwinden und eine sich anbahnende Wende der Weltgeschichte denken will, humanisiert er, wie sich zeigte, das übermenschlich und übergöttlich gemeinte Sein und trägt die unüberwundene moderne Not der Geschichtlichkeit des Menschen mit aller daran haftenden Relativierung der wandelbar gewordenen Wahrheit in jenes Sein selbst hinein.

Freilich ist es Heidegger durchaus ernst damit, daß nicht der Mensch die Entscheidungen der Weltgeschichte fällt, sondern die in sich wesende, sich das jeweilige Menschentum «ereignende» Wahrheit. Sein «überphilosophisches», «wesentliches» Denken will, als «Widerhall der Gunst des Seins», das moderne Menschsein geradezu «opfern» (W. i. M.⁵, 44f.). «Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins» (ebd.). Jenseits aller Berechnung soll sich das Denken dankbar «verschwenden», in der «Klarheit der angstbereiten Scheu des Opfermutes, der sich die Nachbarschaft zum Unzerstörbaren zugemutet hat» (ebd.). Heidegger möchte der Zerstörung im sich verzehrenden heutigen Menschsein entrinnen, nicht um den Menschen, sondern um die Wahrheit «kreisen», von der der Mensch sein Wesen «geschickt» und «geschenkt» bekommt. Das Sein der Wahrheit nimmt ihm in manchen Wendungen geradezu die Züge an, die man sonst nur bei einem seienden Gott findet, der für den Menschen Sorge trägt. Es «hat sich je geschichtlich seines Wesens angenommen»; es «mag» ihn, «liebt» ihn (Br. 57). «Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken [des Menschen]. Jenes ermöglicht dieses» (ebd.). Es ist von der «Gunst» und «Huld» des Seins die Rede, und man muß Heidegger zugeben, daß er auch in «Sein und Zeit» schon *nicht darauf ausging*, Sein und Wahrheit auf den seienden Menschen in seiner zufälligen geschichtlichen Bedingtheit oder in seinen gewagten Entwürfen zu relativieren, wie das Sartre tut, sondern darauf, den «Sinn» des Seins so zu verstehen, daß er *Grundlage* für das Verständnis alles Seienden als solchen (auch des Menschen) werden kann. Es war Heidegger von Anfang an um den *Vorrang* des «Ontologischen» vor allem «Ontischen» zu tun (Sein und Zeit, §§ 3, 4 u. 10). So hat er sich denn auch schon 1929 in seinem Buch über «Kant und das Problem der Metaphysik» gegen eine Verwechslung seiner «existenzialen Analytik» mit einer Anthropologie verwahrt (dort besonders im 4. Abschnitt). Daß das Ver-

ständnis dessen, was «Sein» heißt, allem Verständnis von Seiendem vorangehen müsse, war ihm immer schon klar.

Aber es ist nun das Verhängnis Heideggers gewesen und geblieben, daß er inmitten des modernen, um den Menschen kreisenden Denkens begonnen und den Ausweg aus ihm, den die Antike, speziell Platon, uns zeigen kann, bis zu seinen neuesten Schriften nicht gefunden hat. Damals, in «Sein und Zeit», hat er die Ontologie der Antike im entscheidenden Punkte nicht wieder aufgegriffen: er hat seine Ontologie nicht theologisch begründet, sondern eben nun doch — nolens volens — anthropologisch. Seine Fundamentalontologie konnte oder wollte, was «Sein» heißt, nicht an einem lauter Seienden, Göttlichen lernen, sondern an dem von Nichtigkeit durchsetzten, vom Nichtsein jederzeit bedrohten Seienden, welches jeder von uns Menschen ist, und zwar jeder von uns *heutigen* Menschen, die als solche das für Platon und Aristoteles «Seiendste» überhaupt nicht mehr kennen, und die auch an allem, was als Ersatz dafür eingetreten war, selbst an der eigenen Kultur und ihrem Fortschritt, verzweifelt sind. Heidegger dachte und denkt, so sehr er auf das «Anfängliche», Vorsokratische ausgeht, durchaus modern. Er hat jetzt zwar erkannt, wie sehr «Sein und Zeit» in der Gefahrenzone des anthropologisch-relativistischen Denkens befangen geblieben ist, und möchte nun den Primat des Seins und der Wahrheit, den er damals schon erstrebte, mit stärkeren Mitteln aufrichten. Aber er will oder kann das damals Begonnene auch nicht preisgeben, und so humanisiert er das Sein in einer Weise, die nun — nachdem er es über Menschen und Götter hinaus erhöht hat — um so paradoxer und katastrophaler ist.

Dabei hat Heidegger jedesmal eine imposante Leistung vollbracht, oder doch geplant, um das Unmögliche möglich zu machen. Man hat es nicht genügend gewürdigt, daß er schon in «Sein und Zeit» sehr ernstlich versucht hat, dem «Kreisen um den Menschen» zu entgehen. Indem er dort (S. 229f) alle «ewigen Wahrheiten» als «längst noch nicht radikal ausgetriebene Reste von christlicher Theologie» verpönt und gelehrt hat, Wahrheit gebe es nur, sofern und solange das sich zeitigende menschliche Dasein ist (ebd. 226), hat er zwar einen «Humanismus» und Relativismus im «äußersten Sinn» heraufbeschworen. Aber er hat sich zugleich bemüht, über alles Sich-Verzehren dieses Daseins in

seinem geschichtlichen Wandel hinauszukommen, indem er es — vor dem Ergreifen seiner geschichtlichen Möglichkeiten — zu der in aller Geschichte gleichbleibenden Grundmöglichkeit des drohenden Nichtmehrseins «vorlaufen» und darin eine vor-geschichtliche Standfestigkeit gewinnen ließ. Wie eine prinzipielle, nicht nur für die heutige Existenz gültige Ontologie möglich sei, obwohl sie eines «ontischen Fundamentes» bedürfe, und dieses Fundament nur in der menschlichen Existenz finden könne (S. u. Z. § 83 u. ö.), das hat Heidegger aufs gründlichste bedacht; er hat den Einwand, den Jaspers gegen eine Ontologie der Existenz erhebt, nicht beiseite geschoben, sondern (der Sache nach) durch seine Lehre vom «eigentlichen Ganzsein-können des Daseins» und der «Zeitlichkeit» zu beantworten gesucht. Er hat versucht, der geschichtlichen Zeitlichkeit, in die sich das heutige Dasein gebannt findet, dadurch zu entrinnen, daß er sie radikal bejahte, aber dabei die Zeitlichkeit selbst, die uns als Schicksal zu übermächtigen scheint, als das vom Dasein selbst gezeitigte eigene Sein darstellte, das der Entschlossenheit des Einzelnen gleichsam in die Hand gegeben ist. In einer sachlichen Parallele zu Nietzsches «Amor fati» hat er sich über die Zeit, die den heutigen Menschen «verzehrt», durch die radikalste Bejahung dieser «Geworfenheit ins Nichts» zu erheben gesucht. — Aber er hat nun offenbar selbst eine neue Fassung dieses Versuches für nötig gehalten, damit das Sein und die Wahrheit nicht mehr von der «Entschlossenheit» des «eigentlich» existierenden Menschen abhängig sei. Er gibt zu, daß man «Sein und Zeit» subjektivistisch verstehen konnte, ja mußte, so daß das Sein als vom Menschen geschaffen erschien. Daher hat er mit einer kühnen Wendung das Nichts, dieses einzige Jenseits des Menschen, das er noch kannte, als den Schleier eines *in sich* ruhenden Seins erklärt. Er meint nun, diesen Schleier zerrissen zu haben und beginnt andeutend von dem Geheimnis dieses «huldvollen» und «grimmigen» Seins zu sprechen. Bedenkt man recht, was er sagt, so kann man darin durchaus eine oberste Macht erkennen, von der der heutige Mensch sich und alles Seiende in der Tat abhängig findet: die *Macht der Geschichte*. Von «der» Geschichte, die über das Kommen und Gehen der Götter und der Möglichkeiten des Menschseins entscheidet, spricht der heutige Mensch — ähnlich wie vom «Leben», das dies und jenes «bringt» und «aus

den Menschen macht» — in der Tat wie von einer höchsten Macht. Diese Redeweise — ein für unsere Zeit charakteristischer Mythos oder Pseudomythos — beruht auf der Erfahrung, daß das geschichtliche Schicksal über alle Möglichkeiten der Weltauffassung, die uns sinnvolles Menschsein ermöglichen, souverän hinwegzugehen scheint. Wir wissen, was es heißt, nicht mehr so sein und alles Seiende nicht mehr so verstehen zu können wie «früher», weil «die Geschichte» weitergegangen ist und weitergeht⁹. Wir wissen es heute wohl alle; grundsätzlich weiß man es schon seit der «Entdeckung» der Geschichte, zu der die *Romantik* im Anschluß an die epochemachende französische Revolution gekommen ist. Das eigentliche Rätsel der Geschichte aber besteht darin, daß sie, die als ein das Menschsein wandelndes, ihm überlegenes Schicksal erscheint, doch immer nur *im Menschen* geschieht. Was sich hier schicksalhaft gibt oder versagt, ist ja nichts anderes als die uns aufgehende oder sich verbergende Möglichkeit, das Seiende zu verstehen, also die «Lichtung», von der Heidegger spricht, und innerhalb deren allein der Mensch als solcher «existieren» kann. Die Geschichte ist, so verstanden, das Sich-Ereignen der «Wahrheit», so wie es sich im «Gestaltwandel» der Götter und der Menschentümer vollzieht.

So unerhört neu, wie diese Konzeption bei Heidegger erscheint, ist sie im Prinzip freilich nicht. Die moderne Erfahrung der Geschichtlichkeit hat schon gleich bei ihrem ersten Auftreten, in der Zeit des deutschen Idealismus, zu einer ähnlichen Lösung gedrängt. Schon *Hegel* hat das alles relativierende Geschehen, das sich an Göttern und Menschen zu vollziehen scheint, durch die *Apotheose der Geschichte* zu bewältigen gesucht. So sagt denn auch Heidegger selbst, Hegels Bestimmung der Geschichte «als der Entwicklung des ‚Geistes‘» sei «nicht unwahr»; sie sei «auch nicht teils richtig, teils falsch»; sie sei «so wahr, wie die Metaphysik wahr ist, die im System zum erstenmal durch Hegel ihr absolut gedachtes Wesen zur Sprache bringt» (Br. 82). «Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins. Was aus ihr stammt, läßt sich nicht durch Widerlegungen treffen oder

⁹ Vgl. zur Sache meine Schrift: «Die Geschichte im Denken der Gegenwart» (Frankfurt, 1947; jetzt auch in: *Große Geschichtsdenker*, Tübingen 1949), bes. S. 17 ff. bzw. 231 ff.

gar beseitigen. Es läßt sich nur aufnehmen, indem seine Wahrheit anfänglicher in das Sein selbst zurückgeborgen und dem Bezirk einer bloß menschlichen Meinung entzogen wird» (ebd.). Heidegger ist sich bewußt, daß die Aufnahme des «Nichtens» in das Sein schon bei Hegel und Schelling vollzogen ist (ebd. 114). Aber er weiß auch, wie problematisch die Lösung Hegels war, und steht, wie jeder heutige Denker, vor dem Faktum, daß die Geschichte über Hegels eschatologische Behauptung von der Vollendung der Geschichte in der absoluten Philosophie hinweggegangen ist. Den Grund dafür findet er anscheinend in dem metaphysischen Charakter dieser Lehre. «Hegel bestimmt die existentia als die sich selbst wissende Idee der absoluten Subjektivität» (Br. 69). Das Sein ist bei Hegel und Schelling «im Sinne der absoluten Wirklichkeit als der unbedingte Wille gedacht, der sich selbst will, und zwar als der Wille des Wissens und der Liebe. In diesem Willen verbirgt sich noch das Sein als der Wille zur Macht» (ebd. 114). Die Sache Hegels muß also jedenfalls «anfänglicher» gedacht werden. Das «künftige Denken» kann nicht mehr eine um den Menschen als Subjekt kreisende «Philosophie» sein; es «kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der ‚Liebe zur Weisheit‘ ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens» (ebd. 119). Aber es ist — das leugnet Heidegger damit nicht — die Sache Hegels, um die es geht, und es ist noch die Frage, ob Hegels «Geist» in seinem dialektischen Denken nicht auch schon darauf ausging, *vor* allem Seienden die reine, in sich wesende, durch die «Negation» in Bewegung gebrachte «Lichtung des Seins» zu sein. Auch bei Hegel sollte ja das Wahre das Ganze des sich entwickelnden Wesens sein, so sehr dieses Wesen im Menschen seine «Ortschaft» hatte. Heidegger ist gewiß kein Hegelianer, der nur den Buchstaben Hegels ganz oder teilweise repristinierter. Er unternimmt, was Hegel selbst tun würde, wenn er heute lebte. Indem er aber, im Geiste Hegels und als ein nachgeborener Freund Hölderlins, noch einmal die Apotheose der Geschichte versucht, entgeht er doch nicht dem Verhängnis, das jedem im Banne der Geschichte bleibenden Denken droht: er möchte über den Menschen hinaus, weil das Kreisen um den Menschen mit dem Verlust der Wahrheit und des Seins zugleich den Menschen und

alles sonstige von ihm beherrschte Seiende ruiniert; aber er kann es nicht ändern, daß das Sein, an das er sich halten möchte, ohne ihn, den menschlichen Denker, «nicht ein Nu kann leben». Er entgeht der verfänglichen Aufgabe nicht, als «Hirt des Seins» mit seinem menschlichen Denken und Sprechen gleichsam der Mund der Wahrheit selbst, der inkarnierte Logos des Seins zu sein und als solcher etwas schlechthin Wahres sagen zu wollen, während doch die Geschichte des Seins und der Wahrheit weitergeht. Hegel war sich dieser Schwierigkeit bewußt und hat die Kühnheit gehabt, seinen eigenen Geist als den vom inkarnierten Logos des Christentums ausgehenden Geist zu verstehen, der sich selbst am Ende seiner geschichtlichen Entfaltung philosophisch begriffen hat. Wird Heidegger, der von Kierkegaards ironischer Kritik am «absoluten Professor» ausgegangen ist, nun aber — fort von Augustin, Luther und Kierkegaard — zu Hegel zurückstrebt, einen besseren Ausweg aus der Aporie finden? Daß er das Christentum nicht mehr so absolut nehmen kann, wie Hegel es immerhin wollte, ist nach allem, was er darüber geäußert hat, klar. Und während er in «Sein und Zeit» noch wie ein ungläubig gewordener Luther oder Kierkegaard sprach, kann er das Christentum jetzt offenbar nicht mehr als ein entscheidendes Problem anerkennen. Offensichtlich möchte er nun den höchsten Anspruch des ursprünglichen Redens vom Sein nicht selbst erheben, sondern dem Dichter überlassen, der das Sein als das Heilige würdig zu «nennen» vermag. Daher ist er als Exeget von «Hölderlins Wort» aufgetreten (Hölderlins Hymne, S. 32) und spricht von den «jungen Deutschen», die angesichts des Todes «von Hölderlin wußten», so, wie man früher von den Lesern der Bibel sprach. Doch ist es offenbar unvermeidlich, daß er schon als Interpret des Dichters, erst recht aber bei seinem eigenen denkerischen «Sagen» des Seins einen unsokratischen Ton anschlagen muß, der davon zeugt, wie sehr er notgedrungen noch immer um den Menschen kreist. Die Apotheose der Geschichte ist auch bei ihm nicht durchführbar ohne eine Selbst-Überhebung des Denkers, in dem ja einzig das Sein und die Wahrheit «existiert». Man wird sich hüten müssen, darin nur eine individuelle Anmaßung zu sehen, die allzumenschlich wäre. Es ist ein Verhängnis des heutigen Menschen überhaupt, das durch die Kühnheit der ursprünglichen Denker — wie schon bei Hegel und Nietzsche — zutage kommt.

Aber es zeigt sich darin doch, daß das Kreisen um den Menschen, dem gerade dieser Denker entrinnen möchte, nicht durch die Erhöhung des Menschen zum Ort der Wahrheit — zum absoluten Geist, zum Übermenschen oder zum «Dasein» — überwunden werden kann, sondern nur durch die vorbehaltlose Anerkennung eines «Seiendsten» jenseits des Menschen, in dem die Wahrheit ihren wahren Ort hat .