

# Martin Heidegger: Holzwege

Autor(en): **Storch, Alfred**

Objektyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **12 (1952)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

## **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: Holzwege

Über Heideggers «*Holzwege*» (Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1950) zu berichten ist schwierig, schon weil zu diesem Werk die ihm eigene, von ihm nicht wegzudenkende Sprache gehört, die in ihrer Strenge überall durch die zu sagende Sache geprägt ist. Sprache ist mehr als Mitteilung und Aussage, sie ist jenes Geschehen, in dem für den Menschen erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, sie bringt das Seiende erst ins Offene (S. 60, 61). Die Unzulänglichkeit dieses Berichtes kann nur gemildert werden, indem man Heidegger immer wieder selbst in seiner Sprache sprechen läßt. Es ist das ungemein Schwierige, aber gerade darum auch das Anziehende an den einzigartigen Werken Heideggers, daß das Altgewohnte, Bekannte und selbstverständlich Erscheinende sich in einem neuen, zunächst befremdlichen Licht darstellt. Aber, was zunächst befremdlich erscheint und in einer manchmal gewaltsam klingenden Sprache sich darstellt, erschließt sich bei immer neuem Eindringen und Mitgehen als das Nahe und Nächste; und es erscheint dann umgekehrt befremdend, daß gerade dies übersehen und übergangen werden konnte. Selbstverständliche und abgenutzt klingende Worte enthüllen dann ihren verborgenen, vergessenen und ungedacht gebliebenen Sinn. Oftmals hat die Sprache, getreuer und näher den Dingen als wir selbst, diesen Sinn bewahrt. So enthüllt sich der eigentliche Sinn von Wahrheit im Zusammenhang mit Verwahren, Gewahren, Wahrsagen als Wahnis des Seins (S. 121).

Es ist überhaupt, so leicht es erscheinen mag, gerade das Schwerste, uns so dem Seienden zuzukehren, daß wir auf dessen Sein denken, und es gerade so in seinem Wesen auf sich beruhen lassen, daß wir das Seiende als das Seiende sein lassen, wie Heidegger sagt (S. 20).

Überall ist dies die leitende Hinsicht der Aufsätze dieses Werkes. Es sind sechs Abhandlungen: Der Ursprung des Kunstwerkes, die Zeit des Weltbildes, Hegels Begriff der Erfahrung, Nietzsches Wort von Gottes Tod, wozu Dichter? und der Spruch des Anaximander. Sie gehen auf Vorträge und auf Vorlesungen und Seminarübungen in Freiburg zurück. Fast alle Stücke sind in neuen Fassungen vorgelegt und zum Teil mit ausführlichen Nachworten und Zusätzen versehen.

Schon gleich die erste Abhandlung «der Ursprung des Kunstwerkes» eröffnet den so noch nicht gesehenen Raum, in dem die Kunst und das Kunstwerk steht.

Die Frage nach dem *Ursprung des Kunstwerkes* fragt nach der Herkunft seines Wesens. Das Kunstwerk ist eine Weise, wie Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit geschieht und sich ins Werk setzt. Im Kunstwerk geschieht die Hervorbringung eines solchen Seienden, das vordem nicht war und nachmals nie mehr sein wird. Was ein Ding ist, was ein Gebrauchszeug ist, das wird im Kunstwerk offenbar. Die geläufigen Auslegungen des Dinges als Träger von Eigenschaften, als Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen in einer Einheit, oder als Stoff-Formgefüge erreichen nicht dessen Wesen. Sie versperren vielmehr den Weg zum Dinghaften des Dinges (S. 20, 54). In einem bekannten Gemälde hat von Gogh ein

paar Bauernschuhe dargestellt, «nichts weiter. Und dennoch. Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend. In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Kornes und ihr unerklärtes Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes. Zur Erde gehört dieses Zeug und in der Welt der Bäuerin ist es behütet. Aus diesem behüteten Zugehören ersteht das Zeug selbst zu seinem Insichruhen» (S. 22f.).

So ist van Goghs Gemälde die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe, in Wahrheit ist. Dies Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus. Im Werk der Kunst hat sich so die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt (S. 25).

Ein Tempel eröffnet, solange durch ihn ein Gott anwest, darstellend eine *Welt* und stellt diese auf die *Erde* zurück, die so erst als der heimatliche Grund hervorkommt (S. 32). Welt ist dabei nicht als Ansammlung der vorhandenen Dinge oder dazu vorgestellter Rahmen gedacht. Sie ist überhaupt kein Gegenstand, sondern das Ungegenständliche, dem wir unterstehen, sofern wir in das Sein entrückt sind, und sie ist – sie «weltet» – in unseren wesenhaften Entscheidungen (S. 33).

Die Erde ist das alles Tragende, sie ist das Hervorkommen und Aufgehen (Physis) des sich Verschließenden und Bergenden. Auf sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt (S. 35).

Die Welt gründet sich auf die Erde, und die Erde durchragt die Welt. Ein Streit ist zwischen Welt und Erde – nicht als Kluft, sondern als Innigkeit des Sich-Zusammengehörens der Streitenden (S. 51). Die Erde kann das Offene der Welt nicht missen, soll sie selbst als Erde im befreiten Andrang ihres Sich-Erschließens erscheinen, die Welt kann der Erde nicht entschweben, soll sie als waltende Weite und Bahn alles wesentlichen Geschickes sich auf ein Entschiedenens gründen (S. 38).

Im Werk – dem Tempel, dem Gemälde von van Gogh – wird das Seiende im Ganzen in die Unverborgenheit gebracht, im Werk ist die Wahrheit am Werk, ist das sichverbergende Sein gelichtet. Das Werksein des Werkes ist eine Weise, wie Wahrheit geschieht, und sie geschieht als Urstreit zwischen Lichtung und Verbergung. Dieser kommt als Streit zwischen Welt und Erde zum Austrag das Widerspiel zwischen Welt und Erde wird im Werk offenbar (S. 44). Im Werk kommt Seiendes ins Licht seines Seins. Ist es das Gewöhnliche, daß Seiendes ist, so offenbart das Werk gerade, und je wesentlicher es ist, umso leuchtender, die Einzigkeit dessen, daß es ist, und nicht vielmehr nicht ist (S. 54). Im Werk wird die Gegenwendigkeit von Welt und Erde geeinigt. Indem das Werk sich in die Erde zurückstellt, läßt es sie gerade hervorkommen (S. 35). Im Tempelwerk kommt der Fels zum Tragen und Ruhen, und wird so erst Fels. «Die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum

Klingen, das Wort zum Sagen. All dieses kommt hervor, indem das Werk sich zurückstellt in das Massige und Schwere des Steins, in das Feste und Biegsame des Holzes, in die Härte und den Glanz des Erzes, in das Leuchten und Dunkeln der Farbe, in den Klang des Tones und in die Nennkraft des Wortes» (S. 35).

Der Stein lastet und bekundet seine Schwere, die uns entgegenlastet und sich doch jedem Eindringen in sie versagt. Die Farbe leuchtet, aber sie ist fort, wenn wir sie in Schwingungszahlen zerlegen. So läßt die Erde jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen und jede nur rechnerische Zudringlichkeit in eine Zerstörung umschlagen. «Offengelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft unerschließbare gewahrt und bewahrt wird» (S. 35).

Durch den ins Werk gesetzten Entwurf der Unverborgenheit des Seienden wird alles Gewöhnliche und Bisherige zum Un-seienden. Wir selbst werden unserer Gewöhnlichkeit entrückt und rücken in das vom Werke Eröffnete ein. Im Umsturz des Geheuren bricht das Un-geheure auf, denn die im Werk sich eröffnende Wahrheit ist aus dem Bisherigen nie zu belegen und abzuleiten, im Gegenteil: das Bisherige wird in seiner ausschließlichen Wirklichkeit durch das Werk widerlegt (S. 59, 62). Daher ist, was die Kunst stiftet, ein Überfluß, eine *Schenkungs*. Sie ist wesenhaft *geschichtlich*: Geschichte nicht verstanden als Abfolge von Begebenheiten in der Zeit, sondern als Aufbrechen einer neuen Welt, das immer geschieht, wenn Unverborgenheit des Seienden sich in der Kunst ins Werk setzt (S. 63). Innestehen in der im Werk geschehenden Offenheit des Seienden, «Inständigkeit» im Ungeheuren der im Werk geschehenden Wahrheit, das ist Bewahrung des Werks – ein Wissen und ein Wollen zugleich – «ein ekstatisches Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins», in «Sein und Zeit» als Entschlossenheit bezeichnet: nicht als eine «dezidierte Aktion eines Subjekts», sondern als Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins. Damit erhellt das, was mit *Existenz* gemeint ist. Nicht ein Hinausgehen aus einem Innern zu einem Draußen, sondern «das Wesen der *Existenz* ist das ausstehende Innenstehen im wesenhaften Auseinander der Lichtung des Seienden (S. 54, 55).

Versteht man *Dichtung* nicht als schweifendes Ersinnen des Beliebigen, Verschweben des bloßen Vorstellens, des Einbildens im Unwirklichen, sondern als lichtendes Entwerfen der Wahrheit, so ist die Kunst in ihrem Wesen Dichtung. Die Dichtung als Sprachwerk nimmt innerhalb der Kunst eine ausgezeichnete Stellung ein. Wo keine Sprache, wie im Stein, in Stern, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und des Nichtseienden. Bauen und Bilden geschehen schon immer im Offenen der dichtenden Sage von Welt und Erde innerhalb der Lichtung des Seienden, die schon immer in der Sprache geschehen ist, denn Sprache nennt erstmals das Seiende und bringt es so zum Wort und zum Erscheinen; das Nennen erennt das Seiende erst zu seinem Sein (S. 60, 61).

Das neue Werk bestätigt, was dem mit Heideggers Fundamentalontologie in «Sein und Zeit» Vertrauten nicht überraschend ist, daß es ihm nicht um anthropologische Fragen, sondern um die Seinsfrage geht. Sein Denken fragt nach der «*Wahrheit des Seins*» und bestimmt daher den «Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin» (Brief über den Humanismus in: Platons Lehre von der Wahrheit, S. 110). Schon in dem Ausdruck «Fundamentalontologie» ist gegenüber der herkömmlichen Ontologie der Metaphysik, sei sie nun vorkritisch

oder transzendental, der Versuch gemacht, in die «Wahrheit des Seins vorzudenken» (l. c. S. 109). «Kann sich das Denken» – so fragt Heidegger – «noch fernerhin dessen entschlagen, das Sein zu denken, nachdem dieses in langer Vergessenheit verborgen gelegen und zugleich im jetzigen Weltaugenblick sich durch die Erschütterung alles Seienden ankündigt?» (l. c. S. 105). Gerade der weltgeschichtliche Augenblick drängt dahin, daß eine Besinnung erwache, die nicht nur auf den Menschen, sondern «anfänglicher noch auf die Dimension denkt, in der das Wesen des Menschen vom Sein selbst her bestimmt, heimisch ist» (l. c. S. 95). Die *Existenz* des Menschen aber ist nicht der Mensch als *animal rationale*, als vernünftiges Lebewesen, «Existenz ist auch nicht nur die Wirklichkeit der mit- und füreinander Wirkenden und so zu sich selbst kommenden Subjekte. *Eksistenz* ist im fundamentalen Unterschied zu aller *existentia* und aller *existence* das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins. Sie ist die Wächterschaft, d. h. die Sorge für das Sein» (l. c. S. 91). Es geht also Heidegger, sofern er nach dem Menschen fragt, um das *seinsgeschichtliche Wesen des Seienden: Mensch*.

In der *Metaphysik* ist jedoch die Wahrheit des Seins ungedacht geblieben. *Metaphysik* ist die Wahrheit des Seienden als solchem und im Ganzen. Die Wahrheit des Seins blieb «als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert», sondern die *Metaphysik* verhüllt «unwissend» «das Geschehnis dieser Verweigerung». (Holzwege S. 196) Dies gilt bis hinauf in die Vollendung der abendländischen *Metaphysik* und ihre Umkehr durch Nietzsche, ihre «Verkehrung in ihr Unwesen». Es geht Heidegger um ein ursprüngliches Verständnis dessen, was *Sein* und was *Wahrheit* besagen. Es gilt einzusehen, daß die geläufigen Auslegungen des Wesens der *Wahrheit* als Richtigkeit, als *adäquatio* und dergleichen unzureichend sind. Fragt man, was diesem uns geläufigen und darum vernutzten Wesen der *Wahrheit* im Sinne von «Richtigkeit» als Ungedachtes zugrunde liegt, so setzt alles «sich Richten» schon einen Bereich der *Unverborgenheit* (*A-letheia*) voraus, in dem wir immer schon stehen; die *Unverborgenheit* des Seienden ist nicht eine Eigenschaft der Sachen noch der Sätze, sie ist auch nie nur ein vorhandener Zustand, sondern ein Geschehnis. Sie ist jene Lichtung, in die alles Seiende hereinsteht und so erst ist (S. 40/41). Im Spielraum dieser Lichtung ist jegliches Seiende gelichtet oder verborgen. Auch verborgen kann es nur im Spielraum des Gelichteten sein. Die *Lichtung*, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich *Verbergung*, und zwar auf *zweifache Art*: als Versagen und Verstellen. Die *Unverborgenheit* wird durch eine Verweigerung durchwaltet. Das Seiende *versagt* sich in seinem Sein, und es wird *verstellt*, indem sich Seiendes vor Seiendes schiebt, eines das andere verschleiert und verdunkelt, so daß es anders erscheint als es ist, als Schein trügen kann. Nur deshalb können wir uns täuschen und versehen und vertun, verlaufen und vermessen. So liegt im Wesen der *Wahrheit* ein Gegenwendiges, ein ursprünglicher Streit zwischen *Lichtung* und *Verbergung* (S. 42/43). Schon wo sich das Sein anfänglich lichtet – in den Anfängen der frühen griechischen *Metaphysik* – verbirgt es sein Wesen und seine Wesensherkunft. Indem das Seiende *unverborgen* hervortritt, verdunkelt es das Licht des Seins: «das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt» (S. 310/11). Dies «lichtende Ansiehalten» mit der *Wahrheit* seines Wesens nennt Heidegger die «*Epoche*» des *Seins*. «Das epochale Wesen des Seins gehört in den verborgenen Zeitcharakter des Seins und kennzeichnet das im Sein gedachte Wesen der

Zeit. Was man sonst unter diesem Namen vorstellt, ist nur die Leere des am gegenständlich gemeinten Seienden abgenommenen Anscheins der Zeit» (S. 311). Die für uns erfahrbare Entsprechung zum epochalen Charakter des Seins ist das menschliche *Dasein* in seinem ekstatischen Charakter: «das epochale Wesen des Seins ereignet das ekstatische Wesen des Da-seins. Die Ek-sistenz des Menschen steht das Ekstatische aus und wahrt so das Epochale des Seins, zu dessen Wesen das Da und somit das Da-sein gehört» (S. 311).

*Den Gang der abendländischen Metaphysik* seit ihren Anfängen überdenkt Heideggers seinsgeschichtliches Denken. Von ihren in der Geschichte jeweils eingeschlagenen Wegen handelt sein Werk «Holzwege». Diese Geschichte ist von vornherein von der Seinsvergessenheit bestimmt. Schon im frühen griechischen Ausdruck für das Sein *on* und *einai* verbirgt sich das Rätsel des Seins und zeigt sich die Zweideutigkeit, die die gesamte Metaphysik beherrscht, denn *on* besagt ein Seiendes sein und nennt zugleich ein Seiendes, «das ist» (S. 317). Darin verbirgt sich der Unterschied von Sein und Seiendem. Anwesen und Anwesendes bleibt ununterschieden. Jedoch erfahren die *Griechen* die Gegenwart des Seienden als die «offene Gegend der Unverborgenheit, in der das Angekommene verweilt und in die das Abwesende weggeht» (S. 319), und sie erfahren den Menschen als denjenigen, «der lichtend-vernehmend und so sammelnd Anwesendes . . . in der Unverborgenheit wesen läßt» (S. 323) – gerade dies kennzeichnet das Wesen des Menschen im Unterschied zu Pflanze und Tier, denn in den Lebewesen ist das Sein nicht gelichtet. In der Lichtung des Seins zu stehen, das gerade ist die Ek-sistenz des Menschen. «Die Metaphysik aber verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch hat er das Gefundene, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen hat er Sprache . . .» (Brief S. 66). «Die Griechen erfahren das Seiende als das gegenwärtig, ungegenwärtig Anwesende, anwesend in die Unverborgenheit» (Holzwege S. 322). Sein als Anwesen des Anwesenden ist Wahrheit, dies Wort im ursprünglichen Sinne verstanden. Seit der Frühe des Denkens nennt Sein das Anwesen des Anwesenden im Sinne der lichtend bergenden «Versammlung», des *Logos*. *Legein* heißt: lesen, sammeln, wobei der *logos* aus der *aletheia* erfahren ist, dem «entbergenden Bergen» (S. 325). Der Ursprung aller Philosophie liegt im Denken des Seins, sie ist also nicht aus dem Mythos entstanden. Aber das Denken ist in die Wissenschaften und das Glauben zerfallen. Das Verhängnis der Metaphysik aber liegt darin, daß das Wesen des Anwesens und der Unterschied zum Anwesenden vergessen bleibt. Auch die frühe Spur des Unterschiedes wird dadurch ausgelöscht, daß das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint und seine Herkunft in einem höchsten Anwesenden findet (S. 336). Mit dieser Vergessenheit des Unterschiedes beginnt das Geschick des Seins und vollendet sich in ihm, es ist «das reichste und weiteste Ereignis, in dem die abendländische Weltgeschichte zum Austrag kommt. Es ist das Ereignis der Metaphysik» (S. 336). Die Griechen erfuhren das Anwesende als die *Physis*, als das von sich her Aufgehende, sich selbst Hervorbringende, und darin das *phainesthai*, das sich zeigende Erscheinen des Unverborgenen. Der Unterschied von *Anwesendem* und *Anwesen* (*Seiendes* und *Seiend*) erscheint als Gegensatz der *Doxa*, die das Anwesende hinnimmt, ohne an das Anwesend zu denken, im Gegensatz zum *noein*, das das Anwesende in seinem Anwesen vernimmt

(S. 162). Heidegger versteht diesen Unterschied nicht als Gegensatz eines wahrhaft Seienden zum bloßen Schein. Diese Trennung einer übersinnlichen und sinnlichen Welt, eines wahrhaft Seienden und scheinbar Seienden, die bei *Sokrates* und *Plato* beginnt, ist schon eine Auslegung des Zwiefachen im *on*, jener Zweideutigkeit, die die ganze Geschichte der Metaphysik durchherrscht, und die doch ungedacht geblieben ist. *Aristoteles* «erste Philosophie» ist onto-theologisch, insofern sie dasjenige Seiende, das als das höchste Seiende der Seiendheit rein entspricht, *to theion*, als das Göttliche betrachtet und als «Sein» benennt (S. 179).

«Die *energeia*, die *Aristoteles* als den Grundzug des Anwesens, des *eon*, denkt, die *idea*, die *Plato* als den Grundzug des Anwesens denkt, der *Logos*, den *Heraclit* als den Grundzug des Anwesens denkt, die *Moirai*, die *Parmenides* als den Grundzug des Anwesens denkt, das *Chreon*, das *Anaximander* als das Wesende im Anwesen denkt, nennen dasselbe. Im verborgenen Reichtum des Selben ist die Einheit des einenden Einen, das *Hen* von jedem der Denker in seiner Weise gedacht» (S. 342). Auch *Aristoteles* hat das Seiende nicht «logisch» vom Aussagesatz und seiner *copula* her ausgelegt, wenn er das Sein des Seienden aus der Kategorie her dachte. Er vernahm das Seiende als das für das Aussagen schon Vorliegende, d. h. als das unverborgene jeweilig Anwesende: die *Usia* war im Sinne der *Parusia* schon offenkundig. Die Anwesenheit des Anwesenden dachte *Aristoteles* nicht aus der Gegenständlichkeit des Satzgegenstandes (S. 324). Die aus der Metaphysik entsprungene Logik, die die Vorherrschaft über sie erlangt hat, hat dahin geführt, «daß der in den früheren Grundworten «*Physis* und *Logos*, *Moirai* und *Eris*, *Aletheia* und *Hen* geborgene Wesensreichtum des Seins verschüttet blieb». So konnte das Sein in den fatalen Rang des leersten allgemeinen Begriffes hinaufgelangen (S. 325).

Es liegt im Seinsgeschick der Metaphysik, daß die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber ihr verborgen bleibt. Sie kennt die Lichtung des Seins nur als den Herblick des Anwesenden im «Aussehen» (*Idea*), oder kritisch als das Gesichtete der Hin-sicht, des kategorialen Vorstellens von Seite der Subjektivität. Bleibt ihr so die Wahrheit des Seins verborgen, so ist dies doch kein Mangel der Metaphysik, sondern der ihr selbst vorenthaltene und doch vorgehaltene Schatz ihre eigenen Reichtums (Brief S. 41).

In der *neuzeitlichen Metaphysik* wird die *Subjektivität* das Sein des Seienden. Die Subjektivität ist ein eigenes Wesensgeschick des Seins – eine eigene «Epoche» (*Holzwege*, S. 176), darin sich wiederum die Unverborgenheit des Seins entzieht. Mit dem Wandel des Subjektum zur *res cogitans* erfolgt der Wandel der *Idea* vom *eidos* zur *perceptio*. In der griechischen Philosophie wird das Seiende nicht erst durch das Anschauen (*perceptio*) seiend, vielmehr ist der Mensch der vom Seienden Angesehene (S. 83). Das Seiende ist das Aufgehende, sich Öffnende, das als das Anwesende über den Menschen kommt, der sich ihm als Anwesender öffnet. Erst wo – bei *Plato* – die Seiendheit des Seienden als *eidos* begriffen wird, ist die Voraussetzung gegeben, daß die Welt zum Bild wird (S. 84). Im Mittelalter heißt Seiendes sein: In eine bestimmte Stufe der Ordnung des Geschaffenen gehören. Erst in der Neuzeit bedeutet es die in den Verfügungsbereich des Menschen gestellte Gegenständlichkeit. Der Gegensatz der antiken und neuzeitlichen Metaphysik zeichnet sich ab in den unterschiedlichen Weisen der *Phantasia* (zur Erscheinung kommen des Seienden) und *Imaginatio* (Einbilden in die Welt als

Bild). Dem entspricht der Unterschied von *Anwesen* und von ständigem *Vorliegen* (S. 98). Es geht in der neuzeitlichen Metaphysik nicht mehr um das *Vernehmen* des Anwesenden, um das «Sich-entbergen» für – sondern um das *Ergreifen und Begreifen* von – (S. 100). Dieser Grundzug durchherrscht die Grundstellungen der neuzeitlichen *Subjektivität* in ihrer äußersten Unterschiedlichkeit von der Auffassung des Menschen als Vernunftperson in der klassischen Philosophie bis zu Nietzsches «Herrn der Erde» (S. 102).

Das Wesen eines Zeitalters ist nur aus der in ihm waltenden Wahrheit des Seins zu beantworten. Eine Metaphysik gibt jedem Zeitalter den Grund seiner Wesensgestalt, der alle Erscheinungen durchherrscht. *Hervortretende Wesenszüge der Neuzeit* sind: Wissenschaft, Maschinenteknik, Kultur, Ästhetik, Entgötterung (S. 69). Die allen diesen Erscheinungen zugrunde liegende Auffassung des Seienden wird am Beispiel der Wissenschaft erhellt. Aristoteles' und Hegels «Wissenschaft» sieht auf die Anwesenheit selbst. Dann sind Wissenschaften nur Wissenschaft im zweiten Sinne, im Grunde Philosophie, so daß sie ihren eigenen Grund verlassen und sich im Bereich der *Techne* eingerichtet haben (S. 179). Wissenschaft im neuzeitlichen Sinne ist nicht ein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit, sie ist vielmehr Ausbau eines schon bestehenden Wahrheitsbereichs, und zwar durch das Auffassen und Begründen dessen, was in seinem Umkreis sich an möglichem und notwendigem Richtigem zeigt. Wenn und sofern eine Wissenschaft über das Richtige hinaus zu einer Wahrheit und d. h. zur wesentlichen Enthüllung des Seienden als solchem kommt, ist sie Philosophie (S. 50); d. h. sie ist nicht eine ursprüngliche Eröffnung des Seienden. So wird in einem Bereich des Seienden, z. B. der Natur, ein bestimmter Grundriß der Naturvorgänge entworfen (S. 70). Die Klärung und Erklärung von Tatsachen geschieht in der Bindung an diesen Grundriß: so bindet ein bestimmter Entwurf der Natur alle fragenden Schritte der Forschung von vornherein, so daß alle Vorgänge im voraus als raumzeitliche Bewegungsgrößen bestimmt sein müssen. In diesem Grundriß der Natur sind Bestimmungen eingetragen, wie z. B. daß jeder Ort jedem andern gleich, kein Zeitpunkt vor einem andern einen Vorzug hat und dergleichen. Die Vergegenständlichung der Tatsachen stellt das Beständige der Veränderung in der Notwendigkeit ihres Verlaufs als das Gesetz dar. Gesetz und Gesetzbewährung durch das Forschungsexperiment kennzeichnen die moderne Wissenschaft. Die Forschung verfügt über das Seiende, vorausberechnend oder nachrechnend. Das gilt auch für die historische Forschung, die die Vergangenheit im Sinne eines erklär- und übersehbaren Wirkungszusammenhanges entwirft und vergegenständlicht. Dabei bleibt alles Große und Einmalige unerklärbar. Als seiend gilt nur, was Gegenstand der Forschung wird, das Seiende wird zur Gegenständlichkeit. Vergegenständlichung besagt Errechnen des jedermann Zugänglichen und für alle verbindlichen Vorstellbaren. Mit diesem *Objektivismus* geht ein *Subjektivismus* einher. Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in das Leben — als Subjektum — ein- und zurückbezogen, d. h. erlebt, Erlebnis wird. Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende, die Art seines Seins und seine Wahrheit gründet, er wird zur Bezugsmitte des Seienden (S. 81).

In der Metaphysik von *Descartes* wird die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens bestimmt. Bei *Hegel* ist das Subjekt (*Hypokeimenon*) das überall schon Vorliegende, Anwesende in der Weise des Wissens als Subjektivität verstanden, als in



sich reflektierte Subjekt-Objekt-Beziehung (S. 134). Bewußtsein besagt nun: im Zustand des Wissens sein, Wissen im Sinne von gesehen, Einsicht genommen haben (S. 133). Das Wahre ist seit Descartes das in der Gewißheit sich selbst Wissende. Das «reale Wissen» ist demgemäß bei Hegel das Wissen, das das Seiende in seiner Seiendheit (Realität), das Erscheinende in seinem Erscheinen vorstellt. Das natürliche Wissen dagegen hängt am Seienden, geht in ihm auf, es versucht, wenn es das Seiende in seiner Wahrheit sucht, es aus dem Seienden zu erklären, es hält das Seiende für das allein Wahre. Freilich könnte es ohne das Licht des Seins sich an das Seiende nicht einmal verlieren (S. 136/37). Die unbedingte Selbstgewißheit des Wissens bildet bei Descartes das *fundamentum absolutum*, bei Hegel ist sie als das Absolute, als Geist gedacht, als das in der Gewißheit des unbedingten Wissens bei sich selbst Anwesende. Die Wahrheit – vordem Übereinstimmung des Vorstellens mit dem Seienden – ist das Vorstellen selbst geworden, das sich aus der gegenständlichen Relation losgelöst hat (Absolvenz).

Die von Hegel gesetzte Unterscheidung des natürlichen und realen Wissens, zwischen dem das dialektische Gespräch der Phänomenologie statt hat, läßt sich «mit den nötigen Vorbehalten» auch so ausdrücken (S. 161): Das natürliche Bewußtsein ist das auf die Gegenstände als Seiende und auf sein Wissen als Seiendes gerichtete *ontische* Bewußtsein. Es ist «*vorontologisch*», weil es die Gegenständlichkeit immerhin vorstellt, aber nicht als solche denkt. Bewußtsein im eigentlichen Sinne heißt aber gerade diese im natürlichen Bewußtsein latente Unterscheidung zwischen dem ontisch- und dem ontologischen Wahren, wirklich *sein*, während das natürliche Bewußtsein zwar auf den Weg gebracht ist, aber doch ständig umkehrt (S. 163). *Dialektisch* im Sinne Hegels bedeutet den Vergleich zwischen dem vorontologischen und dem ontologischen Bewußtsein – als Gespräch, das durch den ganzen Bereich der Gestalten des Bewußtseins hindurchgeht (dialegesthai) (S. 169). Wenn Hegel der Phänomenologie den Titel «Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins» gab, so ist das Erfahren die Weise, wie das Bewußtsein nach seinem Begriff ausfährt, als welches es in Wahrheit schon ist. Das Absolute ist für das *natürliche* Bewußtsein etwas neben dem übrigen. Das Sein ist ihm etwas Abstraktes, und doch ist es das, wodurch das Bewußtsein in sein eigenes Wesen gezogen wird. Es ist die bleibende Not, daß das Bewußtsein die Umkehr vollzieht und sich dem Sein des Seienden zukehrt (S. 189f.).

Die moderne technische Welt in ihrem unbedingten Anspruch ist nichts anderes als das natürliche Bewußtsein, das die unbedingte sich selbst sichernde Herstellbarkeit alles Seienden in der unaufhaltsamen Vergegenständlichung von allem und jedem vollzieht. Es weiß nichts von der Realität des Realen, das ihm vielmehr als Nichtiges gilt. Es blickt nur nach der Seite des geradezu Begegnenden, nicht nach der anderen Seite auf das Sein des Seienden zu, es verdeckt sich die in ihm waltende Unruhe, über sich hinauszugehen (S. 144/46). In diesem Hinausriß über sich selbst findet es seinen Tod und gewinnt seine Auferstehung. Diese Unruhe des natürlichen Bewußtseins ist der Ausdruck des *Absoluten*, das in seiner Absolutheit bei uns sein will (*Parusia* des Absoluten).

Die *neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität* denkt das Sein des Seienden im Sinne des *Willens*, bei Leibniz als *ens percipiens* und *appetens*. Mit Nietzsche bringt das zur Subjektivität des Selbstbewußtseins gewordene Subjektum sein

Wesen als Wille zur Macht ans Licht (S. 218). Die *Essentia* des Seienden im Ganzen enthüllt sich als Wille zur Macht und die Weise, wie es existiert, seine *Existentia* als ewige Wiederkunft des Gleichen (S. 219).

Mit und durch *Nietzsche* enthüllt sich der *Nihilismus* als Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes. Das Wort «Gott ist tot» nennt das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte. Es besagt: Gott, als der übersinnliche Grund und das Ziel alles Wirklichen gedacht, wie auch die übersinnliche Welt der Ideen, das Sittengesetz, Vernunftautorität, Fortschritt, Glück der meisten, Kultur, sind ohne wirkende und bauende Kraft (S. 204).

Das Unheimliche des Schicksals des neuzeitlichen Menschen ist das Geschehnis des *Gottestodes*. Nicht das, daß sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt – das ist unmöglich, weil das Wesen des Menschen den Wesensbereich Gottes nie erreicht – wohl aber ist das geschehen, daß der Ort Gottes, der Ort der verursachenden Bewirkung des Seienden als eines Geschaffenen leer bleibt, indem statt dessen ein anderes Sein des Seienden sich auftut: die Subjektivität (S. 235). Indem der Mensch in die Subjektivität seines Wesens aufsteht, rückt in der aufständischen Vergegenständlichung alles Seienden die Erde in die Mitte der menschlichen Auseinandersetzung. Das Selbstbewußtsein vollzieht den letzten Schritt: es will sich selbst als Übermensch, als Vollstrecker des Willens zur Macht. «Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe» (*Zarathustra*). Der Mensch übernimmt die Erdherrschaft, die unbeschränkte Ausnutzung der Erde als Rohstoffgebiet, die illusionslose Verwendung des Menschenmaterials. Das ist die Folge davon, daß der Mensch den *Willen zur Macht* als Grundzug alles Seienden in sein eigenes Wollen aufnimmt, und daß eine übersinnliche Welt das Leben nicht mehr trägt, weil deren übersinnlicher Grund als wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden ist. *Nietzsche* als Vollender abendländischer Metaphysik sagt es im Gleichnis: Die Erde als Aufenthalt des Menschen ist von der Sonne losgekettet: der Bereich des an sich seienden Übersinnlichen steht nicht mehr als das maßgebende Licht über dem Menschen, der in die Ichheit des *Ego cogito* aufgestanden ist. Er hat – ein anderes Gleichnis *Nietzsches* – das Meer ausgetrunken, er hat das Ganze des Seienden als solches in die Immanenz der Subjektivität hineingetrunken (S. 241), daher *Nietzsches* tief erschrecktes Wort: «Gott ist tot, wir selbst haben ihn getötet.»

Nicht erst die «Entwertung der obersten Werte», schon das Werten, indem es das Sein zum Gegenstand des Schätzens macht, das Wertsetzen selbst, ist ein radikales Töten, denn es schlägt das Seiende als solches nicht nur in seinem Ansichsein nieder, sondern bringt das Sein gänzlich auf die Seite. Dieses Töten liegt aber nicht nur in der Metaphysik des Willens zur Macht, denn auch in der Metaphysik vor *Nietzsche* wird nirgends das Sein selbst in seiner Wahrheit erfahren. Das *eigentliche Wesen des Nihilismus*, das *Nietzsche* selbst nicht mehr aufgedeckt hat, liegt nicht erst in der neuzeitlichen Metaphysik, es liegt vielmehr in der Metaphysik als Metaphysik. *Nihilismus* besagt: mit dem Sein selbst ist es nichts. Das Sein kommt nicht an das Licht seines eigenen Wesens. Im Erscheinen des Seienden als solchem bleibt das Sein selbst aus. Das *Wesen des Seins bleibt ungedacht*, weil es sich entzieht und verbirgt. Die Metaphysik ist aber kein Versäumnis und kein Irrtum, sie ist in ihrem Wesen das ungedachte vorenthaltene Geheimnis des Seins selbst (S. 244).

Unsere Zeit bezeichnet Heidegger mit *Hölderlin* als Weltnacht, sie ist durch «den Fehl Gottes» bestimmt, insofern kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und Dinge auf sich versammelt und die Weltgeschichte fügt. So dürftig ist die Zeit geworden, daß sie nicht einmal mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken. Damit aber bleibt der gründende Grund aus und das Weltall hängt im Abgrund (S. 298). Der Abgrund muß erfahren und ausgestanden werden. Dies vermögen die Menschen, die als Sterbliche «eh in den Abgrund reichen» (Hölderlin). Vielleicht reicht in unserer Zeit die Dichtung Rilkes noch in diesen Abgrund. *Rilke* sieht und sagt es in den Sonetten an Orpheus, daß wir nicht im Eigentum unseres Wesens sind: der Tod entzieht sich in das Rätselhafte, das Geheimnis des Schmerzes bleibt verhüllt, die Liebe ist nicht gelernt. «Nicht sind die Leiden erkannt, nicht ist die Liebe gelernt, und was im Tod uns entfernt, ist nicht entschleiert.» Der Wesensbereich, zu dem Tod und Schmerz und Liebe zusammengehören, entzieht sich, aber die Sterblichen sind, und sie sind, insofern Sprache ist. Noch weilt Gesang über ihrem dürftigen Land: «einzig das Lied überm Land heiligt und feiert» (S. 253). Für Rilke stellt sich das Seiende im Ganzen als *das «Offene»* dar, auch als «ganzer heiler Bezug» oder auch als «Kugel des Seins». Das Offene ist hier nicht im Sinne der anfänglichen Lichtung des Seins gemeint. Dieser Gedanke bleibt außerhalb der Dichtung Rilkes. Rilke denkt aus der vollendeten abendländischen Metaphysik und ihrer Umkehr durch Nietzsche. Seit Leibniz ist der neuzeitlichen Metaphysik die Unterscheidung nach Bewußtseinsgraden eigen. Mit der Steigerung des Bewußtseins steigt das Gegenstehen der Gegenstände. Je höher das Bewußtsein, um so ausgeschlossener von der Welt. Das Offene ist das ungelichtete Einbezogensein in das Ganze des Seienden, das das Sein des Lebewesens kennzeichnet. Dieses ist seinem Wesen nach benommen, nicht beunruhigt durch das rastlose Hin- und Herbeziehen des Vorstellens; der Mensch ist nicht in dieser Weise in das Offene eingelassen. Er steht «vor der Welt» (S. 263/64). Er stellt die Welt als das Gegenständige im Ganzen vor sich und sich vor die Welt. Im Vorstellen und Herstellen wird die Welt zum Stehen gebracht. Der neuzeitliche Mensch stellt sich als denjenigen auf, der dieses Herstellen vorsätzlich durchsetzt. Er ist der, der als der sich durchsetzende Hersteller aufsteht und die Welt als Ganzes eines gegenständigen Bestandes sich anheimstellt und unterstellt. So kommt im Verlaufe der neuzeitlichen Metaphysik *das Wesen des Willens als Sein des Seienden* zum Vorschein. Das Wesen des Lebens soll sich der technischen Herstellung ausliefern, der Angriff der Atomphysik auf die Erscheinungen des Lebens ist in vollem Gang. Nicht erst die Benützung von Maschinerien, schon dies, daß der Mensch zum Subjekt und die Welt zum Objekt wird, ist die Folge des sich einrichtenden Wesens der Technik (S. 268). Die bildlosen Gebilde der technischen Produktion schlagen sich vor das Offene des «reinen Bezugs», die einst gewachsenen Dinge schwinden dahin, weil überall «Scheindinge und Lebensattrappen» hereindrängen (Rilke in einem Brief aus Muzot). Alles wird zum Material des sich durchsetzenden Herstellens. Die Erde und ihre Atmosphäre werden Rohstoff, der Mensch zum Menschenmaterial, das auf die vorgesetzten Ziele angesetzt wird. An die Stelle dessen, was der einst gewahrte Weltgehalt der Dinge aus sich verschenkte, schiebt sich immer schneller, rücksichtsloser, vollständiger das Gegenständige der technischen Herrschaft über die Erde. Das Menschliche des Menschen und das Dinghafte der Dinge löst sich in

den gerechneten Marktwert eines Marktes auf, «der als der Wille zum Willen im Wesen des Seins marktet» (S. 270). So ist der Mensch in Gefahr, zum bloßen Material und zur Funktion der Vergegenständlichung zu werden, sein Selbst an das unbedingte Herstellen zu verlieren. Diese Bedrohung des Menschen steigt aus dessen Wesen selbst heraus, d. h. aus der Art und Weise seines Seinsbezuges. Was den Menschen nicht erst durch die Atombombe mit dem Tod, und zwar mit demjenigen seines Wesens bedroht, ist das Unbedingte des bloßen Wollens im Sinne des vorsätzlichen Sichdurchsetzens in allem. Mit der zum bloß technischen Tag umgefertigten Weltnacht wird die Welt heillos. Das Heil als Spur zum Heiligen scheint ausgelöscht. Diese Bedrohung, die das Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Sein angeht, ist *die* Gefahr. Indem das Sichdurchsetzen der Vergegenständlichung nur das Ständige der hergestellten Gegenstände als das Seiende im Positiven gelten läßt, ist die technische Vergegenständlichung ständige *Negation* des Todes, durch die der Tod zum schlechthin Nichtigen wird (S. 279). Für Rilke geht es um das Erretten der Dinge aus ihrer bloßen Gegenständigkeit als Vernutzung und Ersatz; dies geschieht durch die Wendung aus dem Innern des rechnenden Bewußtseins in den Innenraum des Herzens, worin das Ganze der Welt zur Präsenz gelangt, daher: *Weltinnenraum*, eine Wendung in das «Innere des Herzraumes», um sie dort «unsichtbar entstehen zu lassen» (S. 282/83).

Der Mensch hat die Sprache als Habe und Handhabe seines Vorstellens und Verhaltens, sein Logos ist organisiert durch die Logik. Die Umkehrung dieses Sprechens ist ein Sagen, das die Verwandlung des Sichtbaren in das Unsichtbare des «Herzraumes» vollzogen hat, ein Sagen aus der Einheit beider Bereiche. Es ist personifiziert im «Engel» der Rilkeschen Elegien, «in dem die Verwandlung des vorgestellten Sichtbaren in das herzhafteste Unsichtbare, die wir zu leisten haben, schon vollzogen erscheint» (Brief Rilkes vom 13. 11. 25). Der Engel west aus der gestillten Ruhe der ausgeglichenen Einheit beider Bereiche innerhalb des Weltinnenraumes. Er bringt jene Einheit zum Scheinen und repräsentiert so das Sein (S. 290). Der Gesang des Dichters ist «Dasein»; er wirbt nicht um etwas, was herzustellen wäre. Er ist «Herzwerk». Er sagt das heile Ganze, das Gehören in das Ganze des reinen Bezuges. Die Dichter sind die, die das Heillose als solches erfahren und auf der Spur des Heiligen sind, die den Sterblichen die Spur der entflohenen Götter in das Finstere der Weltnacht bringen. Als Sänger des Heilen sind sie «Dichter in dürftiger Zeit» (Hölderlin). Ihr Vorgänger Hölderlin ist unüberholbar, sein Dichten bleibt, weil es in den Ablauf des Geschehens nicht hineinfällt, als ein Gewesenes, das im Gegensatz zum bloß Vergangenen im voraus jede Vergänglichkeit überwunden hat.

Das Riesenhafte der Planung und Berechnung des heutigen Weltalters trägt in sich als seinen Schatten: das Unberechenbare. Der Schatten aber als undurchdringliche Bezeugung des verborgenen Leuchtens weist auf das verborgene Sein. Die Metaphysik stellt die Frage: Was ist das Seiende? Darin enthüllt sich das verborgene Wesen des *Seins* als das Nicht-Seiende, das *Nichts*. Das Nichts ist hier gedacht als Nichthaftes des Seienden, mithin als schärfster Widerpart des bloß Nichtigen, es ist das Sein selbst, dessen Offenbarkeit dem Menschen erst zuteil wird, wenn er sich als Subjekt überwunden, das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt (S. 104). Auf diese Möglichkeit menschlichen Existierens wird der Mensch von heute vordenkend verwiesen.

*Alfred Storch.*