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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 15 (1955)

Buchbesprechung: Zu den neuen Veröffentlichungen von M. Heidegger

Autor: Ryffel, Hans

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zu den neuen Veröffentlichungen von M. Heidegger*

Die hier anzuzeigenden neuen Veröffentlichungen Heideggers verdienen besondere Beachtung, weil sie, im Gegensatz zum Humanismus-Brief (1947) und zu den Einzelstücken der «Holzwege» (1950), die Heideggerschen Präokkupationen seit dem Erscheinen von «Sein und Zeit» (1927) im Zusammenhang und in fortschreitender Entwicklung des Gedankens verhältnismäßig ausführlich zur Sprache bringen.

Bei der «Einführung in die Metaphysik» handelt es sich um Vorlesungen aus dem Jahre 1935. Diese geben demnach erstmals zusammenfassend und ausführlich Zeugnis vom Denken Heideggers, nachdem dieses eine Wandlung bzw. Umorientierung erfahren hatte, indem Heidegger im «Nichts als dem Anderen zum Seienden» den «Schleier des Seins» erkannte (vgl. Was ist Metaphysik? Nachwort [1943], 5. A. 46), und sich fortan, mit Heideggers eigenem Bild gesagt, um die Entschleierung des Seins bemühte. Zudem kann diese Schrift als eine der zugänglichsten gelten, die auch dem Verständnis eines noch wenig vorbereiteten Lesers geringere Mühe macht als manches andere aus Heideggers Feder. Sie ist deshalb auch in diesem Sinn eine wirkliche «Einführung» in das Wesen der Metaphysik, wie sie Heidegger versteht. «Metaphysik» hat in diesen Vorlesungen aus dem Jahre 1935 noch den früheren und üblichen Sinn, wie ebenfalls in der Antrittsvorlesung (Was ist Metaphysik? 1929), und betrifft auch Heideggers eigenes Denken, während er dieses heute terminologisch, wenn auch nicht durchgehend, von der «Metaphysik» und der «Philosophie» im bisherigen Sinn abheben möchte. Weniger leicht lesbar sind die nicht so weit zurückliegenden, sondern aus den Jahren 1951/52 stammenden Vorlesungen «Was heißt Denken?», die in einer sehr vorläufigen Weise ein über die übliche Metaphysik und Philosophie hinausgehendes eigentliches «Denken» vorbereiten. Diese Vorlesung bringt jedenfalls nicht das, was sich der von Heidegger wenig glimpflich behandelte «gesunde Menschenverstand» unter dem Titel vorstellt. Beide Vorlesungen gibt Heidegger mit der schon bisher immer gepflegten Akribie in eigener Sache heraus (vgl. im ersten Buch die besondere Kennzeichnung späterer Zusätze und das Stehenlassen von Anklängen an die Zeit des Nationalsozialismus, mit Einschluß eines Hinweises auf die viel angefeindete Freiburger Rektoratsrede «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität» von 1933, 37, sowie in der zweiten Schrift die Wiedergabe einer Gelegenheitsansprache, 159, und vor allem den der Lesbarkeit des Ganzen abträglichen gesonderten Abdruck der jeweils gesprochenen «Stundenübergänge»). Diese zwei ge-

---

* *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1953. *Was heißt Denken?* Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1954. *Vorträge und Aufsätze*. Günther Neske, Pfullingen 1954.

wichtigen und vielleicht wichtigsten Publikationen Heideggers seit «Sein und Zeit» werden in mancher Hinsicht ergänzt durch die neue Sammlung von «Vorträgen und Aufsätzen», die an die Seite des unter dem Titel «Holzwege» im Jahre 1950 herausgegebenen Bandes tritt und mir diesem an Bedeutsamkeit nicht nachzustehen scheint. Diese Arbeiten, die größtenteils in Periodica publiziert wurden, dort jedoch nicht leicht zugänglich sind, stammen fast alle aus den letzten Jahren (1950–1953), während die Beiträge der «Holzwege» in die dreißiger und vierziger Jahre zurückreichen. Sie zeigen demnach, in Verbindung mit der Vorlesung über das «Denken», sozusagen den neuesten «Stand» an. Die Sammlung enthält in drei Teilen die folgenden Stücke: I. Die Frage nach der Technik – Wissenschaft und Besinnung – Überwindung der Metaphysik – Wer ist Nietzsches Zarathustra?; II. Was heißt Denken? – Bauen Wohnen Denken – Das Ding – «. . . dichterisch wohnet der Mensch . . .»; III. Logos (Heraklit, Fragment 50) – Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34–41) – Aletheia (Heraklit, Fragment 16).

Nach einigen allgemeinen Hinweisen (Ziffer 1) soll hier vor allem der Inhalt der zwei Vorlesungen und derjenigen «Vorträge und Aufsätze» referiert werden, auf die nicht im Zusammenhang mit den Vorlesungen eingetreten werden kann (Ziffern 2–4). Anschließend seien einige kritische Fragen und Bemerkungen beigefügt (Ziffer 5), die mit Rücksicht auf die schwer zu fassende Position Heideggers eigentlich einer ausführlicheren Erörterung bedürften, sich aber trotz der gebotenen Kürze und bei aller Anerkennung der Größe des Heideggerschen Unterfangens im Rahmen einer verhältnismäßig eingehenden Besprechung aufdrängen.

1.

In allen drei Veröffentlichungen geht es fast ausschließlich um die Heideggersche Grundfrage, die schon in «Sein und Zeit» zentral war: um den Sinn des Seins in seinem Unterschied zum Seienden. Zwar befaßt sich bloß die «Einführung» von Anfang an thematisch mit der Seinsfrage. Aber die Betrachtung des «Denkens» führt bald ebenfalls in die Seinsproblematik; im zweiten Teil deshalb, weil Heidegger die Grundbedeutung von «heißen» im Titel «Was heißt Denken?» im «Geheiß» erblickt, das uns ins Denken «heißt». Dieses Geheiß kommt vom Sein her, so daß das Denken in einen wesenhaften Bezug zum Sein eintritt. Auch für die von den verschiedensten Seiten her ansetzenden «Vorträge und Aufsätze» steht die Frage nach dem Sein allenthalben im Mittelpunkt. Heidegger ist selber ein Anwendungsfall seines Satzes: «Der Denker braucht nur einen einzigen Gedanken» (Denken 20).

Mit der Seinsfrage ist, wie wiederum schon in «Sein und Zeit», die Frage nach dem Wesen des Menschen engstens verflochten. «Jede philosophische, das heißt denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist *in sich schon* Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen» (Denken 73). Dabei ist «dieses Verhältnis zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden», wie das nachfolgende Referat wenigstens ahnen läßt, «von einer abgründigen Schwierigkeit» (a.a.O. 74). Heidegger wendet sich scharf gegen die heutige «Anthropologie», da diese

den Bezug des Menschen zum Sein verfehlt, weniger am Sein als vielmehr am Seienden, und zwar an diesem bestimmten Seienden: «Mensch» genannt, orientiert ist (z. B. a. a. O. 95 sowie «Vorträge» 86 und schon «Holzwege» 91 f.).

Gerade wegen dieser Verschlingung von Sein und Menschenwesen ist die Seinsfrage «Schicksalsfrage», die nichts weniger als die «Rettung des Menschen» betrifft (Denken 34). Deshalb hat Heidegger in der Erörterung dieser scheinbar so abgelegenen Frage Anlaß, sich ausgiebig zur Zeit- und Weltlage zu äußern. Diese Ausführungen sind nicht selten dunkel und vieldeutig; in kurzer Zusammenfassung spricht Heidegger von «Weltverdüsterung» («Weltnacht» in den «Holzwegen»), die durch «die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, den Vorrang des Mittelmäßigen» gekennzeichnet sei (z. B. Einführung 34 und 29). Im ganzen kann die heutige Lage unter den Titel der «Seinsvergessenheit», oder treffender: «Seinsverlassenheit», im Sinne einer «Entfremdung gegenüber dem Sein» oder eines «zerstörten Bezuges zum Sein als solchem», gestellt werden (z. B. Vorträge 90 ff., Einführung 39, 49). «Die Organisationen im Sozialen, die Aufrüstung im Moralischen, die Schminke des Kulturbetriebes, dies alles gelangt nicht mehr bis zu dem, was ist» (Denken 64). Dabei ist es nach Heidegger das Sein selbst, das sich dem Menschen geschickhaft entzieht. Er geht von einer schwer zu fassenden «Geschichte des Seins» aus, die vor allem Anlaß zu kritischen Bemerkungen gibt (Ziffer 5). Heute stehen wir für Heidegger anscheinend im beginnenden» Zeitalter der vollendeten Metaphysik» (auch «Neuzeit» genannt), das durch den höchsten Grad der Seinsverlassenheit charakterisiert ist; zugleich aber scheint uns ein neues «Weltalter» bevorzustehen (z. B. Denken 161).

Insofern die Seinsfrage in diesem Sinne für die Gestaltung des menschlichen Daseins als eines Geschehens in der Zukunft entscheidende Bedeutung besitzt, ist sie für Heidegger eine «geschichtliche Frage» (nicht etwa eine «historische»). Dies aber auch deshalb, weil sich die Seinsverlassenheit als ursprüngliche Seinsvergessenheit «geschichtlich» ergeben hat. Um die Seinsverlassenheit zu überwinden, ist in diesem doppelten Sinn «geschichtlich» in den Ursprung zurückzufragen, in dem erstmals der Bezug von Sein und Mensch sich ereignete: das ist für Heidegger der Anfang des griechischen Denkens (eine andere als die griechisch-abendländische Philosophie gebe es nicht, Denken 136). Dies will nicht heißen, daß wir diesen Anfang nachzumachen hätten. Daß wir etwa «nur vorsokratisch zu philosophieren» anfangen sollten, wird ausdrücklich als geradezu kindische Zumutung verwiesen (Denken 113). Vielmehr müssen wir, «den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wieder-holen*, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln» (Einführung 29). Das will heißen, daß wir neuerdings ein «ursprünglicheres, strengeres, dem Sein zugehöriges Denken» zu üben hätten (94), das insofern ein «An-denken» im eigentlichen Sinne des Wortes wäre (Denken, passim).

Die so im groben skizzierte Seinsfrage wird aus den angedeuteten Gründen vornehmlich in der Interpretation der frühen griechischen Denker, insbesondere von Parmenides und Heraklit, aufgerollt; außerdem aber auch in der Erläuterung von Nietzsche, da er als der Vollender der abendländischen

Metaphysik, des in der Seinsverlassenheit verharrenden Denkens gilt (z. B. Vorträge 81 ff., insbes. 83, 122, und Denken 62 f.). Heidegger betont immer wieder, daß Nietzsche einer der schwierigsten und unzugänglichsten Denker sei, dem «nur eine Zwiesprache» entsprechen könne, «deren eigener Weg einen Übergang vorbereitet» (Denken 21). Gerade indem Nietzsche das Bisherige vollendet, bereitet er nämlich einen neuen Anfang, einen noch andern «Übergang» vor. Das Fruchtbare für uns Heutige sind so der anfängliche Anfang der frühen Griechen und das vollendete Ende der Metaphysik in Nietzsche.

Heidegger nimmt für sich ein Auslegungsverfahren in Anspruch, dessen «Gewaltsamtkeit und Einseitigkeit» «bereits schon sprichwörtlich» geworden sei, wie er, nicht ohne einen Anflug von Koketterie, feststellt (Einführung 134). In «Kant und das Problem der Metaphysik» hat Heidegger bekanntlich selber das Stichwort gegeben, indem er sagte, jede Interpretation müsse «notwendig Gewalt brauchen» (2. A. 1951, 183). Auf alle Fälle übernimmt Heidegger nicht unbesehen «die gewohnte Blickbahn», die das zu Sehende gerade verdecken könnte (Einführung 134). In diesem Sinn gibt sich Heidegger klar davon Rechenschaft, daß er von «leitenden Voraussetzungen» ausgeht, die in seinem Fragen nach dem Sein beschlossen sind (Denken 110). Seine Auslegung bewegt sich von vornherein in einem weiteren Horizont, um mit der «Kraft einer voraus leuchtenden Idee» das Gesagte in «das Ungesagte» hineinzustellen (Kant und das Problem der Metaphysik, 182 f.). So wird das Ungedachte im Gedachten auf die anfängliche Wahrheit zurückverlegt (Denken 23 f.; vgl. auch 72). Eine auf diese Weise geleitete Auslegung führt zu «einer Zwiesprache mit den Denkern» und ist allein schöpferisch. So darf etwa Kants Beziehung zu Plato nicht an der sogenannten historischen Richtigkeit seines Urteils über die Ideen Platos beurteilt werden, sondern nach der schöpferischen Kraft der Umbildung, der im eigentlichen Sinne des Wortes «geschichtlichen» Fruchtbarmachung (Denken 72).

Demgemäß ließe sich vielleicht sagen, daß Heidegger, im Blick auf die heutige Seinsverlassenheit, im frühen Griechentum so etwas wie die Urerfahrung eines dichtenden und denkenden Urvolkes ansetzt, das durch das erstmalige Offenbarwerden von Sein und Seiendem zu bestimmen wäre und dessen überlieferte Sprüche eben nur von da her, wenn überhaupt, wesensgemäß und geschichtlich fruchtbar, das heißt zukunftweisend, gedeutet werden könnten. «Das Unerhörte dieses Satzes ‚Das Seiende ist'», über den wir heute als ein scheinbar Selbstverständliches hinweggleiten, betraf den Menschen ursprünglich wie eine «Erschütterung» seines ganzen Wesens (Denken 167). Hier wurde «das Wunder aller Wunder» noch erfahren: «Daß Seiendes *ist*» (Was heißt Metaphysik? Nachwort, 5. A. 1949, 42).

Abgesehen von diesem grundsätzlichen Aspekt der Auslegung steht auch für den Nichtphilologen fest, daß Heidegger sich nicht nur in einer von der gelehrten Lexikologie verschiedenen Sphäre bewegt, sondern daß er das Denken der frühen Griechen weit angemessener erfaßt als gängige Philologen-Übersetzungen. Dabei ist ihm, vor allem in den neuesten Untersuchungen (insbesondere in den «Vorträgen»), große Behutsamkeit und Zurückhaltung eigen. Es dürfte ein unbestreitbares Verdienst Heideggers sein, daß er den

ursprünglichen und für die ganze abendländische Tradition tragenden Sinn und Zusammenhang von Grundworten wie λόγος, ἀλήθεια, φύσις und ἰδέα aufgehellt hat wie keiner zuvor.

Der Versuch, die Aufrollung der Seinsfrage hier in einigen Grundzügen nachzuzeichenen, kann nur sehr vergröbernd und bloß annähernd gelingen. Vor allem ist es nicht möglich, von der ursprünglichen «Nennkraft» und dem unvergleichlichen, zuweilen verführerischen Zauber der Heideggerschen Sprache, wodurch sich gerade diese Vorlesungen und einzelne Stücke der «Vorträge und Aufsätze» auszeichnen, eine angemessene Vorstellung zu vermitteln (wie z. B. in der großartigen Auslegung des ersten Chorliedes der Antigone, v. 332–375). Auch die Leidenschaft des wirklichen Fragens, das sich die Antwort nicht erzwingt, sondern zuvor hören und warten kann, sich nicht vorschnell beruhigt oder dogmatisch verfestigt, kann nur im eigenen lesenden Durchdenken wahrhaft lebendig werden. Anderseits soll nicht verschwiegen werden, daß Heidegger nach dem Empfinden des Schreibenden nicht selten, insbesondere in der Vorlesung «Was heißt Denken?», seine eigene Meisterschaft gleichsam leerlaufend nachzumachen scheint und ins Manierierte verfällt; das gleiche gilt für gewisse Ausschläge beschwörender Rhetorik. Solche Überbordungen vor allem versperren auch heute noch nicht nur den philosophischen Banausen, sondern insbesondere gewissen Vertretern des zeitgenössischen Philosophen-Areopags den Zugang zum Großen und Tiefen in Heidegger und machen es hinwiederum leider manchen Jüngern leicht, eigenes Denken zu verlernen und sich vermöge des abstrakten Charakters der Heideggerschen Position (vgl. Ziffer 5) um nüchterne Verantwortlichkeiten in unserer Zeit zu drücken.

2.

Die «*Einführung in die Metaphysik*» befaßt sich mit der Seinsfrage, indem sie sich der eigentlichen «metaphysischen Grundfrage» zuwendet: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» (1 ff.). Es ist dies die (schon von Leibniz und Schelling her bekannte) Frage, in welche die berühmte Antrittsvorlesung «Was ist Metaphysik?» (1929) sechs Jahre vorher ausmündete. In dieser Frage formulierte sie das im Existieren des Menschen beschlossene Grundgeschehen des Philosophierens als des «In-Gang-bringens der Metaphysik» (27).

Schon in einer vorläufigen Vorstellung der Grundfrage ergibt sich, daß die bisherige Metaphysik das Seiende betraf und nicht sah, daß in erster Linie «das Sein als solches» zu bedenken wäre (14). Die Frage nach dem Sein wurde in die nach dem Seienden umgedeutet, weshalb wir, «metaphysisch gesehen, taumeln»: denn wir wissen nicht mehr, wie es mit dem Sein steht, und wir wissen obendrein nicht, daß wir es nicht mehr wissen (154). Heidegger möchte solchem «Taumeln» von zwei Jahrtausenden Einhalt gebieten. In der Entfaltung der angegebenen Grundfrage, die «das Seiende hinsichtlich seines Seins» befragt (24), ist die «Vor-frage» herauszugreifen: «Wie steht es um das Sein?» (25, 30, 32). Es wird sich ergeben, daß auch die Frage nach dem Seienden, daß und wie es ist, erst aus jener Frage nach dem Sein ihren Sinn bekommt.

Nun ist aber «Sein» anscheinend «nur noch ein leeres Wort und ein verschwebender Dunst» (z. B. 38), in Übereinstimmung mit der von Heidegger so sehr gegeißelten sonstigen «Vernutzung der Sprache». Grammatikalische Erörterungen und die Anfrage bei der Etymologie bestätigen im wesentlichen die Auflösung des Wortes «sein» ins Unbestimmte (Verwischung verschiedener Bedeutungsweisen und Vermischung verschiedener Stammbedeutungen in eine unbestimmte und verschwebende Bedeutung, 40ff., 56), wie ja «Sein» auch für die Philosophie seit jeher «die leerste und damit allumfassende «Bedeutung» hat (57). Und doch hat Sein bei genauerer und eindringender Betrachtung seinen bestimmten «Sinn»: der Mensch «versteht» schon immer das «Sein». Zwar meint das «ist», in dem Wort und Bedeutung ein einzigartiges Verhältnis eingehen (67), «eine reiche Mannigfaltigkeit der Bedeutungen» (69 – worunter z. B. auch: «Über allen Gipfeln / *Ist* Ruh, / . . .» – 68). Dies alles im «Umkreis von Gegenwärtigkeit und Anwesenheit, von Bestehen und Bestand, Aufenthalt und Vor-kommen» (69).

Der Sinn von Sein ist nun, gemäß den Hinweisen unter Ziffer 1, in den Ursprüngen der abendländischen Geistesgeschichte zu suchen. Dabei fragt Heidegger nicht geradewegs nach dem Sein, sondern nach dem Sein in den ihm zugehörigen Unterscheidungen (in seiner «Beschränkung» 71), die schon immer bekannt sind und sich sozusagen aufdrängen, zu verschiedenen Zeiten aber zur Entfaltung kommen: Sein und Werden, Sein und Schein, Sein und Denken, sowie – in seiner vollen Entfaltung ganz und gar neuzeitlich – Sein und Sollen. (Der Gegensatz von Sein und Nichtsein wird zusammen mit dem von Schein und Sein behandelt.) In dieser Entgegensetzung gegen Anderes hat Sein «schon eine Bestimmtheit». Wie Heidegger im einzelnen durch Rückgang auf «die große Zeit des griechischen Daseins» (81), vor allem die frühen griechischen Denker (Heraklit und Parmenides), zu zeigen versucht, sind die Unterscheidungen nicht ursprünglich, sondern sie setzen eine Einheit von Gegenstrebigem voraus, die in der Folge zerfällt und zu anderer Ausprägung der Gegenglieder führt. Deshalb sind die Scheidungen keineswegs zufällig; sie kommen nicht irgendwo auf, sondern «im engen Zusammenhang mit der Prägung des Seins, dessen Offenbarkeit für die Geschichte des Abendlandes maßgebend wurde» (72), und zwar geschichtlich sich entfaltend in der angeführten Reihenfolge. Als grundlegende Scheidungen «durchdringen sie alles Wissen, Tun und Sagen auch da, wo sie nicht eigens oder nicht in diesen Worten ausgesprochen werden» (72).

Das Sein als «die eigene in sich gesammelte Gediegenheit des Ständigen, unberührt von Unrast und Wechsel», als «Bleiben», ist nur im Gegenhalt zum *Werden*, weshalb Heraklit im Grunde «dasselbe» sagt wie Parmenides (73f.). Und das Sein west *als* Scheinen, Erscheinen, als Schein des Hervortretens, es bietet so ein Aussehen dar, das das Seiende verbergen kann, weshalb mit dem Sein als Erscheinen auch *Schein* im Sinne des bloßen Anscheins und im Gegensatz zum Immergleichen verbunden ist (75–88). Allem dem liegt das Sein als Wahres im Sinne von «Unverborgenheit» (ἀλήθεια) zugrunde. Zu dieser schon in «Sein und Zeit» (§ 44) und dann immer wieder herausgestellten ursprünglich-griechischen Bedeutung von Wahrheit ist nun insbesondere die Abhandlung «Aletheia» in den neuen «Vorträgen und Auf-

sätzen» (257–282) heranzuziehen, die vor allem das Heraklit-Fragment 16 zugrundelegt. Daß der Zusammenhang Verborgenheit–Unverborgenheit einer griechischen Urerfahrung entspricht, wird hier auch mit Stellen aus der Odyssee belegt (vgl. 261 ff. zu Od. VIII. 83 ff.). Dies alles zeigt sich in «der gewachsenen Weisheit einer großen Sprache, die wesentliche Züge des Seins im Wort bewahrt» (Einführung 80).

Von überragender Bedeutung ist die Scheidung von *Sein und Denken.* Sie ist die verwickeltste und fraglichste, weshalb Heidegger in der Vorlesung «Was heißt denken?» die Seinsfrage ebenso sehr vom Denken her aufzurollen vermag wie in der «Einführung» vom Sein selber her. Hier steht die «scheinbar gleichgültige Scheidung Sein und Denken» als die «Grundstellung des Geistes des Abendlandes» im Mittelpunkt (88–149). Ihr gilt Heideggers «eigentlicher Angriff» (89). Im Versuch, auch hier «die ursprüngliche Zugehörigkeit des Geschiedenen» (94) aufzudecken, die immer mehr in einen unverstandenen Gegensatz verwandelt wurde, setzt Heidegger mit einer Besinnung auf die ursprüngliche Bedeutung von λόγος ein (94 ff.). Denn das Denken hat seine Vorherrschaft und seine Grundstellung zum Sein unter dem Titel der «Logik» angetreten (91 ff.). Heidegger glaubt zeigen zu können, daß λόγος eigentlich «Gesammeltheit des Seienden selbst» (99), «die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d. h. das Sein» (100) bedeutet (λέγειν = lesen, zusammenlegen, sammeln, 95). Λόγος und φύσις («das aufgehend verweilende Walten», 12) gehören deshalb zusammen und machen eine Wesenseinheit aus. Heidegger stützt sich hierbei auf die Interpretation von Parmenides und Heraklit, die entgegen «der landläufigen und unwahren Entgegensetzung» (96) auch hier dasselbe sagen (104 f.). Derselbe Gedanke wird, vornehmlich an Hand des Heraklit-Fragmentes 50, im Aufsatz «Logos» (Vorträge 207–229) ausgeführt. Diese neuere Erörterung ist jedoch subtiler und zurückhaltender; sie will betontermaßen «eher ein freiwagendes Vorzeichnen als ein selbstsicheres Nachzeichnen» sein (a. a. O. 219).

Um die ebenfalls ursprüngliche Scheidung zu begründen, die sich in der durch das Zusammengehören von φύσις und λόγος bezeichneten Einheit ergab, rekurriert Heidegger auf Parmenides, insbesondere auf das berühmte Fragment 5 bzw. jetzt 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), das üblicherweise übersetzt wird: «denn dasselbe ist Denken und Sein», worunter man sich nichts oder dann allzu leicht Unzutreffendes vorstellt. Zutreffend ist aber nach Heidegger, daß zum Walten der φύσις (= εἶναι) das Mitwalten von Vernehmen, von «aufnehmendem Zum-stehen-bringen» (νοεῖν), gehört (103 ff.). In diesem Zusammenhang aber ist das Wesen des Menschen begründet, das nun, nachdem «das dichterische Denken» zur Sprache gekommen ist, vom «denkerischen Dichten» her weiter aufgehellt werden soll (110). In einem längeren Abbiegen in die Auslegung des ersten Chorliedes aus der «Antigone» von Sophokles (112–126) erscheint der Mensch als das «Unheimlichste» (τὸ δεινότατον), «in dem plötzlich die Gewalten der losgebundenen Übergewalt des Seins aufgehen und ins Werk als Geschichte eingehen» (125). Darin bestätigt sich für Heidegger auch von da her, daß der Mensch aus dem Sein zu verstehen ist, gleichsam als ein «Zwischen-fall» (125). Im

Grunde sagen Parmenides und Sophokles dasselbe: der Zusammengehörigkeit von δίκη («überwältigendem Fug», «Sein des Seienden im Ganzen») und τέχνη («Gewalttätigkeit des Wissens», «Heraussetzung aus dem Heimischen») bei Sophokles entspreche nämlich bei Parmenides der Bezug von εἶναι (= φύσις) und νοεῖν. Damit wird «das Wesen des Menschseins allererst umgrenzt» (126f.). Im Vernehmen als der «*Ent-scheidung für* das Sein, *gegen* das Nichts und somit Auseinandersetzung *mit* dem Schein» bei Parmenides bzw. im «Geschehnis der Unheimlichkeit», welches «das Geschehen der Unverborgenheit» ist, bei Sophokles eröffnet sich dem Menschen «das Seiende im Ganzen» (127ff.). «Das Menschen*wesen*» ist der «Bezug, der dem Menschen erst das Sein eröffnet» (130). Zusammenfassend kann so Heidegger nach behutsam vortastender, hier sehr vergröbert und verkürzt wiedergegebener Auslegung sagen: Menschsein heiße «die Sammlung, das sammelnde Vernehmen des Seins des Seienden, das wissende Ins-Werk-setzen des Erscheinens *übernehmen* und so die Unverborgenheit *verwalten*, sie gegen Verborgenheit und Verdeckung *bewahren*» (133). Die Unverborgenheit des Seienden ist aber «nicht einfach vorhanden»; sie «geschieht nur, indem sie erwirkt wird durch das Werk»: im Dichten und Denken, in Tempel und Standbild und in der Polis (146. Vgl. dazu auch «Vom Ursprung des Kunstwerkes» in den «Holzwegen», insbesondere 29ff.).

Damit hat sich erwiesen, daß die Seinsfrage «die Gründung des Daseins» einschließt (133), was eben den Sinn von «Fundamentalontologie» ausmache. In dieser aus dem Jahre 1935 stammenden Vorlesung verweist Heidegger noch auf diesen Begriff, den er später dann aufgegeben hat (vgl. die Einleitung zu «Was ist Metaphysik?» 5.A. 19f.). Heidegger wendet sich mit Recht dagegen, daß man diesen Zusammenhang mit «erkenntnistheoretischen Fragestellungen» bewältigen zu können glaubt, während es doch um weit Grundlegenderes geht. «Das Wesen des Menschen ist innerhalb der Seinsfrage gemäß der verborgenen Anweisung des Anfangs als *die Stätte* zu begreifen und zu begründen, die sich das Sein zur Eröffnung ernötigt. Der Mensch ist das in sich offene Da. In dieses steht das Seiende herein und kommt zum Werk . . . Das Sein des Menschen ist, im strengen Sinn des Wortes, das ‚*Da-sein*‘» (156). (Später, z. B. im «Humanismus-Brief» und vor allem auch in einzelnen Stücken der neuen «Vorträge und Aufsätze», wie «Moira» und «Aletheia», erscheint das Da-sein als wesenhaftes Verhältnis zur «Lichtung», in der Anwesendes ins Anwesen kommt; vgl. z.B. «Vorträge» 278.). Auf Grund dieses Sachverhaltes kann Heidegger sagen, daß «die Bestimmung des Wesens des Menschen», «nie Antwort, sondern wesentlich Frage» ist (109). Der Mensch bestimmt sich nicht selbst, sondern wird vom Sein her bestimmt und ist so nie in einer Antwort auszuschöpfen.

Diesen «großen Anfang» bezeichnet Heidegger mit der Formel φύσις = «λόγος ἄνθρωπον ἔχων: das Sein, das überwältigende Erscheinen, ernötigt die Sammlung, die das Menschsein (acc. [sic!]) innehat und gründet» (134). Schon bei Plato und Aristoteles wird dies allerdings nicht bewahrt. Und bald heißt es: «ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχων» (a.a.O.). Schon in der ursprünglichen Seinserfahrung treten λόγος und φύσις zwar auseinander. Aber erst später tritt der λόγος heraus und tritt die Vernunft, über die nunmehr der

Mensch verfügt, als ratio der φύσις gegenüber und übt die Herrschaft über sie aus (136f.). Dieser Wandel, der auch das Dasein des Menschen wandelt, ist vor allem auf den «Einsturz der Unverborgenheit» zurückzuführen: darauf, daß die Wahrheit als Unverborgenheit zur «Richtigkeit» wurde (145f.; vgl. dazu insbesondere schon «Platos Lehre von der Wahrheit», vorgetragen 1931, aber erst publiziert 1942 und 1947). Die Unverborgenheit ist nämlich wegen der in ihrem Wesen unausweichlich liegenden möglichen Verkehrung auch «Unverkehrtheit», das heißt stets gefährdetes Bewahren des Aussehens (der ἰδέα). «Nun hat φύσις, auch in der ursprünglichen Bedeutung, ebenfalls immer ein Aussehen: die ἰδέα ist insofern Wesensfolge der φύσις. Im engsten Zusammenhang mit der Wahrung der Unverkehrtheit und der Wandlung der Wahrheit zur Richtigkeit tritt aber die ἰδέα überhaupt, «das Wassein als *das* Sein des Seienden» (140), an die Stelle der φύσις. «Das Gesicht, das die Sache macht, wird jetzt entscheidend, nicht mehr sie selber» (139). Die ἰδέα ist dann wahrhaftes Sein und für alles Seiende Vorbild (παράδειγμα). Das vormals Seiende aber hat nur Teil am Sein (μέθεξις) und ist nur noch Abbild. Das Erscheinende ist jetzt nur noch *bloße* Erscheinung im Sinne von Schein. Ὄν und φαινόμενον treten auseinander. Die Wahrheit ist so ein Angleichen (ὁμοίωσις und μίμησις), ein Sichrichten nach dem Vorbild, das heißt eben «Richtigkeit» (140f.). Und der λόγος als vormaliges «Geschehen der Unverborgenheit», als die Sammlung ins Unverborgene, wird nun der «Ort» der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit, und so weiterhin des richtigen Aussagens über das Seiende, aber auch selbst und vor allem über das Sein (142). Dieses Aussagen erfolgt in den «Kategorien», die die «Handhabe der Wahrheitsgewinnung» sind (ὄργανον.) Sein wird ferner als bestimmtes Aussehen, das heißt als Wassein, zum «Vorliegenden» (ὑποκείμενον): zur Vorhandenheit, zur «ständigen Anwesenheit» (οὐσία) (148), und in weiterer Entfaltung liegt auf der gleichen Linie die Verwandlung der φύσις in den «Gegenstand». «Ein vorhandener λόγος muß sich einem anderen Vorhandenen, dem Seienden als seinem Gegenstand, angleichen und nach diesem sich richten» (145). Nachdem in fernerer Wandlung die οὐσία als «ständige Anwesenheit» zur «substantia» umgedeutet wurde, legte man dann verfälschend von dieser derivierten Substanzvorstellung her die griechische Philosophie aus (148)! Eine neue Wandlung ergibt sich für Heidegger daraus, daß das Seiende im Christentum «ein von Gott Geschaffenes, das heißt rational Vorgedachtes» wird, was mit der Ablösung vom Schöpfergott zur Auffassung des Seienden als eines Berechenbaren und Beherrschbaren führt (147f.).

Weiterhin fällt nun von da her Licht auf die spätere Ausgestaltung der übrigen Scheidungen (148f.). Werden ist «Nichtbleiben» und wird «innerhalb des Vorhandenen» zur «Bewegung im Sinne der Ortsveränderung» verengt, und der Schein wandelt sich zum «Unrichtigen». Schließlich führt die erörterte Scheidung von Sein und Denken zu der im wesentlichen der Neuzeit zugehörenden Gegenüberstellung von *Sein und Sollen* (149–152). Das Sein als Idee, als Vorbild, bedarf zur Bestimmung *seines* Seins, seines Aussehens, eines nochmaligen Richtpunktes in einem Urbild, der Idee der Ideen, der platonischen Idee des Guten. Hier sind nach Heidegger, wenn auch «nur entfernt» (72), alle Begriffe des Sollens sowie des Wertes und seines Geltens, die

sich vor allem in der Neuzeit entfalten, vorgebildet. Da im 19. Jahrhundert vom Seienden her das dieses überhöhende Sollen gefährdet erschien, wurden dem Sollen «Werte an sich» zugrunde gelegt, denen auch «Sein» im Sinne des «Anwesens von Vorhandenem» zugesprochen wird. Der Wert ist für Heidegger ein letztes und fragwürdigstes Derivat der ursprünglichen Einheit (in den «Holzwegen» heißt es, das Wertdenken sei noch schlimmer als die Seinsvergessenheit als solche, und daß «Gott ... zum höchsten Wert herabgewürdigt wird», ist «die Gotteslästerung schlechthin»! (239f.). Deshalb treffen Pessimismus und Optimismus das frühe griechische Denken nicht; – aber auch nicht das eigentlich Bedenkliche unserer Zeit (vgl. «Was heißt Denken?»). Das Dasein ist kein «Geschäft» und unterliegt nicht den Schätzungen, sondern ist ursprünglicher und deshalb jenseits jener entgegengesetzten Stellungnahmen (135f.; vgl. auch Denken 13).

Das auf den ersten Anschein leere Sein erweist sich damit in der Bedeutung, die es in seiner Entfaltung im Gegenhalt gewonnen hat, als «Bleiben» im Gegenhalt zum Werden, als «Immergleiches» im Gegenhalt zum Schein, als «Vorhandenes» im Gegenhalt zum Denken und als je Vorliegendes im Sinne des «noch nicht oder schon verwirklichten Gesollten» im Gegenhalt zum Sollen; d. h. es erweist sich in allen diesen Hinsichten im Grunde als dasselbe: als «*ständige Anwesenheit*: ὄν als οὐσία» (154). Unter der «Macht» dieser Bestimmtheit des Seins stehen wir heute noch in «*allen unseren* Bezügen zum Seienden im Ganzen, zum Werden, zum Schein, zum Denken und Sollen» (154).

Nun ist aber auch das, was dem Seienden in vierfacher Weise so gegenübersteht (Werden, Schein, Denken und Sollen), «selbst seiend», doch offenkundig nicht im gleichen Sinn wie das sich entgegenstellende Sein! Das bedeutet, daß der bisherige Seinsbegriff nicht ausreicht, «um all das zu nennen, was ‚ist'» (155). Wir stehen in der «Verwirrung», in den Scheidungen von Sein und seinen Gegenhalten, ohne diese zu durchschauen (155f.). Nötig ist deshalb eine neue und ursprüngliche Erfahrung des Seins, die diesen Scheidungen vorausliegt. Die Frage nach dem Sein muß «wieder auf ihren gewachsenen Grund und Boden» zurückgebracht werden (145). Damit ist, wie ersichtlich wurde, die Frage nach dem Wesen des Menschen innig verknüpft. Eine eigentliche Einsicht in das Sein ergibt sich offenbar, wie sich aus einigen Andeutungen schließen läßt, erst dann, wenn ein mit den besprochenen Scheidungen ganz und gar nicht gleich zu ordnender neuer «Titel», nämlich «Sein und Zeit», zur Verhandlung kommt (157). Die Zeit war für die abendländische Seinsauffassung «leitende Blickbahn», ohne selber als solche in den Blick zu kommen: im Sein als ständige Anwesenheit kommt die Zeit in bestimmter Auffassungsweise zum Ausdruck, ohne daß ihr Wesen selbst entfaltet würde. Vielleicht, so möchten wir beifügen, wäre nun «Zeit und Sein (statt «Sein und Zeit») zu denken, im Sinne der nicht vollzogenen «Kehre», die der 3. Abschnitt von «Sein und Zeit» hätte bringen sollen (Sein und Zeit 39; vgl. auch Humanismus-Brief 72). Demgemäß wäre, auf Grund einer ursprünglichen Seinserfahrung, vom Sein selber her das Wesen der Zeit und damit die von diesem geprägte, in der abendländischen Metaphysik zur Herrschaft gelangte Seinsauffassung in ihrem derivierten Charakter zu enthüllen. Vom Sein her gedacht würde sich die Welt des Menschen als ein vom Sein

her im eigentlichen Sinn (früher von Heidegger zuweilen in besonderer Schreibweise als «Seyn» gekennzeichnet und so z. T. auch in den «Vorträgen», 92, 96, 97) aufgehendes Sein des Seienden «zeitigen» [?]. Bei diesen letzten Fragen, die wir ein wenig zu verdeutlichen versuchten, handelt es sich um «das eigentlich Aufgegebene», das wir «immer nur fragend wissen». Und «fragen können heißt: warten können, sogar ein Leben lang» (157). Auch heute noch scheint Heidegger zu «warten»; denn auch die spätere Vorlesung «Was heißt Denken?» und die neuesten «Vorträge und Aufsätze» führen in ihrem «Fragen» und «fragenden Wissen» kaum über die «Einführung in die Metaphysik» hinaus, so sehr sie Neues beleuchten und neue Akzente setzen.

3.

Die Vorlesung «*Was heißt Denken?*» zerfällt in zwei gesonderte, voneinander weitgehend unabhängige Teile: der erste entfaltet die Frage nach dem Denken und dem Sein, das heißt nach einem seinsgerechten Denken, vor allem auf Grund einer Nietzsche-Interpretation, während der zweite Teil die Problematik von vornherein breiter aufrollt und sich, wie die «Einführung», in entscheidender Weise auf die Interpretation vorsokratischer Texte, und zwar im wesentlichen sogar eines einzigen Satzes von Parmenides stützt. Ein verkürzter Auszug, ebenfalls unter dem Titel «Was heißt Denken?», der seinerzeit in der Zeitschrift «Merkur» (1952, 601 ff.) erschienen ist, findet sich in den «Vorträgen und Aufsätzen» (129–143).

Zu Beginn des *ersten Teils* wird in langen, sich wiederholenden und mäanderhaft verschlungenen, oft dunklen und (ich wage es trotz aller Tiefe und Fülle zu sagen) gerade da nicht selten manierierten und gespreizten Ausführungen und Wortspielereien immer und immer wieder betont, daß wir «noch nicht denken» und daß darin «das Bedenklichste unseres bedenklichen Zeitalters» zu erblicken sei (1 ff., 48 ff.). Damit ist offenkundig die Seinsvergessenheit unseres vermeintlichen Denkens gemeint, das Wissenschaft, höchstenfalls Philosophie oder Metaphysik ist. Dabei wenden aber nicht etwa wir uns vom «Zu-Denkenden» ab, sondern dieses entzieht sich uns «von einsther»! (4) Das Noch-nicht-denken ist aber deshalb bedenklich, weil der Mensch gerade im Bezug des sich entziehenden Seins als das ist, was er in seinem eigentlichen Wesen ist. Der Satz vom «Bedenklichsten unseres bedenklichen Zeitalters» ist deshalb ein, freilich wohl zu verstehendes, «Urteil über das gegenwärtige Zeitalter» (14). Heidegger spricht denn gerade hier in bedeutsamer Weise von den im gewöhnlichen Sinn des Wortes «bedenklichen» Aspekten der gegenwärtigen Zeit, die in einem nicht wesensgerechten Seinsbezug wurzeln. Das hier als weithin weisender Titel verwendete Wort von Nietzsche, das unsern Weg zum (eigentlichen) Denken bezeichnet und das, einmal noch «Schrei», heute zum «Geschwätz» zu werden droht, lautet: «Die Wüste wächst; weh dem, der Wüsten birgt» (Zarathustra, Vierter Teil, Unter den Töchtern der Wüste, 2 – Vgl. 21 und 19). Durch das rasende Fortgetriebenwerden in das Seiende und in dessen «Vernutzung» gerät der Mensch, «das arbeitende Lebewesen» (Vorträge 72), in eine fortschreitende «Verwüstung der Erde», die «mit der Erzielung eines höchsten Lebensstandards der Menschen

ebenso gut zusammengehen kann wie mit der Organisation eines gleichförmigen Glückszustandes aller Menschen» (Denken 11). Dies ist wohl eine Form äußerster Seinsverlassenheit. In anderer Weise wird das Ungenügen des heutigen Menschen damit bezeichnet, daß er zur Übernahme der «Erdregierung im Ganzen», was seine Aufgabe wäre, nicht vorbereitet sei (24, 65).

Die Frage nach dem eigentlichen Denken wird nun indirekterweise durch diejenige nach dem Wesen des *bisherigen* Denkens in Angriff genommen, das durch den «überall waltenden Grundzug des Vorstellens» (60ff.) gekennzeichnet ist. Die nähere Bestimmung dieses Vorstellens und die Bahnung des Weges zum eigentlichen Denken von da her erfolgen in der Interpretation einzelner Teile von Nietzsches «Zarathustra»; denn Nietzsche ist die «uns zeitlich nächste und . . . erregendste Gestalt des bisherigen Denkens» (62). Entsprechend dem von Heidegger tief ausgelegten Wahnzettel Nietzsches an Georg Brandes vom 4. Januar 1889 ist es schwierig, Nietzsche zu «finden» (d. h. sein Denken als *bisheriges* in seinem Wesen einzusehen), noch schwieriger aber, ihn zu «verlieren» (d. h. das *bisherige* Denken zu überwinden, was doch nötig wäre; 22f.). Mit Nietzsche setzt sich Heidegger auch in den «Vorträgen» auseinander. Der Vortrag «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» (101 bis 126) betrifft die gleiche Problematik wie der erste Teil der Vorlesung über das «Denken», während sich die Aufzeichnungen zur «Überwindung der Metaphysik» (71–99) in weiteren Zusammenhängen und kürzer zu Nietzsche aussprechen. Alle diese schwer faßbaren und, auch aus dem Wesen der Sache, nicht immer durchsichtigen Ausführungen ergänzen sich gegenseitig, wenn auch nicht ohne Abweichungen, auf die wir hier nicht eingehen können.

Nietzsches «letzter Mensch» gilt als der Vertreter des bisherigen Denkens, wenn auch in ganz bestimmter Ausprägung. Er ist insofern gekennzeichnet durch ein bestimmtes Verhältnis zum Sein, durch seine Art des Vorstellens (= Denken) als «Blinzeln». In glänzendem Herausholen des Ungedachten im «Blinzeln» bestimmt Heidegger dieses als «das verabredete und schließlich der Abrede gar nicht mehr bedürftige Sich-zu-stellen der gegenständlichen und zuständlichen Ober- und Vorderflächen von allem als dem allein Gültigen und Geltenden, womit der Mensch alles betreibt und abschätzt» (30). Es ist ein Vorstellen, das sich das Sein «zustellt», um es zu haben, und ihm insofern widersetzlich und herabsetzend «nachstellt», das heißt ein Vorstellen, das sich im Grunde als «Rache» erweist (33, 36). Wiederum betont Heidegger, daß das Aufkommen des «letzten Menschen» und sein «Blinzeln» nicht in unserer Macht stehen: ein Geschick waltet, das das «Blinzeln» bestimmt und dem Menschen den Zugang zum Sein verwehrt (32).

Von diesem «letzten Menschen» ist zum «Übermenschen» überzugehen. Dieser von Nietzsche geforderte Übergang zum Übermenschen besteht nach Heidegger in der Einsicht in das Wesen des bisherigen Menschen, der «noch nicht festgestellt» ist und vom Übermenschen in «seinem vollen bisherigen [sic!] Wesen» festgestellt werden soll (wie Heidegger die bekannte, viel zitierte Wendung Nietzsches versteht: 66, 24ff.). Das bedeutet: der Übermensch überwindet das bisherige Denken nur in der Weise, daß er es in seinem *bisherigen* Wesen vollendet (26, 62f.). Der Übermensch selber stellt deshalb noch kein eigentlich neues und wahres Verhältnis zum Sein dar.

Da der «letzte Mensch» durch die «Rache» charakterisiert ist, besteht der Übergang zum Übermenschen in der «Erlösung von der Rache» (Zarathustra, Zweiter Teil, Von den Taranteln). Nietzsche bezeichnet die «Rache» als «des Willens Widerwillen», der sich an «der Zeit» und «ihrem ‚Es war'», auch am eigenen «Es war», also an der Vergänglichkeit des Seins stößt (Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Erlösung). Denn am Vergangenen kann das Wollen des Menschen nichts mehr ausrichten, es ist das Widrige, an dem es nichts mehr «bestellen» kann. Der Wille wendet sich so gegen das Vergehen selbst, auch das Vergehen seiner selbst, gegen alles Sein schließlich, insofern es vergänglich ist. Insofern ist es Rache (37). Da sich aber die Zeit für den Menschen nicht beseitigen läßt, kann sich der Wille vom Widrigen nur befreien, wenn das Vergehende nicht einfach geht, sondern wiederkommt, und zwar bleibend, das heißt ewig wiederkehrt. So will der Wille die Ewigkeit seiner selbst. Dieser Wille zur «ewigen Wiederkehr des Gleichen» ist Wille zum Ursein, da das «Sein des Seienden» in neuzeitlicher Prägung im Willen besteht, wofür sich Heidegger insbesondere auf Schelling beruft (35f.). «Die Erlösung von der Rache ist der Übergang zum Ursein alles Seienden» (43). «Erst wenn das Sein des Seienden als ewige Wiederkehr des Gleichen sich dem Menschen vorstellt, kann der Mensch über die Brücke hinübergehen und, erlöst vom Geist der Rache, der Hinübergehende, der Übermensch sein» (Vorträge 118). In der Erlösung von der Rache liegt auch die Erlösung von überzeitlichen absoluten Idealen, die den Menschen das Irdische herabsetzen, das Übersinnliche gegen das Sinnliche ausspielen lassen und ihn so daran hindern, die «Erdherrschaft» anzutreten (a.a.O. 117). Der Erdherrschaft, die dem Menschen obliegt und von der Heidegger oft recht geheimnisvoll spricht, ist nur ein vollendetes bisheriges Denken, nur der «in seinem Wesen fest-gestellte bisherige Mensch» gewachsen (Denken 26). Die eigentliche Erdherrschaft in diesem Sinn fällt noch in die «Neuzeit» und steht deshalb noch im Zeichen der «Seinsverlassenheit», ist durch das «*Wesen* der modernen Technik» bestimmt (Vorträge 126).

Nietzsche denkt demnach hier Sein, wenn auch in seiner Vollendung, noch im Sinne der bisherigen Metaphysik, die das Sein ihrerseits in das Seiende umdeutet und es so verdeckt. Sein Denken bewegt sich «im Geist des bisherigen Nachdenkens» (a.a. O. 122). Deshalb sagt Heidegger, wenn auch nicht im Sinne eines «Einwandes» oder einer «vermeintlichen Widerlegung», was beides so geschickhaftem Denken unangemessen wäre, daß Zarathustras Lehre im Grunde von der Rache nicht erlöse (a.a.O.). Das «andere Grundverhältnis zum Sein», auf das es ankäme und das – vom Menschen her gesehen – als Offenheit für den «Anspruch des Seins» bezeichnet werden kann (Denken 34), ist bei Nietzsche noch nicht anzutreffen. Aber als Vollendung des Wesens des bisherigen Denkens, die über das bisherige Denken des «letzten Menschen» hinausgeht, ist Nietzsches Denken zugleich Vorbereitung des Übergangs über das bisherige Denken überhaupt. Der im Übermenschen gedachte Übergang ist Vorbereitung eines ganz andern, bei Nietzsche noch ungedachten Überganges, weshalb bei Nietzsche alles so zweideutig und rätselhaft ist (21f.). Wir gelangen nicht kontinuierlich, sondern nur im «Sprung» in das eigentliche Denken (5, 48).

Im Zusammenhang zwischen der Lehre vom Übermenschen und derjenigen von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, dem Kern von Nietzsches Metaphysik, findet der auch in der «Einführung» festgestellte Bezug zwischen dem Sein und dem Menschenwesen, der aber ein «Rätsel» bleibt, seine Bestätigung (Vorträge 123ff.). Nietzsches Lehre vom Übermenschen gehört somit «zur Grundlehre jeder Metaphysik, zur Lehre vom Sein des Seienden» (Denken 73). Auf diesen Bezug zielt vor allem dann der zweite Teil der Vorlesung.

Auch am Schluß dieses ersten Teils kommt, wie in der «Einführung», das Zeitproblem, die Frage «Sein und Zeit», zur Sprache. Denn die Zeit als Vergänglichkeit wird vom «Sein als Anwesenheit» her gedacht. Anderseits steckt aber wohl in der Bestimmung von Sein als Anwesenheit «ein Wesen der Zeit, das wir . . . nie mit Hilfe des überlieferten Zeitbegriffes auch nur ahnen, geschweige denn denken können» (42). Damit könnte wiederum der neue Titel «Zeit und Sein» zusammengebracht werden (vgl. oben Ziffer 2 am Ende). Auch hier entläßt uns Heidegger ohne feste Antwort, und gegen Ende des zweiten Teils sagt er für das Ganze ausdrücklich: «Der Titel dieser Vorlesung bleibt» (173).

Im *zweiten Teil*, der die Problematik neu aufgreift, nicht unmittelbar an den ersten Teil anschließt (insofern sind also auch die zwei Teile dieser Vorlesungen «Holzwege»), werden vier Bedeutungen der Frage «Was heißt Denken?» erwogen (79ff., 150ff.): 1. Was wird mit dem Wort Denken benannt? 2. Was versteht die bisherige Lehre vom Denken, die Logik, darunter? 3. Was gehört zum rechten Vollzug des Denkens? 4. Was befiehlt uns in das Denken? Dabei erweist sich bald die vierte Frageweise als die zentrale. In dieser Bedeutung geht die Frage auf das Sein und den Menschen (auf das, was die Gabe der Mitgift des Denkens gibt, d. h. das Sein, und auf das, was mit dieser Mitgift begabt ist, d. h. den Menschen, 86). In dieser Gestalt ist die Frage nach dem Denken im Grunde gleichbedeutend mit der eigentlichen Seinsfrage, so daß die Problematik der «Einführung» nochmals entfaltet wird: die übergreifende bezughafte Zugehörigkeit von Sein und Denken (d. i. des Menschen). Von dieser grundlegenden Frageweise ist auch die dritte Bedeutung der Frage abhängig, die nach dem Wesensgerechten des Denkens, d. h. nach dem wahren Bezug zum Sein fragt. Die zentrale vierte Fragerichtung im Sinne des Geheißes wird nun aber nicht sofort in Angriff genommen. Vorerst ist im Sinne der ersten Frageweise nach der Bedeutung des Wortes «Denken», dem dadurch Benannten, aufzuwerfen; denn offenbar wissen wir schon immer, was Denken ist, wenn wir uns ins Denken «heißen» lassen. Diese erste Frageweise bedingt nun zunächst – wie die ersten Überlegungen zum Sein in der «Einführung» – ein Eingehen auf die Sprachgeschichte. Dabei ergibt sich als Grundbedeutung des hier im Zentrum stehenden Wortes «gedanc» (das mit Gedächtnis, Andacht, Denken und Dank zusammenhängt, ein Zusammenhang, der Heidegger Anlaß gibt, die hier aufscheinenden und an sich möglichen Wechselbezüge ausgiebig spielen zu lassen) so etwas wie Sammlung des Gemüts, Versammeln des Seins des Seienden im Gedanken (91ff., 157f.). Ein Befund, der mit der anfänglichen Grundbedeutung von λόγος als Gesammeltheit des Seienden gemäß der «Einführung» übereinstimmt. Doch wird

diese Betrachtung wiederum (wie in der Erörterung des Seins in der «Einführung») abgebrochen, weil sie für das, was wir *heute* unter Denken verstehen, unergiebig ist – so sehr mit der Grundbedeutung von «gedanc» ganz Zentrales zur Sprache kommt, wie wir vermuten können. Heidegger kommt denn auch in der Tat später auf diese Bedeutung zurück, wenn auch mehr beiläufig (102, 125). Statt dessen ist nun weiter im Sinne der zweiten Fragerichtung zu fragen, was das Denken in der überlieferten Lehre bedeutet, wo es «unter dem merkwürdigen Titel Logik» steht.

Während in der «Einführung» λόγος vor allem in der ursprünglichen Bedeutung der Gesammeltheit des Seienden und damit in der innigen Verbindung mit φύσις gedacht wird, setzt Heidegger hier zunächst auf einer späteren, in der «Einführung» ebenfalls erörterten Entfaltungsstufe an, auf der λόγος schon Aussage über etwas Vorliegendes (ὑποκείμενον) ist. Das Denken hat sich für uns nicht vom «gedanc» im angeführten Sinne, sondern vom λόγος als Aussage her bestimmen lassen (99 ff.). Dabei kann die «Logik» auch «Dialektik» werden, da sich das Logische als zweideutig erweist. Selbst das Alogische, Nicht-mehr-Logische, das Metalogische und Über-Logische sind vom Logischen her bestimmt. Weshalb sich das Denken dem «Geheiß» des λόγος fügte, wird in der Erörterung der vierten Fragerichtung (die das bedenkt, was uns das «Geheiß» des Denkens erteilt) aufgehellt. Dahin führten alle bisherigen Überlegungen. Dieses Fragen ist «geschichtlich . . . im Sinne des Geschickhaften» (103).

Auch hier wird, ähnlich wie in der «Einführung», durch Rückgang in «die Frühzeit des abendländischen Denkens» (104) und auf Grund der Erörterung eines Spruches der Vorsokratiker, und zwar des ersten Satzes des Parmenides-Fragmentes 6 die Frage aufgehellt (105 ff. Der Satz lautet: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Dasselbe besagt, wie Heidegger später zeigt, das schon in der «Einführung» betrachtete, oben zitierte Fragment 5 bzw. 3, von Heidegger hier versehentlich mit VIII 34 ff. bezeichnet). Ergänzt wird diese Erörterung durch ein «Moira (Parmenides VIII, 34–41)» überschriebenes «nicht vorgetragenes Stück der Vorlesung ‚Was heißt Denken?'», das in den «Vorträgen» (231–256) abgedruckt ist. Der genannte erste Satz des Fragmentes 6 wird von Heidegger wiederum minutiös und behutsam Schritt für Schritt vorangehend ausgelegt, um so die Beantwortung der Frage der Vorlesung vorzubereiten. Gemäß seinen strengen Maßstäben macht Heidegger allerdings nicht Anspruch auf «eine förmliche Auslegung», sondern nur auf eine «Übersetzung», die den Spruch «aus der griechischen Sprache in die unsere herüberbringen» soll (166).

Die übliche wörtliche Übersetzung des Spruches, die in der Tat mißverständlich oder gar leer erscheint («Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist»), wird mit Recht abgelehnt. Die leitende Voraussetzung, von der Heidegger an den Spruch herangeht und die er durchaus «der Erörterung anheimstellt», ist gegeben durch seine Frage, was das «Geheiß des Denkens» erteile; das heißt Heidegger macht kein Hehl daraus, daß der Spruch von vornherein aus einem übergreifenden Bezug herausgehört werden soll, der vom noch ungenannten Sein her versuchsweise gedacht wird. Eine Auslegung ohne Voraussetzung, die «absolut gültig» wäre, gibt es nicht (110; vgl. auch

oben Ziffer 1). Das χρή, das in Übereinstimmung mit einem Wortgebrauch bei Hölderlin «in einem hohen Sinn» besagen will: «es brauchet», meint «ungesprochen» einen «Wesenseinlaß», ein Heißen im Sinne des Anbefehlens (118f.; noch nicht so in der «Einführung»: 129, 132). Weiterhin gehören λέγειν und νοεῖν (wie φύσις und λόγος) zusammen: wobei λέγειν als «Legen, Vorliegenlassen» (und insofern auch «Versammeln» 125, 172; vgl. auch «Einführung») und das νοεῖν als «In-die-Acht-nehmen» (im Sinne des gedanc) verstanden werden (vgl. insbes. 124ff.). Im ganzen besagt so die erste Hälfte des Spruches ein gefügehaftes Zusammengehören («es brauchet» . . .) des von sich her voraufgehenden Vorliegenlassens sowie des nachfolgenden Versammelns einerseits und des darauf bezogenen In-die-Acht-nehmens anderseits. «Der Spruch setzt nicht voraus, was Denken heißt, sondern er verweist allererst in die Grundzüge dessen, was in der Folge sich dann als Denken bestimmt. Durch das Gefüge von λέγειν und νοεῖν wird das, was Denken heißt, erst angesagt» (126). Das λέγειν und das νοεῖν «vollbringen das, was später eigens und nur für eine kurze Zeit ἀληθεύειν genannt wird: entbergen und entborgen halten das Unverborgene» (126). Erst von da her kann das Denken in das «Logische» eingegrenzt werden; und erst in der weiteren Entfaltung kann sich so etwas wie «Begriff» ergeben, der auf Vorliegendes zugreift und es angreift, während «das gesamte große Denken der griechischen Denker, Aristoteles eingeschlossen», zwar «sachgerecht», jedoch im angedeuteten Sinn «begrifflos» denke (128).

Das, worauf dieses Gefüge bezogen ist, das, was die Menschen in das Denken heißt, das, dem «das Gefüge sich fügt», besteht in der «Zwiefalt von Seiendem und Sein» (136), was die zweite Hälfte des Spruches sagt: ἐὸν ἔμμεναι. Ein Seiendes west immer im Sein, und Sein west als Sein eines Seienden (134, 174f.). Die Worte «Seiendes» und «Sein» zerfließen aber für uns Heutige ins Unbestimmte (137 – so wie schon in der «Einführung» Sein in einer Hinsicht sich als leer und unbestimmt ergab). Im näheren Bedenken des griechischen Gehaltes der Worte ἐὸν ἔμμεναι, die eben das meinen, was uns in das Denken heißt, ergibt sich für Heidegger, daß sie «Anwesen von Anwesendem», «Gegenwart», «Entgegenweilen» bedeuten (141f.). Heidegger gelingt es hier vor allem mit der ihm eigenen außergewöhnlichen Sprachkraft, das wesenhafte Ereignis des «Anwesens von Anwesendem» in ursprünglicher Sicht (jedenfalls der Intention nach) zu verdeutlichen. Zusammenfassend machen die folgenden Züge das ἐὸν ἔμμεναι aus: «die Unverborgenheit, das Aufgehen aus ihr, das Eingehen zu ihr, das Herbei- und das Hinweg . . ., die Weile, die Versammlung, das Scheinen, die Ruhe, die verborgene Jähe des möglichen Abwesens» (144f.). Es sind dies Aufstellungen und Einsichten, die Heidegger mit bemerkenswerter Behutsamkeit und Zurückhaltung formuliert, ohne Räsonieren und sozusagen in einem «Blicksprung», der hier unvermeidlich sei (140f.). Heidegger glaubt hier einen fundamentalen Sachverhalt festgestellt zu haben, der den Gehalt der ganzen Problematik unter dem Titel «Sein und Denken» in der abendländischen Philosophie darstellt (und eine andere Philosophie gibt es für ihn nicht). Dieser Zusammenhang macht zum Beispiel erst in weiterer Entfaltung so etwas wie den «Gegenstand» und dessen «Gegenständigkeit» möglich, etwa

im Sinne der Kantischen Vernunftkritik, und gibt den Grund ab nicht nur für alles Vorstellbare, sondern auch für das Herstellbare in der Technik. Diesem «Anwesen des Anwesenden» muß sich das Denken fügen, wenn es wesensgerecht sein soll (146). Das «In-die-Acht-nehmen» des Denkens und das «Anwesen des Anwesenden» gehören zusammen, machen einen einheitlichen Grundbezug aus. Das Denken ist in das «Anwesen des Anwesenden», in das Sein des Seienden eingewiesen (148). Die Zwiefalt von Sein und Seiendem ist es, die in das Denken ruft. Vieles bleibt allerdings dabei im dunkeln (148), aber der Satz von der Zugehörigkeit von Anwesen des Anwesenden und In-die-Acht-nehmen ist «das Grundthema des gesamten abendländisch-europäischen Denkens». Dieses besteht in nichts anderem als in «einer Folge von Variationen zu diesem einen Thema» (eine der wichtigsten ist Kants oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori, ein Satz, von dem her wir Parmenides nicht verstehen können, der aber von Parmenides aus verständlich wird) (148f.).

Das im angedeuteten Sinne zu verstehende «Anwesen des Anwesenden» ist nun aber im nachkommenden europäischen Denken ungedacht geblieben; es wird ihm nicht fragwürdig. «Die Züge des Anwesens» entschwinden zugunsten anderer «aus der Acht» (145). In den Vordergrund treten die Züge der «Gegenständigkeit des Gegenstandes». Das heißt, in kurzer Formel ausgedrückt: an die Stelle des Seins des Seienden tritt immer ausschließlicher das Seiende in bestimmter Ausprägung und herausgelöst aus dem Sein des Seienden; noch kürzer gesagt: es ergibt sich die Seinsverlassenheit. Wie Heidegger betont (Denken 98, 144f., vor allem aber «Vorträge» 227ff., 240f., 255f.; vgl. auch «Holzwege» 336; dagegen noch nicht so deutlich in der «Einführung», vgl. z. B. 82), sind schon die Griechen in der Seins*vergessenheit*. Zwar «wohnen» sie im Sein des Seienden, als dem Anwesenden, jedoch ohne das Sein als Anwesen und die Zwiefalt von Sein und Seiendem eigens zu denken. Gleichwohl war den «frühen Denkern» ein «Reichtum» vertraut, «der den Nachkommenden verschlossen bleibt» (Vorträge 272). Auch verwandelten sie das Anwesende noch nicht in das Gegenständliche im Sinne der nachfolgend sich entfaltenden abendländischen Metaphysik. Das später Entfaltete bleibt hier noch verborgen. Seinsvergessenheit dürfen wir wohl mit «Seinsverlassenheit», «Entfremdung gegenüber dem Sein» (Einführung 49) oder gar «zerstörtem Bezug zum Sein» (a.a.O. 39) nicht gleichsetzen.

4.

Die in der «Einführung» und in der Vorlesung über das «Denken» in ihrem anfänglichen Wesen gekennzeichnete Entfaltung der Metaphysik als Heraustreten ursprünglich zugehöriger Glieder aus einem übergreifenden Bezug und als zunehmende Bedachtnahme auf das Seiende in ganz spezifischer Umgestaltung, insbesondere im Sinne von Gegenstand, wurde schon in den «Holzwegen» näher erörtert (vgl. dort insbesondere «Die Zeit des Weltbildes», 69ff.). In den «*Vorträgen und Aufsätzen*» werden nun von da her Technik und Wissenschaft näher bedacht (vgl. «Die Frage nach der Technik» 13–44 sowie «Wissenschaft und Besinnung» 45–70). Die Wissenschaft und das *Wesen* der Technik sind für Heidegger innig verknüpft: die Wissen-

schaften gehören in «den Bereich des Wesens der modernen Technik» (Denken 49), und die so verstandene Technik ist mit der Metaphysik im Wesen eins (Vorträge 80f.). Indem nun Heidegger diese für das wirkliche Leben so bestimmenden äußersten Spitzen der abendländischen Metaphysik voll ernst nimmt und unverkürzt in Rechnung stellt, steht er *insofern* in schärfstem Gegensatz zu allen Versuchen romantisch-idyllischer Reform des modernen Daseins. «Der Zustand unseres Planeten» kann nicht in eine «Dorfidylle» zurückverwandelt werden (Denken 53f.).

Heideggers Ausführungen über die Technik sind in ihrer Prägnanz und letzten Verwurzelung wohl unübertroffen. Im Rückgang auf die griechischen Anfänge wird die Technik als ein in besonderer Weise «waltendes Entbergen» verstanden: «ein Stellen im Sinne der Herausforderung». «Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens.» Diese wurzeln im ursprünglichen Sein des Seienden und sind in gar keiner Weise «menschliches Gemächte» (Vorträge 22ff.). Deshalb bezieht die Technik auch den Menschen ein (vgl. etwa die Rede vom «Menschenmaterial» und vom «Krankenmaterial», 25; und «da der Mensch der wichtigste Rohstoff ist, darf damit gerechnet werden, daß . . . eines Tages Fabriken zur künstlichen Zeugung von Menschenmaterial errichtet werden», 95). Terminologisch wird die im Wesen der modernen Technik waltende Weise des Entbergens in ebenso ungewohnter wie treffender Weise als «Ge-stell» bezeichnet; dies ist «das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das heißt herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen» (28. Heidegger rechtfertigt den Ausdruck «Ge-stell» mit dem Hinweis auf das «Absonderliche» der Platonischen Verwendung von ἰδέα, 27). Der «Bestand» ist noch anderes als der «Gegenstand». Im Technischen geht das Unverborgene den Menschen nur noch als «Bestand» an, und der Mensch ist «innerhalb des Gegenstandlosen nur noch der Besteller des Bestandes» (34). Alles Entbergen wird von «Steuerung und Sicherung des Bestandes» geprägt (35). Ja, der Mensch treibt selber dahin, nur noch als Bestand genommen zu werden, und jede andere Weise des Entbergens wird vertrieben. Der Mensch entreißt dem Sein das Seiende, um es als Bestandhaftes zu gebrauchen und schließlich in öder Raserei zu «vernutzen». Sobald nun der Mensch nicht bloß von außen her die Technik und die Wissenschaft «meistern», in Zucht nehmen will, was sich immer wieder als ohnmächtiges Unternehmen erweist, sondern zur Wurzel ihres Wesens zurückfragt, ist der erste Schritt zum «Rettenden» getan. «Wenn wir uns dem *Wesen* der Technik eigens öffnen, finden wir uns unverhofft in einen befreienden Anspruch genommen» (33). Vielleicht dürfen wir dies auch so formulieren: Wir müssen die Technik in ihrem Wesen einsehen, und zwar so, daß wir mit der Möglichkeit ihrer vollen Entfaltung rechnen, uns insofern auf sie einlassen, sie sein lassen als das, was sie ist, und sie demnach insofern bejahen. In solcher Bedachtnahme auf ihr Wesen werden wir uns ihr innerlich gewachsen erweisen. Damit wird die Überwucherung ihres Waltens an der Wurzel abgeschnitten. Wir kehren zurück zum Entbergen überhaupt und sind so an sich offen für neue und andere Weisen des Entbergens. (Über die Technik im allgemeinen und insbesondere die irrige Vorstellung von der Bändigung der

Technik «bei geeigneter moralischer Verfassung» vgl. auch «Denken» 155 u. ö.)

Ähnliches zeitigt die «Besinnung» auf das Wesen der Wissenschaft. Sie bewahrt uns vor der wesenswidrigen Verwissenschaftlichung unserer Welt im Ganzen, bei aller Anerkennung des Wesens der Wissenschaft und bei aller Wahrung der ihr zugehörigen unaufhaltsamen und ins Ungeheure wachsenden Verfachlichung und Spezialisierung, die wir ebenfalls nicht von außen her «meistern» können. Solche «Besinnung» ist nicht bloße «Bildung», wie sie dem nunmehr zu Ende gehenden «Zeitalter der Bildung» ihren Stempel aufprägte (69). Sie bewahrt uns davor, den «blühenden Baum» als «vorwissenschaftlich» «zugunsten vermeintlich höherer physikalischer und psychologischer Erkenntnisse fallen zu lassen» (Denken 18). – Selbes ergibt sich ferner, wenn wir das vornehmlich in Amerika sich ausbreitende Wesen der (vermeintlichen) «eigentlichen Philosophie der Zukunft», dieses die Logistik, die Psychologie und Psychoanalyse und die Soziologie einbeziehenden «Konzerns», bedenken (Denken 10). Im Bedenken gelangen wir darüber hinaus, auf den Weg des eigentlichen Denkens.

Auch die unter dem Titel «Überwindung der Metaphysik» vereinigten Aufzeichnungen aus den Jahren 1936–1946 (Vorträge 71–99) bringen wichtige in diesen Zusammenhang hineinzustellende Gedanken. Teilweise handelt es sich um so etwas wie Anmerkungen zur abendländischen Philosophiegeschichte, vermischt mit Aphorismen zur Zeitlage. Dabei hat man den Eindruck, Manches sei hier im Vergleich zu andern Schriften unmittelbarer, sozusagen unbeschwerter und zuweilen beinahe programmatisch herausgesagt. Entsprechend dem späteren Sprachgebrauch Heideggers erscheint hier die «Metaphysik» als das zu Überwindende. Sie ist gekennzeichnet durch die «Vergessenheit des Seins», und ihre Überwindung führt zum «Sein des Seienden» zurück. Sie ist «Verhängnis in dem strengen, hier allein gemeinten Sinne, daß sie als Grundzug der abendländisch-europäischen Geschichte die Menschentümer inmitten des Seienden hängen [sic!] läßt, *ohne* daß das Sein des Seienden jemals *als die Zwiefalt* beider von der Metaphysik her und durch diese in ihrer Wahrheit erfahren und erfragt und gefügt werden könnte (77f.)». Die «Seinsverlassenheit» ist, wie schon oben bemerkt, das Wesen des Nihilismus, den Nietzsche heraufkommen sah (91). Obwohl dieser Nihilismus «kein ‚Negativum' in irgendeinem Sinne» sein soll (91), vermittelt Heidegger gerade hier eine eher düstere Vision: zum Beispiel im Reden von unentschiedenem und unentscheidbarem planetarischem Kampf, dessen Unentscheidbarkeit, nicht ohne Künstelei freilich, mit dem Ausschluß vom «Unterschied (des Seins zum Seienden)» zusammengebracht wird (90), von den Weltkriegen als «Folgen der Seinsverlassenheit», von der Verwandlung der Welt in «Unwelt» «zufolge der Verlassenheit des Seienden von einer Wahrheit des Seins», «vom Zeitalter . . . des unbedingten Andranges des Seienden zum Verbrauch in die Vernutzung» (92), von der «Vernutzung aller Stoffe, eingerechnet den Rohstoff ‚Mensch'» (95), usw.

In verschiedenen Stücken der «Vorträge» wird die Seinserfahrung im anfänglichen Denken und Dichten des Menschen, von dem Heidegger im Rückgang zu den griechischen Denkern und Dichtern Zeugnis gibt, durch einen

umfassenderen Entwurf ursprünglicher Seinserfahrung und Daseinsweise des Menschen in der Welt ergänzt (so in «Bauen Wohnen Denken» 145–162, «Das Ding» 163–185 und in «... dichterisch wohnet der Mensch ...» 187–204). Hier geht es überall um das Rückgewinnen des «Heimischen», nachdem der Mensch ins «Unheimische» getrieben worden ist (146). Hier gibt Heidegger seiner Rede von Seinsverlassenheit und -nähe in etwa konkreten Sinn. Im Sinne der Seinsnähe ist das «Wohnen» in einer ursprünglichen Bedeutung grundlegender als das «Bauen»; dieses erhält von jenem seinen eigentlichen Gehalt (im Altdeutschen bedeutet «buan» soviel wie bleiben, sich aufhalten, d. h. wohnen, 146). Darin, daß der eigentliche Sinn des Bauens als eines ursprünglichen Wohnens verlorenging, kündigt sich die Seinsverlassenheit des Menschen an. Das ursprüngliche Leben ist mannigfaltig und reich erfüllt. Erst nachträglich werden das Sein des Menschen und sein Verhältnis zur Welt dürftig, weshalb der Mensch geneigt ist, auch alle Anfänge «zu dürftig anzusetzen» (154). Ein Beispiel für die Wesenswandlungen, die sich hier vollzogen haben, ist etwa «der» Raum, der namentlich als mathematische Räumlichkeit ein von weit her Deriviertes darstellt. Ursprünglich sind es die sinnerfüllten «Orte», die jeweils einen Raum «einräumen» und in letzter Sinnverengung zum mathematisch eingeräumten Raum führen (155 ff.). Der Mensch hat seinen Aufenthalt bei Dingen und Orten, alles in einem echten und erfüllten Sinn genommen, während die Beziehung zu Orten und Dingen heute «verkümmert» ist (171). In seinem vollen Gehalt erscheint das Wesen des Menschen in den «Vorträgen» als der Aufenthalt in der ursprünglichen Einheit des «Gevierts», das die Welt ausmacht: «Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen» (149 ff., 170 ff.). So ist der Krug als eigentliches Ding, den Heidegger (in «Das Ding») zum Gegenstand tiefsinniger Betrachtungen macht, nicht bloßes Mittel, um Flüssigkeit fassen, ausgießen und trinken zu können. Vielmehr vereinigt der Krug in seinem eigentlichen Wesen das «Geviert» in sich; denn er ist in einem hohen Sinn Trunk für die Sterblichen und Trankopfer für die Göttlichen, und «im Geschenk von Wasser, im Geschenk von Wein weilen jeweils Himmel und Erde» (171).

Das eigentliche Wohnen steht in engster Beziehung zum «Dichterischen», wie es Heidegger auffaßt und im Anschluß an ein (hinsichtlich der Überlieferung übrigens zweifelhaftes) Gedicht von Hölderlin (Stuttgarter Ausgabe 2, 1, S. 372 ff.) erläutert (187 ff.). Danach ist das Dichten, in recht ungewohnter Bedeutung, «Messen» in ganz bestimmtem Sinne der «Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt» (196). Das Maß ist aber nicht nur nicht der Mensch, sondern auch nicht Gott, und auch nicht der Himmel, sondern es «besteht in der Weise, wie der unbekannt bleibende Gott *als* dieser durch den Himmel offenbar ist» (197). Der sich enthüllende Gott erscheint, indem das Verborgene in seinem Verbergen gehütet, nicht etwa (wie ein Seiendes) aus der Verborgenheit herausgerissen wird (197). Nur wenn «im Sinn der dichtenden Maß-Nahme» gebaut werde, könne der Mensch «seinen Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel» einrichten (202). Von dieser «Maß-Nahme» haben wir uns aber heute entfernt, vielleicht «aus einem seltsamen Übermaß eines rasenden Messens und Rechnens» (203).

All dieses ursprünglich Sinnhafte ist heute verschüttet; aller anfängliche Sinn ist in die «Vernutzung» geraten. So z. B. auch in der Sprache: «An die Stelle der eigentlich bewohnten Sprache und ihrer gewohnten Worte rücken die gewöhnlichen Wörter» (Denken 83), und die «Dichtung» ist «Literatur» geworden, die im «literarischen Betrieb» gepflegt wird (Denken 154f.). Die im «Geviert» waltende Welt ist mit ihren «Dingen» in den Inbegriff von «Gegenständen» oder bloß technischen «Beständen» verflacht worden. Und echtes «Bauen» wird in der heutigen «Verwüstung» verwehrt (Denken 11). Wenn wir nun, ähnlich wie im Rückgang auf das Wesen der Technik und in der Besinnung auf das Wesen der Wissenschaft, die Verkümmerung und Verkürzung ursprünglicher Sinnfülle bedenken, in der sich unsere heutige Seinsvergessenheit bekundet, so könnte damit der Anfang eines neuen Bezugs zum Sein vorbereitet werden. In einer treffenden Umdeutung spricht Heidegger von der heutigen «eigentlichen Wohnungsnot» im Sinne der «Heimatlosigkeit des Menschen» und meint, diese Not sei «bereits kein Elend mehr», sobald der Mensch sie bedenke (Vorträge 162).

5.

Die neuesten Schriften Heideggers würden zu mannigfachen kritischen Betrachtungen Anlaß geben. So wäre auf den eigentlichen Bedeutungsgehalt von «Sein» im Gegensatz zum «Seienden» einzugehen und zu fragen, ob nicht das «Sein» bei Heidegger in zunehmendem Maße zu einem «Seienden» höherer Ordnung oder gar zum «Seiendsten» wird, wodurch die ursprüngliche «ontologische Differenz» verlorenginge (so z. B., wenn für die Neuzeit das «Sein des Seienden» mit dem «Willen» gleichgesetzt oder von einer «Geschichte des Seins» gesprochen wird; sehr aufschlußreich sind in dieser Hinsicht die, wenn auch stilisierenden und vergröbernden, Auslegungen von Heideggers neueren Schriften bei Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1949, weil in ihnen eine uneingestandene Verwandlung des Seins in ein Seiendes fast unvermeidlich scheint). Ferner müßte, insbesondere im Hinblick auf einige Stücke der «Vorträge», die Verwandtschaft mit lebensphilosophischen und pragmatischen Philosophemen erörtert werden, bei aller Anerkennung der unvergleichlich tieferen Verwurzelung der Heideggerschen Position. Auch eine Konfrontierung mit der «intentional-historischen» Betrachtungsweise des späten Husserl wäre von besonderem Interesse. Vor allem nötig wäre eine wirkliche Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation der Vorsokratiker, die nicht nur über das Rüstzeug und den Scharfsinn der Philologen, sondern vor allem auch über den philosophischen Blick für mögliche, von unserem Vorstellen und Denken abweichende, nicht historisch-faktische, sondern im anfänglich sich entfaltenden Wesen begründete Auffassungsweisen der ersten griechischen Denker zu verfügen hätte. Dabei müßte auch die Basis der Interpretation erheblich verbreitert werden. Im folgenden sei eine weitere Frage von besonderer Bedeutung aufgeworfen: die aktuelle, lebensgestaltende Tragweite der Beschwörung der Seinsfrage und des Kampfes gegen die Seinsvergessenheit; betrifft doch Heideggers Erörterung der Seinsfrage letztlich Sinn und Auf-

gabe des menschlichen Daseins, und zwar auch im Blick auf unsere heutige Lage.

Daß die Philosophie zweifellos keine «Wissenschaft» in der üblichen Bedeutung des Wortes und ihr Denken keineswegs «Denken» im Sinne der Wissenschaft ist, wird man Heidegger nicht abstreiten wollen. Ebenfalls nicht, daß die Philosophie niemals zu «einem handgreiflich eindeutigen Ergebnis» führt, mit dem man ohne weiteres im gewöhnlichen Sinne des Wortes etwas «anfangen» könnte, und daß es eher die Philosophie, als ein in der Sache angelegtes unausweichliches Fragen, ist, die «*mit uns* etwas anfängt» (Einführung 9f.; Denken 69). Doch fragt es sich, ob uns Heidegger nicht allzu sehr darüber im dunkeln läßt, was denn die Philosophie mit uns anfängt, und gar Anlaß zu unheilvollen und mißverständlichen Folgerungen gibt (die Salonmystik in der Tessiner Pergola à la Vietta eingeschlossen).

Die Heideggersche Grundposition in einer bestimmten Auslegung ist kaum zu bestreiten. Denn wer wollte leugnen, daß der Mensch schon seit langem oder gar «von einst her» und heute vor allem den Bezug zum Sein, und zwar im Sinne des Bezuges zu dem, worauf es ihm selber in seinem Wesen ankommt, nicht oder vielleicht nicht mehr besitzt, daß er sich also insoweit in der «Seinsvergessenheit» oder «Seinsverlassenheit» befindet oder, noch anders gesagt: daß er – weil er das, was er ist, doch nur ist im innigen Bezug zum Sein – sich selbst entfremdet wurde? Die Selbstentfremdung des Menschen ist eines der zentralen Themata insbesondere der neueren Metaphysik und Geistesgeschichte (vgl. Heideggers Hinweis auf das Tiefe in Marxens Auffassung von der «Entfremdung des Menschen» im «Humanismus-Brief» 87). Ob die Seinsvergessenheit nicht erst neueren Datums ist, bedürfte näherer Untersuchung. Sie könnte sich freilich auch «von einsther» ergeben haben, weil sie vielleicht in der Tat zum Wesen des Menschen (als «Aufbruch in das Sein» und «Zwischen-fall»)gehören könnte. Doch sei dem, wie ihm wolle, diese in aller Kürze bezeichnete Grundposition Heideggers bleibt völlig im Abstrakten und läßt uns im Ausweglosen, so sehr Heidegger immer wieder betont, «auf dem Weg» zu sein.

Es fehlt nämlich an brauchbaren Hinweisen, wie die Seinsvergessenheit bzw. Seinsverlassenheit in ihrer heutigen Gestalt zu überwinden wäre und wie der Mensch in ein neues oder überhaupt erstmals in ein wahres Verhältnis zum Sein gelangen könnte. Der sehr betonte Hinweis zum Beispiel auf die Umschreibung des Wesens des Geistes (Einführung 37f.), wie sie in der Rektoratsrede aus dem Jahre 1933 gegeben wurde, ist keineswegs ausreichend: denn die Bestimmung des Geistes als «ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins» ist bloßes Blankett. Daß die Technisierung und Verwissenschaftlichung der Welt im Bedenken des Wesens der Technik und der Wissenschaft gebannt werden und daß die «Verkümmerung» unseres Daseins im ganzen im Bedenken seiner heutigen «dürftigen» Gestalt zum Bewußtsein gelangen kann, steht außer Zweifel. Welche andern und neuen Weisen des «Entbergens» von Seiendem (mit Heidegger zu reden) dem Menschen jedoch an Stelle jener aus der «Nähe» des Seins hinwegführenden bisherigen und heutigen Weisen zur Verfügung stünden, bleibt völlig im Ungewissen. Stünde der Mensch dann nicht vielleicht wirklich vor dem

«Nichts», weil er kein Seiendes mehr als solches zu «entbergen» hätte in der Weise, die ihm seit Anbeginn gemäß ist und sich in der abendländischen Metaphysik sowie in allem, was dazu gehört (in Technik und Wissenschaft), immer weiter entfaltet hat? Oder müßte der Mensch doch in den einmal gewesenen statt in «den anderen Anfang» zurückkehren, wo zwar auch schon «Seinsvergessenheit», nicht aber in ihrer heutigen verheerenden Gestalt waltete? Heidegger sagt allerdings ausdrücklich, daß es sich nicht darum handeln könne, in frühere Zustände zurückzukehren (vgl. z. B. Denken 53f. und Vorträge 161). Und doch legen die «Vorträge», soweit sie von «Wohnen» und «Bauen», vom «dichterischen Wohnen» und vom «Ding» sprechen, allenthalben so etwas wie einen romantisierenden Rückzug in konkrete Daseinsordnungen vergangenen Stils nahe. Demgegenüber ist ganz nüchtern und schlicht zu fragen, ob es nicht möglich ist, an Stelle einer Rückkehr in ursprüngliche Anfänge oder eines «Sprunges» in ein Unerhörtes und Neues, der heutigen Not mit konkreten Vorkehren, wenn auch in bloß *relativer* Weise, zu begegnen. Damit hätte sich aber in letzter Instanz die Philosophie zu befassen! Gerade in der Zusammenarbeit von Philosophie und Wissenschaft (insbesondere Soziologie, Psychologie und Anthropologie) werden solche relative Lösungen für die Entfremdung des Menschen im modernen technischen Dasein vorbereitet, auch wenn diese Ansätze meist noch einer ganz erheblichen philosophischen Vertiefung und Entdogmatisierung bedürfen. Dieser sich anbahnenden (vielleicht nicht «seinsgerechten», jedoch) sachgerechten Besinnung in den konvergierenden Bemühungen von Philosophie und Wissenschaft unserer Zeit steht Heidegger fremd, vielleicht auch hilflos gegenüber. Er sieht darin nichts weiter als «Notbrücken und Eselsbrücken» und einen «bequemen Marktbetrieb»; zwischen (philosophischem) Denken und Wissenschaft gebe es nur einen «Sprung» (Denken 4f.).

Umgekehrt kann nun die im Abstrakten verharrende Position Heideggers mit immer neuem Inhalt erfüllt und immer neu «in den anderen Anfang» verwandelt werden. In Ermangelung ausreichender Kriterien muß dies aber schließlich in bare Willkür ausarten, wie ein Blick auf Heideggers eigene Ausführungen am eindrücklichsten bestätigt.

Es wäre unangebracht, wenn man Heidegger heute sein Verhältnis zum Nationalsozialismus vorhalten wollte (ganz abgesehen von weit dankbareren Zielscheiben!). Doch erfordert die Sache den Hinweis darauf, daß Heideggers Position leicht die Verbindung zum Nationalsozialismus bzw. zu gewissen Komponenten desselben, die an sich als positiv bewertet werden konnten und auch nach «Ursprünglichem» strebten, herzustellen vermochte (vgl. in der «Einführung» die Bemerkungen über die «innere Wahrheit und Größe» der nationalsozialistischen Bewegung, 152, sowie über die «Sendung» des deutschen Volkes, das Dasein und Schicksal eines «geschichtlichen Volkes» u. ä.: z. B. 8, 9, 29, 32, 36 und insbesondere 38). Anderseits hat man sich gefragt, was es mit den Hinweisen im «Humanismus-Brief» (1947) auf sich habe, wonach der Kommunismus anscheinend auf einem ursprünglichen Bezug zum «Sein» gründen soll (a.a.O. 87f.). Erwähnt seien auch die Urteile über Rußland und die Vereinigten Staaten von Amerika, in denen beiden Heidegger im Jahre 1935 nichts weiter als die «trostlose Raserei der entfesselten

Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen» zu erblikken vermochte (28, 35), während im «Humanismus-Brief» der «Amerikanismus» eine mögliche Tiefe bekam (88) und die Vorlesung über das «Denken» Andeutungen über eine mögliche Zukunft Rußlands enthält (verbunden mit ausdrücklicher Distanzierung vom politisch-wirtschaftlichen System, 66). Den beiden Mächten im Westen und Osten wurde in der «Einführung» das von ihnen in die «Zange» genommene «metaphysische Volk» im Herzen Europas gegenübergestellt (29), während heute begreiflicherweise von einer besonderen Rolle Deutschlands nicht mehr die Rede ist. Es ließe sich eine ganze Reihe ähnlicher geheimnisvoller Andeutungen und kühner Behauptungen anführen (so z. B. über eine anscheinend bei «den kommenden Entscheidungen» herzustellende «Rangordnung», Denken 67, oder über «Krieg und Frieden» sowie die sozusagen geschickhafte Rolle der «Führer» in unserer Zeit: Vorträge 91 ff.). Eine tiefere Betrachtung könnte die mit den gemachten Hinweisen zusammenhängende Frage aufwerfen, ob nicht die ursprüngliche Seinserfahrung eine sich wandelnde je charakteristische Ausprägung erfährt: Die «Einführung» kennzeichnet nämlich diese Seinserfahrung von der Kampfsituation sowie gar von der militärischen Sphäre her und verleiht ihr die Züge des heroisch Abgerungenen (so z. B. in der an sich großartigen Sophoklesauslegung: 114ff., ferner 128f. und 146f.; ähnlich in der Rektoratsrede, z. B. 19). Im «Humanismus-Brief» (1947) dagegen verfällt Heidegger einer offenkundigen Seins-Idyllik (der Mensch ist «Hirt» oder «Nachbar» des Seins u. ä.: 90, 93, 111 usw.). Ob sich in den neuesten Schriften eine gewisse Konsolidierung und gar Neutralisierung der Seinserfahrung, wenigstens teilweise, findet, müßte genauer erörtert werden.

Aus diesen Hinweisen wollen wir nicht allzu weittragende Folgerungen ziehen. Sie sollen nur zeigen, daß Heideggers abstrakte Position, in Ermangelung brauchbarer Kriterien, zu den mannigfachsten Konkretisierungen führen kann. Da nun für Heidegger das Sein selbst seine Geschichte hat und sich in verschiedenen «Weltaltern» verwirklicht, wäre des weiteren zu fragen, ob nicht das Sein selber einen je verschiedenen Rückgang in den Ursprung, das heißt eine je verschiedene Überwindung der Seinsvergessenheit erfordern könnte. Heidegger hat bekanntlich schon im «Humanismus-Brief», wenn auch nur andeutend und dunkel, eine an Hegels Geschichtsphilosophie gemahnende Geschichte des Seins zugrundegelegt. An einer solchen Geschichte des Seins wird in den hier angezeigten Schriften durchaus festgehalten, freilich ohne nähere Erörterung und Begründung. Demgemäß steht es nicht in der Macht des Menschen, ob er die Seinsvergessenheit überwinden und sich einen neuen Bezug zum Sein schaffen kann, und man könnte sich fragen, ob es dem Menschen nicht auch verwehrt sei, diesem Bezug jeweils konkrete Gestalt zu geben. Doch läßt uns Heidegger hier überall im dunkeln. Mit dieser im Zwielicht bleibenden Auffassung von einer Seinsgeschichte dürfte es zusammenhängen, daß die Seinsvergessenheit, die sich in zunehmendem Maße innerhalb der abendländischen Metaphysik ergeben hat und offenkundig die Züge des Negativen trägt, gleichwohl nicht Verfall, Abfall oder ein Negativum sein soll (vgl. z. B. Vorträge 91, Denken 11f., 13, 58f., 113, 167; anders dagegen noch in bezug auf den Gesamtverlauf der Denkgeschichte

in der «Einführung»; z. B. 133f., 141 sowie 29), anscheinend, weil eine solche Prädikation dem Sein gegenüber unangemessen wäre.

Diese letzten Endes geschichtsphilosophische Sicht Heideggers ist erst recht dazu angetan, den Menschen der Willkür und unerhörten Gefährdungen auszusetzen, wie von anderer Seite auch schon betont wurde. Denn wer sagt uns, an welcher Stelle der Geschichte des Seins wir stehen, in welcher Weise wir uns dem Sein nähern könnten, wann und wie es uns erscheint und uns in das ihm gemäße Denken ruft? Wie Max Müller es einmal formulierte (a. a. O. 49), soll es überhaupt nicht oder doch nicht mehr auf die Verwirklichung des Wesens des Menschen ankommen, sondern auf das «Da-sein» als das Leben vom «Sein» her. Wie dies des näheren zu denken sei, bleibt aber fraglich. Daß der Mensch nicht über sich selber verfügt, daß er in Tieferem verwurzelt ist, wer wollte es bestreiten? Doch ergibt sich daraus, daß er auf einen mystischen Zuspruch des «Seins» zu warten und sich einer Haltung zu ergeben habe, die mangels greifbarer Kriterien vom nachtwandlerischen Tun berüchtigter Figuren der neuesten Weltgeschichte nicht mehr zu scheiden wäre? Gerade der heutige aus allen normativen Gefügen herausgefallene und so ungeheuer labilisierte Mensch kann sich wohl nur in strenger und zuchtvoller Verantwortlichkeit sein eigenes Geschick bereiten, wenn auch immer bloß in dem verhältnismäßig kleinen Umkreis, der sich seiner Verfügbarkeit gerade noch erschließt. Dabei sind vermutlich letzte in einem unausschöpfbaren Grund verankerte Maßstäbe vorauszusetzen, die der Mensch zwar nicht selber erzeugt, über die er sich aber in der Neuzeit autonom und heute in zunehmendem Maße in einer intersubjektiven planetarischen Verständigung muß Rechenschaft geben können. Davon scheint das Menschsein überhaupt abhängig zu sein. Bei Heidegger dagegen sind wir anscheinend der absoluten Kontingenz des Seins und seiner übermächtigen Geschichte ausgeliefert, und letzte Instanz ist die Erfahrung des Seins von ihm selber her. Doch fehlt es an jeglichen festen Anhaltspunkten für eine solche Seinserfahrung.

Es ist übrigens weiter zu fragen, ob die scheinbar verpflichtende Erfahrung des Seins nicht auch in der Weise bisherigen kritischen Philosophierens, das Heidegger nur allmählich und erst neuerdings beiseiteschiebt, zur Aussprache gelangen könnte. Insofern Heideggers Denken dem (vermeintlich) eigentlichen Denken im Sinne von «An-denken» nachdenkt, ist es ohnehin nicht selber «An-denken», sondern eben kritisches Denken über das «An-denken». Die Erfahrung des Seins als eines solchen, analog etwa der religiösen Offenbarung Gottes, würde sich freilich nicht einem kritischen philosophischen Denken mitteilen. Doch wie es ein hier nicht näher zu bestimmendes kritisch-begriffliches Denken von einem bereits (!) geoffenbarten Gott gibt, so wäre ein kritisches Denken des bereits «erfahrenen» Seins zu postulieren. Bis jetzt hat aber Heidegger der «Offenbarung des Seins» deren Theologie, das heißt ihre begriffliche Durcharbeitung, nicht zur Seite gestellt. Sein Denken verharrt, wo es über das Wesen bisheriger Philosophie hinausgehen möchte, anscheinend im Bannkreis der Offenbarung, das heißt der Erfahrung des sich von sich selber her ereignenden Seins als eines solchen, und insofern könnte es vielleicht doch «ein verunglücktes Dichten» sein (Denken 155). Heidegger wäre so, um im Bilde zu bleiben, nicht Theologe, sondern Religionsstifter; oder, nun-

mehr auf die behauptete Seinserfahrung bezogen: er wäre einer, der ein völlig Neues sehen würde oder zu sehen glaubt und bestenfalls davon in einer der «Erfahrung» dieses Neuen angemessenen Weise unmittelbare Kunde gäbe; das heißt, er wäre ein Mensch, der die Welt schon in der Weise eines neuen «Weltalters» erfahren, jedoch hierüber noch nicht philosophieren würde, oder vielleicht überhaupt nicht philosophieren könnte, weil es dies in der dem neuen «Weltalter» gemäßen «Armut des Denkens» überhaupt nicht gäbe . . .

Würde der Forderung einer weiteren begrifflichen Ausarbeitung entsprochen, so dürfte nicht nur der griechisch-abendländische Kulturkreis in Betracht gezogen werden. In unserer heutigen Situation, in der das Abendland nicht nur räumlich klein zu werden beginnt und vielleicht politisch ohnehin abzudanken bestimmt ist, muß die geistige Existenz der Völker und Kulturen außerhalb des Abendlandes miteinbezogen werden. Man müßte *fragen*, ob die als exemplarisch hingestellte Seinserfahrung im Griechentum für den «Menschen überhaupt», also auch für den nichtabendländischen Menschen, maßgebend ist. Und wenn sie für den «Menschen überhaupt» nicht maßgebend sein sollte, könnte es dann nicht sein, daß sie es auch für den abendländischen Menschen heute nicht mehr in gleicher Weise wäre, weshalb wir dann nicht nur jenen griechischen «Anfang» in «den andern zu verwandeln», sondern überhaupt einen ganz andern Anfang zu «wieder-holen» hätten? Auch eine christliche Position müßte das absolut Verpflichtende des im Sinne Heideggers ausgelegten griechischen «Anfangs» bestreiten.

Alle diese kritischen Hinweise und Fragen sollen uns den Blick nicht verschließen für das Außergewöhnliche des Heideggerschen Beitrages zur Philosophie unserer Zeit. Es ist tief berechtigt, im Angesicht der zahllosen Scheinlösungen, der heillosen Idyllik heutiger philosophischer und pseudo-philosophischer Lösungsversuche, der geschäftigen Kulturerneuerung und der Schalheit und Betriebsamkeit des kulturellen Tuns im weiten Umkreis sich im Entwurf konkreter Anweisungen Zurückhaltung aufzuerlegen. Vorerst ist eine ganz radikale kritische Besinnung auf unsere Lage am Platze, wie sie Heidegger versucht. Er sieht die Gefahr so groß, daß sich ihm das Wort Hölderlins aufdrängt: «Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.» Freilich gibt er, wie sich zeigte, nicht einmal Winke dafür, worin dieses «Rettende» bestehen könnte. Aufs Letzte gesehen, müssen wir vielleicht heute sagen, eine radikale Änderung sei nicht abzusehen, solange uns (mit Heidegger und sehr metaphorisch gesagt) nicht neue Götter nahen. Das bedeutet, daß sich eine Änderung nicht ergibt, solange sich nicht eine Wendung einstellt, die sich in unserem heutigen Horizont in gar keiner Weise noch abzeichnet; eine Wendung, von der auch Heidegger noch nichts, es sei denn bloß stammelnd etwas zu sagen weiß.

Auch bei hellstem Bewußtsein und in leidvollster Erfahrung, daß sich uns die Lage so darbietet, dürfen wir aber nicht, wie Heidegger, unterschlagen, daß wir uns vor der «Ankunft der neuen Götter» hier und jetzt in der Welt einzurichten haben, und zwar in einer Weise, die trotz aller radikalen Verlegenheit näher zu bestimmenden Maßstäben Rechnung trägt. Diese Aufgabe kann nicht die Wissenschaft übernehmen. Vielmehr muß gerade die Philosophie, wenn sie nicht, wie wiederum bei Heidegger, abseits stehen oder

gar Anlaß zu unheilvollen Entwicklungen geben will, Kriterien klären und beistellen, die uns das Zurechtfinden in der Welt zwar in *relativer* Weise, aber in verantwortlichem Geist möglich machen. Das gilt vornehmlich auch für das Politische und Soziale und die Bestimmung unseres Daseins durch die Technik. Damit soll nicht gesagt sein, daß die verpflichtenden Gehalte, nach denen das Dasein zu gestalten ist, «philosophisch» zu «deduzieren» wären; aber auch wenn in mehr oder minder starkem Ausmaß auf religiöse Glaubensüberzeugungen und ähnliches rekurriert werden sollte, so müßte man sich auch davon Rechenschaft geben und sich hierüber verständigen, was in der gebotenen radikalen Weise nur Sache der Philosophie sein kann. Das unabweisliche Bestreben, die anwendbaren Kriterien im Allerletzten zu verankern und auf eine ursprüngliche Seinserfahrung zurückzugreifen, darf uns nicht vor der Inangriffnahme der konkreten Aufgabe hier und jetzt abhalten, sonst verfällt das sich selber nicht verstehende Leben bald diesem, bald jenem Irrweg. Wenn wir von allzu weit her und ohne ausgearbeitete Vermittlungen sozusagen direkterweise in unser jeweiliges Hier und Jetzt kommen, in dem wir unser Leben zu gestalten und zu leben haben, wenn wir bei einem Ursprung, wie ihn Heidegger intendiert, allzu direkt ansetzen, verfehlen wir vielleicht unsere allernächste und deshalb wohl auch entscheidende *menschliche* Aufgabe. Wir dürfen in der Bedachtnahme auf ein kommendes «Weltalter» als einem Geschick des *Absoluten* (des Seins) nicht unsere *relative* Aufgabe in der gegenwärtigen «Weltnacht» in Verwirrung bringen. Dies tut aber Heidegger, wenn er in scheinbar verbindlicher Form schon heute ein «Denken» ankündigt, das nicht nur begreiflicherweise keine «Welträtsel löst», sondern das auch «zu keinem Wissen führt», «keine nutzbare Lebensweisheit bringt» und «unmittelbar keine Kräfte zum Handeln verleiht» (Denken 161). Allerdings scheint sich Heidegger der uns in der «Weltnacht» zufallenden Aufgabe ebenfalls anzunehmen, indem er das Denken Nietzsches erörtert, das die Vollendung der Metaphysik bedeutet und den Menschen zur Übernahme der «Erdherrschaft im Ganzen», die noch in die «Neuzeit», das heißt in die «Weltnacht», fällt, vorbereiten möchte. Heidegger spricht aber auch von Nietzsche in einer Weise, von der kein Weg zu verantwortlicher konkreter Gestaltung führt.

Hans Ryffel