KARL LÖWITH

HEIDEGGER DENKER IN DÜRFTIGER ZEIT

Arendt
B
3279
.H49
L6
1953

S. FISCHER VERLAG

KARL LÖWITH

HEIDEGGER

DENKER IN DÜRFTIGER ZEIT

1953

S. FISCHER VERLAG

um noch wie Rilke Geschichten vom lieben Gott erzählen zu können. Aber mit dem das Dasein des Menschen übertreffenden »Sein« sind auch für ihn das Heile und Heilige, Gott und Götter wieder möglich geworden, während zunächst der Tod allein die oberste Autorität eines freien Existierens zu sein schien.

Wir bewegen uns bei dem Versuch, Heidegger mit Heidegger in Frage zu stellen und ihn also nicht von außen her zu kritisieren, trotzdem nicht innerhalb der Dimension, die Heidegger selbst als die einzig wesentliche in Anspruch nimmt, ohne freilich damit sagen zu wollen, daß wir uns auch in ihr frei bewegen könnten, wenn wir es nur wollten. Willigere und hörigere Schüler, die vom »Notschrei« (im Schwarzwald) zur Hütte des Weisen pilgern, sind längst dabei, dem Meister nachzureden und vom »Seyn« zu sprechen, als wären sie sein Sprachrohr. Die Sprache des Existenzialismus hat, zumal durch Sartre, in den Räumen des Barackenmenschen ein allgemein verständliches Echo gefunden, und esoterische Kreise, denen der verleiblichte Gott von Georges Neuem Reich mit dem Dritten abhanden gekommen, stammeln ekstatisch vom Da-sein, in dem sich das Sein eine Lichtung erwirft. Andere, die noch an das Wissen der positiven Wissenschaften glauben, reagieren dagegen mit Abscheu auf diese neue, an Eckhart gemahnende Seinsmystik. Eigentliche Gegner, die nicht nur gegen Heidegger sind, sondern ihm als Widersacher begegnen könnten, sind innerhalb der philosophischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte kaum zu nennen. Die beiden extremen Reaktionen, der Faszination und der Abstoßung, bezeugen, einem Hinweis Heideggers in der Humanismusschrift folgend, daß in seinem Ethos »Nicht-Geheures« anwest. Heidegger ist sich gemäß seiner Idee von der Wahrheit als einem Wahrheitsgeschehen bewußt, daß das »Ins-Werk-setzen der Wahrheit«, um die es ihm geht, das »Ungeheure« aufstößt und das scheinbar Geheure umstößt. Es war am Beginn von Heideggers Wirksamkeit, unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg, vorzüglich der Wille zum Umsturz oder zur »Destruktion«, der seine Hörer befreiend anzog. Es mag jetzt, nach dem zweiten Weltkrieg, wo nicht mehr viel zu stürzen bleibt, vorzüglich das Aufstoßen einer Tür zur »Wahrheit« des heilen Seins sein, was fesselt. Wir versuchen zwischen den beiden Extremen der Faszination und der Abstoßung einen kritischen Mittelweg zu gehen. Es ist der Weg des gemeinen Menschenverstandes, den Heidegger, unter Berufung auf Hegel, bei jeder Gelegenheit angreift. Aber selbst Hegel hat ihm keineswegs nur den Prozeß gemacht, sondern auch anerkannt, daß es ein äußeres Kennzeichen der Wahrheit der philosophischen Spekulation sei, daß ihre Ergebnisse mit den Voraussetzungen des gesunden Menschenverstands übereinstimmen. Innerhalb der Grenzen des Verständlichen sei der Versuch gemacht, Heideggers Monolog mit der abendländischen philosophischen Tradition von dem eingangs genannten Gesichtspunkt aus zur Erörterung zu stellen. Es ist dabei unvermeidlich, sich innerhalb des Zauberkreises von Heideggers Sprache zu bewegen, was jedoch nicht besagt: ihrer Magie zu erliegen.

Ein Hindernis stellt sich sogleich entgegen: Heideggers Schwerverständlichkeit. Damit ist nicht gemeint, daß es nicht leicht ist, einem ungewöhnlichen Gedankengang in seinen Voraussetzungen, Konsequenzen und Brechungen Schritt für Schritt zu folgen, sondern die besondere Schwierigkeit, einem Denken zu folgen, das eine »logische« Entwicklung im Sinne eines folgerichtigen Fortschreitens prinzipiell verpönt, um stattdessen in immer neuen Variationen dasselbe Thema zu umgehen. Dem entspricht in Heideggers späteren Schriften die zunächst verwirrende Vielfalt immer wechselnder Formulierungen für ein und dasselbe. So wie von der »lichtenden Mitte« des Seins gesagt wird, daß sie, gleich wie das Nichts, alles Seiende umkreise, so umkreist Heidegger seinerseits eine verlorene Mitte, und zwar im polemischen Gegenzug zur angeblichen Grundtendenz der abendländischen Metaphysik, die von Platon bis zu Nietzsche immer mehr um die exzentrische Subjektivität des Menschen kreise. Im Unterschied zu »Sein und Zeit«, dessen systematischer Aufbau ja auch schon merkwürdig sprunghaft ist, verzichtet Heidegger in den späteren Veröffentlichungen nicht nur auf systematischen Fortschritt, sondern auch auf ausgebreiteten Ausweis. Statt eines Beweises durch Aufweis und Nachweis gibt er nur noch verrätselte Hinweise. Die Kraft des Geistes, sagt uns Hegel, ist aber nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und zu verlieren getraut. Die in »Sein und Zeit« programmatisch vorgetragene Idee der wissenschaftlichen Philosophie als einer »universalen phänomenologischen Ontologie« ist nicht mehr leitend. Die

Sache, um die es geht, wird nicht mehr phänomenologisch entwickelt, sondern aus- und hingesagt. Das immer ausschließlichere Erwarten und Denken des Seins, von dem gesagt wird, daß es auf uns warte, und dessen »Ankunft« Heidegger als die »einzige Sache« – nicht etwa der Hoffnung und des Glaubens, sondern des Denkens bezeichnet, erklärt diesen Verzicht auf phänomenologischen Ausweis. Ein Sein, das alles Seiende, also auch den Menschen, nicht nur übersteigt, sondern wie ein unbekannter Gott in seiner eigenen Wahrheit ruht und west, kann sich nicht wie ein Seiendes und am Seienden explizieren, sondern nur evozieren lassen. Demgemäß geht Heideggers Denken an das Sein ohne weiteres in ein »Andenken« über und beide in ein »Danken«. »Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.« Dieses »wesentliche«, nämlich wesentlich religiös, obschon nicht christlich gestimmte Denken, das auf der Suche nach einem es Tragenden und Bindenden ist, will weder Philosophie noch Theologie sein. Die Philosophie beginne schon mit Platon und Aristoteles einer technischen Interpretation des Denkens zu verfallen, um alles aus einer obersten Ursache zu erklären, und die traditionelle Theologie sei keine Theologie des Glaubens, sondern ein Derivat des griechischen onto-theologischen Denkens. Das wesentliche Denken, das Heidegger für sich in Anspruch nimmt, ist weder Theoria noch Liebe zur Weisheit noch absolutes Wissen und am allerwenigsten wissenschaftliche Forschung und bloße Gelehrsamkeit. Heideggers »künftiges Denken« der Ankunft des Seins hat zwar, seiner eigenen Aussage nach, den ihm gemäßen Aufenthalt noch nicht gefunden und ist deshalb gezwungen, sich noch innerhalb der überlieferten Philosophie und Wissenschaft zu bewegen, aber »inmitten der Wissenschaften denken« heißt »an ihnen vorbeigehen«. Der »Verfall des Denkens an die Wissenschaft und das Glauben« sei das böse Geschick des Seins. Glücklicherweise kann sich Heidegger, aber nur er, dank seiner echten Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Strenge, seiner überragenden Kenntnis der gesamten philosophischen Überlieferung und seiner theologischen Schulung einen solchen Verzicht leisten, ohne sich deshalb auf eine bloße »Erfahrung« des Seins berufen zu müssen. Das Denken selbst ist seine Erfahrung. Dieses Denken ist, ähnlich dem sparsamen Dichten moderner Dichter, »auf dem Abstieg in die Armut seines vor-

läufigen Wesens« und sammelt deshalb die Sprache in das einfache Sagen. Seine Verwandtschaft zum dichterischen Nennen des Heiligen ist zwar überall spürbar, bleibt aber so unbestimmbar wie der philosophische Ertrag von Heideggers ebenso subtilen wie übertriebenen Hölderlin-Interpretationen [1]. Es ist oft nicht zu entscheiden, ob Heidegger denkerisch dichtet oder dichterisch denkt, so sehr verdichtet er ein assoziativ gelockertes Denken. Der unerhörte Anspruch dieses Denkens besteht nichtsdestoweniger darin, die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie neu auf die Wage zu stellen und durch die Erinnerung an das »anfängliche«, vorsokratische Wesen der Wahrheit einer ankommenden Wende der Weltgeschichte zur Sprache zu verhelfen. Hegel, hieß es in einer Vorlesung, habe ganz recht gehabt, wenn er die Philosophie am Ende wußte, aber zu Ende gekommen sei in Hegel doch nur ein griechischer Anfang, dessen Möglichkeiten er nicht habe ausschöpfen können, weil er sich bei seinem dialektischen Kreisen nicht in das ursprüngliche Zentrum des Kreises zurückbegeben habe. Dagegen wird Kierkegaard, von dem in »Sein und Zeit« immerhin anerkannt wurde, daß er das Existenzproblem als existenzielles, wennschon nicht als existenzial-ontologisches, »ausdrücklich ergriffen und eindrücklich durchdacht« habe, in den »Holzwegen« mit zwei Worten beiseite geschoben, weil er kein »Denker« sei, sondern ein »religiöser Schriftsteller«. Umgekehrt rückt Nietzsche, der dem jungen Heidegger noch ganz unwesentlich war, als ein großer metaphysischer Denker in die Nähe von Aristoteles und Platon. Leitend bleibt in allem, was Heidegger denkt und sagt, dennoch ein früh gewähltes Motto aus Kierkegaard: »Die Zeit der Distinktionen ist vorbei.« Die Distinktionen, welche Heidegger hinter sich läßt, sind die überlieferten Unterscheidungen philosophischer Disziplinen wie Physik, Ethik und Logik. Auch die Unterscheidung von Denken und Handeln sei unwesentlich; das Denken selbst sei schon ein Handeln, und was Ethik sei, könne man aus Sophokles oder aus drei Worten des Heraklit besser erfahren als aus den Vorlesungen des Aristoteles. Nur eine einzige Unterscheidung ist wesentlich, nämlich die zwischen dem einen Sein und allem Seienden. Auch die begrifflichen

1 Vgl. *E. Buddeberg*, »Heidegger und die Dichtung: Hölderlin«, Deutsche Viertelj.Schr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 1952, H. 3, S. 308 ff.

Unterscheidungen von »Sein und Zeit« treten immer mehr zurück in den mystischen Urgrund des Seins, beziehungsweise des Nichts, worin alle gewöhnlichen Unterscheidungen zu Variationen zusammenfallen, um schließlich ein und dasselbe zu meinen. »Vorbei« ist die Zeit der Distinktionen, weil es jetzt, in diesem geschichtlichen Augenblick, nach Ablauf eines Weltalters, wieder einmal um das Seiende im Ganzen geht, um die je eigene ganze Existenz und um das ganze Sein selbst, dessen »da« oder Ortschaft der ek=sistente Mensch ist. Darum sagt Heidegger im Grunde stets, wenn auch auf komplizierte Weise, ein Einfaches. Dieses Eine und Einfache des Seins und Daseins wird vielfach benannt und abgewandelt mittels einer Scheidekunst, die aus der Schule der Scholastik stammt und vom modernen historischen Bewußtsein durchsetzt ist. Das Sein ist einfach »es selbst«; es ist aber auch das Offene, Lichtende und Heile; es ist auch das Schickende und Ereignende, welches zeitlich anwest und künftig ankommt, eine Art Advent. Das was im ausgezeichneten Sinne »ist«, ist sich ankündigend in dem weltgeschichtlichen Augenblick einer »Weltnot«. Das Eine und Wesentliche ist das Eine, was not tut, und allein aus dieser Not begründet Heidegger auch die »Notwendigkeit« seines Denkens. Es ist vorzüglich dieser religiöse Unterton eines epochalen und eschatologischen Bewußtseins, auf dem die Faszination von Heideggers Denken beruht. Er denkt in der Tat das Sein aus der Zeit, als ein Denker »in dürftiger Zeit«, deren Dürftigkeit, nach seiner Hölderlin=Auslegung, darin besteht, daß sie in einem doppelten Mangel steht: »im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden«[1]. Wie fern ist dieses eschatologisch=geschichtliche Denken, dem alles nur als Aussaat und Vorbereitung einer ankommenden Zukunft gilt, von der anfänglichen Weisheit der Griechen, für die die Zeit der Geschichte philosophisch belanglos und die Natur aller Dinge, Kosmos und Mensch, ein Immer=so=seiendes ist.

[1] Auf anderer Grundlage und mit anderer Absicht als Heidegger hat vor drei Jahrzehnten Max Weber über die Entgötterung der Welt durch die Wissenschaft gesprochen und nahegelegt, nicht auf das Kommen des Gottes und seiner Propheten zu warten, sondern der Forderung des Tages zu genügen. Wer den religiösen Alltag nicht ertragen könne, solle das Opfer des Intellekts bringen und in die Arme der Kirche zurückkehren.

Was Heidegger zu sagen hat, sagt er mit Meisterschaft und mit einem berückenden Tiefsinn. Nur manchmal, besonders in der Humanismusschrift, die ein einziger Protest gegen die Mißverständnisse seinsverlassener Zeitgenossen ist, stören falsche Töne einer nicht vollendeten Subjektivität den weitgespannten Bogen der leidenschaftlichen Untersuchung. Sie sucht das Eine, was not tut, das Heile und eine Heimat für das heillos und heimatlos gewordene Dasein des Menschen. Das ausgezeichnete Medium, in dem sie das Heile sucht, ist das Denken und Sagen und somit die Sprache. Und da Heidegger die Sprache nicht mehr, wie in »Sein und Zeit«, als die Artikulation der Verständlichkeit unseres In=der=Welt=Seins versteht, sondern darüber hinaus und vor allem als das »Haus des Seins«, wird seine eigene Behausung in der Sprache mehr als in jeder andern Philosophie zum Unterscheidungsmerkmal der von ihm beanspruchten Nähe zur Wahrheit des Seins und zum Sein der Wahrheit. Die sokratischen Bedenken des Kratylosdialogs liegen ihm fern. Eigentlich müßte sein apodiktisches sprachliches Denken, um dem Anspruch des Seins voll genügen zu können, eine inspirierte Sprache der Offenbarung sein und ein Denken nach dem Diktat des Seins. Wie die christliche Offenbarung des Willens Gottes auf einen hörenden und gehorsamen Willen des gläubigen Menschen verweist, so bleibt auch Heideggers eigener Anspruch auf Angesprochensein doppeldeutig. Das unkontrollierbare Geschenk der sprachlichen Eingebung verbindet sich mit einer technisch vollendeten Kunst der sprachlichen Formulierung. Das erstere mag auf sich beruhen, die letztere kann sich nicht der Kritik entziehen.

Der schon von anderer Seite[1] erhobene Vorwurf gegen Heideggers Sprachkunst bleibt zu Recht bestehen. Heidegger baut seine Gedankenbrücken über weite Strecken hin mit »Grundworten« und Wortwurzeln und deren Abwandlungen. So zum Beispiel die Ableitung des ursprünglichen Sinnes von Wahrheit aus »war« = Hut oder in die Wahrnis nehmen (wahrnehmen, bewahren, verwahren), oder die »Wesens«definition der Technik als »Gestell«, abgeleitet von stellen als vorstellen, herstellen und bestellen. Das Sein »entsetzt« sich aus seiner Wahrheit in das »verwahrloste«

[1] Siehe *F. Hansen=Löve*, »Parusie des Seins?«, Wort und Wahrheit, Wien, Jan. 1950.

Wesen des Gestells und ist so selbst das Stellende. Wo der Übergang von einem Grund- oder Wurzelwort zu seinen Abwandlungen nicht willkürlich ist, zehren Heideggers Wortfiguren entweder von dichterischen Möglichkeiten der Anspielung oder vom etymologischen Wörterbuch und unterstehen sodann der Frage nach ihrer wissenschaftlichen Richtigkeit und Nachweisbarkeit. Gewiß müßte man ein Pedant oder ein Semantiker sein, wollte man Anstoß nehmen, wenn ein Denker gelegentlich den beabsichtigten Sinn eines Wortes durch sprachliche Assoziation in ein neues und schlagendes Licht stellt, auch wenn die Verbindung, welche er herstellt, wortgeschichtlich keine Berechtigung hat. So etwa wenn Hegel vom »Meinen« spricht und daraus das Possessivpronomen heraushebt, um auf diese Weise die Subjektivität bloßen Mein-ens zum Ausdruck zu bringen und also klarzumachen, daß das Gemeinte eines bloßen Meinens immer nur mein jeweils Gemeintes ist und keine allgemeine Wahrheit enthält. Ein anderes ist es jedoch, wenn ein Denker durchwegs und grundsätzlich beansprucht, in der ihm eigentümlichen Wortkunst »das Wort des Seins« unversehrt zu verwahren und zu verwalten. Trotz aller Sorgsamkeit für das Wort und einer metaphysischen Philologie sind die Verbindungen, welche Heidegger knüpft, oft nur überredend statt überzeugend und im günstigsten Falle wahr-scheinlich. Das Denken verbindet sich mit dem Danken; die Richtigkeit mit bloßer Berechenbarkeit; die Geschichte mit dem Geschick und dieses mit der Schicklichkeit; die Entschlossenheit mit Erschlossenheit; das »es gibt« (Sein) mit dem Geschenk des Sichgebens; die Liebe als »mögen« mit dem vermögen als dem eigentlich »Mög-lichen«, aus dem das Sein das Denken vermag, so daß am Ende dieser Ableitungen das Sein als das »Vermögend-Mögende« das »Mög-liche« ist! Der Sache wie dem Worte nach ist freilich nicht einzusehen, warum zum Beispiel die Richtigkeit nicht vielmehr mit der Gerechtigkeit statt mit Berechnung, und warum die Wahrheit statt mit dem griechischen Wort a-letheia (Un-verborgenheit), oder dem altdeutschen »war«, nicht mit dem englischen Wort truth = trust, beziehungsweise trow (Treue, trauen, vertrauen, glauben) in einen wesentlichen Bedeutungszusammenhang gebracht werden könnte. Die immer stärker hervortretende Tendenz, die Sprache nicht nur sprechen, sondern auch für uns denken zu lassen, vereinigt sich bei Heidegger mit der

entgegengesetzten Tendenz zur geflissentlichen Ausnutzung nur deutscher Möglichkeiten der Wortbildung, weswegen er unübersetzbar ist. Es müßte ein Pfingstwunder geschehen, wenn seine Definition der Liebe des Seins, oder etwa des Wesens der Technik als des vor-, her- und be-stellbaren Gestells, sich auf Englisch sollte sagen lassen. Was den einen in Heideggers Sprache als fesselnder Tiefsinn berührt, wird darum einen andern wie ein Spiel mit Worten anmuten, und dies um so mehr als die wahrhaft gefundenen und die bloß erfundenen Worte mit dem gleichen tödlichen Ernst formuliert werden. Heideggers Sprache ist, was er selbst mit Hölderlin von ihr sagt: »das unschuldigste aller Geschäfte«, ein Glasperlenspiel mit Worten, und zugleich »der Güter Gefährlichstes«. Ihre Gefahr ist, daß sie verfänglich ist und darum mehr fesselt als befreit. Der innere Widerspruch in Heideggers Sprache, daß sie Erfindung und Fund zumal ist, charakterisiert seine gesamte Haltung als einen Zusammenhalt des Zwiespalts von Aufständigkeit und Gelassenheit, von Herausforderung und Verhaltenheit, von Angriff und Ergriffenheit, von Eigenwille und Hingabewilligkeit, von Verschlossenheit und Entschlossenheit.

Der Zwiespalt bekundet sich schon in dem einen Begriff der Entschlossenheit und seiner späteren Umdeutung zur Ent-schlossenheit als Offenheit. In »Sein und Zeit«, dessen junge Leser entschlossen waren, ohne zu wissen wozu, ehe ihnen die vulgäre Geschichte des »man« einen Inhalt für ihre Entschlossenheit gab, ist die Entschlossenheit die Grundstimmung und -bestimmung eines eigentlichen Selbstseins im Gegensatz zum »Man-sein«. Wozu man sich entschließt, bleibt in »Sein und Zeit« absichtlich unbestimmt, denn es bestimme sich erst im Entschluß selbst, der ein Entwerfen von faktischen Möglichkeiten ist. In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen. Dieses ist jedoch durch den gewissen Bevorstand des Todes, diesem Ende alles Könnens, begrenzt, das heißt, die existenzial verstandene Zukunft des auf uns zukommenden Todes »schließt« das Seinkönnen und ermöglicht gerade dadurch ein entschlossen auf sich zurückkommendes Verstehen der eigensten Nichtigkeit. Zwar ist auch in »Sein und Zeit« die Entschlossenheit des Daseins zugleich eine Erschlossenheit, aber nicht als Offenheit zum ganz andern Sein, sondern in Bezug auf sein eigenes Dasein und dessen jeweilige Situation.

Nach »Sein und Zeit« wird die Freiheit des Selbst nicht mehr als die Freiheit eines Sein-können, sondern als die eines Sein-lassens bestimmt und demgemäß wird das entschlossene Verhalten zu einem »Sich-nicht-verschließen« umgestimmt. Die Entschlossenheit soll jetzt nicht mehr ein dezidiertes, resolutes Verhalten sein, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins. Sie ist nun ein Sicheinlassen auf das Offene, Unverborgene, Wahre des Seins, in das jegliches Seiende hereinsteht. Es dürfte schwer sein, in dieser Aufgeschlossenheit für die ganz andere Dimension des Seins noch die frühere Entschlossenheit zu sich selbst wiederzuerkennen.

Daß es Heidegger trotz solcher Wortkünste gelingt, in dichten Gedankengängen Wesentliches in vollkommener Weise zu sagen, wird wohl niemand bestreiten. Es ist ihm gelungen, durch einen energischen und beharrlichen Rückgang auf die »Sachen« die Geschichte des abendländischen Denkens neu zu beleben, die verbrauchte Nennkraft traditioneller Begriffe wieder hervorzuholen und mittels der deutschen Sprache Grundworte griechischen Denkens (aletheia, ousia, idea, logos, physis) aus einer jahrhundertealten Übersetzungsgewohnheit zu ihrem archaischen Sinn zu befreien. Seiner gewaltsamen Interpretation des Spruches von Anaximander, der sich in Heideggers Verdeutschung vollends verdunkelt, wird trotzdem kein klassischer Philologe beistimmen können, was immer Heidegger zur Rechtfertigung seiner Gewaltsamkeit vorbringen mag. Die Kehrseite von Heideggers Bemühung um eine ursprüngliche Wiederaneignung des anfänglichen Denkens und Redens der Griechen ist die Herabsetzung und Absetzung der gesamten philosophischen Sprache und Begrifflichkeit der Neuzeit. Kraft einer dogmatischen Unterscheidung von eigentlich und uneigentlich, existenzial und vulgär, ursprünglich und abgeleitet, bleibendem Anfang und vorübergehendem Heute hat es Heidegger fertig gebracht, einer Generation von Studierenden neue Maßstäbe zu geben und sie zu überreden, daß »Logik« und »Vernunft« sich in dem »Wirbel eines ursprünglicheren Fragens« auflösen müssen, daß Ethik, Kultur und Humanität, die wir ohnedies schon seit langem nur noch in Anführungszeichen schreiben, keine ernsten Anliegen sind, daß der Mensch kein »animal rationale« ist, sondern ein ekstatischer »Hirte des Seins«, daß alles theoretische

Vorstellen und technische Herstellen, in denen das wissenschaftliche Denken gründe, ein Verfall der Subjektivität an die ihr entsprechende Objektivität und an unbedingte Vergegenständlichung ist. Und da dieser Sündenfall der Verdinglichung (Marx) und das Schicksal der Rationalisierung (M. Weber) nach Heidegger bereits mit Platons Unterjochung der anfänglichen Wahrheit unter das Joch der »Idee« und den Hinblick auf Ideen beginnt, zögert er nicht, mit Gottfried Benn zu behaupten, daß die »Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes« der Nihilismus sei, der sich jetzt, in diesem weltgeschichtlichen Augenblick, unter der Herrschaft des Willens zur Macht als moderne wissenschaftliche Technik einrichte. Dieser Vorgang sei aber keineswegs vom Menschen bewirkt, sondern vom Sein zugeschickt, ein »Seinsgeschick«. Am Horizont dieses unabwendbaren Geschicks und seiner äußersten Gefahr taucht die nicht weiter begründete, auf Hölderlins »Patmos«-Hymne verweisende Hoffnung auf, daß wo Gefahr ist, auch das Rettende wachse.

Was für eine Erfahrung liegt solchem Denken zugrunde? Was ist der Maßstab seiner extremen Kritik der abendländischen Überlieferung? Welche Erwartung rechtfertigt die »Destruktion« der Geschichte der abendländischen Philosophie, ihren Abbau bis zur Freilegung der Fundamente, und, darüber hinaus, das Untergraben der Metaphysik als solcher, die, ein lucus a non lucendo, von Platon bis Nietzsche über dem Seienden das Sein vergessen haben soll? Auf diese Fragen kann nur eine besondere Erörterung von Heideggers geschichtlichem Selbstbewußtsein Antwort geben. Zunächst sei versucht, Heideggers »Kehre« und die ihr eigene Art von Folgerichtigkeit herauszustellen.

Maßgebende Philosophen lassen sich von jeher daran erkennen, daß sie für ihren entscheidenden Gedanken auch das entscheidende Wort finden. »Discours de la méthode«, »Kritik der reinen Vernunft«, »Phänomenologie des Geistes«, »Welt als Wille und Vorstellung«, »Wille zur Macht«, sie alle bezeichnen unübertrefflich, was sie anzeigen wollen. Heidegger hat mit »Sein und Zeit« den trefflichen Titel für seinen Gedanken gefunden. Er denkt in der Tat das Sein aus der Zeit – aus unserer und der auf uns zukommenden. Ein anderer Titel, dessen Sinn freilich erst die bei-

gegebene Erläuterung verrät, ist »Holzwege«. Er deutet zunächst an, daß Heidegger überhaupt, wie schon in »Sein und Zeit«, auf dem Wege ist; gelegentlich auch auf »Feldwegen«, auf denen der heimatliche Klang christlicher Glocken nachtönt. Was er auf diesen Wegen sucht, ist eine Antwort auf den in »Sein und Zeit« als Frage stehengelassenen »Sinn von Sein«. Vom »Sinn«, der schon in »Sein und Zeit« zum »Woraufhin eines Entwurfs« entsinnlicht wurde, ist nicht mehr die Rede. An seine Stelle tritt die »Wahrheit« als Offenheit eines Entwurfsbereichs. Sinn und Sinnlosigkeit gibt es nur für ein menschliches Dasein. Das Sein ist weder sinnvoll noch sinnlos. Es »ist«, indem es »west«, und es kann anwesen und abwesen, offenbar und verborgen sein. Dieses immer wieder genannte Sein ist keine bloße Seinsweise, wie das »Existieren« des Menschen, oder das »Zuhandensein« eines Tischs, oder das »Vorhandensein« eines Steins; es ist erst recht kein Gegenstand, den man vorstellen und herstellen könnte; es ist auch keine Idee, sondern – vom Seienden her gedacht – das Allerseiendste und doch an ihm selbst so unseiend und unfaßbar und zugleich anwesend wie die Zeit, die ja auch eher ein Nichts als ein Seiendes ist. Dennoch ist das Sein in gewisser Weise zugänglich – auf Holzwegen. Von diesen wird gesagt, daß sie verwachsene, weil selten begangene Pfade sind, die jäh im Unbegangenen enden. Man kann sich auf ihnen verlaufen. Aber sie selbst verlaufen doch immer im einen und selben Wald – des einen und selben Seins. »Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein.« Der »Waldhüter« erinnert an den »Hirten« und »Wächter« des Seins (in der Schrift über den Humanismus), der zugleich der »Platzhalter des Nichts« ist. Der »Waldhüter« ist, wie der Hirte, der Mensch in seinem ek-sistenten Bezug zum Sein, das sich seinerseits auf ihn bezieht. Was dieser Hüter des Waldes weiß, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch läßt es sich erraten. Vermutlich weiß er, daß er sich heillos verirren kann in diesem Walde der Wahrheit des Seins, »dieser einzigen Sache des Denkens«. Er kann an ihr zerbrechen und scheitern. Holzwege führen ja gewöhnlich gerade nicht ins Offene und Gelichtete, das ist: Wahre. Das Scheitern an der Wahrheit des Seins und am Sein der Wahrheit wäre aber kein Unglück, sondern »das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte«. Noch aber ist

das rechte Scheitern nicht geglückt, und Heidegger ist sparsam redend und schweigend unterwegs in die Nachbarschaft des Seins. Unterwegs zu sein gehört zum wesentlichen Charakter und Pathos von Heideggers philosophischer Existenz als einer geschichtlich erfahrenen. Wäre das menschliche Dasein und das Sein selbst nicht von Anfang an als ein zeitliches und geschichtliches konzipiert, so wäre nicht einzusehen, warum ein beständiges Unterwegssein zu etwas noch Fernem und Künftigem der rechte Weg zu einer anhaltenden Besinnung auf das immer selbe Sein sein sollte. Weniger verhüllt heißt es am Ende von »Sein und Zeit«, es gelte einen Weg zur Aufhellung der Frage nach dem Sein zu suchen und zu gehen; ob er der einzige und überhaupt der rechte sei, das könne erst nach dem Gang entschieden werden. Hierzu, zur Interpretation des Seins, ist »Sein und Zeit« unterwegs und ist Heidegger noch auf dem Weg und will er es bleiben. Doch würde er heute nicht mehr von einer »Interpretation« des Seins reden, auch nicht von einem »Seinsverständnis« und am allerwenigsten von einer »Wissenschaft« vom Sein als solchen, »seinen Möglichkeiten und Abwandlungen«. In der Tat wird niemand behaupten können, er habe wissentlich verstanden, was das Sein, dieses Geheimnis, ist, von welchem Heidegger redet. Am ehesten werden es noch Gläubige verstehen, die ja auch nicht prätendieren, den Gott der Offenbarung zu verstehen. Sie vertrauen ihm und hören auf ihn, ohne ihn je wie ein Seiendes gesehen zu haben; sie denken an ihn, und sie danken ihm und erfahren sein Anwesen waltend.

Die konsequente Beharrlichkeit, mit der Heidegger seit »Sein und Zeit« bis heute dem Sein nachgeht, ist eindeutig [1]. Hängt doch

[1] Die erste Andeutung des in »Sein und Zeit« entwickelten Problems der ontisch-ontologischen Differenz, das heißt des Unterschieds von Sein und Seiendem, enthält bereits Heideggers Habilitationsschrift über »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, wo es im Schlußkapitel heißt, eine Philosophie des lebendigen Geistes könne sich nicht mit dem »Buchstabieren der Wirklichkeit« (des Seienden) begnügen, sondern müsse, über die Gesamtheit des Wißbaren hinaus, auf einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und die wirkliche Wahrheit abzielen. Dazu sei nötig die ins »Transzendente« sich erstreckende Dimension der Seele, die der christlichen Philosophie des Mittelalters ihre Orientierung gab, neu zur Geltung zu bringen, im Gegensatz zur flächigen modernen Lebenshaltung und ihrer »flüchtigen

alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*«. Die ontologische Frage nach dem Sein überhaupt bedarf eines bestimmten, seienden, ontischen Fundaments, und dieses ist dasjenige Seiende, welches wir selbst sind, weil nur Dasein überhaupt nach dem Sinn von Sein fragen kann. »Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist«, das heißt, es ist seiend in der Weise eines Sichverhaltens zu und Verstehens von Sein, das seinerseits immer das Sein eines Seienden ist. Menschliches Dasein versteht sein eigenes Sein, dessen eigentümliche Seinsweise das »Existieren« ist, und zugleich versteht es alles andersartige Sein von nicht daseinsmäßig Seiendem. Es ist daher »die Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien«, der einen universalen und der vielen regionalen. Dieser ontisch-ontologische »Vorrang« des Daseins sei schon von Aristoteles beachtet worden, wenn er sagt, daß die Seele des Menschen in gewisser Weise alles Seiende sei, weil nur sie, durch aisthesis und noesis, alles Seiende, in dem was und wie es ist, wahrnehmen und vernehmen könne. In Heideggers späterer Platon-Interpretation wird umgekehrt dieser Vorrang des wahrnehmenden und vernehmenden Sehens als der Beginn des Verfalls der Wahrheit des Seins in die bloße Richtigkeit eines subjektiven Hinblicks erklärt.

Wie verträgt sich mit diesen grundsätzlichen Thesen von »Sein und Zeit«, die insgesamt die existenziale Relativität des Seins und seiner Wahrheit auf ein existierendes menschliches Dasein betreffen, Heideggers spätere Behauptung, daß er schon in »Sein und Zeit« alle »Subjektivität« des Menschen verlassen habe, weil der Mensch und aller »Humanismus« — römischer, christlicher, marxistischer, existenzialistischer — überhaupt nicht das Wesentliche sei, denn ausgezeichnet sei der Mensch »vom Sein her«? Die Verträglichkeit der Ausgangsstellung mit der später erreichten wird von Heidegger dadurch hergestellt, daß er die Existenzialien von »Sein und Zeit« konsequent vom erreichten Ende her umdeutet. Während in »Sein und Zeit« das Sein von dem Fundament des Daseins her verstanden wird, weil es nur von ihm aus zugänglich ist, wird jetzt umgekehrt das Wesen des Menschen in seiner »Herkunft aus der Wahrheit des Seins« gedacht und die Existenz des vor dem Tode auf sich selbst vereinzelten Daseins verwandelt sich zum »ekstatischen Wohnen in der Nähe des Seins«! Der Leitsatz von

»Sein und Zeit«, daß das sogenannte Wesen des Daseins in seiner Existenz liege, bedeutet dort, daß sein Wesen überhaupt kein allgemeines Was-sein, sondern ein jeweiliges und je eigenes Daß-sein ist, »daß es ist und zu sein hat«; in der Schrift über den Humanismus wird der Sinn dieser Definition dahin umgedeutet, daß der Mensch so wese, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung »des Seins« sei! Nur dieses Sein des »Da« habe den Grundcharakter der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit oder Offenheit des Seins. Wie sollte man in dieser neuen Wesensbestimmung des Daseins noch die frühere aus »Sein und Zeit« wieder erkennen, nach der das »Da«-sein zwar auch eine »Lichtung« ist, aber nicht weil es das »Da« des ganz andern *Seins* ist, sondern weil es als existenzial erschlossenes In-der-Welt-sein »für es selbst« da ist und *sein* Da »von Hause aus« mitbringt. Desgleichen bezeichnet auch die »Sorge« nicht mehr, wie in »Sein und Zeit«, das Wesen des existierenden Daseins, von dem es hieß, daß es ihm um es selbst, um sein eigenes Sein gehe, sondern ist Sorge für *das* Sein, das allein in ausgezeichneter und grundlegender Weise »es selbst« ist.

Die Existenz des menschlichen Daseins, sein eigenes existenziales »Da«, ist in »Sein und Zeit« nicht als das »Da« des ganz andern Seins durch die Stimmung des Dankes für seine »Gunst« und »Huld« gestimmt, sondern durch die Erfahrung der »Last«. Das Dasein lastet auf sich selbst, weil es ohne ein Woher und Wohin schlechterdings ist und zu sein hat. Habe doch noch nie ein menschliches Dasein frei darüber entschieden, ob es ins Dasein kommen wolle oder nicht. Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, »daß es ist und zu sein hat«, nennt Heidegger in »Sein und Zeit« die *Geworfenheit* des Daseins in sein Da. Sie bezeichnet die »Faktizität« der Überantwortung. Zugleich motiviert sich aus dieser geworfenen Last der Faktizität auch der *Entwurf*charakter des Daseins, das als eine Existenz kein bloßes Faktum, sondern auch eine faktische Möglichkeit, ein »Sein-können« ist. Obwohl der Mensch existierend beständig Möglichkeiten entwirft, aus denen er sich versteht, indem er etwas vorhat und sich selber voraus ist, kann er doch nie zurück hinter seine Geworfenheit, die der abgründige Grund seines Seinkönnens ist. Er kann sich nur

innerhalb seiner Geworfenheit auf Möglichkeiten hin entwerfen. Das existierende Dasein ist ein »geworfener Entwurf« seiner selbst, sich auf dem Grunde der blinden Faktizität auf gesichtete Möglichkeiten hin entwerfend. Von diesem Ansatz aus hat Sartre, mit dessen Existenzialismus Heidegger »nicht das geringste« gemein haben will, weitergedacht und die menschliche Existenz als ein »projet fondamental« im Ganzen und bis in biographische Einzelheiten hinein durchsichtig gemacht.

In der Schrift über den Humanismus wird der geworfene Entwurfcharakter, ineins mit dem Begriff der Existenz, auf das Sein hin und von ihm her umgedacht. Existenz bedeutet nun nicht mehr ein Transzendieren seiner selbst im Entwerfen von Welt, sondern Ek-sistenz als Hinausstehen in die Wahrheit des Seins. Das Sein selbst trägt nun die Ek-sistenz, indem es sie »an sich hält und zu sich versammelt«. Geworfen ist das existierende Dasein nicht mehr, wie in »Sein und Zeit«, weil es ortlos und heimatlos, ohne Woher und Wohin, ist und zu sein hat, sondern weil es im *»Wurf des Seins«* als des »schickend Geschicklichen« west. Nicht mehr die Existenz ist Ausgang und Ziel, sondern das Sein selbst ist das Woher und Wohin. Desgleichen ändert sich der Sinn von Entwurf. Er ist nicht mehr eine Existenzbestimmung des in sein Da geworfenen Daseins, sondern ein »ekstatischer Bezug zur Lichtung des Seins«. Das Werfende im Entwerfen sei überhaupt nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz als sein Wesen schickt. Weit davon entfernt, daß der geworfene Entwurf noch, wie früher, das unheimliche factum brutum, den puren Zufall der menschlichen Existenz anzeigt, verweist er nunmehr auf die Nähe zum Sein als der Heimat und des Heilen. Der Mensch ist nur der ek-sistente »Gegenwurf« des Seins, gerufen vom Sein und zu dessen Hirten berufen. Die Geworfenheit des existierenden Daseins ist also überhaupt kein letzter Grund und Abgrund, in dessen Schwere es ruht, sondern vom Sein selbst erworfen. Sie verliert damit den Charakter der lastenden Faktizität, die für die Analytik des Daseins grundlegend war. Heideggers Um- und Weiterdenken der geworfenen Faktizität des Daseins zu einem »Wurf des Seins« bekundet ein existenzielles Grundmotiv seines ganzen Unterwegsseins: das Verlangen nach dem Verlust von Schwere und Verschlossenheit.

In »Sein und Zeit« ist *Faktizität* eine ausschließliche Bestimmung der Existenz des Daseins, in der Abgrenzung von dem nicht existenzialen Faktum des bloßen Vorhandenseins. In »Was ist Metaphysik?« erweitert Heidegger das Problem der Faktizität auf alles Seiende, indem er am Ende fragt: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Um so fragen zu können, muß aber alles Seiende schon fragwürdig geworden und zum nicht bloß Seienden überstiegen worden sein, zum Nichts an Seiendem. Das »Nicht zum Seienden« berührt sich positiv mit dem *Sein*, das seinerseits ja auch nichts Seiendes ist, sondern »lichtet« sowohl wie »nichtet«. Die Erfahrung des Nichts eröffnet zunächst den Zugang zu der des Seins und läßt die volle »Befremdlichkeit« des Seienden als eines solchen über uns kommen. Der Ausdruck Befremdlichkeit vermittelt zwischen der Erfahrung der geworfenen Faktizität des Daseins und der »Verwunderung« am Ganzen des Seienden, die schließlich – im späteren Nachwort zu »Was ist Metaphysik?« – im universalen Faktum des Seins das »Wunder aller Wunder« erkennt und es dankbar anerkennt. »Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins (man würde zunächst erwarten: ›des Nichts‹) das Wunder aller Wunder: *Daß* Seiendes *ist*.« Dementsprechend verwandelt sich auch die das Nichts offenbarende Stimmung der Angst zu einer religiösen »Scheu« vor dem Geheimnis des Seins. Der Gedanke des »Opfers« für die Wahrung der Wahrheit des Seins tritt schließlich an die Stelle der Selbstbehauptung eines sich selbst überantworteten Daseins, dessen Freiheit eine »Freiheit zum Tode« war. Dieses Sichopfern und Sichverschwenden zugunsten des Seins ist aber auch keine Leistung des Daseins, sondern der »Widerhall« der vorgängigen Gunst des Seins und nicht mehr, wie noch im Text des Vortrags, Ausdruck eines »verwegenen« Daseins, das in verwegener Selbstverschwendung seine »letzte Größe« bewahrt.

In welchem Sinn soll man aber das »ist« des Seins, welches zuerst und zuletzt in Frage steht, verstehen, wenn es in keiner Weise ein Seiendes, auch nicht das am meisten und höchsten Seiende ist? Ist Sein überhaupt »Ansich«, unbezüglich und unabhängig von einem seienden Dasein, das sich zu ihm verhalten und es verstehen kann? In »Sein und Zeit« wird gesagt: »Nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis,

›gibt es‹ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ›ist‹ auch nicht ›Unabhängigkeit‹ und ›ist‹ auch nicht ›Ansich‹.« Dieser Satz ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, sofern er sich auf das *Verstehen* von Sein bezieht. Denn wie sollte man von einem unabhängigen Ansichsein sinnvoll reden können, ohne den Sinn eines solchen Ansich zu verstehen und also ein verstehendes Dasein »vorauszusetzen«? Andrerseits meint aber die Rede von einem Ansichsein doch gerade eine Art zu sein, die wesentlich unabhängig ist von jedem menschlichen Dasein, Verhalten und Verstehen. Im Verstehen von Sein und Ansichsein ist zwar ein verstehendes Dasein vorausgesetzt, das heißt inbegriffen, aber diese Voraussetzung setzt ja nicht das verstandene Sein und Ansichsein. Wir werden somit auf die Frage zurückgeworfen, ob es dem Ansichsein selbst wesentlich ist, für ein verstehendes und vernehmendes Dasein da und gelichtet zu sein oder nicht. Hegel hat diese Frage mittels der Dialektik des An-und-für-sich-seins der substanziellen Subjektivität auf seine Weise unübertrefflich beantwortet; nicht aber Heidegger, der in »Sein und Zeit« das Sein und seine Wahrheit »fundamental«, vom Dasein her versteht, späterhin aber umgekehrt dieses von jenem her, ohne beide Zugänge zum Einklang zu bringen, es sei denn durch das Postulat der »Entsprechung« von Seinsgeschick und schicklichem Dasein. In der Humanismusschrift legt Heidegger den Satz von »Sein und Zeit«: »nur solange Dasein ist, gibt es Sein« dahin aus, daß das »es«, welches »gibt«, das Sein selbst sei! Demgemäß verkehrt sich der Satz aus »Sein und Zeit« in die ganz andere Behauptung: nur solange Sein sich gibt, ist auch Da-sein. Das »gibt« nenne das Gebende, seine Wahrheit oder Unverborgenheit gewährende Wesen des Seins. Das Sein selbst sei gar nichts anderes als solches Sichgeben ins Offene, was freilich wiederum mit einbegreift, daß auch ein Seiendes ist, das sich dem Offenen öffnen und seine Gabe empfangen kann. Heideggers Ausgangsfrage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«, welche innerhalb der Dimension der geworfenen Faktizität zwar gestellt, aber nicht beantwortet werden konnte, findet damit eine unerwartete Antwort, die sich so formulieren ließe: es gibt Seiendes, weil es Sein gibt, und es gibt Sein, weil dieses selbst sich ins »Da« der Lichtung eines Seienden gibt.

Ebenso zweideutig wie das »es gibt«, welches die Faktizität auf

STEVENSON LIBRARY BARD COLLEGE
Annandale-on-Hudson N.Y. 12504

den Kopf stellt, ist auch die *Wahrheit* des Seins, indem sie an zwei Enden beheimatet ist: im *Sein selbst*, das als die »Lichtung« die ursprüngliche Wahrheit selber als Unverborgenheit ist, und andererseits im *seienden Dasein* des Menschen, dessen Existenz die Voraussetzung für jedes mögliche Wahrsein ist. Die Frage nach dem Sinn von Wahrsein hat Heidegger von Anfang an bedacht. Ihre erste, unübertroffene Ausarbeitung ist in »Sein und Zeit« die eindringliche Analyse der zusammengehörigen Begriffe *phainomenon* und *logos*. Ein Phänomen ist das »Sich an ihm selber zeigende« und offenbarende. Um erscheinen zu können, muß es schon in der Helle eines Lichts stehen. Ihm zugehörig ist die Möglichkeit des bloßen Anscheins und des Sichverbergens. Zugänglich werden Phänomene in einem sehenlassenden und aufzeigenden Logos. Dieser kann sowohl entdecken wie verdecken, wahr oder falsch sein. Der Logos läßt seiende Phänomene wahr oder falsch sehen und vernehmen. Das was am meisten verborgen ist und darum einer ausdrücklichen phänomenologischen Aufweisung bedarf, ist aber das Sein des Seienden, und verborgen bleibt Sein gerade in der Entbergung des Seienden. »Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins.« Die existenziale Ergänzung zu diesem Satz über das Sein aus den »Holzwegen« ist die These von »Sein und Zeit« über das Dasein, daß sich der Mensch zunächst und zumeist von der Welt des Vorhandenen und Zuhandenen her verstehe, aber nicht ursprünglich aus seinem eigenen und eigensten Dasein und In-der-Welt-sein. In dem Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit« wird die Wahrheitsfrage von »Sein und Zeit« weitergeführt und allmählich gewandelt. Einen vorläufig letzten Aufriß der »Wahrheit« enthält die tiefsinnige Abhandlung über Anaximanders Spruch, worin Heideggers Sprachgeist über alle Begriffe und ihren Ausweis hinausdenkt. Was hier über die Wahrheit gesagt wird, bezieht sich auf eine Stelle aus Homer über den Seher Kalchas. Dieser ist, wie Heidegger selbst, ein »Wahrsager«, indem er aus der »Wahr« des Anwesenden die Wahrheit des (verbal zu verstehenden) Anwesens, das ist des Seins, in die Wahrnis oder Hut nimmt. »Wahrheit ist die Wahrnis des Seins« durch den Menschen als den Hirten des Seins, wobei der Genetiv in dem Ausdruck »Wahrnis des Seins« doppeldeutig gebraucht wird, als zum Sein selbst gehörig und

zugleich zum Sehen des Wahrsagers. Worauf es an erster Stelle ankommt, ist aber nicht mehr, wie in »Sein und Zeit«, das subjekthafte, daseinsmäßige Fundament der Wahrheit, sondern das Sein selbst, das in seinem An- und Abwesen die Wahrheit selbst ist, sie gibt und gewährt oder entzieht und versagt, wogegen das Dasein herab-, beziehungsweise heraufgesetzt wird zur »Ortschaft« der Wahrheit des Seins. Was auf dem Spiele steht, heißt es in der Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«, sei einzig und allein die Ankunft oder das Ausbleiben der Wahrheit des Seins. Nicht wir und unsere Seinsentwürfe entscheiden über Wahr- und Falschsein, sondern zur Entscheidung steht »ob das Sein selbst aus seiner ihm eigenen Wahrheit einen Bezug zum Wesen des Menschen ereignen kann« und so den Menschen zum »Gehören in das Sein« bringt. Wovon das »Können« dieser Seinsereignung abhängt, bleibt dunkel. Es scheint, als ob das Sein, ja sogar »der Gott« und »die Götter«, der Bereitung einer Wohnstatt durch den Menschen bedürfen, um anwesen zu können. Sie kommen nicht an, wenn wir ihnen nicht auf halbem Weg entgegenkommen. Aus irgendeinem unbekannten Grund konnte das Sein offenbar bisher nicht den Bezug zum Menschen ereignen, wenigstens nicht im Abendland; behauptet doch Heidegger, daß die entscheidende Wahrheit des Seins von Platon bis zu Nietzsche verborgen geblieben sei. Wir existieren und denken seit über zweitausend Jahren seinsvergessen, weil seinsverlassen, eine Seinsverlassenheit, die aber wiederum selbst vom Sein geschickt ist und das Geschick unseres abendländischen Denkens und Daseins bestimmt. Um einen Weg zu öffnen, auf dem wir das Sein selbst in seiner Wahrheit bedenken können, dahin, sagt Heidegger, sei schon »Sein und Zeit« unterwegs gewesen.

In »Sein und Zeit« ist aber nicht vom Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen die Rede, sondern umgekehrt vom Verhalten des menschlichen Daseins zum Sein und zur Wahrheit. »Primär wahr«, das heißt entdeckend und erschließend, heißt es in »Sein und Zeit«, ist das seiende Dasein. Als ein zugleich ins Da-sein geworfenes und sich daraus entwerfendes Dasein ist es gleich ursprünglich entdeckend und verdeckend, in der Wahrheit und Unwahrheit. Alle Wahrheit und Unwahrheit ist gemäß ihrer daseinsmäßigen Seinsart relativ auf ein seiendes Dasein. »Es gibt« Wahrheit nur »sofern und solange Dasein ist«. »Seiendes ist nur

dann entdeckt und nur *so lange* erschlossen (wahr), als überhaupt Dasein *ist*. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur so lange wahr, als Dasein *ist*. Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann *nicht* sein *kann*.« Wir müssen Wahrheit voraussetzen, nicht weil es »ewige Wahrheiten« gibt, sondern weil wir selbst als ein ins Da geworfenes endliches Dasein, das Seiendes in seinem Sein entwirft und erschließt, immer schon vorausgesetzt, das heißt faktisch da sind und zu sein haben. »An sich ist gar nicht einzusehen, warum Seiendes *entdeckt* sein soll, warum *Wahrheit* und *Dasein* sein muß.« Wer im Selbstmord sein Dasein auslöscht, löscht eben damit auch die Wahrheit aus. Wahrheit und Dasein sind beide »faktisch« existenzial, und das Sein der Wahrheit steht und fällt mit dem seienden Dasein. »Sein – nicht Seiendes –«, beschließt Heidegger die Erörterung der Wahrheitsvoraussetzung, »›gibt es‹ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist.«

Inwiefern diese so radikal formulierte Relativität der Wahrheit und ihres Seins auf ein seiendes, faktisch existierendes Dasein dem Denken einen Weg öffnen soll, auf dem es das Sein selbst in seiner ihm eigenen Wahrheit bedenken kann, ist unbegreiflich. Zwar wird auch in Heideggers späteren Äußerungen der Bezug der Wahrheit des Seins auf das Wesen des Menschen nicht aufgegeben, aber doch völlig umorientiert, indem dieser Bezug auf den Menschen vom Sein selbst her bestimmt wird. Im Dienste der so umgedachten Fragestellung, versichert uns Heidegger, sei eine vorgängige Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig gewesen. Warum war es aber nötig, eine »Analytik des Daseins« auszuarbeiten, wenn das Wesen des Menschen gerade nicht aus ihm selbst existiert, sondern aus dem Sein ereignet wird? Müßte dann nicht vielmehr, wie Heidegger selbst am Ende von »Sein und Zeit« andeutet, eine Bestimmung des Seins der des Daseins vorausgehen? Aber wie soll sich »Sein« überhaupt näher bestimmen lassen ohne Bezugnahme auf bestimmtes Seiendes? Hatte Hegel nicht völlig recht, wenn er das reine Sein als das »unbestimmte Unmittelbare« definierte, und nur darin unrecht, daß er es dennoch dialektisch in eine Bewegung der Vermittlung versetzte, anstatt sich mit der »Regungs-