

Die Rückkehr ins Sein

Von AUGUST BRUNNER S.J.

In seiner 1953 erschienenen „Einführung in die Metaphysik“,¹ die Vorlesungen aus dem Jahre 1935 wiedergibt, spricht Heidegger von der „großen und langen Aufgabe“, „eine altgewordene Welt abzutragen und wahrhaft neu, d.h. geschichtlich zu bauen“ (Einf 96). Dazu gilt es „das geschichtliche Dasein des Menschen und das heißt immer zugleich unser eigenstes künftiges, im Ganzen der uns bestimmten Geschichte in die Macht des ursprünglich zu eröffnenden Seins zurückzufügen“ (Einf 32). Was ist unter diesem Sein zu verstehen, das seit dieser „Einführung“ immer ausschließlicher das Denken Heideggers beschäftigt, während in „Sein und Zeit“ das Dasein, der Mensch im Vordergrund stand?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht. Es soll etwas ganz Neues und, als längst Vergessenes, zugleich Uraltes wieder ans Licht gebracht werden. Denn seit Sokrates und Plato ist das Sein vergessen. Das Abendland und seine Philosophie sind der Seinsvergessenheit verfallen. Diese ihren Sinn verfehlende Philosophie bezeichnet Heidegger in den letzten Veröffentlichungen als Metaphysik; in der „Einführung“ hat das Wort diese abwertende Bedeutung noch nicht.

Immer drängender versammelt sich das Bemühen um das eine, auf die Wahrheit des Seins als das Zu-Denkende (Hum 30), als das Bedenkliche und Bedenklichste (De 603) hinzuweisen, und das Neue, was das Sein ihm zuspricht, durch eine Sprache auszusprechen, die der Metaphysik in nichts verpflichtet ist. So ist es nicht zu verwundern, daß viele diese Sprache überhaupt nicht verstehen, wenn sie auch durch ihre Ursprünglichkeit und ihr geheimnisvolles Hindeuten anspricht. Die übrigen sind sich nicht einig, was der Sinn dieses neuen Sprechens ist. Heidegger kommt ihnen in keiner Weise durch klare Aussagen zu Hilfe. Und man versteht, daß er es folgerichtig auch gar nicht kann, daß schon der Gedanke an ein solches Unternehmen ihm wie die Verwerfung seiner Erkenntnisse vorkommen muß; denn eine nach 2000 Jahren der Seinsvergessenheit sich ereignende Neuentdeckung des Seins kann man nicht in Begriffen aussprechen, die ihren bestimmten metaphysischen Sinn haben. Das Bedenken des Seins hat nichts mit einer der bisherigen Philosophien gemeinsam, die ja alle das Sein verfehlt haben. Ein

¹ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik. (157 S.) Tübingen 1953, Max Niemeyer. Brosch. DM 11,—. (Zit.: Einf — Abkürzungen: De = Was heißt Denken? in: Merkur, H. 53, 1952, S. 601—611 — Hum = Über den Humanismus, Frankfurt 1949 — Hw = Holzwege, Frankfurt 1950 — Trakt = Georg Traktl, Eine Erörterung seines Gedichtes, in: Merkur, H. 61, 1953, S. 226—258.)

neues Sprechen ist erfordert; die Sprache muß aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgefüge befreit werden (Hum 5). Was wir hier unternehmen, ist also ein gewagter Versuch. Aber schließlich, wenn das Sprechen und Schreiben Heideggers überhaupt verstehbar ist — und wenn es dies nicht ist, wozu wird dann überhaupt gesprochen und geschrieben? — darf und muß dieses Wagnis unternommen werden.

*

Seiende und Sein. Grundlegend ist für das Denken Heideggers die „ontologische Differenz“ zwischen Seienden und Sein. Sie trat erst allmählich in das volle Licht seiner Aufmerksamkeit, ist aber jetzt der Angelpunkt seiner Lehre. Was Heidegger der ganzen abendländischen Philosophie vorwirft, ist dieses, daß sie seit Sokrates und Plato das Sein über den Seienden vergessen habe. Mit seiner Ideenlehre habe Plato die Seiendheit als die eigentliche Wirklichkeit hingestellt, und seitdem wird darüber das Sein übersehen. Solches seinsvergessendes Philosophieren bezeichnet Heidegger, wie gesagt, als Metaphysik. Diese muß überwunden werden, um wieder zum Denken an das Sein zu kommen. Das neue Denken muß vor den Beginn der Metaphysik zurückgehen, dahin, wo der Unterschied zwischen Sein und Seienden zwar noch nicht ausgesprochen war, wo aber beides im Denken, wenn auch ununterschieden und nicht klar bewußt, noch zusammen bewahrt ist. Darum das Bemühen Heideggers um die Vorsokratiker.

Dieses Bemühen darf aber nicht als ein philologisch-historisches verstanden werden. Das, was Heidegger eigentlich in seinen Interpretationen der Vorsokratiker und, wie sich zeigen wird, auch gewisser Dichter sucht, ist nicht ein solches Verständnis, wenn auch vielleicht genauer und tiefer als bisher.² Dieses Verständnis ist ja in der Metaphysik befangen und kann darum nicht zum Ziele führen. Jedoch gilt es nicht nur, vor dieses Verständnis zu kommen; vielmehr soll durch das von den Vorsokratikern Ausgesprochene hindurch das Unausgesprochene vernommen werden, aus dem heraus sie gesprochen haben. Ihr Sprechen kommt wie alles eigentliche Sprechen aus einem Umfassenderen, aus einer Fülle und Ganzheit noch unausgegliederter Möglichkeiten, und hinter dem unmittelbaren Sinn des geformten Wortes schwingt dieses Ganze unvermindert und vernehmbar mit, vernehmbar allerdings nur für den, der willig ist, das Sein zu bedenken.

Denn das Sein spricht sich in solchem Sprechen aus, aber immer so, daß es zugleich unausgesprochen bleibt. Damit ergibt sich die grundlegende Erkenntnis über das, was das Sein ist. Es ist die Fülle und das Ganze der ungeschiedenen und ununterschiedenen Möglichkeiten (Hum 7f.; Trakl 253);

² A. De Waelhens, *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne*, Louvain 1953, S. 41 sagt über die Interpretation eines Anaximandertextes in „Holzwege“, S. 296 ff.: „Il faut bien avouer, . . ., que l'interprétation du texte et l'énoncé de la doctrine heideggerienne ne coïncident qu'au prix de rapprochements philologiques dont l'ingéniosité est, parfois, plus propre à entraîner notre admiration que notre assentiment.“ — Die Broschüre (52 S.) gibt eine Darstellung der Hauptgedanken der „Holzwege“.

als solches ist es das Namenlose (Hum 9), das nicht eigentlich ausgesprochen werden kann. Es heißt der Ort und die Ortschaft, das Versammelnde, das alles durchdringt und durchwest und verwahrt, indem es durch alles durchscheint und durchläutet und so es in sein Wesen entläßt (Trakl 226). Aus ihm treten die Seienden durch „Lichtung“ (Hw 41 f.) hinaus und sind so Seiende. Diese Lichtung ist aber selbst das Sein (Hum 20). Die Beziehung zwischen dem Sein und den Seienden ist also „schlechthin unvergleichlich mit jeder anderen Beziehung“ (Hw 337), da alle andern Beziehungen solche zwischen Seienden sind. Darum läßt sich nur in Bildern hinweisend davon sprechen, unter denen nach der „Lichtung“ das „Anwesen“ das häufigste ist. Die Lichtung schafft Gegenwart, in der das Sein anwest, ohne sich in den Seienden zu verfangen. Zugleich schwingt in dem Wort „Anwesen“ die Erinnerung an den in sich geschlossenen und abgerundeten Bauernhof mit (Einf 46) wie in der Auslegung des griechischen Wortes *Physis* das sich ins Licht Stellen, sich Zeigen und Scheinen (Einf 47, 76f.).

Man kann also das Sein wohl als die Lebendigkeit, Fülle, Wärme und Bedeutsamkeit ansprechen, als die Mächtigkeit, aus der die Seienden hervorgehen, jedoch nicht im Sinne eines Verhältnisses der Ursache zu ihren Wirkungen. Sein heißt es wohl darum, weil im vollen Sinn und mit dem ganzen Gewicht geschichtlicher Bedeutung nur das *ist*, worin diese „stille Kraft des mögenden Vermögens“ (Hum 7) noch lebendig und schöpferisch anwest, was noch nicht veraltet, erstarrt und geschichtlich überholt, noch nicht „Unseiendes“ (Hw 59) geworden ist (Einf 117, 146). Es ist selbst nichts Festes und Geformtes, sondern das, was lichtend alle Formen erst herausstellt. Es ereignet die großen geschichtlichen Wenden und Entscheidungen, durch die eine neue Epoche beginnt. Ihm entstammen das Geschick, die Atmosphäre, die letzte Haltung einer Zeit; hier entscheidet sich, was je als Wirklichkeit gilt. Darum ist es die Aufgabe der Philosophie, dieses Sein zu bedenken, sich über die Seienden hinaus ihrem Ursprung zuzuwenden.

Aber gerade dies hat die abendländische Philosophie versäumt. Sie hat sich in die Seienden vergafft und über ihnen das Sein vergessen. Sie wollte die Strukturen des Seins von den Seienden ablesen (Hw 82f.). So ist die bisherige Philosophie Metaphysik, Seinsvergessenheit. Sie übersieht, daß die jetzige Welt der Seienden nur eine der Möglichkeiten ist, die im Sein ursprünglich wesen. Wo aber diese Möglichkeiten vergessen sind, da muß die gerade seiende Welt als das einzig Mögliche erscheinen. An eine Befreiung davon, an eine echte „Wiederholung“ im Sinne einer Wiederaufnahme der Möglichkeiten in ihrem Ursprung ist deswegen ihrem Wesen nach mit keiner Metaphysik, „sie sei idealistisch, sie sei materialistisch, sie sei christlich“ (Hum 28) möglich. Blind geht der Mensch die einmal gebahnten Wege weiter, ohne daß er innewird, daß man auch ins Unbegangene und Ungebahnte einen neuen Weg eröffnen könnte. Darum ist auch keine Befreiung denkbar, solange unsere Zeit in der Metaphysik verharrend sich nicht daran macht, das Sein zu bedenken.

Das Sein ist die ungeschiedene Fülle. Darum ist es nicht dieses oder jenes, nicht ein Seiendes unter Seienden, sondern „wesenhaft weiter als alles Seiende, weil es die Lichtung selbst ist“ (Hum 24; Einf 53, 67). Die Seienden treten durch die lichtende Entbergung aus ihm heraus. Aber diese bringt nicht das Ganze ins Licht. Jedes Heraustreten ist zugleich eine Begrenzung, ein Ausscheiden (Einf 46, 110, 131). Darin ist eine Entscheidung wirksam, die in der „Einführung“ noch stark als Tun des Menschen beschrieben wird (80 ff., 128); später wird immer entschiedener betont, daß zwar der Mensch die Stätte dieser Entscheidung ist, daß sie aber das Sein durch ihn vollzieht. Am Anfang einer Epoche steht immer eine solche Entscheidung, eine Schickung des Seins. Aber indem dieses sich zeigt, hält es sich zugleich auch zurück, übt epoché. Darum ist das Sein epochal in der doppelten Bedeutung, daß es an sich hält und zugleich eine Epoche ins Laufen bringt (Hw 311).

Jede Entbergung bedeutet also zugleich ein Verbergen; jedes Sichschenken des Seins ist auch ein Sich-entziehen (Hw 42, 310 f.; De 603 f.). Alles Licht ist auch Dunkel. „Die Wahrheit ist ihrem Wesen nach Unwahrheit“ (Hw 43). Zu aller Wahrheit gehört die Irre. „Jede Epoche der Weltgeschichte ist eine Epoche der Irre“ (Hw 311). Immer wieder muß darum versucht werden, durch die verstellenden Seienden hindurch zum Sein selbst vorzudringen. Die Notwendigkeit der ontologischen Destruktion wurde schon in „Sein und Zeit“ betont; jetzt ist sie grundsätzlicher und umfassender geworden.

Die wesentliche Verbindung von Entbergung und Verbergen, von Wahrheit und Unwahrheit kann nur im Sein selbst gründen. In der Tat wird gesagt, daß „das Sein selber das Strittige ist“, „weil das Nichten im Sein selbst west und keineswegs im Dasein des Menschen“; „das Sein nichtet — als das Sein“ (Hum 44; Einf 85, 155). Das Sein ist ein Streit (Hw 37 f.; Einf 47), die Wahrheit der „Urstreit“ (Hw 49; 51, 104). Daraus folgt: „Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm“ (Hum 44). Dies erinnert auch im Ausdruck sehr an Böhme.

Die Seinsvergessenheit rührt davon her, daß man das Gegenüber von Subjekt und Objekt für wesentlich dem Sein selbst zugehörig ansah. In Wirklichkeit stehen nur die Seienden als Gegenstand einem Subjekt gegenüber. Die Absolutsetzung dieses Gegensatzes verfälschte notwendig die Erkenntnis des Seins und die Auffassung vom Wesen des Menschen. Sie ist bezeichnend für das Abendland und seine Metaphysik (Hw 69-105, 193-247). Seiende stehen dem Menschen gegenüber und werden vor-gestellt. Das verfügende Herstellen und Hinstellen, das „Ge-stell“, damit die Technik sind also von Anfang an in der Metaphysik und ihrer Seinsvergessenheit angelegt und kommen nun in unserer Zeit zu ihren letzten Auswirkungen. (Die Frage nach der Technik, in: Die Künste im technischen Zeitalter. München 1954, S. 70-108). Dem so Gestellten gegenüber gibt es nur die Haltung des Verfügenwollens, des Beherrschens, des Willens zur Macht (ebda.; Hw 80). Aber das Gegenüber und mit ihm die Heimatlosigkeit und Fremdheit des

Menschen können dadurch nicht aufgehoben werden. Der Nihilismus ist darum die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes (Hw 201); sein Wesen liegt darin, „daß im Erscheinen des Seienden als solchen im Ganzen die Wahrheit des Seins ausbleibt, und es demgemäß mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist“ (Hw 244).

Aber nicht nur das Sein wird auf diese Weise verfehlt, auch das Wesen des Menschen ist falsch verstanden. Er wird zu einem den Seienden auf gleicher Ebene gegenüberstehenden Subjekt, das heißt, zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmitte des Seienden als solchen (Hw 81). Das ist nichts anderes als Subjektivismus, und als solcher kann darum die abendländische Metaphysik ebensogut wie als Nihilismus bezeichnet werden.

Rettung aus diesem Subjektivismus und Nihilismus, deren Drohungen unsere Zeit zu spüren bekommt, kann es also nur geben, wenn vor die Metaphysik zum Sein zurückgekehrt wird, wenn das Sein seine Nähe wieder gewährt. Dies ist das große Anliegen, das hinter dem Werk Heideggers steht. Das Bewußtsein einer Sendung beseelt ihn und verleiht seinen Worten Inbrunst und prophetische Wucht. Daß der Prophet sich auch irren kann, wo er in einer bestimmten politischen Bewegung das Neue angekommen glaubte (Einf 152), das ist bekannt. Dieser Glaube — denn es geht hier um einen Glauben Heideggers — ist es wohl, der einer so schwer zugänglichen Philosophie den Erfolg gesichert hat. Daß wir am Ende eines Zeitalters stehen und die alten Wege sich ins Weglose verlaufen, das ist ja ein allgemeines Zeitgefühl. Dieses finden Hörer und Leser Heideggers machtvoll ausgesprochen; zugleich aber künden ungewohnte, seltsame Worte und Bilder ein unfassbares Neues, in deren schwer verständlichem Geheimnis jeder sich das neue Heil auf seine Weise denken kann. Es wird zu verstehen gegeben, daß nur bis jetzt ungebahnte Wege ins Heil führen können, daß nur ein neuer Anfang, der vor den Beginn des Abendlandes zurückgeht, Rettung zu bringen vermag. Das Bedenken des Seins bahnt den Weg. Was damit empfohlen wird, ist die größte und umfassendste Umwälzung, die sich überhaupt denken läßt.

*

Dichten und Denken. Zum Sein können wir uns vortasten nicht nur durch den Rückgang auf die vorsokratische Philosophie, sondern auch, wenn wir dem lauschen, was gewisse Dichter zu sagen haben. Aber auch hier müssen wir uns hüten, damit zufrieden zu sein, zu verstehen, was sie ausgesprochen, was sie vom Sein in Worten geformt haben. Jeder große und wahre Dichter spricht aus der Fülle des Seins; aber das Sein geht als Ganzes nicht ein in sein Sagen. Alles Dichten eines Dichters ist nur ein einziges Gedicht, der Versuch des Dichters, das zu sagen, was das Sein ihm zugesprochen hat.³ Dieses Ungesagte, das viel reicher ist als alles Ausgesprochene,

³ Trakl, 226: „Jeder große Dichter dichtet nur aus einem einzigen Gedicht. Die Größe bemißt sich daraus, inwieweit er diesem Einzigem so anvertraut wird, daß er es vermag, sein

dieses müssen wir durch das Gesagte hindurch zu vernehmen suchen, dann sind wir am Sein. Um ein solches Verständnis bemühen sich die Auslegungen Heideggers der Werke von Hölderlin besonders, dann auch Rilkes und Trakls. Dieses Ungesagte verhält sich zum les- oder hörbaren Gedicht wie das Sein zu den Seienden. Die Auslegung geht deswegen über die literarisch-geschichtliche Interpretation hinaus. Ihr muß sie sogar willkürlich erscheinen (Trakl 226) — das gleiche wäre von der Philosophie Heideggers vom Standpunkt der Metaphysik aus zu sagen —; denn sie hat ja keine Beweise. Sie muß ihr Verständnis „erspringen“ und den gleichen „Sprung“ muß auch die Philosophie tun, um das Sein zu erreichen (Einf 4f.; De 604). Beweise können nur an Hand von Seienden weitergehen und darum nie über sie hinausführen.

In den letzten Veröffentlichungen nimmt das Dichten immer ausschließlicher den ersten Platz ein, wenn es gilt, das Sein zu erreichen und zu bedenken. Früher galt jede schöpferische Tat als ein Punkt, wo für einen geschichtlichen Augenblick das Sein sich lichtete und darum verspürt werden konnte in der noch im Werden begriffenen, noch nicht verfestigten Form. So das Kunstwerk (Hw 7-68; Einf 122), die Gründung der Polis, jede große staatsmännische Tat, jede Religionsstiftung und das Aufkommen eines Kultes, kurz alles, was neue Form und Ordnung stiftete (Einf 117, 146; Hw 50). Aber immer mehr scheint das Eigentliche aller solcher Taten sich im Wort, in der Benennung, die eine Lichtung, das Herausstellen eines Seienden ist, zu vollziehen (Einf 39, 11, 41, 20; Hw 59, 303). „Das Sein kommt sich lichtend zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr“ (Hum 45), und wir werden aufgefordert, diese Ausdrücke ganz wörtlich zu nehmen. Das Wesen der Sprache besteht darin, „daß sie das Haus des Seins ist“ (Hum 9, 21). Das Nennen ist schöpferisch. „Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge“ (Einf 11). In ihr entscheidet sich das Schicksal eines Volkes (Einf 131). Daher das Bemühen Heideggers, an den Ursprung der Worte zu kommen, zu erlauschen, was ursprünglich mitschwang, aus welcher Fülle des Ungesagten sie formend gesagt wurden.

Dichter und Denker gelangen so zum Sein. Aber gemeint ist nicht das gewöhnliche Denken. Auf seiner Ebene stehen Philosophie und Dichtung einander gegenüber (De 607). Aber das eigentliche Denken, das Andenken an das Sein, ist die gemeinsame Wurzel von beiden, liegt ihnen beiden voraus (Trakl 227), aber nicht als ein Allgemeines, dessen Arten sie wären, sondern als die Urlichtung, die beide auf verschiedene Weise auszusprechen versuchen. Die Erläuterung der Dichtung durch den Denker trifft den Dichter

dichtendes Sagen rein darin zu halten. Das Gedicht eines Dichters bleibt unausgesprochen. Keine der einzelnen Dichtungen, auch nicht ihr Gesamt, sagt alles. Dennoch spricht jede Dichtung aus dem Ganzen des einen Gedichtes und sagt jedesmal dieses. Dem Ort des Gedichtes entquillt die Woge, die jeweils das Sagen als ein dichtendes bewegt. Die Woge verläßt jedoch den Ort des Gedichtes so wenig, daß ihr Entquellen vielmehr alles Bewegen der Sage in den stets verhüllten Ursprung zurückfließen läßt. Der Ort des Gedichtes birgt als die Quelle der bewegenden Woge das verhüllte Wesen dessen, was dem metaphysisch-ästhetischen Vorstellen zunächst als Rhythmus erscheinen kann. Weil das einzige Gedicht im Ungesprochenen bleibt, können wir seinen Ort nur auf die Weise erörtern, daß wir versuchen, vom Gesprochenen einzelner Dichtungen her in den Ort zu weisen.“

nicht in dem, was er sagte, wie es die literarische und geschichtliche Interpretation tut, sondern in dem Ungesagten, aus dem die Dichtung gesprochen wurde.

Das Andenken an das Sein ist wesentlich von aller Wissenschaft verschieden (De 604). Diese hat es mit dem Gegenständlichen zu tun und ist der Metaphysik verwandt (Hw 80). Sie kann das Sein nicht denken. Nur in ihrem Bereich ist die Wahrheit das, als was sie seit Plato und Aristoteles gilt, Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand; Heidegger bezeichnet diese Übereinstimmung nicht ohne Einseitigkeit als Richtigkeit, die in der Tat als Übereinstimmung mit dem Vorbild oder Plan die Wahrheit des Hergestellten ist. Die Wahrheit des Seins kann schon deswegen in keiner solchen Übereinstimmung bestehen, da es ja da nicht um einen Gegenstand geht. Die Wahrheit nähert sich hier der Echtheit, wie sie dies schon in „Sein und Zeit“ tat, und fällt mit der Schönheit zusammen (Hw 67). Sie ist Bedeutsamkeit, Erfülltheit, Lebendigkeit und geschichtliche Wirkkraft. Wie das Sein ist sie nicht zu beweisen (Einf 4f.; De 604). „Alles Widerlegen im Feld des wesentlichen Denkens ist töricht“ (Hum 24). Man muß in sie kommen, in sie eintreten.

Vor allem ist es keine ewige Wahrheit. Sie ist es darum nicht, weil das Sein geschehend und darum geschichtlich ist (Einf 153 f.). Diese Geschichtlichkeit liegt vor dem Geschehen, das man gemeinhin Geschichte nennt, und ermöglicht diese erst. Das Sein erschließt und verschließt sich auf je andere und andere Weise (Hw 311). Damit ändert sich die Wahrheit. Selbst Wahrheiten, die so unveränderlich und allgemein gültig erscheinen wie die Logik, beruhen in Wirklichkeit auf einer ursprünglichen Entscheidung, die das Griechentum getroffen hat (Einf 92; Hw 70 f.); sie hat sich bereits auf eine besondere Art des Denkens festgelegt (De 607). Dies erinnert an die von Lévy-Bruhl aufgestellte, aber später wieder als unzutreffend aufgegebene Theorie von der primitiven Mentalität als einer von der unsern so wesentlich verschiedenen, daß selbst der Satz vom Widerspruch für sie nicht gelte.

*

Der Mensch und das Sein. Wie steht nun der Mensch zum Sein? Welches ist sein Verhältnis zu ihm? Schien in „Sein und Zeit“ und auch noch, wenn auch weniger, in der „Einführung in die Metaphysik“, der Haltung und Entscheidung des Menschen das größte Gewicht zuzukommen, so betonen die späteren Schriften immer ausschließlicher das Walten des Seins, auf das alles ankommt. So heißt es vom Dichten (Trakl 250): „Dichten heißt: nachsagen, nämlich den zugesprochenen Wohllaut des Geistes der Abgeschiedenheit. Dichten ist, bevor es ein Sagen im Sinne des Aussprechens wird, seine längste Zeit ein Hören. Die Abgeschiedenheit holt das Hören zuvor in ihren Wohllaut ein, damit dieser das Sagen, worin er nachverlautet, durchläute.“ Die „Abgeschiedenheit“ wie der „Geist der Abgeschiedenheit“ bedeuten im Zusammenhang dasselbe wie das Sein. Bedenkt man die alles überragende

und schöpferische Bedeutung der Dichtung, so ermißt man auch die Ausschließlichkeit der Fügung des Seins. Das gleiche gilt vom Denken: „Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genetiv sagt ein Zweifaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört“ (Hum 7).

„Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins“ (Hum 29). „Die Geschichte des Seins trägt und bestimmt jede condition et situation humaine“ (Hum 5 f.). Der Mensch als Subjekt, das die Gegenstände durch seinen Willen zur Macht zu beherrschen sucht, ist schon etwas Abkünftiges, Ergebnis, nicht Grund der Lichtung. Der Mensch ist nur ihre Stätte, wo sie sich vollzieht. Die Anmaßung des seinsvergessenden Menschen ist so zurückgewiesen. Nicht der Mensch bestimmt die großen Wendungen, sondern das Sein ereignet, schickt und fügt sie. Alles ist dem Walten des Seins anheimgegeben. Aufgabe des Menschen ist es, sich in das Geschick zu schicken und in die Fügung zu fügen (Hum 19). Vielleicht liegt hier ein Grund, warum manche meinen, das Sein Heideggers fiele mit dem christlichen Gott zusammen oder käme ihm doch sehr nahe. Aber Heidegger sagt ausdrücklich: „Das Sein — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund“ (Hum 18).

Was ist also der Mensch? Er ist kein Seiendes unter Seienden. Grenzt man ihn als ein Lebewesen „gegen Pflanze, Tier und Gott“ ab, so kann man wohl allerlei Richtiges von ihm aussagen; aber „der Mensch bleibt dadurch endgültig in den Wesensbereich der animalitas verstoßen, und dies auch dann, wenn anima als animus sive mens und diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik“ (Hum 13; Trakl 242).

Das Wesen des Menschen liegt vielmehr darin, daß er vom Sein angesprochen wird. Er steht in der Lichtung des Seins. Dieses Hinausstehen ist die Ek-sistenz des Menschen. „Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein“ (Hum 13 f.). Das Vernehmen des Seins ist also keine zu anderm hinzukommende Eigenschaft des Menschen, sondern in ihm kommt er erst zum Sein, was wiederum wörtlich zu verstehen ist. Nicht der Mensch hat Vernehmen, sondern „Vernehmen ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat“ (Einf 108; De 605 f.). „Menschsein heißt: ein Sagender sein“. Das „unterscheidet ihn gegenüber Stein, Pflanze, Tier, aber auch gegenüber den Göttern“ (Einf 62 f.). Der Mensch ist „der Nachbar des Seins“, und als solcher sein „Hirt“, beauftragt mit der „Wächterschaft“, der „Sorge“ für das Sein (Hum 29).

Die Ek-sistenz ist die Auszeichnung des Menschen. Als Hinausstehen in die Lichtung des Seins, ins Offene, ist das Wesen des Menschen aber auch Verlassenheit und Ausgesetztheit. Wie in „Sein und Zeit“ wird die Tragik des Menschseins auch noch in der „Einführung“ mit düster-großartigen Farben geschildert. Alle seine Unternehmungen sind zum Scheitern verurteilt. Das Ganze, das Sein selbst, läßt sich ja nie in seine Gebilde einfangen. Deswegen

müssen diese unter dem Andrang des Seins immer wieder zerbrechen. Das Wissen um diese Unmöglichkeit kann den großen Menschen dazu treiben, das Nichts zu wählen, um sich nicht für einen Teil entscheiden zu müssen. Das Nichts ist ja eine Seite des Seins. Der Mensch ist „die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend einbricht, damit diese Bresche am Sein selbst zerbricht“ (Einf 124 f., 135 f.), Gedanken, die an Hegels „List der Vernunft“ erinnern. Immer ist der Mensch in der Welt unzuhaus. Er muß ja im Unbegangenen und Ungebahnten neue Wege eröffnen, und das geht nicht ohne Gewalttätigkeit (Einf 115, 117, 120). Wird dieser tragische Ton in manchen späteren Schriften auch etwas leiser, so verstummt er doch nicht. Für den Menschen, in dem sich das Sein Erscheinung gibt, bleibt die Welt ungeheuer (Hw 43) und schmerzvoll (Trakl 204, 206).

Stellung und Wesen des Menschen geraten immer stärker ins Zwiespältige. Immer schärfer wird betont, daß alles auf der Schickung des Seins beruht (Hum 18, 23 f., 25; De 601, 603, 605; Trakl 250). Das Böse ist davon nicht ausgenommen: „Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist“ (Hum 43). Und doch wird gegen die abendländische Philosophie der Vorwurf erhoben, sie habe das Sein vergessen, um doch dann wieder zu betonen, daß auch dies Schickung des Seins ist. Es erhebt sich hier die gleiche Schwierigkeit wie in den idealistischen Systemen, wie sich die Selbständigkeit und Freiheit des einzelnen Menschen mit dem durchgehenden Walten dort des Absoluten, hier des Seins vereinen lasse. Bei aller Ablehnung als Metaphysik und als Systemdenken wird übrigens der Idealismus wegen seiner Größe, Weite und Ursprünglichkeit, denen eine spätere Zeit nicht mehr gewachsen war, gepriesen (Einf 34 f.).

*

Kehre oder Entwicklung? Viel umstritten ist die Frage, ob die spätere Philosophie Heideggers gegenüber „Sein und Zeit“ und „Kant und das Problem der Metaphysik“ eine „Kehre“ bedeutet. Das Wort stammt von Heidegger selbst (Hum 17). Auf den ersten Blick scheinen in der Tat die Rollen zwischen Mensch und Sein vertauscht. Wurde anfangs versucht, das Sein vom Dasein her zu denken, so jetzt umgekehrt das Dasein vom Sein her. Dieses hat den Menschen jetzt gleichsam in sich zurückgenommen.

Dem gegenüber könnte Heidegger darauf hinweisen, daß das Denken des Seins von Anfang an seine Endabsicht war. „Sein und Zeit“ war nur als vorbereitender Teil gedacht, der vom Dasein her den Horizont für die Stellung der Seinsfrage freilegen sollte. Die letzten Veröffentlichungen lassen sich als Bruchstücke des nie erschienenen zweiten Teils verstehen. Eine Wendung ist allerdings insofern eingetreten, als jetzt der Ton in einer Weise auf dem

Sein liegt, wie es „Sein und Zeit“ nicht erwarten ließ. Außerdem wird nun nicht mehr versucht, die allgemeingültigen Strukturen des Seins herauszustellen. Die Geschichtlichkeit des Seins selbst, zu Ende gedacht, muß einen solchen Versuch als in sich unmöglich erkennen lassen. Immer eindringlicher wird betont, man könne auf das Sein nur hinweisen und es bedenken (De 604f. u. ö.). Der Trennungsstrich gegen die Metaphysik und die Wissenschaft wird schärfer gezogen. Das philosophische Sprechen verwandelt sich und sucht die völlige Neuheit des bisher Ungesagten durch ungewöhnliche Bilder spürbar zu machen. Doch sind diese Bilder zum Teil nahegelegt von den Dichtern, die gerade interpretiert werden. Ausdrücke für das Sein sind z. B. Element, Erde, Anbeginn, früheste Frühe, Nacht, Abgeschiedenheit. Nach der Meinung Heideggers handelt es sich aber hier nicht um einen bildlichen Gebrauch. Denn da die Seienden der Lichtung des Seins entstammen, so gelten solche Ausdrücke ursprünglicher vom Sein als von ihnen. Es bleibt jedenfalls bei tiefgehenden Unterschieden zu den früheren Werken zuweilen unter neuen Titeln doch auch genug Verbindendes.

*

Die Grunderfahrung. Viel wichtiger ist die Frage, wie es um die Wahrheit dieser Philosophie selbst steht. Ist ein Zurückgehen hinter den Gegensatz Subjekt — Objekt überhaupt möglich? Wir kennen zwei Stellen, wo dieser Gegensatz nicht besteht. Die erste ist die des unbewußten Seins. Da hier Erkenntnis und Bewußtsein fehlen, gibt es auch kein Subjekt, für das irgend etwas Gegenstand wäre. Jedoch läßt sich von hier aus keine Philosophie aufbauen. Aber das unterpersönliche Psychische nähert sich im Gefühl und stärker noch in Rauschzuständen der Aufhebung des Gegensatzes. Geschieht dies hier dadurch, daß man unter ihn herabsinkt, so steht der Mensch als Person über ihm. Als Person ist er ungegenständlich; ebenso erkennt er die andern Menschen als Personen auf eine ungegenständliche Weise, in der allein sie für ihn Personen und nicht Dinge sind. Aber es muß betont werden, daß diese Erkenntnis an das Gegenständliche als Begleit-erkenntnis gebunden bleibt; es gibt für den leibgebundenen Menschen keine rein ungegenständliche Erkenntnis. Der Gegensatz Subjekt-Objekt im strengen Sinn gehört zur Stufe des Leiblich-Lebendigen und läßt sich von ihr nicht trennen.⁴ Zur gleichen Stufe gehört auch das In-der-Welt-Sein, wie es in „Sein und Zeit“ dargestellt wird.

Nun ist es auffällig, daß Heidegger Person und Personhaftes der Metaphysik zuschreibt: „Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz nicht weniger als das Gegenständliche“ (Hum 13, 16). Das könnte zwar bedeuten, daß das Personhafte sehr oft mit Hilfe der gegenständlichen Kategorien dargestellt wurde und daß dies abzulehnen ist. Aber die Meinung Heideggers bleibt sicher

⁴ A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, München 1950, S. 26—50, 134 ff. — Glaube und Erkenntnis. München 1951, Kap. 1: Fremderkenntnis und Glaube.

nicht dabei stehen. Das Verhältnis des Seins zum Menschen läßt diesem kein richtiges Selbstsein mehr übrig. Auch ist in seiner Philosophie das Miteinandersein und die Erkenntnis anderer Menschen als Menschen nie genügend bedacht worden. Das kann nicht ohne Folgen bleiben.

Der Eindruck, über den Gegensatz Subjekt-Objekt hinausgekommen zu sein, entsteht in Zuständen starken Gefühls, da, wo dieses die Erkenntnis überdeckt und überflutet. Nungalt die Gestimmtheit schon in „Sein und Zeit“ als eine dem Sein näherliegende Schicht als die Erkenntnis. Auch später heißt es: „Vielleicht ist jedoch das, was wir hier und in ähnlichen Fällen Gefühl oder Stimmung nennen, vernünftiger, nämlich vernehmender, weil dem Sein offener als alle Vernunft, die inzwischen zur ratio geworden, rational mißdeutet wurde“ (Hw 14). Und: „Das Sein solcher Gebäude kann man gleichsam riechen und man hat oft nach Jahrzehnten noch den Geruch in der Nase. Er gibt das Sein dieses Seienden viel unmittelbarer und wahrer, als es je eine Beschreibung oder Besichtigung vermitteln könnte“ (Einf 25 f.). In die gleiche Richtung weist die Gleichsetzung von Wahrheit und Schönheit (Hw 67) und die Bedeutung der Kunst für seine Erschließung. Außerdem zeigt die obenerwähnte Gegensätzlichkeit des Seins selbst, daß es sich beim Sein Heideggers in Wirklichkeit um die Seinsweise des Psychischen und Vitalen handelt. Die Gegensätzlichkeit ist keine allgemeine Seinskategorie, sondern gerade für die genannte Stufe kennzeichnend.⁵ Am nächsten kommt dieses Sein wohl dem Leben und der Bedeutsamkeit im Sinne Diltheys. Vieles erinnert auch an den späteren Schelling. Es wird nun auch klar, warum in der Philosophie Heideggers das Psychische als vom Geistigen unterschieden und die Sinnlichkeit als besonderer Bereich des Menschen fast ganz abwesend sind. Dies scheint zunächst gegen unsere Ansicht zu sprechen. Aber in Wirklichkeit wird das Ganze durch diesen Bereich hindurch gesehen, so daß er von ihm nicht mehr abgehoben und als etwas Besonderes behandelt werden kann.

Welcher menschlichen Erfahrung entspricht diese Seinsauffassung? Sie entspringt aus der innigen Berührung von Personhaftem und Psychisch-Vitalem im Menschen.⁶ Das Geistige ist weiter und reicher als das Psychisch-Vitale; es hat eine größere Seinsbreite. Darum kann sein ungegenständlicher Inhalt nie ganz auf einmal in die sinnliche Erkenntnis eingehen. Und doch kommt volle menschliche Erkenntnis nur dann zustande, wenn auch die Sinnlichkeit mitschwingt, da der Geist zugleich das belebende Prinzip des Leibes ist. Ohne Vergegenständlichung gibt es keine klare menschliche Erkenntnis; das Ungegenständliche bleibt ohne Form und Konturen und drängt darum zur Vergegenständlichung. Aber das Gegenständliche ist immer ärmer und einseitiger als das Ungegenständliche und kann es nie unmittelbar in sich aufnehmen, sondern bloß darauf hinweisen. Bekannt ist ferner die

⁵ A. Brunner, Erkenntnistheorie. Köln 1948. S. 172ff. — Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen, in: Scholastik 10, 1935, S. 193—228.

⁶ A. Brunner, Der Stufenbau der Welt. Kap. 2 und 4.

Tatsache, daß das vorwissenschaftliche Denken besonders der Primitiven und der Dichter bildhaft-symbolisch ist und eine Vieldeutigkeit besitzt, die sich nicht restlos in wissenschaftliche Aussagen übersetzen läßt; außerdem erweckt die Gefühlsgeladenheit solchen Denkens den Eindruck einer nie zu ergründenden Tiefe. Werden diese anthropologischen Verhältnisse auf die ganze Wirklichkeit verallgemeinert — und solche Übertragungen sind in der Geschichte der Philosophie nicht selten —, so stehen wir vor der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seienden, wobei jenes dem Ungegenständlichen, diese dem Gegenständlichen entsprechen. Diese Übertragung erklärt auch das Gnostische und Neuplatonische, das man immer wieder in dieser Philosophie verspürt.

Zuzugeben ist allerdings, daß man allzu oft die Strukturen der Kulturdinge, der „Zeuge“, unkritisch als allgemeine Seinskategorien verstanden hat, so in der Frage des Verhältnisses von Sein und Werden oder in der Erhellung des Wesens der Allgemeinbegriffe. Aber man darf auch nicht übersehen, daß Begriffe wie Sein, Ursache und Wirkung, Beziehung auf jeder Seinsstufe analog zu verstehen sind. Nimmt man sie, wie dies die heutige Philosophie unter dem Einfluß Kants und des naturwissenschaftlichen Denkens meist tut, nur im Sinn des stofflich-gegenständlichen Seins, so müssen sie allerdings der geistigen Wirklichkeit unangemessen erscheinen. Berücksichtigt man die Analogie, so wird man dem Anliegen Heideggers ohne grundstürzende Umwälzungen gerecht, die sich doch nicht durchführen lassen.

Schließlich wäre zu bedenken, daß es nach der Philosophie Heideggers selbst doch unmöglich sein dürfte, durch den Rückgang auf das Sein ein neues Zeitalter einzuleiten, das nun ganz in der Wahrheit lebte. Denn jede Lichtung ist ja zugleich Verbergung, jede Wahrheit auch Irre. In keine Lichtung geht das Sein ganz ein, sondern indem es sich gibt, entzieht es sich auch. Es bleibt also nur die Möglichkeit, es namenlos zu verspüren.

*

Die Stellung zum Christentum. Viel umstritten ist die Stellung Heideggers zum Christentum. Nimmt man alles zusammen, so muß man sie wohl doch als ablehnend betrachten.⁷ Am klarsten kommt dies in der „Einführung“ zum Ausdruck. Dort wird zustimmend der Ausspruch Nietzsches zitiert: Christentum ist Platonismus für das Volk (Einf 80). Ferner wird gesagt, es sei dem Gläubigen gar nicht möglich, die Seinsfrage ursprünglich zu stel-

⁷ Im gleichen Sinne urteilen *J. Hommes*, *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*. Freiburg 1953. — *K. Löwith*, Heidegger Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt a. M. 1953. — *Helmut Kuhn*, Philosophie in Sprachnot, in: *Merkur*, Heft 68, 1953, S. 935—949. — *H. Knittermeyer*, Die Philosophie der Existenz. Stuttgart 1952, Kap. XVI: Existenzphilosophie und christlicher Glaube, meint hingegen, wenn auch nicht ohne Bedenken, Heideggers Philosophie als ein „Vorverständnis der christlichen Offenbarung“ im Sinne Luthers interpretieren zu können. — *H. Gieseke*, Offene Grenzen, in: *Evangelische Theologie*, 14 (April 1954) S. 161—170, sagt zwar: „Was Heidegger »anfänglich« nennt, ist im Grund heidnisch“ (S. 167), glaubt aber, das Umdenken, die neue Art, das Sein zu denken, lasse Raum für Gott.

len (Einf 5 f.). Da aber der Mensch nur durch sie aus der Seinsvergessenheit und der Selbstentfremdung herauskommt, so bleibt der Gläubige ihnen unrettbar verhaftet. Er bleibt in der Metaphysik stecken, was auch allgemein dem Christentum vorgeworfen wird; und darum „könnte es sein, daß das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt“ (Hw 204; Trakt 255). Überraschend ist übrigens, daß Heidegger im Christentum nichts anderes zu sehen scheint als eine Theologie, die allzu willig den Platonismus und Aristotelismus übernommen hat.

Die Art, wie Heidegger von „dem Gott“ und den Göttern spricht, läßt deutlich erkennen, daß sie für ihn zu den Seienden gehören, also wie sie alle der Lichtung des Seins entspringen (Hum 36f.). Das Bildwerk Gottes „ist ein Werk, das den Gott selbst anwesen läßt und so der Gott selbst *ist*“ (Hw 32). Er stellt Gott mit Pflanze und Tier zusammen (Hum 13), während der Mensch als Stätte der Seinslichtung zu all dem nicht gehört. Gott und die Götter werden nicht geleugnet. Immer eindringlicher wird sogar gleichsam als erste Lichtung und erstes Anwesen des Seins und als Raum, innerhalb dessen alle andern Seienden in die Lichtung treten, das Heilige hervorgehoben. Aber die Gestalten des Göttlichen verfallen so der Geschichtlichkeit. Der christliche Gott wird genau wie die Götter des Heidentums zu einer geschichtlich bedingten Verdichtung und Gestaltung eines weltverhafteten Göttlichen. Andererseits wird, wie bereits gesagt, abgelehnt, das Sein mit Gott gleichzusetzen. Auch geht die Welt nicht aus ihm durch Schöpfung hervor; denn diese ist wie Ursache ein Begriff, der der Metaphysik entstammt. Wird die Bezeichnung des Seins als Gott vermieden, weil sie das Sein wieder zu einem gegenständlichen Seienden machen würde? Aber die Verkennung und Ablehnung des Personhaften wie auch alles, was über die Lichtung und über die Stellung des Menschen gesagt wird, lassen die Auffassung Heideggers von Gott als mit der christlichen Lehre von der Wirklichkeit und dem Wesen Gottes unvereinbar erscheinen.

In die gleiche Richtung weist, daß zwischen Philosophie und Glaube ein ausschließender Widerspruch gesehen wird. Ein solcher kann folgerichtig nur da bestehen, wo der Weltgrund nicht oder nur unvollkommen personhaft gedacht wird. Ein solches Göttliches vermag sich nicht über sich selbst auszusprechen, sich zu offenbaren. Glaube bedeutet hier das sich in Mythen bildhaft formende Weltverständnis, das sich der Mensch aus eigener Kraft gibt, indem er die Strukturen des eigenen Seins in die Welt hineinsieht. Der denkerische Vorstoß zum Ansich der Wirklichkeit, die Philosophie, kann diese uneigentliche Erkenntnis nur zerstören.

Anders ist es aber, wenn Gott rein und absolut personhaft ist. In seinem innern Eigenleben ist er dann der spontanen Erkenntnis durch ein Geschöpf nicht zugänglich. Dafür kann er aber im Gegensatz zu einem unpersönlichen Göttlichen sich über sich selbst aussprechen, sich offenbaren. Da aber Personerkennntnis die erste und umfassendste Erkenntnis ist, so enthält sie das philosophische Denken als ein Moment in sich, das sich später verselbstän-

digen kann. Hier besteht also nicht nur kein Gegensatz zwischen Glauben und Philosophie, sondern diese ist sogar auf jenem fundiert.⁸ Es hängt mit der bereits erwähnten Vernachlässigung des Mitseins in der Philosophie Heideggers zusammen, daß einerseits das Sein als unpersönlich erscheint und das Personhafte überhaupt nicht zu seinem Recht kommt, und anderseits der Glaube zur Philosophie in Gegensatz gerät, wie dies aus einem ähnlichen Grund auch bei Jaspers geschieht. Die Überwindung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt, die nur im Bereich des Personhaften möglich ist und sich bis zu einem gewissen Grad immer schon vollzieht, wird darum an einer falschen Stelle und zu allgemein versucht und, statt den Gegensatz zu übersteigen, besteht die Gefahr, unter ihn ins Stimmungsmäßig-Vitale abzugleiten. Zu einer Rettung aus den Gefahren des technischen und kollektivistischen Zeitalters kann eine solche Philosophie kaum Entscheidendes beitragen.

Bemerkungen zur geistig-religiösen Lage der deutschen Sowjetzone

Von MICHAEL BAUMEISTER

Mehr als anderswo ist Europa in der norddeutschen Tiefebene dem Griff des asiatischen Kontinents ausgesetzt. Wer etwa, von Köln kommend, das Weserbergland und die letzten Ausläufer der mitteldeutschen Gebirgsschwelle hinter sich lassend, bei Braunschweig allmählich diese Ebene betritt, spürt schon den Atem der Maßlosigkeit, der, von den Steppen Asiens aufbrechend, Osteuropa durchflutend, hier leise, aber unüberhörbar verklingt. Kein Wunder, daß dem Europäer, dem Kerneuropäer sozusagen, der sein Lebensgefühl aus dem Mittelmeer empfangt, wo alles Gliederung und Klarheit ist, und das Meer gütig und mild alle Übergänge glättet, kein Wunder, daß diesem Europäer seit den Zeiten des Römischen Limes dieses Land in seiner Grenzenlosigkeit ungestalt und einförmig vorkommt, gefährlich vor allem, weil sich der Mensch darin zu verlieren droht. Kein Wunder auch, daß die Mönche, die als erste in diesen Raum vordrangen, ihre Klöster und Kirchen als wehrhafte Burgen errichteten. Heute noch erscheint das Maß der Backsteine wie Schutz und Schirm vor dem Verlieren des Maßes.

Der Chorgesang der Mönche Citeauxs ist längst in diesen Klöstern verstummt und der Krummstab der Kirche wich der landesherrlichen Gewalt. Die Klöster sind zerfallen, aber ihre Ruinen, wie in Lehnin, Chorin und an vielen anderen Orten, sind geisterhafte Zeugen einer aus lebendigem katholischem Geist geformten Vergangenheit. In den riesigen domartigen Kirchen wird seit Jahrhunderten kein Meßopfer mehr gefeiert. Viele dienen

⁸ A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. Kap. 10: Glaube und Gottesbegriff.