

mos richtet. Gerade durch sie werden die antiken Anschauungen über Struktur und Einfluß der Himmelskörper unhaltbar.

Durch die Wesensstruktur der Gestirne wurde auch der ganze kosmische Aufbau des Universums, wie ihn Thomas vor allem von Plato übernommen hatte, bestimmt. Nach dem platonischen Weltbild werden nämlich die niederen Kreise von den höheren bewegt. So werden die irdisch-körperlichen Dinge von den Bahnen der Gestirne bewegt und die Gestirne wieder von dem höheren Kreis, dem Kreis der geistigen Substanzen, der Sphärengestirne oder Intelligenzen. So haben nach Thomas die Sterne Einfluß auf das körperlich-irdische Geschehen, und weil das Menschlich-Geistige nicht unabhängig vom Körperlichen gedacht werden kann, haben die Sterne also auch mittelbaren Einfluß auf das Geistige im Menschen. Es können nach ihm die Sterne auch Einfluß haben auf das Leidenschaftlich-Charakterliche. Da die meisten Menschen, wie Thomas zugibt, den Leidenschaften folgen und von ihnen geradezu beherrscht werden, ist das tatsächliche Verhalten der meisten Menschen weitgehend vom Einfluß der Gestirne bestimmt, ohne daß aber dem Menschen dadurch die letzte geistige Freiheit und Verantwortung für sein Handeln genommen wäre. Es wird immer wieder Menschen geben, die sich freihalten von beherrschender Leidenschaft und darum auch vom beherrschenden Einfluß der Sterne, und das sind die Weisen dieser Erde.

Sicherlich hat Thomas durch seine Ausführungen über den Einfluß der Gestirne auf den irdischen Lebensraum der Astrologie Vorschub geleistet, so daß die immer wieder vorgebrachte Berufung der Sterndeuter auf ihn verständlich wird. Deshalb darf und muß dem astrologischen Gebaren von heute gegenüber eine naturwissenschaftliche Kritik einsetzen. „Es wäre unerträglich, wenn der Mensch als freie persönliche Gestalt auf Gedeih und Verderb dem Einfluß der Gestirne unterworfen wäre,

als Person der reinen Sache, die dann als UR-Sache menschlichen Tuns fungieren würde, also gerade in dem, was menschliche Geschichte entscheidet, ranggemäß über dem Menschen stünde. Menschen-geschichte würde dann zu Natur-geschichte“ (André in „Deutsche Thomasausgabe“, Bd. VIII, S. 372 f.). Aber die Kritik trifft nicht Thomas, sondern seine Autoritäten, die ohne die heutigen Kenntnisse der Astronomie und Astrophysik, ohne die Hilfsmittel der Spektralanalyse, der optischen Technik, der Sternphotographie, der stereoskopischen Himmelsaufnahmen ihre Auffassung vom Kosmos und seinen Kräften bildeten. Wenn seine Autoritäten infolge der entwicklungsmäßig verständlichen und fast unvermeidbaren Fehlschlüsse vorwissenschaftlicher Forschung geirrt haben, so lag das an den physikalisch unzulänglichen Vorstellungen ihrer Zeit, mehr aber noch an der Überschätzung alles dessen, was ihnen als unantastbar ehrwürdiges Erbe, als ein angeblicher Erfahrungsschatz überliefert war. Wenn die Kirche sinnvoll den heiligen Thomas zum doctor communis ernannt hat, so ist das, wie es in einer Besprechung des Werkes von André Hayen, „Der heilige Thomas gestern und heute“ gesagt wird, „nicht so zu verstehen, als gelte es nun, Thomas ein für allemal nachzureden, vielmehr sollten wir lernen, ähnlich wie Thomas den heiligen Augustinus und überhaupt die kirchliche Überlieferung aufgenommen hat, heute das zu sagen, was Thomas einstmals sagen wollte, aber noch nicht zu formulieren in der Lage war.“

Philipp Schmidt S.J.

„Das Ding dingt Welt“

Die vielberedete Kehre in der Philosophie Heideggers zeigt sich wohl am klarsten in seiner Stellung zum Ding. In „Sein und Zeit“ wurde es nur als Zeug gesehen, als Handwerks- und Gebrauchszeug für den Menschen. Es war eine Analyse, die ganz vom arbeitenden und technischen Menschen aus-

ging, und man mußte annehmen, daß Heidegger in ihm den Menschen schlechthin sah. Das änderte sich dann mit den Jahren. Sichtbar wurde die Wendung in den Interpretationen Hölderlins und vor allem in dem ersten Aufsatz der „Holzwege“ (1950): „Der Ursprung des Kunstwerkes“. Schon dort kam auch das Ding zur Sprache, jedoch mehr am Rande. Aber die „Dienlichkeit“, also das Zeugsein, ruhte nun bereits nicht mehr in sich, sondern auf der „Verlässlichkeit“. So heißt es von der Verlässlichkeit der Schuhe einer Bäuerin: „Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verlässlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß“ (23). Eine neue Stellung zum Ding kündigt sich hier an, allerdings noch auf dem Wege über das Kunstwerk.

In dem zuletzt veröffentlichten Werke „Vorträge und Aufsätze“¹ tritt nun das Ding einfachhin in das neue Licht. Wie früher die Auslegung des Zeuges zur Nichtigkeit des Daseins und zum Nichts führte, so zeigt sich nun der neuen Betrachtung des Dings „das Seyn“ als die Kehrseite des Nichts, die jener ersten Haltung noch verborgen bleiben mußte. Darum kann sich Heidegger jetzt von der Existenzphilosophie und dem Existenzialismus absetzen, die mit der Logistik als die „wirksamsten Ableger“ des von ihm abgelehnten neuzeitlichen Denkens gebrandmarkt werden (S. 234). Sie haben wohl den Ansatz des abendländischen Denkens, der mit Plato beginnt, zu Ende gedacht, sind aber nicht darüber hinaus zu dem eigentlichen Denken des Seins gekommen, mit dem sich eine neue Epoche nicht nur des Denkens, sondern der Geschichte einleitet.

¹ Pfullingen 1954, Günther Neske. (284 S.) Ln. DM 16,80, mit folgenden Aufsätzen: 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).

Für das neue Bedenken des Dings ist die mittlere Gruppe der Aufsätze am aufschlußreichsten, während die erste Gruppe vor allem eine Kritik der Zeit und ihres auf Irrwege geratenen Denkens bringt und so den Weg für die neue Einstellung freilegt. Seitdem Plato die Seienden als Gegenstand für ein Subjekt verstanden hat, sieht das Abendland alles nur in seinem Bezug auf ein solches Subjekt. Darin wette und wirkte von Anfang an der Wille zur Macht, der „Wille zum Willen“. In der neuzeitlichen Technik kommt diese Haltung ebenso zu ihrer letzten Wirkung, wie sie sich in der Philosophie Nietzsches gedanklich vollendet. Unter der Herrschaft des Willens zur Macht werden alle Seienden in einen berechenbaren und verfügbaren Bestand verkehrt, und schließlich droht selbst der Mensch als Menschenmaterial dem gleichen Schicksal zu verfallen. Das Hervorbringen, das ein Wesenszug des Verhältnisses von Sein und Seienden ist, hat sich auf das Herstellen verengt. In dieser Verengung liegt ein Geschick des Seins; sie ist kein willkürliches Tun. Darum ist es falsch, zu meinen, „der menschliche Wille sei der Ursprung des Willens zum Willen, während doch der Mensch vom Willen zum Willen gewollt ist, ohne das Wesen seines Wollens zu erfahren“ (S. 89). Alle Lichtung ist, wie schon früher gesagt wurde, zugleich Verbergen; ist sie doch ein immer fortgehendes, geschichtliches Geschehen. Im Herstellen herrscht einseitig der Wille zum Beherrschen, also der „Wille zum Willen“. Dieser muß schließlich am wahren Wesen der Dinge vorbeigehen und das Sein vergessen; am Ende stößt er auf die Sinnlosigkeit, auf das Nichts. Die „Verwüstung der Erde“ stammt aus der Metaphysik (S. 72), und „die »Weltkriege« und ihre »Totalität« sind bereits Folgen der Seinsverlassenheit“ (S. 92). Nietzsches Wiederkehr des Gleichen ist nichts anderes als ein mit untauglichen Mitteln, eben mit den Mitteln der bisherigen Philosophie, unter-

nommener Versuch, darüber hinauszukommen. Diese Philosophie steht dem Denken im Wege: „Die Beschäftigung mit der Philosophie kann uns sogar am hartnäckigsten den Anschein vorgaukeln, daß wir denken, weil wir doch »philosophieren«“ (S. 151).

Das abendländische Geschick ist am Ende seiner Möglichkeiten angelangt. Dem an-denkenden, dem neuen Denken eröffnet sich eine Ahnung dessen, was sich als Geschick des Seins vorbereitet. Es ist ein neues Be-denken, das dem Willen zur Beherrschung für die Verwendbarkeit und Vernutzung entsagt hat. Ihm scheinen die menschlichen Bezüge in einer neuen warmen Vertrautheit und Verlässlichkeit auf, in die sich der Mensch geborgen fühlt, weil er nun die Dinge „schont“, weil er von der Rache erlöst ist, wie schon Nietzsche gefordert hatte. Diese Rache wird verstanden als Widerwille gegen das Vergängliche als solches; das Suchen nach einem Absoluten ist seit Plato der Ausdruck dieses Widerwillens. Die Dinge sind nichts anderes als die geschehende Einheit dieser Bezüge: „das Ding dingt“ (S. 172 u. ö.). „Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts“ (S. 176; vgl. S. 149 ff.), was wohl meint, daß in jedem Ding in seiner Verstehbarkeit und Nähe, die zugleich Undurchdringlichkeit und Ferne ist, sich Himmel und Erde, allerdings nicht als physikalische Größen, sondern als Welt des Menschen anmelden und die Dingheit die Einheit all dieser Bezüge ist (S. 178). „Das Ding dingt Welt“ (S. 179). Ebenso scheint an ihm das Heilige auf, so wie der Krug zuerst und ursprünglich für die Opferspende entstand und die Brücke den Menschen zum andern Ufer führt, weil die Menschen, „immer schon unterwegs zur letzten Brücke, im Grunde danach trachten, ihr Gewöhnliches und Unheiles zu übersteigen, um sich vor das Heile des Göttlichen zu bringen“ (S. 153). In den Sterblichen meldet sich schließlich der

Tod als die spezifische menschliche Möglichkeit: „Der Tod ist der Schrein des Nichts“, der als solcher „das Wesende des Seins in sich birgt“ (S. 177), also wohl der Bezug des Verbrauchens und Vernutzens, in denen das menschliche Dasein sich als Sein zum Tode meldet, was aber eben nur ein Wesenszug des Seins, gleichsam seine Kehrseite ist. Aus dieser neuen Nähe und Vertrautheit heraus wird der Mensch wieder eigentlich bauen und wohnen lernen dann, wenn die Bauten wieder das Geviert verwahren: „Das Geviert zu schonen, die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten, dieses vierfältige Schonon ist das einfache Wesen des Wohnens. So prägen denn die echten Bauten das Wohnen in sein Wesen und behausen dieses Wesen“ (S. 159).

Nicht in dem, was uns die Wissenschaft als Bestandteile des Dinges oder der Brücke oder des Hauses angibt, eine Wissenschaft, die selbst aus dem Willen zur Macht geboren ist („Wissenschaft und Besinnung“), liegt das eigentliche Wesen der Dinge, sondern in diesen Bezügen, in ihrem Sinn, in ihrer immer schon wesenden (oder vergessenen) Nähe und Wärme, die aus einem Grund der Verborgenheit immer schon anwesen. Dieser Sinn, dieses Anwesen aus der Verborgenheit ist eine geschehende und geschichtliche Lichtung, in der die ontologische Differenz zwischen Seienden und Sein aufscheint. Sie geschieht durch den Menschen, aber so, daß er nicht über sie verfügt, wie der neuzeitliche Mensch meint, sondern daß sie ihn schon übersteigt und er erst durch sie Mensch ist, wie auch nur durch ihn das Sein sich lichtet. Sinn und Sein ist immer nur in einer bestimmten geschichtlichen Lage und aus einer früheren herkommend; so ist das Sein selbst jeweils endlich und geschichtlich, und zwar in einem tiefen Sinn, der das, was man gewöhnlich Geschichte nennt, erst ermöglicht. Sein und Mensch sind ebenso unzertrennlich wie

Seiende und Sein. Aber während früher das „In-der-Welt-sein“ vom Dasein her gesehen wurde als ein Existenzial, heißt es jetzt: „Das Ding dingt Welt“ (S. 179). Auch hier werden jetzt die Akzente anders gesetzt; der Mensch wird vom „Sein“ her bedingt.

Diese Seinsauffassung, die bereits in den vorausgehenden Werken zu erkennen war (vgl. diese Zeitschrift Bd. 154, Sept. 1954, S. 401—414: Die Rückkehr ins Sein), erinnert an die wichtige Rolle der Befindlichkeit und Gestimmtheit bereits in „Sein und Zeit“ und weist darüber hinaus auf Dilthey zurück. Entsprechend trägt ein Aufsatz als Titel das Wort Hölderlins: „... dichterisch wohnet der Mensch ...“. Was die Seienden je sind, das ist nichts Festes und Gegenständliches; es vollzieht sich jeweils in einem großen, den Menschen übergreifenden und geschichtlich weiter-schreitenden Sinnzusammenhang, dessen Stätte der Mensch ist; darum wurde er bereits in früheren Werken „der Hirt des Seins“ und die Sprache „das Haus des Seins“ genannt.

Der ganzen abendländischen Geschichte und Philosophie seit Plato wird vorgeworfen, daß sie sich gegen die Geschichtlichkeit und Endlichkeit auflehnte, daß der Mensch dieser Epoche sich auf sich selbst als Subjekt versteifte und dafür Sicherheit bei einem absoluten Seienden und in ewigen Wahrheiten suchte. Das Absolute mochte dabei als Gott im Sinn des Christentums oder als der absolute Geist des Idealismus aufgefaßt werden. So lag der Wille zur Macht, der in der neuzeitlichen Technik ungehemmt zutage tritt, von Anfang an der Entwicklung zugrunde. Mit ihm war aber auch der Nihilismus wesentlich verknüpft, da alle solche Sicherungen sich als trügerisch erweisen und der Mensch schließlich vor dem Nichts stehen mußte. Damit ist die Entwicklung zu ihrem Abschluß gekommen und das Rettende muß aus ihr selbst, aus dem Sein entspringen; deswegen gilt das Wort Hölderlins: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ (S. 43).

Dieses Rettende kündigt sich an in dem Bedenken des Seins, das aus der neuen Haltung des Gewährens, des „Schonens“, des sich Fügens in das Geschick, der „Erlösung von der Rache“ entspringt. Die bloße Tatsächlichkeit, mit der schon der spätere Schelling vergebens gerungen hatte, allerdings noch auf der Ebene des Absoluten, muß mit ihren Wesenszügen der Endlichkeit und Geschichtlichkeit hingenommen werden — die Lichtung kommt jeweils aus der Verborgenheit, die nie aufzuheben ist —, und an die Stelle des Willens zur Beherrschung die Versenkung in das „Wesen“ der Dinge treten. Daß ein solches Philosophieren in die Nähe der Kunst gerät, ist leicht zu verstehen. Diese will ja die Betroffenheit des Menschen durch die Wirklichkeit so wiedergeben, daß sie nacherlebt werden kann.

Die hier vorgetragene Auslegung hat den Vorteil, daß sich dann das Denken Heideggers als einheitliche Entwicklung ohne scharfen Bruch darstellt; was in den ersten Schriften keimhaft angelegt war oder noch übersehen blieb, kommt allmählich zur vollen Entfaltung. In dem gleichzeitig erschienenen Büchlein „Aus der Erfahrung des Seins“,² darf man wohl eine weitere Bestätigung sehen. Es bringt auf der linken Seite jeweils ein zwei- bis dreizeiliges Gedicht in Prosa, wie: „Wenn das frühe Morgenlicht still über den Bergen wächst...“ (S. 6) oder: „Wenn in den Winternächten Schneestürme an der Hütte zerren und eines Morgens die Landschaft in ihr Verschneites gestillt ist ...“ (S. 20; ... beidemale von H.). Auf der Gegenseite liest man jeweils vier Aphorismen, in denen der bis jetzt noch verhüllte „Dichtungscharakter des Denkens“ hervorgehoben wird. „Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes“ (S. 23). Die Stimmungsbilder aus der Natur auf der linken Seite sind also als Seinserschließungen gemeint.

August Brunner S. J.

² Pfullingen 1954, Günther Neske. (27 S.) Pappband DM 3,50.