

Walter Strolz

## Der denkerische Weg Martin Heideggers

Zu seinem 80. Geburtstag am 26. September 1969

Eine Entscheidung über den Richtungssinn dieses Beitrags ist schon mit dem Leitwort seines Titels gefallen. Wenn wir hier vom „Weg“ sprechen, ist dieses Wort in aller Strenge, ohne jeden metaphorischen Anklang, so aufzufassen, wie es spricht. Heidegger hat sein Denken immer als das Gehen eines Weges verstanden, als Unterwegssein zu der Frage nach der Sprache und dem Sein, in welcher auch immer schon die Sinn- und Wahrheitserfahrung eingeschlossen ist. Was das heißt, ist also nicht systematisch auszumachen oder in einem philosophiegeschichtlichen Abriß festzulegen, sondern dem Denken Heideggers ist nur das Nachvollziehen der Schritte gemäß, die uns auf den Weg bringen, die unbedachten Voraussetzungen des bisherigen metaphysischen Denkens aufzuweisen. Dieser große Versuch ist selbst wiederum nur möglich, wenn es eine „Be-wegung“ gibt, die dem Denken überhaupt erst die Dimension für das Gehen von Wegen eröffnet und freigibt. Demzufolge zeichnen wir hier nicht eine Lehre oder ein Weltbild nach, das in sich abgeschlossen vor uns steht. Es kann sich auch nicht darum handeln, das Denken Heideggers mit anderen Möglichkeiten der Philosophie im 20. Jahrhundert zu vergleichen und aus dieser Gegenüberstellung Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen. Am wenigsten geht es um die Frage, ob Heidegger noch aktuell ist, denn diejenigen, die den Gedanken eines Denkers *verstehen*, sind, wie Heidegger einmal sagt, niemals jene, „die sich mit dem neuauftretenden Gedanken als einem ‚modernen‘ sogleich beschäftigen: denn diese sind die Bodenlosen, die nur mit dem jeweils ‚Modernen‘ sich füttern; die eigentlich Verstehenden sind immer die, die weither kommen aus eigenem Grund und Boden, die viel mitbringen, um viel zu verwandeln.“

Wie Heidegger *seinen Weg in die Bestimmung der Sache des Denkens* geht, was er dabei als immerfort „Lernender“ erfährt, und was sich ihm in der unablässigen Mühe, dem Sein nach-zudenken, *zeigt*, auf das zu hören ist der Sinn der folgenden Erörterung.

### I.

Heidegger wurde von der Grundfrage seines Denkens, von der Frage nach dem Sinn von Sein, sehr früh und für immer getroffen. In einer nur als Privatdruck zum

80. Geburtstag des Verlegers Max Niemeyer veröffentlichten Darstellung aus der Geschichte der Phänomenologie berichtet der Denker darüber:

„Aus manchen Hinweisen in philosophischen Zeitschriften hatte ich erfahren, daß Husserls Denkweise durch Franz Brentano bestimmt sei. Dessen Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen. Unbestimmt genug bewegte mich die Überlegung: Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein?“

Eine andere, für den denkerischen Weg Heideggers ebenfalls entscheidende Begegnung fällt auch noch in die Konstanzer Gymnasialzeit. Es ist die erste Bekanntschaft mit jenen Dichtern und Denkern, die später für den kritischen Abbau der Metaphysik und die Einübung in ein ursprünglicheres Fragen wichtig werden sollten. In Heideggers Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften heißt es darüber:

„Im Jahre 1908 fand ich durch ein heute noch erhaltenes Reclam-Bändchen seiner Gedichte zu Hölderlin . . . Was die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914 brachten, läßt sich gebührend nicht sagen, sondern nur durch eine auswählende Aufzählung andeuten: Die zweite, um das Doppelte vermehrte Ausgabe von Nietzsches ‚Willen zur Macht‘, die Übersetzung der Werke Kierkegaards und Dostojewskis, das erwachende Interesse für Hegel und Schelling, Rilkes Dichtungen und Trakls Gedichte, Diltheys Gesammelte Schriften.“

Im Winter 1909/10 nahm Heidegger das Theologiestudium an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg auf. Es ist bezeichnend für diesen Beginn, daß vom ersten Semester an auf dem Studiertisch die beiden Bände von Husserls „Logischen Untersuchungen“ lagen. Heidegger erwartete damals gerade von diesem Werk ein tieferes Verständnis der durch die Dissertation von Brentano angeschnittenen Fragen. Nach vier Semestern gab er das theologische Studium auf, um nur noch Philosophie zu treiben. Das Interesse an der spekulativen Theologie hielt sich aber durch; denn Heidegger war durch den Freiburger Dogmatiker Carl Braig auf die Bedeutung Schellings und Hegels für eine philosophische Interpretation der christlichen Theologie im Unterschied zum scholastischen System hingewiesen worden. „So trat“, sagt Heidegger in seinem Rückblick auf die Phänomenologie, „die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens.“ In einem anderen Text heißt es, daß ihn damals besonders das Verhältnis zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken beschäftigt habe. Heidegger bezeichnet den Sachverhalt noch genauer, wenn er ihn auf das Verhältnis zwischen Sprache und Sein zurückführt. Nur sei es ihm damals noch verhüllt und unzugänglich geblieben, „so daß ich auf vielen Um- und Abwegen vergeblich nach einem Leitfaden suchte“. Es ist jetzt schon gut, die Bedeutung festzuhalten, die Heidegger selbst gerade diesem *theologischen* Anfang in einer Jahrzehnte später gemachten Aufzeichnung gegeben hat, wenn er sagt: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“

Im Jahr 1913 gab *Husserl* sein Werk „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ heraus. Heidegger trat erwartungsvoll und mit vie-

len Fragen an dieses Werk heran. „Reine“ Phänomenologie bedeutete in diesem Zusammenhang „transzendente Phänomenologie“, in der die „Subjektivität“ des Erkennenden, Handelnden und Wertesetzenden Subjekts der Maßstab für die Erläuterung der Bewußtseinsphänomene ist. Heidegger erkannte, daß die Phänomenologie durch diesen Grundansatz in das bestimmende Kategoriengefüge der neuzeitlichen Metaphysik einrückte. Als 1916 Husserl als Nachfolger Heinrich Rickerts nach Freiburg kam, wurde Heidegger sein Assistent, so daß es jetzt zu einem intensiven Gedankenaustausch kam. In diese Zeit aber fällt schon Heideggers tiefdringende Auslegung der aristotelischen Schriften, durch die ihm die Einsicht zuteil wurde, daß das Sich-selbst-bekunden der Phänomene von Aristoteles als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein Sich-zeigen gedacht wird.

„So wurde ich“, sagt der Denker später, „auf den Weg der Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung, erneut und anders als zuvor durch die Fragen beunruhigt, die von Brentanos Dissertation ausgingen. Aber der Weg des Fragens wurde länger als ich vermutete. Er forderte viele Aufenthalte, Umwege und Abwege.“

Auf welchen Riesenkampf sich Heidegger einließ, als er den Unterschied zwischen dem Wort der Bibel und dem theologisch-spekulativen Denken wahrgenommen hatte, sollte sich schon in seiner Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1920/21 zeigen, die er unter den Titel „Einführung in die Phänomenologie der Religion“ stellte. Er interpretiert hier einige Stellen aus dem Brief des Paulus an die Thessaloniker, um aufzuweisen, daß die urchristliche Lebenserfahrung eine faktische und geschichtliche ist, also Daseinsvollzug und nicht „objektiv“ gegebenes Gesetz, das der Mensch von sich aus begründen kann.

In der paulinischen Bestimmung der Zukunft im Blick auf die Wiederkunft Christi als einer unverfügbaren und unberechenbaren Größe erkennt Heidegger den tatsächlichen Grundzug der menschlichen Zeiterfahrung. Im Sommersemester 1921 fügte Heidegger dieser Vorlesung eine über Augustinus und den Neuplatonismus an. Er zeigt hier, wie Augustin durch die Einführung metaphysischer Denkkategorien der faktischen Lebenserfahrung von einem bestimmten Punkt an untreu wird. Weil das metaphysische Denken das Sein als stetes Vorhandensein denkt, wird es der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins nicht gerecht und insbesondere bringt es notwendig die Tendenz mit sich, Gott zu rechtfertigen und auf einen unwandelbaren Grund zu stellen. Wie aber, wenn diese Versuche der abendländischen Metaphysik von Platon bis zu Hegel ein Weg in die Gott-losigkeit wären?

Einen weiteren Vorstoß auf das entscheidende Werk der ersten Lebenshälfte, nämlich auf den ersten Teil von „Sein und Zeit“, brachte der Vortrag „Der Begriff der Zeit“ vor der Marburger Theologenschaft, den Heidegger im Jahre 1924 hielt. Die Bestimmung des Menschseins als eines zeitlich vorübergehenden wird hier erstmals von der Erfahrung des Todes her gegeben. Hier heißt es:

„Das Dasein in der Jeweiligkeit des je Meinigen weiß um seinen Tod, und das auch dann, wenn es nichts von ihm wissen will. Was ist dieses, je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei, als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit

bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst. Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichsein, das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei.“

Der Text dieses Vortrags im Ganzen enthält bereits die wesentlichen Leitworte für die existenziale Analytik der Grundweisen des In-der-Welt-Seins. Das menschliche Dasein kennzeichnet Zeitlichkeit, Jeweiligkeit, Miteinander-Sein, Sprechen, Sorge, Alltäglichkeit. Im Tod bricht der Bogen der Möglichkeit, sich selbst so oder so zu verstehen und auszulegen, ab. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von „Sein“ ist die erklärte Absicht des 1927 unter dem Titel „Sein und Zeit“ veröffentlichten Werks. Durch dieses Buch ist Heidegger mit einem Schlag in die erste Reihe der Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts vorgerückt. Die in der bisherigen Metaphysik unterdrückte *Zeitlichkeit des Seins* wird von ihm nun eigens zum Thema gemacht und durch eine radikale Infragestellung der Zeitlosigkeit des Seins analysiert. „Heideggers säkulare Bedeutung beruht“, wie Eugen Fink, einer seiner engsten früheren Mitarbeiter 1957 mit Recht feststellte, „nicht auf der sogenannten Existenzphilosophie, nicht auf dem Wichtignehmen des Menschen in seiner Daseinsnot, seiner Todesangst, seinem Gewissen, seiner Freiheit, nicht auf dem Pathos existentieller Bekümmern, nicht auf all dem, was man als ein säkularisiertes Christentum ansehen kann, sondern auf der elementaren Wucht der verwandelten Seinsfrage, verwandelt durch das Zusammendenken von Sein und Zeit.“

Die Frage nach dem Sinn von Sein als dem Grund für jede mögliche Bedeutung des Seins ist der Ort, von dem aus Heidegger in diesem Werk ansetzt, um „vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen“. Von hier aus müssen die gewohnten Voraussetzungen des Denkens dergestalt fragwürdig werden, daß hinter sie zurückgefragt wird und in einer Fundamentalanalyse des Daseins sich seine Weltlichkeit und Zeitlichkeit zeigt. Sie ist ihrerseits ohne die Besinnung auf die vorgängige Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit der menschlichen Seinsverfassung nicht erfahrbare. Die Wahrheit als Urteil und Aussage, die Sprache als Informations- und Verständigungsmittel, der Vorrang der Logik für die Begründungsversuche des Seienden in seiner Vielfalt und die Intentionalität des Bewußtseins als Wesenszug des Denkens, die Einteilung der Wissenschaften in die Bereiche von „Natur“ und „Geist“, die abkünftige Bestimmung der Geschichte als Historie und die damit zusammenhängende Fehldeutung der Vergangenheit im Verhältnis zur Gegenwart und zur Zukunft, ferner die Angst vor dem Tod mit all ihren Folgen für das Nichterkennen dieses unwiderruflichen Endes, die Abwertung der Zeit durch die Ewigkeitsvorstellungen der philosophischen Theologie und die Verschüttung des Wesensgrunds der Natur durch die begrifflichen Abstraktionen der Wissenschaft und die übernatürlichen Spekulationen einer meta-physisch und nicht biblisch ausgerichteten Theologie, – alle Seins-, Daseins- und Weltbestimmungen dieser Art unterwirft Heidegger einer Kritik, durch die ihre Vorläufigkeit im Blick auf die *ursprüngliche Freilegung* des In-der-Welt-seins als eines verstehenden und sich auslegenden an den Tag kommt. Dieser Denkversuch wartet immer noch auf die volle Entdeckung seiner menschlichen Tragweite.

Philosophie ist für Heidegger „universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“ Die erste Hälfte von „Sein und Zeit“, auf die bisher keine zweite folgte, endet mit der Frage: „Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?“

## II.

Heidegger führte seinen neuen Denkansatz in den Jahren nach der Veröffentlichung von „Sein und Zeit“ mit unerhörter Strenge und Geduld weiter. Im Juli 1929 stellte er seine Freiburger Antrittsvorlesung unter den Titel „Was ist Metaphysik?“ Mit der Analyse der Angst als der „Grundstimmung“ des Daseins ist zugleich seine Begegnung mit dem Wovor der Angst, mit dem Nichts gegeben. Es ist mit dem Seienden, das uns umgibt, mit dem wir umgehen oder vor dem wir uns zurückziehen, *nicht* vergleichbar. Auch die Wissenschaft vermag es nicht zu definieren, ja sie weiß mit dem Nichts nichts anzufangen. Heidegger hat dem gegen ihn erhobenen Vorwurf, durch solche Gedankengänge dem Nihilismus das Wort zu reden, schon 1934 in einem Nachwort zur Antrittsvorlesung ganz entschieden widersprochen, wenn er schreibt:

„Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende, weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schledhthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.“

Dieses Nachwort schließt mit einem Hinweis auf die Beziehung, die zwischen dem „Sagen des Denkers“ und dem „Nennen des Dichters“ besteht. Wie kommt es zu dieser ungewohnten Gegenüberstellung? Stellt hier Heidegger nur einen Vergleich an, um auf philosophische Weise nicht Sagbares anzudeuten oder ist es nicht vielmehr so, daß der Denker notgedrungen auf seinem Rück-Gang in den Grund der Metaphysik dem dichterischen Wort begegnet, ohne jemals den unverwechselbaren Anspruch des Denkens gegenüber dem Dichten aufzugeben? Die Antwort auf diese für die weitere Entfaltung des Heideggerschen Denkens entscheidende Frage beginnt sich schon in der 1935 gehaltenen Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ und in den Hölderlin-Interpretationen abzuzeichnen. Der erst 1953 veröffentlichte Text der Vorlesung kreist um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sein und Denken. Heidegger spürt zuerst dem Ursprung der Unterscheidung Sein *und* Denken in einem Spruch des Parmenides nach, in dem er den vergessenen Leitsatz der abendländischen Philosophie erkennt. Der denkerischen Bestimmung stellt er dann einen dichterischen Entwurf des Menschseins gegenüber, und zwar das erste Chorlied aus der „Antigone“ des Sophokles, das mit den Versen beginnt:

„Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über  
den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.“

Die Auslegung, die Heidegger nun diesem Stück der Dichtung gibt, wirft jeden Hörbereiten aus der Bahn des bisher geläufigen bloß geistesgeschichtlichen oder philosophischen Verständnisses heraus und stellt ihn vor das Unheimliche und Überwältigende, wie es sich für Sophokles im Menschsein selbst in seiner Natur und Geschichte aufreißenden Gewalt-tätigkeit, Erfindungs- und Eroberungslust, in seiner unentrinnbaren Endlichkeit und *durch dies alles hindurch* im Walten des Seins zeigt und ausspricht. Was keine Logik und keine Systematik vermag, hält das Wort dieser Dichtung offen: nämlich das Seiende im Ganzen in seiner Offenheit für den Weg des Menschen, den sich dieser immer wieder erstreiten muß, weil er nicht einfach als schon gebauter vorliegt. Der Mensch erfährt die Wahrheit, indem er der Bedrängnis durch die Irre und Beirung ausgesetzt ist, dies aber nur sein kann, weil er die Möglichkeit hat, sich *nicht* beirren zu lassen. Das Wort des Sophokles, daß der Mensch das unheimlichste Wesen sei, will ihm in der Interpretation Heideggers damit nicht eine besondere Eigenschaft zusprechen, gleich als sei der Mensch sonst noch etwas anderes; vielmehr sagt das Wort:

„das Unheimlichste zu sein, ist der Grundzug des Menschenwesens, in den je und immer alle anderen Züge eingezeichnet werden müssen. Der Spruch: ‚der Mensch ist das Unheimlichste‘ gibt die eigentliche *griechische* Definition des Menschen. Zu dem Geschehnis der Unheimlichkeit dringen wir erst ganz vor, wenn wir zugleich die Macht des Scheins und den Kampf mit ihm in seiner Wesenszugehörigkeit zum Dasein erfahren.“

Die mit der Sophokles-Auslegung Heideggers einsetzende Wendung zur Dichtung wird von 1935 an in den folgenden Jahrzehnten mitbestimmend für die unentwegte Erläuterung der Seinsfrage. Der Versuch, durch die Überwindung der Metaphysik einen anderen Anfang zu finden, hält sich von nun an immer neu an das Wort der Dichter. Wenn sich Heidegger Hölderlin, Rilke, Trakl, George und Hebel zukehrt, so ist das nicht irgendein Willkürakt oder ein Schritt, der philosophisch nicht zu beantworten ist. Noch viel weniger vollzieht sich hier eine Vermischung von Denken und Dichten, welche die Eigentümlichkeit beider Sprachmöglichkeiten des Menschen in einer Meta-Sprache aufhebt, die weder philosophisch noch dichterisch ist. Wenn Seinsverständnis das fundamentale Merkmal des Menschseins ist, dieses aber *in der Sprache* gründet, dann *müssen* Denken und Dichten auf eine ursprüngliche Weise verwandt sein. Diesem Bezug denkt Heidegger im Abschied von aller „Geist-Metaphysik“ und Sprachphilosophie nach, deren Feststellungen und Erkenntnisse sinnvoll sind und bleiben, aber nicht zureichen, die Seinsvergessenheit zu erfahren. Diese Ablösung ist insofern unumgänglich, als die Ursprungsdimension des Daseins erst erreicht wird, wenn weder der „Geist“ noch die „Vernunft“ zum Richtmaß für die Bestimmung des Menschseins gemacht, sondern *die Sprache* als der Ort jeglicher Seins-eröffnung und -verbergung offenkundig wird. Wie umfassend die Beziehung von Sprache und Sein ist und von woher für den Menschen die Notwendigkeit kommt, sich zwischen Wahrheit und Unwahrheit entscheiden zu müssen, legt Heidegger im Blick auf ein Fragment von Hölderlin aus. Der Dichter kann die Sprache „der Güter Gefährlichstes“ nennen, „weil sie allererst die Möglichkeit einer Gefahr schafft“.

„Die Sprache“, so heißt es bei Heidegger, „schafft erst die offenbare Stätte der Seinsbedrohung und Beirung und so die Möglichkeit des Seinsverlustes, daß heißt – Gefahr . . . Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen. Nur wo Sprache, da ist Welt, das heißt: der stets sich wandelnde Umkreis von Entscheidung und Werk, von Tat und Verantwortung, aber auch von Willkür und Lärm, Verfall und Verwirrung. Nur wo Welt waltet, da ist Geschichte . . . Die Sprache ist nicht ein verfügbares Werkzeug, sondern dasjenige Ereignis, das über die höchste Möglichkeit des Menschseins verfügt.“

Einige Teile aus seinem denkerischen Gespräch mit den Dichtern hat Heidegger 1957 in dem Sammelband „Unterwegs zur Sprache“ veröffentlicht. Was sich schon in den Beiträgen zu Hölderlins Dichtung ankündigte, tritt nun deutlicher hervor. Es ist das, was Heidegger „das Denken der Kehre“ nennt. Das ist nicht seine subjektive Festsetzung, sondern die Wahrnehmung des „Geschehens“, als welches das „Seyn“ ist. Die Kehre bestimmt sich aus dem, „wie Es Sein, wie Es Zeit gibt“. Heidegger schreibt die beiden „Es“ mit großen Anfangsbuchstaben, um das *einzig-artige* Verhältnis anzuzeigen, aus dem die Kehre verstanden werden muß. In der Auslegung eines Gedichts von Trakl vernimmt Heidegger den immer schon an den Menschen ergangenen Zu-Spruch des Seins als das Geheiß der Stille, das Welt und Dinge in ihr Zusammengehören ruft. Nicht mehr das Fragen ist der Anfang des Denkens, sondern das *Hören*, das sich Bereithalten, das Entsprechen auf die Zusage der Stille. Den Weg dieser Erfahrung geht Heidegger weiter, um unser Wesensverhältnis zur Sprache mitten im technischen Zeitalter zu erläutern. Ein Gedicht von Stefan George veranlaßt ihn, sich auf die Nachbarschaft von Dichten und Denken zu besinnen, die von sich aus die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Wort und Ding verlangt. Erst wenn der darin waltende Anspruch gehört wird, ist es möglich, eine ursprüngliche Erfahrung vom Wesen der Welt zu machen, die aus lauter Dingen zusammengefügt ist. Ihre erscheinende Vielfalt „gibt“ das Wort.

„Vom Wort dürfen wir“ nach Heidegger, „sachgerecht denkend, dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt – dies nicht in dem Sinne, daß ‚es‘ Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende. Was denn? Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein. Dann hätten wir denkend in jenem ‚es, das gibt‘, das Wort zu suchen als das Gebende selbst, aber nie Gegebene.“

Im Jahr 1959 stellte sich Heidegger in einem Vortrag noch einmal einem Gedicht Hölderlins um der *Sache des Denkens* willen. Es handelt sich um das späte Hymnen-Fragment „Griechenland“, und der Denker stellt seinen neuen Versuch, mit Hölderlins Dichtung eine denkende Erfahrung zu machen, unter das Leitwort „Hölderlins Himmel und Erde“. Es wäre eine gefährliche Täuschung, zu meinen, hier würde abseits vom Weltgetriebe und fern von allem, was unsere Zeit bewegt, eben nur ein Gedicht interpretiert, das vor über 150 Jahren entstanden ist und uns heute nichts mehr zu sagen hat. Gerade diese Auslegung ist ein Beispiel für den schöpferischen Nachvollzug einer Erfahrung, die unsere Weltzeit, diese Zeit des Übergangs und der Verwandlung vieler bisher tragender Bezüge, in jener Tiefe kennzeichnet, wo die großen

Entscheidungen fallen. Hölderlin singt von dem un-endlichen Verhältnis, in das Erde und Himmel, Gott und Mensch eingelassen sind. Als die Mitte des ganzen Verhältnisses ist das Geschick der alles versammelnde Anfang. Es ist die Frage, ob heute die Stimmen des Geschicks noch tönen, ob der Mensch noch auf sie zu hören vermag oder ob er sich durch die immer mächtiger werdende Vorherrschaft der vor-stellenden und rechnenden Denkweise der Möglichkeit dazu beraubt hat. Heidegger fragt nach diesem Sachverhalt, indem er auf das Abendland blickt.

„Ist das Abendländische noch. Es ist Europa geworden. Dessen technisch-industrieller Herrschaftsbezirk überzieht schon die ganze Erde. Diese wiederum ist bereits als Planet in den interstellaren kosmischen Raum eingezeichnet, der zum geplanten Aktionsraum des Menschen bestellt wird. Erde und Himmel des Gedichtes sind verschwunden. Wer wagt zu sagen wohin! Das un-endliche Verhältnis von Erde und Himmel, Mensch und Gott scheint zerstört. Oder ist es *als* dieses un-endliche Verhältnis noch niemals rein gefügt in unserer Geschichte aus der Versammlung des stimmenden Geschicks erschienen, noch nie Gegenwart geworden, noch nie als das Ganze gestiftet ins Höchste der Kunst? Dann könnte es auch nicht zerstört, sondern im äußersten Fall nur verstellt und in seinem Erscheinen verweigert sein. Dann stünde es mit bei uns, dieser Verweigerung des unendlichen Verhältnisses nachzudenken.“

### III.

Innerhalb unseres Versuchs, etwas vom Grundzug des Denkens von Martin Heidegger hervorzuheben, sind wir nun an einem Punkt angelangt, wo es gilt, sich sein Wort in Erinnerung zu rufen, daß er ohne seine theologische Herkunft nicht auf den Weg des Denkens gelangt wäre, dieser Anfang aber nicht ohne Zukunft sei. Die *Gottesfrage* hat Heidegger, wie schon angedeutet wurde, früh getroffen und nie mehr losgelassen. Ja, man könnte sein Denken auch das Wagnis nennen, in einer unablässigen Bemühung, die durch eine Phase der Destruktion der überlieferten Ontologie hindurchgehen muß, den Weg für eine der Göttlichkeit Gottes entsprechendere Erfahrung frei zu machen. Das ist aber nicht möglich, indem man nur Denkwege beschreibt, die andere zuvor gegangen sind, sondern nur dadurch, daß man sich selbst auf einen Weg einläßt und ihn geht, ohne von vornherein zu wissen, welche Stadien er haben wird und in welchem Maße er auch ein Irrweg sein kann. Heidegger hat im Jahre 1961 in zwei umfangreichen Bänden jene *Nietzsche-Vorlesungen* veröffentlicht, die er an der Universität Freiburg zwischen 1936 und 1940 gehalten hat. Man kann sie als eine weit in den geschichtlichen Umkreis der abendländischen Metaphysik ausgreifende Erläuterung des Grund-Satzes lesen, in welchem Nietzsche die letzte Konsequenz der Logik des metaphysischen Denkens zusammenfaßt, nämlich in dem Satz: „Gott ist tot.“ Das Christentum ist in diesen Untergang hineingerissen, insofern es selbst durch seine Theologie und Philosophie der metaphysischen Wahrheitsbestimmung verhaftet bleibt und Gott zum beweisbaren, höchsten Gut erklärt. Noch mehr ist zu sagen: dadurch, daß sich Kirche und Theologie auf die Frage der Heils-

gewißheit konzentrierten, wurde die Philosophie der neuzeitlichen Selbstgewißheit und durch die Rechtfertigungslehre der Subjektivismus mit vorbereitet. Für Heidegger gehören demzufolge auch Pascal und Kierkegaard in das Gefüge der neuzeitlichen Metaphysik, obwohl beide versuchten, dem christlichen Glauben im Protest gegen seine metaphysische Entstellung wieder zum Durchbruch zu verhelfen. Das ist eine Flucht, weil beide durch eine „religiöse“ Entscheidung aus der Metaphysik herauspringen, ohne die Dimension, die durch die Metaphysik und ihre Cartesische Verwandlung eröffnet wurde, von ihren eigenen Voraussetzungen her in Frage zu stellen. Nietzsche ist radikaler und deshalb stellt er in die Entscheidung. „Mit Nietzsches Metaphysik ist die Philosophie vollendet.“ Das will nach Heidegger sagen: „sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten.“

Im Jahr 1943 hat Heidegger im Rückblick auf die in den Jahren zuvor durchgeführten Nietzsche-Interpretationen das Wort „Gott ist tot“ aus der Schrift „Die fröhliche Wissenschaft“ gedeutet. Was meint Nietzsche, wenn er dieses furchtbare Wort in die Welt hinausschreit? Welches Ereignis spricht es aus? Es ist der Verlust der Tragkraft der übersinnlichen Welt, ihrer Ideen und Ideale, ihrer Wertvorstellungen und moralischen Prinzipien. Nietzsche entlarvt den christlichen Platonismus als den Vorläufer des Nihilismus, der unaufhaltsam kommen mußte, nachdem die „Falschmünzerei der Transzendenz“ und des kirchlichen Jenseitstrostes als das durchschaut waren, was sie sind: als eine Flucht aus der Welt und eine Abwertungsbewegung alles irdisch-geschichtlich Gegebenen. Wenn aber Nietzsche daraufhin die „Umwertung aller bisherigen Werte“ verkündet und den Willen zur Macht als das Prinzip der neuen Wertsetzung ausruft, dann bleibt dieser Befreiungsversuch, wie Heidegger mit Recht betont, *innerhalb* der Metaphysik und dem Geschick der Seinsvergessenheit ausgeliefert. Gleichwohl steht er erschüttert vor dem Zeugnis dieser Gottsuche, wie die letzten Sätze seiner Besinnung auf Nietzsches Wort „Gott ist tot“ zeigen:

„Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn solange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.“

Heidegger selbst hat die Seinsvergessenheit nie ausdrücklich zur Gottvergessenheit in Beziehung gesetzt. Ob das Scheu oder Willkür ist, ist schwer zu entscheiden. Doch dem geduldigen Leser seiner Schriften können die Hinweise zu einer *möglichen* neuen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denken und Glauben im biblischen Sinne nicht verborgen bleiben. In dem 1946 veröffentlichten „Brief über den Humanismus“ spricht Heidegger von der Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen, wie sie sich im Schicksal Hölderlins und Nietzsches stellvertretend für viele ausgesprochen hat. Ihre Überwindung aber vermag nicht der Mensch von sich her ins Werk zu setzen, sondern er kann sich für die neue Zuwendung des Seins „aus langer Sammlung und in steter Prüfung des Gehörs“ nur vorbereiten. Wenige Jahre später nennt Heidegger in einem „Brief an einen jungen Studenten“ diese Aufgabe die „Wächterschaft des Seins“.

Ihr ist eine Erfahrung zugesprochen, die angesichts des geschwundenen Gottesglaubens von höchster Bedeutung ist. Es heißt in diesem Brief:

„Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit. Allein Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu. Dieses Nicht-mehr ist in sich ein Noch-nicht der verhüllten Ankunft seines unausschöpfbaren Wesens.“

1953 sagte Heidegger in einem Gespräch, das in der Evangelischen Akademie Hofgeismar geführt wurde, zu den anwesenden Theologen, daß die Philosophie nur solches Denken betreibe, das der Mensch von sich aus vermöge. Auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie näher angesprochen, meinte der Philosoph:

„Die christliche Erfahrung ist etwas so ganz anderes, daß sie es gar nicht nötig hat, mit der Philosophie in Konkurrenz zu treten. Wenn die Theologie dabei bleibt, daß die Philosophie eine Torheit sei, wird der Geheimnischarakter der Offenbarung viel besser gewahrt. Darum gehen die Wege in der letzten Entscheidung auseinander.“

Schon für den Heidegger der frühen Freiburger Vorlesungen war die Logik der metaphysisch bestimmten Theo-Logie ein Verhängnis in dem Sinne, daß durch die von ihr geführten „Gottesbeweise“ das Heilige der ursprünglich christlichen Überlieferung nicht mehr bewahrt, sondern einem begrifflichen Götzendienst unterworfen wurde. Diese Analyse der abendländischen philosophischen Theologie hielt sich bei Heidegger durch und sie kehrt an gewissen Stellen der Schriften, die nach dem zweiten Weltkrieg veröffentlicht wurden, immer wieder. So zum Beispiel in der Auseinandersetzung mit Hegel unter dem Leitwort „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, die seit 1957 vorliegt. Heidegger stellt hier die Frage: „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ Und er beantwortet sie dadurch, daß er aufweist, warum in der Metaphysik das Wesen des Seins aus einem letzten Grund gedacht wird, dem Gott gleichgesetzt wird. Was aber ist diese *Causa sui*?

„So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

In einem anderen Text, der 1962 zusammen mit dem Beitrag über „die Frage nach der Technik“ veröffentlicht wurde, kam Heidegger wiederum auf die Gottesfrage zurück. Was ist von ihr zu sagen, wenn das technische Bewußtsein dem Menschen den natürlichen Zugang zu den Dingen der Erde raubt, die Verwahrlosung der Dinge aber ein Vorgang ist, der mit der Seinsvergessenheit zusammengeht, das heißt nicht einfach nur ein menschliches Gemächte ist? Wie greifen dann hier Freiheit und Notwendigkeit ineinander? In welchem Bezug zum Seinsgeschick steht der Mensch, der noch glaubt, von sich aus ein Gotterwecker zu sein? Heideggers Antwort lautet:

„Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer.“

Heideggers Hinweise zur grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie und die noch schärfere Ablehnung der philosophischen Stützung des biblischen Glaubens deuten an, daß in seinem Denken einerseits immer wieder etwas von der Erfahrung des ursprünglich Christlichen aufblitzt. Es ist, als ob dieser Denker einer längst verschütteten Spur zu einer Gotteserfahrung folgte, wie sie im *prophetischen Wort der Schrift* zu uns spricht, dem das Geschick der Verweigerung und der Selbstverbergung Gottes und seiner erneuten Zukehr zu den hörbereiten Menschen Israels tief vertraut ist. Doch andererseits hütet sich Heidegger nicht nur vor jedem Vergleich in dieser Richtung, sondern die Frage nach der Wesenserfahrung des anfänglich Jüdisch-Christlichen bleibt unerörtert und tritt vor dem An-Spruch des Denkens der Frühzeit des Griechentums fast völlig in den Hintergrund. Heidegger hat seine Position im Blick auf diesen Sachverhalt noch einmal unmißverständlich in einem Brief an den Verfasser dieses Beitrags dargelegt, als er ihm im Juni 1965 anlässlich der Publikation seines Buches „Menschsein als Gottesfrage“ unter anderem die Fragen stellte:

„Ist im Prinzip der Unterschlupf ins seinsgeschichtliche Denken etwas anderes als der in die aristotelisch-scholastisch-hegelsche Metaphysik? Ist dies alles nicht ein Beweis des Unglaubens an den Glauben, ein Versuch, diesem eine Stütze und eine Krücke, von welcher Art auch immer, zu verschaffen? Ist der Glaube nicht nach dessen eigenem Sinn die Tat Gottes? Wozu ‚Seinsverständnis‘ und ‚Seinsgeschichte‘? Ontologische Differenz? Es gibt in der biblischen Botschaft keine Lehre vom Sein . . . Wer aber aus dem alttestamentlichen Wort ‚Ich bin, der ich bin‘ eine Ontologie herauszaubert, weiß nicht, was er tut.“

#### IV.

Wohin hat uns, so müssen wir nun fragen, die Besinnung auf den Denkweg Heideggers geführt? Vermögen wir abschließend zu sagen, welcher *einzig* Gedanke diesen Denker bewegt und woher die Evidenz seiner denkerischen Erfahrungen stammt? Können wir sie geistes- oder wirkungsgeschichtlich verrechnen oder müssen wir sie einem Bereich zuschlagen, der zwischen Mythos und Kunst, Philosophie und Dichtung liegt? Manche Interpreten haben geglaubt, so vorgehen zu können. Andere wiederum werfen Heidegger Irrationalismus vor oder sie behaupten, sein Denken sei eine verkappte Theologie. Wer uns bis hierher gefolgt ist, dürfte verstehen, daß solche Deutungsversuche dem Denkweg Heideggers nicht gemäß sind. Wer die *Seinsfrage* in einer solchen Radikalität stellt und ein Leben lang aushält, dessen Erwartung geht auf etwas ganz anderes. Heidegger spricht einmal davon, wenn er sagt: „Gäbe es im Denken schon Widersacher und nicht bloße Gegner, dann stünde es um die Sache des Denkens günstiger.“ Gewiß, Heideggers Denken hatte und hat eine Ausstrahlungskraft, wie man sie in der neueren Zeit nur noch mit der Wirkung der Philosophie Hegels vergleichen kann. Heidegger hat nicht nur die Philosophie und Theologie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts stark beeinflusst und Anstöße für die weitere

Ausformung des hermeneutischen und fundamentalontologischen Fragens gegeben, sondern seine Wirkung reicht über den engeren Raum der Philosophie und Theologie weit hinaus in die Gebiete der Literaturwissenschaft, Ästhetik, Psychiatrie und Psychotherapie; mit Heidegger setzen sich theoretische Physik, Mathematik und Sprachwissenschaft auseinander. Zu seinem Freundeskreis gehören Dichter und bildende Künstler und seine Schüler wirken außerhalb Europas auch in Südamerika und Japan. So wichtig dies alles ist, so könnte sich doch gerade durch eine solche Aufzählung die Versuchung einschleichen, *Sein* und *Denken* wiederum zu trennen und nicht auch durch *die Wissenschaft hindurch* den Anspruch des Seins des Seienden zu vernehmen. Darauf aber kommt alles an, denn – so heißt es in der 1954 veröffentlichten Vorlesung „Was heißt denken?“ –

„kein Weg des Denkens, auch nicht der des metaphysischen, geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr geht jeder Weg des Denkens immer schon *innerhalb* des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken.“

Es ist das Verdienst Heideggers, diese unablässbare Zusammengehörigkeit von Denken und Sein und Sein und Denken nicht nur für das philosophische Fragen im strengen Sinne oder für die Kunst, sondern auch für Wissenschaft und Technik hervorgehoben zu haben. Was heißt das näherhin? Die landläufige Vorstellung geht doch dahin, zu sagen, daß die Technik ein Instrument sei, mit dessen Hilfe sich der Mensch die Natur unterwerfe, die Herrschaft über den ganzen Erdball an sich reiße und in den interstellaren Raum vorstoße. Technik und Wissenschaft sind in dieser anthropozentrischen Perspektive Mittel der menschlichen Selbstbehauptung und des Willens zur Macht und nichts sonst. Die Seins- und die Wahrheitsfrage stellt sich dieser technisch-rechnenden Denkweise nicht mehr. Die entscheidende philosophische Frage ist aber gerade die, *von woher* Technik und Wissenschaft die Bedingung ihrer Möglichkeit empfangen und welches Seinsverständnis ihnen zugrunde liegt. Wenn jedes menschliche Denken einer bestimmten Weise des Entbergens entspringt, und dieses selbst darauf angewiesen bleibt, daß sich uns Nach-Denkenden überhaupt etwas Denk-Würdiges zeigt, dann gehören auch Technik und Wissenschaft in ihrem Wesen in das Ereignis der Wahrheit des Seins, so daß der Mensch auch auf diesen Gebieten im Bereich eines Anspruchs steht, der es ihm unmöglich macht, nur sich selber zu begegnen. Der Einblick in diese fundamentale Seinsbeziehung des technisch-wissenschaftlichen Denkens ist von großer Tragweite für die Auslegung der ursprünglicheren, jeder wissenschaftlichen Berechnung und Beurteilung vorausliegenden Zugehörigkeit des Menschen zur Natur und zu seiner Geschichte. So kann z. B. eine naturwissenschaftliche Theorie die Natur selbst nie ersetzen und sie vermag sie selbst in ihrem von sich her sprechenden Wesen nicht und niemals auszuschöpfen.

„Die Theorie kommt“, so sagt Heidegger in seinem Beitrag „Wissenschaft und Besinnung“, „an der schon anwesenden Natur nie vorbei und sie kommt in solchem Sinne nie um die Natur herum. Die Physik mag die allgemeinste und durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur aus der Identität von Materie und Energie vorstellen, dieses physikalisch Vorgestellte ist zwar die

Natur selbst, jedoch unweigerlich nur die Natur als das Gegenstandsgebiet, dessen Gegenständigkeit sich erst durch die physikalische Bearbeitung bestimmt und in ihr eigens erstellt wird. Die Natur ist in ihrer Gegenständigkeit für die moderne Naturwissenschaft nur *eine* Art, wie das Anwesende, das von altersher physis genannt wird, sich offenbart und der wissenschaftlichen Bearbeitung stellt. Auch wenn das Gegenstandsgebiet der Physik in sich einheitlich und geschlossen ist, kann diese Gegenständigkeit niemals die Wesensfülle der Natur einkreisen. Das wissenschaftliche Vorstellen vermag das Wesen der Natur nie zu umstellen, weil die Gegenständigkeit der Natur zum voraus nur *eine* Weise ist, in der sich die Natur herausstellt. Die Natur bleibt so für die Wissenschaft der Physik das Unumgängliche.“

Ähnlich verhält es sich mit der Historie, der Philologie, der Psychiatrie, der Sprachwissenschaft, der Mathematik usw. Das heißt, die Wissenschaften sind an das jeweils für sie Unumgängliche gebunden, auf dieses verwiesen: nämlich auf die Geschichte, die Sprache, die Natur, den Menschen. Die maßgebende Instanz für die Bestimmung der Wesensbereiche des Menschen können sie *nicht* sein, weil es die Wissenschaften selbst nur gibt, insofern dies alles schon vorliegt. Das ist ein unscheinbarer Sachverhalt, über den die Wissenschaften immer wieder hinweggehen. Die Frage nach der Technik und die nach der Wissenschaft mündet demzufolge in „die Frage nach der Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet“.

Das Denken Heideggers, dem wir in diesem Beitrag wenigstens mit einigen Schritten zu folgen suchten, hat nicht nur Zustimmung und Nachvollzug gefunden, sondern auch heftigen Widerspruch. Das ist zunächst schon aus philosophischen Gründen verständlich, denn wer so radikal und mit solcher denkerischen Intensität wie Heidegger die abendländische Metaphysik im Ganzen als ein seinsvergessenes Denken kennzeichnet, mußte auf den Widerstand der Bewahrer dieser Tradition stoßen. Die schärfsten Einwände kommen aber nicht aus der Kritik an der Destruktion der Ontologie und dem daraus entspringenden neuen Seinsverständnis, sondern sie richten sich auf Heideggers positive Beziehung zum totalitären Machtanspruch der nationalsozialistischen Ideologie, wie er sich insbesondere in der berühmten Rektoratsrede „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ aus dem Jahre 1933 und in den Manifesten zeigt, die der Denker aus Meßkirch in den beiden ersten Jahren der Hitler-Herrschaft verfaßt hat. Nach seiner Distanzierung vom Nationalsozialismus, die schon mit den Nietzsche-Vorlesungen des Jahres 1936 beginnt, hat Heidegger die Politik in allen ihren Formen hinter sich gelassen.

Diese völlige Abkehr verbinde sich, so sagen manche Kritiker, mit einer Suspension der ethischen Fragestellung, die so leicht nicht zu entschuldigen sei. Es gehe nicht an, das politische Engagement der Jahre 1933/34 damit zu rechtfertigen, daß der Philosoph darin keinen persönlichen, politischen Fehltritt sehe, sondern einen „seinsgeschichtlichen“ Irrtum, für den keine moralische Verantwortung entstehe. Von anderer Seite wird der Vorwurf erhoben, daß Heidegger nach der Kritik der metaphysischen Theologie und ihrer unhaltbaren „Gottesbeweise“ nur feststelle, daß „die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens zwei abgründig verschiedene Bereiche“ seien, ohne dies aus den Quellen der Sprache der Philosophie und

der des Glaubens aufzuweisen. Schließlich wird an Heidegger gerne auch ein romantischer Zug zur Verklärung der Heimat und des Bodenständigen kritisiert, der einer Flucht vor den konkreten Aufgaben des mitmenschlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens gleichkomme.

Es ist hier nicht der Ort, auf diese Stimmen näher einzugehen. Wohl aber ist die Einsicht wichtig, daß auch der große Denker in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen steht, die seinen Denkweg entscheidend bestimmen. Zwar nährt sich eine Philosophie nicht nur aus biographischen Einzelheiten und sie setzt sich in dem Horizont, den sie jeweils eröffnet, auch nicht einfach aus der Begabung und den persönlichen Verhältnissen des betreffenden Philosophen zusammen. Aber es ist ebenso klar, daß die Philosophie Descartes, Hegels und Heideggers ihre *lebensgeschichtlichen* Einschlüsse hat, sonst wäre das Denken dieser Denker eine un-menschliche Abstraktion!

Im Rückblick auf Heideggers denkerischen Weg erhebt sich für uns zuletzt die *Frage* nach der Menschlichkeit dieses Denkens. Wie vermag dieses dem Sein mit so erstaunlicher Hörbereitschaft und Geduld nach-fragende Denken sich zu verantworten und vor wem? Heidegger selbst nimmt dieses Stichwort auf, wenn er sagt: „Weder moralische, noch kulturelle, noch politische Maßstäbe reichen in die Verantwortung hinab, in die das Denken seinem Wesen nach gestellt ist.“ Wenn der Mensch nach Heidegger *nicht* durch „sein Handeln und Leisten innerhalb des Seienden zur Seinsgeschichte gehört“, wie soll er dann aber verantwortlich handeln, und zwar hier und jetzt in einer ganz konkreten Situation, wo es gilt, sich ebenso konkret *inmitten* des Seienden zu entscheiden? Welche Fragwürdigkeit des Seinsdenkens nach dem Abschied von der Metaphysik tut sich hier auf? Und welcher Sprung wäre vonnöten, um die „Einschränkung“ und merkwürdige Monotonie des Seinsdenkens der Spätzeit Heideggers zu überwinden?