

## HEIDEGGERS NEUE KEHRE \* \*\*

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

### 1.

Als Martin Heidegger 1927 mit seinem „Sein und Zeit“ die führende Stellung innerhalb der deutschen Philosophie mit einem Schlag an sich riß, da war das erschienene Werk als ein erster Teil bezeichnet und auch in seiner ganzen Durchführung auf einen folgenden zweiten Teil angelegt. Aber dieser in Aussicht gestellte zweite Band blieb aus, und die von Heidegger im unmittelbaren Anschluß daran (1929) veröffentlichten Schriften „Vom Wesen des Grundes“, „Kant und das Problem der Metaphysik“, im wesentlichen auch „Was ist Metaphysik?“, führten gewisse Fragen des vorgelegten ersten Teils in zugespitzterer und entwickelterer Form weiter, im wesentlichen Fragen der von Heidegger so genannten „Fundamentalontologie“, ließen aber nichts vordeutend über die Sichtung der geplanten Fortsetzung ahnen. So war es nur natürlich, daß die (kritische wie positiv fortführende) Aufnahme gar nicht anders konnte, als diese erste Hälfte für ein Ganzes zu nehmen und den Namen Heidegger mit ihr zu identifizieren.

Heidegger hat seitdem nur einige kleinere Schriften veröffentlicht, vor allem einige Arbeiten über Hölderlin. Aus ihnen läßt sich folgern, daß seine Philosophie dem früher Bekannten gegenüber eine eingreifende Erweiterung und Verwandlung erfahren hat, von der sich bei unsrer heutigen Kenntnis schwer übersehen läßt, wie weit sie schon in der geplanten Fortsetzung von „Sein und Zeit“ angelegt [113/114] war. Jedenfalls war es bei einem Denker vom Range Heideggers auch gar nicht anders zu erwarten, als daß seine Gedanken über eine bloße Weiterentwicklung der bisherigen Ansätze hinaus auch durch neue Wendungen schöpferisch vermehrt wurden. Aber grade weil von Heidegger selber die systematischen Zusammenhänge bisher nicht vorgelegt sind, entspringt die Aufgabe, jede dieser kleineren Schriften auf das genaueste auf das hin auszuwerten, was sich aus ihnen an systematischem Gehalt für die neue Richtung sei es direkt abzeichnet, sei es aus dem dort Ausgesagten wenigstens indirekt erschließen läßt. Diese umfangreiche Arbeit kann im Rahmen eines einzelnen Referats nicht in Angriff genommen werden. Hier soll lediglich versucht werden, von einer dieser Schriften auszugehen, dem „Brief über den Humanismus“ (Verlag V. Klostermann: Frankfurt 1949), der schon vor zwei Jahren als Zusatz zu einem Neudruck der früher veröffentlichten Abhandlung über „Platons Lehre von der Wahrheit“ im Verlag A. Francke, Bern, erschienen war.

Das entscheidende, über alle Wandlungen hinweg gleiche Grundproblem der Heideggerschen Philosophie ist die alte, immer wieder aus den Augen verlorene und dann wieder neu aufgenommene Frage nach dem Sein, das Problem der Ontologie. Um die Seinfrage richtig im Heideggerschen Sinne stellen zu können, ist zunächst die für ihn grundlegende Unterscheidung zwischen dem „Sein“ und dem „Seienden“ einzuführen, und Heidegger weist darauf hin, daß das, was bisher unter dem Namen der Seinsfrage behandelt worden sei, in der Regel nur das Seiende gewesen sei, während das Sein selber in der Verborgenheit geblieben sei. Das „Seiende“, das sind die einzelnen Dinge (das Wort einmal nachlässig im allerweitesten Sinn ge-

---

\* Erschienen in der „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, 2. Jahrg. 1949/50, Heft 2, S. 113-128. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

\*\* Heideggers neues Buch „Holzwege“, das einen Kahlschlag in sein Sprachbarock gelegt hat, lag dem Autor bei der Abfassung des von der Redaktion verkürzten und überschrifteten Aufsatzes noch nicht vor. Auch die Holzwege sind „nur“ eine Aufsatzsammlung und noch nicht das von Herrn Bollnow gewünschte systematische Werk; es soll aber in Bälde auch zu diesem Buche Stellung genommen werden. Sch. [Die Redaktion.]

braucht), alles Wirkliche, was in der „Welt“ vorkommt. Was demgegenüber unter dem „Sein“ dieses Seienden zu verstehen ist, das ist nicht ebenso einfach anzugeben. Heidegger spricht von den verschiedenen „regionalen Ontologien“, in denen die verschiedenen Seinsbereiche, des Zuhgenden und des Vorhandenen, der Pflanze und des Tiers, des menschlichen Daseins und seiner Kultur usw. behandelt werden, indem jeweils deren besondere Seinsweise herausgearbeitet wird. Und der Ansatz von „Sein und Zeit“ und der darauf unmittelbar folgenden Schriften ist dadurch bestimmt, daß hier die verschiedenen regionalen Ontologien (die im einzelnen noch nicht behandelt werden) auf die Ontologie des (menschlichen) Daseins als die „Fundamentalontologie“ zurückgeführt werden sollen. Die Behandlung des Menschen ist dadurch in den Mittelpunkt der gesamten Ontologie getreten, und unter diesem ontologischen Gesichtspunkt ist in „Sein und Zeit“ die weit ausholende Analyse des (menschlichen) Daseins durchgeführt worden. Von hier aus kann Heidegger durchaus mit Recht rückblickend Wert darauf legen, daß ihm jeder anthropologische oder psychologische oder auch existenzphilosophische Gesichtspunkt ferngelegen hat (was freilich nicht [114/115] ausschließt, daß seine Untersuchungen zugleich auch für die genannten Disziplinen von grundlegender Bedeutung sind).

Man kann den Heideggerschen Ansatz bei der „Fundamentalontologie“ vielleicht am besten als eine Erneuerung des Kantischen transzentalphilosophischen Ansatzes deuten, weil auch bei ihm der Weg zum Verständnis des Seins über das Verständnis des Menschen genommen wird. Das im Menschen ursprünglich und unabkömmlig enthaltene Seinsverständnis bildet den Ausgangspunkt für den Aufbau der gesamten Ontologie. Und daß diese Auffassung richtig ist, bestätigt sich schon darin, daß Heidegger von eben diesen Fragen aus zu einer intensiven Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie gedrängt wurde, deren Ertrag in seinem Kantbuch vorliegt. Aber dessen letztes Kapitel sprengt zugleich wieder den Rahmen der historischen Darstellung, indem er diese unmittelbar in seine eigene Fragestellung hineinnimmt, nämlich in das Problem einer Analyse des menschlichen Daseins als einer Fundamentalontologie. Allerdings darf man schon hier nicht in die manchmal vielleicht naheliegende Versuchung verfallen, in einem subjektivistischen Sinn einfach das Sein mit dem menschlichen Seinsverständnis zu identifizieren, so daß der Mensch es sei, der das Sein als den Entwurf seines Seinsverständnisses über die Dinge wirft. Heidegger betont schon hier, daß das Sein das Transzendens schlechthin sei, und die Verhältnisse dürfen nur aus der grundsätzlich nur transzental zu verstehenden Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins begriffen werden.

Die neue Auffassung ist nun demgegenüber dadurch bestimmt, daß Heidegger diesen transzentalphilosophischen Weg mehr und mehr verläßt und zu einer unmittelbaren Erfassung des Seins geführt wird, die des Umwegs über den Menschen nicht mehr bedarf. Das bedeutet in der Tat eine radikale Umkehr, und Heidegger spricht in diesem Sinn auch ausdrücklich von einer „Kehre“, die schon in der zurückgehaltenen Fortsetzung von „Sein und Zeit“ geplant gewesen wäre, aber sich mit den damaligen Mitteln nicht hätte ausdrücken lassen. „Hier kehrt sich das Ganze um“ (S. 72). Weil aber die verbindenden Glieder bisher nicht zugänglich geworden sind, muß so lange der Eindruck eines völlig neuen Anfangs entstehen.

Man könnte den Zugang zum eigenen Einsatz Heideggers wohl am besten von den späteren Teilen des Briefes gewinnen, in denen Heidegger sich mit den verschiedenen Mißverständnissen auseinandersetzt, denen seine Philosophie bisher ausgesetzt gewesen sei (S. 95 ff.), um so vom Negativen her den positiven Kern schrittweise abzuheben, doch verbietet die räumliche Beschränkung ein solches gründlicheres Verfahren, und man muß stattdessen versuchen, seine Lehre im direkten Zugriff sichtbar zu machen. Man muß dabei aber die philosophische Wendung Heideggers in der ganzen Be- [115/116] deutung sehen, die er selber ihr beimißt. Heidegger knüpft an das Denken der Vorsokratiker an, weil er überzeugt ist, daß hier das Denken allein noch in seiner ursprünglichen Kraft wirksam gewesen ist und daß die weitere

Entwicklung der Philosophie seit Platon und Aristoteles (daher ergibt sich auch die Problematik des vorangestellten Platon-Aufsatzes) hoffnungslos in die Irre gegangen sei, so daß es jetzt die Aufgabe sei, die Fehlentwicklung der letzten mehr als zweitausend Jahre ins reine zu bringen.

Von hier her verstehen wir zunächst alles das, was er ablehnt. Und das ist nicht wenig. Er fordert zunächst ein neues und ursprünglicheres Verständnis der Sprache, die „Befreiung der Sprache aus der Grammatik“ (S. 54) und unmittelbar damit verbunden die Befreiung des Denkens aus den Fesseln der überlieferten Logik. Beides ist unmittelbar miteinander verbunden. Sie entspringen nämlich beide aus der „technischen Interpretation des Denkens“ (S. 54), deren Anfänge nach Heidegger bis auf Platon und Aristoteles zurückgehen. Gemeint ist hiermit „das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens“ (S. 54). Das Denken wird hier also begriffen als ein Mittel zur technischen Bewältigung der Welt — im Umgang mit dem „Zuhänden“, wie es in „Sein und Zeit“ heißt. Die gesamte traditionelle Logik aber sei von hier aus, vom technischen Denken her, entwickelt.

Und demgegenüber beginnt dann Heideggers eigener Einsatz. Dieser technische Gesichtspunkt, so betont er, entstellt das, was das Denken seinem Ursprung nach ist und sein kann: „Diese Beurteilung gleicht dem Verfahren, das versucht, das Wesen und Vermögen des Fisches danach abzuschätzen, wie weit er imstande ist, auf dem Trockenen des Landes zu leben“ (S. 55). Das bedeutet also, daß der technische Gebrauch das Denken zu einem ihm wesensfremden Zweck mißbraucht und daß das Denken hier also nicht in seinem „Element“ ist, und Heideggers eigene Bemühung geht dahin, das Denken wieder in sein eigenstes „Element“ zurückzuführen. (Wenn Heidegger dann freilich fortfährt: „Schon lange, allzu lange sitzt das Denken auf dem Trockenen“ (S. 55), so scheint das doch ein etwas spielerisches Anknüpfen einer redensartlichen Wendung an die Zufälligkeit des zuvor — freilich auf diese Möglichkeit hin — gewählten Beispiels.) So fragt Heidegger in Hinblick auf das technische Denken der modernen Naturwissenschaft, ob dieses überhaupt imstande wäre, die Natur in ihrem tieferen Wesen zu erfassen. „Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt“ (S. 68).

Es wird darum ein anderes, gemäßereres Denken gefordert, das zum Wesen der Dinge selber vordringt. Auch für eine solche Bemühung ließe sich schon auf eine lange Vorgeschichte hinweisen, wie sie bei Schelling etwa um das Problem der „intellektuellen Anschauung“ [116/117] kreist oder bei Bergson wieder im Problem der „Intuition“ zum Durchbruch kommt — und Bergsonsche Anregungen scheinen hier überhaupt, wenn auch in sehr eingeschmolzener Form, nachzuwirken. Aber immer war bisher die Auffassung, daß sich das „höhere“ Erkennen über dem technischen Denken erheben müsse, so wie etwa bei Spinoza die intuitio über der ratio. Hier aber werden die Zusammenhänge so gefaßt, daß nicht erst die Isolierung oder Verfestigung des technischen Denkens, sondern das technische Denken selber schon die Entartung ist und daß darum die Überwindung nicht in einem Fortgang über das technische Denken hinaus, sondern in einem Rückgang hinter dieses zu suchen sei. Im „archaischen“ Denken der „Naturvölker“ mag so etwas noch näher gewesen sein. Und von da aus ist dann auch die Rückkehr zu den Vorsokratikern zu verstehen.

Aus diesen Überlegungen heraus wendet sich Heidegger dann gegen die traditionelle Logik. Er betont: „Die 'Logik' ist die seit der Sophistik und Platon beginnende Sanktion dieser Auslegung“ (S. 55). Darum sei es notwendig „gegen die Logik“ zu denken, um so ihr ursprüngliches Wesen wieder freizulegen. Es gilt, so betont Heidegger, „dem Logos und seinem in der Frühzeit erschienenen Wesen nachzudenken“ (S. 98). Aber das soll, wie schon in „Sein und Zeit“ bemerkt, nicht einen Irrationalismus bedeuten, der selber in der Ablehnung des technischen Denkens schon auf dieses bezogen sei und dieses voraussetze, sondern eine Rückbesinnung auf das ursprüngliche Wesen des Denkens, das tiefer liege, als die herkömmliche Logik

es zu ahnen vermöge.

Aber ebenso wie die „Logik“ lehnt Heidegger auch die „Physik“ und die „Ethik“, wie überhaupt die ganze überlieferte Disziplineninteilung der Philosophie ab, ja er vermeidet heute sogar den Namen der „Ontologie“, den er früher zur Kennzeichnung seines eigenen Unternehmens mit Vorliebe verwandt hatte. Er sieht darin nur erstarrte Aufteilungen, die sich erst dann ausgebildet hätten, als die Kraft des ursprünglichen Denkens verlorengegangen sei, und sein eigenes Streben geht in allen diesen Fällen dahin, hinter die Trennung dieser auseinandergelegten Disziplinen auf den ursprünglichen einheitlichen Boden zurückzugeifen, aus dem sie ihrerseits alle erst entsprungen sind. Darum weist er die Zumutung zurück, seine bisherige „Ontologie“ durch eine „Ethik“ zu ergänzen, weil sich nämlich die Dimension, in der sich sein Fragen bewegt, schon jenseits einer solchen Trennung befindet. Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist in sich selber schon notwendig ethisch. Darum ist „dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik“ (S. 109).

Ja, Heidegger lehnt auch den Namen der „Philosophie“ selber ab, um nur noch das schlichtere Wort „Denken“ beizubehalten, und in [117/118] ihm, vom ganzen Zwang des Zweckdenkens befreit, die Würde dessen zu vereinigen, was traditionell mit dem Namen der „Philosophie“ gemeint ist. Der Sinn dieser Ablehnung ist auch in diesem Falle klar: er will zurück zu den Ursprüngen und verwirft darum die erstarrten Formen. Aber muß man wirklich diese Namen mit ablehnen, in denen sich doch eine lebendig erfahrene Aufgabe ausspricht und deren Sache dann doch wieder neue Namen erfordern würde? Führt dies nicht zu einer vermeidbaren Sprachverwirrung und geht es nicht eher, die Namen wieder mit einem ursprünglichen Gehalt zu „erfüllen“?

In diesem selben Zusammenhang steht endlich auch die Ablehnung der „Metaphysik“, doch handelt es sich hierbei nicht nur allgemein um das Bestreben, das Denken aus der Erstarrung bestimmter Disziplinen zu befreien, sondern es steht dahinter zugleich noch ein spezielleres Problem, das mit der Entartung des Denkens unter dem Zweckgesichtspunkt eng zusammenhängt. Heidegger sieht in der „Metaphysik“, so wie sie uns traditionell überkommen ist, ein Ergebnis der „Herrschaft der Subjektivität“, die in einer „unbedingten Vergegenständlichung von allem“ (S. 58) besteht, aber diese Spaltung von „Subjekt“ und „Objekt“ sei überhaupt erst eine Folge, der durch das technische Denken beherrschten überlieferten Grammatik, die grade überwunden werden müsse. Die Metaphysik der Neuzeit sei überall „Metaphysik der Subjektivität“ (S. 60, 95), und ihr gegenüber sucht Heidegger „dieses andere, die Subjektivität verlassende Denken“ (S. 72), das sich unmittelbar im Sein bewegt. Die Überwindung der Subjektivität bedeutet dann aber: nicht mehr vom Menschen aus zu denken, sondern vom Sein her, dessen Platzhalter, dessen „Hüter“, dessen „Hirt“ (S. 75) oder dessen „Nachbar“ (S. 90) der Mensch ist. In diesem Zusammenhang steht der mehrfach mit Nachdruck herausgehobene Satz, daß es nicht auf den Menschen, sondern allein auf das Sein ankomme (S. 79, 94).

## 2.

Was aber ist jetzt das Sein? Auf diese eine Frage spitzt sich die ganze Bemühung um eine angemessene Aneignung Heideggers zu. Aber so direkt gefragt, verweigert es die Auskunft: „Doch das Sein — was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sehen, muß das künftige Denken lernen“ (S. 76). Man kann höchstens negativ sagen, was alles das Sein nicht ist, wobei dann in der Aufdeckung der in gewisser Weise doch wieder naheliegenden Mißverständnisse zugleich ein gewisses Licht auf das Sein selbst fällt. Und so grenzt es denn Heidegger ab: „Das 'Sein' — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein

Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, [118/119] sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende“ (S. 76). Das Sein ist in irgendeiner Weise das Absolute, so weit geht dieser erste Ansatz schon recht, aber indem dieses nun als Gott oder Weltgrund gefaßt würde, aus dem alles Seiende hervorgegangen ist, würde es schon wieder vergegenständlicht, und wir fielen in den Fehler zurück, den Heidegger der überlieferten Metaphysik vorwirft. Das Sein ist in irgendeiner Weise das Medium, in dem alles Seiende begegnet, aber dieses Medium als Horizont des Seinsverständnisses gefaßt, würde jetzt subjektivistisch verdünnen, was in der ersten Auslegung gegenständlich verhärtet war. Vielleicht könnte man an das „Offene“ denken, von dem Rilke, vor allem in der achten der „Duineser Elegien“ spricht, aber das würde seinerseits wiederum in erhebliche Schwierigkeiten der Interpretation hineinführen. So bleiben die mühsam umkreisenden Andeutungen, daß das Sein das Nächste und doch wieder zugleich das Fernste sei, das Bekannteste und doch wieder zugleich das Unerkannteste. So dürfte der angemessenste Zugang sein, daß wir auf den voreiligen Versuch einer direkten Erfassung verzichten und von dem ausgehen, was Heidegger an den verschiedenen Stellen von diesem Sein aussagt.

Das Entscheidende ist dabei die enge Beziehung zwischen Denken und Sein, und zwar nicht im Sinne einer einfachen Identität, sondern in dem einer wechselseitigen Bezogenheit. Heidegger faßt dies doppelseitige Verhältnis formal in dem Satz zusammen: „Das Denken ist das Denken des Seins“ (S. 56f.), wobei er bewußt von der doppelten Auslegungsmöglichkeit dieses Genitivs Gebrauch macht. Das Denken ist zunächst einmal Denken des Seins, insofern es über das Sein, oder besser, insofern es das Sein denkt, insofern es „auf das Sein hört“ (S. 57). Damit wendet sich Heidegger gegen eine bloß subjektivistische Auffassung, die das Sein auf bloße Formen des Denkens zurückführen möchte. Heidegger betont, daß „der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird“ (S. 66). Aber das Denken ist zugleich auch in dem andern Sinn ein Denken des Seins, insofern es das Sein ist, das im Menschen denkt, „insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört“ (S. 57). Der Mensch ist gewissermaßen das Sprachrohr, durch das sich das Sein ausspricht. Der Mensch wurzelt so im Sein, daß er sich verliert, sobald es ihm nur um den Menschen geht, und sich nur gewinnt, wenn ihm das Sein das Wesentliche ist, das in ihm zur Entscheidung kommt. In diesem Zusammenhang wurzeln dann die Gründe, die Heidegger zur Ablehnung des „Humanismus“ führen, insofern nämlich nicht tief genug gefragt wird, wenn im Menschen nur nach dem Menschen gefragt wird. „So kommt es bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das [119/120] Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz“ (S. 79, vgl. S. 94).

Heidegger spricht hier vom „Menschen als Ek-sistenz“, und es kommt zunächst darauf an, diesen für ihn grundlegenden Begriff der Ek-sistenz klar zu erfassen. Mit dieser betonten, auch seinen früheren Schriften gegenüber neuen Schreibweise dürfte ein Doppeltes bezweckt sein: einmal diesen Begriff gegen den andern und verbreiteten Existenzbegriff abzuheben. Ek-sistenz, als das Wesen des Menschen verstanden, ist weder mit dem überlieferten, der essentia gegenübergestellten Begriff der existentia im Sinne des Wirklichseins zu verwechseln, noch mit dem Begriff der existence, wie er durch Sartre im französischen Existentialismus herrschend geworden ist, und Heidegger setzt sich sehr scharf nach dieser Seite hin ab. Zugleich aber betont er im ausdrücklichen Hinweis auf die sprachliche Wurzel genauer, wie er diese Ek-sistenz verstanden wissen will: Sie bedeutet jetzt, den Sprachgebrauch von „Sein und Zeit“ in einem betonteren Sinn aufnehmend, ein Aus-sich-selbst-heraustreten und Außerhalb-seiner-selbst-stehen, und wird insofern gleichbedeutend mit dem Wesenszug der Existenz, den er in „Sein und Zeit“ – in Anlehnung an eine eigenwillige Prägung Schelers – mit dem Terminus des Ekstatischen bezeichnet hatte, der ja auch sprachlich ganz gleichbedeutend ist. Er bezeichnet den Bezug-Charakter des Menschen, daß er selber nur in einem Verhältnis zu

einem andern besteht. Und Ek-sistenz wird jetzt gradezu gleichbedeutend mit Transzendenz mit dem von Heidegger in „Sein und Zeit“ aufgenommenen ursprünglichen Sinn des über sich selbst hinausschreitenden Vorgangs.

So kann Heidegger jetzt betont sagen: „Die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt“ (S. 67), nämlich aus sich selber herauszutreten, und dies jetzt nicht nur zu einem einzelnen Gegenstand, sondern diesen allererst ermöglicht zu einer Welt. In diesem Sinn entspringt dann zugleich die bestimmtere Definition: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen“ (S. 67). Hier tritt also für das, zu dem der Mensch hinaustritt, der bestimmtere Begriff ein: die „Lichtung des Seins“.

Lichtung, das wäre, wie sich das Sein dem Menschen in einem Anblick aufschließt, wie es für sein Sehen hell wird. Dieser Begriff der Lichtung steht in einer engen Verbindung mit dem, was früher als die „Unverborgenheit“ der Wahrheit bezeichnet war (und noch im vorhergehenden Platon-Aufsatz bestimmt im Mittelpunkt stand). Auch hier werden diese beiden Begriffe in eine unmittelbare Beziehung zueinander gebracht. So spricht Heidegger einmal von der „Wahrheit als Lichtung des Seins“ (S. 77, wobei also „Lichtung“ und „Wahrheit des Seins“ ausdrücklich gleichgesetzt werden). Man könnte das Verhältnis vielleicht am besten so bestimmen, daß [120/121] man sagt: die Unverborgenheit ist die Wahrheit des Seienden, die Lichtung die Wahrheit des Seins, und zwar so, daß erst in der Lichtung des Seins das Seiende in seiner Unverborgenheit hervortreten kann.

In der Lichtung schließt sich also das Sein dem Menschen auf, es wird „offen“, um diesen Begriff Rilkes noch einmal aufzunehmen. Die Lichtung ermöglicht im Menschen das Seinsverständnis. Das gelichtete Sein wird so gleichbedeutend mit dem, was Heidegger in seinen früheren Arbeiten, am zugespitztesten im „Wesen des Grundes“, als „Welt“ herausgearbeitet hatte. 'Welt' bedeutet in jener Bestimmung überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins . . . 'Welt' ist die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht“ (S. 100, vgl. S. 70). So kann Heidegger an anderer Stelle entsprechend sagen: „Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf“ (S. 84), wobei er dann zur Ablehnung einer idealistischen Zurückführung des Seins auf das Seinsverständnis ausdrücklich hinzufügt: „Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein“ (S. 84). Beides ist vielmehr gleichursprünglich. Und in einem ähnlichen Sinn wie von Welt kann Heidegger jetzt auch von einem „Haus des Seins“ sprechen, in dem der Mensch „wohne“ und an dem er in seinem Denken „baue“ (S. 111).

In der Lichtung lichtet sich also für den Menschen das Sein, und Lichtung wäre in dieser Weise die Welt (in dem strengen, von Heidegger gewählten Sinn), wäre jedenfalls etwas, was dem Menschen geschieht. Aber schon droht das schwer zu fassende Verhältnis sich wieder in falscher Weise zu verfestigen, denn in anderer Wendung kann Heidegger auch wieder sagen, daß der Mensch die Lichtung des Seins selber ist: „Der Mensch west so, daß er das 'Da', das heißt die Lichtung des Seins, ist“ (S. 69). Die Stelle also, an der der Mensch in der Welt ist, sein bestimmt lokalisiertes, d. h. „geworfenes“ In-der-Welt-sein, das ist die Lichtung.

Und damit entsteht überhaupt die schwierige Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Sein. Das Sein ist dem Menschen nicht gegenüber wie ein Gegenstand, sondern in irgendeiner Form ist der Mensch das Sein, und zwar so, daß das Sein als etwas Umgreifenderes durch ihn hindurchwirkt. Das Sein selber ist das Handelnde, das im Menschen handelt. So kann Heidegger betonen: „Das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen lediglich als solchen, ankommt“ (S. 94). Und im Sinne dieses Handelns des Seins im Menschen heißt es dann: „Der Mensch ist vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins 'geworfen', daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine“ (S. 75). In diesem Sinn wird der Mensch dann der vom Sein selbst bestellte Hüter

des [121/122] Seins. Aber dem steht dann auch wieder der andere Satz gegenüber, daß es 'umgekehrt das Sein ist, das den Menschen behütet: „Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen ... zu ihrer (d. h. also der Hut) Wahrheit behüte“ S. 115). Wenn wir verstehen wollen, wie beide Sätze, ohne einander zu widersprechen, miteinander bestehen können, müssen wir notgedrungen das in der bildhaften Sprache als „Hüten“ Bezeichnete in die unanschaulich begriffliche Sprache zurückübersetzen, und dann würde es einmal heißen, daß der Mensch die Aufgabe habe, das Sein im Verständnis offen zu halten und darin erst dieses zu vollenden, und sodann auf der anderen Seite zugleich bedeuten, daß das Sein sich von sich aus dem Menschen öffne, um ihm darin erst sein menschliches, d. h. ekstatisches Wesen zu ermöglichen. Und so gesehen, sind dann die beiden Sätze in keiner Weise mehr widersprechend.

Aber damit kommt die Frage nur erneut auf das Verhältnis von Mensch und Sein bzw. von Existenz und Sein zurück. Heidegger antwortet mit dem Hinweis, daß man vielleicht überhaupt nicht so direkt fragen dürfe, und damit also unter dem Hinweis auf die Vorläufigkeit jeder direkt gegebenen Antwort: „Das Sein selbst ist das Verhältnis, insofern es die Ek-sistenz in ihrem existentialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden“ (S. 75). Damit dürfte also zunächst gemeint sein, daß das Sein nichts ist, das man als etwas in sich Ruhendes der Existenz gegenüberstellen könnte und das von ihr auch getrennt gedacht werden könnte, sondern wie die Existenz schon immer außer sich ist und sich zu einem andern verhält, wie also die Existenz selber nur Verhältnis ist und keine von diesem Verhältnis ablösbare Substanz, so ist auch umgekehrt das Sein nur im Verhältnis zum Menschen und nichts für sich. So spricht Heidegger auch auf derselben Seite von dem „Verhältnis, als welches das Sein sich selbst schickt“ (S. 77).

Versuchen wir, die Richtung des Ganzen in einer kurzen Formel zusammenzufassen, so ist das Entscheidende, wie sich der Schwerpunkt immer stärker vom Menschen fort auf das Sein hin verschiebt, wobei Sein jetzt als etwas Handelndes und Leidendes erscheint, man möchte sagen als Subjekt, sofern man diesen unzulänglichen Namen auch ohne Bezug auf ein mögliches Objekt behelfsweise abkürzend aufnehmen kann. Das Sein bedingt das Schicksal des Menschen. Das Sein ist „das Geschick, das die Wahrheit des Seins schickt“ (S. 86). Der Begriff der Geworfenheit, der in „Sein und Zeit“ grundlegend die Seinsverfassung des Menschen charakterisierte, ohne daß es dort möglich gewesen wäre, anzugeben, wer denn den Menschen in seine Geworfenheit wirft, wird hier jetzt aufgenommen und näher bestimmt: Das Sein ist es, das den Menschen wirft: „Das Da-sein selbst aber ist als das 'geworfene'. Es west im Wurf des Seins als des schickend Geschichtlichen“ (S. 71). Aber nicht [122/123] nur der Mensch hat ein Geschick, derart, daß das Sein als Absolutes selber außerhalb dieses Geschicks stünde, sondern er ist seinerseits hineinverflochten in das umfassendere „Seinsgeschick“ (S. 73), in das „Geschick der Wahrheit des Seins“ (S. 81), in dem sich als das letztlich Entscheidende die „Geschichte des Seins“ (S. 54, 81) aufbaut. Und der Mensch ist selber als Glied dieser Seinsgeschichte, zu verstehen, so daß Heidegger an anderer Stelle geradezu definieren kann: „Das Sein ist (von Heidegger selbst gesperrt) als Geschick des Denkens“ (S. 117).

Diesen „seinsgeschichtlichen“ (S. 79) Gesichtspunkt als den einzigen entscheidenden innerhalb der Philosophie herauszuarbeiten, demgegenüber jeder bloß anthropologische oder humanistische Gesichtspunkt zurückzutreten hat, das ist die große Bedeutung von Heideggers Philosophie, die sich in diesem Büchlein in einer ersten, nur andeutungsweise vorgetragenen Weise abzeichnet, und wir verstehen den Ernst des Anspruchs, mit dem Heidegger hinter Platon und Aristoteles zurück an die Vorsokratiker wieder anknüpft. Das Sein ist abhängig von der denkerischen Leistung des Menschen. Was vorher in „Sein und Zeit“ als „Uneigentlichkeit“ des menschlichen Daseins bezeichnet wurde, — „präludierend“, wie Heidegger jetzt von der entfalteteren Form her sagt — das ist tiefer gesehen „Seinsvergessenheit“ (86), und die seinsge-

schichtliche Aufgabe dieses Philosophierens ist es, das Sein aus dieser Selbstvergessenheit zu befreien.

### 3.

Die „Lichtung des Seins“, von der hier die Rede war, geschieht in dem dritten Glied, das bisher nur in einer künstlichen Abstraktion aus dem Verhältnis von Sein und Existenz herausgenommen wurde, nämlich der Sprache. „Das Sein ist die Hut, die den Menschen . . . dergestalt . . . behütet, daß sie die Existenz in der Sprache behause“ (S. 115). Oder schon an früherer Stelle: „Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins“ (S. 70).

Das Sein begegnet dem Menschen also nur in der Sprache. Die Sprache ist es, die das Sein lichtet. In diesem Zusammenhang steht der wichtige Satz, mit dem der Brief gleich auf der ersten Seite einsetzt: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch“ (S. 53). Es ist eine schwere, bildkräftige und überaus eindrucksvolle Sprache. Aber, in ihrer Bildhaftigkeit bedarf sie doch selber sehr der Auslegung. Es ist nicht die verständliche Sprache philosophischer Begrifflichkeit. Zunächst der erste Satz: „Die Sprache ist das Haus des Seins.“ Wenn wir diesen Satz in einem ersten, ungefähren Verständnis nehmen, so würde er etwa gleichbedeutend sein mit dem anderen Bild: die Sprache ist das Kleid des Seins. Und mehr noch: die Sprache faßt das Sein, und das Sein besteht nur in der Fassung der Sprache, nur insofern es in der Sprache geformt ist. Es handelt sich hier [123/124] also um das Verhältnis von Form und Inhalt, und es wird ausgesagt, daß der Inhalt des Seins nur in der Form der Sprache besteht. In diesem Sinn ist also die Sprache „das Haus des Seins“.

Aber dann kommt unvermittelt daneben der zweite Satz: „In ihrer Behausung wohnt der Mensch.“ In „ihrer“ Behausung statt des vielleicht zu erwartenden: in „dieser“ Behausung. Welches ist hier der Sinn des Possessiv-Verhältnisses? Das Haus ist als „ihr“ Haus eindeutig auf die Sprache und nicht auf das Sein bezogen. Es würde also etwa aufzufassen sein als: in der von ihr dargebotenen Behausung. Der Mensch wohnt im Haus der Sprache, insofern jetzt die Sprache das Haus ist. Das „ihr“ bezeichnet also nicht den Bewohner, sondern das Material des Hauses. Und so bedeutet der Satz: der Mensch wohnt im Haus der Sprache: der Mensch lebt im Gehäuse der Sprache, so wie Wilhelm von Humboldt davon spricht, daß sich der Mensch in die Sprache einspinnt und jetzt, nachdem er sich eingesponnen hat, mit den Dingen nur so weit Zusammenhang hat, als die Sprache sie ihm zuführt. Daher ergibt sich die ungeheure Bedeutung der Sprache. Und von da aus ist es dann zu verstehen, daß die „Besinnung auf das Wesen der Sprache“ (S. 59) in den Mittelpunkt des gesamten Philosophierens tritt, ein Vorgang, der sich bei Heidegger von der ersten Hölderlinarbeit an abzeichnet.

Die Frage aber bleibt, in welchem Verhältnis diese beiden Sätze zueinander stehen. „In“ der Sprache wohnt der Mensch, aber „in“ der Sprache wohnt auch das Sein. Schließt die eine Aussage nicht die andere aus? Daß hier keine sprachliche Nachlässigkeit vorliegt, würde schon dadurch bewiesen, daß gegen Schluß des Briefs dieselbe Formulierung noch einmal mit Bedacht wiederholt wird: „Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens“ (S. 115). Wohnen beide, das Sein und der Mensch, miteinander in diesem Haus? Nun könnte man vielleicht sagen, daß der Mensch in irgendeinem Sinn auch „Teil“ des Seins ist und so mit inbegriffen ist, wenn in der Sprache das Sein wohnt. Das ist nicht ganz unberechtigt, aber würde ein erklärendes Wort vermissen lassen. Wahrscheinlicher erscheint, daß „Haus“ hier in beiden Fällen etwas Verschiedenes bedeutet, und das wird schon dadurch nahegelegt, daß Heidegger, und sicher nicht zufällig, einmal von „Haus“ und das andere Mal von „Behausung“ spricht. Haus ist im ersten Teil die Form, ohne die ein Inhalt zerfließen würde und in der insofern der Gegenstand aufbewahrt wird. Behausung ist im zweiten Fall, was einen von der Welt abschließt und darin zugleich erst ein gesichertes Leben ermög-

licht. Beides aber ist durchaus verschieden. Wir haben also einen in dichterischer Weise ausgesagten Tatbestand, der sich in dieser Form gegen die Erfassung durch eindeutig untereinander zusammenhängende Begriffe entzieht. Dann aber entspringt die Frage, die sich schon vorher bei der Betrachtung immer wieder aufdrängte, ob ein solches dichterisches Sagen auch dem Denker [124/125] erlaubt sei oder ob hiermit nicht die notwendigen Grenzen zwischen Philosophie und Dichtung gesprengt werden. Es wäre überhaupt einmal nach der sprachlichen Form des Heideggerschen Denkens zu fragen und dabei zu untersuchen, ob nicht durch die an Hölderlin geschulte Aufnahme eines bewußt dunklen und bildhaften Stils der philosophische Gedanke einer ihm unangemessenen Zweideutigkeit ausgeliefert wird.

Wenn Heidegger an der angegebenen Stelle fortfährt: „Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung“ (S. 53), so scheint hier wirklich unter Aufhebung der überlieferten Trennung Denken und Dichten als eine einheitliche Leistung zusammengenommen zu sein, denn es heißt nicht: die Denkenden und die Dichtenden, sondern: die Denkenden und Dichtenden, die also in einem denken und dichten. Und von ihnen heißt es dann, daß sie diese Behausung bewachen. Und dieses Wachen wird dann näher bestimmt: „Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren“ (S. 53). Die Dichter und Denker vollziehen damit also die Aufgabe, die in einem weiteren Sinn schon diejenige des Menschen selbst ist. Sie sind also die eigentlichen Menschen. Die Wendung von der Sprache als „Haus des Seins“ wird sogleich noch einmal aufgenommen und näher ausgeführt: Die Sprache ist „das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins“ (S. 79). Wenn wir diese sprachlich harten und auch bildlich wohl nicht ganz nachvollziehbaren Wendungen begrifflich zu entfalten versuchen, so scheint der Satz, daß die Sprache vom Sein „durchfügt“ ist, zu bedeuten, daß sie nicht äußerlich und willkürlich um das Sein gebaut ist, sondern von diesem selber ihre Gliederung erhalten hat. Schwieriger ist zu verstehen, daß sie vom Sein „ereignet“ sei, denn man kann sprachlich wohl sagen, daß sich etwas ereignet, aber schwer, daß etwas von etwas anderem ereignet werde; es scheint bedeuten zu sollen, daß die Sprache durch das, was sich am Sein ereignet, mitbedingt wird, daß sie also kein eigenes Schicksal hat, neben dem des Seins, sondern durch das des Seins mitgetragen wird.

An anderer Stelle wendet Heidegger die Verhältnisse wiederum so, daß die Sprache nicht das „Haus des Seins“, sondern vielmehr „das Haus der Wahrheit des Seins“ (S. 60) sei, wobei also jetzt, wie auch schon an anderer Stelle (S. 56), „Sein“ und „Wahrheit des Seins“ als gleichbedeutend nebeneinander gebraucht werden. Aber auch hier darf das keinesfalls als denkerische Nachlässigkeit gewertet werden, sondern es liegt im ungegenständlichen Wesen des Seins selber begründet, daß Sein und Wahrheit des Seins gleichbedeutend werden. An anderer Stelle sagt Heidegger wiederum vom Menschen: „Nur in diesem Anspruch (durch das Sein) „hat“ er das gefunden, [127/128]

Aber jetzt ist noch eines zu bedenken, von dem wir ausgingen: daß Heidegger seit mehr als zwei Jahrzehnten im Grunde schweigt, daß ein größeres systematisches Werk von ihm nicht herausgekommen ist und daß diese kleineren Schriften, die andeutend immer nur einen kleinen Zipfel dessen lüften, was sich in ihm entwickelt hat, schon ihrer äußeren Form nach gar nicht den Anspruch machen, systematisch begründende Philosophie zu sein, und darum vielleicht auch gar nicht mit deren Maßstab gemessen werden dürfen. In diesem Zusammenhang darf in aller zögernder Ehrfurcht vielleicht noch ein Letztes gesagt werden: Auch philosophische Werke, die der Ewigkeit gehören, haben ihre Stunde, wo die geistige Situation für ihre Aufnahme bereit ist. In dieser Lage bitten wir Heidegger, aus der lange geübten Zurückhaltung herauszutreten und seine weitere philosophische Entwicklung endlich über die bisherigen gelegentlichen Andeutungen hinweg in ausführlicher systematisch-philosophischer Begründung vorzulegen.