

dentum gelesen? – Es drängt sich im letzten Teil zunehmend der unangenehm berührende Eindruck auf, der Autor habe lediglich ein Objekt für *sein* persönliches Bekenntnis gebraucht. Immer häufiger stößt man auf erbauliche Stellen, die im diametralen Gegensatz zum teilweise scharfsichtigen analytischen Blick von Stark stehen. So etwa, wenn er behauptet: „Wollte man die metaphysischen Implikationen des Cassirerschen Kulturidealismus beharrlich zu Ende denken, so hätte dies Konsequenzen zur Folge, die nicht anders denn als obskur zu bezeichnen wären.“ (700) War Cassirer „Kulturidealist“? Was heißt „obskur“? Aber auch das Gespür für sonst sehr gut gewählte allgemeine Aussagen über komplexe philosophische Zusammenhänge geht zunehmend verloren. So wird Hegel mal wieder mit dem Panlogismus Vorwurf konfrontiert (632), Cassirers Rede von „Einheit“ wird als „synthetische“ gefaßt (528, 676, 678), während es sich erklärtermaßen um eine „funktionelle (PsF I, 7) handelt. Man wird wohl kaum Hegels Rede von „sinnlicher Gewißheit“ als theoretisch abgeleitet bezeichnen können, der eine präreflexive Stufe vorgeschaltet werden müsse (674). Gänzlich dunkel bleibt die oft wiederholte Rede von der „Unifikation der Pluriformität“ (488, 528, 691), gleichwohl der dahinterstehende Gedanke interessant hätte sein können. Verwunderlich ist auch das apodiktische Urteil „beim menschlichen Leib“ handle es sich „evidentermaßen nicht um ein Kulturprodukt“ (714). Hat hier die auffallende und befremdende Ignoranz von (Sekundär)Literatur der letzten zwanzig Jahre dem Autor vielleicht ein Bein gestellt?

Leider hinterläßt das mit enormen Fleiß geschriebene, den Autor oft als hervorragenden Kenner der Philosophiegeschichte ausweisende und über weite Strecken sehr lebendig geschriebene Buch, einen schalen Nachgeschmack. Es wirkt am Ende wie die Inszenierung des Triumphes der Theologie über die Philosophie, letztere vertreten durch Ernst Cassirer. Das haben weder die beiden Disziplinen, aber schon gar nicht Ernst Cassirer verdient.

TH. MEYER

HEIDEGGER, MARTIN, *Besinnung* (Gesamtausgabe, 66). Hrsg. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 437 S.

Vorzustellen ist ein umfangreicher Text Heideggers (H.s), der aus den Jahren 1938/39 stammt und thematisch in den Umkreis der „Beiträge“ gehört. Zentrales Thema ist die Entscheidung, „ob die Machenschaft des Seienden den Menschen übermächtige und zum schrankenlosen Machtwesen loslasse, oder ob das Seyn die Gründung seiner Wahrheit als die Not verschenke, aus der sich die *Entgegnung* des Gottes und des Menschen mit dem *Streit* der Erde und der Welt kreuze. Solche Durchkreuzung ist der Kampf der Kämpfe: das Er-eignis, in dem Seiendes erst wieder seiner Zugehörigkeit zum Seyn übereignet wird. ... Seyn ist Er-eignis, *austragsames* Ereignis: *Aus-trag*.“ (15 u. passim). Hintergrund der Empfindung, daß solch eine Entscheidung anstehen könnte, ist H.s fast apokalyptische Zeichnung der Gegenwartssituation. Er sieht sie bestimmt von einer schrankenlosen Steigerung der Mittel und einer Abwesenheit letzter Ziele. Losgelassene Technik ist der Grundzug des Lebens, technisch wird auch die Natur interpretiert. Es ist ein Zustand, der mehr und mehr die Erde beherrscht, am konsequentesten aber vielleicht im Nationalsozialismus zum Ausdruck kommt (34 ff.; 122, 167 ff., 234 usw.). Aber auch der liberale Humanismus und die Kirche stehen unter seinem Einfluß. Dem entspricht, daß immer mehr Menschen von der Gottunfähigkeit (98) geprägt sind. Die „Entscheidung“ aber versteht H. grundlegend als eine Wende, die nicht wir bewirken können, sondern die in der Art des Seins-Ereignisses selbst liegt. Auf dieses führt H. ja auch im wesentlichen das Heraufkommen jenes Welt- und Selbstverständnisses zurück, das er „Metaphysik“ nennt, und das in der Geschichte sowohl eine hohe Wahrheit verwahrte wie auch eine noch grundlegendere, schlichtere Form von Wahrheit verstellte, das aber *nun* fast nur noch in der verkommenen Form der szientistischen, pragmatischen und hedonistischen Ideologie mächtig ist. Der Macht der Selbstverständlichkeit dieser Einstellung ist mit den Mitteln des menschlichen Denkens allein nicht zu begegnen, zumal das metaphysische Denken selbst mit Hegel in eine Vollendung eingegangen ist, die es nach rückwärts hin abschließt. Eine Wende, ein anderer Anfang, kann nur aus demselben Seinereignis kommen, das der Gründung der Metaphysik zugrundelag, damals aber so, daß sich das Ereignis als solches entzog zugunsten des Aufgangs des Seins

als physis, als idea, als energieia usw. Ob uns ein echter Sinn-Entwurf „noch einmal“ (58, 230, 231) gelingt, können wir nicht im vorhinein wissen. Dabei ginge es um nichts Geringeres als darum, „dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben“ (HGA 65, 16).

Dennoch: falls sich „vom Sein her“ eine Wende anbahnen sollte, wie H. vermutet und hofft, so kann sie doch nicht bei uns „ankommen“, wenn nicht auch wir eine „Entscheidung“ treffen darüber, wie wir uns verstehen wollen. Worauf kann sich ein solches Selbstverständnis stützen? Nach H.s Empfindung nicht mehr auf einen „seienden“ Gott (oder auf seine Derivate wie „die Vorsehung“, die „aus Redlichkeit der Haltung verlassen“ wurden: 29). Aber auch der „Rückzug auf den ‚Menschen‘ und seine ‚schöpferische‘ Herrlichkeit“, der „seinen Zauber verloren hat“ (ebd.), ist abgeschnitten. Und die Berufung auf das „Schicksal“, „durch die das Unvermeidliche umgefälscht wird zum Wesentlichen“ (114), ist auch kein Ausweg. So bleibt nur das Fragen und Denken. Es ist sehr einsam, weil nur wenige mit-fragen, und dies deswegen, weil die meisten Intellektuellen nie so erschüttert wurden, wie es nötig ist, um überhaupt wissen zu können, „was denken ist“ (41). H. brandmarkt die Oberflächlichkeit des „philosophischen“ Betriebs, der leerrläuft, weil er in nur wenigen Fällen einer inneren Notwendigkeit folgt. – Wenn man fragt, was der Mensch *sei*, setzt man ein Wissen vom Seienden im Ganzen voraus, in das der Mensch eingeordnet werden kann. Bedenkt man dies, so entsteht die Frage: Wer sind wir, daß wir solch ein Wissen haben oder doch beanspruchen? So „entspringt die Erfahrung: Der Mensch kann nur auf dem Grund der *Zugewiesenheit in die Wahrheit des Seyns* das Seiende im Ganzen und sich selbst als das Seiende, das er ist, bestimmen“ (153). So stellt sich uns die Entscheidung, ob wir uns seinsvergessen daran machen, „den Menschen aus dem Seienden ... herauszurechnen“ oder ob „wir das Seyn erhören“ (113), wobei die erste Position, die objektivistische Auflösung des Menschen in der Theorie sehr gut mit einem praktischen Anthropozentrismus zusammengeht. Denn „die Vermenschlichung des Seienden im Ganzen“ ergibt sich „aus der Vermenschung des Menschen“ (137), d. h. daraus, daß dieser, als animal rationale definiert, „auf ein vorhandenes Tierwesen ... zurückgedrückt [wird]; die verschiedenartige Bewertung menschlicher Vermögen und Leistungen ändert an dieser metaphysischen Festsetzung des Menschenwesens nichts“ (161). Die zweite Position aber kann auch so formuliert werden: „Der Mensch ist Jener, von dem, um ihn in seinem Wesen zu denken, das Denken *wegdenken* muß ...“ (156): auf die „Lichtung“ hin. – Diese selbst ist „nie das Leere, sondern ursprünglichste Durchwesung des Ereignisses als des Austrags von Entgegnung und Streit – das ab-gründige Inzwischen“ (108). Von daher ergibt sich folgende Bestimmung: „*Der Mensch als Wächter des Inzwischen*, nicht davor, nicht darüber, sondern *es aus-stehend*“ ... „Nicht mehr neuzeitlich: Subjekt – Objekt, sondern *Da-sein – Seyn*.“ (136). Das Da-sein ist „nichts, was wir machen, sondern allein in der Würdigung des Fragwürdigsten *verehrend* übernehmen und in der Übernahme erst ‚finden‘“ (144). Alle Würdigung aber gilt dem Seyn, „obzwar es nicht das ‚Letzte‘ und ‚Erste‘ ist, sondern das Einzige im ‚Zwischen‘ als Ab-grund.“ (ebd.). H. unterscheidet das „Seyn“ vom „Sein“ (vgl. 199 ff.), wenn vielleicht auch nicht immer konsequent. Der Unterschied wird beiläufig im folgenden Satz fixiert: „Das Sein des Seienden – als *Zuspruch* (Prädikat) von und zu diesem – nimmt das Seyn in Anspruch, sofern der aussagende Ausspruch immer auch schon im Offenen sich halten muß und ein vordem als Seiendes Ent-decktes in seinem ‚daß‘ (es ‚ist‘) und ‚so‘ und ‚so‘ (‚ist‘) anspricht“ (199). M.a.W.: Wenn das Seyn im Hinblick auf das Seiende interpretiert wird, nämlich als dessen kategoriale Form und Apriori seines Währens und Scheinens, heißt es „Sein“ (oder manchmal deutlicher „Seiendheit“). Das Seyn geht aber nicht in dieser Funktion auf. Den „Spruch“ des neuen Denkens spitzt H. auf den Satz zu: „Seyn ist, Seiendes ist nicht“ (89). Es „west“ als das Ereignis des Zwischen, das später „das Ge-viert“ heißen wird. „Ereignis“ hat dabei die Bedeutungskomponenten „Geschehnis“ (245) und „Zu-eignung“. H. denkt also „von oben her“: Seyn – Seiendheit – Seiendes. Das *Seiende* (als nacktes Etwas) ist immer schon in seiner Vielfalt und Ansieh-Bestimmtheit vorausgesetzt, geht freilich in verschiedener Weise in das Verstehen/Interpretieren ein und kommt dadurch erst so als *Seiendes* zum Vorschein: so und so bedeutsam im einzelnen, in verschiedenen Bedeutungskontexten, letztlich auch in verschiedenen ontologischen

Interpretationen bzw. Erscheinungsweisen, ganz letztlich unter den Großhorizonten wie dem Seinsentwurf der Metaphysik, dem Geschehen des Nihilismus etc. Den Titel „seiend“ erhält es erst von daher, m.a.W. vom Sein bzw. Seyn, das also ursprünglich nicht das dem Seienden eigene Sein (Wesen, Dasein) meint, sondern das, was das Seiende zu einem „Seienden“ erst „macht“. Aber dieses „Machen“ ist kein Prozeß an sich; sondern ein Lichtungsgeschehen „zwischen“ dem Faktischen und uns. Das „Zwischen“ ist entscheidend für das Ereignis, d. h. die Er-mittlung (nicht nachträglich Vermittlung) der Vier. Das Sein ist also nicht als (formale) Ursache für die Existenz des Seienden gedacht; eine solche Betrachtungsweise versucht H. auszuschalten. (Man sieht: Im vieldeutigen Ausdruck „das Seiende“ liegen die Grundschwierigkeiten des Heideggerschen Ansatzes).

Die „höchsten Notwendigkeiten“ für den Denkenden liegen nun darin: „im Seienden dem Seyn eine Stätte seiner Wahrheit zu schaffen, damit das Seyn ... den Göttern zu ihrem Wesen verhelte“ (219). Auf dieses Thema läuft alles zu. Was meint H., wenn er von *Göttern* spricht? Er geht von der (nicht ausdrücklich begründeten) Annahme aus, daß zum Seyn die Entgegnung von Menschen(tüchern) und Göttern gehöre. Was beide sind, wird aber nur wieder aus dieser Entgegnung, gewissermaßen dialektisch, „definiert“ (z. B. 235, 242). H. räumt ein, daß seine Rede von den „Göttern“ nur eine Verlegenheit (248 f.) ist: nur um „die leere Stelle der Unbestimmtheit der Gottschaft [= Gott-heit] aus der Stimmungslosigkeit des Menschen“ zu bezeichnen. Immerhin setzt er fest: Götter „sind“ nicht („vorhanden“) und so nur zu finden; ebensowenig können sie erfunden werden (245). Die Frage nach ihrem Ansichsein scheidet für Heidegger offenbar als sinnlos aus; es geht nur um die Frage, ob je ein „Menschentum“ ein solches Sinnzentrum seiner Lebenswelt hat, das den Namen „Gott“ (Theion) verdient oder nicht. In diesem Sinn teilt H. Nietzsches Rede vom „Aufgang“ und vom „Tod“ der Götter, und auch dessen Klage, daß es seit zweitausend Jahren keinen neuen Gott mehr gegeben habe, daß der „alte“ (des Christentums) nun tot sei und kein neuer in Sicht sei. (Ohnehin hält H. den christlichen Gott, weil er Schöpfer ist, für das Resultat einer Vergötterung, nämlich der „Vergötterung des Ursacheseins als solchen, des Grundes des erklärenden Vorstellens überhaupt“. Auf Vergötterung aber muß immer Entgötterung folgen [239 f.]). H. denkt und hofft jedoch, daß noch „echte“ Götter „kommen“ werden, bis schließlich der „letzte“ Gott erscheint. (Man sieht: der Plural „die Götter“ zielt wohl nicht auf eine polytheistische Gleichzeitigkeit, sondern, jedenfalls für die letzte Vergangenheit und Zukunft, auf eine Folge von Monotheismen).

Ein Anhang (407–428) enthält H.s sehr interessanten „*Rückblick auf den Weg*“ seiner eigenen Denkversuche und gibt eine Durchsicht durch seine Manuskripte, die damals ja noch fast alle unveröffentlicht waren. „Sein und Zeit“ sieht er als den Abschluß der ersten Etappe. Es bleibt dennoch wichtig für die Auseinandersetzung, zumal seine eigene; bisher sei die eigentliche Frage dieses Buches von keinem einzigen Kritiker begriffen worden (425). Nach „Sein und Zeit“ gehe alles auf die „Beiträge“ zu, deren Plan schon 1932 feststeht. Aber auch diese sind noch nicht das „*Werk*“, das H. vorschwebt, in dem sich „der neue Stil des Denkens kundgeben“ muß: „die Verhaltenheit in der Wahrheit des Seyns; das Sagen des Erschweigens – das Reifmachen für die Wesentlichkeit des Einfachen“ (427). H. weist auch diskret darauf hin, wie sein Denken mit seiner persönlichen Verwurzelung und Entwurzelung zusammenhängt, wünscht aber, daß das Interesse der Leser nicht dieser biographischen Dimension, sondern dem Geschriebenen gelten soll. – Den Lesern macht es H. freilich nicht leicht. Noch weniger als bei den „Beiträgen“ handelt es sich bei dieser „Besinnung“ um ein systematisch aufgebautes Buch. Statt dessen findet man sich einer Folge von 28 kürzeren oder längeren Texten gegenüber, die in einem schwer durchschaubaren Zusammenhang stehen. (Man kann sie versuchsweise vielleicht in vier Gruppen gliedern: II–VI; VII–XIII; XIV–XIX; XX–XXXVIII.). Das Ganze macht eher den Eindruck des Selbstgesprächs eines sehr einsamen Denkers, zu dem Zuhörer zugelassen sind, als den eines Versuchs, einen lernwilligen Leser schrittweise hinzuführen zu den zentralen Thesen bzw. Einsichten. (Am ehesten findet man eine solche Hinführung m. E. in den Abschnitten VIII bis IX und XIV bis XVI). H. leistet keinen „Beitrag“ im Gespräch der Suchenden: er hat ansatzweise gefunden und will, daß dieses Gefundene herrsche, und zwar als Gründung einer neuen Lebens- und Denk-

weise, einer neuen Kultur. (H. perhorresziert dieses Wort, – so wie er es verwendet, auch zu Recht. Aber geht es ihm nicht eben darum?). H.s Denken will gesetzgebend sein. Darin steht er in der Reihe der wagemutigsten Metaphysiker. Aber während diese ihre Ansprüche u. a. auch dadurch annehmbar zu machen versuchten, daß sie das Vernünftige in den allgemein geteilten bzw. überlieferten Überzeugungen in ihr „System“ integrierten, dominiert bei H. (in diesen Jahren) die schroffe Absetzung, ja oft leider eine massive Schwarz-Weiß-Malerei und bissige Polemik. Wie muß sich z. B. ein Techniker oder Historiker fühlen, wenn er liest, was H. über Historie und Technik schreibt (165–185)? Wie ein gläubiger Mensch (z. B. 39, 142, 195, 238), – wie ein „noch“ metaphysisch fragender Philosoph, – wie ein Mensch, der das Unglück hat, der lateinischen Sprachwelt (187. 195) anzugehören? Wo sind die nötigen Distinktionen? Wo die expliziten Einführungen neuer Begriffe bzw. Grundworte? H.s Stil ist leider weithin derart, daß der Leser nicht als möglicher Partner in das Geschriebene einbezogen ist. So kann auch der Leser, der H. mit großer Lernbereitschaft und mit einem Vorschuß an Wohlwollen entgegenkommt, (mindestens phasenweise) von Verärgerung erfaßt werden.

Und dennoch ist auch die Löwenpranke des Genies in diesem Band immer wieder spürbar, wie mein kurzes Referat vielleicht andeuten konnte. Zwei diskussionswürdige Punkte will ich kurz aufgreifen. Beide haben mit dem Problem der Philosophie als solcher zu tun. *Erstens*: Wenn man über die Frage nachdenkt, in welchem Sinne je eine Philosophie *wahr* genannt werden könnte, kommt man zu der Einsicht, daß weder eine mensurative Adäquation zu einer „Sache“ noch die Kohärenz der Einzelaussagen, die ein philosophisches Gedankengefüge bilden, einen hinreichenden Begriff ergeben. Anders als die positiven Wissenschaften hat die Erste Philosophie – denn nur um diese geht es bei H. – in der Tat keinen Gegenstand, der nur zu erfassen wäre. (63) In gewisser Weise ist schon Hegel so weit gekommen, der den „Begriff“ als reine Bewegung sah, freilich aufgrund seiner Theologie diese Bewegung letztlich als ewige Selbstbewegung deuten konnte. Wenn H. das philosophische Denken als ein freies, empirisch ungestütztes, aber durch eine geschichtliche „Stimmung“ geführtes Entwerfen versteht, führt er damit nicht die Kantische Erkenntnis fort, Metaphysik sei etwas völlig anderes als Physik? Vielleicht kann man sogar versuchen, H.s Begriff des Seyns von daher zu rekonstruieren: von der Frage, wie Wahrheit zu verstehen sei, wenn Philosophie „wahr“ sein soll. – Noch in einer *zweiten* Hinsicht steht H. Hegel nahe, der, neben Nietzsche, überhaupt der Philosoph mit der stärksten Präsenz in dieser „Besinnung“ ist. Es ist das Verhältnis der Entsprechung zwischen Systematik und Geschichte. Hegel findet bekanntlich in der „Äußerlichkeit“ der Geschichte der Metaphysik die Grade der Selbsterkenntnis des Geistes wieder. Wo Hegel Grade des Zu-sich-selbst-kommens hat, stehen bei H. die Ebenen der ontologischen Degeneration: vom Seyn her zur Seiendheit zum Seienden bzw. vom Ursprünglichen zum immer mehr Abgeleiteten und Fundierten. Und auch Heidegger will diese reine ontologische Ordnung des Entspringens wiederfinden in der Geschichte der Metaphysik: von der aletheia zur Richtigkeit zur Gewißheit usw., obwohl diese Dekadenzgeschichte nur sehr gewaltsam mit den Daten zusammengebracht werden kann und obwohl sie sich aus einseitigen Bewertungen speist. Also muß man annehmen, daß es sich dabei nicht nur um Reste einer (umgedrehten) idealistischen Geschichtsdeutung handelt, sondern um die Konsequenzen aus einem eigenen Programm, zu dem die konsequente Vergeschichtlichung alles Wesens gehört. Wenn die Konsequenzen aber nicht recht tragbar erscheinen, so muß man sich fragen, ob nicht sowohl die Diagnose der Gegenwart wie das Programm der Vergeschichtlichung in wichtigen Punkten revidiert werden müssen. G. HAEFFNER, S. J.

ARENDDT, HANNAH/HEIDEGGER, MARTIN, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*.

Aus den Nachlässen hrsg. v. Ursula Ludz. Frankfurt a. M.: Klostermann 1998, 435 S.

Während Heidegger (H.) im November 1924 in Marburg über den „Sophistes“ Platons las, traf ihn der Blick der Studentin Hannah Arendt (A.). H. war damals 35, war verheiratet und hatte zwei Kinder. A., die belastet war durch die „Schatten“ einer zerrissenen Jugend, war 18; sie war Jüdin. Dieser Augen-Blick war der Anfang einer Liebesgeschichte, die erst 1975 mit dem Tod A.s ganz endete. Dazwischen gab es Höhen, Tie-