

DER ALTE UND DER NEUE HEIDEGGER

Von Juan Llambias de Azevedo,
o. Professor a. d. Universität Montevideo, Uruguay

Seitdem vor 23 Jahren der erste Teil von Heideggers epochemachendem Hauptwerk „Sein und Zeit“ erschienen ist, blieb es unvollendet und wird auch laut Angaben des Verfassers niemals abgeschlossen werden.

Dieser Zustand des Werkes ist, zum mindesten dem Anschein nach, die Ursache von Auslegungen geworden, die nach Heideggers eigenen Versicherungen seinen wahren Sinn nicht getroffen haben. Wir glauben indessen, daß die als irrtümlich bezeichneten Interpretationen nicht nur durch die Nichtvollendung des Werkes zu erklären sind, sondern auch auf einer gewissen Doppeldeutigkeit des Heideggerschen Denkens selbst beruhen. Diese Zweideutigkeit entdeckt man nicht nur an diesem oder jenem vereinzelt Satz, sondern sie umgreift seine Problemstellung selbst, seine zentralen Sätze und sein Hauptthema, und wird durch die Erklärungen und Erläuterungen, die in den letzten Schriften des Verfassers enthalten sind, eher bestätigt als beseitigt.

Wenn wir das Nachwort zu der Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ in der Ausgabe von 1943, den „Brief über den Humanismus“ von 1947 und die Einleitung zu der erwähnten Vorlesung vom Jahre 1949 untersuchen und sie mit dem Hauptwerk und anderen früheren Schriften vergleichen, so enthüllt sich bald dieser zwiespältige Charakter seiner Philosophie.¹⁾

Man könnte freilich die neuen Veröffentlichungen als Zeugnisse einer späteren Entwicklungsstufe seines Denkens deuten, doch das Eigentümliche ist, daß H. sie uns als eine Art „authentischer Auslegung“ — um einen juristischen Begriff anzuwenden — vorlegt, derart, daß die neuen Schriften gerade den Eindruck der Doppeldeutigkeit verstärken.

Das Problem, das in SZ untersucht wird, ist die Frage nach dem Sinn des Seins, das ausdrücklich als verschieden vom Begriff des Seienden bezeichnet wird (SZ 6 u. a.). Trotz dieser Unterscheidung geht es der Untersuchung immer um das Sein des Seienden, d. h. um eine Grundstruktur des Seienden, welche dieses bestimmt und seine Erkenntnis ermöglicht, ohne daß damit andererseits über den Ursprung dieser Struktur und des Erkennens schon etwas ausgesagt würde (SZ 6, 9). Es scheint, als ob es sich um etwas allem Seienden Gemeinsames handele,²⁾ entsprechend der aristotelischen Auffassung. Auf jeden Fall gehört das Problem der Metaphysik an (SZ 2), genauer der Ontologie (SZ 11).

Aber um die Frage des Seins zu lösen, muß man sie zuerst an einem besonders ausgezeichneten Seienden behandeln: das Grundthema der Ontologie ist der Mensch, weil er — neben anderen Gründen — der Seiende ist, dem es um sein Sein geht und der es bis zu einem gewissen Grade versteht.

Die Analytik des Menschen (des Daseins) wandelt sich demnach zur Fundamentalontologie.

Beim Studium dieser Analytik, die wir hier als bekannt voraussetzen, bemerken wir bald, daß sie den Menschen durch eine Reihe von Begriffen kennzeichnet, die der biblischen Anthropologie und der christlichen Theologie, die auf jener aufbaut, entnommen sind: Welt, Geworfenheit, Verfallen, Entwurf, Sorge, Tod, Freiheit, Gewissen, Schuld, Zeit, Nichts, Lichtung und Entschlossenheit sind theologische Begriffe, so daß der unvoreingenommene Leser zunächst den Eindruck erhält, SZ sei ein vom Christentum inspiriertes Werk. Indessen hat H. diese Begriffe sorgfältig abgetrennt von den komplementären, welche die christliche Anthropologie erst vervollständigen. So spricht er von der Geworfenheit des Menschen, ohne sie mit dem Begriff einer sinnvollen Schöpfung in bezug zu setzen, der seine Existenz zu erklären vermöchte. Ebenso setzt das „Verfallen“ nicht die „Freiheit“ voraus: die Freiheit ist die Möglichkeit, sich aus der Verfallenheit zu erheben, aber nicht in das Verfallen hinabzusinken. Das Sein des Daseins ist die Sorge, aber nicht die der Seele, sondern eines Seienden, das durch Faktizität, Verfallen und Existenz bestimmt ist und dessen Tod ein absolutes Ende und nicht etwa den Uebergang in den „Schoß Abrahams“ oder das „ewige Leben“ bedeutet. Die Freiheit ist nicht die Möglichkeit, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu genießen, sondern die Freiheit zum Tode, die Entschlossenheit, als ein vorlaufendes „Denken an den Tod“ gewiß, aber ohne Hoffnung auf ein „anderes Leben“, als ein illusionsloses Handeln. Auch ein Gewissen gibt es, aber ohne Gesetzgeber, eine Schuld ohne Erlösung (diese ist lediglich die Entschlossenheit); es gibt ein Nichts, aus dem die Seienden entstehen, ohne Schöpfer, eine „Lichtung“ ohne Wort Gottes, ein In-der-Welt-sein ohne den Gegenbegriff des *corpus mysticum Christi*.

So hat H. den Menschen seiner theologischen Hülle entblößt. Seine Begriffe erinnern an die sogenannten *versos de pie quebrado*, in denen jeweils die Endsilben der Reimworte ausgelassen werden und sich so der Reim dank ihrer Unvollendung vollendet.³⁾ Spielt er auch in einigen der erwähnten Fälle nicht im geringsten auf den Gegenbegriff an, so drückt er sich an anderen Stellen derart aus, daß sie nur in verneinendem Sinne gedeutet werden können, so wenn er z. B. den Tod als unüberholbare Möglichkeit oder als „Möglichkeit der schlethinnigen Daseinsunmöglichkeit“ (SZ 250) bezeichnet. In einem Falle erleben wir sogar eine Radikalisierung der theologischen Auslegung: die Schuld, als Verfassungselement des Daseins, ist ursprünglicher als der *status corruptionis* der Theologie. In einer Anmerkung führt H. dazu allerdings aus, daß die Analyse des Schuldigseins „weder etwas für noch gegen die Möglichkeit der Sünde“ beweist, und daß diese ihre eigene Bezeugung hat, „die jeder philosophischen Erfahrung grundsätzlich verschlossen bleibt“ (SZ 306). Dies führt zu der Deutung, daß die Bereiche der Theologie und Philosophie absolut voneinander getrennt bleiben. Aber die Anmerkung fügt hinzu, daß die Ontologie des Daseins nicht einmal die Möglichkeit der Sünde offenläßt, sofern sie als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von ihr weiß; daraus ergibt sich im Grunde die Unvereinbarkeit von Philosophie und Theologie und daher praktisch die Bedeutungslosigkeit der letzteren und des religiösen Lebens überhaupt. Andererseits — und dies ist das Entscheidende — führt

natürlich die Heideggersche Interpretation des Schuldbewußtseins (SZ 280 ff.) dazu, dieses als einen Ersatz des religiösen Sündebegriffes aufzufassen, denn indem sich die Schuld zu einem wesentlichen Element des Seins des Daseins wandelt, macht es den Sündebegriff überflüssig. Die *corruptio* ist kein *status*, da der Mensch ja von vornherein schuldig ist.

Während sonach die Sünde in der *Genesis* sich als die Uebertretung eines göttlichen Gebotes darstellt, als deren Bestrafung, neben anderem, der Tod gilt, so ist tatsächlich in SZ die Schuld ursprünglicher als alle Gebote und wurzelt im Sein des Daseins selbst, insofern dies ein In-die-Welt-Geworfenes ist, unter den Dingen verfallen und zum Tode vorausbestimmt. Das Schuldigwerden ist kein vereinzelttes Ereignis im Leben, sondern der Mensch ist „im Grunde seines Seins schuldig“ (SZ 286). Zwischen beiden Anschauungen besteht ein radikaler Unterschied, der sich folgendermaßen ausdrücken ließe: Gott sagt zum Menschen: du mußt sterben, weil du schuldig bist; H. sagt ihm: du bist schuldig, weil du sterben mußt.

Angesichts dieses Charakters der existentialen Analytik scheint die Interpretation verschiedener Kritiker wie Löwith, Wahl, de Wählens u. a. am Platze zu sein, die die Philosophie Hs. als eine säkularisierte Theologie mit antichristlichem Gehalt auffassen. Man hat sogar von der getarnten Feindschaft gegen das christliche Prinzip gesprochen, welche die Substanz der Heideggerschen Philosophie bilde.⁴⁾ Deren stillschweigende Voraussetzung ist nicht eigentlich der Atheismus als metaphysische Position (Haecker), sondern die Irreligiosität des Menschen der Gegenwart ohne Glauben und ohne jegliche Beziehung zum Jenseits. Die Stellungnahme Hs. ist radikaler als eine bloße Verneinung Gottes oder der Unsterblichkeit, denn seine Darstellung des Daseins erfolgt in solchen Ausdrücken, daß nicht einmal die Möglichkeit offenbleibt, die entsprechenden Fragen aufzuwerfen. Der Mensch kennt das Transzendente (im Sinne dessen, was jenseits des Bewußtseins ist), aber dieses ist begrenzt durch Welt, Zeit und Tod, und hinsichtlich ihrer gibt es keine weitere Transzendenz als das Nichts. Insofern das Dasein daher ausschließlich als In-der-Welt-sein auftritt, erscheint die Heideggersche Lehre als eine Philosophie des Diesseits; durch das Uebergewicht, das sie der Möglichkeit über die Wirklichkeit einräumt, als eine Kontingenzphilosophie; indem sie das menschliche Dasein mit den Begriffen Faktizität, Verfallensein, Sein zum Tode, Angst umschreibt, als eine Philosophie der Depression und des Pessimismus; durch die endliche Zeitlichkeit, die den Horizont des Seins bildet, und dadurch, daß das Sein selbst „in seinem Wesen endlich“ (WM 36) genannt wird, als eine Philosophie der Endlichkeit; durch die Einführung des Nichts als des Untergrundes, aus dem das Seiende in seiner Ganzheit auftaucht und in den es nach einem Dasein des Ueberganges ohne Sinn und Wert wieder eintaucht sowie durch die Verrenkung und Verschiebung aller Begriffe, die das Fundament der abendländischen Philosophie bilden, als der schärfste Ausdruck des Nihilismus, als eine Krisenphilosophie. Aber gegen all diese Vorwürfe hat sich Heidegger selbst verwahrt.

Untersuchen wir nunmehr das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt in der Philosophie Hs., so stellen wir fest, daß sie sich auf der Linie Kants bewegt und als eine Erweiterung der Kantschen Lehre bezeichnet werden darf: Die Seienden bestehen unabhängig vom Dasein (es gibt Dinge an sich), aber ihre apriorische Verfassung und ihr Sein sind durch das Dasein be-

stimmt. Alles innerweltliche Seiende ist in seinem Sein durch das bestimmt, was es für den Menschen ist, d. h. als „Zeug“. Sein Wesen ist das „Zuhandensein“ (SZ 67 ff.). „Wenn der Raum a priori gegeben ist, so deshalb, weil der Mensch dem Seienden Raum gibt“ (SZ 111). Das Dasein selbst ist in der Weise, daß es verstanden hat, so oder so zu sein (SZ 144), und das Verstehen ist ein „Entwurf“, ein Strukturmoment der Erschlossenheit des Menschen (SZ 145). Die primäre Wahrheit gründet in der Erschlossenheit des Daseins (SZ 220), und „Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist“ (SZ 226). „Sein — nicht Seiendes — ‚gibt es‘ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist“ (SZ 230). Die Zeit ist „der Horizont eines jeden Seinsverständnisses“ (SZ 1), da sie das Sein des Menschen konstituiert (SZ 324 ff.).

Diese Auffassung ist eine Anwendung des Kantschen Prinzips: wir wissen a priori von den Dingen nicht mehr, als was wir selbst in sie hineinlegen. Folglich ist anscheinend die Theorie Hs. eine Philosophie der absoluten Subjektivität im Sinne Kants. Gleichzeitig aber beansprucht sie eine Erweiterung der Kantschen Auffassung zu sein; denn das Erkenntnisproblem ist für H. schon nicht mehr der Ausgangspunkt der Philosophie, sondern nur eine Seite unseres Besorgens um die Dinge, und es handelt sich nicht mehr darum, die Bedingungen der Erkenntnis a priori in einem rein theoretischen Subjekt, also einer bloßen Abstraktion, festzulegen, sondern das Sein des Seienden hängt von der gesamten Struktur des Daseins ab. Mit dieser Definition ersetzen die Existenzialien die Kantschen Kategorien. Die Philosophie Hs. kann sich somit als Humanismus bezeichnen, nicht entsprechend der Auffassung, wie sie seit der Renaissance üblich ist, sondern im Sinne des Ausdrucks „Subjektivismus“, wie er auf die Philosophie Kants Anwendung findet. Und insofern die Grundstruktur des Seins des Daseins, die Sorge, ursprünglicher als die Theorie und als die Unterscheidung von Theorie und Praxis ist, hat sich der Kantsche Rationalismus zum Irrationalismus gewandelt.

H. selbst hat eine Auslegung der Kantschen Philosophie von seinem Standpunkt aus versucht: Die Basis des Schematismus der Kategorien in der transzendentalen Einbildungskraft, welche die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand bildet, ist die Zeit. Daher ist das Problem Kants auch das der Beziehung des Seins zur Zeit. Diese ist auch für ihn die transzendente Grundlage jedes Seinsverständnisses. Andererseits ist das Problem Kants nicht ein rein theoretisches. Die klassischen Fragen: Was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen? nötigen uns, die transzendente Grundlage vom rein theoretischen Subjekt aus auf den Menschen als solchen hin zu erweitern. So wandelt sich die Erkenntnistheorie zur Anthropologie, und der transzendente Idealismus wird anscheinend zum transzendentalen Anthropologismus oder Humanismus. Schließlich ergibt sich aus dem Inhalt der Kantschen Fragen die Begrenztheit des Menschen; die Tatsache, daß dieser sich solche Fragen stellt, ist ein Erweis dafür, daß er ein endliches Seiendes ist, und demzufolge haben wir es mit einer Philosophie der endlichen Existenz zu tun.⁵⁾

Zusammengefaßt bildet somit das Hauptproblem von SZ und KM der Bezug der Endlichkeit des Daseins zum Sein des Seienden. Die Absicht Hs. ist ausgesprochen ontologisch, nicht anthropologisch, doch erstrebt er eine Ontologie auf der Basis der Anthropologie, und daher ist sein Werk keine

Anthropologie, sondern ein Anthropologismus: eine Interpretation des Seins überhaupt aus dem Sein des Menschen her. Dementsprechend ist auch „das Sein selbst im Wesen endlich“ (WM 36).

* * *

Wichtige Teile der Interpretation von Hs. Denken, wie wir sie soeben dargestellt haben, bedürfen nunmehr der Veränderung entsprechend den Äußerungen des Verfassers in Nachwort und Einleitung zu der Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ und im „Brief über den Humanismus“. Nach ihnen ergeben sich aus dem Sinn seiner Lehre, so wie sie von Anfang an entworfen wurde, folgende Tatsachen: 1. Ihr Problem ist kein metaphysisches, sondern sie sucht ihren Ansatzpunkt jenseits der Metaphysik. 2. Das Sein wird nicht gedeutet durch seine Beziehung zum Menschen, sondern umgekehrt der Mensch durch seine Beziehung zum Sein. 3. Das Sein ist nicht mehr nur das Sein des Seienden, sondern es wird als etwas Gesondertes aufgefaßt und gewinnt Züge, die allein einem personhaften Absoluten zugesprochen werden können.

Indem wir nun diese „authentische Auslegung“, die in N, E und B enthalten ist, analysieren und sie mit der Darstellung in SZ, WM und anderen Schriften vergleichen, finden wir unsere Annahme von der angeborenen Amphibologie des Heideggerschen Denkens bestätigt. Untersuchen also dieses kurz im Hinblick auf die drei angegebenen Punkte, ohne deswegen zu unterlassen, auch auf andere zweideutige Stellen der neuen Schriften hinzuweisen, soweit sich das bei unserer Analyse ergibt.

Die Seinsfrage und die Metaphysik. — Wir haben gesehen, daß das Problem von SZ das des Seins des Seienden war, des Seins überhaupt, betrachtet als metaphysisches oder ontologisches Problem. Ebenso handelt die Antrittsvorlesung WM vom Nichts und vom Seienden überhaupt als von einem metaphysischen Problem. Jedermann verstand darunter, es sei Hs. Vorsatz, an der konkreten Herausarbeitung eines Problems der Metaphysik zu zeigen, wie diese möglich sei, und sie durch Anwendung einer neuen Methode zu rechtfertigen, nämlich durch die Befindlichkeit der Angst, welche die untauglich gewordene rationale Methode ersetzen sollte. Jetzt aber erfahren wir, daß sich dies nicht so verhält! H. behauptet, daß es in WM nicht seine Absicht gewesen sei, die Metaphysik zu rechtfertigen, sondern sie zu überwinden, daß sein Problem nicht das „des Seins des Seienden“ sei, sondern das der „Wahrheit des Seins“ (N 39 f.). „Die Notwendigkeit und die eigene Art der in der Metaphysik und durch sie vergessenen Frage nach der Wahrheit des Seins“ kann „nur so ans Licht kommen, daß inmitten der Herrschaft der Metaphysik die Frage gestellt wird ‚Was ist Metaphysik?‘“ (B 64 u. 83). Auch SZ machte bereits das wesentliche Vorgehen dieser Wissenschaft problematisch (B 65, wo auf SZ 230, WG 14, KM 225 verwiesen wird. Cf. E 9). Der Grund dafür ist, daß sie das Seiende in seinem Sein darstellt und das Sein des Seienden denkt, aber nicht den Unterschied zwischen beiden. Dieser ist immer von H. betont worden, wird jetzt aber zu einer viel entschiedeneren Trennung als früher. Das allem Seienden Gemeinsame heißt nun mit einem Neologismus „die Seiendheit des Seienden“ (N 39, E 18) und das Sein selbst „die Wahrheit des Seins“ (N 40, B 64, E 8, u. a.).

Die Metaphysik beschäftigt sich mit der Wahrheit des Seienden, wo-

für sie das Wissen vom Sein benötigt, aber sie kann nicht die Wahrheit des Seins denken (N 39 f.). Nun ist aber die Frage nach der Wahrheit des Seins anfänglicher als die nach der Wahrheit des Seienden, ist daher schon keine metaphysische Frage mehr, sondern die nach dem Grunde der Metaphysik (B 102, N 40). Die deutlichste Erklärung dafür finden wir in E: Indem H. das Bild des Descartes vom Baume der Philosophie aufnimmt, in welchem die Metaphysik die Wurzel darstellt, erklärt er, daß seine Frage sich nicht auf die Wurzeln selbst bezieht, sondern auf den Boden, aus dem diese sich ernähren. Dies bedeutet, daß nicht nach der Metaphysik gefragt wird, sondern nach ihrem Grunde, oder besser ausgedrückt: „Was ist die Metaphysik von ihrem Grund her gesehen?“ Die Metaphysik stellt das Seiende, insofern es seiend ist (E 7), „in zwiefacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge“, zugleich aber „im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden“ (E 18). Seine Erkenntnis beruht auf dem „Licht des Seins“. „Wie immer auch das Seiende ausgelegt werden mag“, ob spiritualistisch, materialistisch o. a., immer erscheint es „im Lichte des Seins“. Und das Sein kommt in der Wahrheit an, der *ἀλήθεια*, die ursprünglich „Unverborgenheit“ bedeutet. „Die Wahrheit kann somit der Grund heißen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird“ (E 8). Aber wenn auch die Metaphysik aus der „Offenbarkeit des Seins“ spricht, so untersucht sie doch nicht das Sein selbst, sondern das Seiende (E 8). Das Licht des Seins kommt nicht in die Sicht des metaphysischen Denkens, es ist, als ob sich die Lichtquelle in seinem Rücken befände. So bleibt ihm verhüllt, „ob und wie Sein solche Unverborgenheit mit sich bringt“ (E 7). Der gesamten Metaphysik von Anaximander bis zu Nietzsche ist demnach die Wahrheit des Seins verborgen geblieben, da sie das Sein nur denkt, indem sie das Seiende vorstellt. Sie verwechselt beides. Daher ist es der größte Irrtum, zu behaupten, daß die Metaphysik die Frage des Seins stelle. Dieses ist seit langer Zeit verlassen und vergessen (E 10 f.), und es ist nun unsere Aufgabe, zu ihm zurückzukehren und es zu denken. Aber das Denken, das den Grund der Metaphysik erfahren will, das ist die Wahrheit des Seins anstatt des Seienden, hat in gewisser Weise die Metaphysik schon verlassen (E 8). Indessen bedeutet das Denken der Wahrheit des Seins nicht, daß es gegen die Metaphysik denkt, sondern vielmehr, daß es sich in ihren Grund vertieft. „Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht . . . Doch diese ‚Ueberwindung‘ der Metaphysik beseitigt die Metaphysik nicht . . . Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückgehen, einen Wandel des Menschen mitveranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherginge“ (E 9). Diese besteht darin, die Metaphysik jenem anzunähern, woraus sie ihr Wesen und ihre Notwendigkeit empfängt, während sie „bei ihrer Abkehr von ihrem Grunde fernerhin verwehrt, daß der Bezug des Seins zum Menschen . . . zu einem Leuchten kommt“ (E 10).

Augenscheinlich sind die Ansprüche Hs. unerhört. Als SZ erschien, erklärte Max Beck⁶⁾, die Absicht Hs. sei nichts Geringeres als die Frage des Seins da aufzunehmen, wo sie seit Aristoteles liegengeblieben sei, und dies bedeute die völlige Umwälzung der über 2000 Jahre alten philosophischen Tradition.⁷⁾

Doch in seinen letzten Schriften erhebt H. noch weit höhere Ansprüche. Wenn sich sagen läßt, daß die Geschichte der Metaphysik in der Gemeinsamkeit eines Problems und der Vielfältigkeit seiner Lösungen bestehe, so bietet uns H. nicht eine neue Lösung des gemeinen Problems, sondern er strebt an, ein Problem zu denken, das die Philosophie sich seit der Zeit Anaximanders nicht gestellt hat, und das das Hauptproblem des Menschen darstellt. Das 20. Jahrhundert kehrte zur Metaphysik zurück; H. genügte dies nicht, er will eine Revolution des Denkens heraufführen, die nur derjenigen des Thales bei der Begründung der Philosophie zu vergleichen ist. Er selbst gibt dies zu verstehen: „Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik“ (B 119), und die rationale Ontologie, auch die Kants, „verkennt, daß es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche“ (B 110). So behauptet H., eine ganz neue Weise des Denkens zu schaffen, das „sich als Wandlung des Bezugs zum Sein erfährt und erprobt“ (WW 27). Dies ist der Inhalt der „Fundamentalontologie“, die keine Ontologie im traditionellen Sinne mehr ist (E 19). Nennen wir sie also „Metametaphysik“!

Es soll nicht bezweifelt werden, daß die Seinsfrage wirklich das Problem Hs. sei; aber es fällt schwer, angesichts des Zusammenhanges von SZ und KM die These anzunehmen, daß dies Problem kein metaphysisches sei. Die folgenden Sätze Hs. unterstützen unsere Auffassung: „Die Frage nach dem Nichts stellt uns — die Fragenden — selbst in Frage. Sie ist eine metaphysische. Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur ‚Natur des Menschen‘. Sie . . . ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst“ (WM 37). H. erklärt den Wortlaut dieser Darlegung nun dadurch, daß er versichert, um die Metaphysik zu überwinden, müsse sich jedes Fragen nach dem Sein zunächst als ein metaphysisches einführen (B 64). Das neue Denken muß „in gewissen Grenzen noch die Sprache dessen sprechen“, was es „überwinden hilft“ (N 39). Die Frage, „was die Metaphysik in ihrem Grunde sei . . .“, muß metaphysisch denken und zugleich aus dem Grund der Metaphysik, d. h. nicht mehr metaphysisch, denken. Solches Fragen bleibt in einem wesentlichen Sinne zweideutig“ (N 40). Hier bezeugt H. selbst, was wir zeigen wollten: die Zweideutigkeit seines Denkens. Allerdings stellt er diese nicht als eine Schwäche des eigenen Denkens dar, sondern als im wesentlichen durch das Problem selbst bedingt. Setzen wir jedoch voraus, daß dies sich wirklich so verhalte, so müßte es ein Anlaß mehr dafür gewesen sein, sie von Anfang an als solche zu bezeichnen und die Zweideutigkeit des Problems unzweideutig darzustellen. Wer aber WM liest, erhält diesen Eindruck nicht. Dort wird nicht nur die Sprache der Metaphysik gesprochen, sondern es werden sowohl das Seiende als auch das Nichts — welches, wie wir später sehen werden, der „Schleier des Sein“ ist —, als metaphysische Probleme gekennzeichnet und die Metaphysik als zur Natur des Menschen gehörig und identisch mit dem Menschen selbst bezeichnet. Wie ist es zu verstehen, daß der die Metaphysik überwinden will, der behauptet, sie sei das Dasein selbst? Oder liegt darin die Absicht enthalten, auch den Menschen selbst zu überwinden?

Der Bezug des Seins zum Menschen. — Um die Frage des Seins zu lösen, hat H. stets ein Nachdenken über das Wesen des Menschen für notwendig gehalten. Dies begründet er nunmehr folgendermaßen: „Die Erfahrung der Seinsvergessenheit schließt die alles tragende Vermutung ein, gemäß der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst“ (E 13). Diese Feststellung scheint nicht mit der SZ übereinzustimmen, nach welcher der Mensch ein ausgezeichnetes Seiendes ist, dem es um sein Sein geht und der es versteht (SZ 12). Demnach müßte es vielmehr heißen, der Bezug des Seins zum Menschenwesen gehöre zum Menschen selbst. Und die folgenden Untersuchungen bestätigen dies.

Der „Bezug des Seins zum Wesen des Menschen wird durch das Denken vollbracht“ (B 53); H. benutzt jetzt den Ausdruck „Denken“ oder „wesentliches Denken“ (N 44) ausschließlich, um diese Bezugsetzung zu bezeichnen. Es ist weder technisch noch theoretisch, und „seine Strenge besteht im Unterschied zu den Wissenschaften nicht bloß in der künstlichen, das heißt technisch-theoretischen Exaktheit der Begriffe. Sie besteht darin, daß das Sagen rein im Element des Seins bleibt“ (B 56, cf. N 43). Die zentrale These, auf der H. neuerdings besteht, besagt, daß der Mensch vom Sein durch das Denken bestimmt sei. Das Denken macht den Bezug des Seins zum Menschen nicht, sondern bringt ihn „nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar“ (B 53, cf. N 44). Das Sein ist das Element des Denkens wie das Wasser das des Fisches (B 54 f.). Das Denken „ist das Denken des Seins. Der Genetiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört.“ Das Wesen des Denkens besteht nun darin, daß es vom Sein angenommen wird. Das Sein schenkt ihm das Wesen. Das Sein ermöglicht das Denken (B 56 f.). Die Antwort auf die Frage, was nun das Wesen des Menschen sei, ist buchstäblich dieselbe wie früher: Das Wesen des Menschen beruht auf seiner Existenz. Nur wird jetzt dies Wort auf besondere Weise geschrieben, nämlich „Ek-sistenz“. Damit sucht H. v. a. hervorzuheben, daß der neue Ausdruck nicht identisch sei „mit dem überlieferten Begriff der *existentia*, was Wirklichkeit bedeutet im Unterschied zu *essentia* als der Möglichkeit“ (B 68, SZ 42). Die Ek-sistenz eignet nur dem Menschen (B 67). Der Felsen, der Baum, der Engel, Gott sind, d. h. wirklich, aber sie existieren nicht (E 14 f.). „Der Satz: ‚Der Mensch ek-sistiert‘, antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem ‚Wesen des Menschen‘“ (B 70 f.). Was bedeutet also Ek-sistenz? Hier erscheint von neuem die Zweideutigkeit. Es bedeutet jetzt „vom Sein angesprochen werden“, es bedeutet das „Stehen in der Lichtung des Seins“ (B 66 f, E 15), das „ekstatische Innstehen in der Wahrheit des Seins“ (B 74; auch 69 u. E 14). Die Ek-sistenz „ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, *ratio*, sondern . . . das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr“ (B 67, E 15). Aber in SZ liegen die Dinge nicht so klar. Vor allem bedeutet dort die Existenz, „je ihm“ — dem Seienden — „mögliche Weisen zu sein und nur das“ (SZ 42), das Werden des Menschen durch das Verstehen und den Entwurf seiner Möglichkeiten (SZ 142 ff., 191 f.). Andererseits besagt die „Erschlossenheit“ des Menschen, daß dieses Seiendes an ihm selbst gelichtet ist „nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß

er selbst die Lichtung ist" (SZ 133). Und schließlich heißt es in SZ: Nur solange Dasein ist . . . ,gibt es' Sein" (SZ 212). Jedermann verstand darunter, daß das Sein Produkt des Menschen sei oder zum mindesten von ihm abhängige; und daraus ergab sich die Deutung der Heideggerschen Philosophie als eines transzendentalen Humanismus entsprechend dem oben geprägten Ausdruck, d. h. daß der Mensch dem Seienden Sein gibt. Jetzt aber verneint H. dies: der Ausdruck „es gibt Sein" muß in aktivischem Sinne verstanden werden, also: „Das Sein gibt". Und er erläutert die Stelle folgendermaßen: „Nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen" (B 83, 80). Wenn dies wirklich der Sinn der Stelle ist, so dürfte Einigkeit darüber herrschen, daß H. den geeigneten Ausdruck anwandte, um nicht richtig verstanden zu werden. Und es fällt um so schwerer, seine Erklärung anzunehmen, als er gleich im folgenden Absatz von „der gekennzeichneten Abhängigkeit des Seins . . . von Seinsverständnis" (SZ 212) spricht.

H. verwendet auch das Wort „Inständigkeit", um das Dasein zu kennzeichnen, da die Ek-sistenz nicht ein „Hinausstehen" ist und die Lichtung des Seins sich im Innern vollzieht (E 14). Aber das Wort „In-sistieren" ist vorher in einem anderen Sinne gebraucht worden; das Dasein in-sistiert, wenn es „sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst an sich offene Seiende bietet" (WW 21), während das übrige Seiende in Vergessenheit bleibt.

Halten wir uns nun an die neuen Schriften. Alles dreht sich hier um zwei Begriffe: Mensch und Sein. Hs. These, die Existenz bestehe darin, daß der Mensch sein Wesen von der Lichtung des Seins empfangt, beansprucht eine höhere Definition des Menschen zu sein als die des „animal rationale". Diese ist nicht falsch, aber sie ist bedingt durch die Metaphysik, welche nicht nach der Wahrheit des Seins fragt. Doch jede Art, das Wesen des Menschen zu bestimmen, setzt schon das Sein voraus (B 65). Andererseits drücken die humanistischen Definitionen des Menschen als *animal rationale*, als Person oder als ein aus Geist, Seele und Körper zusammengesetztes Wesen nicht die ihm eigene Würde aus. In diesem Sinne wendet sich Hs. Philosophie gegen den Humanismus, nicht weil sie „inhuman" eingestellt ist, sondern weil der Humanismus den Menschen nicht hoch genug einschätzt (B 74 f., 79, 89). Der Mensch entspricht seinem Wesen nur, wenn er sein Geschick erfüllt, die Wahrheit des Seins zu hüten (B 75). Folglich ist er „nicht der Herr des Seienden" (B 90), nicht sein Zentrum (B 104); nicht der Mensch ist das Wesentliche, sondern das Sein (B 79).

Hiernach kann die oben ausgeführte Deutung des Sinnes der Heideggerschen Philosophie schon nicht mehr aufrechterhalten werden. Sie ist weder Krisenphilosophie noch Anthropologismus noch Nihilismus. Die „Sorge", die früher das Wesen des Menschen ausmachte, das sich in der Angst als ins Nichts hineingehalten enthüllte, bedeutet jetzt das Offenstehen für die Lichtung des Seins (B 71 f. cf., E 14), das Hüten der Wahrheit des Seins (B 75 f), die Aufgabe, „den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen" (B 61). Der Mensch ist jetzt der „Hirt des Seins" (B 75, 90), und das „Verfallen" ist nicht mehr als ein säkularisierter Sündenfall zu verstehen, sondern bedeutet „das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des . . . Seienden" (B 77 f.). Ist demnach die Philosophie Hs. eine Ueberwindung des Nihilismus, wie er

es zu verstehen gibt und seine Anhänger versichern?⁸⁾ Sollte er wirklich der Deuter eines neuen Zeitalters sein? Diese Bezeichnung wäre nur berechtigt, wenn H. uns eine neue Lehre des Seins böte. Untersuchen wir also, was er uns in seinen letzten Schriften über das Sein selbst sagt und in welchem Verhältnis diese Aeußerungen zu seinen früheren stehen.

Das Sein. — SZ enthält keine Antwort auf die in diesem Werk gestellte Seinsfrage. Im unveröffentlichten 3. Abschnitt des 1. Teils kehrte sich das Ganze um: anstatt von „Sein und Zeit“ hieß es „Zeit und Sein“. H. hielt diesen Abschnitt zurück, „weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“ (B 72). SZ hatte behauptet, daß die Zeit der mögliche Horizont eines jeden Seinsverständnisses überhaupt sei. In diesem Punkt war die Heideggersche Theorie höchst klar und ist jetzt bestätigt und in ihrer Begründung erweitert worden. „„Sein“ ist in ‚Sein und Zeit‘ nicht etwas anderes als ‚Zeit‘, insofern die ‚Zeit‘ als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist“ (E 16). Warum? Weil die Geschichte der Metaphysik enthüllt, daß im Verstehen des Seins stets verborgen, aber beherrschend, die Zeit liegt. So war im Anfang ihrer Geschichte die Zeit für die Griechen „die Gegenwart des Gegenwärtigen“: *eivai* bedeutet anwesen, und die Gegenwart ist eine zeitliche Dimension. Ebenso wird in der letzten Seinstheorie, Nietzsches Ewiger Wiederkehr des Gleichen, auf die Zeit Bezug genommen. „Sein als solches ist demnach unverborgen aus Zeit“ (E 16). Daher eben muß man „die Zeit als den möglichen Horizont des Seinsverständnisses“ (E 17) bezeichnen.

Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Zeit die endgültige Antwort auf die Seinsfrage sei, wie manche Deutung behauptete, und zwar schon aus dem äußeren Grunde, daß dann der 3. Abschnitt des 1. Teils überflüssig wäre. Was ist nun das Sein? Jetzt behauptet H., das Sein sei der Ursprung der Geworfenheit und des Entwurfes: 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“ (B 75). Der „Entwurf“, von dem SZ spricht, wird jetzt als „der ekstatische Bezug zur Lichtung des Sein“ erklärt (B 71 f); doch „das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst“ (B 84). Aus WM jedoch ersieht man, daß die Geworfenheit aus dem Nichts stammt, da das Sein des Menschen die „Hineingehaltenheit in das Nichts“ bedeute (WM 32), und auch in SZ ist der letzte „Entwurf“ ebenfalls das Nichts, da der Tod „die eigenste, unüberholbare Möglichkeit“ sei (SZ 250).

Wie kann H. nun diese Lehre auf eine dem eigenen Wortlaut so überraschend entgegengesetzte Art interpretieren? Wenn nämlich jetzt das Sein der Ursprung der „Geworfenheit“ und das Ende des „Entwurfes“ ist, so nimmt es die Stelle des Nichts ein. Die Interpretation wäre nur richtig, wenn unter dem Begriff „Nichts“ das „Sein“ zu verstehen wäre. Wir müssen darauf gefaßt sein, eine Behauptung zu hören, die uns schon nicht mehr unerwartet kommt, nämlich daß das Nichts wirklich das Sein sei. Und tatsächlich ist das der Fall: Das „schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.“ Das Nichts schickt uns „in der wesenhaften Angst“ das abgründige, aber noch unentfaltete Wesen des Seins. Das Sein ist das Andere zu allem Seienden (N 41). „Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins“ (N 46). Das Nichts gibt jedem

Seienden die Gewähr, zu sein (N 41), und „im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet“ (N 46).

H. versteht demnach „das Nichts als das Sein selbst“ (E 21) und nicht als absolute Negativität.⁹⁾ Aber noch immer wissen wir nicht, was das Sein ist, denn der Satz, das Nichts sei das Sein, bildet ein Urteil über das Nichts und nicht über das Sein. Immerhin haben wir manche Anhaltspunkte gewonnen, aus denen wir einige Hypothesen aufbauen können. Das „Nichts“ war in SZ (SZ 187) als „die Möglichkeit von Zuhandenem überhaupt“ vorgestellt im Gegensatz zu diesem oder jenem bestimmten Seienden. Wenn jetzt also das Nichts das Sein bedeutet, so könnte dieses als Möglichkeit, als das Sein in p o t e n t i a erfaßt werden, was mit dem Ueberwiegen der Kategorie der Möglichkeit in der Analytik des Daseins übereinstimmen werde. H. selbst sagt: „Das Sein ist das Mögliche“, oder besser, „die stille Kraft des Möglichen.“ Man könnte sein Denken demnach als eine Philosophie der P o t e n t i a im Gegensatz zu einer Philosophie des Akts fassen. Aber H. fügt unmittelbar hinzu, daß der Ausdruck „Möglichkeit“ nicht p o s s i b i l i t a s oder p o t e n t i a im metaphysischen Sinn bedeute. „Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten“ (B 57 f.). Es hat somit einen aktiven Sinn, der nicht der aristotelischen Dynamis entspricht.

Andererseits zielt das Sein dahin, als E s s e i p s u m, als A b s o l u t u m aufgefaßt zu werden, da es als letzter Grund alles Seienden erscheint. Erinnern wir uns, daß bei vielen Mystikern Gott das „Nichts“ genannt wird. Daher wollte Picard in den Erklärungen von N die Annäherung an ein höchstes Seiendes von geistigem Charakter sehen.¹⁰⁾ Später stellen B und E das Sein ebenfalls mit einigen Wesenszügen dar, die uns an das Absolute, selbst mit Persönlichkeitscharakter, denken lassen:

1. Was „vor allem ‚ist‘, ist das Sein“ (B 53).
2. Es gibt eine „Offenbarkeit des Seins“ (B 53).
3. Das wesentliche Denken des Menschen ist vom Sein ereignet. Es hört auf das Sein (B 57).
4. Das Sein lichtet (B 67). Es ist die Lichtung selbst (B 83).
5. Das Sein schenkt dem Denken das Wesen (B 57). Das Sein wahrt das Wesen (B 58).
6. Das Sein ist dem Menschen das Nächste und zugleich Weiteste (B 76).
7. Das Sein hält die Ek-sistenz in ihrem Wesen an sich (B 77).
8. Das Sein bleibt geheimnisvoll (B 78).
9. Das Sein gibt sich selbst in der Wahrheit (B 80).
10. Daß „die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst“ (B 83).
11. Die Wahrheit ist „das Wesende des Seins und so das Sein selbst“ (E 16).
12. Aus dem Sein selbst kommt „die Zuweisung derjenigen Weisungen . . ., die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen“ (B 114 f.).

Ersetzen wir in diesen Aussprüchen das Wort „Sein“ durch „Gott“, so erhalten wir ohne weiteres Sätze der christlichen Theologie. Ja in einigen wie 2 und 4 ließe sich „Sein“ durch „Logos“ (Wort Gottes) ersetzen, und in anderen wie 9, 10 und 11 „Wahrheit“ durch „Logos“.

Indessen hat H. die Auslegung Picards und alle ähnlichen Deutungen verworfen. „Das ‚Sein‘ — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund“, denn Gott ist auch ein Seiendes (B 76), zwar das „höchste Seiende im Sinne der ersten Ursache von allem Seienden“ (B 100), aber gerade deswegen nicht das Sein, das das „andere“ als das Seiende ist. Abgesehen von dieser ausdrücklichen Verneinung würde die Gleichsetzung auch auf die Schwierigkeit stoßen, daß das Sein eine Geschichte hat (B 54, 81).

Bleibt also Gott aus seiner Philosophie ausgeschlossen? Zu unserer Verwunderung erklärt H. neuerdings entgegen allen früheren Ausdeutungen, seine Philosophie enthalte weder den Atheismus noch die Verleugnung des Jenseits. Das In-der-Welt-sein bedeutet nicht, daß der Mensch von Gott und der Transzendenz getrennt sei. Es bedeutet nicht das Irdische im Gegensatz zum Himmlischen, nicht das Weltliche im Gegensatz zum Geistlich-Religiösen, und es entscheidet weder darüber, ob der Mensch „ein nur diesseitiges oder ein jenseitiges Wesen sei“, noch über das Dasein Gottes oder der Götter (B 100 f.). Aber auch kein Indifferentismus wird damit gelehrt. Es geht vielmehr darum, daß das Gottesproblem nur gelöst werden kann, wenn gewisse Voraussetzungen gegeben sind: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll.“ H. fügt bedauernd hinzu, das Auszeichnende unseres Weltalters bestehe vielleicht „in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen“ (B 102 f.). Doch die Inbrunst des Glaubens kann nicht künstlich angefacht werden; das Heilige erscheint erst dann, „wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist“. Die gegenwärtige „Heimatlosigkeit“ des Menschen „beruht in der Seinsverlassenheit des Seienden. Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit“ (B 85 f.).

H. entscheidet sich also weder für den Theismus noch für den Atheismus und wird sich vielleicht niemals endgültig über diese Frage äußern. Sein Denken beruht nicht auf einem prinzipiellen Agnostizismus, sondern auf einer Anschauung, die wir einen epochalen Agnostizismus nennen könnten: in der Gegenwart zieht die Wahrheit des Seins dem Denken gewisse Grenzen; es muß andere Probleme aufgeben, um sich ganz der Aufgabe zu widmen, die Wahrheit des Seins zu sagen, da „dies wesentlicher ist als alle Werte und jegliches Seiende“ (B 103).

Auch hier liegt eine Zweideutigkeit vor, denn auf Grund der letzten Worte, welche die Auffassung enthalten, das Sein sei wesentlicher als Gott, und auf Grund der Tatsache, daß H., wenn er von Gott spricht, auch „die Götter“ hinzufügt, erhebt sich das Bedenken, daß ihm das Göttliche relativiert erscheint, wie in der Religion der Griechen, und daß für ihn das Absolute eben das Sein ist.

Was ist nun schließlich das Sein? Die Antwort bringt uns etwas aus der Fassung: „Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das zukünftige Denken lernen“ (B 76). Aber wir wissen nicht, ob sich diese Aussage auf das künftige Denken von H. oder auf das künftige Denken nach H. bezieht.

Seiner Auffassung nach müssen wir wie Pilger in der Nachbarschaft des Seins bleiben, denn nach zwanzig Jahren gelten noch immer die Worte von SZ 437: „Der Streit bezüglich der Interpretation des Seins (das heißt also

nicht des Seienden, auch nicht des Seins des Menschen) (die Worte in Klammern kommen in SZ nicht vor. Sie wurden dem Zitat in B zugefügt) kann nicht geschlichtet werden, weil er noch nicht einmal entfacht ist. Und am Ende läßt er sich nicht „vom Zaun brechen“, sondern das Entfachen des Streits bedarf schon seiner „Zurüstung“ (B 93).

H. unterstreicht nachdrücklich die Anforderungen, denen das Denken des Seins ausgesetzt ist. „Das erste Gesetz des Denkens“ sind „nicht die Regeln der Logik“, sondern „die Schicklichkeit des Sagens vom Sein als dem Geschick der Wahrheit“. — „Auf das Schickliche des denkenden Sagens achten, schließt aber nicht nur dies ein, daß wir uns jedesmal darauf besinnen, was vom Sein zu sagen und wie es zu sagen ist. Gleich wesentlich bleibt zu bedenken, ob das zu Denkende, inwieweit es, in welchem Augenblick der Seinsgeschichte, in welcher Zwiesprache mit dieser und aus welchem Anspruch es gesagt werden darf.“ Eine dreifache Forderung ist „aus dem Gesetz der Schicklichkeit des seinsgeschichtlichen Denkens bestimmt: die Strenge der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes . . . Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens, weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens“ (B 118 f.).

Im Grunde muß die Antwort etwas sehr Einfaches sein (B 118). Daher ist das künftige Denken „nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik“ (B 119). Aber das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt, sondern indem es zurücksteigt in die ursprüngliche Armut der Ek-sistenz (B 103, 119).

Diese schön formulierten programmatischen Sätze Hs. enthüllen entweder abgeklärte Weisheit oder kühle Vorsicht. Er scheint entschlossen zu sein, zu schweigen oder mit seinen Worten zu sparen, und in letzterem Falle die Philosophie durch etwas anderes zu ersetzen. Wird es Dichtung sein oder Religion oder eine ganz neue Ausdrucksform des Geistes?

Sei dem wie ihm sei, die Tatsache bleibt bestehen, daß H. die Frage noch nicht gelöst hat, die er als die Grundfrage der Philosophie bezeichnet. Und solange dies nicht geschehen ist, läßt sich von einer Ueberwindung des Nihilismus nicht sprechen. Dafür genügt es nicht, die Frage aufzuwerfen und ihr den höchsten Rang zuzuweisen; denn erst die Lösung der Frage würde ihre Höhe und ihre Reichweite bestätigen.

Angesichts dieses Sachverhalts muß die Prüfung der Heideggerschen Philosophie auf ihren Wahrheitsgehalt aufgeschoben werden. Gewiß lassen sich im einzelnen Lücken und Entstellungen sowie Hervorragendes und Zutreffendes in seiner Beschreibung der menschlichen Existenz aufzeigen; aber solche Untersuchung bliebe unwesentlich, solange sein Denken unvollständig bleibt gegenüber der Grundfrage, die er sich gestellt hat.

So schließen wir mit folgender Betrachtung: Wenn es H. gelingt, seine Frage zu lösen, dann wird durch den Rang, den er ihr zuspricht, und durch die nahezu messianische Art, in der er das Sein als die Quelle des Heils (B 112) darstellt und die Umwälzung des Seins und die nahe Ankunft der Wahrheit des Seins (WW 27) verkündet, die das ganze Wesen des Menschen umwandeln wird (E 9), seine „Metaphysik“ nicht nur eine neue Phase in der Geschichte der Philosophie, sondern eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit begründen. Löst er sie aber nicht und kann er ihre Tragweite nicht unter Beweis stellen, so wird über ihn geurteilt werden wie

über jenen, der den Grund zum Turm gelegt hat und den Bau nicht ausführen konnte (Lukas XIV, 28—31).

1) Abkürzungen: SZ = Sein und Zeit; KM = Kant und das Problem der Metaphysik; WG = Vom Wesen des Grundes, 3. A., Frankfurt a. M. 1949; WW = Vom Wesen der Wahrheit, 2. A., Frankfurt a. M. 1949; WM = Was ist Metaphysik? 5. A., Frankfurt a. M. 1949; N = Nachwort zu WM; E = Einleitung zu WM; B = Brief über den Humanismus in „Platons Lehre von der Wahrheit“. Bern 1947.

2) „Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im ‚es gibt‘“. SZ 7.

3) Beispiel: No te metas en dibu —
Ni en contar vidas aje —
Que en lo que no va ni vie —
Pasar de largo es cordu — (Cervantes).

4) Ballmer: — Aber Herr Heidegger! Basel 1933, S. 46.

5) KM und Werkmeister in Philosophy and Phenomenological Research II, 1941, S. 79 ff.

6) Philosophische Hefte 1928, 1.

7) Ballmer 12; Nach Ballmer betrachtet sich H. als der erste Philosoph seit Aristoteles.

8) W. Broecker: Ueber die geschichtliche Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie. Comunicacion al Congreso de Mendoza de Abril de 1949.

9) Vgl. das Vorwort zur 3. Auflage von WG, die ich soeben erhalte, S. 5: „Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein.“

10) N. Picard: Nuovi orizzonti dell'ontologia di M. Heidegger in Esistenzialismo. Marietti 1947, S. 71.

Summary

Heidegger's work is unfinished and, presumably, will never be finished at all. Azevedo finds out that there is a discord in Heidegger's thoughts. His analysis of human existence shows the traits of a secularized theology with anti-Christian thought-contents. With his philosophy, H. makes an unheard-of pretension: to take up the question of being where Aristotle left it. If he should succeed in solving that question a complete revolution of man is supposed to take place; if not, people will judge of him as of the man in the gospel who began to build a tower yet could not finish it.

Résumé

L'oeuvre de Heidegger n'est pas terminée et probablement ne le sera jamais. Azevedo dit qu'il y a une désunion dans la pensée de H. Son analyse de l'existence humaine montre les traits d'une théologie mondaine avec un contenu antichrétien. Par sa philosophie, H. prétend à soulever la question d'être là où Aristote l'a abandonnée. S'il réussissait à résoudre cette question il y aurait une révolution complète de l'homme; si non, on le jugera comme l'homme dans l'évangile qui se mit à élever une tour et ne pouvait pas la finir.