

Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger

Von OTTO PÜGGELER (Bonn)

Bei einer so umstrittenen Sache, wie das Denken Martin Heideggers es ist, kann es nicht fehlen, daß zu ihrer Deutung immer neue Titel herangezogen werden. Doch: je mehr Titel, je mehr Mißdeutungen, mag auch jeder Titel ein gewisses Licht auf die Sache werfen. Was nun den Titel meines Vortrags* „Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger“ betrifft, so wird gewiß niemand daran zweifeln, daß es im Denken Martin Heideggers um die Fragen der Metaphysik geht, obgleich Heidegger sich von der überlieferten Metaphysik absetzt. Was aber gibt das Recht, von einer Seinstopik bei Heidegger zu sprechen? Was soll das überhaupt heißen: „Seinstopik“? Soll dieser Titel eine Kennzeichnung von Heideggers Denken sein oder nur ein erster Hinweis auf bestimmte Sachverhalte in ihm? Und in welchem Verhältnis soll die Seinstopik zur Metaphysik stehen?

Wenn Titel wie Metaphysik und Seinstopik dem Denken Heideggers nicht nur als äußerliche Kennmarken aufgeklebt werden sollen, dann muß gefragt werden, wie sich dieses Denken selbst versteht. Vielleicht kann auf diese Weise auch klar werden, was Metaphysik ist, was jenes ist, das hier zuerst einmal Seinstopik genannt wird. Ja, wenn die Titel Metaphysik und Seinstopik nicht nur von außen her dem Denken Heideggers angeheftet sind, dann muß sich aus diesem Denken selbst heraus zeigen, in welchem Verhältnis Metaphysik und Seinstopik zueinander stehen.

Heidegger geht in seinem Denken aus von der Frage, die in einer einzigartigen und ausschließlichen Weise die Leitfrage der abendländischen Metaphysik ist und im Ausgang der klassischen griechischen Philosophie von Aristoteles eigens formuliert worden ist. Diese Frage heißt: *ti to on?* Was ist das Seiende, das Seiende in seinem Sein? Die „erste“ Wissenschaft in der Philosophie hat die Aufgabe, das Seiende *als* Seiendes zu fassen und so das Sein des Seienden zu bestimmen. Für diese erste Wissenschaft gilt der Aristotelische Satz: „Das Seiende wird in mehrfacher Weise gesagt.“

Ich kann z. B. von diesem Seienden hier vor mir sagen, *was* es ist – es ist nämlich ein Pult –, und *daß* es ist – daß es vorhanden ist, gegenwärtig da ist, oder wie immer man es ausdrücken mag. Das Seiende ist also in seinem Sein sowohl Was-Sein als auch Daß-Sein. Ein Seiendes kann ferner, wie die Scholastik gesagt hat, gefaßt werden als *res* – Sache, *unum* – Eines, *aliquid* – Etwas, *bonum* – Gutes, *Erstrebbares*, *verum* – Wahres, in seinem Sein Offenliegendes. *Res*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *verum* sind letzte und höchste Bestimmungen, die

* Dieser Vortrag wurde in einer ersten Fassung auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1961 in Trier, in der hier veröffentlichten Form am 4. 12. 1961 an der Universität München gehalten.

wie das ens selbst über die sonstigen Bestimmungen hinausliegen und deshalb konvertibel sind mit dem ens. Sie sind die Transzendentien oder Transzendentalien.

Heidegger hat diese Lehre von der mehrfachen Sagbarkeit des Seienden nicht als etwas historisch Vorgefundenes irgendeinmal aufgenommen; vielmehr kam ihm die mannigfache Bedeutung des Seins als ein Problem aus der eigenen philosophischen Arbeit entgegen. In seiner Dissertation über die Lehre vom Urteil im Psychologismus fragte Heidegger nach der Seins- oder Wirklichkeitsweise des Logischen, nach der Wirklichkeit des Sinnes, der von einem Gegenstand gilt und so den Gegenstand erkennt, zum „wahren“ Gegenstand werden läßt. Heidegger fragte also nach dem ens tanquam verum, nach dem Seienden als einem Wahren. Neukantischen Gedankengängen und vor allem den „Logischen Untersuchungen“ Husserls folgend, schied Heidegger das verum, die Seinsweise des Logischen, in aller Schärfe von der Seinsweise, der das Psychische zugehört: das Logische und das Psychische haben je eine eigene Seinsweise; wenn der Psychologismus das Urteil mit seinen Formen und damit das Logische von der Genese im Psychischen her zu fassen sucht, dann verkennt er grundsätzlich die Seinsweise des Logischen; er kennt diese Seinsweise als eine eigenständige überhaupt nicht. Kann aber dem Psychologismus die Seinsweise des Logischen als eine eigenständige, unreduzierbare bewiesen werden?

Bewiesen werden, so sagt Heidegger, zwar nicht, aber *aufgewiesen* werden. Im Bereich der Transzendentien gibt es insofern kein Beweisen mehr, als diese Transzendentien, wie ihr Name schon sagt, über alle Bestimmungen hinausliegen und keine Gattung mehr über sich haben, aus der sie durch die Einfügung der spezifischen Differenz gewonnen werden könnten. „Vielleicht“, so heißt es in Heideggers Dissertation (S. 95), „stehen wir hier bei einem Letzten, Unreduzierbaren, darüber eine weitere Aufhellung ausgeschlossen ist, und jede weitere Frage notwendig ins Stocken gerät.“ Aufgabe der Metaphysik ist es, die letzten, aufeinander nicht reduzierbaren Seinscharaktere aufzuweisen.

Für Heidegger sind jedoch nicht diese überlieferten metaphysischen Gedankengänge das Entscheidende, das Entscheidende ist vielmehr die Frage, die er aus ihnen heraushörte. Wenn das Seiende in mehrfacher Weise gesagt werden kann, muß dann nicht gefragt werden nach der Einheit, aus der sich erst die Mannigfaltigkeit der Bedeutung des Seins auszugliedern vermag? Kann man dieser Frage dadurch entgehen, daß man sagt, der Begriff „Sein“ sei der allgemeinste Begriff und undefinierbar? Muß eine Antwort auf die Frage nach dem Sein notwendig eine Definition sein? Die Frage nach der Einheit des Seins in der Mannigfaltigkeit seiner Bedeutung ist der Stachel, der Heideggers Denken vorwärts getrieben hat; und diese Frage allein, nicht einfach die Frage nach dem Sein des Seienden, ist die „Seinsfrage“ bei Heidegger.

In Heideggers Habilitationsschrift ist diese Frage dadurch noch einmal zum Schweigen gebracht, daß Heidegger einen „metaphysischen Abschluß“ für das Problem sucht, wie der Sinn vom Gegenständlichen gelten, wie das verum mit dem ens konvertibel sein, wie also die mannigfache Bedeutung des Seins in eine

Einheit zusammengehen könne. Das Seiende, so heißt es, könne erkannt werden, der Sinn könne von einem Gegenstand gelten, das Bewußtsein könne zu einem Gegenstand kommen, weil der Sinn dem Bewußtsein als das ihm Ur-eigene zuzuweisen sei, wie eine metaphysisch-teleologische Deutung zu zeigen habe. Das erkennende Bewußtsein wird auf seinen metaphysischen Ursprung bezogen; es wird als das Endliche und Zeitliche gegründet im absoluten Geist; dieser wird als ewig, d. h. hier: als zeitlos in sich ruhend gedacht und der „Welt“ als dem Bereich des Zeithaften und Vergänglichen entgegengesetzt. Der Sinn, der gilt, nimmt an der Ewigkeit des Absoluten teil und ist so statisch in sich ruhend, geschieden von der zeithaften Wirklichkeit, vor allem auch vom Ablauf des Psychischen. Heidegger macht hier also verschiedene Voraussetzungen. Er setzt einmal voraus, daß die Philosophie einen metaphysisch-teleologischen, letztlich einen theologischen Abschluß haben müsse; zum andern, daß die Ewigkeit des Absoluten als das Unveränderliche der Zeithaftigkeit oder Veränderlichkeit der Welt entgegensetzen sei, der Sinn oder das Wahr-Sein zusammengehöre mit einem ewigen, unveränderlichen, beständig in sich ruhenden Sein.

Diese metaphysisch-spekulativen Voraussetzungen sind in den Vorlesungen, die Heidegger nach dem ersten Weltkrieg gehalten hat, aufgegeben. In diesen Vorlesungen versucht Heidegger, gemäß der Grundforderung der Phänomenologie, einen „natürlichen Weltbegriff“ zu gewinnen: er geht aus vom Leben in seiner Faktizität oder Tatsächlichkeit. Das Leben, das als ein In-der-Welt-sein ist, soll aus ihm selbst verstanden werden: für das Philosophieren wird kein Transzendentes, von dem her alles was ist erklärt wird, vorausgesetzt, zumal der Verdacht besteht, das Transzendente, der Gott der Philosophie, sei gar nicht der Gott des Glaubens. Das Leben in seiner Tatsächlichkeit versteht sich in irgendeiner Weise immer schon selbst; ihm gehört Sinn zu. Der Sinn wird seiner Seinsweise nach nicht mehr aus einem Schema gedacht, in dem die Ewigkeit als das Unveränderliche und statisch in sich Ruhende der Zeitlichkeit als der Vergänglichkeit gegenübergestellt ist. Vielmehr wird der Sinn gedacht aus der Bewegung des faktischen Lebens, die in ihrer Ursprünglichkeit Geschichte ist.

Im urchristlichen Glauben ist diese Faktizität und Historizität des Lebens erfahren. Heidegger hat deshalb in einer frühen Vorlesung z. B. ein Wort des Apostels Paulus aus dem ersten Brief an die Thessalonicher als Zeugnis für die faktische Lebenserfahrung angeführt. Paulus sagt dort von der Wiederkunft Christi: „Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht.“ Die Wiederkunft ist weder chronologisch datierbar, noch von irgendwelchen Gehalten her faßbar. Paulus spricht nur von ihrer Plötzlichkeit. Die Wiederkunft gehört in die Vollzugsgeschichte des Lebens, die nicht objektiviert werden kann. Wer sich das unverfügbar Zukünftige des Tags des Herrn durch chronologische Berechnungen und gehaltsmäßige Charakterisierungen verfügbar machen will, der täuscht sich über die Tatsächlichkeit des Lebens. „Denn“, so schreibt Paulus, „wenn sie werden sagen: Es ist Friede, es hat keine Gefahr, – so wird sie das Verderben schnell überfallen, gleichwie der Schmerz ein schwangeres Weib, und werden nicht entfliehen.“ Heideggers Denken ist und bleibt von der Ver-

mutung getragen, daß jenes Denken dem Verderben nicht entflieht, das sich den Bezug zur unverfügbaren Zukunft dadurch verstellt, daß es die Zeit berechnet und sich verfügbaren, vorstellbaren, „objektiven“ Gehalten zuwendet.

Doch ist nicht gerade die „Objektivierung“ das Wesen des Denkens? Das griechisch geborene, metaphysische Denken stellt Seiendes vor in seinem Sein. Dieses Denken ist ein Sehen, in dem das Seiende in seinem Sein vor Augen gestellt wird. Das Sein des Seienden wird angesetzt als ein mögliches stetes Vor-Augen-Sein, als ein Sein, das in einer ständigen Anwesenheit steht. Doch wenn das Denken das Seiende zu einem ständig anwesenden Sein hin übersteigt, verfehlt es dann nicht das Leben in seiner Tatsächlichkeit, die in ihrer Ursprünglichkeit Geschichtlichkeit ist? Das ist allerdings die Meinung Heideggers. Augustin z. B. – das stellte Heidegger in einer frühen Vorlesung „Augustinus und der Neuplatonismus“ dar – verfälschte die ursprünglich christliche Gotteserfahrung, aus der er lebte und dachte, als er sie mit neuplatonischen, also metaphysischen Begriffen deutete als *fruitio Dei*. Das *frui* in der *fruitio Dei* als der *beatitudo hominis* ist ein *praesto habere*, ein inneres Vor-Augen-Haben. Das Sein Gottes wird gedacht als mögliches stetes Vor-Augen-Sein. So kann Gott genossen werden als der Friede, als die Ruhe des Herzens. Damit aber wird er nur zu leicht herausgedrängt aus der Unruhe des faktisch-historischen Lebens und in seiner eigensten Lebendigkeit stillgestellt.

Die Metaphysik versteht das Denken als ein Sehen, das Sein als ein Vor-Augen-Sein, das in einer ständigen Anwesenheit steht. Verfehlt die Metaphysik damit nicht den Bereich, in dem sich überhaupt erst das Seiende in seinem Sein zeigen kann: den Bereich der Faktizität und Geschichtlichkeit? Oder gehört dieser Bereich vielleicht als das Vergessene zum metaphysischen Denken hinzu? Muß nicht aus der Einsicht, daß die Metaphysik das Sein als ein stets anwesendes denkt, erst noch die entscheidende Frage entspringen, die Frage nämlich, ob die Metaphysik das Sein nicht in einer nicht weiter bedachten Weise aus einem bestimmten Modus der Zeit, aus der Gegenwart, denkt, wenn sie es von der ständigen Anwesenheit her versteht? Heißt Anwesenheit nicht Gegenwärtigkeit? Versteht die Metaphysik das Sein auf eine verborgene Weise aus dem Horizont der Zeit? Wird so gefragt, dann verwandelt sich die Seinsfrage grundlegend; denn nun muß gefragt werden: kann die Einheit, aus der sich die Mannigfaltigkeit der Bedeutungsweisen des Seins ausgliedert, deshalb nicht gedacht werden, weil der Zeithorizont, aus dem heraus das Sein immer schon verstanden wird, nicht zur Sprache kommt? Weil dieser Horizont gar nicht fragwürdig werden konnte, da die Gleichung: Sein ist stetes Anwesen, nicht fragwürdig wurde?

Soll das Sein als Sein, soll es in der Mannigfaltigkeit seiner Bedeutungsweisen verstanden werden können, dann muß die Einheit, aus der sich diese Mannigfaltigkeit ausgliedert, Problem werden. Es muß eigens gefragt werden nach dem *Sinn* von Sein, aus dem die Mannigfaltigkeit in der Bedeutung des Seins verständlich wird. Dieser Sinn von Sein ist der *Grund*, aus dem heraus und von dem her erst die Bedeutung des Seins in ihre Mannigfaltigkeit ausgegliedert werden kann. Da das Sein das über alle Bestimmungen hinausliegende trans-

cendens ist, kann der Sinn von Sein verstanden werden als *transzendentaler Horizont* für die Bestimmung des Seins als Sein. Wenn die Metaphysik das Sein von der steten Anwesenheit und damit von der Gegenwart her, wenn sie es auf eine verborgene Weise im Lichte der Zeit versteht, dann führt die Metaphysik selbst zu der Frage, ob nicht zu der Einheit des Seins – zum Sinn von Sein, zum Grund für seine mannigfachen Bedeutungsweisen, zum transzendentalen Horizont – die Zeit wesenhaft hinzugehöre.

So wird die Frage nach dem Sinn von Sein zur Frage nach Sein und Zeit. Heidegger setzt auf die erste Seite seines Werkes „Sein und Zeit“ die Frage aus dem Platonischen „Sophistes“: Was meinen wir eigentlich, wenn wir den Ausdruck „seiend“ gebrauchen? Was meinen wir, die abendländisch und d. h. wesentlich metaphysisch Denkenden, wenn wir „ist“ sagen? Die Frage ist, ob wir das Sein nicht allzu selbstverständlich als ein stetes Anwesen verstehen, die Zeit aber vergessen, aus der die Anwesenheit zu denken ist. Hat unser Denken nicht, sofern es das Sein des Seienden denkt, also Ontologie ist, den Grund vergessen, auf dem es steht: den Sinn von Sein, zu dem die Zeit gehört? Muß also nicht eine Fundamentalontologie gefordert werden, die die Ontologie, die Frage nach dem Sein des Seienden, erst auf ihren Grund stellt?

In den ersten beiden, allein veröffentlichten Abschnitten von „Sein und Zeit“ interpretiert Heidegger jenes Seiende auf seine Zeitlichkeit hin, das durch ein Seinsverständnis ausgezeichnet ist; den Menschen, sofern er seinsverstehend, sofern er Dasein ist. Von der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des seinsverstehenden Daseins her wollte Heidegger die Zeit, die zum Sinn von Sein selbst gehört, vor das Denken bringen. Im dritten Abschnitt von „Sein und Zeit“ sollte versucht werden, von der Zeitlichkeit des Daseins aus die Zeithaftigkeit jenes transzendentalen Horizontes zu fassen, in dem das Sein sich in die Mannigfaltigkeit seiner Bedeutungsweisen aufgliedert. Aber dieser Versuch scheiterte; so blieb der dritte Abschnitt von „Sein und Zeit“ unveröffentlicht. Die Untersuchung von „Sein und Zeit“ kam nicht ins Ziel.

Nach dem Scheitern von „Sein und Zeit“ versuchte Heidegger erst einmal unabhängig vom Problem der Zeitlichkeit nach dem transzendentalen Horizont zu fragen. Das „transcendens schlechthin“ im Transzendentalen dieses Bereichs ist das Sein, das als Sein selbst über das mannigfaltige Sein der verschiedenen Bereiche des Seienden und über alle transzendentalen Weisen des Seins hinausliegt. Dieses Sein wird verstanden im transzendierenden Dasein, im Überstieg über das Seiende, in der vom Dasein vollzogenen Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem. Diese Unterscheidung, die ontologische Differenz, und damit der Überstieg über das Seiende zum Sein, das ist die Mitte metaphysischen Denkens, das meta der Metaphysik. Heidegger vollzieht aber nicht nur diesen metaphysischen Überstieg über das Seiende zum Sein. Er fragt vielmehr nach dem Bereich, in dem sich dieser Überstieg vollzieht, nach dem „Wesen“ dieses Bereichs.

Die Metaphysik denkt das Seiende als Seiendes, sie denkt es in seinem Sein oder in seiner Wahrheit: wird ein Seiendes als Seiendes, z. B. ein Mensch als

Mensch, verstanden, dann tritt dieses Seiende in sein Sein und damit in die Offenheit seiner Wahrheit. Gemäß einer nicht weiter bedachten Voraussetzung nimmt die Metaphysik das Sein selbst als das in stets gleicher Anwesenheit Gegenwärtige. Diese Voraussetzung – daß das Sein in alle Ewigkeit das gleiche Sein sei, daß z. B. der Mensch wenigstens in seinem Sein oder Wesen keine Geschichte habe – wird für Heidegger fragwürdig. Deshalb muß er fragen: wie ist denn das Sein als Sein zu denken, wenn es nicht einfachhin und durchgängig ständiges Anwesen ist? Was ist das Sein, wenn ich einmal so sagen darf, selbst in seinem „Sein“ oder „Wesen“? Von woher wird das Sein überhaupt „als Sein“ verstanden? Wie ist der Sinn von Sein oder, wie Heidegger jetzt sagt, die Wahrheit des Seins selbst zu denken?

Wir müssen die beiden genannten Fragen: die Frage nach dem Sein als der Wahrheit des Seienden und die Frage nach der Wahrheit des Seins selbst, genau unterscheiden. Nietzsche z. B. gibt auf die Frage nach dem Sein des Seienden die Antwort: Das Sein ist Leben, Leben ist Wille zur Macht. „Wo ich Lebendiges fand“, so heißt es im „Zarathustra“, „da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.“ Der Wille zur Macht ist das Sein des Seienden, die Wahrheit über das Seiende. Was aber ist dieses Sein selbst in seiner Wahrheit? Ist dieses Sein durch den Charakter der steten Anwesenheit ausgezeichnet, so daß das Seiende im Grunde immer Wille zur Macht ist, auch dann, wenn dieser Wille nur als Ohnmacht zur Macht verwirklicht ist? Oder ist dieses Sein durchaus nicht durch eine stete Anwesenheit ausgezeichnet, gehört vielmehr die Erfahrung des Seienden im Lichte des Willens zur Macht als des Seins des Seienden in eine ganz bestimmte und begrenzte Geschichte, hat das Sein den Charakter der Geschichtlichkeit?

Heideggers Fragen gilt nicht einfach dem Sein als der Wahrheit des Seienden, Heidegger sammelt vielmehr seine ganze Fragekraft in die Frage nach der Wahrheit des Seins selbst. Er stellt der Leitfrage metaphysischen Denkens: Was ist das Seiende in seinem Sein oder in seiner Wahrheit?, die Grundfrage voraus: was ist das Sein selbst in seiner Wahrheit? Er sucht jenen Grund offenzulegen, auf dem die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden immer schon steht, ohne daß dieser Grund als Grund zur Sprache gebracht worden wäre. Heideggers Frage nach der Wahrheit des Seins selbst ist damit der Rückgang in den (bisher verborgenen gebliebenen) Grund der Metaphysik.

Um die Wahrheit des Seins selbst als den Grund der Metaphysik zur Sprache bringen zu können, fragt Heidegger nach dem Wesen der Wahrheit. Wahrheit, das zeigte schon die existenziale Analyse, wird erschlossen, wenn das Dasein sich in seine höchste Entschlossenheit bringt. In dieser Entschlossenheit muß sich das Dasein in doppelter Weise als nichtig erfahren: einmal ist es dessen, daß es überhaupt ist und daß Wahrheit geschieht, nicht mächtig; dann steht es immer in einer Situation und läßt der Wahrheit nur einen jeweils begrenzten Ort der Offenheit. Läßt sich das Dasein in diese seine Nichtigkeit los, dann erfährt es sie als zugehörig zum Wesen der Wahrheit. Die gedoppelte Nichtigkeit des Daseins kehrt wieder als ein gedoppeltes Nichts im Wesen der Wahrheit: zum Anwesen, zum Sichöffnen der Wahrheit gehört ein doppeltes Nicht-Anwesen

und Verbergen – einmal bleibt verborgen, warum überhaupt Wahrheit sich öffnet, dann gibt sich die Wahrheit jeweils nur in eine begrenzte Offenheit hinein. So ist die Wahrheit ein Zusammenwesen des Entbergens und des Verbergens, des Gründens und des Versagens eines Grundes; sie ist als Grund das Wegbleiben des Grundes, der Abgrund, als die Geschichte des Entbergens *und* Verbergens das Geheimnis der Un-Verborgenheit, der Aletheia.

Das Nichts im Nicht-Wesen, im Verbergen und in der Abgründigkeit der Wahrheit muß, so vermutet Heidegger, als zum Sein gehörig gedacht werden. Das Nichts, das zum Sein gehört, ist freilich nicht das absolute Nichts, das ja nur ein *ens rationis* sein kann. Es ist das Nicht zum Seienden, das heißt: das Sein, zu dem das Nichts gehört, ist nicht ein Seiendes, nicht eine Eigenschaft am Seienden und nicht verfügbar für ein Seiendes. Das Sein ist die Wahrheit des Seienden nur als dessen abgründiger Grund. Es ist, gemäß der Gedoppeltheit des Nichts, überhaupt un verfügbar und jeweilig un verfügbare Geschichte. Das Sein ist als die Wahrheit des Seienden in *seiner* Wahrheit un verfügbare und jeweilige Geschichte, Ereignis. Im Ereignis zeigt sich die Zeit- und Geschickhaftigkeit der Wahrheit des Seins.

Seit 1936–38, seit den sogenannten „Beiträgen zur Philosophie“, deren eigentlicher Titel lautet „Vom Ereignis“, denkt Heidegger die Wahrheit des Seins als Ereignis. Die Wahrheit des Seins braucht das Dasein als seine Augenblicks-Stätte; sie eignet sich dem Menschen zu, indem sie sich das Seinsverständnis des Menschen aneignet als das Da des Seins. In dieser Übereignung des Daseins in die Wahrheit des Seins kann die ontologische Differenz, der Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein ausgetragen, das Seiende jeweils in die Identität mit sich selbst, in sein Sein gestellt werden. Das Sein und der seinsverstehende Mensch gehören zusammen im Da, in der Wahrheit des Seins, aber so, daß das Dasein niemals verfügen kann über diese Wahrheit, sich vielmehr jeweils einfügen muß in ihre Geschichte. Die Wahrheit des Seins ist kein Grund, der festzustellen und sicherzustellen wäre; sie ist der abgründige, der un verfügbare und nur jeweilig geschichtlich gründende „Grund“.

Wenn die Wahrheit des Seins Ereignis, un verfügbare jeweilige Geschichte ist, dann kann auch die Einkehr in diese Wahrheit, der Rückgang in den Grund der Metaphysik, nur Geschichte und damit Entscheidung sein. Heidegger begegnet in Nietzsche dem Denker, der dadurch in die Entscheidung stellt, daß er die letzten Folgerungen aus dem metaphysischen Denkansatz zieht. In diesem Denkansatz wird das Sein als stets anwesendes genommen, ohne daß der Anwesenheit dieses Anwesens, dem Zeithorizont für das Sein und damit der Wahrheit des Seins selbst nachgefragt würde. Wird das Sein seinem „Wesen“ nach von der steten Anwesenheit her gedacht, wird es als das immer gegenwärtige genommen, dann wird dieses Sein und mit ihm das Seiende dem denkenden Menschen verfügbar, sofern der Mensch nur entschieden genug Gebrauch macht von seinem Denken. Vielleicht wird das Sein deshalb nur als das ständig anwesende gedacht, damit es dem Denken verfügbar ist. Hat der Mensch sich erst einmal zu seinem Verfügenwollen und -können befreit, dann stellt er das

Seiende vor sich hin und auf sich zu, indem er es in seinem Sein vorstellt. Das Sein des Seienden wird – und das ist der Beginn der Neuzeit – zur Vorgestelltheit der Gegenstände. Im Sein als der Vorgestelltheit verbirgt sich der Wille als das Wesentliche im Vorsichhinstellen und Aufsichzustellen. Nietzsche zieht deshalb nur die letzte Folgerung aus dem metaphysischen, neuzeitlich verwandelten Denkansatz, wenn er das Sein des Seienden als den Willen denkt, der in allem Vorstellen und Zustellen nichts als sich selbst will und so Wille zur Macht ist. Das Sein des Seienden, das in allem Seienden ständig Anwesende, allem Zugrundeliegende, das *subjectum*, ist nun die ins Unbedingte vollendete Subjektivität, der Wille zur Macht. Diese Subjektivität macht sich selbst zu dem, was sie ist, nämlich zum ständig Anwesenden und Zugrundeliegenden, indem sie sich als ewig wiederkehrend will und sich so in die stete Anwesenheit beständig. So kommt in krasser Weise zum Vorschein, daß das Verfügenwollen – wenigstens verborgen – immer schon dort waltet, wo das Sein des Seienden als ständiges Anwesen gedacht ist. Innerhalb dieser „Vollendung“ der Metaphysik wird es aber auch unmöglich, daß die ständige Anwesenheit noch einmal Problem wird, daß die Frage nach dem Zeithorizont der Anwesenheit als Frage nach der Wahrheit des Seins selbst erwacht. Die ständige Anwesenheit kann dort kein Problem mehr sein, wo der Wille sie sich im Wollen der ewigen Wiederkehr selbst verschafft. Vielleicht aber kann Nietzsche, wenn er die Metaphysik so ins Äußerste treibt, zum Anstoß werden, die Metaphysik als ganze in Frage zu stellen, sie als eine Geschichte zu begreifen, die zu ihrem Beginn schon den Grund vergißt, auf dem sie steht – die Wahrheit des Seins selbst –, die deshalb mit einer tödlichen Konsequenz auf ihr Ende zutreibt. Die Metaphysik wäre dann nicht überhaupt die Geschichte der Wahrheit, sondern jene Geschichte, die das Sein als die Wahrheit des Seienden denkt, ihrem ganzen Ansatz nach aber die Wahrheit des Seins selbst ungedacht lassen muß.

Die Metaphysik denkt das Seiende in seinem Sein. Sie befragt das Seiende der verschiedenen Bereiche auf sein Sein hin. Sie denkt das Seiende überhaupt den Grundzügen seines Seins nach, unterscheidet z. B. Was-Sein und Daß-Sein. Sie stellt in der Lehre von den Transzendentien das Sein den verschiedenen Aspekten nach dar, die es als Sein, z. B. als Wahr-Sein, bietet. Sie denkt das Seiende im Ganzen seinem Sein nach, denkt dieses Sein platonisch als *idea*, neuzeitlich als die Vorgestelltheit der Gegenstände und schließlich als den Willen zur Macht. So ist die Metaphysik die Lehre vom Sein des Seienden, *Ontologie*. Diese *Ontologie* nimmt als den Grundzug des Seins wie selbstverständlich die stete Anwesenheit an. Im stets anwesenden und deshalb auch verfügbaren Sein kann das Seiende *gegründet* werden. Das Sein bedarf selbst aber auch der Gründung, damit es das stets anwesende Sein sein kann. So sucht die Metaphysik nach jenem Seienden, das in besonderer Weise die Forderung, stets anwesend zu sein, erfüllt. Sie findet dieses Seiende im in sich selbst stehenden Göttlichen, im *theion*. Die Metaphysik ist somit nicht nur Gründung des Seienden im Sein, *Ontologie*, sondern auch Gründung des Seins in einem höchsten Seienden, im *theion*, also *Theologie*. Weil sie überhaupt gründet, ist sie eine – *logie*. So ist sie die *Onto-theo-logie*. Wenn aber der Wille zur Macht sich als

das Sein des Seienden herausgerungen hat, dann läßt er sich nicht mehr durch ein anderes Seiendes begründen, sondern verschafft sich selbst die Gründung, indem er sich als ewig wiederkehrend und so als ständig anwesend, in sich stehend will. Der Wille zur Macht gründet sich in sich selbst und verfügt so über sich als über den letzten Grund von allem, was ist. Es entspricht nur dem onto-theologischen Grundzug metaphysischen Denkens, wenn Nietzsche auch noch dem Willen zur Macht, der sich als ewig will, den Namen eines Gottes, den Namen des Dionysos, gibt.

Daß die Metaphysik das Seiende in seinem Sein denkt, daß sie das Seinsdenken auf ein in sich stehendes Göttliches hin öffnet, das ist ihre Größe. Ihre Verfehlung liegt darin, daß sie in einer nicht weiter bedachten Weise das Sein als stetes Anwesen ansetzt, so daß das Sein in den Charakter der Verfügbarkeit kommt, das gründende Denken zum Verfügen über die Gründe und den letzten Grund wird. Denkt der Mensch aber in dieser Weise, dann setzt er sich aus seinem eigenen Wesen, zu dem die geschichtliche, unverfügbare Zukunft gehört, heraus; dann wird die aus sich aufgehende und wieder in ihre Fülle zurückgehende, unausschöpfbare Natur zum Gegenstand des Vorstellens und zum bloß zu bestellenden Bestand; dann wird der Mensch, wie Nietzsche es ausspricht, zum „Mörder Gottes“: dem Göttlichen ist seine Göttlichkeit nicht gelassen, wenn es als ein ständig anwesendes und so verfügbares vor den Menschen hin und auf ihn zu gestellt wird. Die Metaphysik verstellt das Seiende und dessen Sein, indem sie es denkt.

Die Metaphysik kann auch ontologische Unterscheidungen wie die zwischen Daß-Sein und Was-Sein nicht ihrer Wesensherkunft und damit nicht ihren Grenzen nach denken. Der Unterschied zwischen Daß-Sein und Was-Sein, so sucht Heidegger zu zeigen, ergibt sich, wenn das Sein stetes Anwesen ist und sich so herausstellt in die Jeweiligkeit des Anwesens, das Daß-Sein, und in das immer gleiche Aussehen dessen, was anweist, in das Was-Sein. Wird die Setzung: Sein heißt stetes Anwesen, fragwürdig, dann muß auch gefragt werden, wie weit der Umkreis des Seienden ist, auf das sich die Unterscheidung zwischen Daß-Sein und Was-Sein anwenden läßt. Daß die Tragkraft dieser Unterscheidung ihre Grenzen hat, daß diese Unterscheidung z. B. auf die faktische Existenz, den geschichtlichen Menschen, nicht anwendbar ist, davon ging Heidegger in seinem Denken aus.

In der Transzendenzlehre mußte, gemäß der Grundvoraussetzung metaphysischen Denkens, das Wahr-Sein – um nur dieses als Beispiel heranzuziehen – gedacht werden als konvertibel mit einem ständig anwesenden Sein, als Offenheit eines stets Anwesenden und somit Verfügbaren. Die Wahrheit geriet in die Verfügung des Menschen, und wenn nicht in die Verfügung des Menschen, dann in die Verfügung eines Gottes, der in ganz bestimmter Weise gedacht ist. Der Gott hat, so heißt es in Platons Staat (597), für die Dinge nur jeweils *eine* Idee, das *eine* beständige Sein geschaffen, weil er *nicht* Schöpfer eines Einzelnen und Einmaligen sein wollte, sondern eines wahrhaft Seienden, d. h. in seinem Sein beständig Anwesenden. Dürfen wir aber von Gott so denken?

Die Metaphysik nimmt dadurch, daß sie das Sein als stetes Anwesen denkt,

einen ganz bestimmten Ort in der Geschichte der Wahrheit des Seins ein. Die Metaphysik kann diesen Ort aber nur als das Vergessene mit sich tragen, denn sie erfährt ja nicht die Wahrheit des Seins als jene Geschichte, durch die sie – die Metaphysik – selbst beortet wird. Die Metaphysik denkt das Sein als die Wahrheit des Seienden, dabei setzt sie das Sein an als stetes Anwesen und denkt diesem Ansatz nicht weiter nach. So bleibt die Wahrheit des Seins und schon die Frage nach dieser Wahrheit in der Metaphysik aus. Die Wahrheit des Seins selbst wird nicht Ereignis. Auch die einzelnen metaphysischen Denker besinnen sich nicht darauf, daß sie in der Ortschaft der Metaphysik beortet sind, wenn sie das Sein als stetes Anwesen und es so als idea oder als die Vorgestelltheit der Gegenstände oder als den Willen zur Macht nehmen. Erst ein Denken, das das Sein in seiner Geschichte – als ein Ausbleiben seiner Wahrheit und als das mögliche Ereignen dieser Wahrheit – denkt, erst ein seinsgeschichtliches Denken kann den Ort der Metaphysik und die Orte der einzelnen metaphysischen Denker erörtern.

Die metaphysischen Denker selbst geben jeweils ihre Wahrheit für die letzte und einzige aus. Z. B. ist für Nietzsche die Lehre vom Willen zur Macht zwar ein „Experiment des Erkennenden“, aber in diesem Experiment ist der Wille zur Macht nicht als die konsequent neuzeitliche, also geschichtlich beortete Deutung des Seins des Seienden angesetzt, sondern als Einsicht in ein letztes „Faktum“. Nietzsche sieht natürlich, daß der Wille zur Macht nicht immer als das letzte Faktum erkannt und anerkannt wurde. Er deutet aber das Verhalten des platonischen und christlichen Menschen, der einen Gott über sich setzt, als eine Ohnmacht zur Macht, die im Grunde nichts anderes sei als Wille zur Macht. Die metaphysische Einsicht in das beständige Sein als die Wahrheit des Seienden will jeweils das Beistellen eines letzten, alles gründenden Grundes sein, Grund-Einsicht und Grund-Lehre.

Vor achtzig Jahren hat Nietzsche den Satz geschrieben: „Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, – er wird im Namen *philosophischer Grundlehren* geführt werden.“ Kampf um die Erdherrschaft, das heißt: Kampf, die Erde als das Gesamt des verfügbaren Seienden in die Verfügung zu bekommen und jenes Menschentum zu ermitteln, daß diese Verfügung zu übernehmen vermag. Die Zeit dieses Kampfes ist in der Tat gekommen, und der Kampf wird mit Mitteln geführt, die Nietzsche sich nicht hat träumen lassen können. Wird der Kampf aber im Namen „*philosophischer Grundlehren*“ geführt? Vielleicht wird er dort am stärksten im Namen *philosophischer Grundlehren* geführt, wo von Philosophie und gar von Metaphysik nicht mehr die Rede ist, wo aber die metaphysische Tendenz, einen letzten Grund für das Seiende beizustellen und sicherzustellen, in das Äußerste getrieben wird, wo ohne jede Besinnung darauf, was getan wird, ein beständig anwesendes Sein, ein höchstes Prinzip als Ziel über die Geschichte gesetzt und die Geschichte von diesem Ziel her gemeistert wird. Jene, die diesen Kampf kämpfen, müssen nun aber die Erfahrung machen, daß die Ziele, die ideo-logisch als die bleiben sollenden gesetzt waren, bald nichtig werden und der Unglaubwürdigkeit verfallen. Die Erfahrung dieses Nichtigwerdens, also das Betroffensein

durch den Nihilismus, schreit dann jeweils nach der Ansetzung eines anderen Zieles, nach einer neuen „Bejahung“, einem neuen Mut zum „Sein“.

Vielleicht aber, so denkt Heidegger, bietet uns der Nihilismus noch eine andere Chance. Vielleicht fordert eine wesentliche Erfahrung des Nihilismus uns auf, das Nichts nicht nur als das Nichtigwerden dieses oder jenes Zieles zu denken, nicht nur als das Gegenspiel zur Heraufsetzung eines bestimmten Seienden zum höchsten Seienden, sondern als zugehörig zum Sein selbst. So würde das Nichts erfahren als der „Schleier des Seins“, wie Heidegger sagt – als jener Schleier, der uns jeweils das Sein zeigt, indem er es uns entzieht, der somit den gierigen Ausgriff auf ein beständig anwesendes und verfügbares Sein als den Grund alles Seienden unmöglich macht. Würde das Nichts, dem der Mensch durch sein Zum-Tode-sein vereignet bleibt, gedacht als zugehörig zum Sein, dann zeigte sich das Sein selbst in seiner Wahrheit als das unverfügbare Ereignis.

Die Frage nach der Wahrheit des Seins selbst bringt den Grund metaphysischen Denkens zur Sprache, sie selbst aber ist für Heidegger keine metaphysische Frage mehr. Sie ist die Frage, die in der „Metaphysik“ vergessen wurde. Heidegger vermutet, daß sich am ehesten noch im vormetaphysischen, vorplatonischen oder vorsokratischen, also im frühesten griechischen Denken eine Spur zur Wahrheit des Seins zeigen könnte. Wie es sich damit auch verhalten mag: Heideggers Frage nach der Wahrheit des Seins ist nicht in der rechten Weise aufgenommen, wenn sie in der überlieferten Weise als metaphysische Frage verstanden wird. Sagt man, Heidegger denke das Sein als Ereignis, oder, weniger scharf ausgedrückt, das Sein als Geschichte, das Sein als Zeit, setzt man dann diese Bestimmung „Sein als Ereignis“ auf die Ebene, auf der die metaphysische Voraussetzung, Sein sei stetes Anwesen, steht, dann ist alles mißverstanden. Heidegger setzt nicht an die Stelle der metaphysischen Voraussetzung: Sein ist stetes Anwesen, eine andere Bestimmung des Seins. Er fragt vielmehr, von woher überhaupt das Sein als Sein verstanden werden kann, er fragt nach dem, was das „als“ in der Wendung „Sein als Sein“ verbirgt: nach der Wahrheit des Seins selbst.

Wenn die Gleichung: Sein ist stetes Anwesen, problematisch und wenn deshalb eigens nach der Wahrheit des Seins selbst gefragt wird, dann ist damit nicht gelegnet, daß innerhalb begrenzter Bereiche des Seienden das Sein des Seienden durchaus stetes Anwesen sein kann. Z. B. hat die Bedingung für die Symmetrie einer mathematischen Gleichung den Charakter der steten Anwesenheit – sie ermöglicht es, daß wir auf die Symmetrie der Gleichung immer zurückkommen können. Auch sind z. B. das Problem des Naturrechts, das Problem der Urbilder oder „Archetypen“, das Problem einer „allgemeinen Metaphysik“ mit der durchaus rechtmäßigen Frage verknüpft, ob nicht innerhalb begrenzter Bereiche das Sein stetes Anwesen sei. Die These: das Sein des Seienden ist nicht stetes Anwesen, sondern durchgängig Zeitlichkeit im Sinne von Vergänglichkeit, würde durch das aufweisbare Sein z. B. der mathematischen Gegenständlichkeiten als falsch erwiesen. Eine solche These hat Heidegger auch niemals aufgestellt. Er hat nur gelegnet, daß das Sein des Seienden durchgängig den Charakter der

steten Anwesenheit habe, und gefragt, von woher überhaupt sich das Sein des Seienden bestimme. Wenn Heidegger von einer „Geschichte“ des Seins oder von der Wahrheit des Seins als dem „Ereignis“ spricht, dann müssen wir das, was hier Geschichte und Ereignis genannt wird, streng unterscheiden von dem, was sonst Geschichte genannt wird: nämlich von der Geschichte als jenem Bereich des Seienden, der z. B. von der Natur unterschieden wird. Was Natur und was Geschichte in ihrem Sein sind, läßt sich zureichend erst aus der Erfahrung der Wahrheit des Seins selbst denken.

Von dieser Wahrheit spricht Heidegger zuerst noch als vom „Sein selbst“. So kann er um 1936 vom Sein als Ereignis sprechen, wobei „Sein“ dann heißt: Sein selbst, Wahrheit des Seins, jenes Sein, das Heidegger zeitweilig mit *y* schrieb, um es vom Sein des Seienden zu unterscheiden. Wenn nun die Wahrheit des Seins als Ereignis zur Sprache gebracht worden ist, verliert sie den Namen des Seins: das Wort „Sein“ wird der Metaphysik zurückgegeben, die im Sein das Sein des Seienden denkt. Jetzt kann das Sein, nämlich das Sein des Seienden, nur noch *aus* der Wahrheit als dem Ereignis gedacht werden. So verliert sich auch der Anschein, als sei „Ereignis“ eine transzendente Bestimmung des Seins im Sinne der Metaphysik. Von „dem Sein“ zu reden, das ist überhaupt schon eine metaphysische Hypostasierung. Diese Hypostasierung will glauben machen, wir könnten das Sein umgreifen und begreifen, während wir doch nur aus der ursprünglichen, sich ereignenden Wahrheit erfahren können, wie jeweils das Sein des Seienden im ganzen zu denken, wie das Sein der einzelnen Bereiche des Seienden zu bestimmen ist.

Im späten Denken Heideggers ist nicht mehr „Sein“, sondern „Wahrheit“ das Grundwort. Die Frage, die Heidegger nun entwickelt, gilt dem Baugefüge der Wahrheit. Zuerst zeigt Heidegger an der Kunst, wie Wahrheit sich ereignet. Die Wahrheit, die von der Kunst ins Werk gesetzt wird, ist der bleibende, währende Ursprung, ein Entspringen je und je, das sich, wie die Quelle, zurückbirgt in seine Unerschöpflichkeit. Die Wahrheit entbirgt das Seiende in sein Sein oder in seine „Wahrheit“, indem sie sich zurückhält und so zugleich verbirgt. Die Wahrheit des Seienden ist somit in *ihrer* Wahrheit nicht nur das Offenliegen für die Erkenntnis, sondern auch ein Verschließen und Nichtoffenbarsein. Das Offenliegen und Offenbarsein nennt Heidegger die „Welt“; das Verschließen nennt er die „Erde“. Wahrheit ist also in ihrer Ursprünglichkeit der Streit von Welt und Erde. Das Werk der Kunst bringt das Seiende in seine Wahrheit, indem es uns die sich in sich verschließende Erde zur Welt macht, uns heimisch sein läßt im Unheimischen des Abgründigen und Sichentziehenden. Dabei aber läßt die Kunst die Erde Erde, ein Sichverschließen, sein: sie läßt an den Dingen nicht nur das Offenbarsein und Offenliegen sehen, sondern auch die Unerschöpflichkeit und Abgründigkeit einer Tiefe, die sich niemals ganz ausgibt.

Die Herzmitte der Wahrheit ist das Geheimnis: nicht das schlechthin Verschllossene, auch nicht jenes Rätsel, das einmal seine endgültige Lösung findet, sondern das *bleibende* Geheimnis, das jeweils eine Offenheit gewährt, indem es sich in die Verborgenheit zurückbirgt. Der Mensch hat keinen gottgleichen

Verstand, mit dem er das Geheimnis der Wahrheit auflösen könnte; er ist vielmehr der Sterbliche, der dem Geheimnis der Wahrheit übereignet ist und bleibt. Dieser endliche und sterbliche Mensch sucht aber nicht nur das Offenliegen der Dinge; er fragt auch nach Heil und Unheil, fragt danach, ob das, was ist, in seiner Wahrheit ruht oder in ein leeres Nichts zergeht. Weiß sich der Mensch als den Sterblichen, erfährt er die Wahrheit als das unverfügbare, nur jeweils sich öffnende Geheimnis, dann kann für ihn diese Wahrheit zum Raum dessen werden, was das ganz Andere zum Menschen ist und doch den Menschen anspricht und ihn „braucht“: zum Raum des Heiligen und Göttlichen. Nach Heideggers Auffassung ist es Hölderlin, der die Wahrheit in ihrer Ursprünglichkeit erfährt als das Heilige, als den Raum für das Erscheinen des Göttlichen – und das in einer Zeit, in der die ontotheologische Tendenz, einen letzten Grund für alles Seiende beizustellen und sicherzustellen, Gott „getötet“, dem Göttlichen die Göttlichkeit nicht gelassen hat. Wenn Heidegger sich auf Hölderlins dichterische theologia, auf Hölderlins „Nennen“ des Heiligen bezieht, dann bedeutet das nicht, daß er ein anderes Wort vom Heiligen durch Hölderlins Wort ersetzt wissen wollte. Genauso wenig wie „Sein und Zeit“ durch den Bezug zu Augustin, Luther, Kierkegaard „theologisch“ ist, so wenig ist Heideggers späteres Denken durch den Bezug zu Hölderlin „mythologisch“. Ganz abgesehen davon, daß Hölderlins dichterisches Wort nicht eine zitierbare Mythologie ist – in einem denkerischen Bezug zu Hölderlin kann Hölderlins Erfahrung nur als *Frage* aufgenommen werden, als die Frage nämlich, wie der heutige und vor allem der zukünftige Mensch einen Anspruch des Göttlichen erfahren kann.

Was im ersten Anfang unserer Geschichte vergessen blieb, die Wahrheit des Seins selbst, sucht Heidegger als das zu erfahren, was einen „anderen Anfang“ unserer Geschichte möglich macht. Heidegger denkt das Baugefüge dieser Wahrheit als den Streit von Erde und Welt, als das Zueinander von Göttlichen und Sterblichen. Für Welt in diesem Sinn sagt Heidegger später „der Himmel“: der Himmel gehört als das Offene zur Erde als dem Sichverschließenden. So kann Heidegger dann das *ganze* Baugefüge der Wahrheit „Welt“ nennen. Welt in diesem Sinne muß freilich streng unterschieden werden von dem metaphysischen Begriff der Welt als der Allheit des Seienden wie auch von jedem anthropologisch-historischen Begriff der Welt als der jeweilig-geschichtlich entworfenen Ganzheit von Bedeutsamkeitsbezügen. Welt als Zueinander von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen ist das Ereignis der Wahrheit. Wird die Wahrheit als das Heilgewährende und Heilige erfahren, dann kann sie Welt als ein Heimischsein gewähren, als die Weile eines Zuhause-seins, als „Heimat“.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf den Denkweg Heideggers, und richten wir dabei unsere Aufmerksamkeit auf die Frage, in welcher Weise dieser Denkweg Weg, welches also die „Methode“ von Heideggers Denken ist!

Heidegger nahm am Anfang seines Denkweges die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden auf. Er fragte nach der Einheit, aus der sich die Mannigfaltigkeit der Bedeutungsweisen des Seins auszugliedern vermag. Diese Frage nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit des Seins verwandelte sich grundle-

gend, als Heidegger an die Seinslehre der Metaphysik die Frage richtete, ob sie der Faktizität und Geschichtlichkeit des Lebens genüge tue. Trägt die Metaphysik den Bereich der Faktizität und Geschichtlichkeit nicht als das Vergessene mit, insofern sie nämlich das Sein von der steten Anwesenheit her denkt, dem Zeithorizont aber nicht nachdenkt, aus dem die Anwesenheit oder Gegenwärtigkeit zu denken ist? In „Sein und Zeit“ sollte dieser Horizont, der Sinn von Sein, gedacht werden. Aber „Sein und Zeit“ scheiterte. Warum dieses Werk scheitern *mußte*, konnte sich freilich erst zeigen, als der Sinn oder die Wahrheit des Seins zur Sprache gekommen war.

„Sein und Zeit“ ist dem ganzen Ansatz nach ein in sich zwiespältiger Versuch und mußte *deshalb*, nicht aus irgendwelchen äußeren Gründen, scheitern. Einerseits ist „Sein und Zeit“ unterwegs, die Wahrheit des Seins zu denken; andererseits spricht dieses Werk noch eine unzulängliche „metaphysische“ Sprache. Es geht in neuzeitlich-metaphysischer Weise aus von der transzendentalen Subjektivität als dem fundamentum inconcussum veritatis und nennt das Sein dieser Subjektivität mit einem Terminus der neuzeitlichen Willensmetaphysik die „Existenz“. Zwar wird der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie und aller Metaphysik entgegengedacht, indem die Existenz auf die endliche Zeitlichkeit als auf ihr Sein hin vorgestellt wird. Der Übergang aber von der Zeitlichkeit der Existenz zur Zeithaftigkeit des Sinnes von Sein kann nicht gefunden werden, weil die Existenz noch nicht durch eine geschichtliche Besinnung genügend geschieden ist von der neuzeitlichen Subjektivität. Diese Subjektivität verschließt sich ihrem Wesen gemäß vor der Wahrheit des Seins: sie sucht sich auf sich zu stellen und kann sich so nicht einfügen in ein unverfügbares Wahrheitsgeschehen, ist nicht Dasein als Da, als Augenblicks-Stätte des Seins. – „Sein und Zeit“ denkt ferner den Sinn von Sein noch als den Grund, auf den alles gestellt werden soll. Zwar soll die „Destruktion“ die Geschichtlichkeit des Denkens herausstellen. Doch in dieser Destruktion läßt sich das Denken noch nicht einfügen in die unverfügbare Geschichte der Wahrheit; die Destruktion soll vielmehr durchgreifen auf ein verstelltes Letztes. „Sein und Zeit“ folgt mit dem Versuch, ein Fundament für jede Ontologie, für alles Fragen nach dem Sein bereitzustellen, noch dem metaphysischen Ausgriff auf einen letzten Grund. Wie aber könnte die Wahrheit des Seins, sofern sie als Ereignis, als die je und jäh geschehende Geschichte erfahren ist, noch ein feststehendes Fundament, ein letzter, beizubringender Grund sein? Allenfalls kann sie abgründiger Grund, doch von ihrem Eigensten her überhaupt nicht „Grund“ genannt werden.

Nach dem Scheitern von „Sein und Zeit“ versuchte Heidegger, mit seinem Denken einzukehren im Abgründigen der Wahrheit des Seins. Diese Einkehr ist auch die „Kehre“ genannt worden, die Kehre vom Dasein zum Sein. Diese Rede von der Kehre mißdeutet alles, solange man nicht sieht, daß diese Kehre niemals so vollzogen worden ist und auch so gar nicht vollziehbar war, wie sie in „Sein und Zeit“ geplant war – als der systematische Übergang von der Analytik der Existenz zur Interpretation des Sinnes von Sein. Die Kehre ist nur vollziehbar als die Umkehr, in der das Denken darauf verzichtet, sich durch das Beistellen eines letzten Grundes zu sichern und sich auf sich zu stellen. Die Um-

kehr muß die Geschichte der Metaphysik rückgängig machen und ist in *diesem* Sinne Rückgang in den Grund der Metaphysik. Dieser Rückgang war für Heidegger der Durchgang durch die Geschichte der Metaphysik und der Nachvollzug ihrer äußersten Entscheidungen für die Selbstbehauptung des Menschen und für das Suchen eines Grundes. Erinnert sei nur daran, daß Heidegger in seiner Rektoratsrede von 1933 Prometheus den ersten Philosophen nannte, der sich selbst behauptete, indem er das Feuer vom Himmel *raubte*. Der metaphysische Ausgriff auf einen letzten Grund hält sich durch in der Fundamentalontologie, die Heidegger auch mit einem Wort Kants die „Metaphysik von der Metaphysik“ genannt hat. Dieser Ausdruck erweckt den Anschein, als ob die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden durch die Frage nach der Natur des Fragenden, nach der Natur des Menschen, überboten und so begründet werden könnte. Oder nicht mehr neuzeitlich-transzendentalphilosophisch formuliert: der Anschein wird erweckt, als ob die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden noch einmal auf sich selbst angewandt werden könnte, so daß nach dem „Sein“ des Seins gefragt würde (nach dem „Wesen“ der Metaphysik). Sobald aber die Wahrheit des Seins selbst als der Abgrund des Ereignisses zur Sprache gebracht worden ist, muß sich dieser Anschein verlieren. Die Metaphysik kann selbst nicht noch einmal begründet und damit auch nicht „überwunden“, durch den Ausgriff auf etwas Höheres aufgehoben werden. Vielmehr muß das Denken, das sich in die Wahrheit des Seins fügt, den metaphysischen Willen aufgeben, einen letzten Grund beibringen und sicherstellen zu wollen. Es kann die Metaphysik nicht überwinden, aber es muß sie verwinden.

Die Frage „Was ist Metaphysik?“ stößt sich, wie Heidegger einmal sagt („Zur Seinsfrage“, 1956, S. 37), selber ins Herz: nicht damit das Denken daran sterbe, sondern damit es verwandelt lebe. Diese Frage fragt, indem sie nach einem Was oder einem Wesen fragt, selber noch metaphysisch. Dieses *metaphysische* Fragen muß sich aufgeben, wenn die Wahrheit des Seins erfahren werden soll als die Geschichte, die auch die Metaphysik trägt, obgleich die Metaphysik diese Geschichte nicht erfährt. Die Metaphysik wird von Heidegger als Geschichte zur Entscheidung gestellt: sie wird in dieser Entscheidung zu jener Geschichte, die durch den Tod zu neuem Leben führt.

Diesen Fortriß des Denkens in den Tod, das Denken als Geschichte, hat – innerhalb der Metaphysik – Hegel als erster erfahren. Als Hegel sein Collegium über die Geschichte der Philosophie zum ersten Male las, im Winter 1805/06, als er – abends, bei Licht – eine Gestalt der Spekulation nach der andern vornahm und zurückließ, als endlich auch Schellings System an die Reihe kam und als unzulänglich zurückblieb, sprang, so wird berichtet, ein schon ziemlich bejahrter Hörer mit Entsetzen auf und rief, das sei der Tod und so müsse alles vergehen. Es gab dann einen großen Disput, bis einer der Hegelschüler erklärte: das sei freilich der Tod und müsse der Tod sein, aber in diesem Tode sei das Leben, das sich, durch ihn gereinigt, immer herrlicher entfalten werde. In der „Phänomenologie des Geistes“ hat Hegel als erste Aufgabe des Denkens die ergriffen, daß das Denken sich im Durchgang durch den Tod selbst reinige, daß es sich gegen sich selbst wende und als Geschichte zu sich komme. Nachdem Heidegger

die ursprüngliche Wahrheit als eine Geschichte gedacht hatte, mußte er sich mit dieser Hegelschen Phänomenologie auseinandersetzen. Heideggers Nähe zu Hegel ist offenbar, doch entscheidender ist das, wodurch die beiden Denker getrennt sind. Das Leben, das aus dem Tod entspringt, ist für Hegel das Leben des Absoluten; der Durchgang durch den Tod, die ganze Geschichte, hebt sich bei Hegel auf in ein absolutes Beisichsein, dem nichts nicht offenbar ist. Indem Hegel auch die Geschichte in das Leben des Absoluten aufnimmt, gibt er der metaphysischen Anmaßung zum Absoluten jene Virulenz, die dann nach Hegel die Weltgeschichte bestimmt hat. Für Heidegger wird, das ist der entscheidende Unterschied zu Hegel, der Mensch durch sein Zum-Tode-sein dem unaufheb- baren Geheimnis zugeeignet, daß überhaupt etwas ist und daß Wahrheit sich ereignet. Das Denken, das durch den Tod verwandelt wird, sucht sich an seinem Ort in das unverfügbare Geschehen der Wahrheit einzufügen. Dieses Denken kann den Menschen nur *im Fragen* auf die Wahrheit hin öffnen, nicht aber ihm ein Absolutes beistellen, nicht einmal ihm sagen, welche Wahrheit ihm konkret an seinem Ort zum Heil und Unheil ist.

Die Grundbewegung im Denken Hegels ist, alles „aufzuheben“ in das Beisichsein des Absoluten; die Grundbewegung im Denken Heideggers dagegen ist, wie Heidegger selbst es ausdrückt, „der Schritt zurück“. Heidegger nimmt die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden auf, um das Ungedachte, die Wahrheit des Seins selbst, zur Sprache zu bringen, um den Schritt zurück in diese Wahrheit zu vollziehen. Die Frage nach der Wahrheit des Seins muß auch *den* Anschein noch von sich abtun, als sei sie eine metaphysische Frage im potenzierten Sinn. Die Erörterung des Seins auf seine Wahrheit hin – die „Seinstopik“, wie ich sagen möchte – ist selber nicht mehr „metaphysisch“. Indem diese Seinstopik die Wahrheit des Seins als das Ungedachte der Metaphysik erörtert, verläßt sie den Ort der Metaphysik, an dem die Wahrheit des Seins ausbleibt, zugunsten eines Ortes, an dem diese Wahrheit Ereignis werden kann. So ist „Erörterung“ (in diesem neuen Wortsinn) ein *Weg*: nicht das Verlassen der einen Position zugunsten einer anderen, sondern die Erörterung, die zurück- geht zu dem, was im schon Gedachten jeweils ungedacht blieb, die somit dadurch, daß sie das Ungedachte zur Sprache bringt, von dem einen Ort zum anderen kommt und sich so an ihrem Ort einfügt in die Geschichte der Wahrheit. Der Weg, den diese Erörterung geht, ist nun aber nicht einfach nur der Weg Heideggers, sondern dieser Weg soll nichts anderes sein als der Nachvollzug des Weges des abendländischen Denkens, jener Schritt zurück zum Anfang unserer Geschichte, in dem dieser Anfang auf sein Ungedachtes erörtert und seiner Anfänglichkeit zurückgegeben wird, so daß er zum „anderen Anfang“ werden kann.

Mittels einer Erörterung des Seins, einer Seinstopik, entzieht sich Heidegger dem metaphysischen Denken, indem er das Ungedachte dieses Denkens zur Sprache bringt und so dieses Denken an seinen Ort und in seine Grenzen zurück- stellt. Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von Metaphysik und Seinstopik wäre ich zum Schluß meines Vortrages gekommen. Ich möchte nun nur noch in aller Kürze einige Hinweise anfügen, die vielleicht das, was Erörterung ist, ein wenig klären können.

Zuerst möchte ich unterscheiden zwischen Erklären, Erläutern und Erörtern. Erklären heißt: das eine Seiende auf ein anderes oder auf das „Sein“ als auf seinen Grund zurückführen. Nichts ohne Grund, das ist das große Prinzip, durch welches ein Erklären und damit ein Beherrschen des Seienden ermöglicht wird. Dieses Erklären war im 19. Jahrhundert zur Methode der Wissenschaften schlechthin geworden: nicht nur die Naturwissenschaften, auch die Geisteswissenschaften wurden vom Erklären beherrscht. Die Religion z. B. wurde aufklärerisch-positivistisch zurückgeführt auf psychologische Zustände, etwa auf die Furcht des Menschen, und galt so als erklärt. In einer weniger groben Erklärung wurde sie zurückgeführt auf die Geschichte der Seele, die Geschichte der einzelnen und der Völker. „Ausdehnung“ oder „Bewußtsein“, das war jeweils das Letzte, bei dem das Erklären ankam, und vielleicht zeigt dieser Hinweis auf die beiden kartesischen Substanzen, daß hinter der Methodik des Erklärens der metaphysische Ausgriff auf einen letzten Grund steht. Durch die letzte Vermutung soll nun freilich die ontologische Gründung der Metaphysik nicht als ontisches Erklären gebrandmarkt, sondern nur gefragt werden, ob die ontologische Gründung sich in Wahrheit so vom ontischen Erklären geschieden hat, daß jedes Mißverständnis ausgeschlossen blieb, ob die ontologische Gründung innerhalb der Metaphysik nicht deshalb in die Nähe des ontischen Erklärens geriet, weil die Wahrheit des Seins selbst nicht gedacht wurde.

Es bedeutete für das Denken eine Befreiung, als zu Anfang unseres Jahrhunderts Ontologie und Phänomenologie dem Erklären entgegentraten und darauf hinwiesen, daß über das Religiöse z. B. noch nichts gesagt sei, wenn die Religion als Ausdruck eines geschichtlichen Menschentums gedeutet, also von einem anderen her erklärt werde. Dem Erklären setzte sich ein Denken entgegen, dessen Wesenszug man als Erläutern bezeichnen kann. Erläutern meint dann: etwas im Lauteren seines Wesens stehen lassen und von allen vorschnellen Erklärungen absehen. Die Logik nicht psychologisiert erklären, die Religion oder die Dichtung nicht gleich als Ausdruck eines Volksgeistes nehmen, alles erst einmal durch ein unvoreingenommenes Beschreiben in seinem eigenen Wesen sehen lassen, das meint die Forderung: zu den Sachen selbst. Die Gefahr dieses Erläuterns ist, daß das Lautere des Wesens gemäß der Tendenz metaphysischen Denkens wieder als *ständiges* Anwesen genommen und an einem überhimmlischen Ort beheimatet wird, daß ein Bereich der logischen Gesetze „an sich“, der Werte „an sich“, überhaupt der Wesenheiten an sich angesetzt wird oder auch, in neuzeitlicher Wendung, alles zurückgeführt wird auf ein transzendentes Ich, das jenseits jedes aufweisbaren Ichs liegt. Das Problem bleibt dann: wie kann die konkrete Geschichte in einen Bezug gesetzt werden zu den ethischen Werten an sich, zur Religion an sich, zur Dichtung an sich?

Heidegger sucht nun zu zeigen, daß hier überhaupt kein Bezug hergestellt zu werden braucht, sofern man nicht vergißt, daß sich das Sein des Seienden oder das Wesen nur ergibt im Bereich der Wahrheit des Seins selbst, für den der geschichtliche Mensch „gebraucht“ wird. Auf diesen Bereich der Wahrheit des Seins wies Heidegger zuerst vom in sich geschichtlichen Seinsverständnis des Menschen her hin. Aber das Leitwort „Verstehen“ blieb in einer Zweideutigkeit:

der Anschein blieb, als sei das Verstehen im historischen Sinn das Sichselbstverstehen *des* Menschentums, das als der Grund angesetzt wird, von dem her alles erklärt werden soll. Der Name „Erörterung“ bringt vielleicht zureichender zur Sprache, worum es im Denken Heideggers eigentlich geht: die Wahrheit des Seins selbst, die als Ereignis je und je unser Fragen nach dem Sein des Seienden beortet. Das aus der Wahrheit des Seins gedachte Sein ist selbst ein beortetes Sein, dem die Endlichkeit und Geschichtlichkeit von vornherein zugehört, mag es auch innerhalb begrenzter Bereiche ein Sein oder Wesen geben, das sich immer durchhält, auf das wir an allen geschichtlichen Orten zurückkommen können.

Die Erörterung ist der Logos von Heideggers Denken. Vielleicht ist die Erörterung nur die Weise, wie wir „eigentlich“ die Sprache gebrauchen sollten. Die Sprache ermöglicht freilich ein verschiedenartiges Sprechen. Heidegger selbst hat dichterisches und denkerisches Sprechen unterschieden und in formelhafter Verkürzung gesagt: Der Dichter nennt das Heilige, der Denker sagt das Sein. Was der Dichter tut – auf den Anspruch durch das Heilige eine Antwort geben, das Heilige und Göttliche, wie Heidegger mit Hölderlin sagt, „nennen“ – das zu tun kann der Denker sich nicht anmaßen. Er sagt das Sein, d. h. er erörtert das Sagen vom Sein des Seienden auf die Wahrheit des Seins hin, um so den Menschen durch ein *Fragen* einzuweisen in die Geschichte der Wahrheit. Innerhalb dieser Wahrheit und ihres Bauegefüges, der Welt, gibt es keinen ontotheologisch faßbaren letzten Grund. Es gibt nur je und je, gemäß dem Anspruch des Göttlichen, ein Maß, und dieses Maß kann wenigstens der Denker nie als letztes Maß besitzen. So geht ihm auch jede Berechtigung ab, ein allumfassendes metaphysisches System zu konstruieren: nicht nur dieses oder jenes System, sondern der Systemgedanke überhaupt ist fragwürdig geworden. Da dem Denken ein letztes Maß fehlt, kann es auch nicht die „Welt“, wie sie von der Physik oder von der Biologie herausgestellt wird, begründen, also legitimieren oder korrigieren wollen. Das Denken kann wohl je und je erörtern, welche nicht weiter bedachten Voraussetzungen in die Physik oder in die Biologie eingegangen sind. So hat Heidegger z. B. eine Ortung der klassischen Physik gegeben; er hat zu zeigen versucht, daß vom weltbildhaften Denken der Zeit, in der diese Physik entstand, bestimmte Voraussetzungen in diese Physik eingegangen sind, die zu ihr als reiner Wissenschaft nicht gehören – was übrigens die moderne Physik auf ihre Weise auch nachgewiesen hat. Eine Erörterung der Aussagen einzelner philosophischer Disziplinen oder bestimmter Wissenschaften wird dort ansetzen müssen, wo philosophische oder andere Implikationen unbedacht übernommen wurden, wie in der Mathematik im Unendlichkeitsbegriff, in der Ästhetik in den Grundbegriffen, nicht zuletzt im Begriff des Ästhetischen selbst, usf.

Mag es solche Erörterungen geben – die entscheidende Frage gegenüber der Erörterung ist doch wohl die, wie sich die Erörterung als denkerische Grundmethode legitimiere. Ist die Wahrheit in ihrer Ursprünglichkeit ein Geschehen, das der Erörterung bedarf, ist sie ein Weg, der verschiedene Orte ergibt? Und kann man aufweisen, daß die Wahrheit so ist? Könnte man es, dann wäre die Erörterung schon überstiegen, denn die Erörterung fügt sich an ihrem Ort ein in das Geschehen der Wahrheit, aber sie kann diese Wahrheit nicht umgreifen

als den Weg, der verschiedene Orte ergibt. Wenn man diesen Weg nur an seinem Ort und in der Unterscheidung von einem anderen Ort erfahren, ihn aber nicht als ganzen aufweisen kann – bleibt dann nicht die eigentliche Legitimation für die Erörterung aus? Oder ist die Frage nach einer solchen Legitimation eine falsch gestellte Frage? Man kann wohl zeigen, daß Heidegger zum erörternden Denken, zum Sagen der Wahrheit des Seins kommt, weil nach seiner Erfahrung das Gründen und Erklären der Metaphysik an ein Ende gekommen ist und die Metaphysik selbst dadurch auf das erörternde Denken verweist. Welche sonstigen nicht weiter bedachten Voraussetzungen den Weg der Erörterung bestimmen, das kann sich nur dem zeigen, der diesen Weg geht. „Legitimiert“ als eine „absolute Methode“ ist die Erörterung nicht.

Warum nennen wir diese Erörterung, das Sagen der Wahrheit des Seins, mit dem alten Namen der Topik? Man hat, anknüpfend an frühere Denkversuche Heideggers, davon gesprochen, Heideggers Denken folge einer „hermeneutischen Logik“, einer Logik, welche sich nicht am stets Vorhandenen orientiere, sondern am sich selbst auslegenden geschichtlichen Leben, und vor allem an der Praxis dieses Lebens. „Praxis“ ist allerdings das Zauberwort, das in der Zeit nach Hegel das lebendige Fragen auf sich gezogen hat. Blicken wir jedoch auf unsere Praxis, dann blicken wir auf uns selbst, und dieser Blick auf uns selbst hält uns nur zu leicht davon ab, die Geschichte der Wahrheit als eine unverfügbare zu erfahren. – Der späte Heidegger hat sein Denken in die Nähe des Spruchdenkens der „Vorsokratiker“ gestellt, auch in die Nähe des Dichtens. Suchen wir innerhalb des Denkens, das bewußt den Wegen nachdenkt, die es geht, eine Entsprechung zur Erörterung, dann stoßen wir auf die Topik. (Heidegger selbst hat freilich diesen Bezug zur Topik nicht hergestellt.)

Die Topik ist die *ars inveniendi*, die Kunst des Findens, nämlich des Findens der Argumente und Grundbegriffe für das Gespräch über eine Sache. Sie dient dem Gespräch und der Gesprächskunst, der „Dialektik“. Das topisch-dialektische Denken gibt nicht das Wahre, das konvertibel ist mit dem beständig anwesenden Sein, sondern nur das Wahrscheinliche, das *endoxon* oder *verisimile*. Sollte aber das Aufscheinen und Sichverbergen wesentlich zur Wahrheit gehören, sollte die Wahrheit in ihrer Ursprünglichkeit Wahr-Schein sein, dann dürfte das topisch-dialektische Denken nicht deshalb abgewertet werden, weil es „nur“ das Wahrscheinliche vermittele. Das topische Denken hat einmal seine Bedeutung gehabt. In der Tradition der Aristoteles-Deutung sind z. B. die topischen Schriften mit der Kategorienschrift zusammengestellt worden – weil die Kategorien, in einer Art von Seinstopik, doch auch erst einmal gefunden werden müssen. Zumeist jedoch ist das topisch-dialektische Denken aus der „Ersten Wissenschaft“ herausgedrängt worden, abgedrängt worden in die Rhetorik, in den Humanismus, der sich der Schulphilosophie entgensetzte, in die Jurisprudenz, in die Theologie. Um der Geschichtlichkeit des Menschen willen hat Giambattista Vico, von der Rhetorik herkommend, die „alte“ topische Methode gegenüber der „neuen kritischen“, streng systematischen Methode des Cartesianismus zu rechtfertigen versucht. Dem Juristen war die Topik unentbehrlich: aus seiner Praxis heraus erwuchs ihm ein Mißtrauen gegen die strenge Systeme-

matik; er wußte: *omnis definitio in iure civili periculosa*; er mußte das formulierte Recht interpretieren, und das heißt auch immer: es dem geschichtlichen Wandel anpassen. Die theologische Dogmatik, die einen einmaligen geschichtlichen Anspruch zu Wort zu bringen hat, widersetzt sich strenger Systematisierung. Bis weit in die Neuzeit hinein wurde die Dogmatik topisch behandelt und unter den Titel „*Loci communes*“ gestellt.

Gibt nicht die Überlieferung einen Hinweis darauf, das immer wieder abgedrängte, nie ursprünglich zur Sprache gekommene topische, „erörternde“ Denken als die Herzmitte der Metaphysik selbst zur Sprache zu bringen? Wie es auch sei – für uns bleibt hier die Frage, zu welcher Werkgestalt die vielen Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, Aufzeichnungen, Briefe, die Heidegger in seinen letzten Veröffentlichungen vorgelegt hat, sich noch zusammenschließen. Diese Denkversuche sind eine einzige große Erörterung, jene Erörterung, die ein Sagen aus dem eigenen, anderen Ort möglich macht. Bei dieser Erörterung geht Heidegger nun so vor, daß er sich auf einzelne Leitworte und Leitsätze konzentriert, auf *topoi*, wie ich innerhalb des Sprachgebrauchs der Topik sagen möchte. Deshalb darf man diese denkerische Erörterung vielleicht „Topologie“ nennen. Topologie, das meint dann: ein Sagen (*legein*) des Ortes (*topos*) der Wahrheit, eine Ortsbestimmung, die sich entfaltet als Stellen-Lese, als eine Sammlung (*logos*) der Leitworte (*topoi*) des abendländischen Denkens und so als ein Sichsammeln auf die Grundworte des eigenen Denkens. Die *topoi* sind Leitworte – wie *aletheia*, *idea* –, Leitsätze – wie der „Satz vom Grund“, wie „Dichterisch wohnet der Mensch“ –, aber auch grammatische Formen – wie das Subjekt-Prädikat-Verhältnis im Satz, das unser Denken maßgebend bestimmt. Diese *topoi* weisen jeweils auf einen Ort der Wahrheit.

Topologisches Denken versucht etwas sehr Einfaches: es macht darauf aufmerksam, welche Voraussetzungen in den Begriffen stecken, die wir gebrauchen; es sucht die Sprache auf eine besonnene Weise zu sprechen, sich darauf zu besinnen, daß wir uns an einem bestimmten Ort in das Geschehen der Wahrheit einfügen, wenn wir so sprechen, wie wir sprechen. Als Topologie des Seins ist dieses Denken eine Besinnung darauf, was wir, die abendländischen Menschen, denn eigentlich meinen, wenn wir „ist“ sagen. Nach dem Scheitern von „Sein und Zeit“ schickt Heideggers Denken sich immer entschiedener in das Einfache einer solchen Besinnung. Sollte man dieser Besinnung nicht zugestehen, was Goethe in einem Wort sagt, das Heidegger an den Schluß seines Briefes an Ernst Jünger gestellt hat – an den Schluß eines Versuches, zu der Beschreibung, der Topographie des Nihilismus, wie Jünger sie gibt, die Topologie zu geben, den Aufweis des Ortes, von dem her gesprochen und beschrieben wird? „Wenn jemand“, so sagt Goethe, „Wort und Ausdruck als heilige Zeugnisse betrachtet und sie nicht etwa, wie Scheidemünze oder Papiergeld, nur zu schnellem, augenblicklichem Verkehr bringen, sondern im geistigen Handel und Wandel als wahres Äquivalent ausgetauscht wissen will, so kann man ihm nicht verübeln, daß er aufmerksam macht, wie herkömmliche Ausdrücke, woran niemand mehr Arges hat, doch einen schädlichen Einfluß verüben, Ansichten verdüstern, den Begriff entstellen und ganzen Fächern eine falsche Richtung geben.“