

gewisses Maß an persönlicher Verantwortung zu übernehmen. Zweifellos wird es auch weiterhin Philosophen geben, die den Sinn ihres Tuns in der Reproduktion von Philosophiehistorie um der Philosophiehistorie willen oder im Entwurf von metaphysischen Gesamtsystemen sehen. Dies sei ihnen unbenommen. Aber wenn Philosophie mehr sein will als ein sogenanntes „Orchideenfach“ – und daß sie das will, kam in dem auf vielfache und verschiedene Weise von den Philosophen artikulierten Unbehagen zum Ausdruck –, dann muß sie sich – wenigstens gelegentlich, und sei es in einer „unbezahlten Nebentätigkeit“ (Marquard) – für Fragestellungen und Probleme öffnen, die ihrer Natur nach nicht philosophischen Ursprungs sind, gleichwohl aber durch die philosophische Reflexion geklärt und einer vernünftigen Lösung zugeführt werden können. Die auf solche Weise erworbene neue Kompetenz würde sich von der Sachkompetenz des Fachmanns und der Inkompetenz des Nur-Philosophen dadurch unterscheiden, daß sie als eine eminent sittlich-praktische Fähigkeit zwischen realen Gegebenheiten und sachverständig entworfenen objektiven Handlungsmustern so zu vermitteln weiß, daß nicht nur eine gesellschaftlich relevante, sondern zugleich auch vernünftig begründbare Entscheidung möglich wird.

Philosophie ist ein Moment von Planung. Doch wie steht es umgekehrt? Kann man Philosophie planen? Müßte ein solcher Plan eine gesellschaftliche Legitimation enthalten? Wenn ich die während des Kolloquiums ausgetragenen Kontroversen richtig deute, so tendieren die Antworten auf diese Fragen dahin, daß man ein philosophisches Studium nicht, oder jedenfalls nicht vorrangig, von der Einsetzbarkeit bzw. vom späteren Beruf der philosophisch Ausgebildeten her planen kann. Generell planbar sind allenfalls formale Bedingungen des Studienganges sowie die Lernangebote, aber die Wege, um das gesetzte Ziel – das Erlernen des nichtprofessionellen, des nichtinstrumentellen „naiven“ Denkens – zu erreichen, müssen weitgehend offen sein. Somit obliegt es dem Studenten der Philosophie auch weiterhin, sein Lernen selber frei zu planen und das Risiko eines anderen Berufs durch die Erwerbung einer Sachkompetenz in einem zweiten Fach zu verringern. Wie weit er seine philosophisch geschulte Urteilskraft für die Lösung konkreter Lebensprobleme und die aktive Erörterung gesellschaftlicher Belange einsetzt, wird von dem Grad seines Unbehagens an der sich immanent mit sich selbst beschäftigenden Philosophie einerseits, von seinem persönlichen Engagement andererseits abhängen. In jedem Fall hat die Philosophie auch in Zukunft eine Chance – auch bzw. gerade außerhalb ihrer selbst; eine Chance, die vor allem die praktische Philosophie ergreifen sollte, deren Aufgabe immer schon darin bestanden hat, die Praxis über sich selbst aufzuklären (Oeing-Hanhoff), doch so, daß sie das „überflüssige Wissen“ (das Humanum), von dem der Mensch lebt (Tenbruck), als den Rahmen sichtbar macht, innerhalb dessen jedweder vernünftige und als solcher menschenwürdige Planungsprozeß stattfinden muß.

## Martin Heidegger, Politik und Praktische Philosophie

### Zur Problematik neuerer Heidegger-Literatur

Von Alexander SCHWAN (Berlin)

#### I.

Hier soll nicht nochmals über jene Phase im Wirken Martin Heideggers breit gehandelt werden, an die jedermann zuerst denkt, wenn das Thema „Heidegger und die Politik“ zur Sprache kommt: über das Fehlverhalten des Philosophen im Jahre 1933, als er im Amte des Rektors der Freiburger Universität in Tat und Wort die nationalsozialistische Politik unterstützte und der „Gleichschaltung“ der deutschen Wissenschaft zugunsten der Zielsetzungen der neuen Machthaber die ersten Wege ebnete. *Beda Allemann* hat vor einigen Jahren alle wichtigen Daten und Vorgänge aus den Jahren 1933 und 1934 festgehalten, die das (öffent-

liche) Verhalten Heideggers betreffen<sup>1</sup>, indem er die darüber vehement entbrannte Kontroverse in Frankreich darstellte und die Ergebnisse referierte, die vor allem *François Fédier* zutage gefördert hatte<sup>2</sup>. Seitdem ist die Frage der politischen Option Heideggers in diesem Zeitraum einigermaßen klargestellt: seine öffentliche Bejahung und aktive Förderung der nationalsozialistischen Politik ist nachweisbar und nicht wegdiskutierbar für die Zeit vom Antritt des Rektorats im April bis zum Ende des Jahres 1933 (Höhepunkt: seine Leipziger Rede bei der „Kundgebung der deutschen Wissenschaft“ am Vorabend der Reichstagswahl vom 12. November „Bekanntnis zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat“); dann sind ihm zunehmend Bedenken gekommen, und Ende Februar 1934 gab Heidegger das Amt des Rektors auf; seitdem zog er sich vom öffentlichen politischen Wirken wieder zurück.

Was danach geschah, ist allerdings weiterhin in Auslegung und Bewertung umstritten: Heidegger nahm in Vorlesungen und Seminaren der folgenden Semester und Jahre bis 1944 immer wieder in versteckten Anspielungen, aber auch in klaren und mutigen Ausführungen Stellung zu den politischen und ideologischen Tendenzen dieser Ära. Die Heidegger verteidigenden Interpreten – wie (in den letzten Jahren) *François Fédier*, *Otto Pöggeler* und *Hannah Arendt*<sup>3</sup> – behaupten, Heidegger habe dabei ganz eindeutig gegen den Nationalsozialismus opponiert. Wir selbst haben versucht, die Ambivalenz seiner Äußerungen (soweit sie in den veröffentlichten Vorlesungsmanskripten belegbar sind) und die Entwicklung seines politischen *Denkens* von einer Bejahung des autoritären Führer-Gefolgschafts-Staates zur Distanzierung gegenüber der erst allmählich erkennbar werdenden totalitären Ideologie und ihrer zunehmend spürbar werdenden, alles bestimmenden Herrschaft herauszuarbeiten<sup>4</sup>. *Winfried Franzen* analysiert jetzt die Etappen auf diesem Wege nochmals eingehend, gerade soweit die rein politischen Aussagen Heideggers dabei eine Rolle spielen<sup>5</sup>. Franzen betont insbesondere jene Phase (um 1935;

<sup>1</sup> Vgl. *B. Allemann*: Martin Heidegger und die Politik, in: *Merkur* 21 (1967), 962–976. Wieder abgedruckt in *O. Pöggeler* (Hrg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln–Berlin 1969 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Bd. 34), 246–260 (wir zitieren nach dieser Ausgabe).

<sup>2</sup> Vgl. *F. Fédier*: Trois attaques contre Heidegger, in: *Critique* Nr. 234 (1966), 883–904.

<sup>3</sup> Vgl. *F. Fédier*: a. a. O.; *O. Pöggeler*: Philosophie und Politik bei Heidegger. Freiburg/München 1972, 19 ff.; *H. Arendt*: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: *Merkur* 23 (1969), 893–902.

<sup>4</sup> Vgl. *Verf.*: Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln–Opladen 1965 (Ordo politicus, Bd. 2). Wir haben das Thema nochmals aufgenommen – unter stärkerer Berücksichtigung auch der äußeren Umstände und Vorgänge – mit einem Beitrag zu Martin Heidegger innerhalb einer Sendereihe des Hessischen Rundfunks im Frühjahr 1969 unter dem Reihentitel „Vorbild oder Verführer? Über den politischen Einfluß von Philosophie“. Dieser Beitrag wurde in der „Zeit“ abgedruckt (vgl. *Verf.*: Vorbild oder Verführer? Über den politischen Einfluß von Philosophie: Martin Heidegger, in: *Die Zeit* vom 26. 9. 1969, 20 f.). – *Jean-Michel Palmier* (*Les Ecrits politiques de Heidegger*. Paris 1968) hat unsere Unterscheidung völlig mißverstanden. Er behauptet, wir sähen in Heidegger einen Anhänger des autoritären Führerstaates und des faschistischen Totalitarismus (vgl. a. a. O. 150 ff.). Das genaue Gegenteil ist der Fall. – *Walter Heinemann* (*Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers für das Rechtsdenken*. Jur. Diss. Freiburg i. Br. 1970) hebt dagegen den Nachdruck hervor, mit dem diese Unterscheidung getroffen und als bedeutsam für das Verständnis des weiteren Verhaltens und Denkens von Martin Heidegger herausgestellt wurde. Heinemann ist jedoch der Auffassung, daß Heideggers philosophische Grundstellung zwar eine positive Sicht von Staat und Politik einschließe, aber als solche keine spezifische innere Nähe zum autoritären Führerstaat oder einer anderen Staatsform besitze (vgl. a. a. O. 207 f.). – Wir setzen uns in dem vorliegenden Beitrag nur mit solchen Arbeiten zu seiner Thematik auseinander, die nach 1965 erschienen sind, deren Ergebnisse wir folglich in dem Buch „Politische Philosophie im Denken Heideggers“ nicht berücksichtigen konnten.

<sup>5</sup> Vgl. *W. Franzen*: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers. Phil. Diss. Gießen 1972 (hier bes. der III. Teil: Sein und Politik. Heidegger und der Nationalsozialismus, a. a. O. 96–144). Aus

vgl. bes. die Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“), in der Heidegger zunächst versucht hat, die „innere Wahrheit und Größe“ der „Bewegung“, also das „wahre Wesen“ des Nationalsozialismus, mit dem er sich identifizierte und das er durch seine denkerischen Bemühungen retten wollte, abzugrenzen und auszuspähen gegen die faktische Wirklichkeit<sup>6</sup>, bis er auch dies als unmöglich und vergeblich erkannte und noch kritischer gegen den Nationalsozialismus insgesamt wurde. Der schließlich als ein besonderes und ausgezeichnetes Signum der Seinsvergessenheit des gegenwärtigen Zeitalters – aber mit und neben sämtlichen anderen politischen Weltanschauungen – verstanden wurde und wird<sup>7</sup>.

Es läßt sich also mit denen, die Heidegger verteidigen, formal feststellen, daß das positive Verhalten des Philosophen gegenüber dem Nationalsozialismus einer „Täuschung“, einem „Irrtum“, entsprang<sup>8</sup> – wenn dies besagt, daß Heidegger nicht voraussah und nicht bejahte (wie viele andere Parteigänger der ersten Stunde der „Machtergreifung“ ebenso), daß die nationalsozialistische Herrschaft sich als ein totalitäres Regime mit absolutem Wahrheits- und Machtanspruch etablierte. Der Rede von Täuschung und Irrtum kann jedoch nicht zugestimmt werden, wenn damit intendiert wird (und dies ist tatsächlich überwiegend der Fall), Heidegger sei ganz voraussetzungslos, gleichsam in der Art eines Betriebsunfalls und völlig überrascht und übermächtig durch die politischen Umstände, zu seinem pro-nationalsozialistischen Engagement im Jahre 1933 gelangt. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Zeugnisse seines Denkens aus den Jahren nach 1933 bis zum Ende des Jahrzehnts (insbesondere die „Einführung in die Metaphysik“ sowie einige Aspekte der „Kunstwerk“-Vorträge und der im ersten „Nietzsche“-Band zusammengefaßten Vorlesungen, neuerdings auch des Buches über Schelling<sup>9</sup>) dieses politische Verhalten philosophisch begründen (und indirekt erklären und

---

der dort grundgelegten Sicht hat sich Franzen kritisch mit Pöggelers o. a. Buch in einer in *diesem* Jahrbuch veröffentlichten Rezension auseinandergesetzt (vgl. 80. Jg. 1973, 1. Halbband, 212–215).

<sup>6</sup> Vgl. Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte, 130 ff.; dazu *M. Heidegger: Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1953, 152.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *W. Franzen*, a. a. O. 141 ff.; *Verf.: Politische Philosophie im Denken Heideggers*, 103 ff., 183 f. sowie das VII. Kap. (Die Gleichförmigkeit und Werkunfähigkeit der Gegenwart und der relative Vorrang der totalitären Bewegungspolitik, 126–145).

<sup>8</sup> Dies bekräftigen mit einseitigem Nachdruck *F. Fédiér* (a. a. O.), *H. Arendt* (a. a. O.), *O. Pöggeler* (a. a. O. 19), aber auch *B. Allemann* (a. a. O. 259). *Walter Biemel* kommt bei seiner Darstellung Martin Heideggers „in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“ in „rowohlts monographien“ (Reinbek bei Hamburg 1973) mit einer kurzen Erwähnung des entsprechenden Urteils von Hannah Arendt aus (vgl. Einleitung 7 f.) und hat damit Heideggers Verhältnis zur Politik überhaupt, auch das Problem einer Praktischen und Politischen Philosophie im Denken Heideggers, für sich und den breiten Leserkreis, den diese Bild-Monographien zu erreichen suchen, abgetan.

<sup>9</sup> Vgl. Der Ursprung des Kunstwerkes, in: Holzwege. Frankfurt a. M. 1950, 7–68; Nietzsche, I. Band. Pfullingen 1961; Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tübingen 1971 (dieser Band enthält den Text von Heideggers Vorlesung im Sommersemester 1936 an der Universität Freiburg i. Br. sowie im Anhang ausgewählte Stücke aus den Manuskripten zur Vorbereitung eines Schelling-Seminars im Sommersemester 1941 und einen Auszug aus den Seminar-Notizen der Jahre 1941 bis 1943. In der damit bislang letzten Neuveröffentlichung von Arbeiten Heideggers – der Band „Frühe Schriften. Frankfurt a. M. 1972“ bringt nur Wiederabdrucke – finden sich abermals zahlreiche Anspielungen auf aktuelle Vorgänge und Tendenzen der damaligen Zeit. Ein Beispiel sei zitiert: „Um hier Mißverständnisse zu verhüten, sei betont, daß Spinozas Philosophie nicht gleichgesetzt werden kann mit jüdischer Philosophie. Schon allein die bekannte Tatsache, daß Spinoza aus der jüdischen Gemeinde ausgestoßen wurde, ist bedeutsam. Seine Philosophie ist wesentlich bestimmt durch den Geist des Zeitalters, Bruno, Descartes und die mittelalterliche Scholastik.“ Vgl. a. a. O. 80. – Diese Bemerkung in der Schelling-Vorlesung von 1936 ist in ihrer Ambivalenz für die Haltung Heideggers zu dieser Zeit charakteristisch: Einerseits wird Spinozas Philosophie von der jüdischen Philosophie unterschieden und abgehoben, womit indirekt gemäß dem damaligen „Zeitgeist“ –

rechtfertigen), wenn sie auch nicht mehr wie in der Rektoratsrede von 1933 die philosophische Terminologie des eigenen Denkens und angeeignete politische Postulate der nationalsozialistischen Politik miteinander verknüpfen und vermischen, sondern zugleich die ideologische Distanz deutlich machen. Dies ist ein komplizierter Sachverhalt, angesichts dessen mit Bedauern zu vermerken ist, daß noch immer die meisten Erörterungen über Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus in den Äußerlichkeiten steckenbleiben und nicht zur Frage nach dem inneren Zusammenhang des Denkens mit der politischen Praxis vordringen. „Täuschung“ und „Irrtum“ Heideggers also über das ganze Ausmaß und den wahren *politischen* Charakter der nationalsozialistischen Herrschaft im Jahre 1933; gleichwohl Disponiertheit seines Denkens und der in ihm angelegten Politischen Philosophie für die (vorläufige) Anerkennung der geschichtlichen Macht, die da im Deutschland der dreißiger Jahre heraufkam und sich durchsetzte, für die Bejahung des jähren, geschickhaften, neuen „Aufbruchs“ in seiner „Herrlichkeit“ und „Größe“<sup>10</sup>, gedacht aus der epochalen Wahrheit – allerdings zugleich der „Irrnis“ und der „Fragwürdigkeit“, der Verbergung und des Entzugs – des Seins<sup>11</sup>.

## II.

Unter den Heidegger-Anhängern hat einer seiner kenntnisreichsten und gründlichsten Interpreten, *Otto Pöggeler*, am einhelligsten anerkannt, daß das Thema „Heidegger und die Politik“ in die *philosophische* Auseinandersetzung gehört<sup>12</sup>, und er hat schließlich diesem Thema – nach langem Zögern und Aussparen<sup>13</sup> – eine eigene selbständige Erörterung gewidmet<sup>14</sup>. Die weitreichende Klärung der äußeren Begebenheiten bei Heideggers politischem Engagement in den dreißiger Jahren sollte auch verstärkt die Chance bieten, dieses Thema im Sinne der Frage nach dem Ort der Politik im Denken Heideggers zu behandeln, um die Relevanz dieses Denkens für die Bemühungen um eine Praktische und *Politische Philosophie* in Gegenwart und Zukunft ermitteln zu können. Voraussetzung für das Gelingen solcher Untersuchungen ist es, daß man endlich Abstand nimmt von vorweg entschiedener Affirmation oder Negation des Heideggerschen Denkens, daß man die unfruchtbare Alternative, die nur enragierte Apologie oder blinde Polemik kennt, überwindet<sup>15</sup>. Daß dies auch besonnenen

---

besser: Ungeist – die jüdische Philosophie herabgesetzt wird. Spinoza ist durch sie und die jüdische Gemeinde nicht kompromittiert. Andererseits besteht Heidegger mit dieser Bemerkung darauf, daß Spinozas Philosophie aus ihr selbst heraus ernstgenommen und innerhalb ihrer eigentlichen Tradition angemessen gewürdigt wird. Den nationalsozialistischen Erb- und Rassenbiologismus, demzufolge ein Jude nur Jude ist und nichts sonst, wie immer er selbst zum Judentum als religiösem Glauben oder als politischem Phänomen stehen mag, und entsprechend als minderwertig behandelt werden darf – mit den verbrecherischen Konsequenzen, die diese verwerfliche Gesinnung hatte –, macht Heidegger nicht mit. Allerdings brachte er diese Distanz expressis verbis erst etwas später zum Ausdruck.)

<sup>10</sup> Vgl. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. Mai 1933. Breslau 1933, 22.

<sup>11</sup> Vgl. a. a. O. 12 ff., philosophisch vorbereitet seit dem Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“ aus dem Jahre 1930 (Erstveröffentlichung Frankfurt a. M. 1943).

<sup>12</sup> Vgl. den Aufsatz „Einleitung: Heidegger heute“ in dem von O. Pöggeler herausgegebenen Band „Heidegger“ der Neuen Wissenschaftlichen Bibliothek, a. a. O. 11–53 (hier 31).

<sup>13</sup> Dies bemerkt W. Franzen in der o. a. Rezension (vgl. a. a. O. 212) treffend vor allem in bezug auf Pöggelers Hauptschrift zu Heidegger (Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963).

<sup>14</sup> Philosophie und Politik bei Heidegger. Freiburg/München 1972.

<sup>15</sup> Extrem negative Beispiele aus jüngster Zeit liefern J.-M. Palmier (Les Ecrits politiques de Heidegger. Paris 1968) als vehemente Apologet und Claus Grossner (Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen. Reinbek bei Hamburg 1971; darin: Was ist ist? [Martin Heidegger], 123–135) als polemischer und oberflächlicher Kritiker Heideggers. Beide sind blind für eine differenzierte Betrachtung und bieten daher keine hinlänglichen Ansatzpunkte für eine Auseinandersetzung.

Interpreten immer noch schwerfällt, bekundet Pöggelers neueste Schrift, die sich um einer möglichst positiven Sicht Heideggers willen in verschiedene Widersprüche und Unklarheiten verwickelt und stellenweise eine zu schematische Kritik an Heidegger-Kritikern führt, obwohl sie ihrerseits eine Reihe kritischer Einwände gegen die politischen Implikationen und die politisch-philosophischen Ansatzpunkte des Heideggerschen Denkens redlicherweise nicht verheimlichen kann.

Pöggeler stellt die Frage, wo im Werk Heideggers, bei welchen Gedankengängen eine Politische Philosophie ihren Ansatz suchen könnte<sup>16</sup>, und er beantwortet sie ganz im Einklang mit den Ergebnissen unserer eigenen Abhandlung „Politische Philosophie im Denken Heideggers“ dahingehend, daß dies die Werk-Analyse sei, die Heidegger Mitte der dreißiger Jahre (vor allem in den „Kunstwerk“-Vorträgen und in der „Einführung in die Metaphysik“) entfaltet hat<sup>17</sup>. Pöggeler betont mit Recht, daß Heidegger hier – und nicht schon in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ vor der „Kehre“ – sein Denken „mit den Geschichte gestaltenden Mächten“ konfrontiert habe<sup>18</sup>. Damit *modifizierte* Heidegger nach Pöggeler *konsequent* die Lossagung von der „Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens“<sup>19</sup>, die er 1933 gegen die Krisenerscheinungen der Philosophie und Wissenschaft vor der nationalsozialistischen Macht ergreifung vollzog. „In den dreißiger Jahren rücken das Werk, die es tragende Gemeinschaft und die großen Schaffenden in den Blick: das Werk als politische Institution, als der alles auf sich versammelnde Tempel der Griechen, als die Mythologie und Theologie einer Sophokleischen Tragödie und einer Hölderlinschen Hymne.“<sup>20</sup> In dieser Konfrontation mit den Geschichte gestaltenden Mächten sieht Pöggeler zugleich den Ansatz von Heideggers Denken sich verwandeln: Das in „Sein und Zeit“ vorbereitete und danach im Vollzug der Kehre aufgenommene und entfaltete Fragen nach dem Sinn von Sein „wird nicht mehr als Thema reiner Wissenschaft aufgefaßt; die Geschichtlichkeit dieses Fragens wird auch nicht mehr von der einsamen Existenz her gedeutet; dieses Fragen soll nunmehr aus jener geschichtlichen Konkretion heraus entwickelt werden, zu der auch Politik, Kunst, Dichtung beitragen. So wird der ‚Sinn‘ von Sein – der Grund, aus dem mannigfache Bedeutungen von Sein und die zugehörigen Kategorien und Existenzialien entspringen – zur ‚Wahrheit‘ des Seins, da Grund nur als abgründigungsgründiges Geschehen ist, das in seiner geschichtlichen Konkretheit gefaßt sein will. Von Wahrheit spricht Heidegger in Anknüpfung an das griechische Wort *Ἀλήθεια*: Wahrheit ist die Unverborgenheit, das Geschehen von Entbergen und Verbergen zugleich, das immer auch in die Irre führt, da es sein Verbergen verbirgt und den Menschen so verleitet, sich nur an den begrenzten Bereich des Entborgenen zu halten. Nur in epochal-übergänglicher Weise fügt die Wahrheit des Seins sich in ein Bauefüge und stellt so die ‚Welt‘ auf, die alle jene Bahnen in sich verwahrt, auf denen Seiendes als dieses und jenes, also in einem unterschiedlichen Sein, erfahren werden kann.“<sup>21</sup>

Diese entbergend-verbergende Wahrheit wird in den Werken des Denkens, der Dichtung, der Kunst und des politischen Handelns in jeweils epochaler Prägung eingerichtet. Wahrheit als solch epochales werkhafes Geschehen „ist Wahrheit für eine bestimmte Gemeinschaft von Menschen, die als geschichtliche unter einem gemeinsamen Geschick steht und so ein ‚Volk‘ ausmacht. ‚Sein und Zeit‘ führt den Begriff des Volkes noch durch einen Handstreich und fast gegen den eigentlichen Zug der Gedanken ein; in den dreißiger Jahren denkt Heidegger dagegen das Dasein konsequent als das ‚Volk‘. Er sagt von der griechischen Polis, sie sei das ‚Da‘ gewesen, ‚worin und als welches das Da-sein als geschichtliches‘ sei, das ‚Da‘, *in* dem, *aus* dem und *für* das Geschichte‘ geschehe, die ‚Kreuzungsstelle‘ aller jener Bahnen, auf denen Seiendes begegne, und damit die Geschichtsstätte der Götter, Tempel, Feste, Denker und Herrscher, der Volksversammlung, der Streitmacht und der Schiffe. Das ‚Volk‘ aber ist für den Heidegger der

<sup>16</sup> Vgl. Philosophie und Politik bei Heidegger, 15.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O. 22 ff.; parallel dazu Einleitung: Heidegger heute, a. a. O. 42 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Philosophie und Politik bei Heidegger, 22; Einleitung: Heidegger heute, 42.

<sup>19</sup> Vgl. Philosophie und Politik bei Heidegger, a. a. O.

<sup>20</sup> Vgl. Einleitung: Heidegger heute, a. a. O.

<sup>21</sup> Philosophie und Politik bei Heidegger, 22 f.

dreißiger Jahre die Weise, wie das Dasein in *unserer* Zeit Geschichtsstätte ist.<sup>22</sup> Ist auch zu bezweifeln, ob *damals* der Volks-Begriff bei Heidegger geschichtlich so eingegrenzt gedacht war, so ist eine ähnliche Formulierung Pöggelers im Sinne des Heidegger der dreißiger Jahre korrekter und präziser: „Die Wahrheit, die Wahrheit für ein Volk ist und im Denk-Werk, Dicht- und Kunst-Werk, Staats-Werk von den Schaffenden gestiftet, den Bewahrenden bewahrt sein will, ist als Geschehen und Geschichte charakterisiert durch den Bezug auf die bestimmte geschichtliche Situation, die Stunde des gemeinsamen Schicksals.“<sup>23</sup> Zur politisch bedeutsamen Struktur dieses Wahrheitsgeschehens deutet Pöggeler an: „Wahrheit muß als Wahrheit für ein Volk von den großen Schaffenden erfahren und in ihr Gefüge eingerichtet und dann von den Bewahrenden bewahrt werden. Solche Einrichtung geschieht – so entwickelt es exemplarisch der Kunstwerkaufsatz von 1936 –, indem Wahrheit ins Werk kommt. Werk ist für Heidegger aber nicht nur das Kunstwerk und das Dichtwerk; Werk ist ihm auch das Werk des Denkens, ja die staatschöpferische, die politische Tat . . . ‚Werke‘ sind die Staatswerke, Dichtwerke, Denkwerke, weil in ihnen das Am-Werke-Sein der Wahrheit epochal und damit gegebenenfalls auch überholbar in ‚Institutionen‘ der verschiedensten Art zum Stehen gebracht wird. Auch das, was ein Volk ist, bestimmt sich von der Wahrheit und ihrem Am-Werke-Sein und damit von den Aufgaben her, vor die das Geschehen der Wahrheit stellt.“<sup>24</sup> Pöggeler weist selbst auf den (weitläufigen) Zusammenhang des Werk-Gedankens mit Heideggers politischer Position von 1933 hin, wenn er den Satz aus der Leipziger „Führer“-Rede des Philosophen vom 11. November 1933 zitiert, in dem dieser Gedanke anklingt. Heidegger sprach dort von der „werkgerechten Sicherheit des unnachgiebigen einfachen Fragens nach dem Wesen des Seins“, das in Ablösung des vorherigen „boden- und machtlosen Denkens“ nun mit klarer Härte wiederkehre.<sup>25</sup> Es ließe sich dafür auch die Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 anführen, in der Heidegger u. a. sagte: „Die deutsche Studentenschaft ist auf dem Marsch. Und *wen* sie sucht, das sind jene Führer, durch die sie ihre eigene Bestimmung zur gegründeten, wissenden Wahrheit erheben und in die Klarheit des deutend-wirkenden Wortes und Werkes stellen will.“<sup>26</sup> In der Rektoratsrede kommt auch schon die Sicht zur Sprache, daß die im Schaffen und Bewahren sich entfaltenden Werke des volklich-staatlichen Daseins die Grundbezüge des Volkes „zu den weltbildenden Mächten des menschlichen Seins bewachen und scharf halten.“<sup>27</sup>

Wir haben Pöggeler ausführlich wiedergegeben, um darzutun, wie stark seine Darstellung von Heideggers erstem „Ansatzpunkt“ für eine Politische Philosophie mit der Interpretation übereinstimmt (und wohl auf ihr fußt), die wir von Heideggers *erster* Phase eines politischen Denkens gegeben haben, indem wir sie als die – Aristoteles und der klassischen griechischen Politik verpflichtete, sie aber zugleich grundlegend verwandelnde – Lehre vom Ins-Werk-Setzen der Wahrheit (der Welt und des Seienden) im „Staats-Werk“ (neben und mit den Werken der Kunst, der Dichtung und des Denkens) charakterisierten und entfalteten<sup>28</sup>. Um so erstaunlicher, daß Pöggeler einen solchen Versuch zwar als verdienstvoll, insgesamt aber doch als verfehlt hinstellt<sup>29</sup>. Die in diesem Zuge geführte Polemik dient deutlich der apologetischen Rechtfertigung und Bewahrung des Heideggerschen Denkens vor (mehr als Detail-)Kritik. Sie

<sup>22</sup> a. a. O. 23 f.

<sup>23</sup> Einleitung: Heidegger heute, 44.

<sup>24</sup> Philosophie und Politik bei Heidegger, 26 f.

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O. 18.

<sup>26</sup> Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 14.

<sup>27</sup> a. a. O. 16; vgl. dazu *Verf.*: Politische Philosophie im Denken Heideggers, 181 f. (Anm. 30).

<sup>28</sup> Vgl. dazu Politische Philosophie im Denken Heideggers, I.-V. Kap. (9–106). Diese Kapitel sind als Einheit zu verstehen (entsprechend der Einheit des Denkens und der Politischen Philosophie bei Heidegger). Dem wird häufig nicht Rechnung getragen. Wenn das V. Kap. (Das Wesen des Staats-Werkes, der autoritäre Führerstaat und das totalitäre Regime) aus dem zuvor entwickelten Zusammenhang mit dem Denken Heideggers herausgelöst und isoliert betrachtet wird, dann sind der Sinn und die Grundabsicht unserer Heidegger-Interpretation im Ansatz verfehlt. (Pöggeler verfährt so nicht, aber der größere Teil derer, die sich damit befaßt haben.)

<sup>29</sup> Vgl. Philosophie und Politik bei Heidegger, 121 ff.

enthält starke Verkürzungen und Verzerrungen der beanstandeten Auslegung und bleibt ihrerseits hinter Pöggelers eigenen Interpretationen von Inhalt und Stellenwert der Werk-Analyse Heideggers, wie wir sie oben referiert haben, zurück. Der Grund für die Ablehnung unseres Versuches bei weitgehender Annäherung an seine inhaltlichen Aussagen dürfte darin zu sehen sein, daß Pöggeler sich gegen das Fazit über die Politische Philosophie im Denken Heideggers wenden will, das wir zogen. Wir erklärten, daß Heideggers Auslegung der Wahrheit des Seins als unbedingt-geschichtliche, als verborgen-, „un-wahre“ und als epochal-beirrende Wahrheit sowie die damit verknüpfte seinsgeschichtliche Sicht der Geschichte und in ihr des Zeitalters der Gegenwart unter dem Signum der Seinsvergessenheit eine positive Begründung und Bestimmung der Politik (zumal im Sinne freiheitlicher Ordnungspolitik) und eine entsprechende Ausarbeitung Politischer Philosophie verhindere und trotz einiger wichtiger Ansätze letztlich unmöglich mache. Dies erweise sich in der fundamental-abgründigen Wesensbestimmung, die Heidegger in den dreißiger Jahren von der Politik als einem Werk der entbergend-verborgenden Wahrheit (in deren Zusammengehörigkeit mit der „Un-wahrheit“ und „Irre“) gegeben habe, ebenso wie in seiner späteren These vom Verfall und Verlust dieses Werkes (und der anderen Werke) im Zeitalter der extrem seinsvergessenen Gegenwart; es zeige sich also in seinem persönlichen und philosophischen Engagement für die Politik (in den dreißiger Jahren) ebenso wie in seiner seitherigen dezidierten Distanz zur Politik.<sup>30</sup> Beide politisch-philosophischen Grundstellungen des Heideggerschen Denkens seien zwar voneinander zu unterscheiden, aber doch nachweislich miteinander verwandt, und beide ergäben sich – konsequent aufgrund der aktuellen Erfahrungen einander ablösend – aus der Seins-, Wahrheits- und Weltauffassung Heideggers<sup>31</sup>. Diese sei durch eine radikale Vergeschichtlichung gekennzeichnet, die übergreifende Normen nicht mehr kennt, denen gegenüber das politische Denken und Handeln seine Verantwortlichkeit reflektieren könnte. Auch das neuerliche Andenken an das „Ding“, „Geviert“ und „Ereignis“ lasse die Möglichkeit einer ihrer Sache bewußten und expliziten Praktischen und Politischen Philosophie zwar grundsätzlich in der Schwebe, aber doch ganz im Unklaren<sup>32</sup>.

Pöggeler erklärt es demgegenüber plötzlich für unzulässig, sich durch den Kunstwerk-Aufsatz sagen lassen zu wollen, „was ein Werk ist und was ein Staatswerk sein kann, wie Wahrheit nach Heidegger in der Kunst, aber auch politisch am Werke ist“<sup>33</sup>. Er hat es zuvor, wie oben dargelegt, selbst getan, allerdings natürlich unter Berücksichtigung auch anderer einschlägiger Arbeiten Heideggers aus den dreißiger Jahren; so sind wir auch verfahren<sup>34</sup>. Nun aber gehört der Kunstwerk-Aufsatz zu einer „romantischen Position“ – was immer das heißt –, die Heidegger später aufgegeben habe (wirklich? – wenn schon von Romantik die Rede ist!). Pöggeler meint folglich, wir machten „in potenziierter Weise“ die romantische Phase von Heideggers Denken zur maßgeblichen, obwohl wir drei Phasen (außerdem kürzere Etappen innerhalb ihrer, wie z. B. in den dreißiger Jahren) deutlich unterschieden haben: das Frühwerk, die Phase der „Kehre“ seit „Vom Wesen der Wahrheit“ und neuerdings (nach dem Kriege) die Phase des Versuchs eines „besinnlichen“ und „gelassenen“ Denkens im Zeitalter der Technik, der Herrschaft des „Gestells“, von der die neuesten Schritte des Andenkens an das „Geviert“ und das „Ereignis“ nochmals vorsichtig abgehoben, der sie jedoch auch zugeordnet wurden. Mit Ausnahme des Frühwerkes bis zu „Sein und Zeit“, das beiläufig einbezogen wurde, finden

<sup>30</sup> Vgl. Politische Philosophie im Denken Heideggers, 12 f. und passim.

<sup>31</sup> Vgl. dazu a. a. O. 89.

<sup>32</sup> Vgl. dazu das IX. Kap. (Das Ungenügen der Gelassenheit und das Problem eines „anderen Anfangs“, 164–175).

<sup>33</sup> Philosophie und Politik bei Heidegger, 122.

<sup>34</sup> Pöggeler behauptet fälschlicherweise, wir hätten nicht nach dem Stellenwert der Kunstwerk-Abhandlung im Gesamtwerk Heideggers gefragt (vgl. a. a. O. 123). Aus unserer gesamten Untersuchung geht hervor, daß die Kunstwerk-Vorträge als repräsentativ nur für eine – allerdings bedeutsame und nachträglich nicht gering zu schätzende – Phase im Denken Heideggers verstanden sind, und zwar zusammen mit den schon genannten wichtigen anderen Arbeiten aus diesem Zeitraum. Vgl. dazu die folgenden Ausführungen.

alle diese Phasen und Etappen unter der Perspektive, wieweit vom Denken Heideggers her in ihnen eine Politische Philosophie formulierbar war und ist, ihre Behandlung und Würdigung. Gemessen an Pöggelers eigenen Hinweisen, wie sehr Heidegger in den dreißiger Jahren seine Wesensbestimmung des Menschen als Da-sein vom Einzelnen weg (war sie darauf in „Sein und Zeit“ je isoliert?) auf das Volk und die Polis beziehe, muß es unverstündlich erscheinen, daß er uns vorwirft, nicht mehr (originär) im Seienden (bzw. im Personwesen) „Mensch“, sondern in dem „vom Menschen (immerhin!) geschaffenen Werk“ das „Da des Seins“ und somit das Da-sein beim Heidegger der dreißiger Jahre zu erkennen. Wir haben insgesamt das Menschsein aus dem Dienst (den unterschiedlichen, hierarchisch geordneten Diensten der Schaffenden und der Bewahrenden) am Werk und das Mitsein als konstituiert aus der Werkfunktion (und somit nicht-personal) kritisch interpretiert, bezogen auf diese Phase des Heideggerschen Denkens<sup>35</sup>. Pöggeler belegt die Berechtigung dieser Interpretation<sup>36</sup> seinerseits über die früher angeführten Stellen hinaus, wenn er Heidegger aus seiner Vorlesung vom Winter 1934/35 mit einer längeren Passage über das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit durch die Dichter, Denker und Staatsschöpfer folgendermaßen zitiert: „Die Wahrheit des Volkes ist die jeweilige Offenbarkeit des Seins im Ganzen, der gemäß die tragenden und fügenden und führenden Mächte ihre Ränge empfangen und ihre Einstimmigkeit erwirken. Die Wahrheit eines Volkes ist jene Offenbarkeit des Seins, aus der heraus das Volk weiß, was es geschichtlich will,

<sup>35</sup> So eindeutig Politische Philosophie im Denken Heideggers, 67; vgl. dazu das gesamte III. Kap. (Das „unheimliche“ Ethos des Menschen in seinem Verhältnis zu Wahrheit und Werk). Diese Phase ist jedoch für die Ausarbeitung der „eigentlichen“ Frage des Heideggerschen Denkens, der Seinsfrage, wie auch für das Problem einer Grundlegung Politischer Philosophie im Denken Heideggers in einer bestimmten Hinsicht u. E. als maßgeblich anzusehen – im Unterschied zu Pöggeler. Von dem Vortrag „Was ist Metaphysik?“ über „Vom Wesen der Wahrheit“ bis zur „Einführung in die Metaphysik“ und zu den „Nietzsche“-Vorlesungen vollzieht sich Heideggers „Kehre“ von der Daseinsanalytik zur vollen – in „Sein und Zeit“ vorbereiteten – Ausarbeitung der Seinsfrage, die mit der Frage nach dem Wesen der Wahrheit zusammengeht. In diesem Entwicklungsgang hat Heidegger u. E. die komplexesten und gründlichsten (wenn auch „abgründigen“) Bestimmungen seines Denkens erarbeitet. Dies ist bedeutsam gerade auch für die Frage nach einer Politischen Philosophie bei Heidegger, um so mehr für die Frage nach einer Philosophie der Kunst und der Dichtung oder z. B. für das Problem von Heideggers Verhältnis zur Theologie. Vor allem aber wurden in dieser Zeit die entscheidenden Grundlagen für Heideggers methodisch wegweisende und inhaltlich einflußreiche philosophie-geschichtliche Interpretationen und für die damit verbundene seinsgeschichtliche Deutung der Metaphysik, darüber hinaus der europäischen Geschichte, gelegt. Nach dem Kriege hat Heidegger davon vieles relativiert und zurückgenommen. Das Bedenken der seinsgeschichtlichen Situation des gegenwärtigen Zeitalters rückte in den Vordergrund. Diese Denkphase ist durch eine erhebliche Vagheit und Unklarheit gekennzeichnet. Sie bleibt gegenüber der vorher – bei aller Kritikwürdigkeit – erwiesenen Kraft, Strenge und Komplexität des Denkens beträchtlich zurück. Die Heidegger-Apologeten tun u. E. dem Philosophen keinen Gefallen, wenn sie seine neueren und neuesten Versuche gegenüber den früheren entwickelten Phasen – sowohl von „Sein und Zeit“ wie der Zeit des Vollzugs der Kehre – einseitig aufwerten, was eine entsprechende Abwertung nicht nur der anderen Phasen, sondern des inneren Gewichts und der geschichtlichen Stellung der Philosophie Heideggers zur Folge hat. (Man kann so übrigens kaum dem mißliebigen Thema des konkreten politischen Wirkens des Philosophen ausweichen!)

<sup>36</sup> Wir legen deshalb Wert auf diese Feststellung, weil aus unserer hier nur knapp resümierten Auslegung des modifizierten Da-seins-Bezuges nach weiteren Interpretationsschritten das entscheidende Fazit zu ziehen war: „Die ganz und gar funktionale und nicht-personale Auffassung vom Mitsein des Da-seins im Dienst am Werk erstens und die sehr einfache und scharfe Scheidung dieses Dienstes in lediglich zwei Grundfunktionen (sc. des Schaffens und des Bewahrens mit den zugeordneten Menschengruppen) erklären das Bild vom Werk der politischen Ordnung als eines Führer-Folgschafts-Staates“ – ausgesagt für den Heidegger der dreißiger Jahre (vgl. Politische Philosophie im Denken Heideggers, 86).



indem es *sich* will, es selbst sein will'. Diese Wahrheit, die ‚Wahrheit des Daseins eines Volkes‘, so fuhr Heidegger fort, ‚wird ursprünglich gestiftet durch den Dichter; das so enthüllte Sein des Seienden aber wird als Seyn begriffen und gefügt und damit erst eröffnet durch den Denker, und das so begriffene Seyn wird in den letzten und ersten Ernst des Seienden, d. h. in die *be-stimmte* geschichtliche Wahrheit gestellt dadurch, daß das Volk zu sich selbst als Volk gebracht wird; das geschieht durch die Schaffung des seinem Wesen zubestimmten Staates durch den Staatsschöpfer‘<sup>37</sup>.

Ganz abwegig ist Pöggelers Vorwurf, in unserer Abhandlung werde der Wahrheitsbegriff Heideggers romantisiert (zufolge der angeblichen Verabsolutierung der von Pöggeler so genannten romantischen Phase!); das Geschehen der Wahrheit werde als ein unreguliertes Aufbauen und Zerstören, das pseudoeschatologische und dämonische Züge trage, dargestellt<sup>38</sup>. Nichts davon wurde behauptet. Aber hier gelangt die Kontroverse an ihren springenden Punkt. Von Pöggeler unterscheiden wir uns dadurch, daß wir schärfer als er die strikte Zusammengehörigkeit von Wahrheit, Un-wahrheit und Irre bei Heidegger herauszuarbeiten versuchten<sup>39</sup>. Zwar verweist auch Pöggeler, wie die angeführten Zitate bekunden, auf diesen unübersichtlichen Zusammenhang im Heideggerschen Wahrheitsverständnis, jedoch immer nur beiläufig. Unsere Auslegung zwingt zu einer fundamental kritischeren Würdigung von Heideggers Bestimmung der Wahrheit des Werkes und damit auch des Wahrheitswerkes der Politik aus der Zusammengehörigkeit mit der Un-wahrheit, der Verbergung, dem Geheimnis und der Irre, als Pöggeler dies sehen will. Sie läßt stärker die von Heidegger gerade auch noch *nach* den dreißiger Jahren gedachte Ab-gründigkeit des Seins<sup>40</sup> hervortreten, die aller Grundlegung regionaler Bereiche, nicht zuletzt des Bereiches mitmenschlichen Lebens und politischer Ordnung, also auch in einer positiv formulierten Politischen Philosophie, letztlich den Boden entzieht. Es bedeutet aber keine Dämonisierung des Heideggerschen Denkens, wenn man dies nüchtern konstatiert.

Eine Kernaussage der Kunstwerk-Vorträge zum Wahrheitsbegriff gilt für Heidegger seit dem Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930) bis heute: „Jegliches Seiende, das begegnet und mitgegnet, hält diese seltsame Gegnerschaft des Anwesens inne, indem es sich zugleich immer in eine Verborgenheit zurückhält. Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung.“<sup>41</sup> Diese Aussage wird auch nicht dadurch abgewandelt, daß Heidegger neuerdings das Wort „Sein“ nicht mehr gern gebraucht<sup>42</sup> – jedoch um endgültig und ein für allemal, wie auch zuvor schon, jeden Gedanken der Substantialität, des An-und-Für-sich-seins und des Grundes von dem abzuweisen, was die eigentliche „Sache“ seines Denkens stets war und noch ist; daß er sich von seiner eigenen Übersetzung der Ἀλήθεια mit „Wahrheit“ distanzier<sup>43</sup> – weil sie dann immer noch als ἀσθότης, adaequatio und certitudo in der Weise der philosophischen Tradition mißdeutet werden könnte, obwohl sich auch Heideggers Wahrheitsbegriff ja ständig und beharrlich eben davon abgesetzt hat; und daß er seine Rede von der „Lichtung“ jetzt betont einer Auslegung entziehen will, die den Irrtum nahelegen könnte,

<sup>37</sup> Philosophie und Politik bei Heidegger, 28; die Unterschiedenheit und die Zusammengehörigkeit der Werke des Denkens, der Dichtung, der Kunst und des Staates sind gemäß den jeweiligen Funktionen im und für das Wahrheitsgeschehen erörtert in: Politische Philosophie im Denken Heideggers, 91 f.

<sup>38</sup> Vgl. Philosophie und Politik bei Heidegger, 123.

<sup>39</sup> Vgl. Politische Philosophie im Denken Heideggers, II. Kap. (Die Zusammengehörigkeit von Wahrheit, Un-wahrheit und Irre, 28–52).

<sup>40</sup> Vgl. insbes. Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957 (aus den Jahren 1955 und 1956).

<sup>41</sup> Vgl. Holzwege, 42.

<sup>42</sup> „Vorgreifend können wir sagen, daß wir im Blick behalten müssen den Grundzug dessen, was die Griechen Sein nennen. Obwohl ich dieses Wort nicht mehr gern gebrauche, nehmen wir es jetzt dennoch auf.“ (Heidegger in: *Martin Heidegger – Eugen Fink*: Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967. Frankfurt a. M. 1970, 18).

<sup>43</sup> Vgl. a. a. O. 260 sowie: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969, 74 ff. (in dem Vortrag „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ aus dem Jahre 1964).

sie habe doch noch etwas mit der griechischen Lichtmetaphysik zu tun. „Lichtung“ wird nun von Heidegger klarer als früher etymologisch abgehoben gegenüber „lichten“ im Sinne von erhellen, hell machen, hell werden lassen. Lichtung und Licht haben nach Heidegger nichts (unmittelbar) miteinander zu tun. „Lichten“ besagt für ihn vielmehr: etwas frei und offen machen (z. B. den Wald an einer Stelle roden oder die Anker freimachen).<sup>44</sup> Das bedeutet ausdrücklich nicht, daß es dort, wo die Lichtung lichtet, hell ist. „Das Gelichtete ist das Freie, das Offene und zugleich das Gelichtete eines Sichverbergenden“. Auch das Dunkel ist zwar lichtlos, aber gelichtet.<sup>45</sup> Licht kann in das Offene der Lichtung einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen, wobei das Licht nicht die Lichtung schafft, sondern diese als das Freie für das Helle und das Dunkel voraussetzt. Auch das Dunkle bedarf der Lichtung als Voraussetzung der ständig aktualisierten Möglichkeit, daß wir „in das Dunkle geraten und es durchirren“.<sup>46</sup> Dieser Lichtung ist der Mensch ausgesetzt, indem er zufolge der Endlichkeit seines Wesens, die in der Endlichkeit des Seins beruht,<sup>47</sup> „ständig der Gefahr der Irrnis ausgesetzt bleibt“ – wie Heidegger noch im Jahre 1973 gesagt hat.<sup>48</sup> Das alles kann und muß so sein, weil zur Lichtung, zur Ἄ-Λήθεια die Ἀλήθεια gehört, und zwar „nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Ἀλήθεια. Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann? Wenn es so stünde, dann wäre die Lichtung nicht bloße Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens.“<sup>49</sup>

Aus diesen Belegstellen wird ersichtlich, daß sich an Heideggers Wahrheitsverständnis – das zufolge der ontologischen Differenz und Identität von Seiendem und Sein den Streit und die Zusammengehörigkeit von Entbergung und Verbergung, die Verschränkung von „Wahrheit“, „Un-wahrheit“ und „Irr“, das Zugleich von Anwesen und Ausbleiben des Seins, das Incens von Gewähr und Entzug in der Lichtung, das Miteinander von Geschick und Abgründigkeit des Geheimnisses usw. in immer neuen Ansätzen und Formulierungen zu denken versuchte<sup>50</sup> – grundsätzlich nichts geändert hat, auch wenn nochmals eine terminologische Modifikation eingeführt wird. Und auch den Werkgedanken hat Heidegger jüngst (1968), wenn auch vorsichtig, wieder aufgenommen. In dem Vortrag „Die Kunst und der Raum“ ist ihm die Plastik (als Beispiel) „die Verkörperung der Wahrheit des Seins in ihrem Orte stiftenden Werk“<sup>51</sup> (so formuliert er, obwohl er sich an anderer Stelle und vorher – 1964 bzw. 1966 – von den Bezeichnungen „Wahrheit“ und „Sein“ selbst distanzierte, wie wir sahen). Die Plastik wird zum „verkörpernden Ins-Werk-Bringen“ von Orten, womit „ein Eröffnen von Gegenden möglichen Wohnens der Menschen, möglichen Verweilens der sie umgebenden, der sie angehenden Dinge“ geschieht – ganz wie nach dem Werkgedanken der dreißiger Jahre, wenn auch nicht (hier liegt der – einzige – Unterschied) in der damals gedachten „Gewalt-tätigkeit“ des Ins-Werk-Setzens, sondern in einer stilleren, gelasseneren Weise (auf die später noch zurückzukommen ist)<sup>52</sup>. Das Orte stif-

<sup>44</sup> Vgl. Zur Sache des Denkens, 72; Heraklit, a. a. O.

<sup>45</sup> Vgl. Heraklit, a. a. O.

<sup>46</sup> Vgl. Zur Sache des Denkens, 72 und 74.

<sup>47</sup> So Heidegger noch bzw. abermals 1969 (vgl. Dankansprache von Professor Martin Heidegger, in: Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969 in Meßkirch, hrg. von der Stadt Meßkirch, 33–36; hier 35).

<sup>48</sup> Vgl. *M. Heidegger*: Statt einer Rede. Zur Einweihungsfeier für das Gymnasium in Meßkirch am 14. Juli 1973, in: Festschrift zur Einweihung des neuen Gymnasiums in Meßkirch am 14. Juli 1973, hrg. von der Stadt Meßkirch (ohne Seitenzahlen).

<sup>49</sup> Zur Sache des Denkens, 78 f.

<sup>50</sup> Vgl. dazu in systematischer Entwicklung: Politische Philosophie im Denken Heideggers, II. Kap.

<sup>51</sup> Vgl. *M. Heidegger*: Die Kunst und der Raum – L'art et l'espace. St. Gallen 1969, 13 (Vortrag aus dem Jahre 1968).

<sup>52</sup> Vgl. a. a. O. Die durchgängige Bedeutsamkeit des Werkes für das Wahrheitsgeschehen bei Heidegger stellt sehr stark auch *Herbert Schweizer* (Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen

tende Werk ist dabei die Stätte des Einräumens, der Freigabe („räumen“ nach Heidegger ebenfalls: roden, die Wildnis freimachen) von Orten, „an denen die Schicksale des wohnenden Menschen sich ins Heile der Heimat oder ins Unheile der Heimatlosigkeit oder gar in die Gleichgültigkeit gegenüber beiden kehren.“<sup>53</sup> Aus diesem Werkgeschehen wird bei Heidegger nicht erkennbar und analysierbar, wann und wie das eine, wann und wie das andere, wann und wie das dritte sich begibt. Es ist folglich anzunehmen, daß alle diese Möglichkeiten gegenwändig und zugleich, also wiederum im Zusammenspiel von „Wahrheit“, „Un-wahrheit“ und „Irre“, aktuell werden, denn auch jetzt gilt für Heidegger, daß in dem einräumenden „Räumen“ ein „Geschehen“ spricht und sich zugleich verbirgt.<sup>54</sup>

Wir bleiben folglich bei der Interpretation, daß sich im Denken Heideggers durchgängig Unverborgenheit und Verbergung verschränken, weil die Verbergung des Seins *in* der Entbergung der Lichtung für das Seiende und *als* diese waltet, und zwar so, daß sich auch das Ereignis der Un-Verborgenheit dabei noch in die Verbergung entzieht; die Un-wahrheit „west“ im Wahrheiten als seine Mitte und läßt nicht zu, dieses auf eine – wie auch immer bestimmte – zugrundeliegende Substantialität oder Transzendenz zu hinterfragen. Das Geheimnis des Seins und der Wahrheit liegt darin, daß es *im* Geschick und *als* Geschick, als der der Gabe der Unverborgenheit des Seienden eingestiftete und sich in ihr gerade und nur in ihr ereignende Entzug herrscht. In diesem strikten Sinne *ist* die Wahrheit „in ihrem Wesen Un-wahrheit.“<sup>55</sup> In dem von Heidegger als das Zugleich und Ineins des Ereignens von Entbergung und Verbergung gedachten Wesen der Wahrheit des Seins selbst aber „waltet die Irre. Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören in das anfängliche Wesen der Wahrheit.“<sup>56</sup> Ihr entspricht eine Entschlossenheit zum, eine Aufgeschlossenheit für das Geheimnis, von der Heidegger konsequent sagt, daß sie „unterwegs“ sei „in die Irre als solche“<sup>57</sup>. Das Sein bietet bei Heidegger in gar keiner Hinsicht so etwas wie einen festen Grund und Boden für die Orientierung menschlichen Denkens und Handelns im Bereich des Seienden, im mitmenschlichen Leben, in Geschichte und Welt, da es in radikaler Endlichkeit und Geschichtlichkeit gerade als das Ab-wesen und Aus-bleiben allen Grundes, als Ab-grund, und *so* als sich zuschickend, als waltend, als entbergend-verbergend-beirrend in der Geschichte und Welt des Seienden gedacht wird. Ab-grund ist das Sein in einem dreifachen Sinne: als Abwesen eines zustellbaren Grundes für das Seiende, als Abwesen eines höheren Grundes für das Sein selbst bzw. einer etwa noch zugrundeliegenden „anderen“, „wahreren“ Weise des Seins selbst und mithin als Abwesen von Grundhaftem im Verhältnis von Sein und Seiendem schlechthin. Sein „bleibt“ dann nichts anderes als die je endliche, geschichtliche, epochale, in Jeweiligkeit und Übergängigkeit sich ereignende und darin zugleich beirrte Konstitution der – wie Heidegger neuerdings sagt – „Orte“, womit eine situative Konstellation von Menschen und Dingen gefaßt ist.<sup>58</sup> *Ernst Tugendhat* hat denselben Sachverhalt mit Recht in die Feststellung gekleidet, daß die Verborgenheit, wie Heidegger sie versteht, kein Woraufzu des Rückgangs in einen Grund (und sei dieser auch nur die Wahrheit als der regulative Horizont einer Tiefendimension der Verborgenheit) und daher keine positive Bestimmung enthalte, auf die hin wir das Gegebene (den Bereich des Seienden) überschreiten könnten. Die Verborgenheit sei vielmehr in das „volle Wesen“ der Wahrheit mitaufgenommen und dies führe dazu, daß „so das Gegebene *in sich* vertieft wird, indem es als aus der Verborgenheit Hervortretendes und sich Entziehendes erfahren und freigelassen wird, nicht aber, daß über es hinaus nach einem nicht Gegebenen als reiner Wahrheit zurückgefragt würde. Statt daß wir über das Offenbare hinaus nach einem *Verborgenen*, nach einer anderen, wahreren Ansicht fragen müß-

---

Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles. Freiburg–München 1969. Symposium, Bd. 36) heraus; vgl. bes. 198, 236, 241.

<sup>53</sup> Die Kunst und der Raum, 9; vgl. dazu 8.

<sup>54</sup> Vgl. a. a. O. 9.

<sup>55</sup> Vgl. Holzwege, 43.

<sup>56</sup> *M. Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit.* Frankfurt a. M. 1949, 23.

<sup>57</sup> Vgl. a. a. O.

<sup>58</sup> Vgl. zu dieser gesamten zentralen Thematik ausführlich: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, 28 ff., insbes. 34 ff.

ten, erfahren wir die *Verborgenheit* unmittelbar in der Un-Verborgenheit des Offenbaren selbst.<sup>59</sup> In Anbetracht eines im Offenbaren waltenden Geheimnisses, das in seiner Verborgenheit bewahrt bleiben müsse und ein Eindringen nicht erlaube, habe Heidegger der Wahrheitsfrage entsagt; es fehle ihm jeglicher Ausblick auf ein (kategorial faßbares und konkret erprobbares) Maß der Wahrheit (für die jeweiligen Konstellationen im Bereich des Seienden, des Lebens, des Mitseins, des Denkens, der Praxis usw.)<sup>60</sup>.

### III.

In der neueren Literatur zu Heidegger ist nun eine starke Tendenz festzustellen, konstruktive Ansatzpunkte im Denken Heideggers – vornehmlich in seiner Spätphilosophie – für das Anliegen einer *Praktischen Philosophie* aufzuspüren und herauszustellen, genauer gesagt: dieses Denken bzw. diese Spätphilosophie als *praktische Philosophie schlechthin* zu begreifen und einzuschätzen.<sup>61</sup> Darin geht die Frage nach einer expliziten Politischen Philosophie auf, sei es ausdrücklich, sei es weil sie gar nicht mehr gestellt wird. Diese Praktische Philosophie bei Heidegger soll mit seinen – stets knappen – Hinweisen zum Verhältnis von Theorie und Praxis, Denken und Handeln, vor allem aber mit seiner Besinnung über das Wesen der Technik verbunden sein. So sieht *Otto Pöggeler* den zweiten und nun gültigen „Ansatzpunkt“ für eine (von ihm noch so bezeichnete) Politische Philosophie im Werk Heideggers in der Frage nach der Technik.<sup>62</sup> In der – kleinmütigen, allzusehr von der Aktualität beeindruckten – Sorge, es könne mit der Wirkung Heideggers zu Ende sein, fragt er: „Oder ermöglicht sein Ansatz es, brennende Fragen der Zeit zu entwickeln, etwa Fragen der Art: Wie begegnet Natur im Zugriff der Technik? Wie begegnet Leben im Zugriff jener biologisch-medizinischen Forschung und Technik, deren erste Ansätze heute schon erbitterte Diskussionen hervorrufen? Wie gehört jene Kunst in das Ganze unseres Lebens, die heute eine so merkwürdige Wandlung durchmacht? Die Frage, ob eine physikalische Theorie verifizierbar sei, eine Atomindustrie Effektivität, eine Atomrüstung Hypereffektivität habe, ist ja noch etwas ganz anderes als die Frage, ob und wie dieser so plötzlich und irrational entstandene Komplex von Atomforschung, -technik, -industrie und -rüstung in unsere Welt gehören soll. Für die zweite Art der Fragestellung ist von Husserl und

<sup>59</sup> Vgl. *E. Tugendhat*: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1970, 396.

<sup>60</sup> Vgl. a. a. O. 393 ff., dazu 371 ff.; Tugendhat erklärt dezidiert: „... mit dem Thema der Verbergung haben wir den eigentlichen Grundgedanken nach der Kehre erreicht“ (a. a. O. 388). Zu Tugendhats o. a. Kritik des Heideggerschen Wahrheitsverständnisses kritisch (wiederum bei Zugabe manch berechtigter Kritikpunkte) *O. Pöggeler* in einer Rezension in *diesem* Jahrbuch (76. Jg. 1968/1969, 2. Halbband, 376–385). – Im Blick auf Neuerscheinungen zu Heidegger in den letzten Jahren sei vermerkt, daß vor allem *Werner Marx* (Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang, Den Haag 1970) sich ganz ähnlich zu dem engen (im genauen Wortsinn innigen) Verhältnis von Wahrheit, Verbergung, Geheimnis und Irre äußert, wie es seit „Vom Wesen der Wahrheit“ bis heute für Heidegger gilt (vgl. bes. 85 ff., 96, 100 ff.). Vgl. auch *Dieter Sinn* (Heideggers Spätphilosophie, in: Philosophische Rundschau 14 [1967], 81–182), der formuliert: „Unverborgenheit und Verborgenheit sind ‚gleichrangige‘ Größen: jede ist nur ‚spielender‘ Grund der anderen“ (127).

<sup>61</sup> Die Großschreibung (Praktische Philosophie) und in Abhebung davon die Kleinschreibung (praktische Philosophie) erfolgt an dieser Stelle mit Absicht. Es handelt sich im Grunde um zwei zu unterscheidende, wenn auch eng zusammengehörige Fragen, die allerdings in der Diskussion zu Heidegger nicht hinreichend auseinandergehalten werden: 1. Bietet das Denken Heideggers Ansätze für die Entfaltung einer speziellen Philosophie der Praxis? 2. Ist das Denken Heideggers insgesamt als praktisch, als praktische Philosophie zu verstehen? – Vgl. zu dieser Unterscheidung *Helmut Fabrenbach*: Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitation der praktischen Philosophie. Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben. Freiburg i. Br. 1972, 15–56.

<sup>62</sup> Vgl. Philosophie und Politik bei Heidegger, 44 f.

Heidegger (wie früher vom Deutschen Idealismus) ein Frageansatz entwickelt worden...<sup>63</sup> Der Autor eines Buches über den Denkweg Martin Heideggers vertritt die erstaunliche Meinung, Heideggers Frage nach der Technik könne man durchaus entwickeln, „ohne gleich im Reden über die sog. Kehre den ganzen Denkweg Heideggers zu rekapitulieren oder den (in manchem fragwürdigen) Entwurf einer Geschichte des Seins von Heraklit bis Nietzsche zu bemühen“<sup>64</sup> – will sagen: ohne die dabei entfaltete Kritik in die Erörterung von Heideggers Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Epoche einzuführen. Wir würden dem zustimmen, wenn es nicht doch eine Kontinuität in Heideggers Denken durch alle Phasen, zumindest seit der „Kehre“, gäbe, die nicht zuletzt auch die Phasen Praktischer oder Politischer Philosophie, soweit sich bei Heidegger davon reden läßt, durchzieht und die bewirkt, daß sie bei allen Modifikationen eine deutliche Konsequenz aufweisen, die ihrerseits von Heidegger gerade „seinsgeschichtlich“ vergewissert und abgesichert wird.<sup>65</sup> Diese Kontinuität liegt darin, daß es für Heidegger „die einzige Frage“, nämlich die Seinsfrage, als die alles andere bestimmende Frage gibt. Pöggeler selbst weist auf sie hin und formuliert die These, daß Heideggers Frage nach der Technik jene seine „einzige“ Frage „in die entscheidende Fragedimension gebracht hat, die philosophisch wie auch politisch ist“.<sup>66</sup> Deshalb sei sie keine zusätzliche Problematik in Heideggers Denken, sondern in den letzten zwanzig Jahren die leitende Frage für Heidegger.<sup>67</sup> Damit erreiche seine Philosophie nun die Dimension, „die Verbindlichkeiten schafft“ und „in der sich Verantwortung bildet, also die Dimension des Ethischen und Politischen. So kann Heideggers Denken mit den brennenden Fragen unserer Zeit konvergieren.“<sup>68</sup> Die früheren Phasen der Daseinsanalytik von „Sein und Zeit“ und der Lehre vom Ins-Werk-Setzen der Wahrheit in den dreißiger Jahren vermögen nach Pöggeler kein verbindliches Fragen und Denken, keine verantwortliche Ethik und Politik zu konstituieren<sup>69</sup>; um so mehr aber die neueste.

Auch *Reinhard Maurer* meint, daß der Heideggersche Denkweg zur praktischen Philosophie führe und daß gerade der späte Heidegger die Notwendigkeit einer Ethik anerkenne, „welche die Sicherung des Überlebens durch eine der Technik entsprechende Ordnung zum Ziel hat“ (!). Praktische Philosophie dürfe dabei jedoch keinesfalls als eine abgesonderte Disziplin philosophischen Denkens verstanden werden, und wichtiger und grundlegender als eine unmittelbar (d. h. speziell) ethisch-praktische Fragestellung sei für Heidegger das Nachdenken über das Wesen des Handelns und über dessen Zusammenhang mit dem Wesen des Seins.<sup>70</sup> In gleicher

<sup>63</sup> Rezension zu Tugendhat, a. a. O. 377.

<sup>64</sup> Philosophie und Politik bei Heidegger, 45.

<sup>65</sup> Vgl. dazu *Verf.*, Politische Philosophie im Denken Heideggers, 105 ff. – Wie sehr Heidegger sein Denken auch in der Spätphase „auf den Rückblick in das Ganze der Geschichte der Philosophie angewiesen“ sieht, bekräftigt er in „Zur Sache des Denkens“ (a. a. O. 66 und passim).

<sup>66</sup> Philosophie und Politik bei Heidegger, a. a. O.

<sup>67</sup> Vgl. a. a. O. 34.

<sup>68</sup> a. a. O. 49.

<sup>69</sup> Vgl. a. a. O. 44 und 50.

<sup>70</sup> Vgl. *R. Maurer*: Von Heidegger zur praktischen Philosophie. In: M. Riedel (Hrg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, a. a. O. 415–454, hier 444 und 434. – Es ist verwunderlich, daß der Herausgeber, *Manfred Riedel*, den Beitrag Maurers, der sich ausdrücklich mit dem Heidegger nach der „Kehre“ faßt, unter die Rubrik „Phänomenologie und Existentialphilosophie“ (mit „t“, statt in der Heideggerschen Schreibweise „z“) einordnet. Dieser Konfusion entspricht, daß Riedel ungeachtet der mannigfachen Klarstellungen Heideggers und der Heidegger-Literatur von einer „Existenzphilosophie“ redet, „die sich trotz dialogischer Ansätze im Apellativismus einer auf den einzelnen eingeschränkten ‚Daseinsanalytik‘ verfangen“ habe (vgl. Vorwort, a. a. O. 9–12, hier 10). Später ist dann noch einmal von „der aporetischen Situation in der Ethik, ihrem Versinken im existenzialphilosophischen Apellativismus“ (nun mit Heideggers „z“ in „existenzialphilosophisch“) die Rede (vgl. *M. Riedel*: Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles, a. a. O. 79–97, hier 82). Dazu ist zu sagen: Existenzphilosophie ist die Philosophie von Karl Jaspers, der in dem Band nicht vorkommt. Eine

Weise bezeichnet *Herbert Schweizer* Heideggers Denken als „eminent praktisch“, sofern es ihm wie Aristoteles um die verpflichtende Erfahrung des Lebenszusammenhangs in der Offenheit der Welt als eigene, nicht ableitbare und nicht kompensierbare Realität gehe.<sup>71</sup> *Richard Wisser* gibt dem Heidegger-Kapitel in seinem Buch „Verantwortung im Wandel der Zeit“ den bezeichnenden Untertitel „Martin Heideggers Verantwortung von Technik, Wissenschaft und Humanismus im Hinblick auf den Menschen als Da des Seins“.<sup>72</sup> (Heidegger seinerseits hat jedoch in einem Gespräch mit Richard Wisser eine zentrale Frage Praktischer Philosophie in der Gegenwart, nämlich die nach der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, d. h. nach deren Notwendigkeit, Wünschbarkeit oder Möglichkeit, abgewiesen und einen „gesellschaftlichen Auftrag der Philosophie“ klar verneint.<sup>73</sup>)

*Helmut Fahrenbach* will die sachliche Relevanz des Ganzen dessen, was er „Existenzphilosophie“ nennt, für die heute erforderliche praktische Philosophie herausarbeiten und bezieht bei diesem Unterfangen neben Kierkegaard, Jaspers und Sartre auch Heidegger ein.<sup>74</sup> Er will zeigen, daß die „Existenzphilosophen“ im Unterschied zur Wertethik und zur sprachanalytischen Ethik die „Frage nach der Problemsituation gegenwärtiger Ethik in ihrer philosophischen Systematik stellen bzw. sie implizieren und daß sie in dieser Besinnung den entwickelten Positionen systematischer Ethik z. T. überlegen sind“, indem sie die Spannung von Unbedingtheit und Geschichtlichkeit in der ethischen Situation derart aufzuzeigen und durchzuhalten versuchen, daß sie ihren Ursprung in der Seinslage der menschlichen Existenz aufdecken.<sup>75</sup> Was Heidegger betrifft, so denkt Fahrenbach bei einer solchen Formulierung vorwiegend an „Sein und Zeit“, obwohl er zugibt, daß die Daseinsanalytik in „Sein und Zeit“ nicht auf ihren ethischen, sondern ihren fundamentalontologischen Sinn hin erfolgt, auf den Sinn von Sein. Dennoch sei es berechtigt, die Existenzialontologie auf eine indirekte ethische Thematik zu befragen.<sup>76</sup> Die beachtlichen systematischen Schlußfolgerungen, die Fahrenbach aus seinen Einzeluntersuchungen zu „Existenzphilosophie und Ethik“ zieht, stützen sich dann aber explizit und implizit nur auf Kierkegaard, Jaspers und Sartre, bemerkenswerterweise dagegen überhaupt nicht auf Heidegger.<sup>77</sup> Fahrenbach hat an anderer Stelle auch den Versuch unternommen, eine

---

Daseinsanalytik und Existenzialontologie (richtiger: eine Fundamentalontologie) hat Heidegger in „Sein und Zeit“ versucht. Sie enthält keine Ethik, die deshalb auch nicht aporetisch sein kann, erst recht keinen „Appellativismus“. Ob die Daseinsanalytik auf den Einzelnen eingeschränkt ist, muß äußerst stark bezweifelt werden. Schließlich wird das Dasein in „Sein und Zeit“ nicht zuerst als Selbstsein, sondern ursprünglich als In-der-Welt-Sein, in das das Mitsein eingeschlossen ist, angesetzt, und auf weite Strecken ist die Analyse der Alltäglichkeit des „Man“ leitend. All dies hat im übrigen mit der bei Maurer im Blick stehenden Spätphilosophie Heideggers nur mittelbar zu tun.

<sup>71</sup> Vgl. *H. Schweizer*: Zur Logik der Praxis, a. a. O. 62, 102, 107 f., dazu 28 und 31.

<sup>72</sup> Vgl. *R. Wisser*: Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger. Mainz 1967 (darin: Das Fragen als Weg des Denkens. Martin Heideggers Verantwortung von Technik, Wissenschaft und Humanismus im Hinblick auf den Menschen als Da des Seins, 273–323).

<sup>73</sup> Vgl. *R. Wisser* (Hrg.): Martin Heidegger im Gespräch. Freiburg–München 1970, 67 f. (enthält die Texte der Sendung des Zweiten Deutschen Fernsehens zum 80. Geburtstag von Martin Heidegger am 26. 9. 1969, ausgestrahlt am 24. 9. 1969).

<sup>74</sup> Vgl. *H. Fahrenbach*: Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt a. M. 1970 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 30), XII und 99 ff.

<sup>75</sup> Vgl. a. a. O. 2 f.

<sup>76</sup> Vgl. a. a. O. 100 f.

<sup>77</sup> Vgl. a. a. O. 169 ff. Konsequenterweise nennt Fahrenbach Heidegger nicht mehr in seiner bisher letzten Arbeit zu Problemen der praktischen Philosophie und Ethik, wo wieder der Existenzphilosophie „eine besondere sachliche Bedeutung“ für diese Thematik zuerkannt wird, aber nur Kierkegaard, Jaspers und Sartre Erwähnung finden (vgl. Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, a. a. O. 32).

philosophische Anthropologie von Heidegger her zu entwickeln, obwohl er weiß, daß Heidegger vor dem „anthropologischen Mißverständnis“ seiner Daseinsanalytik gewarnt hat<sup>78</sup>, und erkennt, daß der in „Sein und Zeit“ gegebene Hinweis auf eine existenziale Anthropologie ein bloßer Verweis war<sup>79</sup>. Fahrenbachs Bemühen bleibt denn auch, soweit es auf Heidegger gegründet ist, in vagen Formulierungen stecken und ohne sachlichen Ertrag. Wenn zwar sich diese Untersuchungen primär auf die Frühphase des Heideggerschen Denkens stützen, so betont Fahrenbach doch seinerseits ebenfalls die Relevanz der Spätphilosophie für die Probleme Praktischer Philosophie in der Gegenwart, die „neue und vielfältige Fragwürdigkeit“ Heideggers angesichts eines aktuellen, philosophischen Problemstandes, der vor allem um die Trias Sprache – Praxis – Zukunft kreise<sup>80</sup>. Dabei steht auch bei Fahrenbach Heideggers praktisch-philosophische Relevanz für das Problem der Technik im Vordergrund, zusammen mit dem Problem des Nihilismus. Jedoch konstatiert er, daß dort, wo im späten Denken Heideggers diese ethisch bedeutsamen Probleme bedacht werden, ihr Bezug auf die Handlungssituation menschlichen Daseins weitgehend gerade „abgeblendet“ würden – ganz ebenso, wie auch die ethischen Bezüge der Existenzauslegung in „Sein und Zeit“ durch die Seinsfrage letztlich „abgedrängt“ worden seien.<sup>81</sup> So bleibt Heideggers Bedeutung für eine Praktische Philosophie im Zeitalter der Technik bei Fahrenbach im Unterschied zu den vorher genannten Autoren in angemessener Weise problematisiert. Noch kritischer wird sie von *Ernst Tugendhat* eingeschätzt, obwohl sie am Ende der Abhandlung „Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger“ prinzipiell doch noch und wieder offengelassen wird.<sup>82</sup>

Die Tendenz, in Heideggers *Denken* nach Ansatzpunkten einer Fundierung oder zumindest eines Beitrags für die Bemühungen um eine Praktische Philosophie in der Gegenwart zu suchen, ist verständlich und begrüßenswert, wenn es darum geht, der Praxisferne und der Blickverengung, die heutzutage häufig bei auf Wissenschaftstheorien beschränkten philosophischen Positionen festzustellen sind, und andererseits der radikalen Dienstbarmachung aller Philosophie und Theorie für vorweg festgelegte Zwecke politischer Praxis auf kommunistisch-marxistische Seite etwas entgegenzusetzen.<sup>83</sup> Solche Intention richtet sich auf die neuerliche Beschäftigung mit dem

<sup>78</sup> Vgl. *H. Fahrenbach: Heidegger und das Problem einer „philosophischen“ Anthropologie*, in: V. Klostermann (Hrg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt a. M. 1970, 97–131, bes. 99 und 124 ff.

<sup>79</sup> Vgl. *Existenzphilosophie und Ethik*, 108.

<sup>80</sup> Vgl. Heidegger und das Problem einer „philosophischen“ Anthropologie, a. a. O. 98.

<sup>81</sup> Vgl. *Existenzphilosophie und Ethik*, 100, 130 f. sowie 5.

<sup>82</sup> Vgl. *E. Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, a. a. O. 404 f. Beschränkt sich dieses Buch noch weitgehend auf eine immanente Kritik der Philosophie Heideggers, so bezog Tugendhat inzwischen eine radikale Position gegen Heidegger, die von außen her angreift. Sie zeigt sich als sprach-analytische und -logische in dem Aufsatz: „Das Sein und das Nichts“, in: V. Klostermann (Hrg.), *Durchblicke*, a. a. O. 132–161. – Ein engagiertes Plädoyer zugunsten der Relevanz Heideggers für das Rechtsdenken, das ebenso einseitig das „Positive“ bei Heidegger heraushebt, wie in der zuletzt genannten Abhandlung „negativ“ verfahren wird, leitet *W. Heinemann*. (Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers für das Rechtsdenken, a. a. O.)

<sup>83</sup> So hebt z. B. *Pöggeler* Heideggers Denken gegenüber den verschiedenen Variationen der „neopositivistischen“ oder „analytischen“ Philosophie einerseits und dem Neomarxismus andererseits ab. „Heidegger vertritt diesen Positionen gegenüber eine dritte, andere Position: weder will er Theorie und Praxis trennen und nur piecemeal technology betreiben (er vernachlässigt diese vielmehr allzusehr), noch will er Theorie und Praxis in Bezug bringen, indem er die Praxis von einem maßgeblichen Träger her legitimiert. Er sucht vielmehr das überlieferte Theorie-Praxis-Problem dadurch zu unterlaufen, daß er vom Am-Werk-Sein der Wahrheit her (!) die Konstellationen von Theorie, Praxis, Poiesis und innerhalb der Theorie auch die unterschiedlichen Formen von ‚Theorie‘ in neuer Weise zu bestimmen versucht“ (Philosophie und Politik bei Heidegger, 69). – Hier am Ende seiner politisch-philosophischen Abhandlung, wo Pöggeler offensichtlich die von ihm darin geführte Polemik gegen Heidegger-Kritiker inzwischen aus dem Blick verloren hat, wird er seinerseits gegenüber Heidegger fundamental

Verhältnis von Theorie und Praxis, Denken und Handeln, um deren Einheit oder zumindest Zusammengehörigkeit so zu erfassen, daß der fragenden Besinnung, dem sachlichen Nachdenken, der problembewußten Reflexion wieder der notwendige und bestimmende Platz eingeräumt wird und daß sich zugleich und umgekehrt die damit erforderliche philosophische Anstrengung praktisch fruchtbar erweist für die Bewältigung der brennenden Gegenwarts- und Zukunftsfragen. Man wird auf alle Fälle sagen können und müssen, daß die Haltung des einlässlichen und wesentlichen Fragens und In-Frage-Stellens, die Heidegger zeit seines Wirkens (insbesondere bei seinen Interpretationen philosophischer Werke und Texte) geübt und anderen eingeübt oder vermittelt hat, so daß sie vielen gleichsam zu einer  $\xi\epsilon\iota\varsigma$  dianoetischer (und manchmal auch ethischer) ἀρετή<sup>84</sup> werden konnte und somit stilbildende Wirkung (im Umkreis hermeneutischen Philosophierens) gezeitigt hat, von nicht zu unterschätzender Vorbildlichkeit ist. Sie gewinnt als solche auch sicher einen gewissen Orientierungswert in einer Zeit, in der der Kampf der Ismen, der Systeme, der Positionen, der Schablonen und der Schlagworte mit all seinen machtpolitischen Implikationen und Folgen triumphiert. Das von Heidegger und vielen seiner engeren und weiteren Schüler oftmals versuchte Denken Schritt um Schritt, Gedanke um Gedanke, Frage um Frage, das nicht alles vorweg immer schon weiß und besser weiß als die anderen, sondern stets auf der Suche ist und bleibt und sich so um eine grundsätzliche Offenheit und Aufgeschlossenheit für anderes Begegnendes bemüht, hat in unserer Sicht seine strikte Notwendigkeit und stellt eine echte Wohltat dar in dem nahezu unablässig geführten heißen und kalten Krieg, der gegenwärtig nicht nur die große Politik, sondern fast mehr noch die Wissenschaften bzw. die pseudowissenschaftlichen Ideologien, vor allem an den deutschen Hochschulen, beherrscht. Das sei mit Nachdruck betont, auch wenn wir gerade Heideggers Art, sich mit dem Zeitalter der Gegenwart auseinanderzusetzen, davon werden ausnehmen müssen.

Es stellt sich nun aber die kritische Frage an Heidegger und an die genannten Interpreten, ob sein Denken darüberhinaus auch inhaltlich wirklich die Ansatzpunkte für eine konstruktive Praktische Philosophie in Gegenwart und Zukunft bietet oder ob es gar selbst als die wegweisende praktische Philosophie verstanden werden kann, die man in ihm entdecken will. Namentlich ist zu fragen, ob gerade das Bedenken des Wesens der Technik, wie der späte Heidegger es versucht und durchführt, derart in der gegenwärtigen Problemlage weiterhilft, wie man es gern sehen möchte. Wir müssen als Antwort auf diese beiden miteinander verknüpften Fragen stärkste Zweifel anmelden. Allzusehr geht bei Heidegger die Praxis im Denken auf, wird das Handeln gleichsam vom philosophischen Denken aufgesogen, werden Praxis und Theorie im universal alles durchherrschenden Denken identifiziert, als daß hier ein zureichend spezifischer und komplexer Begriff der Praxis und damit eine Basis für Praktische Philosophie, auch für das konkrete Praktischwerden des Denkens – also der Philosophie Heideggers – selbst erkennbar würden. Statt anderer Stellen, statt auch der schon berühmt gewordenen Passagen aus dem Humanismusbrief zum Verhältnis von Denken, Handeln und Ethik<sup>85</sup> sei eine apodiktische Feststellung Heideggers aus etwas späterer Zeit, aus dem Vortrag „Die Kehre“ von 1949, an-

---

kritisch: „Philosophie macht . . . nicht nur das Politische zu ihrem Gegenstand, sondern sie ist dadurch Politische („Praktische“) Philosophie, daß sie durch sich selbst in die politische, die praktische Dimension reicht. Wenn nun im Rückblick auf das hier Gesagte und Erinnernte unmittelbar klar wird, daß Heidegger auf dem Wege seines Denkens (!) diesen Bezug seiner Philosophie zur politischen Dimension zu wenig erörtert, dafür aber auf die eine oder andere Weise wenig legitime Schritte in das Gebiet des Politischen getan hat (!), dann liegt in dieser Einsicht zugleich die Aufforderung, in Zukunft in einer besonneneren wie expliziteren Weise das Verhältnis der Philosophie zur Politik zu vollziehen“ (a. a. O. 70). So ist Pöggeler auch der Meinung, „daß die Folgen Heideggers die Diskussion mehr bestimmen als Heidegger selbst, der mit seinem Denken in ein Abseits gerückt ist“ (Ergänzung des in Anm. 63 angegebenen Zitats). Die Frage ist jedoch, ob Heideggers spätes Denken überhaupt den Ansatz und eine maßgebliche Grundlage für künftige Bemühungen im Bereich Praktischer und Politischer Philosophie bietet.

<sup>84</sup> Vgl. *Aristoteles*: Eth. Nic. 1103 a 3–10.

<sup>85</sup> Vgl. Über den Humanismus. Sonderausgabe Frankfurt a. M. 1949, 5 und 38 ff. (der Brief ist im Herbst 1946 an Jean Beaufret geschrieben).



geführt – weil zu diesem Zeitpunkt seine Besinnung auf das Wesen der Technik so, wie es seitdem für ihn gültig blieb, begann. Heidegger sagt: „Denn das Denken ist das eigentliche Handeln, wenn Handeln heißt, dem Wesen des Seins an die Hand gehen. Dies sagt: dem Wesen des Seins inmitten des Seienden jene Stätte bereiten (bauen), in die es sich und sein Wesen zur Sprache bringt . . . Denkend lernen wir erst das Wohnen in dem Bereich, in dem sich die Verwindung des Seinsgeschickes, die Verwindung des Gestells (sc. des Wesens des Seins als des Wesens der Technik in der Epoche der Gegenwart) ereignet.“<sup>86</sup> Führt diese Auffassung vom Denken als eigentlichem Handeln, als Dem-Wesen-des-Seins-an-die-Hand-Gehen, in die Dimension Praktischer Philosophie und Ethik, wie die neueste Interpretationsrichtung meint?

Wir stellen diese Frage hier sogleich mit Bezug auf Heideggers Besinnung auf das Wesen der Technik, das Ge-stell. Wohin führt diese Besinnung? Wir können und müssen hier nicht alles das in extenso referieren, was Heidegger zur Bestimmung des Ge-stells als des Wesens der Technik und der Konstellation des technischen Zeitalters formuliert hat. Wichtig ist, daß das Ge-stell als das Geschick, das Geheimnis, die Gefahr und die Gewähr einer universalen (unverfügbaren) Herausforderung an den Menschen der Gegenwart gilt, alles Seiende in der Weise des (berechnenden und verfügenden) Bestellens als den vernutzbaren Bestand für den Willen zum Willen zu entbergen.<sup>87</sup> Wichtig ist weiterhin, daß die Philosophie Nietzsches in der Sicht Heideggers zu der verbindlichen denkerischen, noch metaphysisch bestimmten Grundlegung der beherrschenden Tendenzen und aller Äußerungsformen des gegenwärtigen als des technischen Zeitalters wird.<sup>88</sup> Das Zeitalter steht damit unter dem alles begründenden (aber abgründigen und beirrenden) Seinsgesetz der Herrschaft des Willens zur Macht und des Willens zum Willen. In dessen Zeichen sieht Heidegger den europäischen Nihilismus selbstblenderisch in den technischen Fortriß und die unaufhörliche Raserei der Planungen und Gemächte seines nichtigen, immer gleichen Umhertreibens sich verstricken und so auf den gesamten Erdball ausgreifen.<sup>89</sup> Mit dieser seiner einheitlich und durchgängig „düsteren“ Lage ist das Zeitalter dennoch und gerade ein fest und total geprägtes epochales Stadium der Seinsgeschichte, und zwar in dem

<sup>86</sup> Vgl. Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1962, 40 (die beiden darin abgedruckten Vorträge zum Problembereich der Technik stammen mit zwei weiteren schon aus dem Jahre 1949). Zur genaueren Erörterung dieser Stelle und des gesamten Sachverhaltes vgl. *Verf.*: Politische Philosophie im Denken Heideggers, 56 f. und 126 ff.

<sup>87</sup> Vgl. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, 32 ff. Dazu 80: „Die Grundform des Erscheinens, in der dann der Wille zum Willen im Ungeschichtlichen der Welt der vollendeten Metaphysik sich selbst einrichtet und berechnet, kann bündig ‚die Technik‘ heißen. Dabei umfaßt dieser Name alle Bezirke des Seienden, die jeweils das Ganze des Seienden zurüsten: die vergegenständlichte Natur, die betriebene Kultur, die gemachte Politik und die übergebauten Ideale“, will sagen: die Natur nur noch als vergegenständlichte, die Kultur nur noch als betriebene, die Politik nur noch als gemachte, die Ideale nur noch als übergebauten.

<sup>88</sup> Zugleich hat damit die Philosophie „den Umkreis der ihr vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten“. Die mit Nietzsche vollendete Metaphysik gibt als Grund für die planetarisch ausgreifende Technik „das Gerüst für eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde“ (a. a. O. 83). Diese apodiktischen, der Philosophie als Metaphysik keine Möglichkeiten mehr offenlassenden Feststellungen kann Heidegger nur aus der Verfügung über die Einsicht in eine seinsgeschichtliche Gesetzlichkeit, die sich ansonsten in das Geheimnis entzieht, treffen. – Vgl. auch: Zur Sache des Denkens, 62 f.

<sup>89</sup> Aus den zahlreichen Belegen jetzt eine Stelle des Vortrages „Zeit und Sein“ von 1962: „Nachdem die moderne Technik ihre Ausbreitung und Herrschaft über die ganze Erde hin eingerichtet hat, kreisen nicht erst die Sputniks und deren Ableger um unseren Planeten, sondern das Sein als Anwesen im Sinne des berechenbaren Bestandes spricht alsbald gleichförmig alle Erdbewohner an, ohne daß die Bewohner der außereuropäischen Erdteile eigens davon wissen oder gar von der Herkunft dieser Bestimmung des Seins wissen können und wissen mögen. (Am wenigsten mögen ein solches Wissen offenbar die geschäftigen Entwickler, die heute die sogenannten Unterentwickelten in den Hörbereich desjenigen Anspruchs des Seins drängen, der aus dem Eigensten der modernen Technik spricht.)“ (Zur Sache des Denkens, 7).

kontinuierlichen geschichtlichen Prozeß zunehmender Seinsvergessenheit seit dem frühen Griechentum das letzte, äußerste, end-gültige Stadium der Seinsverlorenheit, jedoch zufolge des verbergend-beirrenden Charakters der Wahrheit des Seins zugleich unvermeidliches und unumgängliches Seinsgeschick, die Versammlung, Vollendung und das Ende aller Möglichkeiten der bisherigen – metaphysisch bestimmten – Geschichte. Das technische Zeitalter der Gegenwart ist als konsequente Entfaltung der seit langem, von Anfang an entschiedenen europäischen Geschichte ihre endgültige Verdüsterung, die „Mitternacht“ ihrer „Weltnacht“.<sup>90</sup>

Wichtig ist schließlich und insbesondere, daß sich mit dieser hier nur angedeuteten seinsgeschichtlichen Festlegung des gegenwärtigen Zeitalters (gemäß dem in seiner Dogmatik nicht mehr überbietbaren Ansatz einer strengen Geschichtsgesetzlichkeit) ein geschlossenes und grob-linienhaftes Bild von den Äußerungsformen des Zeitalters und seines Wesens, des Ge-stells, verbindet. Die Vielfalt seiner Erscheinungen und Vorgänge ist Heidegger zufolge von einer strikten und prinzipiellen Gleichförmigkeit und Gleich-gültigkeit geprägt (richtiger gesagt: durch sie verwahrlost, denn gerade die Prägung der Dinge und der Lebenswelt des Menschen durch geschichtliche Wahrheit stiftende Werke, durch das jeweilige Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit, entfällt in der werkunfähigen, alles einebnenden und gleichmachenden Gegenwart)<sup>91</sup>. Dies kann für Heidegger gar nicht anders sein, wenn alles, was geschieht, von der metaphysisch, d. h. seinsgeschichtlich-seinsverlassen, aber unumgänglich gesetzten Herrschaft des Willens zum Willen durchwaltet wird. Alles, was der Mensch jetzt tut, ist vom Ge-stell dieses Willens schon eingeholt und überholt, weshalb es für Heidegger zwar keine „Dämonie der Technik“, wohl aber das nicht aufzulösende und aufzuhebende „Geheimnis ihres Wesens“ gibt.<sup>92</sup> Heidegger hat alles, was in diesem Zeitalter begegnete, was aufkam und sich geltend machte oder dies noch tut, der Gesetzlichkeit dieses geheimnishaften Wesens unterstellt; er hat es immer wieder in die Gleichförmigkeit seiner totalen Herrschaft geradezu eingeschmolzen. Die Weltanschauungen jedweder Art (einerlei ob Christentum, Liberalismus oder Sozialismus, ob Nationalsozialismus oder Kommunismus – die bewußt und gewollt totalitären Bewegungen aber mit dem Vorrang und Vorrecht derer, die im Unterschied zu den Schwachen und Halben wissen, „was weltgeschichtlich ist“<sup>93</sup>), die Politik Amerikas, Rußlands oder der europäischen Staaten, der Kulturbetrieb, die Wissenschaften, ja der „Ontologie-betrieb“ und der „Historismus“<sup>94</sup> (beiden steht auf seine Weise Heidegger nicht ganz fern), die Atomindustrie und die Atomrüstung, neuerdings die Kybernetik, die Psychologie, die Soziologie, die Kulturanthropologie, die Logistik, die Semantik, moderne Theoriebildungen<sup>95</sup>, aber auch die Selbst- und Mitbestimmung<sup>96</sup> oder die Gesellschaft<sup>97</sup> oder die Wirtschaft oder die Entwicklungshilfe usw. usw., kurz: alles dies und

<sup>90</sup> Vgl. dazu insbesondere Holzwege, 243 ff. und 248 ff.; Nietzsche, II. Bd., 391 ff.; neuerdings aber auch z. B. Zur Sache des Denkens, 58 f. und *R. Wisser* (Hrg.): Martin Heidegger im Gespräch, a. a. O. 70 f.

<sup>91</sup> Vgl. z. B.: Grundsätze des Denkens, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, Nr. 6: Quis est homo? Victor Emil Freiherrn von Gebattel zum 75. Geburtstage von seinen Freunden und Schülern. Freiburg–München 1958, 33–41, hier 40; Die Technik und die Kehre, 44; Nietzsche, II. Band, 255 f.; genauer dazu *Verf.*: Politische Philosophie im Denken Heideggers, 129 ff.

<sup>92</sup> Vgl. Vorträge und Aufsätze, 35 f. Wie nahe Heidegger dennoch einer Dämonisierung der Technik kommt, belegt *W. Franzen* in seiner Dissertation (vgl. a. a. O. 187 ff.) mit vielen Zitaten.

<sup>93</sup> Vgl. Über den Humanismus, 27 ff.; Grundsätze des Denkens, a. a. O. 35 ff.; Identität und Differenz. Pfullingen 1957, 33.

<sup>94</sup> Vgl. Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), 230.

<sup>95</sup> Vgl. dazu jetzt Zur Sache des Denkens, 63 ff., 79; die Kybernetik und das gegenwärtige Zeitalter nun als Zeitalter der Kybernetik hat Heidegger in dem gemeinsam mit Eugen Fink durchgeführten Heraklit-Seminar des Wintersemesters 1966/67 immer wieder angesprochen (vgl. Heraklit, 23 ff. und passim).

<sup>96</sup> Vgl. Statt einer Rede . . . , a. a. O.

<sup>97</sup> Für Heidegger ist „die heutige Gesellschaft nur die Verabsolutierung der modernen *Subjektivität*“ (*R. Wisser*, Hrg.: Martin Heidegger im Gespräch, 68).

schlechthin alles, was sich im technischen Zeitalter begibt, überhaupt die gesamte, inzwischen allumfassende „Weltzivilisation“<sup>98</sup>, sie stehen unausweichlich im Banne des Geschicks der äußersten Seinsverlorenheit, der äußersten Dürftigkeit, der äußersten „Heimatlosigkeit“<sup>99</sup>.

Diese kurze Wiedergabe ist trotz ihres summarischen Charakters und der losen Abfolge der Beispiele dem nicht unangemessen, was Heidegger bisher „analytisch“ über die Strukturen der modernen Welt und des technischen Zeitalters ausgesagt hat. Seine analytischen Bemerkungen sind in der Tat summarisch, schematisch, schablonenhaft; sie fallen stets beiläufig, jedoch immer dezidiert aus. Angesichts dieses Sachverhalts ist es verwunderlich, daß gerade Heideggers Überlegungen zur Technik und zur gegenwärtigen Epoche so ernstgenommen und als richtungweisend angesehen werden. Führt trotz einer unzulässigen und der Komplexität der modernen Welt inadäquaten zeitkritischen Analyse die Besinnung – weil „Be-sinnung“ das „Er-fragen des *Wesens* der Wahrheit“ ist<sup>100</sup> – zu einer Lösung der „brennenden Zeitfragen“ (Pöggeler s. o.) oder zumindest zu einem dienlichen Beitrag? Hat nicht Heidegger doch trotz aller von ihm unterstellten Gleichförmigkeit und Gleich-gültigkeit der Gegenwart mit seiner Skizzierung des „gelassenen“ Denkens und mit seinem Andenken an „Geviert“ und „Ereignis“ den entscheidenden Ausweg, die maßgebliche Alternative oder wenigstens hilfreiche Winke für eine Praktische Philosophie gezeigt? Es fällt auf, daß in der Heidegger-Literatur diese Stücke, die Denkversuche des Philosophen über die „Gelassenheit“, über das „Geviert“ und über das „Ereignis“, zumeist nur ganz vage angesprochen werden, was nicht hindert, daß man an sie kühne Hoffnungen knüpft. Mit der „Gelassenheit des ‚besinnlichen Denkens‘ gegenüber den Tendenzen des Zeitalters“ und ihrem Ungenügen haben wir uns in längeren Erörterungen auseinandergesetzt.<sup>101</sup> Dieter Sinn widmete etwas später eine gründliche und eingehende Untersuchung dem „Geviert-Problem“.<sup>102</sup> Wir fragen im Anschluß an diese Untersuchung, ob die Vorstellung von der Welt als „Geviert“ im Unterschied zur Welt als „Gestell“<sup>103</sup> eine Alternative in der „Düsternis“ des technischen Zeitalters aufzeigt, derzufolge Heideggers Denken für das Handeln in der Gegenwart Verbindlichkeit beanspruchen und daher als Ansatz einer Praktischen Philosophie verstanden werden könnte.

<sup>98</sup> Vgl. Dankansprache von Professor Martin Heidegger, a. a. O. 34 f.; Zur Sache des Denkens, 67. In gleicher Weise könnte und kann Heidegger „seinsgeschichtlich“ urteilen und richten z. B. auch über die Bemühungen um Umweltschutz, um Entspannung und Friedenssicherung, um die Gewährleistung der Welternährung, um Bevölkerungspolitik, um Reformen zur Verbesserung der Qualität des Lebens und dergleichen mehr.

<sup>99</sup> In seiner Dankansprache bei der Feierstunde zu seinem 80. Geburtstag in Meßkirch (vgl. a. a. O. 33) hat Heidegger die früher geäußerte „schon zweifelnde“ Erwartung, das Heimatliche der Heimat könne noch unmittelbar gerettet werden (vgl. bes. Ansprache zum Heimatabend am 22. 7. 1961, in: 700 Jahre Stadt Meßkirch. Festansprachen zum 700jährigen Meßkircher Stadtjubiläum 22. bis 30. Juli 1961. Meßkirch 1962, 7–16; außerdem: Hebel – der Hausfreund. Pfullingen 1957) ausdrücklich zurückgenommen und statt dessen einen Satz aus dem Humanismusbrief von 1946 bekräftigt, daß die Heimatlosigkeit ein Weltchicksal werde (vgl. Über den Humanismus, 27). 1969 heißt es bei Heidegger verstärkt: Die Heimatlosigkeit „ist das“ Weltchicksal; und er fügt hinzu: „Der moderne Mensch ist dabei, sich in dieser Heimatlosigkeit einzurichten“ (Dankansprache . . ., a. a. O.).

<sup>100</sup> Vgl. Schellings Abhandlung . . ., 230

<sup>101</sup> Vgl. Politische Philosophie im Denken Heideggers, 146–175.

<sup>102</sup> Vgl. D. Sinn: Heideggers Spätphilosophie, in: Philosophische Rundschau 14 (1967), 81–182 (darin: Zum Geviert-Problem, 125–182).

<sup>103</sup> Diesen Unterschied und diese Entgegensetzung stellt Pöggeler heraus, womit er eine Zuordnung „der wissenschaftlich-technisch bestimmten Welt der Gegenstände und Bestände“ zum Gestell und der „Welt von Kunst, Religion und Politik“ zum Geviert verbindet (vgl. Philosophie und Politik bei Heidegger, 49). Es ist nicht zu sehen, wo eine so reinliche Unterscheidung und eine so klare Zuordnung bei Heidegger eine Stütze fände und wie sich demzufolge in legitimer Weise Kunst, Religion und Politik im Zeitalter der Gegenwart in Abhebung von Wissenschaft und Technik konkret und strukturell entwickeln könnten.

Sinn sieht im Geviertgedanken Heideggers „eigenste Philosophie, sein letztes Wort zur Seinsfrage“, zugleich das schwierigste Lehrstück, das noch am wenigsten interpretativ ausgeschöpft wurde, von dem aber Heidegger selbst „bisher nur höchst formal und schematisch“ sprach<sup>104</sup>. Im Geviert denkt Heidegger nun die Welt und das Sein als „Ereignis“. Die Einheit der Vier des Gevierts (der „Erde“, des „Himmels“, der „Göttlichen“ und der „Sterblichen“), die „Vierung“, bringt die Verhältnishaftigkeit der Wahrheit des Seins zum Ausdruck. „An jedem der Vier kann man nämlich in Analogie bzw. Fortführung zum Verhältnis von Welt und Erde des Kunstverkaufsatzes das Verhältnis der Un-Verborgenheits-Struktur nachweisen“.<sup>105</sup> Die Vier sind im „Spiegel-Spiel“ der Vierung einander gegenüber wechselweise entborgen-verborgen bei gleichzeitigem Entzug der „Einfalt“ der Vier, der Vierung. So ist „das Verhältnis der Un-Verborgenheit“ und die darin waltende Verbergung, die  $\Lambda\eta\theta\eta$ , wiederum „die das Geviert tragende Grundstruktur. Ja, im Begriff des Spiegelns der Vier kommt allererst die Grundlosigkeit, d. h. die ständige Bewegtheit des Verhältnisses zum Ausdruck“<sup>106</sup>, das folglich keinen gründenden, bestimmten Anhalt kennt, demzufolge ihm ein substantieller Halt zuteil würde. Zum Spiegeln, zur Vierung des Gevierts gehört also das Ereignis des grundlos spielenden Seins.<sup>107</sup> Weil Sein in das Spiegeln der Vierung „hineinspielt“, „hineinblitz“ und sich zugleich und ineins damit versagt, können wir über die Vierung nicht verfügen.<sup>108</sup> Es vollzieht sich hier also dasselbe Wahrheitsgeschehen in der geheimnishaften Zusammengehörigkeit von Entbergung und Verbergung, von Geheiß und Beirung, von Geschick und Entzug, von Ankunft und Ausbleiben, das Heidegger seit der Kehre stets – in immer wieder neuen, aber nur modifizierenden Wendungen – zu denken versuchte. Auf weite Strecken beziehen sich demzufolge die Ausführungen Sinns denn auch auf frühere Denkstadien Heideggers.

Aber gewinnt nicht doch durch die Nennung der Vier des Gevierts und ihrer Struktur Heideggers Seins- und Wahrheitsdenken einen konkreteren Gehalt, wie es ihn zuvor nicht besaß oder höchstens in der Wesensanalyse des Ins-Werk-Setzens der Wahrheit? Was Dieter Sinn auf diese auch von ihm aufgeworfene Frage in Auswertung von Heideggers Andeutungen als Antwort explizieren kann, kommt ihrer Verneinung gleich, obwohl er dies oft nur indirekt formuliert.<sup>109</sup> Er arbeitet heraus, daß die Vier in jedem Ereignis der Begegnung von Dingen Anzeige der Unverfügbarkeit des Ereignisses des Seins im Geviert sind, aber nicht spezifische Anzeige für sich und auch nicht in konkret-besonderer Artikulation für das jeweilige Ding, die jeweilige Begegnung, die jeweilige Situation. Alle Dinge „dingen“ dasselbe Geviert, ohne erklärten Unterschied in der Zuordnung der Vier – wobei auch ganz offen bleibt, warum gerade diese Vier und warum überhaupt eben vier (in solchen bemerkenswerten Unklarheiten erblicken wir eine wichtige qualitative Differenz zu der phänomenologisch aufgewiesenen Bestimmtheit des Verhältnisses von „Welt“ und „Erde“ und ihrer Wahrheitsstruktur im Werk beim Heidegger der dreißiger Jahre). Das Spiegel-Spiel der Vier im Dingen der Dinge unterliegt auch keiner Spiel-Regel, keinem erkennbaren Verfahren. Wäre es anders, so wäre das in ihm waltende und sich entziehende Ereignis des Seins seines Geheimnischarakters beraubt, seine „Karten“ wären offengedeckt, das Rätsel wäre „gelüftet“, das Ereignis wäre nicht mehr Enteignis in das Geheim-

<sup>104</sup> Vgl. Heideggers Spätphilosophie, 125.

<sup>105</sup> a. a. O. 131; vgl. dazu 126 ff. Zum Verhältnis von Welt und Erde im Werk vgl. *Verf.: Politische Philosophie im Denken Heideggers*, 17 ff.

<sup>106</sup> Vgl. *D. Sinn*, a. a. O. 132.

<sup>107</sup> Vgl. a. a. O. 134. Daß auch das „Ereignis“ selbst von Heidegger nicht als ein ursprünglicher Grund (als das Sein) gedacht wird, geht deutlich hervor aus *Zur Sache des Denkens*, 48 f. Im Gegenteil soll die Einführung dieses Terminus die Ab-gründigkeit und totale Geschmeinhaftigkeit des Seins noch einmal vertieft zur Sprache bringen. Dies ist gemeint, wenn Heidegger einerseits „das Sein selbst als das Ereignis“ in den Blick bringen möchte und andererseits sagt, es gehe darum zu sehen, „daß, indem das Sein als das Ereignis in den Blick kommt, es als Sein verschwindet“. Beide Aussagen „nennen in verschiedener Ausdrücklichkeit denselben Sachverhalt“ (a. a. O. 46, dazu 22).

<sup>108</sup> Vgl. *D. Sinn*, a. a. O. 135

<sup>109</sup> Vgl. zum Folgenden a. a. O. 141 ff.

nis.<sup>110</sup> Deshalb lassen sich die Welt als Ganze und das jeweilige Ding, die jeweilige Begegnung, die jeweilige Situation vom Geviert her nicht strukturell bestimmen. Dies tun zu wollen, bedeutete einen „Rückfall“ in die Metaphysik. Darum ist es u. E. auch grundfalsch, in Anbetracht des Geviertgedankens von einem vielfach geschichteten Bauefüge der Wahrheit des Seins zu sprechen<sup>111</sup>, aus dem sich erkennbare und bestimmbare Verbindlichkeiten ableiten ließen, denen gegenüber eine (bestimmte, konkrete) Verantwortlichkeit möglich und geboten sei.<sup>112</sup> Alle Richtmaße, Normen, Objektivationen, Rechtsetzungen, Gesetzgebungen, Ordnungsvorstellungen usw. werden vom Spiel des Ereignisses im Geviert aufgehoben, sie werden positiv gar nicht erst zugelassen; sie verfallen dem Verdikt Heideggers, Gemächte der Metaphysik, der neuzeitlichen Subjektivität, des Willens zum Willen, des Ge-stells zu sein, immer nur das Seiende verfügbar machen zu wollen und sich dabei am Geheimnis des Seins und seines Ereignisses zu versehen.<sup>112a</sup> Das Geviert ist, wie Sinn betont, somit in keinerlei Hinsicht Besitz und Regel

<sup>110</sup> Vgl. a. a. O. 151 ff.; zur „Enteignis“ vgl. Zur Sache des Denkens, 23 u. 44.

<sup>111</sup> Wie Pöggeler das tut (vgl. Philosophie und Politik bei Heidegger, 49).

<sup>112</sup> So O. Pöggeler, a. a. O. 49 ff. und 60; ähnlich, wenn auch nicht so dezidiert Gajo Petrović: Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation. Mit Quellentexten. Reinbek bei Hamburg 1971 (rde 363), 91; kritisch (im Sinne Heideggers) zum Problem der Verantwortung R. Maurer: Von Heidegger zur praktischen Philosophie, a. a. O. 439 f.; schwankend bezüglich Heideggers Stellung zu diesem Problem R. Wisser: Verantwortung im Wandel der Zeit, a. a. O. 275 ff. – Es ist bemerkenswert, daß das von Heidegger überprüfte und ergänzte Protokoll eines zur Diskussion des Vortrags „Zeit und Sein“ 1962 veranstalteten Seminars festhält, mit der Rede vom Anwesen, Anwesenlassen und Entbergen (dem Geben und Ereignen des Seins aus dem Ereignis, das ja im Geviert geschieht) werde „über den Anwesenheitscharakter der verschiedenen Bereiche des Seienden nichts ausgemacht“ (vgl. Zur Sache des Denkens, 50). Dann entfällt aber auch eine Bestimmung über ihren Verbindlichkeitscharakter und -grad. Es bleibe eine Aufgabe des Denkens, „die Entborgenheit der verschiedenen Dingbereiche zu bestimmen“ (a. a. O. 51). Heidegger hat noch nicht einmal im Ansatz begonnen, sich selbst dieser Aufgabe zu stellen. Dies ist kein Zufall, da das geheimnishafte Ereignen der Un-Verborgenheit des Seins im Geviert dazu die Möglichkeit entzieht. Nicht von ungefähr gründet Heidegger den „möglichen Anspruch auf eine Verbindlichkeit des Denkens“ – seines Denkens – ganz und gar wieder in die Verbundenheit mit dem „Ort der Stille“, mit dem Geheimnis der Ἀλήθεια, zu der als „Herz“ die Ἀθήνη gehört, zurück (vgl. a. a. O. 75 und 78, dazu 25). Ohne die vor-aufgehende Erfahrung dieser Ἀλήθεια bleibe alles Reden von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit des Denkens „bodenlos“. Wenn Heidegger dann fragt (nicht um die Frage zu beantworten, sondern eher um das Reden über „Verbindlichkeit“ abzuschütteln), woher Platons Bestimmung der Anwesenheit als ἰδέα und die Auslegung des Anwesens als ἐνέργεια bei Aristoteles ihre Verbindlichkeit hätten (vgl. a. a. O. 75), so ist zu sagen, daß in der Philosophie dieser Denker auf unterschiedliche Art, aber im gleichen Gegensatz zu Heidegger die Wahrheit als in sich gegliederte verstanden und von daher eine gefügte Ordnung der Bereiche des Seienden gedacht ist, die z. B. auch die Differenz und die Zuordnung von θεωρία, πράξεις, ποίησις und τέχνη erhellbar und realisierbar macht. Vgl. dazu H. Schweizer: Zur Logik der Praxis, a. a. O. 28, 31 und passim (wenn auch in anderer, eher umgekehrter, jedoch insoweit nicht aufgewiesener Beurteilung des Verhältnisses zu Heidegger) und Verf.: Politik als „Werk der Wahrheit“. Einheit und Differenz von Ethik und Politik bei Aristoteles, in: P. Engelhardt (Hrg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz 1963, 69–110. – Soeben erschienen Günter Bien: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg/München 1973.

<sup>112a</sup> Im Gegensatz dazu glaubt Walter Heinemann (Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers für das Rechtsdenken. Jur. Diss. Freiburg i. Br. 1970) aus dem Geviert und der Ontologischen Differenz (von der es übrigens neuerdings bei Heidegger heißt, vom Ereignis her werde es nötig, „dem Denken die ontologische Differenz zu erlassen“ zugunsten des Bedenkens des Verhältnisses von Welt und Ding, d. h. aber im Geviert; vgl. dazu: Zur Sache des Denkens, 40 f.) das Wesen des Rechts und die Geltung von Rechtsnormen herleiten zu können.

des Denkens (und, so wäre zu ergänzen, des Handelns), sondern lediglich „Andenk-Kategorie“: „Eingeständnis des Ausgesetzseins in das nicht verfügbare Verhältnis“ (der Vier im Spiegel-Spiel)<sup>113</sup>. Es ist die stets rätselhaft bleibende Gegend, wo es nach Heidegger ausdrücklich „nichts zu verantworten gibt“, wo es auch nicht mehr zu fragen gilt, wo es vielmehr nur noch um ein Hören geht, wo „unser Sagen nur ein Nachsagen“ des Ereignisses sein kann.<sup>114</sup>

Wenn das Ereignis aber als Ereignis im Geviert geheimnishaft bleibt, dann erscheint es konsequent, daß Heidegger meint, die Sprache als nachsagendes Sagen sei nicht Aus-sprache, sondern Sprachlosigkeit, genauso wie das Wesen der Unverborgenheit die Verborgenheit ist. Ja, das eigentliche Sagen und Hören wird zum Schweigen und zum Schweigen vom Schweigen, zum Erschweigen der Verbergung des alles bergenden Geheimnisses.<sup>115</sup> Doch das Schweigen muß, da es ja nun doch einmal ein Sagen ist, die Stille immer wieder brechen; trotz seiner Begrifflosigkeit spricht es in Begriffen. *Winfried Franzen* konstatiert mit Recht, daß Heidegger vom Schweigen durchaus wortreich zu reden versteht.<sup>116</sup> Hier kündigt sich die ganze Zerrissenheit und Inkonsequenz des „besinnlichen“ und „gelassenen“ Denkens an. Es stellt sich zwar mit seiner Berufung auf das Andenken an das Geheimnis außerhalb der im übrigen restlos und total vorausgesetzten Gleichförmigkeit und Gleichgültigkeit aller anderen Bestrebungen und Tendenzen im Zeitalter der Gegenwart. Gegenüber der Herrschaft des Gestells des Willens zum Willen nimmt es für sich in Anspruch, das ganz Andere, nämlich das Ereignis und das Geviert, das Sein und das Geheimnis, zu denken. Es behauptet sogar, mit dem Ereignis nicht mehr eine neue epochale seinsgeschichtliche Prägung, sondern eben das in allen Prägungen Waltende und damit zugleich ihnen auch Entzogene zu denken, zu verwahren und zu hüten. Damit stellt es sich selbst in einer letzten Selbstgewißheit außerhalb der Geschichte und der Gegenwart, diese in ihre Jeweiligkeit und Übergängigkeit verfügend.<sup>117</sup> Dennoch bezieht es keine Position gegen die totale Herrschaft des Gestells des Willens zum Willen, gegen seine äußerste Seinsverlorenheit und gegen die Seinsvergessenheit der gesamten metaphysisch bestimmten Geschichte. Es kann sich der Willensherrschaft nur dadurch entziehen, daß es gerade nichts mehr will (auch

---

Aber auch er kann nur auf das Eine und immer wieder Selbe zurückführen, daß „wichtiger“ als die Aufstellung von Normen, Gesetzen und Regeln nach Heidegger „der Aufenthalt des Menschen in der Wahrheit des Seins“ sei. Eben dieser aber verhindert so, wie Heidegger ihn denkt, alles Aufstellen, Verfechten, Verteidigen, Verantworten von konkreten Normen, Gesetzen und Regeln. Darum erschöpft sich die Erörterung Heinemanns, die Heideggers „rechtsphilosophischen Grundsatz“ auswerten will („Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins existierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen“: Über den Humanismus, 44), in der formelhaften Antwort, das Wesen des Rechts sei das Recht des Wesens, weil das Sein (das Wesen) als Geheimnis und Ab-grund keine legitimen, bestimmten, benennbaren Weisungen erteilt (vgl. dazu *W. Heinemann*, a. a. O. 271–297).

<sup>113</sup> Vgl. Heideggers Spätphilosophie, 156.

<sup>114</sup> Vgl. Gelassenheit. Pfullingen 1959, 49.

<sup>115</sup> Vgl. *D. Sinn*: Heideggers Spätphilosophie, 164; dazu *M. Heidegger*: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959, 152.

<sup>116</sup> Vgl. *W. Franzen*: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte, a. a. O. 307.

<sup>117</sup> Vgl. folgende beachtenswerte Sätze aus dem genannten Seminarprotokoll (Zur Sache des Denkens, 44): „Wenn das Ereignis nicht eine neue seins-geschichtliche Prägung des Seins ist, sondern umgekehrt das Sein in das Ereignis gehört und dahin zurückgenommen wird (auf welche Weise auch immer), dann ist für das Denken *im* Ereignis, d. h. für das Denken, das in das Ereignis einkehrt – sofern dadurch das Sein, das im Geschick beruht, nicht mehr das eigens zu Denkende ist – die Seinsgeschichte zu Ende. Das Denken steht dann in und vor Jenem, das die verschiedenen Gestalten des epochalen Seins zugeschickt hat. Dieses aber, das Schickende als das Ereignis, ist selbst ungeschichtlich, besser geschicklos“. Es folgen Ausführungen über die Metaphysik als Seinsvergessenheit, die „dem Ereignis selbst zueigen“ ist. Daher und trotz des zuvor Gesagten: „Das Ereignis ist in ihm selber *Enteignis*, in welches Wort die frühgriechische  $\text{Αἴθη}$  im Sinne des Verbergens ereignishaft aufgenommen ist.“

nichts anders machen und planen will). Es „verwindet“ folglich Metaphysik, Technik, Gestell, Willen zum Willen, Nihilismus und Seinsverlorenheit nur, es überwindet sie nicht.<sup>118</sup> Es tut konkret nichts und stabilisiert damit die für so gefährlich erachtete Lage. Das ist jedoch nicht nur die Folge der eigenen Untätigkeit dieses Denkens, sondern mehr noch der Anmaßung, unter exklusiver Berufung auf das Geheimnis und das Geschick der allumfassenden Herrschaft des Gestells alle, aber auch alle Bemühungen im Zeitalter der Gegenwart, ihren nicht zu überschenden, bedrohlichen Gefahren für ein menschenwürdiges Leben entgegenzuwirken, um sie schrittweise oder auch radikal zu überwinden, als ausweglos und seinsvergessen abzuqualifizieren, während mit der eigenen bloßen „Verwindung“, mit dem Beschwören eines Anderen, das jedoch nicht begrifflich faßbar und sprachlich vermittelbar ist und sich schließlich doch nur als das Ereignis des jeweiligen Geschickes erweist, und mit vagen Hinweisen auf zahllose unentscheidbare Vielleichts<sup>119</sup> das „Rettende“ suggeriert und zugleich doch wieder in eine äußerste Ferne geschoben wird.<sup>120</sup>

Es mag im übrigen mit diesem Denken sich so verhalten, wie es seiner eigenen Erwartung – wenn auch nicht Hoffnung – entspricht.<sup>121</sup> Es mag sein, daß es jene ferne Zukunft für sich hat, der es vorausdenkt.<sup>122</sup> Wir wollen uns unsererseits nicht anmaßen, darüber befinden zu können.

<sup>118</sup> Vgl. dazu nebst früheren diesbezüglichen Erklärungen wiederum: Zur Sache des Denkens, 25, derzufolge es gilt, „vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen“, da die Überwindungsabsicht noch eine Rücksicht auf die Metaphysik (analog auf die Technik) enthält. Ein Widerstand und Gegensatz ist um so weniger möglich, als das Gestell in einer eigentümlichen „Janusköpfigkeit“ zwar die Fortführung des Willens zum Willen in der Form lange andauernder Herrschaft ist, zugleich aber „Vorspiel“, „Vorerrscheinung“, „Vorform“ des Ereignisses (vgl. a. a. O. 57 und 35; Identität und Differenz, 29). Dadurch ändert sich aber konkret gerade nichts an der Technik. Vielmehr gehört sie einem Wesen, demgegenüber der Mensch nicht mehr frei ist (vgl. Gespräch, 73). Zwar ist das Gestell als Vorform des Ereignisses in die prinzipielle Übergängigkeit gestellt, die jede Epoche kennzeichnet. Aber über den Übergang und über irgendein Tun, ihn zu fördern oder gar zu bewerkstelligen, verfügt der Mensch gerade nicht. Der Übergang kommt aus dem Ereignis selbst, und das Ob, Wann und Wie ist ganz offen. Ja, nachdem das Ereignis aus der Seinsgeschichte gemäß jener (im Sinne Heideggers selbst) sehr problematischen Stelle, die wir in Anm. 117 zitierten, herausgehoben ist, dürfte noch unklarer geworden sein, wie im Namen des Ereignisses ein Neues, Anderes erwartet werden kann, das ja doch immer im Seienden, in der Lebenswelt des Menschen, in der Weltgeschichte, also in epochalen Prägungen sich abspielen müßte. – In den dreißiger Jahren hat Heidegger darüber weniger in Verzichthaltung und gleichsam realistisch gedacht: „Ein Wandel, der notwendig ist, kommt nur so, daß das, was uns beherrscht, aus sich heraus verwandelt wird. Dazu muß man das, was uns beherrscht, zuallererst selbst beherrschen, d. h. mitten darin und zugleich darüber hinaus stehen. Das ist das Wesen des Übergangs; Zeitalter des Übergangs sind die geschichtlich Entscheidenden“ (Schellings Abhandlung . . . , 139).

<sup>119</sup> Vgl. z. B. Dankansprache . . . , 35, worin Heidegger bei der Erörterung der Möglichkeit, das „Weltschicksal“ der „Heimatlosigkeit“ zu wenden, ausführte: „Aber wir wissen von der Zukunft nichts. Vielleicht endet alles in einer großen Verödung. Vielleicht kommt es dahin, daß der Mensch mit seinen Machenschaften in seinen vermeintlich eigenen ‚Gemächten‘ eines Tages sich selbst langweilig wird und plötzlich zu fragen beginnt. Vielleicht kann es auch sein, daß die Verödung so weit reicht, daß die Bedürfnisse so sehr verflachen, daß er gar nicht mehr den inneren Zerfall und die Leere seines Daseins spürt. Vielleicht kann auch anderes geschehen.“ – Vgl. auch parallele Stellen in: Identität und Differenz, 71; Zur Sache des Denkens, 57 f.; Ansprache beim Heimatabend, a. a. O. 11 f.; und öfter.

<sup>120</sup> Vgl. Zur Sache des Denkens, 32 f.: Das „Wohin“ des Denkens läßt sich nicht festlegen; das „Daß“ des Ortes des „Wohin“ steht aber fest; das „Wie“ dieses Ortes bleibt dem Denken noch verborgen.

<sup>121</sup> Vgl. Heraklit, 244: „Das Hoffen bedeutet ‚sich mit etwas fest befassen‘, während im Erwarten das Sichfügen, die Zurückhaltung liegt. Die Hoffnung enthält gleichsam ein aggressives Moment, die Erwartung dagegen das Moment der Verhaltenheit.“

<sup>122</sup> In welcher grenzenlosen Ferne Heidegger vorausdenkt, wurde in dem Gespräch deutlich, das

Nur: Für eine hinreichend konkrete, komplexe und problembewußte praktische Philosophie – die eine gründliche Klärung des Verhältnisses, nämlich der Zusammengehörigkeit und des Unterschiedes von Denken und Handeln, also eine Philosophie der Praxis einschließt – bietet das Denken Heideggers keine Basis (und auch keine „konkrete Utopie“). Neben und zusammen mit vielen anderen Fragen sehen wir die Praktische Philosophie der Gegenwart und der absehbaren Zukunft vor das zentrale Problem gestellt, wie sich in der modernen Lebenswelt individuelle Freiheit<sup>123</sup> und soziale Gerechtigkeit, Selbstbestimmung und die Lösung von Gemeinschaftsaufgaben, Pluralität und Solidarität, Konfliktaustrag und Friedenssicherung, persönliche Rechte und soziale Pflichten und insgesamt menschliche Emanzipation und transpersonale Bindungen am besten zum Zwecke der Verwirklichung eines humanen Daseins der Individuen, Gesellschaften, Völker und Staatsgemeinschaften herbeiführen, sichern, entwickeln und miteinander verknüpfen lassen.<sup>124</sup> Die Praktische Philosophie wird als Beitrag zur Lösung dieses Grundproblems Zielsetzungen, Verfahren und Strukturen des individuellen und kollektiven Handelns analytisch zu klären und normativ zu diskutieren haben. Der späte Heidegger vermittelt für diejenigen, die sich diesen Aufgaben in der einen oder anderen Weise zu stellen versuchen, unter der Voraussetzung, daß man seine Seins-Dogmatik, seinen Geschichts-Schematismus und sein Gegenwarts-Verdikt abstreift oder auflöst, einen bedeutsamen und notwendig bleibenden Denkanstoß: ständig im Blick zu behalten, daß alle konkreten Bemühungen – und sie müssen konkret sein – lediglich Lösungen auf Zeit erbringen können, stets der Gefahr des Irrtums ausgesetzt sind und sich offenhalten müssen für andere Möglichkeiten, was ihre Entscheidungsfähigkeit und Verantwortlichkeit nicht tangieren darf, wohl aber ihren Geltungsanspruch zu relativieren hat. Ist dieser Denkanstoß auch immer wichtig, so macht er weder bereits das ganze und zentrale Anliegen Heideggers aus, noch ist die Heideggersche Philosophie dafür selbst das glaubwürdigste Zeugnis (eher würden wir unter diesem Betracht z. B. an Karl Jaspers, Albert Camus, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Jürgen Habermas und nicht zuletzt an Leszek Kolakowski denken). Und für eine inhaltlich ausgebildete Praktische Philosophie ist es zu wenig.<sup>125</sup>

---

er mit *R. Wisser* führte und mit diesen Worten beschloß (a. a. O. 77): „Ein kommender Denker, der vielleicht vor die Aufgabe gestellt wird, dieses Denken, das ich *vorbereiten* versuche, wirklich zu übernehmen, der wird sich einem Wort fügen müssen, das einmal Heinrich von Kleist niedergeschrieben hat und das lautet: ‚Ich trete vor einem zurück, der noch nicht da ist, und beuge mich, ein Jahrtausend ihm voraus, vor seinem Geiste‘. – Der nur „vorbereitende“, nicht „stiftende“ Charakter des Denkens wird betont in *Zur Sache des Denkens*, 66 f. und 38. – Andererseits: Wenn Heidegger auch „immer deutlicher weiß“, daß er gegenüber „Sein und Zeit“ nicht „weiter“ kommen „darf“, so ist für ihn doch „Sein und Zeit“ zugleich „Name für ein Ereignis im Seyn selbst“ (vgl. Schellings Abhandlung . . . 229, Zusätze).

<sup>123</sup> Die Frage nach der Freiheit als Willensfreiheit (zumindest *auch* als solche) ist dagegen für Heidegger „verkehrt gestellt“ und „keine Frage“. Sie hat „seynsgeschichtlich-anfänglich“ ihre „Rolle eingeübt“. Denn *Seyn* ist anfänglicher als Seiendheit und Subjektivität“ (vgl. Schellings Abhandlung . . . , 232, dazu 11 und 187 ff.).

<sup>124</sup> Nur wenn man die Aufgaben praktischer Philosophie so gänzlich anders in eine bewußtseinsrevolutionäre Richtung gestellt sieht wie *Kostas Axelos* (Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger. Tübingen 1966), wird man Heideggers Denken in einer weitgehenden Harmonisierung mit Marx als Basis für eine „planetarische Philosophie“ und für „revolutionäre Praxis“ nehmen können. Auch dann bleibt von Heideggers Denken, wenn man es genau nimmt, nicht mehr als ein Impuls übrig. Insoweit besteht auch ein möglicher Bezug zu Herbert Marcuse, wobei jedoch in allen inhaltlichen Aussagen und Absichten fast nur Differenzen auftreten (vgl. dazu sehr gut *R. Maurer*: Der angewandte Heidegger – Herbert Marcuse und das akademische Proletariat, in *diesem* Jahrbuch 77. Jg. 1970, 2. Halbbd., 238–259). – Heideggers Verhältnis zu Marx erörtert eingehend und präzise *G. Petrović*: Der Spruch des Heidegger, in: V. Klostermann (Hrg.), *Durchblicke*, a. a. O. 412–436. Vgl. jetzt auch *Lucien Goldman*: Lukács et Heidegger. Paris 1973.

<sup>125</sup> Abschließend müssen wir also feststellen, daß der späte Heidegger weder mit den „brennenden Fragen unserer Zeit“ konvergiert (*O. Pöggeler*: Philosophie und Politik bei Heidegger,