

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947

Anton BÖSL (Bonn)

1. Editorische Notiz des Herausgebers

Max Müller ist am 18. Oktober 1994 gestorben. In seinem umfangreichen schriftlichen Nachlaß befindet sich neben zahlreichen eigenen Vorlesungsmanuskripten und diversen anderen Schriftstücken eine Akte „Martin Heidegger“. Darin enthalten sind nicht nur sein Briefwechsel mit Heidegger und die Mitschriften von einzelnen Vorlesungen und Seminaren Heideggers aus den Jahren 1929–1944. Es findet sich auch ein Schriftstück in dieser Akte, das vom 2. Februar 1947 datiert ist. Es handelt sich um einen Brief, in dem Max Müller auf die Bitte des damaligen Spirituals des Theologenkonviktes in Freiburg, P. Dümpelmann, SJ,¹ für dessen Ordensmitbruder, P. Josef Naber, SJ,² „etwas über die philosophische Entwicklung Martin Heideggers in den letzten Jahren“ schreiben sollte.³

Das Manuskript ist ein Durchschlag des an P. Naber gesandten Originals. Es besteht aus 15 maschinenschriftlichen paginierten Seiten, die hier ohne orthographische Korrekturen originalgetreu wiedergegeben werden.

2. Der Text des Briefes

Freiburg i.Br., 2. Februar 1947

Sehr verehrter Herr Pater *Naber!*

Herr Pater *Dümpelmann*, Spiritual des hiesigen Collegium Borromäum, tritt an mich mit der Bitte heran, Ihnen einiges über die philosophische Entwicklung Martin *Heideggers* in den letzten Jahren zu schreiben. Ich komme dem gerne nach, muss jedoch betonen, dass die

¹ P. Gottfried Dümpelmann, SJ, geb. 1902 in Unna (Westf.), gest. 1988 in St. Blasien (Schwarzwald), war tätig in der Priesterseelsorge (Mannheim/Ludwigsburg), als Spiritual (1945–60 am Collegium Borromäum in Freiburg) und Novizenmeister (Süddeutsche Provinz).

² P. Alois Naber, SJ, geb. 1890 in Krautheim (Jagst), gest. 1962 in St. Blasien (Schwarzwald), war Professor für Philosophie (Erkenntnistheorie) an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Max Müller erwähnt ihn auch in seiner Autobiographie (Auseinandersetzung als Versöhnung, *πολέμωσσι και ἐπιρήνη*). Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie. Hrsg. von W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 231) im Zusammenhang mit seinem Romaufenthalt im Jahr 1959.

³ Neben diesen beiden Namen erwähnt Max Müller den Arzt v. Gebsattel. Es handelt sich hier um Victor-Ernst Freiherr von Gebsattel, geb. 1883 in München, gest. 1976 in Bamberg. Er war nach 1945 Leiter des Nervensanatoriums „Schloß Haus Baden“ der Caritas in Badenweiler sowie Professor für Psychologie und Psychotherapie in Würzburg. Max Müller erwähnt ihn in seiner Autobiographie und weist darauf hin, daß dieser 1945 „Martin Heidegger aus dessen tiefster seelischer Krise zu sich geholt“ (vgl. ebd. 175) habe. Ferner ist erwähnt Conrad Gröber, geb. 1872 in Meßkirch, gest. 1948 in Freiburg; er war ab 1932 Erzbischof von Freiburg.

Schilderung dieser Entwicklung hier ganz unsystematisch geschieht, da ich keine Zeit habe, ein durchdachtes Exposé hierüber zu entwerfen.

Ich kenne Heidegger seit dem Jahre 1928 und bin seitdem in ununterbrochener Föhlung mit ihm. Nur im Jahre 1938, als ein Gutachten von ihm dazu mithalf, dass mir aus weltanschaulichen Propagandagründen die Venia legendi an der Universität entzogen wurde, trat ein Stillstand in unseren Beziehungen ein. Im Jahre 1945 hat er sich dann aber sehr dafür eingesetzt, dass mir der ordentlich-öffentliche Lehrstuhl für Philosophie und Philosophiegeschichte an der Universität übertragen würde, was dann auch im Jahre 1946 geschah. Ich erinnere mich übrigens noch, dass im Jahre 1939 ein Herr *Drescoll* aus London (Sekretär des Kardinals Hinsley) mit einer Empfehlung von Ihnen, sehr geehrter Herr Pater, nach Freiburg kam, um bei mir zu arbeiten und gerade auch sich über die neueste Entwicklung der Existentialphilosophie zu informieren. Seit dieser Zeit ist mir Ihr Name nicht unbekannt, und ich habe auch Ihre Theoria cognitionis studiert.

Wenn man von einer Entwicklung Martin Heideggers sprechen will, so könnte man etwa folgende grosse Abschnitte machen:

Bis etwa 1916 der erste Abschnitt, wo er noch glaubt, eine philosophische Aufgabe primär innerhalb des katholischen Kulturraumes zu haben. Bis zu dieser Zeit hat er sich als sein Ziel auch eine sogenannte konfessionelle Professur an einer Universität gestellt. Ab 1917 ist der Einfluss Edmund Husserls so stark, dass er die Aristoteles-Deutung der katholischen Kreise für scholastizistisch und überholt empfindet. Sein starkes Interesse für die Antike bleibt dennoch unvermindert bestehen. Seine grossen Vorlesungen dieser Zeit behandeln mit Vorliebe hermeneutische Interpretationen aus Aristoteles und ähnliche Themata bei St. Augustinus. „Sein und Zeit“ war ursprünglich geplant als ein Werk, das die neuartige christliche Anthropologie des hl. Augustinus konfrontieren sollte mit der in ihren Grundlagen ganz andersgearteten Anthropologie der heidnischen Antike, besonders des Aristoteles. Dieses Werk kam nie zustande, weil bei der Vergleichung beider Anthropologien die Notwendigkeit einer eigenen Anthropologie immer beherrschender in den Vordergrund trat. Nun sollte aber „Sein und Zeit“ nicht nur diese eigentliche moderne Anthropologie entwickeln, vielmehr – wie in diesem Werke selbst unzählige Male betont ist – soll die gesamte Ontologie und anthropologische Metaphysik hier ein neues Fundament erhalten.

Die Hauptmissverstandnisse von „Sein und Zeit“ gehen immer wieder darauf zurück, dass man in diesem Werk eine ausgebildete selbständige metaphysische Anthropologie bereits entwickelt sieht, während in ihm nur diejenigen Züge des Menschen entwickelt werden sollen, die für eine künftige Ontologie von Bedeutung werden können. Der Gedanke, dass die Philosophie nur durch eine neue Ontologie reformiert werden könne, stammt noch von Edmund Husserl. Dass diese Ontologie aber grundgelegt werden müsse durch eine neue Lehre vom Subjekt und dass alle gegenständlichen Seinsbestimmungen ihr Verständnis durch die innere Erhellung des Subjekts selber finden würden, das war bereits der entscheidende, von Kant übernommene Gedanke, der die zweite Epoche seiner Entwicklung charakterisiert. Wir können sagen, dass von 1920 bis etwa 1929 die Auseinandersetzung mit Kant im Mittelpunkt des Heideggerschen Denkens steht. In Kant sieht er den entscheidenden Schritt getan, dass die Ontologie sich auf sich selbst besinnt und reflexiv ihre eigenen Grundlagen zum Thema macht, dass die Ontologie alle ihre gegenständlichen Bestimmungen als perspektivische Bestimmungen auffasst, die ihren Sinn nur von jenem Beziehungspunkt her erhalten, der eben das Zentrum all dieser Perspektiven darstellt. Diesen Gedanken, den er als Kant'schen Gedanken auffasst, modifiziert er jedoch von Anfang an dahin, dass er sieht, wie der Kant'sche Subjektsbegriff nichts anderes ist als die letzte Konsequenz eines modernen Bewusstseinsbegriffs, der seit Descartes erst in der modernen Welt aufgetaucht ist. Dieser Subjektbewusstseinsbegriff ist bei Descartes noch selbstgegenstandlich und psychologisch

begriffen und erhält erst bei Kant die transzendente Weite, die für die Grundlegung einer Ontologie notwendig ist; aber der entscheidende Fehler beider bleibt dennoch darin bestehen, dass das auszeichnende Menschliche in einem abstrakten Bewusstsein überhaupt gesehen wird. Der Rückbezug zum Subjekt darf weder der Rückbezug zu einem selbst wieder gegenständlich aufgefassten Ich, noch der Rückbezug zu einem transzendentalen Bewusstsein sein, sondern unter dem Einfluss Sören Kierkegaards sieht er, dass der Bezugspunkt aller ontologischen Perspektiven die konkrete geschichtliche Existenz, die Person oder das Selbst, sein muss. Es dreht sich also nun in „Sein und Zeit“ darum, dass eine Ontologie grundgelegt werden soll, deren alle gegenständlichen Bestimmungen ihren Sinn durch die Korrelation zur Existenz, d. h. zum existenten Selbst, erhalten. Damit diese Korrelation überhaupt erhellend wirkt, muss vorgängig das Geheimnis des menschlichen Selbst, der Existenz oder des Daseins, geklärt werden. Die Klärung dieses Mysteriums des Selbst oder des Daseins kann aber nicht mit Hilfe gegenständlicher Kategorien erfolgen, da diese ja nur relativ auf die Existenz ihre Gültigkeit haben. Es erfolgt also der Versuch einer unmittelbaren und kategorialen Analyse der Existenz mit Hilfe der sogenannten Existentialien. Diese Analyse fasst den Menschen aber wiederum keineswegs vollständig in seinem ganzen Verhältnis zu Gott, Natur und Umwelt, sondern nur in jenen Zügen, die notwendig sind, um die Möglichkeit eines Seinsverständnisses überhaupt zu erklären. Das Seinsverständnis ist das apriorische Verstehen jener Horizonte, in denen das Seiende selbst zur Erscheinung kommen kann. Der kantische Begriff der Erscheinung ist in diesen Jahren für Heidegger von eminenter Wichtigkeit. In der Erscheinung erscheint immer etwas, das Seiende selbst kommt in ihr perspektivisch – und das heisst auf endlich-geschichtliche, aspekthafte Weise zur Gegebenheit. Indem es sich also immer um das Seiende selbst handelt, das für die Existenz selbst erscheint, d. h. zur Gegebenheit kommt, ist Heidegger trotz aller Beeinflussung durch Kant immer und je Realist. Aber die Seinsbestimmungen des Seienden werden idealistisch aufgefasst, d. h. sie sind überhaupt etwas nur im Seinsverstehen des Seienden durch ein Selbst. Sie haben ihren Ort nur im geschichtlichen Seinsverständnis der geschichtlichen Person. Ontischer Realismus verbindet sich also mit ontologischem Idealismus. Das eidos ist nur vorhanden in einem idein, das eidos ist der Anblick, in dem das Seiende zur Gegebenheit kommt, für ein idein, für ein Sehen. Sein bedeutet Idee, das Seiende aber ist das Absolute, das in der Idee sich uns gibt.

Von 1929 bis 1933 wird anstelle des Einflusses von Immanuel Kant der Einfluss von Hegel und danach Schelling immer stärker. Dies bedeutet nichts anderes als dass die Probleme des Seienden selbst und des Absoluten sich immer stärker hervordrängen und die Frage nach dem ipsum esse unabweislich wird. Von 1933 bis 1937 wird dann diese Entwicklung gestört, indem parallel mit den politischen Ereignissen die Gestalt Nietzsches sich in sein Denken immer stärker hineindrängt und die angebahnte Entwicklung auch weithin durchkreuzt und unterbricht. Ab 1937 stehen dann, schon lange angedeutet und vorbereitet, Hölderlin, die Vorsokratiker und die Mystik immer zentraler in seinem Denken. Die Stellung zum Christentum durchläuft dabei etwa folgende Etappen:

Von 1919–29 erfolgt eine ernste Auseinandersetzung mit dem evangelischen Christentum. Ab 1929 ist ihm dann klar, dass nur die katholische Form des Christentums die ist, die den Anspruch machen kann, entscheidend repräsentativ für Christlichkeit überhaupt zu sein. Er neigt nun immer mehr einem Entweder-Oder zu, und von 1933–40 entscheidet er sich dafür, dass das Christentum, in dem auch für ihn die ehrwürdigsten Überlieferungen des Abendlandes beschlossen sind, das entscheidende Hindernis für die Neuformung des Menschen in der Gegenwart wäre. In diesen 7 Jahren ist seine These die, dass man sich für oder gegen das Christentum entscheiden und dass für den echten Philosophen die Entscheidung gegen das Christentum ausfallen müsse. Ab 1941 wird ihm diese Entgegensetzung

wieder fraglich, und er wird unsicher, ob er bei der Bekämpfung des Christentums nicht nur moderne scholastizistische Entartungen des Christentums bekämpft hat und ob es nicht eine mögliche Form des Katholizismus geben kann, in der auch er selbst Platz finden würde.

In dieser Unsicherheit steht Martin Heidegger heute noch. In einem Gespräch vor einigen Wochen hat er mir gegenüber die Meinung geäußert, dass er sehr wohl katholisch geblieben wäre, wenn die Dogmatik der Kirche nicht jesuitisch verphilosophiert wäre, sondern ihr echtes dogmatisch-religiöses Wort gesprochen hätte. Es ist dies sicher eine Selbsttäuschung von ihm, seine Stellung zur Kirche von degenerierten Formen theologischer Dogmatik abhängig zu machen. Eine genaue Analyse würde für ihn selbst ergeben, dass vermutlich nicht nur die Dogmatik, sondern das Dogma selbst das grosse Hindernis zwischen ihm und der Kirche bedeutet. Doch kehren wir zur philosophischen Entwicklung Heideggers zurück.

In seiner Freiburger Antrittsrede 1929 „Was ist Metaphysik?“ ist bereits keineswegs irgendein Nihilismus oder irgendeine Philosophie des Pessimismus, der heroischen Verzweiflung oder des Sichhineinhaltens ins Nichts enthalten. All das sind grundlegende Missverständnisse. Das Nichts ist von Anfang an für ihn das Geheimnis, von dem eben in keiner Weise feststeht, was es sei. Es steht nicht im Gegensatz zum Sein, sondern nur zum Seienden. Es ist das Nicht-Seiende, d.h. das Nicht-Gegenständliche, das Nicht-Erkennbare, das Nicht-in-Kategorien-Fassbare, das, was sich nicht in ein entworfenes Schema einordnen lässt. Es ist das Unheimliche schlechthin, wobei in keiner Weise gesagt werden kann, was sich im Unheimlichen verbirgt, ob Gott selbst oder wirklich ein Nichts. Die Frage bleibt offen. Das Nichts ist ein phänomenales Nichts, d.h. ein Nichts für uns, die wir den Begriff des Seins noch am Seienden, am Gegenständlichen, Fassbaren und Einordenbaren orientieren. Der entscheidende Grundbegriff der Heidegger'schen Philosophie ist ja die sogenannte ontologische Differenz, der Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein. Das Nichts ist kein Seiendes, denn das Seiende ist das, was im Sein fassbar ist. Das Sein und das Nichts selbst sind aber nicht mehr in einem Sein fassbar; sie sind also kein Seiendes. Weder Gott ist ein Seiendes, noch das Nichts ist ein Seiendes. Seiendes ist nur das, was im verstandenen und entworfenen Sein, was in der Kategorie Gegenstand werden kann, erkannt werden kann, mir gegenübersteht, in diesem Sinne gegenständiglich ist. Der Mensch, die Seele, das Sein, der Gott, das Nichts, das sind alles Ungegenständlichkeiten. Sie sind unobjektivierbar, keine Objekte meiner *intentio directa*. Was sie aber sind, das ist die Aufgabe und das Feld der eigentlichen Philosophie. Die Philosophie erforscht das Ungegenständliche, die Einzelwissenschaft das Gegenständliche.

Das Ungegenständliche als eigentliches Thema des Philosophierens erfordert eine ganz neue Weise des Sagens und Sprechens. So versucht bereits „Sein und Zeit“ in der Aufstellung der Existentialien eine neue Sprechweise für das ungegenständliche Wesen des Menschen zu finden. Und so müsste, meint Heidegger, die Theologie eine neue Weise des Sprechens von Gott finden anstelle sich unadäquater Kategorien zu bedienen. Heidegger hat in jenen Jahren folgende Ideen von Philosophie und Theologie:

Die Einzelwissenschaft erforscht das Seiende. Die Philosophie, die Kunst und die Politik gestalten jedoch das Sein. Die Philosophie ergreift das Sein spontan im philosophischen Begriff; die Kunst gestaltet das Sein im anschaulichen Anblick; die Politik in der Herstellung des Werkes. Das Sein ist kein Seiendes. Was die Philosophie im Begriff spontan ergreift, ist das Ungegenständliche. Was die Kunst uns darstellt, ist ebenfalls ein Ungegenständliches, eine höchste Möglichkeit des Menschen, wie er sein kann, also ein Sein-können, das Verhältnis zu Gott, zur Natur, zum Mitmenschen z.B. wie es als Forderung vor uns steht. Philosophie und Kunst, aber auch Politik sind zukünftig, d.h. sie nehmen ein Sein-können, also ein Verhältnis, also ein Ungegenständliches, vorweg und gestalten es verpflichtend für eine ganze Gemeinschaft. Religion dagegen ergreift nicht spontan, sondern in ihr überkommt

uns das Ungegenständliche, werden wir ergriffen vom Ungegenständlichen, durchwaltet es uns und verlangt von uns ausgesprochen zu werden, ohne dass wir es ergreifen oder begreifen. Gott kann in keinem herstellbaren Werk, in keinem herstellbaren Anblick und in keinem herstellbaren Begriffsgefüge vom Menschen eingefangen werden, also nicht in der Gestaltung der Transzendenz, des spontanen Hingehens auf unser Seinkönnen zu wird Gott erfasst; er ist der schlechthin Unfassbare, er ist der, der uns erfasst. Der religiöse Mensch, der Theologe, ergreift nichts, sondern spricht als Ergriffener, er drückt aus. Seine Sprache ist nicht die philosophische, künstlerische oder politische Sprache; seine Sprache ist immer und je die mystische Sprache. In der mystischen Sprache steht der Ausdruck vor der Bedeutung, in der philosophischen Sprache die Bedeutung vor dem Ausdruck.

In den folgenden Jahren, besonders in den Jahren seit 1940, wird nun ein Unterschied für Heidegger immer zentraler: er sieht, dass das Wort „Sein“ zwei Bedeutungen hat, die er in „Sein und Zeit“ noch nicht genügend auseinandergelassen hat. Sein ist einmal das, was der Scholastiker das ens in communi oder das ens universalissimum nennt, und andererseits ist Sein das, was der Scholastiker das ipsum esse nennt, jenes Sein, in dem das Seiende verstanden wird, in dem es zur Gegebenheit kommt, jenes Sein, das es nur gibt in einem Seinsverstehen und das damit relativ auf die Existenz ist. Dieses Sein, dessen Horizont, wie Heidegger sagt, die Zeit ist, ist das ens universalissimum. Es steht im Gegensatz zum Seienden, steht aber auch zum mindesten in einem ungeklärten Verhältnis zu jenem Sein, das das ipsum esse ist. Das Sein als ipsum esse wird niemals vom Menschen entworfen, wie das Sein als ens universalissimum; das Sein als ipsum esse ist nicht auf die Zeit zurückführbar, sondern früher als alle Zeit und als alle Geschichtlichkeit selbst. Es ist das Mysterium der Ewigkeit, welche keine immerwährende Dauer besagt, sondern das Geheimnis jenes Lebens ist, das, wie Boëthius ausdrückt, *tota simul et perfecta interminabilis vitae possessio* darstellt, was für uns ein unvollziehbarer Gedanke ist. Das Sein selbst ist ipsum esse als schlechthiniges Mysterium, aber ein Mysterium, das niemals ausgelassen werden kann, sondern immer und je unser Leben bestimmt. So kommt Heidegger dazu, im Nachwort zu seinem Vortrag „Was ist Metaphysik?“ von diesem Sein selbst entscheidende Sätze auszusprechen, wie es als immer Verborgenes im Nichts und in der Angst uns dauernd durchwaltet als das Geheimnis unseres eigenen Ursprungs. Wie es im Nichts sich verbirgt und in der Angst uns durchwaltet, so beseligt es uns auch im Glück und in der Ekstase, uns bedrängend, uns erhebend und dennoch in seiner Anwesenheit sich dauernd verborgend. Das Nichts wird zum Schleier, zum Geheimnis des Absoluten, des Gottes selbst, der in keiner Weise sich offenbart als in jener, dass er alles Gegenständliche zerbricht, um seine Ungegenständlichkeit umso eindrucksvoller zu demonstrieren. Ich darf Ihnen gerade einige Sätze aus „Was ist Metaphysik?“ hier zitieren. Auf Seite 15 des 1943 erschienenen Nachwortes schreibt er:

Eine rechte Stellungnahme „mag prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich mit einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden sich Unterscheidende, das wir das Sein nennen. Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende, weil sie zum Voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit am Seienden. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein. Wir sagen dem Denken zu übereilt ab, wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloss Nichtige ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen. Statt solcher Uebereilung eines leeren Scharfsinns nachzugeben und die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts preiszugeben, müssen wir uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist

das Sein selbst. Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit. Allein auch diese ist wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein.“

Hier ist die jetzige Position Heideggers klar ausgedrückt. Die Tatsache, dass das Absolute uns in Pflicht nimmt, erfüllt uns mit Angst und erhebt uns über jeden Halt am Einzelnen. Wir müssen es daher, um der Forderung des Absoluten standzuhalten, im ganzen erkennen, d. h. es auf das Sein hin verstehen. Weil das ipsum esse an uns herantritt, entwerfen wir das ens commune, um das Seiende im ens commune zu verstehen, welches ens commune nur entspringt, weil das ipsum esse uns immer schon vorgängig begegnet ist. Heidegger hat dieses Verhältnis in Vorlesungen über Parmenides und Heraklit am Beispiel des Logos exemplifiziert. Das erste legein ist nicht das Reden, d. h. Sammeln, Vereinheitlichen und Verstehen des Menschen, sondern zunächst ist legein logos tou ontos, d. h. die Sprache des Seins selbst auf den Menschen zu, die Forderung und Inpflichtnahme des Menschen durch das Sein. Das Sein redet zum Menschen, es will etwas vom Menschen. Der Mensch muss sich bewähren, ihm standhalten, seinen Ruf hören und ausführen. So spricht das Sein zum Menschen. Um dem Ruf des Seins zu entsprechen, muss der Mensch die Welt erkennen. Daher befragt nur der Mensch die Dinge um ihr Sein, auf ihren Sinn hin, und das ist das zweite legein, der zweite logos, legein tou anthropou. Erst wenn das Seiende auf einen Gesichtspunkt, auf eine Hinsicht hin befragt wird, kann es Antwort geben, Phänomen werden, sich offenbaren. So entsteht die aletheia als Unverborgenheit. Zunächst tritt das Sein selbst aus seiner schlechthinnigen Verborgenheit heraus, indem es den Menschen anredet. In diesem Reden bleibt es jedoch Geheimnis, es wird als Geheimnis offenbar. Vom Geheimnis bedrängt, wird der Mensch Mensch und kann der Bedrängnis nur standhalten, wenn er erkennt. Um erkennen zu können, muss er das Sein entwerfen, d. h. das Seiende auf das Sein hin befragen, damit es sich in Hinsicht auf dieses Sein zu erkennen gibt. Die Offenbarkeit des Seienden setzt also die Offenbarkeit des Absoluten als Geheimnis voraus. Diese Offenbarkeit des Absoluten als Geheimnis führt zum Entwurf des Seins, in welchem dann das Seiende offenbar, d. h. wahr wird. So besteht ein Vorrang der ontologischen Wahrheit vor der logischen: die Operation des Menschen, die wir Urteil nennen, ist das Späteste, sie ist der Vergleich des befragten Seienden mit dem entworfenen Sein. Früher als diese Urteilswahrheit, in der dieser Vergleich geschieht, ist die Offenbarkeit des Seins als ens universale, und früher als die Offenbarkeit des Seins als ens universale ist die Offenbarkeit des ipsum esse als jede menschliche Tätigkeit ermöglichende. Dort, wo der Mensch zum ersten Mal vom Geheimnis als Geheimnis berührt wird, dort wird er zum Menschen. Der Mensch des Alltags bemüht sich, das Geheimnis zu vergessen. Aufgabe der Philosophie, wie der Kunst, wie der Religion ist es, ihn auf je andere Weise zum Geheimnis zurückzuführen, ihm seinen Ursprung aus dem Geheimnis zu zeigen, ihn damit Auge in Auge zum Geheimnis zu stellen. Und nun kommt die größte Aufgabe, die dann der Philosoph in Angriff nehmen kann: dem Geheimnis seinen Geheimnischarakter zu lassen und dennoch das philosophische Wort für es zu finden, ohne es in ein Schema hineinzupressen, in dem es den Charakter als Geheimnis verlieren würde. Alles Bemühen um die Dichtung Hölderlins und um die Philosophie der Vorsokratiker bedeutet nichts anderes, als diesen Versuch bei Hölderlin und bei den Vorsokratikern zu verfolgen, um selbst jener geheimnisvollen Sprache mächtig zu werden. Es ist daher interessant, dass Heidegger vor einiger Zeit zu dem Arzt v. Gebattel geäußert hat, dass er im Augenblick versuche, nicht mehr in systematischen Büchern, sondern in freien Rhythmen die Sprache des Seins selbst zu finden, weil dies der eigentliche Auftrag an den Philosophen sei. Philosophie sei Dichtung durch den philosophischen Begriff, wie Kunst

Dichtung durch das künstlerische Bild sei. Beide Urarten der Dichtung hätten aber dasselbe Ziel, die Vergegenwärtigung des Geheimnisses, des Absoluten als solchem. Wenn man diese Gedanken vor Augen hat, dann versteht man die späteren Hölderlin-Interpretationen, wie die von 1941 über Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertag“, die von 1943 über Hölderlins Gedicht „Andenken“ und die von 1944 über die Elegie „Heimkunft. An die Verwandten“, welche alle bei Vittorio Klostermann inzwischen erschienen sind. Ebenso passt in diese Reihe dann das 1943 erschienene Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“, aus dem ich Ihnen zitierte, sowie der wichtige Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“, der ebenfalls 1943 erschien, aber bereits 1930 gehalten worden war. In dem Nachwort zu diesem Vortrag vom Wesen der Wahrheit spricht Heidegger im Jahre 1943 davon, dass der Vorgang der Ueberwindung der Metaphysik sein Ziel sei. Ueberwindung der Metaphysik bedeutet dabei für Heidegger nicht Rückkehr zu einem vor-metaphysischen oder kritischen Denken, wie es der Kantianismus wollte, sondern Metaphysik als System fester Begrifflichkeiten soll überwunden werden zugunsten des Vollzugs der direkten Aussage des metaphysischen Geheimnisses selbst. Der gestaltete Ausdruck des Lebens aus dem Geheimnis soll an die Stelle des deduzierbaren metaphysischen Begriffsystems treten, metaphysisches Geschehen anstelle des metaphysischen Ableitens.

Im Augenblick ist Heidegger von seinem Amte suspendiert. Er ist weder entlassen, noch ist er pensioniert, noch ist ihm irgendetwas geschehen; aber es ist ihm für die nächsten Jahre jede Tätigkeit an der Universität untersagt. Er arbeitet in dieser erzwungenen Ruhepause an grossen Entwürfen über die Vor-Sokratiker, über die Grundlage der Einzelwissenschaften und hat auch den längst erwarteten Band II von „Sein und Zeit“ vollendet. Wann das alles einmal erscheinen kann, ist unsicher. In Frankreich ist z.Zt. die Bewegung des Existentialismus hochgekommen, die Heidegger in jenem Lande zu einer grossen Berühmtheit verholfen hat. Nichtsdestoweniger muss man einsehen, dass Martin Heidegger mit Jean Paul Sartre nichts, aber auch gar nichts zu tun hat. Der Existentialismus dieser französischen Philosophen ist ein ontisches Missverständnis der Heidegger'schen Früh-Philosophie. Dort wird das Nichts nicht als Geheimnis des Absoluten gefasst, sondern als das wirklich nihilistische Nichts. Anstelle eines ursprünglichen Phänomens, wie Angst oder Glück, treten Spätphänomene einer dekadenten Zivilisation, wie Ekel und Ueberdruss. Der Existentialismus von Sartre versucht die trostlose Situation des spätzivilisierten dekadenten Menschentums unserer Grosstädte zum Ausgangspunkt der Analysen zu machen; Heidegger orientiert sich in seinen Analysen immer wieder am primitiven, einfachen und bäuerischen Dasein. Für ihn steht die Analyse der Angst im Dienste der Grundlegung der Ontologie, für ihn ist Anthropologie nur eine Hilfsdisziplin, in-dem das Sein selbst sichtbar werden soll, wenn der Mensch philosophisch erhellt wird. Für Sartre ist die Analyse des Menschen schlechthin Selbstzweck und führt zur ganzen Trostlosigkeit des völlig isolierten Individuums.

Lieber Herr Pater, vielleicht habe ich Ihnen hiermit einige Andeutungen über die gegenwärtige Richtung des Heidegger'schen Philosophierens gegeben. Trotzdem Heidegger dieses Jahr 58 Jahre alt wird, ist bei ihm noch alles im Flusse des lebendigsten Ringens. Endgültig über ihn und seine Entwicklung zu urteilen, ist daher noch verfrüht. Die Mehrzahl der Fehledeutungen kam daher, dass man Etappen seines Weges für endgültig erreichte Ziele hielt. Heidegger ist ein ungeheuer tiefer, aber innerlich gequälter und zerrissener Mensch, der den Angelhaken Gottes, der in der Taufe und einer sehr frommen Erziehung nach ihm geworfen ist, nie mehr aus dem Fleische herausreissen kann, obwohl sich dieser Haken oft als eine Qual erweist und von ihm herausgerissen werden soll. Von hier aus wird es vielleicht erklärlich, dass er die Kirche ebenso sehr und ebenso oft hasst wie liebt. Diese ganze Gequältheit des inneren Zerrissenseins macht sein Bild so oft unklar und lässt es zu keiner Entscheidung kommen; aber eines ist sicher: dass das religiöse Problem und das christliche Problem eines

seiner Hauptprobleme ist und dass er unablässig um die Frage des Absoluten kreist. Er ist ein tiefreligiöser Mensch, aber ob er ein Christ oder gar ein Katholik ist – abgesehen von der unaufhebbaren Tatsache der Taufe – lässt sich nicht sagen. Seine Philosophie tendiert in den letzten 10 Jahren mit wachsender Stärke zur Mystik und zu einem mystischen Gnostizismus. Unser Erzbischof Konrad *Gröber* ist immer überzeugt, dass sein Landsmann Heidegger den vollen Weg zur Kirche zurückfindet. Diese Ueberzeugung dürfte dem optimistischen Temperament unseres Oberhirten entsprechen. Dass Heidegger immer unterwegs ist, auch unterwegs zur Kirche, ist unbezweifelbar; ob aber bei diesem Weg nicht so viele Sackgassen von ihm erst abgelaufen werden, dass er niemals ihn zu Ende geht, das ist eine Möglichkeit, die nicht der Wahrscheinlichkeit entbehrt. Ueber die Zukunft Heideggers und seines Philosophierens etwas zu sagen, ist auch heute noch ganz und gar unmöglich. Sicher ist, dass von ihm heute wie in Zukunft noch stärkste Anregungen und Antriebe des Philosophierens ausgehen werden.

Inzwischen bin ich mit recht herzlichen Grüßen

Ihr sehr ergebener

M. M.

Universitätsidee und Philosophiebegriff bei Max Weber, Karl Jaspers und Martin Heidegger

Reinhard MEHRING (Berlin)

Wilhelm Hennis zum 75. Geburtstag

I. Thema und Vorgeschichte

Die folgende Untersuchung will die systematische Forderung problemgeschichtlich exemplifizieren, daß alle akademische Philosophie eine Funktions- bzw. Aufgabebestimmung von Philosophie an der Universität impliziert. Jeder akademische Philosophiebegriff setzt eine einigermaßen geklärte Universitätsidee voraus. Diese These muß sich wenigstens für einige neuere wirkmächtige Philosophiebegriffe historisch verifizieren lassen. Ich wähle ein Beispiel, das die Fragwürdigkeit des heutigen universitären Ortes von Philosophie besonders verdeutlicht.

Eine der wirkungsgeschichtlich wichtigsten Diagnosen eines Struktur- und Funktionswandels von Universität stammt von Max Weber. Webers Diagnose wirkte u. a. auf Karl Jaspers und auch auf Martin Heidegger. Im folgenden wird auf wenige bekannte Texte beschränkt gezeigt, daß diese Wirkungsgeschichte Webers problemgeschichtlich als Krisenreflexion von Philosophie bezüglich ihrer universitären Möglichkeiten betrachtet werden kann. Die Thematisierung des Verhältnisses von Universitätsidee und Philosophiebegriff führte zu einer Problematisierung des universitären Ortes von Philosophie. Nach Jaspers und Heidegger kam es zu einer erneuten Kritik der Universitätsphilosophie und einem neuerlichen Auszug des philosophischen Impetus aus der Universität.¹ Wo sich die Philoso-

¹ Zum „revolutionären Bruch“ des 19. Jahrhunderts vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts.* Marx und Kierkegaard (Zürich 1941). Die Kontinuität der