

der hermeneutische Wahrheitsbegriff keine allumfassende Geltung. Er will auch nicht einen unangemessenen Wahrheitsbegriff durch einen ‚besseren‘ ersetzen. Ein solcher Allgemeingültigkeitsanspruch liegt dem hermeneutischen Bewußtsein fern. Die Hermeneutik betrachtet es sogar als merkwürdig, daß die meisten Wahrheitstheorien unserer Zeit einen solchen Anspruch erheben, indem sie entweder eine triviale Verkürzung oder eine unausweisbare Erweiterung des Wahrheitsbegriffs unternehmen. Die Hermeneutik begnügt sich mit der bescheideneren Aufgabe, ein Wahrheitsmoment geltend zu machen, das jeden Prozeß der Auslegung angesichts der hermeneutischen Bedingtheit des Interpreteten durchdringt und dem die meisten Wahrheitstheorien nicht genügend Rechnung tragen.

Heideggers „Lichtung“ als „lucus a (non) lucendo“*

Von Leonardo AMOROSO (Pisa)

Abwärts wend ich mich
Zu der heiligen, unaussprechlichen,
Geheimnisvollen Nacht –
Novalis

1. Lichtmetaphysik und Lichtung

Die Metaphorik des Lichtes durchzieht die gesamte Metaphysik des Abendlandes als ein Leitmotiv: man denke hier beispielsweise nur an das Höhlengleichnis Platons und an sein ἀγαθόν als Sonne des Reiches der Ideen, an den von Aristoteles am Leitbild des Lichtes gedachten νοῦς, an das *lumen Dei* des Augustinus und der mittelalterlichen Philosophie, an die Dialektik Hegels als siegreichen Kampf des Reiches des Lichtes gegen das Reich der Finsternis und an Nietzsches Metaphorik der Sonne.

Was wird innerhalb der schon lange zum Stereotyp gewordenen und in die Alltagssprache eingegangenen Lichtmetapher gedacht? Die Wahrheit, das Sein, Gott selbst. Die Wahrheit wird als die Helle gedacht, die uns gestattet, die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Das Sein als Grund oder Wesen aller Dinge ist dem Lichte gleich, das nicht nur die Sichtbarkeit, sondern auch das Leben selbst auf Erden erst ermöglicht. Das Licht, dieses *undinghafteste aller Seienden*, ist seit jeher das ausgezeichnete Bild für *das Sein als höchstes Seiendes gedacht*. Das Sein als höchstes Seiendes ist aber Gott, dem in der Theologie als Lehre der Theophanie des Lichtes oder in der Mystik als Erfahrung des „fließenden Lichtes der Gottheit“ entsprechend metaphysisch begegnet wird.

In der Lichtmetaphysik werden die Wahrheit, das Sein, Gott selbst, zunächst als helles Licht, als schon vorhandene und immer verfügbare Helle gedacht. In der zeitgenössischen Seinslehre, in der Sprache und dem Denken Martin Heideggers¹ gibt es ein Wort, das

* Ich danke meinen Freunden Andrea Aragosti und Th. Bussalb für ihre fruchtbaren Anregungen und Herrn Prof. F.-W. von Herrmann und Frau Prof. Ute Guzzoni für ihre wertvollen Ratschläge.

¹ Die Schriften Heideggers werden hier durch die folgenden Siglen gekennzeichnet:

SZ = Sein und Zeit (Tübingen ¹²1972).

WW = Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt a. M. ⁶1976).

PW = Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“ (Bern ²1954).

WM = Was ist Metaphysik? (Frankfurt a. M. ¹⁰1969).

einerseits an diese Lichtmetaphysik anknüpft, andererseits aber ihre stillschweigenden Voraussetzungen in Frage stellt und ihre Grundzüge umwandelt. Dieses Grundwort, dem wir nun als Leitwort folgen werden, ist *Lichtung*.²

Lichtung heißt in der gewöhnlichen Sprache so etwas wie „Waldblöße“; *ein Holz lichten* heißt einige Bäume im Wald fällen, wobei man eine *Lichtung* öffnet. Die (zumindest morphologische, wenn nicht auch semantische und etymologische) Verwandtschaft zwischen *Lichtung* und *Licht* fällt nun auf, wird aber im gewöhnlichen Gebrauch des Wortes kaum vernommen. Was für ein Verhältnis besteht zwischen *Lichtung* und *Licht*? Heißt *ein Holz lichten* vielleicht im Grunde es erhellen, d. h. Licht durchlassen? Die *Lichtung* als ein dem *Lichte offener Ort* wäre also nicht bloß eine lichte Stelle, sondern ein Ort, der dem *Lichte geöffnet worden ist* – nämlich durch das Ausholzen. Ein wesentliches Merkmal der *Lichtung* neben demjenigen der *Lichthaftigkeit* wäre dann das komplementäre Merkmal der (dem Ausholzen vorhergehenden) *Dunkelheit*. Dieses *Neben- und Gegen-einander der Lichthaftigkeit und der Dunkelheit* ergibt sich übrigens auch aus der Tatsache, daß die *Lichtung*, als helle *Waldblöße*, durch ihre Grenzen definiert ist, d. h. dadurch, daß sie ringsumher von einem dichteren – also auch dunkleren – Wald geborgen ist.

Die Sprachwissenschaften können uns hier möglicherweise einige Hinweise geben. Gibt es ein etymologisches Verhältnis zwischen *Lichtung* und *Licht*? Gibt es etymologische Verhältnisse oder zumindest morphologische Verwandtschaften zwischen Wörtern, die in anderen Sprachen die Begriffe „Waldblöße“ und „Licht“ ausdrücken? Wie verhält es sich in solchen Fällen in bezug auf die *Dunkelheit*? Ist das mögliche Verhältnis zwischen den drei Begriffen der *Lichtung*, des *Lichtes* und des *Dunkels* je zum Bewußtsein gekommen, z. B. in der Reflexion über die Sprache?

Das deutsche Wort *Lichtung* ist sehr jung, hat aber eine sehr alte und ehrwürdige

H = Holzwege (Frankfurt a. M. 1952).

EH = Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Frankfurt a. M. 1971).

VA = Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1978).

SG = Der Satz vom Grund (Tübingen 1958).

G = Gelassenheit (Pfullingen 1959).

US = Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1971).

N = Nietzsche, 1. und 2. Band (Frankfurt a. M. 1961).

SD = Zur Sache des Denkens (Tübingen 1976).

VS = Vier Seminare (Frankfurt a. M. 1977).

² Heidegger legt sein eigenes Denken nicht als eine Gegenstellung zur (Licht-)Metaphysik dar: die Überwindung, die er verfolgt, ist vielmehr eine „Verwindung“ (VA 68) oder eine „Auflockerung“ (SZ 22) von Sprache und Denken der Metaphysik, wie es eben hier mit der *Lichtung* der Fall ist. Es wird versucht, die Lichtmetaphysik aus ihrem dunklen Grund heraus zurückzudenken, die nicht seiende Quelle des Lichtes, in dem sie das Seiende faßt, eben als eine *nicht seiende* anzudenken. Denn die Metaphysik „denkt das Seiende als Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das Licht, d. h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens“ (WM 7). Die Aufgabe eines die Metaphysik überwindenden Denkens besteht nicht darin, dieses Licht als ein Seiendes in die Sicht zu bringen, sondern darin, den dunklen Ursprung dieses Lichtes anzudenken. – Über die traditionelle Lichtmetaphysik (bes. bei Aristoteles und Hegel) und über ihre Überwindung bei Heidegger vgl. Werner Marx, Heidegger und die Tradition (Stuttgart 1961) bes. 63 ff. und 148 ff., und ders., Das Denken und seine Sache, in: Heidegger, Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken (Freiburg/München 1977) bes. 25 f. – Das Verhältnis zwischen der Lichtmetaphysik Schellings und der *Lichtung* Heideggers (vgl. dazu Heideggers Schrift: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit [1809] [Tübingen 1971]) würde eine eigene Untersuchung verdienen.

Familiengeschichte.³ Es entspricht dem viel älteren *Loh* (ahd. *lōh* = Hain), den man heute noch in der mundartlichen Bedeutung von „Gehölz“ und als Bestandteil in geographischen Namen wie Waterloo und Oslo findet. In der mhd. Zeit ist das Zeitwort *liehten* (ahd. *liohtan* oder *liuhtan*) verzeichnet, z. B. in der Sprache der Mystiker (dazu das Hauptwort *in-liuhtunge*⁴ als [mystische] Erhellung). *Liehten* geht aber am Ende der mhd. Zeit zugunsten des mehr gebrauchten *leuchten* verloren. Das heutige *lichten* ist eine Neubildung im 18. Jh., teils vom Hauptwort *Licht*, teils vom Beiwort *licht*. Von *licht*, *lichten* stammt dann im 19. Jh. das Hauptwort *Lichtung* (mit der mit *leicht*, *erleichtern* verwandten und in der Schifffahrtssprache gebrauchten *Lichtung* homonym). Es handelt sich zugleich um eine Lehnübersetzung vom französischen *clarière* (heute: *clairière*), das offenbar aus dem lateinischen *clarus* stammt.⁵ Auch in diesem französischen Wort wird also die Waldblöße in bezug auf die Lichthaftigkeit gedacht. Dazu kann man zuletzt auch das englische *clearing* erwähnen, das „Lichtung“ bedeutet, sowohl im Sinne von „Waldblöße“ als auch im verbalen Sinne von „Handlung des Lichtens, des Auflockerns, des Erhellens, usw.“.

2. *Lucus a (non) lucendo*

Zieht man aber auch die klassischen Sprachen in Betracht, findet man ein altes Wort, das erstaunliche Ähnlichkeiten mit *Lichtung* hat: das lateinische *lucus*.⁶ Denn es handelt sich hier, wie im Falle der *Lichtung*, um ein Wort des Bereiches des Forstwesens, das eine offenbare morphologische Verwandtschaft mit Wörtern des semantischen Feldes des Lichtes (*lux*, *lucere*) hat. Die übliche Übersetzung von *lucus* ist aber „(heiliger) Hain“: der *lucus* wäre also keine Waldblöße, sondern ein kleiner Wald. Dazu muß aber einiges gesagt werden. Nach dem *Thesaurus linguae latinae* (s. v.) ist *lucus* eine „*vox prisca quae tamquam theod.* *Lichtung locum liberum arboribus saeptum significasse videtur*“, ein altes Wort, das wahrscheinlich so wie das dt. *Lichtung* einen freien, von Bäumen geborgenen Ort bezeichnet.⁷ Diese ursprüngliche Bedeutung von *lucus* wird noch durch eine Stelle des Livius bezeugt: „*lucus ibi frequenti silva et proceris abietis saeptus laeta in medio pascua habuit*“ (24, 3, 4): der *lucus*, der dort in seiner Mitte fruchtbare Weiden hatte, war durch einen dichten Wald und von hohen Tannenbäumen geborgen. Man muß an dieser Stelle besonders auf die Worte *silva* und *saeptus* achten. Da der *lucus* von der *silva saeptus* ist,

³ Über die folgenden Bemerkungen s. Kluge, *Etym. Wörterbuch der dt. Sprache*, und Grimm, *Dt. Wörterbuch*, sub voce „Lichtung“ und „lichten“.

⁴ Vgl. Lexer, *Mhd. Wörterbuch*, s.v.

⁵ Vgl. von Wartburg, *Frz. etym. Wörterbuch*, s. v. „clarus“. *Clarière* ist ein Wort von La Fontaine: „On faisait environ deux mille pas dans le bois, puis on rencontrait une clarière qui servait comme de parvis au temple.“ (Psyché, in: *Oeuvres diverses*, II [Paris 1739] 158) Man kann vielleicht auch bemerken, daß hier das Wort *clarière*, wie das lat. *lucus*, das ahd. *lōh* und das moderne *Lichtung* im Sinne Heideggers einen Bezug auf die Dimension des Heiligen hat.

⁶ Man könnte freilich dieses Wort noch bis zur griechischen Wurzel *λευκ-* und dann bis zur indogermanischen Wurzel *loka-* zurückführen. Eine Erörterung des semantischen Feldes des indogermanischen *lokaḥ* wäre ja in bezug auf unser Thema von großem Interesse, da dieses Wort nicht nur den heiligen Hain bezeichnet, sondern auch ein *Grundwort der ältesten Kosmologie der Indier* ist (mit „Raum“, „Welt“ und „Himmel“ übersetzbar). Vgl. dazu J. Gonda, *Loka-: World and Heaven in the Veda* (Amsterdam 1966).

⁷ Vgl. dazu a. Ernout-Meillet, *Dict. etymol. de la langue lat.*, s.v., und Daremberg-Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, s.v.: „Le bois sacré était aussi une clarière dans une bois“.

steht er in einem verwickelten Bezug zu ihr: sie birgt ihn, indem sie ihn zugleich umgibt und verbirgt, enthält und beschützt. Die *silva* wird aber ihrerseits *frequens* genannt. Das ist kein einmaliges Prädikat, sondern ein Topos, der das Wesen selbst der *silva* zur Sprache bringt. Dementsprechend wird der Unterschied zwischen *silva* und *lucus* (und *nemus*) von Servius in seinem Vergil-Kommentar auf die folgende Weise erklärt: „*interest autem inter nemus et silvam et lucum; lucus enim est arborum multitudo cum religione, nemus vero composita multitudo arborum, silva diffusa et inculta*“ (I, 310). Die *silva* ist gegenüber dem *lucus* und dem *nemus* vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie dicht, verworren und wild ist. Der *lucus* ist aber seinerseits keine Kahlfläche – er hat Bäume (*arbores*) oder Rohre (*harundo*) –, seine Dichtigkeit ist aber kein absoluter Begriff, sondern bezieht sich auf die größere Dichtigkeit der *silva*: der *lucus* ist also durch eine *relative* Dichtigkeit (relativ in bezug auf die Dichtigkeit der *silva*) bestimmt. Vielleicht ist auch der Bezug des *lucus* zum Licht und zur Helligkeit ein relativer, und zwar dadurch, daß der *lucus* weder ein bloß offener, heller Ort noch ein völlig dunkler, finsterner Wald ist.

Der Bezug des *lucus* zum Licht und zum Dunkel wurde lange von der etymologischen Spekulation⁸ der römischen Grammatiker in der sprichwörtlich gewordenen schulmäßigen Frage: *lucus a lucendo aut a non lucendo?* behandelt. Die traditionelle Etymologie leitet *lucus* aus *lucere per antiphrasin* her, weil er wenig oder überhaupt kein Licht hat. Diese Etymologie wird zum ersten Mal in Varros *De lingua latina* (Mitte des 1. Jh. v. Chr.) vertreten: „*lucus eo dictus putatur, quod minime luceat*“ (240, 5). Diese Begründung wird jedesmal fast mit den gleichen Worten („*quod minime luceat*“ oder „*quod non luceat*“) von den späten römischen Grammatikern als schulisches Beispiel der *Etymologia a contrario* wieder angeführt.⁹ Schon Quintilianus (1, 6, 34) hatte aber die Möglichkeit der *Etymologia a contrario* gerade am Beispiel von *lucus* in Frage gestellt. Es wird also die Hypothese aufgestellt, daß *lucus* aus *lucere* nicht wegen der Abwesenheit, sondern gerade wegen der Anwesenheit des Lichtes stammt. Diese Möglichkeit wird von Servius als Meinung anderer, die er nicht vertritt, und später von Isidorus aus Sevilla als der traditionellen Etymologie entgegengesetzte und ihr gleichberechtigte Hypothese vorgestellt.¹⁰ Die Lichthaftigkeit des *lucus* wird in beiden Fällen auf seine religiöse Natur zurückgeführt, nicht eigentlich als erhellendes Licht der Götter, sondern als Licht der kultischen Fackel. Wenn wir uns an die ursprüngliche Bedeutung des *lucus* als Lichtung und an den Bezug seiner relativen Dichtigkeit und Dunkelheit auf die der *silva* erinnern, können wir wohl vermuten, daß das Licht des *lucus* das milde Licht einer offenen Stelle im Wald ist.

Wichtig für unser Thema ist aber, daß das doppelte Verhältnis des *lucus* zum Lichte und zum Dunkel durch die etymologische Spekulation der römischen Grammatiker weitgehend bezeugt wird. Selbst auf der sprachlichen Ebene kann man außerdem noch andere Belege eines Bewußtseins dieses doppelten Verhältnisses anführen, bzw. auf der Ebene der Rhetorik. Ein erstes Beispiel wird uns durch die Anwesenheit der Oxymoren (oder Quasi-Oxymoren) geboten. Vergil, z. B., der das Wort *lucus* vor allem in seinem religiösen Sinne

⁸ Für unser Thema ist die Frage der wissenschaftlichen Exaktheit dieser Grammatiker zweitrangig. Ihre etymologischen Betrachtungen werden hier nicht wegen ihres wissenschaftlichen Wertes, sondern wegen ihres kulturellen Interesses als oft „philosophisch“ orientierte Reflexion über die Sprache erwähnt.

⁹ Vgl. Charis. I 276 K; Diomed. I 462 K; Don. IV 402 K; Pomp. V 228 K, V 260 K und V 311 K.

¹⁰ Servius: „*Lucus autem dicitur quod non luceat, non quod sint ibi lumina causa religionis, ut quidam volunt*“ (1, 441). Isidorus: „*Lucus est locus densis arboribus saeptus, solo lucem detrahens. Potest et a conluendo crebris luminibus dici, quae ibi propter religionem gentilium cultumque fiebant*“ (Orig. XIV 8, 30. Vgl. a. XVII 6, 7).

von „heiligem Hain“ häufig gebraucht, schreibt (Aen. 6, 673): „*Nulli est certa domus, lucis habitamus opacis*“: niemand hat ein sicheres Haus, wir wohnen in dunklen Lichtungen. Neben den Quasi-Oxymoren (quasi, weil *lucus* nicht *lux* selbst ist), finden wir eine *Figura etymologica*, die auf das verwickelte Verhältnis des *lucus* mit dem Licht und mit dem Dunkel verweist: Cato erzählt (R. rust., 139), daß man einen *lucus* nicht *conlucare* (= lichten, ausholzen) darf, es sei denn nach einem mit ritueller Formel begleiteten Stühneopfer. Was uns hier interessiert, ganz abgesehen vom religionsgeschichtlichen Sinn dieses Verbots, ist die Wendung *lucum conlucare*. Es handelt sich um eine *Figura etymologica* sehr seltsamer Art, weil einen *lucum conlucare* überhaupt nicht bedeutet, ihn in seinem Wesen sein zu lassen, sondern im Gegenteil ihn in seinem Wesen zu zerstören. Der *lucus conlucatus* ist ja keine Lichtung mehr, sondern eine Kahlfläche, in der das doppelte Verhältnis des *lucus* mit dem Licht und mit dem Dunkel, das ausgeglichene Maß, aus dem er lebt, verloren ist.

3. Lichtung, Dasein und Sein, Nichts und Differenz

Es gibt eine Stelle, an der Heidegger das lateinische Wort *lucus* und seine traditionelle Etymologie erwähnt: „Wir denken (. . .) einen ‚Humanismus‘ seltsamer Art. Das Wort ergibt einen Titel, der ein ‚*lucus a non lucendo*‘ ist“ (PW 94). Das Beispiel scheint zunächst ganz zufällig zu sein: da sich Heidegger gegen den Humanismus als Erscheinung der anthropozentrischen und subjektivistischen Metaphysik erklärt hat, kann seine Stellung nur dann als „humanistisch“ bezeichnet werden, wenn man die gewöhnliche Bedeutung des Wortes völlig umkehrt. Also ein Humanismus *per antiphrasin*, so wie *lucus* nach der traditionellen Etymologie *per antiphrasin* aus *lucere* stammt. Schon die Tatsache aber, daß Heideggers Stellung nicht einfach „antihumanistisch“ ist (es wäre keine Überwindung, sondern eine bloße Umkehrung der Metaphysik, also eine innere Opposition), soll uns zu denken geben. Hinzu kommt, daß das Wort *lucus* in seiner ursprünglichen Bedeutung dem deutschen *Lichtung* völlig entspricht, das ein Grundwort (oder gar das Grundwort) des Denkens Heideggers ist. Wenn man diese beiden Tatsachen berücksichtigt, kann man wohl vermuten, daß Heidegger hier die Wendung *lucus a non lucere* nicht als zufälliges Beispiel einer Antiphrasis heranzieht: sie scheint vielmehr einen tieferen Bezug zu Heideggers „Humanismus“ seltsamer Art“ zu haben. Dieser Humanismus, falls man den Titel festhält, bezieht sich nicht so sehr auf den Menschen und überhaupt nicht auf den Menschen als „Herr des Seienden“ (PW 90), also auch des Lichtes als bloß vorhandener und immer verfügbarer Helle, sondern auf das Wesen des Menschen als geschichtliche Ek-sistenz. Das so gemeinte Wesen des Menschen ist aber ein Wohnen, ein Verweilen in der Lichtung des Seins. Der Mensch ist nicht Herr des Lichtes, steht aber doch in seinem Wesen in Bezug zur Lichthaftigkeit der Lichtung. Überdies spielt die Wendung *lucus a non lucendo* darauf an, daß die Lichtung des Seins keine bloße schon immer gegebene Helle ist, sondern einen wesentlichen wie auch fragwürdigen Bezug auf das Dunkel hat, eben wie das lateinische *lucus*. Es handelt sich jetzt darum, den Bezug der menschlichen Ek-sistenz zur Lichtung und das fragwürdige Wesen der Lichtung selbst als *lucus a non lucendo* (die freilich miteinander verknüpft sind) in Betracht zu ziehen.

Schon die Erschlossenheit des Daseins war von Heidegger in *Sein und Zeit* „Gelichtetheit“ (oder auch „Lichtung“) genannt worden: das Dasein ist, „an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist“ (SZ 133); „das Seiende, das den Titel Da-sein trägt, ist ‚gelichtet‘. Das Licht, das diese Gelichtetheit des Daseins konstituiert, ist keine ontisch vorhandene Kraft und Quelle einer ausstrahlenden, an diesem Seienden zuweilen vorkommenden Helligkeit.“ (SZ 350, vgl. a.

147 und 170) Das Dasein ist also nicht durch das Licht eines anderen *Seienden*, sondern in seinem *Sein* selbst gelichtet. Das Dasein ist das ontologische Seiende, d. h. es ist dem eigenen Sein und dem Sein des nicht daseinsmäßigen Seienden offen, weil es dem Dasein in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Der Bezug zum Sein konstituiert das Wesen des Daseins und insofern ermöglicht er auch, daß sich das Dasein – vorontologisch oder ausdrücklich ontologisch – die Seinsfrage stellt. Die Gelichtetheit des Daseins, seine Erschlossenheit, ist die „ontologische Sicht“ des Menschen als Existierenden. Sie entfaltet sich ek-statisch als Zeitlichkeit (vgl. SZ 408).

Die gelichtete Erschlossenheit des Daseins entspricht nun der lichtenden Geschichte (im Sinne von „Schickung“ und „Geschick“) des Seins (vgl. PW 83). Das ek-statische Wesen des Menschen entspricht der epochalen Lichtung des Seins.¹¹ Die Lichtung ist zugleich Lichtung des Seins und Lichtung des Daseins, insofern das Dasein, als Bezug zum Sein, der Ort selbst von dessen Ankunft ist: *das „Da“ des Da-seins ist die Lichtung des Seins* (vgl. PW 69–72). Weder ist die Lichtung ein beliebiger Ort des Wohnens des Menschen,¹² noch ist der in ihr sich ereignende Entzug des Seins als Bezug zum Dasein etwas Unwesentliches für das Sein selbst:¹³ die Lichtung ist vielmehr *der Ort der Zusammengehörigkeit von Sein und Dasein*: die epochale Geschichtlichkeit des ersten und die ekstatische Erschlossenheit des anderen entsprechen sich nicht nur, sondern sind „das Selbe“.

Der Mensch, dessen Wesen in der Existenz als In-der-Welt-sein liegt, steht aber zunächst in einem existenziellen Bezug zum Seienden. Inwiefern spielt darin sein Bezug zum Sein eine Rolle? „Über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern vor ihm her, geschieht noch ein Anderes. Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende.“ (H 41) Die Lichtung ist, wie das Nichts, anders als jedes Seiende und, wie das Sein, „seiender“ als jedes Seiende. Die Lichtung ist nicht nur der Ort der Schickung des Seins, sondern auch der Ort der Nichtung des Nichts (vgl. PW 112–114). Diese beiden sind aber nach Heidegger „das Selbe“. Denn die Nichtung ist weder Vernichtung noch Verneinung: sie ist vielmehr ein Schweben-lassen, das zugleich auf das Seiende befremdlich verweist (vgl. WM 34): die Nichtung der Lichtung bietet den Spielraum des Seienden. Wenn das Denken aber das Nichts vergißt, werden die Seienden notwendig als starre Gegenstände angesehen und ihr Sein wird als stete Anwesenheit und somit als etwas Selbstverständliches und Unfragwürdiges aufgefaßt. Erst durch die Nichtung des Nichts ist

¹¹ Nach „Sein und Zeit“ behält Heidegger das Wort *Lichtung*, mit dem er die Erschlossenheit des Daseins gekennzeichnet hatte, für das Sein selbst vor (vgl. PW 76 f.). Das kann man zunächst – etwa schulmäßig – durch die Akzentverschiebung Heideggers nach der „Kehre“ von der existenzial-ontologischen Analytik zum seinsgeschichtlichen Andenken erklären: im Bezug Dasein-Sein, der die Sache selbst des Denkens Heideggers ist, wird der Akzent vom Dasein zum Sein verschoben. Das ist aber wohl eine zu grobe Erklärung, die Gefahr läuft, Dasein und Sein als zwei nebeneinanderstehende Seiende zu fassen, wobei man das Wesentliche verliert: daß das Sein eben kein Seiendes ist und daß das Dasein nicht ein Seiendes unter anderen ist, sondern sich in seinem Sein zum Sein selbst verhält.

¹² Vgl. z. B. SG 146: „Als die im Geschick des Seins vom Sein Beschickten stehen wir, und zwar unserem Wesen nach, in einer Lichtung des Seins. Aber wir stehen in dieser Lichtung keineswegs unangesprochen herum, sondern stehen in ihr als die vom Sein des Seienden in dessen Anspruch genommen.“

¹³ Vgl. z. B. SG 157: „Das Geschick des Seins bleibt in sich die Wesensgeschichte des abendländischen Menschen, insofern der geschichtliche Mensch in das bauende Bewohnen der Lichtung des Seins gebraucht ist. Als geschickhafter Entzug ist das Sein in sich schon Bezug zum Wesen des Menschen.“

ein Zugang zum Sein, als Anderes als das Seiende, eröffnet: „in der hellen Nacht¹⁴ des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts“ (WM 34). Das Nichts, als Nichts an Seiendem, ist der nie vergegenständlichbare Horizont, die in wesenhaftem Bezug zum Dunklen stehende Lichtung, in der das Seiende erst erscheinen kann.

Denken wir aber die Lichtung als Szene des Seienden, dann müssen wir auch hinzufügen, daß das ursprüngliche Nichthafte ihres Wesens, das die Offenbarkeit des Seienden erst ermöglicht, eine totale Aufklärung zugleich ausschließt: „die offene Stelle inmitten des Seienden, die Lichtung, ist niemals eine starre Bühne mit ständig aufgezo-genem Vorhang, auf der sich das Spiel des Seienden abspielt“ (H 42).

Die nur mögliche Sichtbarkeit des Seienden beruht auf der unmöglichen Durchschaubarkeit der Lichtung selbst: als Horizont der Sichtbarkeit des Seienden ist sie selbst nie ein ans Licht kommendes Seiendes; sie ist und bleibt in dieser Hinsicht verborgen (vgl. z. B. VA 233 und SD 78 f.). Das kann man zunächst durch ein Bild veranschaulichen: der Lichtung, als Szene des Seienden, kommt ein dunkler Hintergrund zu, der selbst nie erhellt werden kann.

Die Lichtmetaphysik thematisiert ja auch immer nur das Seiende, wobei das am Bild des Lichtes gefaßte Sein ungedacht bleibt und sogar als selbstverständlich ausgegeben wird (vgl. WM 7). Wird jetzt aber die traditionelle Lichtmetaphysik durch die „Lichtung“ Heideggers überwunden, so schließt die Tatsache, daß die Lichtung kein ans Licht kommendes Seiendes ist, nicht aus, daß sie sich irgendwie doch meldet und vom Denken erörtert werden kann – freilich nur nicht wie ein Seiendes. Man kann zunächst den Unterschied zwischen der metaphysischen und der heideggerschen Perspektive auf folgende Weise veranschaulichen: in der Szene der Lichtung erscheint ja immer nur das Seiende; das metaphysische Vorstellen begnügt sich damit, das heideggersche Andenken dagegen nimmt auch die Lichtung selbst wahr, freilich nicht als direkten Gegenstand der Sicht, sondern als Horizont.¹⁵

Wie meldet sich das Sein in der Lichtung? Das in ihr waltende Nichts „als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins“ (WM 51); in der „Lichtung weht jener Schleier, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen läßt“ (VA 29). Was in der Lichtung erscheint, ist jeweils nur ein Seiendes (vgl. PW 75): anwesend kann ja nur ein Seiendes sein; und dennoch verweist das erscheinende Seiende als *seiend* auf das Sein; das Sein selbst erscheint ja nicht, tritt nie ins Licht, meldet sich aber als Differenz zum

¹⁴ Man bemerke diese oxymorische Wendung (die übrigens schon bei Hölderlin, Heimkunft, v. 1., vorkommt). Da das Denken Heideggers ein Andenken der Lichtung als *lucus a non lucendo* ist, ist es notwendigerweise auf eine oxymorische Sprache angewiesen, die das Licht und das Dunkel in einem nennt (s. a. unten „das dunkle Licht“). Über die Nacht als „helle Nacht“ vgl. a. VA 195: „die Nacht selber ist der Schatten, jenes Dunkle, das nie bloße Finsternis werden kann, weil er als Schatten dem Lichte zugetraut, von ihm geworfen bleibt“. Der Schatten ist daher kein bloßes „Fehlen des Lichtes“, sondern „die offenbare, jedoch undurchdringliche Bezeugung des verborgenen Leuchtens“ (H 104, 13. Zusatz).

¹⁵ Die Rede vom Horizont läuft freilich Gefahr, daß er nur „von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt“ (G 37) wird, wobei „dasjenige, was den Horizont das sein läßt, was er ist, noch keineswegs erfahren wird“ (ebd.). Der nur im Hinblick auf das Seiende gefaßte Horizont ist „nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen“ (ebd.) – die lichterhafte Szene der Lichtung, auf welcher sich das Spiel des Seienden für uns abspielt, ist von einem dunkleren und größeren Wald geborgen, d. h. von einer Gegend, die sie *und uns* umgibt. Deshalb wählt Heidegger das Wort *Gegend* – oder das ältere *Gegnet* im Sinne der „verweilenden Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so daß in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen“ (G 40) –, um das, worauf der Horizont in seinem Wesen verweist, zur Sprache zu bringen. Über die Gegend der Lichtung s. unten, Abschnitt 6.

erscheinenden Seienden: seine „Offenbarung“ geschieht ja nur als differenzierte Offenbarkeit im Seienden: „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.“ (H 311) Was Heidegger schon das Schweben-lassen des Seins als Nichts am Seienden genannt hatte, wird jetzt als „lichtendes Ansichhalten“ (ebd.) des Seins als Differenz zum Seienden weiter erläutert. Die Differenz ist, vom Seienden her gedacht, nichts: sie erscheint nicht, weder wie ein Seiendes noch wie ein Unterschied zwischen zwei Seienden. Die Differenz ist jenes Nichts, das jede anscheinende Identität des Seienden schweben läßt, indem sie auf den Wesensbereich von dessen Erscheinen, auf die Lichtung verweist, die sie selber erst entfaltet (vgl. US 126).¹⁶

Als schweben-lassende Differenz, als lichtendes Ansichhalten ist das Sein „ἐποχή“ (H 311): die jeweilige Welt von Seienden erscheint immer erst „aus der epochalen Lichtung des Seins“ (SG 143). Das epochale Wesen des Seins entfaltet die Epochen seiner Geschichte, in die es sich schickt, indem es sich zugleich entzieht: „Was geschieht in der Geschichte des Seins? (. . .) Nichts geschieht, das *Ereignis er-eignet*. Der Anfang nimmt – austragend die Lichtung – den Abschied an sich.“ (N II 485)

4. Das dunkle Licht. Die Natur und das Heilige

Heideggers Lichtung wurde bisher als *lucus a non lucendo* besonders in Hinsicht auf den *Entzug des Seins als Bezug zum Dasein und als Differenz zum Seienden* erläutert. Wird das Sein bei Heidegger noch am Leitbild des Lichtes gedacht, handelt es sich hier doch nicht um die totale Lichthaftigkeit als immer schon gegebene, stets vorhandene und verfügbare Helligkeit im Sinne der traditionellen Lichtmetaphysik; es handelt sich nicht um ein grelles Licht, sondern vielmehr um ein dunkles Licht, im Sinne eines Lichtes, das ein wesentliches Verhältnis zum Dunkel hat. Das Wesen dieser Lichtung, die sich der traditionellen metaphysischen Lichtmetapher ausdrücklich gegenüberstellt, wird von Heidegger durch sein „denkendes Gespräch“ mit dem „dichtenden Sagen“ Hölderlins weiter erläutert. Darin kommt eine dichterisch-denkerische Erfahrung der Lichtung zur Sprache, die sich an die „Erfahrungsbereiche“ *der Natur und des Heiligen* wendet.

Im Gedicht *Andenken* ruft Hölderlin aus: „Es reiche aber, / Des dunklen Lichtes voll, / Mir einer den duftenden Becher.“ (VV. 25–27) Heidegger erläutert die Metapher des Weins als dunkles Licht an der folgenden Stelle, die wir ganz zitieren, weil die Stellung Heideggers zur Lichtmetaphysik hier besonders klar zum Ausdruck kommt:

„Das dunkle Licht verleugnet nicht die Klarheit, wohl aber das Übermaß der Helle, weil diese, je heller sie ist, um so entschiedener die Sicht versagt. Das allzu feurige Feuer blendet nicht nur das Auge, sondern die übergroße Helle verschlingt auch alles Sichzeigende und ist dunkler als das Dunkle. Die

¹⁶ Genau wie die Rede vom Horizont (s. vorherige Anm.) läuft auch die Rede von der Differenz Gefahr, sich immer noch innerhalb eines metaphysischen Vorstellungskreises zu bewegen, indem das Sein als Differenz zum Seienden immer noch aus dem Seienden her (obwohl auf eine negative Weise) bestimmt wird. Deswegen hat Heidegger am Ende seines Denkwegs auch von der Differenz als „metaphysischem Gepräge“ (SD 36) und zugleich vom Sein selbst Abschied genommen, um sich an das „Ereignis“ zu wenden. Obwohl dieses Abschiednehmen mit sich bringt, nunmehr „vom Überwinden [der Metaphysik]-abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen“ (SD 25), bleibt jedoch die Aufgabe des Denkens, das „Ungesagte“ der metaphysischen Lichtmetapher, d. h. das, „was der metaphorische Hinweis auf das Licht sagen möchte, aber noch nicht sagen kann“ (SD 50), zu erfragen: die Lichtung, als Ungedachtes der Lichtmetaphysik, bleibt die Sache des Denkens.

bloße Helle gefährdet das Darstellen eher, weil die Helle in ihrem Schein den Anschein bei sich führt, sie allein verbürge schon die Sicht. Der Dichter bittet um die Spende des dunklen Lichtes, worin die Helle gemildert ist. Aber diese Milderung schwächt das Licht der Helle nicht ab. Denn das Dunkle bewahrt dem Lichten die Fülle dessen, was es in seinen Scheinen zu verschenken hat. Das dunkle Licht des Weines nimmt nicht die Besinnung, sondern es läßt das Besinnen über den bloßen Schein jenes Klaren, den auch alles Errechenbare und Flache hat, höher steigen in die Höhe und Nähe des Höchsten. Dann bewirkt der gefüllte Becher auch keine Betäubung. Er soll nicht betrunken, wohl aber trunken machen. (. . .) Die Trunkenheit hebt in die lichte Klarheit, in der die Tiefe des Verborgenen sich öffnet und die Dunkelheit als die Schwester der Klarheit erscheint.“ (EH 119 f.)

Das „dunkle Licht“ wird hier dem „Übermaß der Helle“, der „übergroßen Helle“ gegenübergestellt, die wir wohl mit der totalen Lichthaftigkeit der Lichtmetaphysik gleichsetzen können. Dieses „Über“ ist in sich ὕβρις, Selbstüberhebung der Helle, die „den Anschein bei sich führt, sie allein verbürge schon die Sicht“: der dunkle Horizont der Lichtung wird in der Lichtmetaphysik völlig vernachlässigt, d. h. das Nichts wird zugunsten des Seienden vergessen (vgl. WM 22 f.).

Die Hybris ist eine Verletzung des Maßes, ein Übermaß: wo liegt aber das Maß? Ist es als absoluter Begriff oder vielmehr als relativer Bezug zu denken, insofern es mit dem dunklen Licht, d. h. mit dem Licht und mit dem Dunkel zugleich, zu tun hat? Ist es als äußerer Maßstab gegeben oder verweist es vielmehr auf das Wesen des Menschen selbst? Solche Fragen werden von Heidegger in seiner Erläuterung einiger Verse des Gedichts Hölderlins *In lieblicher Bläue . . .*¹⁷ beantwortet. Die Ek-sistenz des Menschen als dichterisches Wohnen ist nach Heidegger ein Vermessen der ihm zugemessenen Dimension, d. h. des Zwischen von Himmel und Erde (vgl. VA 188 ff.).¹⁸ Das Maß für das menschliche Messen, in dem sich sein dichterisches Wohnen vollzieht, ist die Weise, wie sich der unbekannt bleibende Gott durch das ihm Fremde, durch den Himmel offenbart: „Das Erscheinen des Gottes durch den Himmel besteht in einem Enthüllen, das jenes sehen läßt, was sich verbirgt, aber sehen läßt nicht dadurch, daß es das Verborgene aus seiner Verborgeneheit herauszureißen sucht, sondern allein dadurch, daß es das Verborgene in seinem Sich-verborgen hütet.“ (VA 191) Dieses entbergende Sich-verborgen, das schon als Entzug des Seins als

¹⁷ „ . . . Ist unbekannt Gott?

Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses Glaub' ich eher. Des Menschen Maaß ist's. Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde“ (VV. 29–33).

¹⁸ Das hier gemeinte Gegeneinander von Himmel und Erde wurde früher von Heidegger das „Gegeneinander des ursprünglichen Streitens“ von Welt und Erde genannt (H 43). Das Gegeneinander des Streitens von Welt und Erde ist selbst das Spiel Licht-Dunkel, Entbergung-Verbergung im Offenen der Lichtung: „zum Offenen gehört eine Welt und die Erde. Aber die Welt ist nicht einfach das Offene, was der Lichtung, die Erde ist nicht das Verschlussene, was der Verbergung entspricht. (. . .) Welt und Erde sind je in sich ihrem Wesen nach streitig und streitbar. Nur als diese treten sie in den Streit der Lichtung und Verbergung.“ (H 43 f.) Das Gegeneinander von Himmel und Erde (bzw. von „Welt“ und „Erde“ in „Holzwege“) verweist also auf das „strittige“ Wesen der Lichtung. Es ist nicht nur eine Opposition zwischen zwei Elementen, sondern es ist ein Teil eines vierfältigen Gegeneinander, nämlich des „Geviertes“, dessen Einheit das lichtende Ereignis der Welt ist (vgl. VA 173 und 268: „Das Ereignis der Lichtung ist die Welt“). In der „Einfalt“ des Geviertes verweist aber die Lichtung als Spiel des Lichtes und des Dunkels vornehmlich auf den Himmel, wie wir gleich zeigen werden; vgl. dazu a. VA 171: „Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, *Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht*, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers.“ (meine Hervorhebung)

Differenz zum Seienden erläutert wurde (bzw. als Eigentümliches der Lichtung, *lucus a non lucendo* des menschlichen Wohnens), macht jetzt das Maß des dichterischen Wohnens des Menschen aus: ein Maß, das nicht gleich gegeben und verfügbar ist, eben weil es nicht ein schon belichteter und gesicherter Maßstab ist, sondern sich auf das Spiel des Lichtes und des Dunkels bezieht, in welchem das Wesen des Menschen als Wohnen in der Lichtung selbst miteinbezogen ist: *nulli est certa domus, lucis habitamus opacis*. In der Sprache Hölderlins: es gibt auf Erden kein Maß, weil die Erde in ihrem Wesen erst durch das dichterische, maßnehmende Wohnen des Menschen bestimmt wird, das sich zugleich auf den Himmel bezieht. „Aber der Himmel ist nicht eitel Licht. Der Glanz seiner Höhe ist in sich das Dunkle seiner alles bergenden Weite. Das Blau der lieblichen Bläue des Himmels ist Aufgang und Untergang der Dämmerung, die alles Verkündbare birgt. Dieser Himmel ist das Maß.“ (VA 195) Daß die menschliche Ek-sistenz als solches Maß-nehmen „dichterisch“ ist, bestimmt das Wesen des Menschen als ein Wohnen in der Lichtung näher. Die „Dimension“ und das „Maß“ – die beiden Grundwörter des Aufsatzes . . . *dichterisch wohnt der Mensch* . . . – sind ja als weitere Erörterungsversuche einiger Wesenszüge der Lichtung anzusehen: die Dimension als „gelichtete“ (VA 189),¹⁹ als Ort des Zwischen, d. h. als weiterer Name für die Differenz, deren Verhältnis zu der Lichtung schon erläutert wurde; das Maß als Entbergen, das zugleich auf eine Verborgenheit verweist.

Kann der undurchschaubare Ort dieses sich verbergenden Entbergens näher bestimmt werden? Heidegger beschreibt ihn auf die folgende Weise: „alles, was am Himmel und somit unter dem Himmel und somit auf der Erde glänzt und blüht, tönt und duftet, steigt und kommt, aber auch geht und fällt, aber auch klagt und schweigt, aber auch erleuchtet und dunkelt“ (VA 194). Die Beschreibung entspricht völlig dem, was wir gewohnt sind, „Natur“ zu nennen. „Natur“ heißt aber hier nicht ein „gesonderter Bereich des Seienden“ (EH 56), sondern spielt auf das Sein selbst an. Im Wort „Natur“ (lat. *natura*, aus *nascor* = geboren werden, aufgehen) ist noch eine Spur des griechischen Wortes φύσις zu finden, das ursprünglich „das Hervorgehen und Aufgehen, das Sichöffnen, das aufgehend zugleich zurückgeht in den Hervorgang und so in dem sich verschließt, was je einem Anwesenden die Anwesenheit gibt“ (ebd.) bedeutete. Griechisch gedacht, ist die φύσις ein Aufgehen, das zugleich auf ein Sich-verschließen verweist, ein Sichentbergen, das das Verbergen braucht (VA 263): darauf spielt das Fragment 123 von Heraklit an: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: „Das Sichentbergen liebt das Sichverbergen“ (VA 262). Der griechisch gedachten φύσις entspricht die Lichtung Heideggers, *lucus a non lucendo*: „Φύσις ist der Aufgang der Lichtung des Lichtes und so der Herd und die Stätte des Lichtes“ (EH 56).

Als Wort für das Sein selbst und nicht für einen Bereich des Seienden, ist die φύσις das Leben selbst im Sinne des griechischen ζῆν: es „nennt das Aufgehen in das Lichte“ (VA 266). Demgemäß ist die Vorsilbe ζα- keine bloße Verstärkung (= „sehr“), sondern „bedeutet das reine Aufgehenlassen“ (ebd.). Heidegger erwähnt dazu das Beiwort ζάθεος, das Pindar für heilige Orte der Natur (Berge, Auen, Ufer, usw.) gebraucht: „die Orte sind besonders heilig, weil sie rein im Erscheinenlassen des Scheinenden aufgehen“ (ebd.). Die Lichtung, als *lucus*, ist die Ortschaft selbst dieser Orte.

Es wäre dennoch schon deshalb irreführend, diese dichterisch-denkerische Erfahrung der Lichtung – „Natur“ und „Ort des Heiligen“ – als Pantheismus zu bezeichnen, weil die so erfahrene Natur „über die Götter“ ist, wie Hölderlin sagt²⁰ und Heidegger betont: „sie, die

¹⁹ Über das Verhältnis zwischen der durchmeßbaren Dimension und der Lichtung s. a. SD 15 ff. und 73.

²⁰ „Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.“

mächtige', vermag noch ein Anderes als die Götter: in ihr als der Lichtung kann alles erst gegenwärtig sein" (EH 59). Erst in diesem Sinne ist die Natur heilig: „Das Heilige ist das Wesen der Natur. Diese enthüllt als das Tagende ihr Wesen im Erwachen.“ (ebd.)

Die Lichtung ist die heilige Dimension des sich entziehend²¹ entbergenden Anwesenlassens:

„Das Höchste ‚über dem Lichte‘ ist die strahlende Lichtung selbst. Wir nennen nach einem älteren Wort unserer Muttersprache das reine Lichtende, das jedem ‚Raum‘ und jedem ‚Zeitraum‘ erst das Offene ‚einräumt‘ und d. h. hier gewährt, ‚die Heitere‘. Sie ist in einem zumal die Klarheit (claritas), in deren Helle alles Klare ruht, und die Hoheit (serenitas), in deren Strenge alles Hohe steht, und die Frohheit (hilaritas), in deren Spiel alles Freigelöste schwingt. Die Heitere heilt ursprünglich. Sie ist das Heilige.“ (EH 19)

Daß die Lichtung in ihrer Heiligkeit „über dem Lichte“ ist, bedeutet auch, daß sie „ursprünglicher“ als das Licht selbst ist: „niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus“ (SD 72). Die Lichtung als „das Höchste ‚über dem Lichte“ ist noch höher, also „heiliger“, „seiender“ und „wahrer“ als das Licht selbst, das seit jeher als höchstes Bild für den Gott, für das Sein und für die Wahrheit gilt.

5. Lichtung und Unverborgenheit

Heidegger versucht, die traditionelle Lichtmetaphysik dadurch zu überwinden, daß er die Lichtmetapher für Sein, Wahrheit und Gott zwar nicht ablehnt, sondern vielmehr tiefer denkt: wurden das Sein und Gott, das höchste Seiende, innerhalb jener Lichtmetapher als stete Vorhandenheit des Lichtes gedacht, wendet sich Heidegger an die Lichtung, d. h. an jene ursprüngliche und zwiespältige Dimension, deren Lichthaftigkeit durch die Dunkelheit des sie bergenden Horizontes definiert ist. Ursprünglicher als das Licht des Seins denkt Heidegger die Lichtung des Seinsgeschehens, d. h. den Entzug des Seins als Bezug zum Wesen des Menschen und als Differenz zum Seienden; ursprünglicher als das Licht Gottes denkt Heidegger die Lichtung als entbergend-verborgende Dimension des Heiligen.

Wie steht es nun mit dem Licht der Wahrheit? Ist die Lichtung auch in diesem Falle eine ursprünglichere Dimension, in der es so etwas wie Wahrheit erst geben kann? Ja, und sogar in einem noch tieferen Sinne, denn das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια, das Hervorkommen aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit – d. h. ein Ans-Licht-Kommen, das im wesentlichen Verhältnis mit der Dunkelheit steht – ist das Wesen der Lichtung selbst.

In *Sein und Zeit* erläutert Heidegger das griechische Wort ἀλήθεια als „privativen Ausdruck“ (SZ 222), d. h. als ἀ-λήθεια, Un-verborgenheit, die zugleich auf die Verborgen-

Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Orients ist,
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht . . .“

(Wie wenn am Feiertage . . ., VV. 19–23)

²¹ Freilich hat diese dichterisch-denkerische Erfahrung des Heiligen viele Ähnlichkeiten mit dem mystischen Weg der *theologia negativa* (vgl. a. SD 51), die übrigens die Metapher des dunklen Lichtes wohl kennt. Aber die Mystik selbst bleibt, nach der Perspektive Heideggers, in der Vorstellungsweise der Metaphysik gefangen. Ohne jetzt näher darauf einzugehen, sei hier nur bemerkt, daß sich die Lichtung Heideggers nicht nur von der bloßen Lichthaftigkeit der Lichtmetaphysik, sondern auch von der Erfahrung der mystischen Erhellung und Verblendung (man denke z. B. an die *noche oscura* des Juan de la Cruz) stark unterscheidet.

heit, Ἀλήθεια, verweist. Dementsprechend drückt zum ersten die Erschlossenheit des Daseins, sein Gelichtetsein, und zum zweiten die Entdecktheit des Seienden, sein Gelichtetwerden, das ursprüngliche Wesen der Wahrheit aus, das im Wort „Wahrheit“ verhüllt bleibt.

Die Erschlossenheit des Daseins und die Entdecktheit des Seienden nennt Heidegger auch jeweilig „Offenständigkeit“ und „Offenbarkeit“ (WW 11 ff.), die als ein gleichursprüngliches und gegenseitiges Geschehen anzusehen sind: das Dasein ist offenständig, indem es sich auf das Seiende einläßt, sich der Erfahrung öffnet; das Seiende ist offenbar, indem es dem Dasein zugänglich ist, sich ihm zeigt. Offenständigkeit und Offenbarkeit, als *Wesensbestimmungen*, verweisen aber beide auf ein Drittes: auf das Offene der Lichtung. Die Offenständigkeit des Daseins, als Sich-einlassen auf das Seiende, ist in seinem Wesen ein „Sein-lassen von Seiendem“ (WW 15); es handelt sich hier also nicht bloß um eine ontische Beziehung, sondern um einen ontologischen Bezug: als *Seinlassen* bezieht sich das Sich-einlassen nicht nur auf das Seiende, sondern erst auf das Sein, d. h. auf „das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt. Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als τὰ ἀληθέα, das Unverborgene“ (WW 16), in dem sich erst etwas öffnen kann: dieser Bezugsbereich ist die Lichtung des Seins. „Der Name dieser Lichtung ist ἀλήθεια.“ (WW 29)

„Lichtung“ ist, mehr als „Wahrheit“, die geeignete „Übersetzung“ von ἀλήθεια als Bereich der sich aus der Verborgenheit ereignenden Un-verborgenheit, deren Erfahrung das Denken der frühen griechischen σοφοί bestimmte.²² Um das Wort ἀλήθεια in seiner vollen Tragweite mit „Lichtung“ übersetzen zu können, muß aber einiges beachtet werden. Ist die Lichtung die Ortschaft, der Bereich des Wahrheitsgeschehens als Anwesengeschehen, darf sie doch nicht wie ein schon gegebener Ort gedacht werden: sie behält vielmehr den verbalen Sinn von „lichten“, ist also das Sichöffnen eines Offenen. Daran knüpft das wesentliche Verhältnis von Dunkel und Licht (von Verborgenheit und Entbergen) an, weil die Lichtung auf ein Ans-Licht-Kommen aus dem unreduzierbaren, bergenden Dunkel anspielt. Beide Aspekte können in der Wendung *lucus a non lucendo* mitgedacht werden, wenn wir sie nicht so sehr im Sinne einer etymologischen Abstammung, sondern vielmehr einer Wesensherkunft deuten: die beiden Bedingungen, die Heidegger aufstellt (VA 265), um den Ausdruck τὸ μὴ δύνόν ποτε („was nimmer untergeht“) von Heraklit (Fragm. 16 Diels) durch τὸ ἀεὶ φύον („was immer aufgeht“) ersetzen zu können (das er ferner mit „Lichtung“ übersetzt), sind dieselben, unter denen wir die Lichtung als *lucus a non lucendo* erläutern dürfen: wir müssen den *lucus* aus der Dunkelheit her (*lucus a non lucendo*) und verbal (*lucus a non lucendo*) denken.

Die metaphysische Lichtmetapher zeigt sich nun unzulänglich, das Wesen der Lichtung zur Sprache zu bringen, selbst wenn das Licht nicht als schon gegebene und verfügbare Helligkeit, sondern als Belichten gedacht wird, denn „das Lichten ist kein bloßes Erhellen und Belichten“ (VA 269): es bringt zugleich ins Freie²³ und dies wiederum nicht so, daß es ein schon Vorhandenes in einen schon vorhandenen freien Ort versetzt, sondern so, daß die Lichtung selbst das Sichöffnen des freien und lichthaftigen Offenen des Wahrheitsgesche-

²² Diese Erfahrung des zwiespältigen Wesens der ἀλήθεια (die nicht eitel Licht ist, sondern zugleich auf das Dunkel verweist) ist noch im Höhlengleichnis Platons als *Höhlengleichnis* spürbar: „Überhaupt kann dieses ‚Gleichnis‘ nur deshalb ein auf den Ausblick der Höhle gebautes ‚Gleichnis‘ sein, weil es im voraus von der für die Griechen selbstverständlichen Grunderfahrung der ἀλήθεια, der Unverborgenheit des Seienden mitbestimmt wird.“ (PW 33)

²³ Erst im Sinne dieses Ins-Freie-Bringens ist die Freiheit, nach Heidegger, „das Wesen der Wahrheit“ (WW 13 ff.) als Offenständigkeit des Daseins für das Offene. Über das Verhältnis von Lichtung und Freiheit vgl. a. VA 28 f.

hens als Anwesengeschehen ist. „Lichten ist somit mehr als nur Erhellen, mehr auch als Freilegen. Lichten ist das sinnende-versammelnde Vorbringen ins Freie, ist Gewähren von Anwesen“ (VA 268); „die Lichtung beleuchtet Anwesendes nicht nur, sondern sie versammelt und birgt es zuvor ins Anwesen“ (VA 270).

Das Andenken der Lichtung als ἀλήθεια (Un-verborgenheit) „überwindet“ die metaphysische Lichtmetapher der Wahrheit, indem es sie „ursprünglicher“ denkt, d. h. sie zu ihrem ungedachten Wesensursprung zurückführt. Deshalb „darf die ἀλήθεια, die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung, nicht mit der Wahrheit gleichgesetzt werden. Vielmehr gewährt die ἀλήθεια, die Unverborgenheit als Lichtung gedacht, erst die Möglichkeit von Wahrheit. Denn die Wahrheit kann selbst ebenso wie Sein und Denken nur im Element der Lichtung das sein, was sie ist“ (SD 76): die ἀλήθεια, die Unverborgenheit, ist somit „mehr“ als die Wahrheit, da sie, als die Lichtung, den Bereich, in dem es so etwas wie Wahrheit geben kann, erst öffnet.

Daß die Lichtung, d. h. die ἀλήθεια in ihrem ursprünglichen Sinne, ein *lucus a non lucendo* ist, hebt die Bedeutung des Dunkels, d. h. des „Geheimnisses“ hervor. Das ist weder „ein vereinzeltes Geheimnis“, noch nur eine „Grenze“, „sondern nur das Eine, daß überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Dasein des Menschen durchwaltet“ (WW 21). Als durchwaltende Dimension der menschlichen Existenz ist das Geheimnis aber zugleich die Quelle jeder Entbergung: es „ruft im zu-Denken“ (VA 272) und ist „das Wesende dessen, was wir mit dem Namen ‚die Lichtung‘ anzudeuten versuchen“ (ebd.). Gerade als Verborgenes bleibt das Geheimnis „das Befreiende“ (VA 29), indem es jede Möglichkeit weiterer Entbergungen bewahrt. Die dazu entsprechende menschliche Haltung ist die „Offenheit für das Geheimnis“ (G 24) als Bereitschaft, sich auf das einzulassen, was uns jeweils begegnet.

Das Geheimnis wird von Heidegger auch das „Un-wesen“ der Wahrheit als ihr „vorwesendes Wesen“ (WW 21) genannt. Wie das Geheimnis die Lichtung durchwaltet, bewegt sich der Mensch in ihr als „in der Irre“ (WW 24), in dem Sinne, daß er immer nur unterwegs zur Wahrheit ist, und daß jede Entbergung eine („vorangehende“, wie auch „gleichzeitige“) Verbergung miteinbezieht. Die Lichtung der Wahrheit ist auf solche Weise von einer zweifachen Verbergung durchwaltet: „die Wahrheit west gerade als sie selbst, sofern das verbergende Verweigern als Versagen erst aller Lichtung die ständige Herkunft, als Verstellen jedoch aller Lichtung die unnachlässliche Schärfe der Beirung zumißt“ (H 43). Um diesen wesentlichen Bezug der Unverborgenheit zur Verborgenheit zu betonen, wagt Heidegger sogar die kühne Behauptung: „die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit“ (ebd.),²⁴ was er später auf die folgende Weise neu formuliert hat: die Λήθη ist „das Herz der Ἀλήθεια“ (SD 78).²⁵

²⁴ Heidegger fügt hier hinzu: „der Satz: das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit, soll (. . .) nicht sagen, die Wahrheit sei im Grunde Falschheit“ (H 43): die gründliche, eigentliche Un-wahrheit (als das durchwaltende und „be-wegende“ Geheimnis) ist Anderes als die Falschheit: sie ist ein viel ursprünglicheres Phänomen. Als solches ist sie zwar auch die ontologische Bedingung der Möglichkeit der Falschheit und jeder „ontischen“ Unwahrheit, aber eben nur ihrer Möglichkeit. An manchen Stellen scheint Heidegger jedoch zu der Meinung zu neigen, die eigentliche Un-wahrheit (das Geheimnis) bringe mit sich nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit der „ontischen“ Unwahrheit, wobei das Dunkel der Lichtung das Licht nicht mehr nur zu bergen, sondern fast zu verschlingen scheint. Die heideggersche „Überwindung“ der Lichtmetaphysik durch das Andenken der Lichtung, das eigentlich keine Gegenstellung zur „aufklärerischen“ Metaphysik im Sinne des Obskurantismus ist, läuft auf diese Weise Gefahr, eben in diesem letzten Sinne mißverstanden – oder absichtlich mißbraucht – zu werden.

²⁵ Auch in bezug auf die in der vorhergehenden Anmerkung ausgedrückte Fragwürdigkeit, ist es

6. Die Gegend der *Lichtung* und die Holzwege der Erörterung

Bisher wurde versucht, einige Wesenszüge der *Lichtung* Heideggers als *lucus a non lucendo* zu erläutern, indem wir auf das Bildfeld des Lichtes (zu dem auch das Dunkel gehört) geachtet haben. Die „*Lichtung*“ Heideggers erwies sich als ein Versuch, die metaphysische Lichtmetapher zu „überwinden“, d. h. ursprünglicher zu denken, insofern die *Lichtung* in ihrem verbalen und zwiespältigen Wesen die ursprünglichere Dimension ist, in der erst das Licht des Seins, das Licht des Heiligen und das Licht der Wahrheit scheinen kann.

Die Wörter *Lichtung*, *lucus* gehören aber nicht nur zum Bildfeld des Lichtes (dieses Verhältnis bleibt ja zunächst verhüllt), sondern auch zum Bildfeld des *Forstwesens*, das wir bisher kaum in Betracht gezogen haben. In einem späteren Aufsatz meint Heidegger sogar, daß das Zeitwort *lichten*, auf das *Lichtung* verweist, „licht machen“ mehr im Sinne von „leicht, d. h. frei und offen machen“ als im Sinne von „hell machen“ bedeutet (SD 72). Damit will er freilich zunächst „die Verschiedenheit von *Lichtung* und *Licht*“ (ebd.) – d. h. die Verschiedenheit seiner „*Lichtungsmetaphorik*“ von der metaphysischen („platonischen“) *Lichtmetaphorik* abheben: „Kein Aussehen ohne *Licht* – dies erkannte schon Platon. Aber es gibt kein *Licht* und keine *Helle* ohne die *Lichtung*.“ (SD 74) Diese Verschiedenheit besteht auch darin, daß die *Lichtmetaphysik* immer einen „merkwürdigen Vorrang des ‚*Sehens*‘“ (SZ 171) behauptet hat, wobei der späte Heidegger immer mehr das Hören als den wesentlichsten Zug seines An-denkens hervorhebt (vgl. US 175 f.): auf diese Weise „ist die *Lichtung*, das Offene, nicht nur frei für *Helle* und *Dunkel*, sondern auch für den *Hall* und das *Verhallen*, für das *Tönen* und das *Verklingen*“ (SD 72). Auch die Benennung der *Lichtung* als „*Ort der Stille*“ (SD 75) verweist ja auf das „*Geläut der Stille*“ (US 30 und 215 f.), das „*lautlos rufende Versammeln*“ (US 215), das das Wesen der Sprache als Sprache des Wesens ist.

Auch die Zugehörigkeit der *Lichtung* zum Bildfeld des *Forstwesens* – die Heidegger als Unterschied zur metaphysischen *Lichtmetapher* betont – spielt auf das Verhältnis *Lichtung*-*Sprache*-*Hermeneutik*²⁶ an.

Wir sahen schon, daß der *lucus*, in seiner relativen Dichtheit und Dunkelheit, im Unterschied zur ihn bergenden *silva* bestimmt ist. Dasselbe gilt für die *Lichtung*: „die *Waldlichtung* ist erfahren im Unterschied zum dichten *Wald*, in der älteren Sprache ‚*Dickung*‘ genannt“ (SD 72). Der *Wald* kann zunächst als Bild für die Geworfenheit des Daseins, bzw. für die Unreduzierbarkeit des jeder menschlichen Erfahrung zugehörenden dunklen Horizonts angesehen werden. Das Denken, das sich hier abspielt, ist nie äußere Vergegenständlichung, da der Denkende in das Sein schon immer miteinbezogen ist; die ontologische Miteinbezogenheit bestimmt schon die neue Weise, auf die die Frage nach dem Sein in *Sein und Zeit* gestellt wird, nämlich durch die Frage nach der Existenz. In diesem Werk handelt es sich zugleich um eine „*Auflockerung*“ (SZ 22), die in Verhältnisse und Bezüge das wieder auflöst, was die *Metaphysik* in Substanzen verhärtet hatte, d. h. aus einem Ort her gedacht hatte, der keine *Lichtung* war, sondern ein versteinertes *Wald* lebloser Seiender, als Seiende erstarrt und nicht als seiend gedacht.

interessant zu bemerken, daß Heidegger nach einigen Jahren jene Behauptung zurückgenommen hat: nicht die $\Lambda\eta\theta\eta$, sondern $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\omicron\nu$ ist das nichterzitternde Herz der $\text{\textit{\'A}}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ des Parmenides (vgl. VS 133 ff.).

²⁶ Vgl. Gianni Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Torino 1963) bes. 105–197. Eine mögliche Ausarbeitung und Weiterführung des hermeneutischen Ansatzes Heideggers ist dann in der schon klassisch gewordenen Philosophie Hans-Georg Gadamers zu sehen.

Ein Denken, das der existenzial-ontologischen Miteinbezogenheit bewußt ist, bietet keine äußere, feste und sichere Beobachtungsstelle, sondern ist durch eine wesentliche Weghaftigkeit gekennzeichnet.²⁷ Wie sehen die Wege eines solchen Denkens aus, und welches Verhältnis haben sie zum Wald und zur Lichtung? „Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen im Unbegangenen aufhören. Sie heißen Holzwege. (. . .) Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein.“ (H 3) Die Holzwege sind aber keine Irrwege in einem negativen Sinne des Wortes, noch Wege ohne Ziel. Sie haben vielmehr ein Ziel: die Herzmitte des Holzes, wo sie aufhören.²⁸ Diese Herzmitte ist wohl die Lichtung selbst; sie ist aber nicht ein äußeres Ziel, etwa ein ferner Ort, den man erreicht, nachdem man den eigenen Wohnort verlassen hat, sondern ein schon immer naher Ort, den man doch nur selten und plötzlich erblickt, indem man in die Tiefe des Waldes eindringt.

Ist das Denken Heideggers ein Weg, handelt es sich nicht um einen „Weg nach . . .“, sondern um einen „Weg in . . .“: der Weg „in die Nachbarschaft des Seins“ (PW 93). Das bedeutet erstens, daß sich der Mensch schon immer, in seinem Wesen, im Bezug zum Sein befindet: die Bewegung ist hier nicht so sehr eine Verlagerung, sondern vielmehr eine Vertiefung.²⁹ Zweitens ist hier der Weg, als Weg in . . ., nicht etwas Unwesentliches, wie ein bloßes Mittel für die Erreichung des Zieles, vielmehr liegt das Ziel sozusagen im Weg selbst: „Das Bleibende im Denken ist der Weg.“ (US 99)³⁰ Das verweist auf die wesentliche Zugehörigkeit des Weges zur Gegend, „die so heißt, weil sie das gegnet, freigibt, was es für das Denken zu denken gibt. Das Denken hält sich in der Gegend auf, indem es die Wege der Gegend begeht. Hier gehört der Weg in die Gegend“. (US 179) Die *Bewegung in die Gegend* verweist auf die „*Be-wägung*“ der Gegend, die Wege ergibt. Die Wege werden gegeben, indem der Wald gelichtet wird; das Ergeben und Freigeben ist ein weiteres Bild für die Lichtung selbst in ihren mehrfachen Aspekten: als Lichten, als Freimachen, als Erhellen, als Zusammengehören von Licht und Dunkel, von Entbergung und Verborgenheit: „andeutend gesagt, ist die Gegend als das Gegnende die freigebende Lichtung, in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden in das Freie gelangt. Das Freigebend-Bergende der Gegend ist jene *Be-wägung*, in der sich die Wege ergeben, die der Gegend gehören.“ (US 197)

Die „*be-wägende*“ Gegend der Lichtung als „Geflecht von Beziehungen, darein wir selber schon einbezogen sind“ (US 242 f.) ist eine nähere Bestimmung dessen, was Heidegger schon mit der Bezeichnung „hermeneutischer Zirkel“ dargelegt hatte. Das Denken soll von diesem Geflecht nicht wegsehen oder es beseitigen, sondern lernen, sich selbst in diesem Geflecht aufzustellen, in ihm seinen Ort zu finden (ebd.). Vom hermeneutischen Zirkel galt es schon: „das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der

²⁷ Man denke nur an die Titel der Schriften Heideggers: Holzwege, Unterwegs zur Sprache, Wegmarken, usw. Zur wesentlichen Weghaftigkeit des hermeneutischen Denkens Heideggers als „Topologie des Seins“ s. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963).

²⁸ Vgl. dazu den Briefwechsel über den Ausdruck „Holzweg“ zwischen Martin Heidegger und Pietro Chiodi, dem italienischen Übersetzer von „Holzwege“, zitiert in M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (Firenze 1968) Presentazione IX–XI.

²⁹ Vgl. US 199: „Der Weg läßt in das Gelangen, was uns belangt, in dessen Bereich wir uns schon aufhalten. Weshalb dann, möchte man fragen, erst noch ein Weg dahin? Antwort: weil wir dort, wo wir schon sind, auf solche Weise sind, daß wir zugleich nicht dort sind, insofern wir jenes, was unser Wesen be-langt, selber noch nicht eigens erlangt haben.“

³⁰ Vgl. a. z. B. US 256 ff.: der Weg zur Sprache bringt uns in die Gegend der Sprache, zu der wir und der Weg schon gehören.

rechten Weise hineinzukommen“ (SZ 153). Das geschieht, indem wir „lernen, in der Sprache zu wohnen“ (US 38). Denn der Grundzug der hermeneutischen Erfahrung ist ihre Sprachlichkeit: die Sprache ist hier nicht als Mittel, sondern vielmehr als Mitte anzusehen: nicht als Instrument, sondern als Dimension der Interpretation und der Kommunikation. Der hermeneutische Zirkel ist durch den Umkreis der Sprache bestimmt: „alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache“ (VA 9). In unserem Bezug zur Sprache erfahren wir jene ontologische Miteinbezogenheit, auf der der hermeneutische Zirkel beruht: „das Sprachwesen vermögen wir nicht zu umblicken, weil wir, die wir nur sagen können, indem wir die Sage nachsagen, selbst in die Sage gehören“ (US 265): „wir hören sie nur, weil wir in sie gehören“ (US 255). Als ermöglichender *und* undurchschaubarer Umkreis ist die Sprache selbst, in ihrem Wesen, was in der Lichtung „west“: „die Sage durchwaltet und fügt das Freie der Lichtung“ (US 257).³¹

Wie spricht nun das Denken, das der Lichtung „ent-spricht“, das die Lichtung andenkt? Es ist freilich keine totale Aufklärung, kein Herausreißen des Dunkels, wobei man die Wahrheit selbst des Gelichteten verlieren würde (der *lucus conlucatus* ist ja kein *lucus* mehr!). Es ist vielmehr jenem „durchmessenden“ Dichten verwandt, von dem wir schon lernten: es „versammelt Helle und Hall der Himmelserscheinungen in Eines mit dem Dunkel und dem Schweigen des Fremden“ (VA 195). Es ist kein Herausreißen, sondern vielmehr ein Bewahren des Dunkels, das seinerseits „dem Lichten die Fülle dessen bewahrt, was es in seinen Scheinen zu verschenken hat“ (EH 119).

Wie sich die *Metaphysik des Lichtes als Aufklärung* versteht, so versteht sich das *Andenken der Lichtung als Erörterung*. Die Erörterung ist eine Auf-stellung, denn sie „weist in den Ort“ und „beachtet den Ort“, der seinerseits, als „das Versammelnde“, „das Versammelte durchscheint und durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen entläßt“ (US 37). Die Erörterung stellt das Gesagte im Ungesagten auf. Damit verdunkelt sie es nicht (es handelt sich hier ja nicht um eine Opposition zur Aufklärung im Sinne des Obskurantismus!), sondern erhellt es im Gegenteil, obgleich auf eine eigentümliche Weise, indem sie es in seiner Möglichkeit aufstellt, d. h. in dem dunklen Bezugsbereich, der es als das Gelichtete birgt und verwahrt. Der Ort der Erörterung, wo sich Dunkel und Licht auf diese Weise treffen, ist die Lichtung als *lucus a non lucendo*.

Das Gewissen im Spiegel der philosophischen Literatur von 1945–1976

Von Hans-Joachim WERNER (Karlsruhe)

Die Philosophie ist in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt unter dem Druck der sprachanalytisch arbeitenden Philosophen häufig in die Defensive geraten. Zwei immer wiederholte Vorwürfe lauten, sie befasse sich im Bereich der Theorie lediglich mit selbsterzeugten Begriffen und Problemen und produziere da, wo es um die Praxis gehe, bloße Leerformeln.

Beide Vorwürfe können sich nur sehr bedingt auf die Philosophie des Gewissens beziehen, d. h. auf die Philosophie, die sich in irgendeiner Weise mit dem Gewissen befaßt.

³¹ Vgl. a. PW 70: „Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst“ und US 215: „Die Sage gibt das ‚ist‘ in das gelichtete Freie und zugleich Geborgene seiner Denkbarkeit.“