

Besprechungen

Heidegger, M., *Holzwege*. 2., unveränderte Aufl. 8° (345 S.) Frankfurt 1952, Klostermann, DM 16.—; geb. DM 18.50.

Der bei einem philosophischen Buch zunächst überraschende und unverständliche Titel erweist sich an Hand von H.s kurzem Vorwort als sehr bezeichnend für das Ganze. Mit dem Holz oder Wald ist offensichtlich das Sein gemeint. In diesem und zu diesem hin hat der Mensch schon viele Wege gebahnt; sie scheinen einander zu gleichen, decken sich aber tatsächlich keineswegs. Einige Wege zeichnet H. in den einzelnen Kapiteln seines Werkes nach, wobei besonders ihre trotz des gemeinsamen Ringens um das Sein tiefgreifende Verschiedenheit hervortritt. Meist sind diese Wege „verwachsen“, weil sich bisher das Sein in der Verborgtheit dem Menschen entzog; jetzt erst beginnt es sich in der Unverborgenheit als es selbst zu öffnen. Alle Wege hören „jäh im Unbegangenen“ auf, wie früher so auch heute, weil die Lichtung des Seins lediglich als bisher noch unbewältigte Aufgabe vor uns liegt. Es handelt sich also wirklich um „Holzwege“. Doch werden deshalb die Wege im und zum Sein nicht vergeblich beschritten, ebensowenig wie die Holzwege im Walde; beide Male wird der Ertrag gerade auf diese Weise eingebracht.

Die sechs gedankenschweren Kapitel des Buches gehen alle außer dem letzten auf Vorträge zurück; zeitlich umfassen sie die Jahre 1935—1946. Von der jetzigen Darbietung gilt: „Die Stücke sind in der Zwischenzeit öfter durchgesehen und stellenweise verdeutlicht worden. Die jeweilige Ebene der Besinnung und der Aufbau sind geblieben und damit auch der wechselnde Sprachgebrauch“ (345). Inhaltlich gesehen, begegnen wir zunächst einer Deutung des Ursprungs des Kunstwerks, die das Rätsel der Kunst zwar nicht löst, wohl aber sehen läßt. Daran schließt sich eine Abhandlung über „die Zeit des Weltbildes“, in der die Neuzeit als jene Phase in der Geschichte des Seins erscheint, der wesenhaft so etwas wie das Weltbild zugeordnet ist. Die vier weiteren Kap. wenden sich Hegel, Nietzsche, Rilke und dem Spruch des Anaximander zu, wobei sich jedesmal H.s einzigartige Kunst der Interpretation bewährt. Es erweist sich, daß die drei erstgenannten noch im Banne dessen stehen, was H. heute Metaphysik nennt. Insbesondere wird Nietzsches Denken von dem Wort: „Gott ist tot“ her aus der Geschichte des Seins „als die Vollendung der abendländischen Metaphysik“ (344f.) begriffen. Selbst Rilke gehört noch dem Zeitalter der „Subjektivität“ an, und sein Offenes fällt keineswegs mit dem Nichts oder Sein H.s zusammen. Am wichtigsten und aufschlußreichsten ist die Auslegung des Spruches von Anaximander, weil darin am deutlichsten H.s *heutige Sicht vom Sein und seiner Geschichte* zum Ausdruck kommt.

Da es unmöglich ist, im Rahmen einer Besprechung den reichen Inhalt des Buches des näheren zu umreißen, beschränken wir uns darauf, gerade diese Sicht, soweit sie in den „Holzwegen“ sichtbar wird, schärfer herauszuarbeiten. Alles schwingt um die „Seinsvergessenheit“; sie besteht in der „Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden“ (336). Sie ist „das reichste und weiteste Ereignis, in dem die abendländische Weltgeschichte zum Austrag kommt“; sie ist gleichbedeutend mit dem „Ereignis der Metaphysik“ (ebd.). Doch hat diese Vergessenheit ihren Grund nicht etwa im Menschen und dessen Versagen; sie darf keineswegs als ein „Mangel“ aufgefaßt werden. Vielmehr hat sie ihren Grund im Sein selbst, insofern dessen Geschichte damit beginnt, „daß das Sein mit seinem Wesen, mit dem Unterschied zum Seienden, an sich hält“ (ebd.), also ihn nicht als solchen hervortreten läßt.

Im griechischen Denken erscheint das Seiende als das An-wesende, das Sein aber als das An-wesen. Nun kann aber der genannte Unterschied „nur dann als ein vergessener“ erfahren werden, „wenn er sich schon mit dem Anwesen des Anwesenden enthüllt“ hat, „ohne doch jemals als ein solcher genannt zu sein“ (ebd.). Diese ursprüngliche Lichtung vollzieht sich im frühen Philosophieren des Anaximander. Doch bleibt zugleich „die Beziehung zwischen Anwesen und Anwesendem . . . ungedacht“ (355). Die Folge davon ist,

daß unversehens „das Anwesen selbst zu einem Anwesenden“ (355) wird. Das Anwesen „gilt nur als das Allgemeinste und Höchste des Anwesenden“ (336); man kommt „zum höchsten Anwesenden“ (335), in dem das Anwesende „seine Herkunft . . . findet“ (336). Nach allem verweist der Ursprung der Metaphysik „in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins“ (ebd.).

Sieht man das Wesen der Metaphysik in dem „Ungedachtbleiben“ (163) des Unterschiedes von Anwesendem und Anwesen, so fällt ihr Beginn „mit dem Beginn des abendländischen Denkens“ (162) zusammen. Nimmt man dagegen als ihr Wesen „die Trennung zwischen einer übersinnlichen und einer sinnlichen Welt“, so beginnt sie erst „mit Sokrates und Platon“ (ebd.). Mit dieser zweiten Phase tritt die Metaphysik in ihr „Unwesen“ ein, das jedoch „nichts Negatives“ bedeutet, weil sich darin lediglich „eine eigens gerichtete Auslegung“ (ebd.) jener ersten Phase vollzieht. Stets aber bleibt die Metaphysik auf die Wahrheit des Seienden beschränkt; als Ontologie betrachtet sie „das Seiende in seiner Seiendheit“, als Theo- oder Theologie hingegen „dasjenige Seiende, das der Seiendheit rein entspricht, das höchste Seiende“ (179). Wenn dieses, das Göttliche, hierbei auch „das Sein“ genannt wird, so verfällt man dadurch nach H. „einer seltsamen Zweideutigkeit“ (ebd.).

Nur in „der Wahrheit des Seienden als solchen“ (238) eingeschlossen, hat die Metaphysik „das Sein gedacht“ (239). Weil aber so „das Sein nicht als das Sein zugelassen ist“, ist es schließlich bei Nietzsche „zu einem Wert herabgesunken“ (ebd.). Dieser ist eine „vom Willen zur Macht selbst gesetzte Bedingung der Sicherung seiner selbst“ (238) und läßt das Sein überhaupt nicht mehr das sein, „was es als das Sein selbst ist“ (239); damit wird „jeder Weg zur Erfahrung des Seins selbst ausgelöscht“ (233). Dann gilt: „Mit dem Sein ist es nichts“; folgerichtig besagt „die vermeintliche Überwindung“ des Nihilismus durch Nietzsches neue Wertsetzung allererst dessen „Vollendung“ (239).

Hier zeigt sich, daß der Nihilismus bereits vor Nietzsche da war „als eine schon lange währende geschichtliche Bewegung“, „deren Wesensgrund in der Metaphysik selbst ruht“ (204). Diese ist geradezu „der Geschichtsraum“, innerhalb dessen sich der „Wesenszerfall des Übersinnlichen“ (ebd.) vollzieht. Die Metaphysik also führt nicht nur zum Nihilismus, sondern ist wesentlich Nihilismus: „Wenn jedoch das Wesen des Nihilismus in der Geschichte beruht, daß im Erscheinen des Seienden als solchen im Ganzen die Wahrheit des Seins ausbleibt, und es demgemäß mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, dann ist die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen in ihrem Wesen Nihilismus“ (244). Trotzdem ist sie (was oben angedeutet wurde) „kein bloßes Versäumnis“ und „kein Irrtum“, sondern „aus dem Geschick des Seins selbst ereignet“ (ebd.).

Was folgt aus dieser Geschichte des Seins für die Gottesfrage? Einerseits eröffnet die Metaphysik den Raum der übersinnlichen Welt und bindet damit das irdische Dasein an Gott, der dieses „von oben und so in gewisser Weise von außen her“ (203) bestimmt. Andererseits ist dieselbe Metaphysik als Nihilismus gerade jenes Geschehen, in dem Gott und die übersinnliche Welt überhaupt sowie deren Ersatzformen „ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden“ (204). In äußerster Folgerichtigkeit vollzieht sich das bei Nietzsche, von dem „Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird“ (239 f.); das „ist der härteste Schlag gegen Gott“ (240). Damit ist der Tod Gottes besiegelt, weil „das Denken in Werten das radikale Töten“ (242) ist.

In diesem Zusammenhang fallen auch Äußerungen über das Christentum, deren dogmatische und religionsgeschichtliche Seite wir in dieser philosophischen Besprechung übergehen, obwohl gerade dazu manches zu sagen wäre. Von „der christlich-kirchlichen und theologischen Weltauslegung“ heißt es, sie habe ihre „Stufenordnung des Seienden aus der hellenistisch-jüdischen Welt übernommen“, „deren Grundgefüge im Beginn der abendländischen Metaphysik durch Platon gegründet wurde“ (203 f.). In der Metaphysik verwurzelt, hat das Christentum auch an deren Nihilismus teil; „denn es könnte sein, daß das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt“ (204). Hingegen ist der Abfall von der christlichen Glaubenslehre „niemals das Wesen und der Grund, sondern stets nur eine Folge des Nihilismus“ (ebd.). Von diesem geben mehr als der Unglaube jene „Gläubigen und

deren Theologen“ Zeugnis, „die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, daß dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen“ (240).

Alles kommt auf das Denken des Seins an, wozu in der gegenwärtigen Stunde das Sein selbst die Möglichkeit zu gewähren scheint. Da dieses Denken die Metaphysik und den mit ihr gegebenen Nihilismus überwindet, läßt es wohl auch das Christentum hinter sich, wenigstens soweit dieses in der Metaphysik wurzelt und deshalb Folge und Ausformung des Nihilismus ist. Entfernt sich das Denken des Seins auch von Gott? Vom tollen Menschen Nietzsches heißt es, er sei eindeutig „derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn solange überhören, als es nicht zu denken beginnt“ (246f.).

Wie aber vollzieht sich der Beginn des Denkens? Dazu muß Nietzsches Wort: „Gott ist tot“ ganz ernst genommen werden, das nicht bedeutet: „Es gibt keinen Gott“ (240), sondern „das Wegbleiben des Gottes“ oder den „Fehl Gottes“ (248) ausspricht. Dieser besagt, daß „für die Welt der Grund als der gründende“ ausbleibt und „kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt“ (ebd.). In dieser Nacht hat sich die Zeit schon so tief verloren, „daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken“ (ebd.). Eine Wende kann nur reifen, wenn „der Abgrund der Welt erfahren und ausgestanden“ (249) wird, wofür gilt, „daß jeder am weitesten gelangt, wenn er nur so weit geht, als er auf dem Weg, der ihm beschieden ist, kommen kann“ (251).

Genauer gesprochen, „nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen“ (248). Auch „das Heilige geht als die Spur zur Gottheit verloren“, und „sogar die Spuren zu dieser verlorenen Spur sind beinahe ausgelöscht“ (251). So breitet sich das Heillose aus, und nur wer dieses als ein solches zu erfahren vermag, ist „unterwegs auf der Spur des Heiligen“ (294). „Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott“ (ebd.). In diesem Zug verläuft das Schaffen von Dichtern wie Hölderlin und Rilke. Im selben Zug bewegen sich die Denker, die das Sein als es selbst vollziehen und so dem Heiligen, der Gottheit und dem Gott einen Aufenthalt bereiten.

Ist aber „der Gott“ wirklich „Gott“? Dagegen scheint zu sprechen, daß nichts über das Sein hinausliegt. „Wodurch kann, wenn das Sein das Einzigartige des Seienden ist, das Sein noch übertroffen werden? Nur durch sich selbst, nur durch sein Eigenes, und zwar in der Weise, daß es in sein Eigenes eigens einkehrt. Dann wäre das Sein das Einzigartige, das schlechthin sich übertrifft (das transcendens schlechthin). Aber dieses Übersteigen geht nicht hinüber und zu einem anderen hinauf, sondern herüber zu ihm selbst und in das Wesen seiner Wahrheit zurück. Das Sein durchmißt selbst diesen Herübergang und ist selbst dessen Dimension“ (286). Wenn aber Gott nicht über dem Sein steht und auch nicht das Sein selbst ist (vgl. 179, oben angeführt), so scheint er als Seiendes unter dem Sein zu stehen, wodurch an die Stelle Gottes „der Gott und die Götter“ gesetzt werden. Danach würde sich das Denken des Seins auch von Gott entfernen.

Schließen wir damit unseren Überblick über H.s Sicht vom Sein, von der Metaphysik und von Gott. Dieses Denken spürt mit einer unheimlichen Kraft, wenn auch einseitig, den Ursprüngen des abendländischen Geistes nach; daneben verblassen die landläufigen geistesgeschichtlichen Betrachtungen. Wer sich davon echt berühren läßt, wird zu radikaler Besinnung auf die letzten Fundamente gezwungen.

Wie der Ref. schon anderswo gesagt hat, kann man nicht bestreiten, daß das Sein selbst bisher von der Philosophie noch nicht in jener vollen Ausdrücklichkeit, die H. fordert, zum Thema erhoben worden und deshalb bis zu einem gewissen Grade hinter dem Seienden zurückgetreten ist. Doch scheint es uns mindestens ebensowenig bestreitbar, daß H. unterschätzt, was bisher

schon gerade von der Metaphysik (und zwar im christlichen Raum mehr noch als im griechischen) an Enthüllung des Seins geleistet worden ist. Gewiß wurde in der Vergangenheit die Problematik des Seins nie ganz von der des Seienden abgesetzt; aber ist ein völliges Absetzen überhaupt möglich? Da uns das Sein nur am Seienden aufgeht, läßt sich jenes nur von diesem her bestimmen, während sonst das Sein in Unbestimmtheit zu versinken droht. Auf jeden Fall hat sich, besonders auf den Höhepunkten des bisherigen Philosophierens, in und mit der Klärung des Seienden eine davon deutlich abhebbare Klärung des Seins vollzogen. Daher ist es wirklich nicht angängig, die Metaphysik als wesentlich nihilistisch zu bezeichnen. Infolgedessen ist auch der tatsächlich ausgebrochene Nihilismus keineswegs die genuine und notwendige Frucht der Metaphysik, sondern eine Fehlentwicklung, zu der wohl andere Faktoren mehr als die noch nicht volle Ausdrücklichkeit der Problematik des Seins beigetragen haben. Dies vorausgesetzt, kann man auch im Christentum in keiner Weise eine Folge und Ausformung des Nihilismus sehen.

Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß die Jahrhunderte seit Christi Tod nicht durch den Fehl Gottes als ihren beherrschenden Wesenszug gekennzeichnet werden können. Freilich wurde Gott von so manchen zu sehr als ein Seiendes über den anderen Seienden genommen; auch H. scheint bei seiner Ablehnung immer nur diese unzureichende Ausgestaltung der philosophischen Gotteslehre vor Augen zu haben, die freilich zu (wenigstens der Sache nach) blasphemischen Folgerungen und zu Nietzsches Tod Gottes führen konnte. Im Gegensatz dazu sind gerade am Gottesproblem die wahrhaft großen Metaphysiker in beachtlicher Weise zur Klärung des Seins selbst vorgedrungen, so daß sie Gott als das Ipsum Esse, als das Sein selbst in seiner letzten Tiefe sahen, was bei ihnen keineswegs eine „seltsame Zweideutigkeit“, sondern eine nachher nicht mehr erreichte Vollendung der Klärung des Seins selbst darstellt. Von hier aus gesehen, wäre gegen H.s oben angeführte Auffassung der Transzendenz des Seins nichts einzuwenden; das Sein geht bei dem Überstieg zu Gott tatsächlich zu sich selbst hinüber. Daß das Sein selbst die Dimension dieses Überstiegs ist, leugnet nicht Gott, sondern bejaht ihn gerade, wenn man im Sein dessen Analogie zu denken versteht. Diese ist die höchste bisher gewonnene Aufgipfelung der Problematik des Seins selbst, obwohl sie freilich von dessen voller Ausdrücklichkeit her noch tiefer gefaßt werden könnte.

Joh. B. Lotz S.J.

Van Steenberghen, F., *Erkenntnislehre* (Philosophia Lovaniensis 2), übers. u. durch Anmerkungen erweitert von A. Guggenberger. gr. 8° (414 S.) Einsiedeln 1950, Benziger. DM 20.50.

Diese Erkenntnislehre, die uns A. Guggenberger nach der 2. Aufl. der „Epistémologie“ des bekannten Löwener Philosophen (1947) vortrefflich verdeutscht hat, stellt, obwohl „nur“ ein Lehrbuch, eine durchaus selbständige Leistung von hohem wissenschaftlichem Wert dar. Neuartig ist schon der Aufbau des Werkes. Auf einen ersten, einführenden Abschnitt (19—99), der die grundlegende Bedeutung, die Methode und die Problematik der Erkenntnislehre behandelt und einen kurzen Überblick über ihre Geschichte gibt, folgt zunächst eine breit angelegte „analytische oder beschreibende Erkenntnislehre“ (103—203) und erst im dritten Abschnitt die „kritische Erkenntnislehre“ (207—294); ein vierter Teil, „Ergebnisse der Erkenntnislehre“ (298—355), schließt den Text ab; es folgen ein durch den Übersetzer erweitertes Literaturverzeichnis (357—365), das Namenregister und das vom Herausgeber der Reihe M. Roesle O.S.B. bedeutend erweiterte ausführliche Sachregister (371—414). Von entscheidender Bedeutung scheint dem Verf. vor allem die Unterscheidung von beschreibender und kritischer Erkenntnislehre zu sein; „bevor ich mich an die Kritik mache, muß ich einen Gegenstand haben, an dem die Kritik sich betätigen kann“ (36).

Dementsprechend bietet der 2. Teil, die „beschreibende Erkenntnislehre“, zunächst eine feinsinnige Phänomenologie der Erkenntnis. Sie soll die wesentlichen Elemente des Bewußtseins herausarbeiten; die Geltungsfrage soll dabei