

MAGISTERARBEIT

Titel der Magisterarbeit

Heideggers Besinnung auf das Menschenwesen
Eine Annäherung in pädagogischer Absicht

Verfasser

JOHANN RAHA

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 297 295

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Pädagogik und gewählte Fächer statt zweiter
Studienrichtung

Betreuer:

Ass. Prof. Dr. Gerhard Schaufler

Für meine Liebsten

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	S 5
II. Methode: Zur Gegenwart von Gedachtem	S 15
III. Der Weg in die Bestimmung der Sache des Denkens	S 23
Die Seins-Frage	S 24
a. Die Seinsfrage als die Frage nach dem Sein-Sinn des Daseins	
b. Die Seinsfrage als die Frage nach dem Sein-Sinn der Metaphysik	
c. Die Seinsfrage als die Frage nach der Wahrheit des Seyns	
IV. Das Gefüge des heideggerschen Gedankens	S 35
A. DIE LICHTUNG: Entbergen der sich entziehenden Befugnis	S 38
A.1. Das weltliche Moment der Lichtung: Die vorenthaltend- gewährende Eignis	S 43
A.2. Das sprachliche Moment der Lichtung: Die vorenthaltend- gewährende Stille	S 54
A.3. Das geschichtliche Moment der Lichtung: Die vorenthaltend- gewährende Enteignis	S 61
B. DAS ENTSPRECHENDE DENKEN	S 66
B.1. Das geschicklich dankende Andenken	S 66
a. Das Ver-Hhältnis	
b. Der Brauch	
c. Der Selbänder	
B.2. Das weltliche entsagende Denken: Das Zeitalter der Gestellnis ..	S 84
B.3. Das sprachliche Vordenken	S 95
C. DAS EREIGNETE DA-SEIN: Das Menschenwesen	S 105
C.1. Das Menschenwesen in sprachlicher Bestimmtheit	S 108
a. Die Wirklichkeit der technifizierten Sprache des Lebewesens Mensch	
b. Die Wirklichkeit des stiftenden Nennens des denkenden-Dichtens	
c. Das Vermögen des guten Todes in sprachlicher Bestimmtheit	

C.2. Das Menschenwesen in geschichtlicher Bestimmtheit	S 119
a. Das Wesen des Menschen in der Geschichte des Denkens der Metaphysik	
b. Der Mensch als Bestand-Stück des sich als Maß wählenden Lebewesens	
c. Das Menschenwesen als das geschichtlich einzige Seyende des Seyns	
d. Das Vermögen des guten Todes in geschichtlicher Bestimmtheit	
C. 3. Das Menschenwesen in weltlicher Bestimmtheit	S 130
a. Das undichterische Wohnen des Menschen im Ganzen des Seienden	
b. Das undichterische Wohnen in der Bestandes-Welt des Lebewesens Mensch	
c. Das dichterische Wohnen des Sterblichen im Ge-viert	
d. Das Vermögen des guten Todes in weltlicher Bestimmtheit	
V. Zur Vollständigkeit des Gedankens	S 144
VI. Schlussbemerkung	S 148

I. Einleitung

Die Unterscheidung des Menschen von sich ist der einzige Gehalt der Sophia gewesen. Diese Gestalt des Wissens von der Bestimmung des Menschen sich von sich zu unterscheiden dient der Ermöglichung der Unterscheidung des Denkens des Menschen von sich.¹ Der Sophia wiederum entsprach die ihr im strengen Sinne zugetane Philo-Sophia, deren reine Vernunft dem Wissen diene und dergestalt den Unterschied zu den nicht nur vielen, sondern sich notwendigerweise widersprechenden „Auffassungen der Sterblichen“² zur Geltung bringen musste.

Mit dem parmenideischen Anfang dessen, was sodann den Namen Metaphysik tragen wird, eröffnet sich erstmalig das untilgbare Verhältnis von Sophia und Philo-Sophia. Noch Kant wird der Philosophie im Weltverstande³ die Bestimmtheit geben „BEGLEITERIN DER WEISHEIT“⁴ zu sein, sofern er die Vorrangigkeit der rousseauschen Sophia⁵ anerkennt, die ihn, wie er sagt, „zurecht gebracht [hat]“⁶. Dieses untilgbare Verhältnis kommt dort zu seiner Vollendung, wo die hegelsche Wissenschaft die Liebe zur Sophia ablegen kann, sofern sie sich selbst als Weisheit begreift. Das ist aber der Ort, wo die Vorrangigkeit der hölderlinschen Sophia vor der hegelschen Wissenschaft selbst zur Krisis wird, sowohl für jene als auch für diese.⁷

Denn für die hermeneutische Vernunft muss die Wissenschaft des Absoluten, das ist die Wissenschaft der Idee der physischen und geistigen Natur angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit des Erlebens und Lebens des Menschen, als reiner Widersinn gelten, sofern nicht nur jene Totalität von dieser grundverschieden ist, sondern dem zuvor gerade auch deswegen, weil die geschichtliche Wirklichkeit keine Vollendung kennen kann. Ist sie doch als diejenige des Lebens des Menschen unabschließbar im Unterschied zur Idee der physischen und geistigen Natur aus dem Urteilen des

¹ vgl. Boeder, Heribert: Die Tektonik der christlichen sapientia, in: Im Ringen um die Wahrheit, Festschrift für Gustav-Sieverth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen, Gustav-Sieverth-Akademie, Weilheim-Bierbronn 1997, S. 303 ff; sowie ders.: Göttliche Paradoxa, in: „Sapientia“, Pontificia Universidad Católica argentina Santa María De Los Buenos Aires 1999, S. 499-512; sowie ders.: Das Gedächtnis der SOPHIA, in: El final de juego de Jacques Derrida, Editorial Quadrata, Buenos Aires 2004, S. 107 ff

² vgl. Parmenides: Frg. 1 u. 6 in: Kirk, G./Raven, J./Schofield, M.: Die vorsokratischen Philosophen, Weinmar 1994, S. 266 u. 272

³ Kant, Immanuel: Logik, A 24, S. 25 ff.

⁴ Kant, Immanuel: II, S. 369

⁵ vgl. Schlosser, Brigitte: „Rousseaus „Émile ou de l'Éducation“, Marburg 2008

⁶ Kant, Immanuel: Reflexionen 44, S. 8-16

⁷ vgl. Boeder, Heribert: Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik, in: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft XLIII, Göttingen 1992, S. 345-360

Begriffs. Die hermeneutische Vernunft Diltheys muss denn auch jene Wissenschaft selbst in das Reich der Weltanschauung abstoßen.⁸ Die moderne Negation der reinen Vernunft-Wissenschaft vollendet sich sodann mit der husserlschen Phänomenologie der weltlichen Wirklichkeit des Bewusstseins des Menschen zur allein maßgeblichen sprachlichen Wirklichkeit Wittgensteins.

Erst mit dem Eintritt in den Kernbereich der Moderne⁹ gewinnt jene Geschichte der Philo-Sophie eine neue Dignität, nämlich in deren Würdigung als Widersacherin. Reicht doch ihre Gegenwart scheinbar hinüber in jene weltliche Wirklichkeit, in welcher das Menschenwesen seine *differentia specifica* verloren hat. Denn in der Welt der Waren, so Marx, ist der selber zur Ware gewordene Mensch seines produktives Vermögens, nämlich lebendige Arbeitskraft zu sein, enteignet, weswegen diese Welt nicht bloß anders interpretiert sein möchte, sondern im Ganzen verändert. Da gilt es sodann die reine Vernunft-Wissenschaft als Ideologie abzustoßen und als politische Ökonomie an jener Unterscheidung der Welt von sich zu arbeiten.¹⁰

Nicht hinsichtlich der Welt der Waren, sondern angesichts der Welt der moralischen Urteile sieht Nietzsche die bedrängende Gegenwart der Geschichte, nämlich nicht so sehr in Gestalt der platonischen Philo-Sophia als vielmehr in der paulinischen Weisheit. Das christliche Wissen erscheint da als eine Gestalt der Moral in der Gegenwart des moralischen Sozialismus, der den Willen zum selber Setzen von Werten und Zielen für das Handeln abtötet.¹¹

Nicht angesichts der fehlenden Macht im Produktions-Verhältnis, auch nicht angesichts des fehlenden Willens zur Macht im Verhältnis des Lebens zu sich selbst, vielmehr am fehlenden Wissen des Macht und Willen habenden Lebewesens Mensch, sieht Heidegger letztlich die moderne Enteignung des Menschenwesens. Das offenbart sich gerade an der Bestandes-Welt des technischen Denkens, sofern dessen unterschiedsloses „Entbergen“ eine Abstandlosigkeit und Gleichgültigkeit von allem hervor treibt, in der keine Nähe, weil keine Ferne sein kann. In der Welt des Bestandes ist jegliches zu einem

⁸ vgl. Homann, Arne: Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewußtsein, Freiburg/München 1995

⁹ vgl. Boeder, Heribert: Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Freiburg/München 1988, S. 237 ff

¹⁰ vgl. Dai, Hui: Von Feuerbachs Weltanschauung zu Marx' und Nietzesches Besinnung auf die Welt der Moderne, Würzburg 2006

¹¹ vgl. De Silva, Laura Laisecca: Der Nihilismus der Moral im Urteil Nietzsches, Frankfurt a. M. 1994

Stück desselben geworden und demgemäß das Menschenwesen in die Ununterschiedenheit als solche eingekehrt. Denn als Stück des Bestandes ist er selbst nicht nur ununterschieden zu allen übrigen Stücken desselben, nicht nur verschieden zu seiner vormaligen Bestimmung, sondern erstlich sogar gleichgültig gegenüber der „Menschlichkeit des Menschen“¹² als solcher.

Die Vollständigkeit der krisenhaften Gegenwart der Welt der Moderne zeigt sich am sich vervollständigenden Durchgang durch alles. Will sagen: Marx sieht die Enteignung – nicht: Entfremdung – des Menschen hinsichtlich seines „produktiven“ Vermögens, welche die „lebendige Arbeitskraft“ ist, in ihrem Verhältnis zur „toten Arbeitskraft“ unterworfen.

Nietzsche dagegen achtet nicht so sehr auf die Macht, vielmehr auf den Willen zu ihr, denn das „praktische“ Vermögen des Menschen, nämlich das selber Setzen von Werten und Zielen, ist angesichts des Unwillens zum Leben in der Gestalt des moralischen Sozialismus enteignet.

Letztlich aber begreift Heidegger nicht so sehr das produktive, nicht das praktische, vielmehr das „theoretische“ Vermögen des Menschen, will sagen: die Machenschaft des sich selber als Maß wählenden Menschen, als enteignet. Bezeugt es doch gerade selbst, nämlich an der von ihm erbrachten Bestandes-Welt, seine Maßlosigkeit.

Die entsprechenden Entwürfe Marxns, Nietzsches und Heideggers dienen einer im Ganzen von der gegenwärtigen unterschiedenen Welt, in welcher das moderne Menschenwesen seine *differentia specifica* sein kann. Dies angesichts einer durch und durch negativen Erfahrung mit der geschichtlich gegenwärtigen Welt im Ganzen. Solche Erfahrung mit einem „wie es ist, aber nicht zu sein hat“, will aber auf seine Herkunft hin begriffen werden.

Marx findet die gegenwärtige Welt der Waren, in welcher die *differentia specifica* des Menschen ausgeschlossen ist, als Resultat der Geschichte des „Kapitals“, welches erstlich in der letzten Epoche der Geschichte seinen Anfang genommen hatte. Nietzsche hingegen sieht der gegenwärtigen Welt des Unwillens zum Leben, in dem des Menschen Leben unterschieden zu allem sonstigen Leben waltet, einem Herkommen aus der mittleren Epoche an. Heidegger begreift letztlich die Bestandes-Welt des technischen Denkens

¹² GA 11, 161

in einer „Enteignis“ des Wahrheitswesens fundiert, das sich einsther entzogen hat.

Gerade an dieser Regression durch die unterschiedenen Epochen der Philosophie hat sich aber eine Geschichte der Philosophie abgezeichnet, die erstmals als ein Ganzes in sich Unterschiedenes begreifbar geworden ist, sofern die erste Epoche des Denkens vorzüglich mit der „Erkennen der Wahrheit“ zu tun hat, die mittleren Epoche dagegen mit dem „Tun der Wahrheit“ und die letzte Epoche erstlich mit dem „Hervorbringen der Wahrheit“.¹³ Da hat sich der Unterschied der „Geschichte der Philosophie“ von der „Welt der Moderne“¹⁴ abgezeichnet. Jene will nicht mehr mit dieser in ein bloßes Kontinuum gesetzt werden, wie dies für die historische Gelehrsamkeit gang und gebe ist.

Damit wandelt sich aber nicht nur die Sicht dessen, was die Philosophie in jener Geschichte gewesen ist, sofern diese in der Moderne allein unter der modernen Bedingung begegnen konnte, sondern erhält auch die Frage nach der modernen „Apokalyptik“¹⁵, will sagen: die Besinnung auf ein „wie es zu-sein-hat“, dessen Verwirklichung und also gegenwärtige Realität aussteht, ein anderes Gesicht. Denn wo sich der Schein des Kontinuums auflöst, da ist zwar die Herkunftserklärung der durch und durch negativ bestimmten Wirklichkeit aus jener Geschichte der Philosophie weggefallen, doch jenes „wie es ist – aber nicht zu-sein-hat“ bleibt doch von eigener Wirklichkeit.

Solche Rücksicht auf die moderne Apokalyptik, die eine Erinnerung an das Wissen der Bestimmung des Menschen, sich von sich zu unterscheiden, gewahrt, und sogar als eigene Aufgabe angenommen hatte, bewegt das submoderne Denken¹⁶ aber nicht mehr.

Im Gegenteil, da wollen nicht nur die modernen Entwürfe als solche, sondern auch und gerade diejenige moderne Denkart als „totalisierend“ gebrandmarkt werden, dessen Sorge der Unterscheidung des Menschenwesens von sich gewidmet war. Denn im Horizont der Sprache hat der „Andere“ das Sagen. Dieser Schub weg vom Welt-Horizont der Moderne hin in den Sprach-Horizont des Heute ist von schneidender Bedeutung. Und zwar für das Denken selbst, sofern sich die Sprache als Sache der submodernen Reflexionen zu

¹³ vgl. Boeder, Heribert: Die Topologie der Metaphysik, Freiburg/München 1980

¹⁴ vgl. ders.: Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Freiburg/München 1988

¹⁵ vgl. ders.: 1988, S. 237-354

¹⁶ vgl. ders.: Die Installationen der Submoderne, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006

keiner Totalität mehr bringen lässt, wie dies sehr wohl noch für das besinnliche Denken der Moderne möglich gewesen ist. Ist doch die Sprach-Welt hier je diejenige des Anderen (Merleau-Ponty), des anders-Denkens (Foucault) und letztlich diejenige des ganz Anderen (Derrida). Da gibt die Unterscheidung des Menschen von sich, selbst in ihrer modernen Gestalt, nicht nur nicht mehr zu denken, sondern sie will eigens ausgeschlossen werden. Die Advokaten der unausweichlich scheinenden „Anderen“ tilgen da Schritt um Schritt je die Positionen der modernen Apokalyptik.¹⁷

So nimmt sich Merleau-Ponty sogleich der Sprachlichkeit seiner Sache unmittelbar an, und zwar als dem körperlichen Betragen als einem Zeichen-Kern im Sinn-Universum der Kommunikation von anderen mit anderen. Maßgeblich wird da die Sprache der sozialen Ansprüche und eine von ihnen getragene Solidarisierung im mehrheitlich Gewünschten. Das dem entsprechende Denken führt folglich die Sprache der Emanzipation, ist es doch kreativ im Deformieren der Sedimente von schon Gesprochenem auf einen neuen Sinn hin.

Dagegen setzt Foucault mit der Sprachlichkeit des Denkens ein, nämlich einer „pensée du dehors“, wie sie unmittelbar vom Gemurmel der Begierden bewegt wird. Sie sind ursprünglich individuell und erwecken dergestalt zum Anders-sein als die Anderen. Dem steht die sprachliche Fassung der Sache entgegen, nämlich einer dem Individuum fremden, es enteignenden oder korrigierenden Gewalt, die zu subversiver Antwort anregt. Die Selbstverwirklichung führt folglich die Sprache des Spiels, und zwar mit den je eigenen, aber auch entselbsteten Lebensentwürfen. Diese dürfen hier kein Ende haben, und haben es denn auch nicht. Geht es doch darum, sozusagen eine unabschließbare Neuheitenreihe zu bilden.

Zunächst ein Anderer sein, sodann anders-Denken als die Anderen, letztlich ist schon jeder Andere der bereits ganz Andere. Und zwar in der derridaschen Verabschiedung der heideggerschen Maßgabe. Diese ist als die Lichtung erstlich kritisch, weil sie als das Gewährende einen Unterschied im Ganzen macht. Das erstlich Gewährte ist das „Wesen der Sprache“, welche als die „Sage“ die Sprache des Wesens selbst ist und deswegen sowohl für das Denken, wie auch für das Dichten Anhalt gibt. Die dagegen völlig ent-

¹⁷ vgl. ders., 2006, S. 17-164

leerte oder entgegenwärtigte Maßgabe Derridas ist bloß noch ein Name. Ein Gott von vielerlei Namen; jedoch kein Begriff; mehr noch: Inbegriff der Begrifflosigkeit. In völliger Unbestimmbarkeit ein vielfältiges Nennen von nichts. Dessen „Göttlichkeit“ flimmert gerade im wiederholten geschichtlichen Aufschub seiner versprochenen Ankunft, so den Andrang der Unmöglichkeit während. Dergestalt die Unbestimmtheit einer *cora* eröffnend, des immer wieder ausweichenden Einräumens eines Anderswann und Anderswo in weltlicher Bestimmtheit.

Das dem entsprechende Denken erregt sich an der sogenannten Geschlechts-Differenz, die „ontologische“ dagegen versinkt in eine immer noch metaphysische Reminiszenz. Anders als das dem Zu-Gesagten im Gedachten des philosophischen Denkens zugetane hörende Andenken Heideggers, sucht dieses Denken sogleich seine Kontamination mit seiner Welt. Da verstreut es sich und bezeugt seine Begierde nach dem Andersdenken. Indem es das Verlautbarte auf das Verschriftlichte und dieses wiederum auf andeutende Spuren zurücknimmt, entgeht diesem freien, will sagen: ungebundenen Denken und seiner „Grammatologie“ nichts. Da ist denn auch kein Gedachtes mehr, an dem das hörende Andenken das Zu-Gesagte hören und sich auch verhören könnte. Anders als das an das Un-Gedachte im Gedachten gebundene hörende-Andenken, das seine Aufgabe im Vor-denken des ganz anderen Anfangs vollbringt, kommt das Denken hier zu seiner geschichtlichen Konkretion, indem seine emanzipierte Hand der abendländischen Tradition die „Totenglocke“ läutet. Im Verschieben von vormals Gedachtem ergeht sich das Andersdenken im Dekonstruieren des abendländischen Logozentrismus.

Welche Absicht spricht nun in solcher Begierde? Um zu erinnern: Das Vordenken Heideggers gilt letztlich dem Wohnen des von sich unterschiedenen Sterblichen – und zwar angesichts dieser Gegenwart, in welcher er selbst nicht einmal noch das animal rationale, sondern selber zum Bestandteil des Bestandes geworden ist. Welche Wendung gibt nun Derrida der heideggerschen Unterscheidung des Menschenwesens von sich? Zunächst tritt die derridasche Sache hervor an der fälligen Verabschiedung der eigentümlichen abendländischen Rechtsverhältnisse. Deren von einem gewalttätigen Phallogozentrismus beanspruchten Freiräume für Herrschaft und Unter-

drückung, wie sie nicht nur das Leben des Menschen, sondern ebenso das des Tieres durchdrungen hat. Sofern das Lebendige submodern allein noch nach Fähigkeit und Dichte des Erlebens verstanden sein möchte, sind jegliche Sedimente geschichtlich gewachsener Fremdheit unter Menschen und Tieren abzubauen. Solche mit Heidegger gedachte Gleichgültigkeit möchte zur Welt gebracht werden mit dem geforderten Gelten-lassen des Anderen, seines Anders-seins und seiner Einschätzung als der ganz Andere. In dieser Welt herrscht demgemäß die Erwartung allseitiger Solidarität, weswegen denn auch jeder mit jedem hinsichtlich seiner Lebens- und Erlebnis-Bedingungen in Vergleich zu bringen ist. Gerade daran muss sich aber immer nur deren Ungleichheit und also die in der Welt herrschende Ungerechtigkeit hervortun. Die bloße „Phänomenalität“ des Ungleichseins lässt die Frage „Warum“ nicht mehr zu, erweckt dafür jedoch eine Leidenschaft für „Interventionen“ im Dienste der so gefassten Gerechtigkeit, und zwar jenseits aller Verfügungen geltenden Rechts. Solche begriffslose Gerechtigkeit in den Lebens- und Erlebnis-Bedingungen konkretisiert sich letztlich in sprachlicher Bestimmtheit in der ursprünglichen Mitsprache zur responsiveness des submodernen Menschen für jegliches Mit-Erlebende in schrankenlos gewordener Verantwortung. Sie will gelebt sein in dem, was man diesseits einer bestimmten Verfassung als „Demokratie“ versteht, angefangen von der unablässigen Agitation für ein Mehr von ihr, also für durchgängige Einmischung und Mitsprache der immer schon „Anderen“ in jeglichem Lebensbereich. Die derridasche Sache spricht sich zuletzt in der Schätzung des Literaten aus, wie er über den Gesetzgebern einer Gesellschaft steht: „Keine Demokratie ohne Literatur, keine Literatur ohne Demokratie“.

Das „an-archische Denken“¹⁸ unserer Tage hat sich da offenkundig von der Kern-Besinnung der Moderne¹⁹ getrennt und also von der ganz und gar gegenwärtigen Aufgabe der modernen Unterscheidung des Menschen von sich. Es tilgt denn auch Zug um Zug die modernen Entwürfe des von sich unterschiedenen Menschen, der allein durch die zu vollbringende Unterscheidung von sich, seine *differentia specifica* zu allem Sonstigen wahren

¹⁸ vgl. ders.: Die Dimensionen der Submoderne, in: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft XLVI, Göttingen 1995, S. 139-150

¹⁹ vgl. ders., 1988, S. 237-354

könnte. Aber der moderne Gedanke des enteigneten „produktiven“ Vermögens (Marx), „praktischen“ Vermögens (Nietzsche) und letztlich „theoretischen“ Vermögens (Heidegger) gibt im Horizont der Sprache nicht mehr zu denken. Schon deswegen, weil die immer schon sozialisierten Anderen ihr „produktives“ Vermögen sprachlich zur Geltung bringen, weil das Andersdenken als ein „praktisches“ Tun sich sprachlich realisiert, und weil letztlich das ganz Andere, nämlich die vorursprüngliche Begierde immer schon sich zur Sprache bringt. Ist sie doch das allem „theoretischen“ Vermögen Vorursprüngliche.

Die scheinbar unausweichlichen „Anderen“ und ihre Advokaten sind sich denn auch ihrer „Würde“ vorweg immer schon gewiß. Sie braucht da niemand mehr aus Freiheit durch Bildung an sich zu erwerben, ist sie doch derart wohlfeil, dass einer sie nicht einmal sich selber zusprechen muss, da sie ihm immer schon von den „Anderen“ zugesprochen sein soll. Dazu braucht er sich durchaus nicht mehr vom Tier zu unterscheiden – von den Anlagen, der er, so versichert die Wissenschaft, zu 99,7% mit diesem Verwandten teilt. Da ist die vormalige Gottähnlichkeit zur Tierähnlichkeit erleichtert. Wohin sich also angesichts dieser Lage der Dinge wenden?

Um zu erinnern: Wenn die reine Vernunft-Wissenschaft in der abendländischen Geschichte von der „Vernunft“ als einem Vermögen des Menschen spricht, so gerade nicht als eine irgendwie vorgestellte oder präten-dierte Anlage, sondern in dem präzise von Kant formulierten Sinne: „Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft.“²⁰ Genau dieses Vermögen der Vernunft war es, worin allein die Auszeichnung des Menschen bestanden hatte. Das ist aber nichts anderes als das Vermögen, sich von sich unterscheiden zu können. Dieses Vermögen zu „haben“, ist aber nichts, ohne dessen Realisierung. Deswegen spricht auch Kant davon, Vernunft zu sein oder als Vernunft-wesen zu wesen. Sofern dies aber nicht „ist“, vielmehr vollbracht sein möchte, brauchte es jene „zweite Geburt“, wodurch erst „dieser göttliche Menschen in uns“²¹ das Licht der Welt erblickt, dem Kant überhaupt eine Würde zuspricht. Die Menschenwürde ist da kein angeborenes Ver-

²⁰ Kant, Immanuel: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 108/109

²¹ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, A 569, B 597

mögen, vielmehr das Resultat der vollbrachten Unterscheidung des Menschen von sich. Erst so wird er zu jenem „sittlichen Subjekt“, das er gerade nicht an sich ist, vielmehr erst durch eine Unterscheidung von sich erwirbt. Das wollte als die Bildung der Persönlichkeit begriffen sein.

Damit haben aber die je Anderen und ihre Advokaten nichts mehr am Hut; lassen sich doch die guten Menschen von heute ihre sozusagen angeborene Würde vom je Anderen zusprechen. Die „Selbstgenügsamkeit“ der je Anderen braucht keine Unterscheidung, zumal nicht von sich und also auch keine Bildung, welche sich von der beruflichen Abrichtung unterscheidet. Die guten Menschen von heute kennen denn auch a fortiori nicht mehr jenes, „was den Menschen über sich selbst erhebt“²², ihn überhaupt zur Person werden lässt.

Nun – der hier nur angerissene Gedanke der Unterscheidung von sich lässt Kant von einer „Art Wiedergeburt“²³ sprechen, wodurch der Mensch allererst ein „neuer Mensch“²⁴ werden kann, dem allein die revolutionierte Denkungsart eignet. Wenn auch der mächtige Henker der opinio communis darin keinen erregenden Gedanken sehen möchte, so lässt gerade diese Art „Wiedergeburt“ an genau jenen einzig denkwürdigen Tod denken, der unterschieden vom Ableben des Tieres, wie auch vom bloßen Ableben des Menschen, eben in der Moderne allein von Heidegger (und auch von Nietzsche) erinnert wird.²⁵

So wollen denn die „Sterblichen“ nur deshalb die Sterblichen genannt werden, „weil sie den Tod als Tod vermögen.“²⁶ Dieses „Eigene des Menschen, das seine Menschlichkeit auszeichnet“²⁷ lässt uns also im Folgenden in einem freien Gang durch Heideggers Gedanken nach der Konkretion desjenigen Menschenwesens fragen, welchem Heidegger in der Moderne dieses „Vermögen“ zusagt. Zu berücksichtigen sind da jene wichtigen

²² ders.: Kritik der praktischen Vernunft, A 154/155

²³ ders.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, A 51, B 54/55

²⁴ ebd.

²⁵ In gewisser Weise erinnert Peter Sloterdijk im Anhalt an Nietzsche und Heidegger an die Unterscheidung des Menschen von sich, die, mit Nietzsche gesagt, einen Schnitt ins eigene Fleisch verlangt. Alfred Schirlbauer hat sich davon ansprechen lassen, indem er Sloterdijks Versuch, „den von Nietzsche postulierten Grundkonflikt aller Zukunft, den Kampf zwischen Großzüchtern und Kleinzüchtern, zwischen Humanisten und Superhumanisten, also zwischen Menschenfreunden und Übermenschenfreunden zu lancieren, vor allem als Versuch [versteht], ein Störelement in die allzufriedlichen bildungspolitischen und bildungstheoretischen Diskurse einzuführen, in welchen sich die Beteiligten bekanntlich vor allem um eines bemühen: niemanden ‚weh zu tun, damit ihnen nicht weh getan werde‘.“ Vgl. Schirlbauer, Alfred: Pädagogik und Anthropotechnik. Oder: Hat Peter Sloterdijk der Pädagogenzunft etwas zu sagen?, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2000, S. 474 f

²⁶ VuA, 171

²⁷ GA 11, 160

Anknüpfungspunkte, die in der Pädagogik des 20. Jahrhunderts durch die Arbeiten von Theodor Ballauff, Helmut Konrad, Egon Schütz u.a. schon tragend geworden sind, auf die in Querverweisen in der Untersuchung hingewiesen wird. Die für deren Theoriebildung grundlegende heideggersche Position ist Anlass diesen Gedanken neuerlich für die Pädagogik fruchtbar zu machen.

II. METHODE: Zur Gegenwart von Gedachtem

Gerade angesichts des Sprach-Horizontes des Heute stellt sich die Frage nach dem – was ein Gedachtes ist. Hat sich doch die „Sprache“ gleichsam wie ein alle Unterschiedenheit tilgender Mehltau über alles gelegt – und so auch über das Gedachtsein von Gedachtem als solchem. Da begegnet denn auch Gedachtes nicht mehr als solches – sondern als Gesprochenes. Was ist aber die „Vernunft“ oder der LOGOS in der Geschichte des Denkens gewesen?

Schon früh hat Heraklit die Einheitlichkeit der Vernunft auf den Punkt gebracht und zwar aus dem, was ihm der Logos, will sagen: das Verhältnis Eines-Alles ist: Genau dieser Logos, dieses Verhältnis.²⁸ Er sieht nämlich die Gesamtheit des Erscheinenden bestimmt durch ihr Verhältnis zu einem Ersten, das die Späteren immer wieder als Prinzip thematisierten. Dieses Erste ist das herrschende Eine in Allem. Wie wenig die spätere Philosophie darin eine abgestandene Reminiszenz sieht, zeigt die Bemerkung Hegels: „Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen habe.“²⁹ Eben darin blieb er gegenwärtig. Um festzuhalten: Das Verhältnis Eines-Alles benennt das Grundverhältnis der Philosophie. Bald erweitert um die Mitte des Vielen. Erst sie bringt es zu jener Vollständigkeit, die noch und über dies maßgeblich in der kantischen Kategorientafel auftritt. Sie integriert, wie schon Platon, das negative Moment der Vielheit und verschafft so diesem Verhältnis seine Vollständigkeit und so auch Dreigliedrigkeit. Hier kommt jene Vorentscheidung zum Tragen, die alle Philosophie im Weltverstande trägt: Mit dem Einen ist der Anfang zu machen, das Viele zu integrieren und eben dadurch das Alles zu durchdringen in der Rückkehr zum Einen und also zum Prinzip. So behauptet es sich als Ziel allen Denkens.³⁰

Dieser erwähnte Logos steht aber seinerseits als Sache des Denkens in einem anfänglicheren Verhältnis, nämlich dem des Denkens zu seiner Sache und deren Maßgabe. Dieses erstliche Verhältnis ist da selbst ein Ganzes in

²⁸ vgl. Heraklit: Frg. 10, in: Kirk, G./Raven, J./Schofield, M.: Die vorsokratischen Philosophen, Metzler, Stuttgart 1994, S. 208

²⁹ Hegel, G. W. F.: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a. M. 1977, Bd. 13, S. 301ff

³⁰ vgl. Boeder, Heribert: Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie, in: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, Göttingen 1997, S. 1-13

sich nach den Termini Denken, Sache und Maßgabe Unterschiedenes.³¹ Die Konstellation der Termini zueinander fangen auf, was die „Vernunft“ in der Geschichte des Denkens gewesen ist. Dergestalt ist sie „kein menschliches, aber auch kein göttliches Vermögen. Vielmehr ein Verhältnis der Termini, in welche die heideggersche Wendung ‚die Bestimmung der Sache des Denkens‘ auseinanderzulegen ist. Die wechselnde Abfolge der Termini, die wechselnde Abfolge ihrer Verhältnisse im Zusammenschluß zu vollständigen Figuren aus je drei Verhältnissen läßt erkennen: es gibt nicht eine Vernunft, aber auch nicht unbestimmt oder abzählbar viele. Die nötigen Vernunft-Figuren und so auch Vernunft-Unterschiede ergeben sich aus der unterschiedlichen Stellung der Philo-Sophia zur Sophia einer Epoche.“³²

So beginnt die natürliche Vernunft mit dem Denken selbst, um sich seine Sache und deren Maßgabe zu bestimmen. Die mundane Vernunft dagegen beginnt mit einer schon vorliegenden Sache und deren Maßgabe, dem das Denken folgt. Die conceptuale Vernunft hingegen beginnt mit einer Maßgabe, der das Denken entspricht, um sodann seine Sache selbst zu erbringen. Nach Maßgabe dieser Unterschiede der Vernunft, wie sie sich im Beginn der Ersten Epoche entfaltet haben, lässt sich die Geschichte der Philosophie als durch und durch Vernünftiges aufschlüsseln.³³

Diese Unterschiede der Vernunft erneuern sich denn auch in der Moderne und bilden das Vernunft-Gefüge der Moderne³⁴: Die hermeneutische Vernunft simuliert die vormalige conceptuale; die funktionale ersetzt die natürliche Vernunft und die apokalyptische Vernunft versucht sich als Nachfahre der mundanen Vernunft.

Die Erschließungskraft des Logos macht sich aber selbst noch dort geltend, wo dies am wenigsten zu erwarten wäre – nämlich an den submodernen Reflexionen unseres Heute. Denn die anarchischen Reflexionen (Merleau-Ponty, Foucault, Derrida) verwerfen der Reihe nach ihre apokalyptischen Vorfahren (Marx, Nietzsche, Heidegger), sodann trennen sich die strukturalen Forschungen von der hermeneutischen Simulation einer Ersten Wissen-

³¹ vgl. ders.: Die conceptuale Vernunft der Letzten Epoche der Metaphysik, in: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, Göttingen 1992, S. 345-360

³² vgl. ders.: Vom Schein einer heraklitischen Dialektik, in: Riedel Manfred (Hg.): Hegel und die antike Dialektik, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, S. 98-106

³³ vgl. ders., 1980

³⁴ vgl. ders., 1988

schaft, letztlich trennt sich die Sprach-Analytik von ihren funktionalen Verfahren.³⁵

Dieses vollständige Tableau, wie es die „Logotektonik“ als einer Technik mit Gedachtem bauend umzugehen, vollbracht hat, mag zwar den Anhängern der vielen Geschichten, Welt und Sprachen nicht sehr schmecken – gleichwohl ist ihre Erschließungskraft für sich einnehmend. Auch und gerade die Beschäftigung mit Philosophie kennt allenthalben die nicht alternde Leidenschaft des Narzissmus. Sie möchte sich nicht eingestehen, dass die Geschichte des Denkens allein von solchen Gedanken getragen ist, die einen Unterschied im Ganzen gemacht haben. Sie schließen aus, was Hegel „Einfälle“ genannt hat. Nur die gemeinschaftlichen und erfüllten Aufgaben einer Epoche machen im Ganzen der Geschichte des Denkens oder seiner Welt einen Unterschied.

Allein dasjenige Denken, dessen Sache „Alles“ ist und einen Unterschied im Ganzen macht, ist daran gehalten, einen Logos – jenes vollständige Verhältnis – auszuführen. Das ist das durchsichtig gewordene Kriterium des Denkens, welches es unterscheiden lässt von der Vielzahl dessen, was jener „Einfälle“ nennt.³⁶

Allein das Gedachte vergeht denn auch nicht wie jene Einfälle, welche durch und mit der fortlaufenden alltäglichen Zeit entschwinden. Insofern möchte denn auch die heideggersche Auslese des Gedachten nicht verschleiert werden durch das heutige Entstauben so mancher Mumien von vorgestern.

Sofern die heideggersche Besinnung einen Unterschied im Ganzen gemacht hat, wird sich eine auf die Tektonik des Logos stützende Erschließung auf das Verhältnis jener besagten Termini einzulassen haben, die das Gebilde seines Gedachten erst ausmachen. Allein so entgeht einer den Idiosynkrasien einer wahllos ihre Fäden ziehenden Hermeneutik und auch den heutigang und gebe „kreativen“ Zugriffen einer sogenannten Dekonstruktion.

Heidegger selbst weiß darum, was zur Erfüllung einer Aufgabe des Denkens gehört, wenn auch nicht in der genannten Bestimmtheit, gleichwohl erfüllt er sie sozusagen in actu. Wenn er auch die Vernunft als Vermögen der Prin-

³⁵ vgl. ders., 2006

³⁶ vgl. ders., Which thinking makes all the difference?, in: Brainard, Marcus (Hg.): Seditions, Heidegger and the Limit of Modernity, State University of New York Press, Albany 1997, S. 111-119

zipien als die „hartnäckigste Widersacherin des Denkens“³⁷, nämlich des besinnlichen brandmarkt, so hinsichtlich einer „Vernunft“, wie sie gerade nicht diejenige im Sinne des besagten Logos sein kann. Das liegt aber nicht in einem Versehen seinerseits, sondern sozusagen am Geschick der modernen Besinnung selbst. Die Erfüllung ihrer ganz und gar gegenwärtigen Aufgabe schließt geradezu aus, dass die moderne Besinnung in die Gegenwart der Unterschiede der Vernunft kommen kann.

Was aber liegt daran, wenn es hierbei nicht um historische Richtigstellungen gehen kann? Wo jene Unterschiede der Vernunft, wie sie sich in der Ersten Epoche der Philosophie erstmalig auseinandersetzten, undurchsichtig bleiben, da entfällt auch die Eigentümlichkeit der Denkart der Philo-Sophie.

Sie ist angehalten sich von ihrem natürlichen und mundanen Nachbarn zu unterscheiden, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, die allein als reine Denkart zu vollbringen war. Denn eine sich an die „physis“ von allem sich haltende Denkart erreicht nicht die kritische Eigenbewegung der Vernunft, die aber dort nötig ist, wo es nicht um das Wissen von allem Erscheinenden geht, sondern vielmehr um das Wissen „wie es zu-sein-hat“.³⁸

Die hierzu geforderte Reinheit der Vernunft der reinen Vernunft-Wissenschaft ist nicht erst eine kantische Forderung, sondern wurde schon im erstmaligen Beginn der Philo-Sophie – nämlich bei Parmenides erfüllt. Wie fundamental die Reinheit der Vernunft gewesen ist, zeigt sich denn gerade auch dort, wo sie nicht mehr zu vollbringen war – nämlich in der hermeneutischen Vernunft der Moderne.

Diese die Erste Wissenschaft simulierende Vernunft musste letztlich scheitern, sofern ihr die Vorgängigkeit der sogenannten Phänomene für die Erfahrungs-Wissenschaft unumgänglich schien. So verwundert es denn auch nicht, wenn Heidegger sich von dieser Dimension der hermeneutischen Vernunft (Dilthey-Husserl-Wittgenstein) trennen musste. Denn eine solche Theorie des Seins des Seienden konnte genau jene Bedingung nicht erfüllen, welche erfüllt sein möchte, wo es um die Unterscheidung des Lebewesens

³⁷ HW, 267

³⁸ vgl. Boeder, Heribert: Natur und Menschenwesen, in: ders.: Das Bauzeug der Geschichte, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 37-50

Mensch von sich geht. Da ist ein Denken nötig, welches „Sein denkt ohne Rücksicht einer Begründung aus dem Seienden.“³⁹

Wo sodann die sich von sich unterschiedene Vernunft der Philo-Sophie, die allein aus der vollbrachten Unterscheidung von sich ihre Legitimation gezogen hatte, nicht allein vergessen, sondern sogar verdrängt wird, können sich die submodernen Entlarvungs-Strategien ausbreiten. Da stellt sich nicht einmal mehr die Frage: „Can the crawling creator crawling in the same create dark as his creature create while crawling?“⁴⁰ Hat doch die Antwort immer schon vorgegriffen.

Da müssen folglich auch die modernen Entwürfe des von sich unterschiedenen Menschenwesens, wie sie das Denken Marxns, Nietzsches und Heideggers bewegt haben, als metaphysische Überreste einer „archischen“, will sagen: herrischen Denkart erscheinen. Die sich hier aus-sprechende Gewalt der Selbstverständlichkeit kann sich gerade selbst nicht als solche begreifen.

Nun lehrt aber das Wissen der Philo-Sophie oder der Meta-Physik in jener Geschichte gerade dies: Wo jenes Wissen der von sich unterschiedenen Vernunft nicht ist, da bleibt auch die Unterscheidung des Denkens des Menschen von sich aus, da verbleibt dieser in seiner sozusagen natürlichen oder angestammten Tierheit, ohne jedoch zum Tier zu werden.

Aber schon diese Unterscheidung des Menschen vom Tier scheint heute in ein Mehr oder Weniger verflossen zu sein. Da ist offenbar das Vermögen zum „göttlichen Menschen in uns“⁴¹ gänzlich abgespannt in eine Tierähnlichkeit. So scheint denn auch das dem Menschen von Kant zugesprochenen „Vermögen“ nicht einmal mehr als Illusion oder als erbauliches Märchen. Dieses Vermögen zu haben, mehr noch zu sein, und also als Vernunftwesen zu wesen, darein hat das Wissen der Philo-Sophie die Menschheit des Menschen gesetzt.

Um hier aber eines nicht zu unterschlagen: Zwar erinnert die apokalyptische Vernunft⁴² der Moderne an die nötige Unterscheidung des Menschen von sich – gleichwohl ist dieser aber in seiner modernen Prägung gerade nicht mehr das Vernunftwesen Mensch. Hat doch mit Marx das seinem Eigensten ent-

³⁹ GA 14, 41

⁴⁰ Beckett, Samuel: Company, Calder, London 1980, S. 73

⁴¹ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, A 569, B 597

⁴² vgl. Boeder, Heribert, 1988, S. 237-354

eignete Menschenwesen sein erstliches Vermögen in der produktiven, weil Waren-Wert schaffenden Arbeitskraft, hat doch mit Nietzsche das seinem Eigensten enteignete Menschenwesen sein erstliches Vermögen in seinem tuenden Setzen von Werten und Zielen für das Handeln, hat doch letztlich mit Heidegger das seinem Eigensten enteignete Menschenwesen sein erstliches Vermögen in einem „theoretischen“ Lassen, nämlich in der Anerkennung der sich ihm entziehenden Befugnis.

Daran erhellt sich: Den abstrakt allgemein vorgestellten Menschen gibt es nicht, sondern allein den geschichtlichen.⁴³ So ist denn auch die gängige Vorstellung der Historie darüber, dass es hierbei immer nur um verschiedene Auslegungen derselben Sache ginge, im Grunde genommen eine durch und durch ungeschichtliche.

Da ist an Kants Unterscheidung der Philosophie im Schulverstande und im Weltverstande zu erinnern.⁴⁴ Dieser macht zwar mit jener Geschichte des Denkens bekannt, die Philosophie im Weltverstande aber trägt die geschichtlichen Krisen aus, um sich einer Erneuerung im Ganzen zu widmen. Nicht anders verhält es sich mit dem Schnitt, den die Moderne selbst gegen jene geschlossene Geschichte der Philosophie gemacht hat. So wollte denn die moderne Besinnung nicht einmal denselben Namen Philosophie für ihren Gedanken beansprucht wissen.

Solchem kontinuierlichen Vorstellen ist denn auch die Bildungs-Philosophie anheimgefallen, ohne auf den Unterschied zu achten, den die moderne Besinnung im Ganzen gemacht hat. Sie hat ihre Welt von jener Geschichte der Philosophie getrennt und zwar aus einer schon eingetretenen Unterscheidung im Ganzen. Der Gebrauch des Namens „Vernunft“ oder „Vernunftwesen“ stützt sich denn heute auch nur noch auf den Gleichlaut des Namens, der Sache nach ist der Mensch als Vernunftwesen in dem besagten Sinne schon verschieden.⁴⁵

⁴³ vgl. hierzu Rousseau: „Das Menschengeschlecht eines Zeitalters ist nicht auch das Menschengeschlecht eines anderen Zeitalters. Darin wird er den Grund ahnen, warum Diogenes keinen Menschen fand; eben weil er unter seinen Zeitgenossen nach dem Menschen einer Zeit suchte, die es nicht mehr gab. Cato, wird er sich sagen, ging mit Rom und der Freiheit unter, weil in seinem Jahrhundert kein Platz mehr für ihn war. Der größte der Menschen ließ die Welt bloß erstaunen, die er fünfhundert Jahre zuvor regiert hätte. Kurzum: der Leser wird verstehen, wie die Seele und die menschlichen Leidenschaften infolge der unmerklichen Verschlechterung sozusagen ihre Natur verändern, warum unsere Bedürfnisse und unsere Vergnügungen auf die Dauer ihren Gegenstand wechseln“. Rousseau, Jean-Jacques: Über Kunst und Wissenschaft. Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, Meiner Verl., Hamburg 1985, S. 265 f

⁴⁴ vgl. Kant, Immanuel: Logik, A 24, 25

⁴⁵ vgl. Heitger, Marin: Ist die Aufklärung am Ende? Über die Grenzen der Vernunft, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2001, S. 265-273

Daraufhin ist es angebracht, sich desjenigen Denkens anzunehmen, welches sich nicht täuschen lässt, sofern es sich einen schon eingetretenen Unterschied im Ganzen gesagt sein lässt. So etwa wie Nietzsche Thykydides und Machiavelli deswegen schätzt, weil diese sich „am meisten durch den unbedingten Willen“ auszeichnen, „sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehen.“⁴⁶

Die Gegenwart von Gedachtem nimmt sich also eines Denkens an, welches seine Gegenwart allein an seinem Gedachten hat. Allein in diesem haust sozusagen der begriffene geschichtliche Umbruch und also die jeweilige Krisis der Gegenwart.

Allein ein solches Denken ist kritisch, sofern es sich vom unterschiedslosen Kontinuum der bloß verlaufenden Zeit, in der jedes Heute morgen ein Gestriges sein muss, verabschiedet. Kurz: Die geschichtlichen Brüche, die gerade nicht „erscheinen“, sind nur gegenwärtig und also begreifbar an jenem Gedachten desjenigen Denkens, das sich einer geschichtlichen Krisis angenommen hat. Sie kann in ihrer konkreten Bestimmtheit also nur begriffen, will sagen: denkend erschlossen werden und zwar in einer Verhaltenheit gegenüber dem Gedachten, indem sie als Begriffene eine Gegenwart gefunden hat.

Die hierzu geforderte Verhaltenheit gebietet denn auch dies: Die heideggerische Gegenwart des Heute die seine sein zu lassen. Will sagen: Zwar teilen alle dieselbe Gegenwart, gleichwohl ist die Anwesenheit des Denkens von eigener Art; schon allein wegen der Besinnung auf Alles, dem zuvor aber ob der kritischen Unterscheidung des Ganzen.

Das Gewahren des Gedankens Heideggers wird also auf den Weg des Denkens, der ein Weg des Unterscheidens ist, zu achten haben, bis hin zu dem Punkt, wo der Gedanke alt geworden ist, sofern er erst da „in sein Gefüge eingeschwungen ist“.⁴⁷ Weil es uns allein um diesen „alt gewordenen Gedanken“ geht, werden wir den Weg zum reifen, weil gereiften Gedanken Heideggers alleine soweit thematisieren, sofern er für das Verständnis des „einzigen Gedankens eines Denkweges“⁴⁸ hilfreich ist. Allein in diesem hat er seine einzige Gegenwart gefunden. Darauf ist eigenes hinzuweisen, sofern sich im

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich: Werke (Kritische Gesamtausgabe) VI, 3, 150

⁴⁷ GA 13, 82

⁴⁸ ebd.

Anschluss an Heidegger sozusagen ein Kult des Fragens oder Problematisierens geltend gemacht hat, der sich gerade verschleiert, dass und wo die heideggersche Besinnung bei sich und seinesgleichen angekommen ist. Wo er also sein „Vollendet-seiendes“ ausgebildet hat, wo sich die Sache des Denkens zu einem eigenen „Ort“ geschlossen hat und zwar in der durchgängigen Bestimmtheit seiner Momente.

III. Der Weg in die Bestimmung der Sache des Denkens

Der Weg in die Bestimmung der Sache des Denkens⁴⁹ ist für Heidegger ein langwieriger, sofern die Besinnung auf das Menschenwesen sich ihres Unterschiedes von aller Philosophie erst inne werden muss. Der Weg der Besinnung ist ein Weg der fortschreitenden Ablösung und das heißt Unterscheidung nicht nur von der Sache des „Denkens des Seins“⁵⁰, sondern erstlich von deren Denkart als solcher. Weil sich aber das „Strittige“⁵¹ als das Ungedachte letztlich allein im schon Gedachten⁵² und also in der „Sage des Denkens“⁵³ gewahren lässt, ist der Weg der Besinnung ein besonders langwieriger, weil sie die kleinst mögliche Kluft zur Philosophie auftun muss. Es ist hier nicht möglich, aber auch nicht nötig, den mannigfaltigen Wegen des heideggerschen Gedankens oder gar dem einen Denkweg Heideggers zu folgen, welcher von der Kontinuität eines Lebensweges wäre. Vielmehr achten wir allein auf die Tektonik des vollendeten, weil erfüllten Gedankens. Also gilt es allein den alt gewordenen Gedanken⁵⁴ in den Blick zu fassen, sofern allein in ihm das nie „veraltete Alte“⁵⁵ seinen Ort gefunden hat. Gerade weil hier jedoch gilt: „Doch bis wir das Alte finden, werden wir selber alt“⁵⁶, ist hier nicht die „natürliche“ Lebenszeit bestimmend, vielmehr das Ankommen oder Erreichen des Gefüges des „einzigen Gedankens“⁵⁷. Die gängigen Unterscheidungen in den „frühen“, „mittleren“ und „späten“ Heidegger hängen offenkundig an der natürlichen Lebenszeit und verkennen dergestalt jedoch, dass und wo der heideggersche Gedanke alt geworden ist, will sagen: wo „der einzige Gedanke eines Denkweges in sein Gefüge eingeschwungen ist“⁵⁸ Erst da hat er seine vollendete Prägung erfahren. Der einzige Gedanke ist aber erst dort in seinem Gefüge, wo er jene „Umkipfung“⁵⁹ vollbringt, wodurch das „Wahrheitswesen“ oder die Aletheia als Lichtung einen Unterschied im Ganzen macht zu dem bisherigen Wesen

⁴⁹ vgl. GA 9, Vb

⁵⁰ vgl. GA 66, 333 ff

⁵¹ HSt 11, 7

⁵² vgl. ebd. 6; sowie GA 11, 50

⁵³ GA 81, 228

⁵⁴ GA 13, 82

⁵⁵ GA 81, 245

⁵⁶ ebd.

⁵⁷ Whd, 20

⁵⁸ GA 13, 82

⁵⁹ Whd, 72

des Seins, wie es in der ganzen Geschichte des Denkens von Anaximander bis Nietzsche bestimmend gewesen ist. Sofern jedoch jene „Umkipfung“ (übrigens ein Kant-Wort) den einzigen Gedanken erst in sein Gefüge einschwingen lässt, wollen wir in einem ersten Schritt den Weg zu diesem Ort der Umkipfung zumindest in seinen entscheidenden Wegmarken skizzieren, wenn anders eine Durchsichtigkeit darein, was sich da wendet schwer begreiflich ist.⁶⁰

Die Seinsfrage

a. Die Seinsfrage als die Frage nach dem Sein-Sinn des Daseins

Um also zu erinnern: Die heideggersche „Seinsfrage“ wendet sich zunächst als die Frage nach dem „Sinn von Sein überhaupt“⁶¹ an das „Dasein“⁶².⁶³ Dieses ist schlechthin nicht ausschaltbar, sofern es so entschieden „In-der-Welt-sein“⁶⁴ ist und also den nächsten Anhalt bietet für die betreffende Frage.⁶⁵ Hinsichtlich der Absicht einer vertiefenden Grundlegung, weil Erneuerung der Metaphysik als solcher, ist da sowohl die Ontologie, im Sinne der Betrachtung des Seienden im Allgemeinen, als auch die Theologie, im Sinne der Betrachtung des höchsten Seienden, ausgeschlossen.⁶⁶ Allein das Dasein hat für die Frage nach dem „Sinn von Sein überhaupt“ Relevanz, sofern es gegenüber allem Sonstigen die

⁶⁰ vgl. hierzu Schauffler, Gerhard: Prolegomena zu einer (Heil-)Pädagogik im Lichte Heidegger'schen Denkens, Diss., Wien 1989. Hier wird in jeder Gestalt der heideggerschen Seinsfrage die pädagogische Relevanz eindrucksvoll herausgearbeitet.

⁶¹ SuZ, 15

⁶² SuZ, 41

⁶³ vgl. hierzu: Konrad, Helmut: Mensch ohne Welt – Gedanken zur Ortsbestimmung des neuzeitlichen Subjekts -, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1991, S. 438: „Gerade aber indem Heidegger das Dasein zum Befragen der Seinsfrage macht und damit gleichsam Nietzsches Gedanken des Übermenschen zur Matrix seiner Fundamentalontologie, sich das Dasein in der Transzendenz seiner Freiheit selbst als den Grund des Grundes erfährt, entdeckt er jenen Zug des Daseins, in der Nietzsches Wille zur Macht diesem Dasein abgründig werden muß: die immer auch endliche Freiheit, die diesem Dasein zum Ab-grund wird. Die vermeintliche absolute Freiheit ist, weil ohne wirklichen Gegenstand und sich an ihrem faktischen Geworfensein verkehrend, zugleich auch die abgründige Freiheit.“

⁶⁴ SuZ, 52

⁶⁵ vgl. Meyer-Drawe, Käthe: Aneignung – Ablehnung – Anregung, Pädagogische Orientierung an Heidegger, in: Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, S. 234 „Radikaler als Husserl versetzt Heidegger in seinen Analysen das Ich zurück in seine faktischen Verflechtungen. Das transzendente Ich wird, wie man pointiert vielleicht sagen kann, zu einem endlichen, konkreten Ich, dessen Seinstruktur das In-der-Welt-sein ist. Mit seinen phänomenologischen Analysen, die gegen die Immanenz eines Bewußtseins genauso opponieren wie gegen die Gegenständlichkeit einer bloß vorhandenen, objektiven Dingwelt, bietet Heidegger Anregungen für pädagogisches Reflektieren, sich auf den Boden von historisch-faktischen Erfahrung zu stellen. Damit ermöglicht er eine Sichtweise, die aus dem Dilemma des Spiegelkabinetts von Subjekt und Objekt, aber auch von Subjekt und Mit-Subjekt hinausführt.“

⁶⁶ Gerade mit der Fragwürdigkeit des Allgemeinen im Sinne des Seienden im Allgemeinen hat Heidegger schon früh die Problematik eröffnet, die sich um den Themenkomplex des versammelnden Einen zu dessen versammelt-geeinten Alles dreht. Vgl. hierzu etwa: Ricken, Norbert: „Bruch mit dem Einen: Differenz – Pluralität – Sozialität. Anmerkungen zum deutschsprachigen Diskurs einer Philosophie der Erziehung, in: Jahrbuch für Bildungs- u. Erziehungsphilosophie, 2002, S. 149-175

Auszeichnung hat, dass an ihm und für es sein „Seinsinn“ da, will sagen: offenbar ist.

Anders als bei seinem Lehrer Husserl geht es in der Analytik aber nicht um das vernunftbestimmte Ausweisen der Erfüllung des jeweiligen Sinnes, der dem Noema eines Gegenstandes eigen ist, nicht um den ichlich gegebenen Sinn eines solchen „Seienden“, der in einem wahrhaft seienden Gegenstand seine Gegenwart hat. Vielmehr allein um das Ausweisen des Sinnes von Sein überhaupt. Deswegen ist Heidegger sogleich an die Metaphysik verwiesen, sofern diese ihm als eine Theorie des „Seins des Seienden“⁶⁷ begegnet. Die geschichtlich gewesene Metaphysik hat aber die Frage nach dem Sinn von Sein unzulänglich gestellt, sofern sie das, was Sein „wahrhaft“ ist, eher verstellt hat und nach und nach in Vergessenheit geraten ist. Inwiefern?

Der Sinn von Sein, wie er als der Sein-Sinn im Dasein offenbar ist, in „Befindlichkeit“⁶⁸ und „Verstehen“⁶⁹, lässt an ein Ganzsein denken, dessen Ganzheit nicht nur grundverschieden ist von dem „Seienden im Allgemeinen“ und „Seienden im Höchsten“, sondern auch erstlich nicht betrachtet sein möchte. Denn die betreffende Ganzheit, welche diejenige des Daseins ist, waltet nur als und in der „vorlaufenden Entschlossenheit“⁷⁰. Geht es hier doch um die Ganzheit und also um das Ganzsein, welches als dasjenige des Daseins im Wie seines Existierens zu sehen ist und sich folglich von der Vollendung eines Was unterscheidet.

Deswegen ist auch die entsprechende Analytik⁷¹, welche sich an das „Seinsverständnis“⁷² des Daseins hält, um an ihm den Sinn von Sein des Daseins „auszuweisen“, mit ihrem Fragen in das Sein des Daseins als Sorge⁷³ selbst eingelassen und auch in seiner „ausgezeichneten Erschlossenheit“⁷⁴ in der „Grundbefindlichkeit der Angst“⁷⁵ verbunden. Weil es hier also um dieses Ganze geht, welches das Dasein selbst ist, näher:

⁶⁷ vgl. GA 9, 198

⁶⁸ SuZ, 134

⁶⁹ SuZ, 142

⁷⁰ SuZ, 305

⁷¹ vgl. dazu auch Meyer-Drawe, Käte, in: Gethmann-Siefert/Pöggeler (Hg.), 1988, S. 234: „Heideggers ‚Hermeneutik der Faktizität‘ bietet die Möglichkeit, an das anzuknüpfen, was wir im alltäglichen Umgehen immer schon realisieren, ohne darauf spezifisch zu reflektieren.“

⁷² SuZ, 58

⁷³ SuZ, 191

⁷⁴ vgl. SuZ, 133

⁷⁵ SuZ, 184

sein kann, insofern es als Ganzseinkönnen⁷⁶ „west“, hat es die Analytik gerade nicht mit dem bloßen Wechsel von der „natürlichen“ zur „transzendentalen“ Einstellung zu tun, wie dies hinsichtlich des „transzendentalen Bewusstseins“ Husserls möglich gewesen ist.

Woher aber erschießt sich im Dasein, d.h. im „Ganzseinkönnen“⁷⁷ dessen Bestimmtheit, will sagen: dessen zu vollbringendes und also wesendes Ganz-sein? Wie anders als aus dem allein dieses „Seiende“ auszeichnende „Sein zum Tode“⁷⁸. Allein in ihm und durch ihn erfüllt es den ihm eigentümlichen Sein-Sinn. Hätte „das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Sein-können als seinen Tod“⁷⁹? Allein an der Notwendigkeit des Todes geht dem Dasein sein Sein-können als Ganzheit auf, sofern er die „eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit“⁸⁰ des Daseins ist. Auf diese Möglichkeit des Daseins hin gewinnt das Dasein seine Bestimmtheit zur „vorlaufenden Entschlossenheit“⁸¹.⁸²

Dieser entstammt die Erfahrung der Zeitlichkeit, die sich „als der Sinn der eigentlichen Sorge“⁸³ enthüllt und folglich den Anhalt bieten muss für das Fragen nach dem Sinn von Sein überhaupt. Gleichwohl aber oder gerade deswegen stellt sich am Ende der Daseins-Analyse die Frage: „Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit (des Daseins) zum Sinn des Seins?“⁸⁴

Da war aber kein Weg mehr, solange die sinngebende Zeit alleinig als diejenige des zeitigenden Daseins gelten musste und die Geschichtlichkeit als in der Endlichkeit seiner Zeitlichkeit fundiert gedacht wurde.⁸⁵ Deswegen

⁷⁶ Helmut Konrad gibt hinsichtlich des Ganzseinkönnens zu verstehen: „Denn es ist wohl eindeutig, daß mit diesen Gedanken Heideggers [Daseinsstrukturen] ein eminent wichtiger bildungstheoretischer Sachbegriff angezeigt ist. Denn jedem Bildungsbegriff, von welcher Position er auch immer ausgehen mag, geht es um das ‚Ganzseinkönnen‘ des Menschen in seiner Welt, um den Entwurf eines Daseins- und Weltverständnisses in ihrer gegenseitigen Beziehung, ob dies in einem Idealbild von Menschsein, in der Fähigkeit der je neuen Begegnung oder auch im rechten Umgang mit den Dingen dieser Welt besteht. Ganzseinkönnen ist der Bildungsanspruch schlechthin, das werden der freien, geistigen und sittlichen Person im Horizont von Geschichte und Zeit, Ereignis auch der Bild-werdung des Menschen und der Ein-bildung der dem Menschen begegnenden Ideen von Welt, Mensch und Gott, ohne daß dies statisch verengt verstanden werden muß.“ Konrad, Helmut: Über die Möglichkeit und Unmöglichkeit von Bildung, in: Breinbauer, I./Langer, M. (Hg.): Gefährdung der Bildung – Gefährdung des Menschen, Wien, 1987, S. 42 f

⁷⁷ SuZ, 234

⁷⁸ SuZ, 252

⁷⁹ SuZ, 313

⁸⁰ SuZ, 250

⁸¹ SuZ, 313

⁸² Konrad, Helmut hat zurecht darauf hingewiesen, dass das Ganzseinkönnen nicht nur als kategorialer Anspruch an das Dasein begriffen sein möchte, „sondern der apriorische Vollzug des Daseins selbst in seiner Existenzialität als ‚Sich-vorweg-sein‘ zum eigensten Seinkönnen. Das Existenzial des Seinkönnens ist das Existenzial von Bildung, der Vollzug des Sich-vorweg-seins Vollzug von Bildung. Bildung vollzieht sich deswegen auch nicht nur für Bildungswillige, sondern ist das Grundereignis des menschlichen Daseins vollzuges im Horizont der Zeit.“ Konrad, Helmut, in: Breinbauer, I./Langer, M. (Hg.), 1987, 42 f

⁸³ SuZ, 326

⁸⁴ SuZ, 438

⁸⁵ vgl. SuZ, 386

blieb auch eine Erläuterung der Bestimmung unter dem Titel „Zeit und Sein“⁸⁶ zumindest vorerst aus.

Die Seinsfrage als die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt im Anhalt am Dasein musste sich als eine Sackgasse erweisen, und zwar im Versuch, gegen die hermeneutische Vernunft seiner Zeit, die Bestimmung gerade nicht in einem menschlichen Subjekt zu sehen.⁸⁷ Heidegger begreift, dass die Sinn-Frage als solche, wie sie für die Besinnung auf den Lebensboden der Wissenschaft maßgeblich ist, und die in ihr liegende Rücksicht auf das Verstehen die sachgerechte Antwort verhindert, zumal wenn es um die Bestimmung des „Da-seins“⁸⁸ geht.

Vorgreifend deutet sich hier schon die Einsicht an, dass das „Da-sein“ oder die Bestimmtheit des Menschenwesens niemals aus dem „Seienden“ gewonnen werden kann.⁸⁹ Darin spricht sich schon die Notwendigkeit aus, „das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden [zu] denken.“⁹⁰ ⁹¹ Nicht nur weil die sinnverstehende Vernunft je schon auf einen gegebenen und also vorliegenden Sinn des sich auslegenden Lebens angewiesen ist, ob auf dessen Geschichte (Dilthey), auf dessen Welt (Husserl), oder auf dessen Sprache (Wittgenstein), sondern dem zuvor einem solchen Bestimmenden keine Befugnis eignen kann für ein Bestimmen „wie es zu sein hat“.

b. Die Seinsfrage als die Frage nach dem Sein-Sinn der Metaphysik

Gerade angesichts der ausgebliebenen „Erfüllung“ des Sein-Sinns bricht Heidegger aus dieser ganzen Dimension der sinnverstehenden Vernunft und ihrem Lebensboden aus, weil die hier anstehende Aufgabe der heideggerschen Besinnung ganz und gar auf das Menschenwesen gerichtet ist, dessen Bestimmtheit keinen Anhalt an einem wie auch immer gefassten „Vorliegenden“ duldet.

⁸⁶ SuZ, 39

⁸⁷ HSt 11, 5: Für das phänomenologische Denken Husserls gilt „das Bewußtsein, d.h. das Bewußthaben, das bewußt ist, und das Bewußtsein als das wissende ‚Ich‘“ vorweg als die Sache selbst.“

⁸⁸ GA 9, 202

⁸⁹ vgl. GA 66, 143

⁹⁰ GA 14, 41

⁹¹ vgl. Breinbauer, Ines: Braucht denn die Vernunft Attribute?, in: Helmer, K./Meder, N./Meyer-Drawe, K./Vogel, P. (Hg.): Spielräume der Vernunft. Jörg Ruhloff zum 60. Geburtstag, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, S. 70-93. Heidegger erinnert hier an die nötige „Reinheit“ des Denkens, das sich auf kein „Seiendes“, welcher Art auch immer stützen darf, sofern es um das Denken des Seins geht.

Demgemäß verlegt sich die heideggersche Besinnung in der zweiten Phase vom Dasein und seiner Welt in die Metaphysik und ihre Geschichte. Besteht doch „am Ende ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen.“⁹² Will sagen: Das In-der-Welt-sein des Daseins⁹³ ist zu unterscheiden von demjenigen Denken, welches dieses „Seiende im Ganzen“ in weltlicher Bestimmtheit erfasst.

Da ist nicht mehr nach dem Sinn von Sein im Sinne des Ganz-seins des Daseins zu fragen, vielmehr nach der „Wahrheit“. Denn „das Wesen der Wahrheit ist nicht das leere „Generelle“ einer „abstrakten“ Allgemeinheit, sondern das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des ‚Sinnes‘ dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind.“⁹⁴ Dieses Fragen nach dem Seienden als solchem im Ganzen „denkt die wesentliche beirrende und daher in ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht gemeisterte Frage nach dem Sein des Seienden. Das Denken des Seins, dem solches Fragen anfänglich entstammt, begreift sich seit Platon als ‚Philosophie‘ und erhält später den Titel ‚Metaphysik.‘“⁹⁵

Das Sein als die Sache des Denkens der Metaphysik ist keine abstrakte Allgemeinheit, wie man landläufig meinen könnte, das man als Ontologie im Sinne der Betrachtung des Seienden im allgemeinen oder als Theologie im Sinne der Betrachtung des höchsten Seienden kennt. Vielmehr kommt im Denken des Seins „die geschichtegründende Befreiung des Menschen zur Ek-istenz ins Wort, das nicht erst der ‚Ausdruck‘ einer Meinung, sondern je schon das gut verwahrte Gefüge der Wahrheit des Seienden im Ganzen ist.“⁹⁶

Solches denkende Verwahren des Seienden im Ganzen vollbringt sich als ein Erfassen des Seienden im Ganzen und ist nur möglich auf dem Boden der „ontologischen Differenz“⁹⁷, sofern das „Seiende im Ganzen“ nur durch seine vorgreifende Unterscheidung von dessen „Sein“ möglich ist. Deswegen

⁹² GA 9, 110

⁹³ Gerade in diesem für das Dasein fundamentalen In-sein sieht Meyer-Drawe eine mögliche Anknüpfung für einen pädagogischen Diskurs, der nämlich „die Herausforderung einer Destruktion der Subjektivität aufnimmt.“ Vgl. Meyer-Drawe, Käte, in: Gethmann-Siefert/Pöggeler (Hg.), 1988, S. 245

⁹⁴ GA 9, 200

⁹⁵ GA 9, 198

⁹⁶ GA 9, 198 f

⁹⁷ vgl. GA 9, 103-122

ist darauf zu achten, dass die Sache des Denkens der Metaphysik es mit dem unterschieden-verspannten Verhältnis von Sein und Seienden im Ganzen zu tun hat. Gewendet in das Wahrheitswesen besagt dies: Es ist das unterschieden-verspannte und unmittelbare Verhältnis von „Entbergung und Unverborgenheit“.

Das Denken des Seins, wie es die Metaphysik auszeichnet, ist ein Anwesen bei Allem, welches nur möglich ist als des Denkens Anwesen bei dem Einen von Allem. Daran wird ersichtlich, dass die vorgreifende Unterscheidung von Eines-Alles für das Anwesen-können des Denkens bei Allem absolut notwendig ist.

Mit dem grundstürzenden Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“⁹⁸ eröffnet Heidegger sich das für alle Philosophie grundlegende Verhältnis von Eines Alles und zwar in der Unterscheidung von Sein und Seiendem im Ganzen. Genauer gesagt: Das grundlegende Verhältnis zeigt sich hier als dasjenige von Entbergung und Unverborgenheit. Es ist das unterschieden-einige „Wahrheitswesen“, welches sich als die Sache des Denkens der Metaphysik darstellt. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist zugleich auch die für die Moderne entscheidende Auseinandersetzung mit dem, was die Vernunft in concreto in der Geschichte der Philosophie gewesen ist und nicht bloß als ein abstrakt-allgemein unterstelltes „Vermögen“ des Menschen.

Theodor Ballauff hat schon früh darauf hingewiesen, dass gerade die heideggerschen Ausführungen zu „Platons Lehre von der Wahrheit“ ein „wesentliche[s] Wort zum ‚Bildungsproblem‘“⁹⁹ beisteuern, sofern der Aufstieg aus der vorgängigen Verslossenheit des Menschen als ein „Erlernen des richtigen Denkens“¹⁰⁰ begriffen sein möchte, das geradezu mit Schmerz verbunden sein muss, weil die Umwendung einen Bruch mit dem Gewohnten und Vertrauten darstellt. Diese Umwendung ist aber eine schmerzhaft, nicht nur weil sie die je meine sein muss, sondern eben auch eine im Ganzen. Denn „Paideia bedeutet Periagoge des ganzen Menschen, nämlich in seine Menschlichkeit. Sie ereignet sich als Umwendung.“¹⁰¹ Ballauff erinnert daran, dass diese Umwendung eine solches „des ganzen Menschen“¹⁰² zu sein hat

⁹⁸ vgl. GA 9, 177

⁹⁹ Ballauff, Theodor: Die Idee der Paideia, Hein, Meisenheim 1952, S. 5

¹⁰⁰ vgl. ebd., S. 18

¹⁰¹ vgl. ebd., S. 33

¹⁰² vgl. ebd., S. 45

und auch folglich für den Betroffenen als Zwang erfahren werden muss, wenn es hierbei um Umwendung aus dem Gewohnten geht.

Der heideggersche Rückgang in die Metaphysik als das Denken des Seins lässt nicht nur die Sache dieses Denkens als das Sein des Seienden offenbar werden, sondern zugleich dessen „geschichtsstiftendes“ Tun. Denn „erst wo das Seiende selbst eigens in seine Unverborgenheit gehoben und verwahrt wird, erst wo diese Verwahrung aus dem Fragen nach dem Seienden als solchem begriffen ist, beginnt Geschichte.“¹⁰³

Die derart aus dem Erfassen des Seins des Seienden im Ganzen beginnende Geschichte ist offenkundig nicht mehr diejenige, welche in der Zeitlichkeit des Daseins fundiert gedacht sein wollte. Da ist jedoch darauf zu achten, dass dieses Fragen, Heben und Verwahren des Seins des Seienden selbst nicht das letzte Wort ist, denn „die anfängliche Entbergung des Seienden im Ganzen, die Frage nach dem Seienden als solchem und der Beginn der abendländischen Geschichte sind dasselbe und gleichzeitig in einer ‚Zeit‘, die selbst unmeßbar erst das Offene, d.h. die Offenheit, für jegliches Maß eröffnet.“¹⁰⁴ Bereits hier äußert sich offenkundig der „Ort der Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d.h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt.“¹⁰⁵

Genau diese bestimmende „Zeit“ ist nicht mehr diejenige des zeitigenden Daseins und der in ihm fundierten Geschichte, aber auch nicht diejenige des Denkens des Seins, sondern des Seyns selbst – näher: des Wesens der Aletheia. Schon hier kündigt sich das „anfängliche Geheimnis für alles Denken“¹⁰⁶ an, „denn das ‚es‘, was hier ‚gibt‘, ist das Sein selbst.“¹⁰⁷ Es hat sich im anfänglichen Wort „esti gar einai ‚Es ist nämlich Sein‘“¹⁰⁸ des Parmenides gleichsam angesagt. Will sagen: Das für alles Denken des Seins tragende Verhältnis von Sein und Seiendem im Ganzen, deren Unterschiedenheit, wie auch Verspanntheit will als eine Gegebenheit des Seyns selbst begriffen werden. Das vom Sein des Seienden unterschiedene

¹⁰³ GA 9, 190

¹⁰⁴ GA 9, 190

¹⁰⁵ GA 14, 84

¹⁰⁶ GA 9, 334

¹⁰⁷ ebd.

¹⁰⁸ ebd.

Seyn selbst west aber anfänglich als „Verbergung und Irre“ und also in der Weise des „Un-wesens“¹⁰⁹

Das in der Verborgenheit bleibende Seyn selbst, welches durch sein Ausbleiben gerade das Verhältnis von Sein und Seiendem im Ganzen zur Sache des bisherigen Denken hat werden lassen, verbirgt dergestalt nicht nur den Unterschied der „Wahrheit des Seyns“ zur „Wahrheit des Seins“, sondern damit einhergehend auch und gerade die von der Wahrheit des Seyns bestimmte Sache. Denn anders als das Seiende im Ganzen des Seins ist die von der Wahrheit des Seyns bestimmte Sache das „Da-sein, in das der Mensch eingehen kann“¹¹⁰ und also nicht immer schon sein Wesen ist, wie dies die Analytik des Daseins noch unterstellte.

Erst wo also diese Unterschiedenheit der Sache des Denkens der Metaphysik zur Sache des Denkens der Besinnung hervortritt, wo also das Da-sein der Wahrheit des Seyns und deren Verhältnis¹¹¹ unterschieden ist zu dem Seienden im Ganzen der Wahrheit des Seins, stellt sich die Frage nach der Seynsvergessenheit des metaphysischen Denkens.

c. Die Seinsfrage als die Frage nach der Wahrheit des Seyns

Auf diesem Boden wandelt sich das heideggersche Denken zu einem „Erkennen“ der „Seynsvergessenheit“, wie sie für das Denken des Seins und also für das Denken der Metaphysik als solche kennzeichnend ist.¹¹² Genauer gesagt: Das seinsgeschichtliche Denken hat es da mit der ganzen Geschichte des Denkens zu tun, sofern dieses durchgängig als ein Denken des Seins das davon unterschiedene Seyn „vergessen“ hat. So erbringt die denkende Erfahrung mit der ganzen Geschichte des Denkens dies: „Aber nirgends finden wir solches Erfahren des Seins selbst. Nirgends begegnet uns ein Denken, das die Wahrheit des Seins selbst und damit die Wahrheit selbst als das Sein denkt. Sogar dort ist dieses nicht gedacht, wo das vorplatonische Denken als der Anfang des abendländischen Denkens die

¹⁰⁹ vgl. GA 9, 20

¹¹⁰ GA 9, 202

¹¹¹ vgl. GA 65, 252 ff

¹¹² Gerade diese „Seinsvergessenheit“ des metaphysischen Denkens ist für den heutigen pädagogischen Diskurs schlagend geworden. Denn die darin liegende Aufgabe der „Überwindung der Metaphysik“ hat so namhafte Autoren wie Merleau-Ponty, Foucault und Derrida bestimmt. Vgl. hierzu u. a. Zirfas, Jörg: Identitäten und Dekonstruktionen. Pädagogische Überlegungen im Anschluß an Jacques Derrida, in: Fritzsche, B./Harmann J./Schmidt, A./Tervooren, A. (Hg.): Dekonstruktive Pädagogik, Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven, Leseke+Budrich, Opladen 2001, S. 49-63

Entfaltung der Metaphysik durch Platon und Aristoteles vorbereitet.“¹¹³ Die Geschichte als die Geschichte des Denkens des Seins von Anaximander bis Nietzsche bekundet sich als das Wesen des Nihilismus, sofern dieses in der Geschichte beruht, „der gemäß es im Erscheinen des Seienden als solchen im Ganzen mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, so zwar, dass die Wahrheit des Seienden als solchen für das Sein gilt, weil die Wahrheit des Seins ausbleibt.“¹¹⁴ Und was liegt daran?¹¹⁵

Sofern das vom Ausbleiben des Seins selbst betroffene seinsgeschichtliche Denken „der Geschichtsgrund der abendländisch und europäischen Weltgeschichte ist, dann ist diese in einem ganz anderen Sinne nihilistisch.“¹¹⁶ Will sagen: Das Ausbleiben des Seins hat seine Gegenwart nicht allein und erstlich an der Denkart des Denkens des Seins, vielmehr an der „Seinsverlassenheit des Seienden“¹¹⁷. Sie ist selber „das Zeichen der Seinsvergessenheit“¹¹⁸ und in ihr beruht die „Heimatlosigkeit“¹¹⁹. Sie hat zuletzt Nietzsche erfahren angesichts des fehlenden Sinns. Indem Heidegger diese nietzschesche Erfahrung in die Seinsgeschichte der Metaphysik als Nihilismus einbezieht, wird sie ihm gerade zum äußersten Zeugnis für dasjenige, was das Ausbleiben des Seins hinterlässt. Genau genommen ist dieses Ende ins Äußerste gegangen, sofern die „Absenz“ des Seins im Sinne seines „Ausbleibens“¹²⁰ die umfassende „Präsenz“ des allein waltenden Willens zur Macht des Menschen gleichsam notwendigerweise hervorgetrieben hat.¹²¹

Da wird die „Heimatlosigkeit“ in der „Seinsverlassenheit des Seienden“ zu der heideggerschen Grunderfahrung, die ihm als „Zeichen der Seinsvergessenheit“ gilt. Diese aber, „der zufolge die Wahrheit des Seins

¹¹³ HW, 263

¹¹⁴ HW, 264

¹¹⁵ vgl. Meyer-Drawe, Käte: Aneignung – Ablehnung – Anregung, Pädagogische Orientierung an Heidegger, in: Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, S. 245: „Eine intensivere Auseinandersetzung mit Heideggers ‚Nihilismus‘ könnte heilsame Mittel gegen die Probleme solcher pädagogischen Theorien liefern, die dem modischen Trend entsprechend die Desubjektivierung so weit zu treiben, daß nicht mehr verständlich wird, wie verantwortliches Reden und Handeln überhaupt noch begriffen werden können.“

¹¹⁶ HW, 264

¹¹⁷ GA 9, 339

¹¹⁸ ebd.

¹¹⁹ ebd.

¹²⁰ vgl. GA 67, 177 ff

¹²¹ Michele Borrelli sieht in Heideggers „Überwindung der Metaphysik „unannehmbare Konsequenzen für die Pädagogik (...), die insbesondere das Verständnis des menschlichen Subjektseins und die Rolle der Vernunft bzw. des Denkens betreffen.“ Borrelli, M.: Metaphysisch-postmetaphysische Ontologie als Posthumanismus – Von Heidegger via Gadamer bis Vattimo, in: Jahrbuch für Bildungs- u. Erziehungsphilosophie, Fragen nach dem Menschen in der umstrittenen Moderne, 1998, S. 89

ungedacht“ bleibt, gründet letztlich im Ausbleiben der Wahrheit des Seyns, in dessen eigenem „Sichverbergen“¹²².

Gegen das „Seyn als das Sichverbergende“¹²³ macht allein die „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“¹²⁴ den ganzen Unterschied, denn allein durch sie kommt es zu jener Wende, welche überhaupt eine Einkehr des besinnlichen Denkens in es ermöglicht. Mit und durch diese Kehre ergibt sich einmal diejenige Zuwendung, welche allererst das Sichverbergen des Seyns durchbringt, zugleich dieses aber als jenes „Unvordenkliche“¹²⁵ begreifen lässt, dem das besinnliche Denken entspricht. Erst hier wird die Sache der heideggerschen Besinnung zu demjenigen „Sein“, welches nicht nur zu allem Seienden, sondern sogar zu allem Sein des Seienden unterschieden ist. Denn „als dieses zu-Denkende wird es aus seiner Wahrheit her das Maß-Gebende. Die Weise des Denkens muß sich dieser Maß-Gabe anmessen. Aber dieses Maß und seine Gabe können wir durch keine Errechnung und Ausmessung von uns aus an uns reißen. Es bleibt das für uns Unermeßliche.“¹²⁶ Dieses „Sein“ ist nicht nur nicht mehr das Sein des Seienden im Ganzen, sondern überhaupt nicht dasjenige des „Seienden“. Vielmehr wird es hier, wo es in seine Wahrheit einkehrt, zu derjenigen Maß-Gabe, welche alleinig diejenige des Denkens sein kann, sofern das „Seiende“ nicht nur keine Maß-Gabe braucht, vielmehr dafür gar nicht „offen“ sein kann.

Der heideggersche Gedanke schwingt also genau dort „in sein Gefüge“¹²⁷ ein, wo das Sein als Sein sich als die Maß-Gabe lichtet, als jenes „Unvordenkliche“, dem das Denken nie zuvorkommt¹²⁸, vielmehr entspricht. Der in sein Gefüge eingeschwungene einzige Gedanke lässt denn letztlich auch noch vom „Gründen“¹²⁹ ab, wie es dem sinnenden Denken zur Aufgabe der mittleren Phase geworden ist, selbst noch die Rede vom „Abgrund“¹³⁰ hängt an der Vorgabe des Wesens des Seins als Anwesen.

Denn die von allem Seienden, die von allem Sein des Seienden unterschiedene Aletheia will letztlich – „über das Griechische (der

¹²² GA 79, 49 f

¹²³ GA 65, 255

¹²⁴ GA 9, 201

¹²⁵ GA 81, 200

¹²⁶ SvG, 185

¹²⁷ GA 13, 82

¹²⁸ vgl. GA 81, 200

¹²⁹ GA 81, 95

¹³⁰ GA 81, 95

Unverborgenheit) hinaus¹³¹ – als die „Lichtung“¹³² – begriffen werden. Sie macht einen Unterschied im Ganzen und ist daraufhin das „Unvordenkliche“, dem das Denken als solches nie zuvor kommt, sondern vielmehr in die „Entsprechung“¹³³ zu ihm zu bringen ist. Erst wo diese unvordenkliche Aletheia als Lichtung zu sich selbst kommt, will sie auch nicht mehr als „das lictende Bergen des Anwesens“¹³⁴ begriffen werden. Denn „die Fragwürdigkeit ist nicht die Aletheia als „Wahrheit“ (das eigene Denken verstellt) sondern: die Lichtung: das Entbergen der sich entziehenden Befugnis.“¹³⁵

Das entsprechende Vermächtnis des heideggerschen Gedankens lautet denn: „Sagen die Aletheia als: die Lichtung: die Entbergung die sich entziehende Befugnis.“¹³⁶

¹³¹ GA 14, 88

¹³² GA 11, 80

¹³³ SvG, 185

¹³⁴ GA 79, 49

¹³⁵ GA 14, 109

¹³⁶ vgl. Meyer-Drawe, Käte, in: Genthmann-Siefert A./ Pöggeler O. (Hg.): 1988, S. 245: „Vielleicht ist es die Tyrannei einer Alternative, die uns vor allem in der pädagogischen Orientierung an Heidegger unbemerkt Probleme schafft: Denken (und auch Handeln) sei entweder Verfügen oder Entsprechen. Heidegger hat uns gezeigt, das Wahrheitsgeschehen als Verbergung und Entbergen zugleich zu sehen. Diese grundsätzliche Ambiguität unseres Erkennens und Handelns können wir nicht überwinden, ohne die Gefahr einer Totalisierung zu geraten. Heidegger kann so selbstkritisches pädagogisches Denken auf den Weg bringen, aber abnehmen kann und will er es uns nicht.“

IV. Das Gefüge des heideggerschen Gedankens

Das Erste oder der Anfang im heideggerschen Gefüge ist die „Lichtung“ selbst. „Alles Denken der Philosophie, das ausdrücklich oder nicht ausdrücklich dem Ruf ‚zur Sache selbst‘ folgt, ist auf seinem Gang, mit seiner Methode, schon in das Freie der Lichtung eingelassen. Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung“.¹³⁷

Als das im bisherigen Denken „Ungedachte“¹³⁸ macht sie einen Unterschied im Ganzen, nicht nur zum bisher geschicklichen Anwesen, sondern dem zuvor zur bisherigen Geschichte des Denkens überhaupt. „Mit seiner anderen Sache wird nicht nur das ihr entsprechende Denken ein anderes, auch der Sinn und die Weise der Bestimmung der Sache wandelt sich.“¹³⁹ Denn mit der „Lichtung: das Entbergen der sich entziehenden Befugnis“¹⁴⁰, wird dem Denken eine Umkehr aus der Theorie des Seins des Seienden zugemutet, sogar aus dem Stellen des bloß noch Seienden.

Was sich da wendet, ist aber nicht nur das Verhältnis von Denken und Sein im Sinne eines bloßen Seitenwechsels. Nur sofern das Sein nicht mehr als das des Seienden gedacht sein will, ist das Denken das Andere im Verhältnis zum Sein als dem Ersten geworden. Die Lichtung selbst ist aber nicht nur kein „Seiendes“, sondern auch das Nichts zu allem Seienden, wie auch Sein des Seienden. Ist sie aber selber weder ein Seiendes, noch eine andere Gestalt des Seins des Seienden oder des Wesens des Seins, sondern vielmehr und alleinig „das Walten des Vorenthalts alter Befugnis“¹⁴¹, dann wird das Denken erst zu dem Anderen, sofern es sich unter die befugte Maß-Gabe subjiziert oder bindet. Kein Anwesen des Denkens bei dem Sein des Seienden ist hier verlangt, vielmehr die Anbindung an die zur Weisung befugte Maß-Gabe. Die „Entbergung der sich entziehenden Befugnis“ gibt denn genau dies zu begreifen, dass dem Denken die Befugnis vorenthalten ist, sofern die Lichtung selbst als die Maß-Gabe das Bestimmende, weil das zur Weisung befugte Maß-Gebliche ist. „Dieses Maß und seine Gabe können

¹³⁷ GA 14, 82

¹³⁸ GA 14, 83

¹³⁹ GA 16, 628

¹⁴⁰ GA 14, 109

¹⁴¹ GA 81, 305

wir durch kein Errechnen und Ausmessen von uns aus an uns reißen. Sie bleibt das für uns Unermeßliche.“¹⁴² Also solches ist es das „Unvordenkliche“¹⁴³, dem das Denken nie zuvor kommt.

Dass der Maß-Gabe als der Lichtung die Befugnis zukommt, die dem Denken als solchem entzogen ist, und sie allein deswegen das Erste oder der Anfang im Gefüge des heideggerschen Gedankens ist, muss sich an dem bewähren, hinsichtlich wessen sie solche Befugnis hat. Was die Lichtung als die Maß-Gabe ist, nennt sie in ihrem Namen. Denn dieses Maß-Gebliche gibt nichts anderes als das Maß. Als das Maß Gebende im wörtlichen Sinne ist sie das „Gewährende“¹⁴⁴ sowohl für das Denken wie auch für den Menschen. Wo sie also an sich gehalten hatte – nämlich in der ganzen Geschichte des bisherigen Denkens – war das Denken sich selbst überlassen und musste sich folglich als die Theorie des Seins des Seienden realisieren.

Als das Maß-Gebende für das Denken ist es jedoch zugleich das Maß-Gebliche des „einzigen Seyenden des Seyns“, nämlich des „Menschenwesens“.¹⁴⁵ Nicht des Menschen überhaupt, sondern die Gabe des Maß-Gebenden ist das Menschenwesen und also eine „Bestimmung“¹⁴⁶; sie möchte nicht mit dem „Anwesenden“ oder der sogenannten Wirklichkeit verwechselt werden.

Der „einzige Gedanke“ schwingt also erst dort in sein Gefüge ein, kommt erst dort in sein Alter, wo er der Vorgängigkeit der Bestimmung zum Denken und seiner Sache inne wird.

Die Tektonik oder das Gefüge des einzigen Gedankens der heideggerschen Besinnung ist ein Ganzes in sich Unterschiedenes¹⁴⁷, das sich auseinanderlegt in den Anfang, der die Lichtung als die Maß-Gabe ist; dem folgt das Denken, welches sich „in die Entsprechung zum Sein als Sein, d.h. zur Wahrheit des Seins“¹⁴⁸ bringt, um sich sodann mit der abschließenden

¹⁴² SvG, 185

¹⁴³ GA 81, 200

¹⁴⁴ VuA, 35

¹⁴⁵ vgl. GA 81, 229

¹⁴⁶ GA 15, 390

¹⁴⁷ vgl. VuA, 109: „Das Selbe deckt sich nie mit dem Gleichen, auch nicht mit dem leeren Einerlei des bloß Identischen. Das Gleiche verlegt sich stets auf das Unterschiedlose, damit alles darin übereinkomme. Das Selbe ist dagegen das Zusammengehören des Verschiedenen aus der Versammlung durch den Unterschied. Das Selbe läßt sich nur sagen, wenn der Unterschied gedacht wird. Im Austrag des Unterschiedenen kommt das versammelnde Wesen des Selben zum Leuchten. Das Selbe verbannt jeden Eifer, das Verschiedene immer nur in das Gleiche auszugleichen. Das Selbe versammelt das Unterschiedene in eine ursprüngliche Einigkeit. Das Gleiche hingegen zerstreut in die fade Einheit des nur einförmig Einen.“

¹⁴⁸ SvG, 185

Sache, welches das Da der Maß-Gabe ist, nämlich das „einzig Seyende“¹⁴⁹ oder die „Bestimmung“¹⁵⁰ des von sich unterschiedenen Menschen, zu vervollständigen.

Nach Maßgabe dieses Vorurteils werden wir im Folgenden einen „Durchgang durch alles“ versuchen, damit die Geschlossenheit, will sagen: Vollständigkeit des heideggerschen Gedankens durchsichtig wird. „Gedachtes“ – so lautet die Überschrift derjenigen Worte, unter die auch das besagte „ungesprochene Vermächtnis“ Heideggers gehört: „Sagen die Aletheia als: die Lichtung: die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.“¹⁵¹

„Wer denkt noch Gedachtes? man macht Erfindungen.“¹⁵² Um jedoch das Gedachte der heideggerschen Besinnung als ein Gedachtes erschließen zu können, braucht es die vorgreifende Anerkennung, dass es ein solches überhaupt sein kann. Insofern bedarf es einer gleichsam vorwaltenden Mitgift, die sich durch eine Verhaltenheit bekundet, sofern sie sich nicht durch das Unverständlichkeits-Verdikt, dieses Einfallsloch des gewöhnlichen Verstandes, abschrecken lässt.

Jedenfalls werden wir im Folgenden jeden Terminus des Gefüges als ein Ganzes in sich Unterschiedenes¹⁵³ auseinanderlegen, wenn nicht anders dessen Gedacht-sein als solches sich bewähren möchte. Und da wird sich zeigen: „Aus der Sache gedacht steht alles in einem verborgenen und streng gebauten Einklang.“¹⁵⁴ Um also im Folgenden erstlich auf die „architektonische Einheit“¹⁵⁵ des Gedachten zu achten, sofern auch hier gilt: „Doch ein Gebäude gehört unter die Dinge, welche nach erfüllten inneren Zwecken auch zur Befriedigung der Augen aufgestellt werden, sodaß man, wenn es fertig ist, niemals fragt, wie viel Erfindungskraft, Anstrengung, Zeit

¹⁴⁹ GA 81, 228

¹⁵⁰ GA 15, 390

¹⁵¹ GA 13, 224

¹⁵² GA 81, 243

¹⁵³ Vgl. hierzu den florentiner Baukünstler Alberti, der das „Ebenmaß“ (Concinitas) als den Inbegriff der Erhabenheit und Vollendung begreift, weil es gleichsam der Genosse von Seele und Vernunft ist, sofern es uns unmittelbar anspricht. Hinsichtlich eines solchen Ganzen definiert er: „Die Schönheit ist eine Art Übereinstimmung und ein Zusammenklang der Teile zu einem Ganzen, das nach einer bestimmten Zahl, einer besonderen Beziehung und Anordnung ausgeführt wurde, wie es das Ebenmaß, das heißt das vollkommenste und oberste Naturgesetz fordert.“ Alberti, Leon, Battista: Zehn Bücher über die Baukunst, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, S. 492

¹⁵⁴ GA 13, 91

¹⁵⁵ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, B 861

und Geduld dazu erforderlich gewesen: die Totalwirkung bleibt immer das Dämonische, dem wir huldigen.“¹⁵⁶

A. DIE LICHTUNG: Entbergen der sich entziehenden Befugnis

Die Aletheia als Lichtung¹⁵⁷ „ist nicht der grobschlächtere Schlüssel, der alle Rätsel des Denkens aufschließt, sondern die Aletheia ist das Rätsel selbst – die Sache des Denkens.“¹⁵⁸ Sie „ist das ungedacht Denkwürdige, die Sache des Denkens. So bleibt denn die Aletheia für uns das allererst zu Denkende, zu denken als gelöst aus der Rücksicht auf die von der Metaphysik erbrachte Vorstellung von der ‚Wahrheit‘ im Sinne der Richtigkeit, gelöst auch von der Bestimmung des ‚Seins‘ als Wirklichkeit.“¹⁵⁹ Dieses Rätsel, welches die Aletheia selber ist, waltet aber nicht nur „über dem Beginn der griechischen Philosophie“, sondern auch „über dem Gang der ganzen Philosophie“. ¹⁶⁰ So ist sie „das ungedacht Denkwürdige, die Sache des Denkens“¹⁶¹ schlechthin. Lichtung - sie ist das zu Denkende, welches jetzt erst, will sagen: In der geschichtlichen Gegenwart der heideggerschen Besinnung ankommende Sein als Sein.¹⁶² Als solches ist sie das „Maß-Gebende“¹⁶³, welches „Maß und seine Gabe wir durch kein Errechnen und Ausmessen von uns aus an uns reißen können.“¹⁶⁴ Dieses für uns „Unermeßliche“¹⁶⁵ hat sich zwar im Beginn des Denkens angekündigt, nämlich im Namen A-lätheia, gleichwohl bleibt die Lichtung in der ganzen Geschichte des Denkens ungedacht.¹⁶⁶

¹⁵⁶ GA 81, 35

¹⁵⁷ vgl. Meyer-Drawe, Käte: Aneignung – Ablehnung – Anregung, in: Gethmann-Siefert, A./Pöggeler, O. (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, S. 245: „Vielleicht ist es die Tyrannei einer Alternative, die uns vor allem in der pädagogischen Orientierung an Heidegger unbemerkt Probleme schafft: Denken (und auch Handeln) sei entweder Verfügen oder Entsprechen. Heidegger hat uns gezeigt, das Wahrheitsgeschehen als Verbergen und Entbergen zugleich zu sehen. Diese grundsätzliche Ambiguität unseres Erkennens und Handelns können wir nicht überwinden, ohne in die Gefahr der Totalisierung zu geraten. Heidegger kann so selbstkritisches Denken auf den Weg bringen, aber abnehmen kann und will er es uns nicht.“ Hierzu sei jedoch angemerkt: Wo Heidegger die Aletheia als Lichtung denkt, will sie gerade nicht mehr als Entbergen und Verbergen begriffen sein, weil das Sichentbergen und das Sichverbergen zur Charakteristik des bisherigen Wesens des Seins, nämlich das Anwesen gehören. Die Aletheia als Lichtung ist aber als die Maß-gabe das unterschieden Andere zum bisherigen „Sein“.

¹⁵⁸ GA 9, 440

¹⁵⁹ GA 9, 444

¹⁶⁰ ebd.

¹⁶¹ ebd.

¹⁶² vgl. GA 14, 50

¹⁶³ SvG, 185

¹⁶⁴ ebd.

¹⁶⁵ ebd.

¹⁶⁶ vgl. GA 14, 83

Nicht aus einem Mangel an Bedachtsamkeit, vielmehr ob der ihr eigenen „Enteignis“¹⁶⁷.

„Seinsvergessenheit“ nennt dem nächsten Anschein nach einen Mangel, eine Unterlassung. In Wahrheit ist das Wort der Name des Geschicks der Lichtung des Seins, insofern dieses als Anwesen nur offenkundig werden und alles Seiende bestimmen kann, wenn die Lichtung des Seins, die Alätehia, an sich hält, sich dem Denken vorenthält, was im Anfang des abendländischen Denkens und als dessen Anfang geschah und seitdem die Epochen der Seinsgeschichte bis in das heutige technologische Weltalter kennzeichnet, das die Seinsvergessenheit, ohne von ihr zu wissen, gleichsam als ihr Prinzip befolgt.¹⁶⁸

Darin liegt also: Die mit sich an sich haltende Lichtung hat ihre Gegenwart erstlich am Denken und zwar dergestalt, dass dieses gleichsam sich selbst überlassen ist und demgemäß sich zu einer Theorie des Seins des Seienden¹⁶⁹ entfaltet. Nur weil also das bisherige Denken sich selbst überlassen ist, konnte das Anwesen alles Seiende bestimmen.

Wie lässt sich nun konkret die Lichtung als der erste Terminus des heideggerschen Gefüges selbst auseinanderlegen? Oder anders gefragt: Wie ist die Bestimmung der Sache des Denkens¹⁷⁰, welche die Lichtung ist, zu erreichen? Wo es also nicht mehr um die Frage geht, was ist die eigentliche Sache des Denkens, Heidegger nennt sie die „Ur-sache“¹⁷¹, sondern wo es konkret um die Bestimmtheit dieser Sache selbst geht, welche die Lichtung ist.

Zunächst sei erinnert: Die Lichtung als solche ist nicht nur kein Seiendes¹⁷², sondern auch das ganz Andere zu allem Seienden – „reines Nichts an Seiendem“¹⁷³. Sie ist aber auch und gerade unterschieden vom bisherigen Wesen des Seins, dem Anwesen, ist doch dieses stets allein das Sein des Seienden gewesen.¹⁷⁴ Von daher möchte die Lichtung als solche als der

¹⁶⁷ GA 14, 50

¹⁶⁸ GA 13, 234

¹⁶⁹ GA 9, 103 ff

¹⁷⁰ vgl. GA 16, 620 ff

¹⁷¹ GA 14, 81

¹⁷² vgl. GA 14, 8

¹⁷³ GA 81, 172

¹⁷⁴ vgl. HSt 17, 9

„unscheinbare Sachverhalt“ begriffen werden, denn nicht nur erscheint er nicht, sondern „ist das stets übergangene unzugängliche Unumgängliche.“¹⁷⁵

Welcher Weg in es wäre da aber zu nehmen, wo doch diese Sache nicht nur ein „unscheinbarer Sachverhalt“ ist, sondern sogar das „stets übergangene unzugängliche Un-umgängliche“^{176?}¹⁷⁷

Welcher Weg wäre da zu nehmen, wenn die „stets gesuchte Selbigkeit des Selben“¹⁷⁸ dieses „Ältesten des Alten“¹⁷⁹ es verwehrt, sie wie „etwas Vorliegendes zu beschreiben“^{180?}

Wenn das „sinnende“ Denken oder die Besinnung¹⁸¹ so begriffen werden möchte, dass sie sich einmal auf eine Wegrichtung einlässt, „die eine Sache von sich aus schon genommen hat“¹⁸², sodann aber „im geeigneten Augenblick den Charakter des Fragens verliert und zum einfachen Sagen wird“¹⁸³, so widerstrebt das „Unscheinbare der Sache des Denkens“¹⁸⁴ gerade nicht seiner Durchsichtigkeit, welche sich alleinig im Gedacht-sein eröffnet. Kurz: Die heideggersche „Ur-sache“ ist, obgleich sie nicht erscheint, kein unbegreifliches Mysterium, wie es das Meinen warm hält. Unscheinbar und unzugänglich ist sie nur, weil sie, mit Kant gesagt, kein „Gegenstand der Erfahrung“ ist. Wenn sie aber auch keine „Idee“ ist, die sich in ihre Momente: Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit auseinander legt, so ist sie doch von der Art des „Begriffs“. Wie Hegel in der Wissenschaft der Logik zu verstehen gibt, will das Bestimmen als ein Unterscheiden der Sache in ihr selbst, und zwar derjenigen Sache, welche der reine Begriff ist, verstanden werden. Denn sich in sich selbst unterscheiden – das ist die Bestimmungsweise des Begriffs.

¹⁷⁵ VuA, 63

¹⁷⁶ VuA, 62 f

¹⁷⁷ Helmut Konrad hat sich dieser Thematik angenommen, sofern dies „eine fundamentale Anfrage an die Pädagogik und ihre Fundierung im Gedanken der Bildung [ist], soweit sie in Theorie und Praxis neuzeitlicher Wissenschaft verpflichtet ist.“

Hinsichtlich des Bildungsbegriff stellt sich für ihn die Frage: „Stehen nicht auch weitere Aspekte im Horizont jenes fragwürdigen unscheinbaren Sachverhalts? Walten nicht auch in ihnen das Unumgängliche als das Wesen der Wissenschaft? Stehen sie nicht sowohl im Horizont ihrer eigenen Bedingungsmöglichkeiten als auch ihrer eigenen fundamentalen Grenzen, wengleich diese für sie noch nicht thematisch geworden sind. Für die Wissenschaftsschule gilt dies mit Sicherheit.“ Vgl. Konrad, Helmut: Wissenschaft und Bildung, Gedanken zu Martin Heidegger und postmodernem Philosophieren, in:

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1989, S. 388 und 391

¹⁷⁸ GA 9, Vb

¹⁷⁹ GA 14, 29

¹⁸⁰ VuA, 64

¹⁸¹ vgl. VuA, 64

¹⁸² VuA, 64

¹⁸³ VuA, 66

¹⁸⁴ GA 81, 307

Wenn Heidegger sich sowohl gegen das Be-greifen, wie auch gegen den Begriff¹⁸⁵ ausspricht, so allein deswegen, weil hier – nämlich in der Moderne – das, was in der Geschichte des Denkens der „Begriff“ gewesen ist, gänzlich verschleiert sein muss, sofern er gleichgesetzt wird mit dem Seienden im Allgemeinen oder dem Seienden im Höchsten. Aber auch wo das Denken als eine Theorie des Seins des Seienden im Ganzen begegnet, ist darauf zu achten, dass dieses „Seiende im Ganzen“, wie es die Sache des bisherigen Denkens gewesen sein soll, eine „Ganzheit“ denkt, die von derjenigen, die die Lichtung selber ist, verschieden sein muss.¹⁸⁶

Wenn im parmenideischen Beginn sehr wohl erfahren und gedacht worden ist, was die Alätheia als Lichtung gewährt, gleichwohl aber nicht „was sie als solche und wie sie als solche ‚ist‘“¹⁸⁷, vielmehr ihre „Seinheit“¹⁸⁸ gleichsam verborgen geblieben ist, so hat es dagegen das „tautologische Denken“¹⁸⁹ mit der „Ur-sache“ zu tun, von der gilt: „’Selbes im Selben wohnend liegt in ihm selbst.“¹⁹⁰ Das entsprechende Sagen des tautologischen Denkens muss wiederum ein „autophatisches“¹⁹¹ sein, sofern von ihm verlangt ist: „vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe“¹⁹² zu sagen.

Wovon ist da die Rede? Von welcher Art ist die Selbstheit „dieses Selben“, zumal es „nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in dem Namen A-lätheia verbirgt?“¹⁹³ Die Frage nach der Selbstheit dieses Selben oder wie die Aletheia als Lichtung als solche „ist“, zielt da auf das – so unsere Unterstellung – was für die reine Vernunft-Wissenschaft in der Geschichte der „reine Begriff“ gewesen ist. Erst aber wo sie nicht mehr als Theorie des Seins des Seienden im Ganzen begegnet, wie dies Heidegger für die Heutigen durchgesetzt hat, lässt sich begreifen, was der nie vorliegende oder erscheinende Begriff des Begriffs gewesen ist. Als ein Ganzes in sich selber Unterschiedenes ist er allein denkend zu begreifen, hat keine andere Gegenwart als im Modus des Gedacht-seins.

¹⁸⁵ GA 81, 306

¹⁸⁶ Hinsichtlich der Frage der Ganzheit treten bei Heidegger folgende Unterschiede auf: 1. das Seiende als solches im Allgemeinen, 2. das Ganze des Seienden, 3. das Seiende im Ganzen, 4. die Ganzheit der Bestandes-Welt, sofern sie diejenige der einen Machenschaft ist, 5. die Ganzheit als Eines in sich Unterschiedenes.

¹⁸⁷ GA 14, 88

¹⁸⁸ GA 81, 167

¹⁸⁹ GA 15, 399

¹⁹⁰ GA 15, 398

¹⁹¹ GA 14, 29

¹⁹² ebd.

¹⁹³ ebd.

Wie sehr sich Heidegger auch gegen das Begreifen und den Begriff wendet, sofern er darin das zugreifende Be-greifen heraushört, sowenig braucht er nicht das einheimische „Element“ des Denkens fliehen; im Gegenteil, er muss es allererst in einem langen Weg des Denkens wiederfinden. Wiederzufinden aber war es, sofern in der Moderne der philosophische Begriff des Begriffs sich gleichsam verdunkelt hat durch ihr Erleben.

Nun ist aber die Selbstheit dieses Selben, das die Aletheia als Lichtung ist, weder als Seiendes im Allgemeinen oder als höchstes Seiendes zu begreifen, aber auch nicht als „Seiendes im Ganzen“ – sondern ein Ganzes in sich selber Unterschiedenes. Diese „Seinheit“ der Sache, die die Lichtung ist, ist also nicht zu erkennen, vielmehr allein zu denken, und zwar in dem präzisen Sinne des Begreifens.

Die „Ur-sache“ oder das „Strittige“, welche die Lichtung ist, ist nichts anderes als ein Ganzes in sich Unterschiedenes und hat also die Gestalt des „Gedankens“. Um der Konfusion hinsichtlich der Bestimmung der Sache des heideggerschen Denkens zu entgehen, ist darauf zu achten, dass die gedachte Lichtung als solches Ganzes in sich selber Unterschiedenes nichts anderes ist als ihre Momente. Anders als die Momente des Begriffs in der letzten Epoche ist die Lichtung ein Ganzes in sich in die Momente „Weltlichkeit“, „Sprachlichkeit“ und „Geschichtlichkeit“ Unterschiedenes. Die Lichtung ist als Totalität nichts anderes als eben dieses Eine, welches sich genau in diese Momente auseinanderlegt. Sie ist nichts „Viertes“ oder Separates zu ihren drei Momenten, sondern sie ist, was sie ist, allein dieses Ganze, welches in sich dreifach unterschieden ist. Den Anfang macht da also die „weltliche Eignis“, dem folgt die „sprachliche Stille“, um mit der „geschichtlichen Ent-Eignis“ sich zu vervollständigen. Allein die so zu denkende und also zu begreifende Lichtung ist der besagte unscheinbare Sachverhalt derjenigen Sache, die ein „Selbes im Selben“ ist und folglich ein „Alles“, dessen Identität unterschieden sein möchte.

Weil jedoch die Aletheia als Lichtung begriffen sein möchte, als die „Entbergung der sich entziehenden Befugnis“, sofern sie als Ganzes die Maß-Gabe ist, so muss darauf geachtet werden, wie sich diese Maß-Geblichkeit des Maß-Gebenden in jedem genannten Moment zur Geltung bringt. Will sagen: Inwiefern bringt sich die „sich entziehende Befugnis“ oder

die „Maß-Gabe“ sowohl im „weltlichen“, wie auch im „sprachlichen“ und letztlich auch im „geschichtlichen“ Moment zur Geltung? Oder anders gewendet: Wenn die Endlichkeit des Ereignisses nicht mehr im Bezug zur Unendlichkeit gedacht sein möchte, sondern vom „Eigentum“¹⁹⁴ her, so stellt sich die Frage: Was ist das unterschiedene „Eigentum“ der „weltlichen Eignis“, sodann der „sprachlichen Stille“ und letztlich der „geschichtlichen Enteignis“? Oder nochmals anders gewendet: Wem ist was und warum in der „weltlichen Eignis“ entzogen? Wem ist was und warum in der „sprachlichen“ Stille“ entzogen? Wem ist was und warum in der „geschichtlichen Enteignis“ entzogen? Worin liegt der gewährende Sinn der weltlichen Eignis? Worin liegt der gewährende Sinn der sprachlichen Stille? Worin liegt der gewährende Sinn der geschichtlichen Ent-Eignis? Und des Weiteren, nämlich ins Positive gewendet: Was ist das konkret Gewährte der „weltlichen Eignis“? Was ist das konkret Gewährte der „sprachlichen Stille“? Was ist das Gewährte der „geschichtlichen Enteignis“?¹⁹⁵

A.1. Das weltliche Moment der Lichtung: Die vorenthaltend-gewährende Eignis

Die Lichtung als die „sich entziehende Befugnis“ scheint zunächst ob des in ihr liegenden „Vorenthalts“¹⁹⁶ allein von negativer Bestimmtheit zu sein. Sofern sie jedoch als die „Maß-Gabe“ das schlechthin „Gewährende“¹⁹⁷ ist, dessen „erbringendes Ereignen, das Ereignen, gewährender ist als jedes Wirken und Machen und Gründen“¹⁹⁸, deswegen ist eigens auf dieses „sanfteste aller Gesetze“¹⁹⁹ zu achten.

Um zu erinnern: Die „Aufforderung zum Bedenken der Seinsvergessenheit als des anfänglichen Sichentziehens der Aletheia“ will daraufhin begriffen

¹⁹⁴ vgl. GA 14, 64

¹⁹⁵ Diese konkreten Fragen wollen hier gestellt sein, weil sich allein daran der gewährende Sinn der Aletheia als Lichtung begreifen lässt. Die ungefähre Rede von der Aletheia als „Wahrheitsgeschehen“ verbleibt immer im Ungefähren. Wenn aber die heideggerische Lichtung als das Währende begriffen sein möchte, das selber als das Gewährende waltet, so ist konkret darnach zu fragen. Denn die Aletheia als Lichtung erweist ihre Bestimmungskraft und also ihren positiven Sinn allein an dem von ihr Gewährten.

¹⁹⁶ 81, 305

¹⁹⁷ UzS, 258

¹⁹⁸ ebd.

¹⁹⁹ UzS, 259

sein: „Das Fragwürdige ist nicht die Aletheia als ‚Wahrheit‘²⁰⁰ (das eigene Denken verstellt) sondern: die Lichtung: das Entbergen der sich entziehenden Befugnis.“²⁰¹ Was sich da also in der „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“ lichtet, ist die „Ur-sache“ von der Bestimmtheit: die sich entziehende Befugnis. Erst hier ist der Ort erreicht, wo das „Sein jetzt erst als Sein“ ankommt. Erst da „wird es aus seiner Wahrheit her das Maß-Gebende“²⁰² – und zwar im wörtlichen Sinne. Genau genommen ist da nicht einmal mehr die Rede vom „Sein“ erlaubt, sofern die Maß-Gabe als solche grundverschieden ist vom „Wesen des Seins“. Ist dieses als „Anwesen“²⁰³ doch alleinig das Sein des Seienden im Ganzen. „Dieses Maß und seine Gabe können wir durch kein Errechnen und Ausmessen von uns aus an uns reißen. Sie bleiben das für uns Unermeßliche.“²⁰⁴ Anders gewendet: Weil es dieses Maß-Gebende ist, deswegen eignet ihr genau diejenige „Befugnis“, welche sowohl dem Denken, wie dem Menschen nicht zukommt.

Maßgeblich ist die Befugnis aber deswegen, weil sie als das „Ereignis ereignet“²⁰⁵. Die „Eignis“²⁰⁶ er-eignet, will sagen: „Die etwas zu ihm selber (kommen läßt), so daß es als es selbst erscheinen kann.“²⁰⁷

Die Befugnis der „Eignis“ ruht allein in ihrem „Vermögen“ zu er-eignen. Daraufhin will ihre Endlichkeit nicht mehr im Bezug zur Unendlichkeit begriffen sein, sondern „als Endlichkeit in sich selbst [...]: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene, – ins Eigene Geborgensein. In diese Richtung – d.h. aus dem Ereignis selbst, vom Begriff des Eigentums her – ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht.“²⁰⁸

Die der „Eignis“ zukommende Befugnis gründet sich auf ihr „erbringendes Eignes“²⁰⁹. „Das *Eigentümliche* gelangt in die Nähe des Eignens, und Ereignens.“²¹⁰ Anders als das bisherige Wesen des Seins, das Anwesen²¹¹,

²⁰⁰ vgl. GA 9, 42: „Wohin gehört die Aletheia selbst, wenn sie aus der Hinsicht auf Wahrheit und Sein gelöst und in ihr Eignes befreit werden muß?“

²⁰¹ GA 14, 109

²⁰² SvG, 185

²⁰³ GA 9, 441

²⁰⁴ SvG, 185

²⁰⁵ GA 14,29

²⁰⁶ vgl. GA 81, 47: Ereignis und Eignis sind synonym zu nehmen. „Das früher gebrauchte Wort ‚Ereignis‘ wird zu leicht mißverstanden, als bedeute es nur ‚Geschehnis‘.“

²⁰⁷ GA 11, 78

²⁰⁸ GA 14, 64

²⁰⁹ UzS, 258

²¹⁰ UzS, 265

²¹¹ vgl. GA 9, 441: „(...) dieses aber ist das Anwesen, d.h. das aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor-Währen. Im An-wesen spielt die Entbergung. Sie spielt im Hen und im Logos, d.h. im einigenden versammelnden Vorliegen – d.h. An-währen-lassen.“

wie es in den „Gestalten des Grundes“²¹² bisher alles Seiende und also auch den Menschen als Seiendes durch sein „Hervorbringen“ oder sein „hervorbringendes Entbergen“²¹³ bestimmte, ist das Eigenste der Ereignis das „Ins-Eigen-Bergen“²¹⁴. Der versammelnde und vorliegenlassende Grund dagegen ereignet nicht, sondern lässt als das Eine von Allem das Seiende im Ganzen vorliegen und zwar als versammelt-Vorliegendes. Wo also der eine einende²¹⁵ Grund alles Seiende bestimmte – nämlich in der bisherigen Geschichte des abendländischen Denkens – ist kein „Im-Eigenen-Geborgensein“, sondern das versammelt-vorliegende „Seiende im Ganzen“. Das einzige Eigentum des Er-eignens der Ereignis ist dagegen das „einzig Seyende“²¹⁶. Dieses ist aber als das erstlich Ereignete der Ereignis nicht bloß der Mensch, wie er als Seiendes eingeordnet ist in das „Ganze des Seienden“²¹⁷ – sondern das „Menschenwesen“²¹⁸. „Das Seyende des Seyns ist einzig das Menschenwesen“²¹⁹. Die maßgebliche Maß-Gabe ist also alleinig maßgeblich für das „einzig Seyende“, der im Sinne des Menschen seiner Bestimmung gemäß unterschieden sein möchte von allem Sonstigen. Sofern das in seine Wahrheit erstmalig eingekehrte Sein als Sein als das Maß-Gebende zu denken ist, ist es nicht nur nicht mehr das Sein des Seienden, sondern überhaupt nicht mehr dasjenige des Seienden. Denn das Maß und seine Gabe oder das Gebende und sein Maß sind nicht der ergründende und begründende Grund²²⁰ des schon vorliegenden Seienden oder des schon vorliegenden Seienden im Ganzen. Das Ergründende und Begründende als der Grund hat es da immer mit einem schon vorliegenden Anwesenden zu tun. Deswegen ist auch die durch das Seyn bestimmte Sache nicht das Seiende, nicht das Seiende im Ganzen, sondern alleinig das „einzig Seyende“. „Das Seyende des Seyns“, d.h. des Maß-Gebenden, „ist das Menschenwesen“. Genauer gesagt: Nicht der Mensch als solcher,

²¹² SVG, 184

²¹³ TuK, 20

²¹⁴ vgl. GA 14, 51

²¹⁵ GA 9, 459: „Die Zusammengehörigkeit von Sein und Einheit, von eon und hen zeigt sich dem Denken schon im großen Anfang der abendländischen Philosophie. Wenn man uns heute die beiden Titel „Sein“ und „Einheit“ geradehin nennt, sind wir kaum imstande, über das Zusammengehören beider eine zureichende Antwort zu geben oder gar den Grund dieses Zusammengehörens zu erblicken; denn wir denen weder „Einheit“ und Einigung aus dem versammelnd-entbergenden Charakter des logos, noch den wir „Sein“ als sichtenbergendes Anwesen, noch denken wir gar das schon von den Griechen ungedacht gelassene Zusammengehören beider.“

²¹⁶ GA 81, 229

²¹⁷ GA 11, 39

²¹⁸ GA 81, 229

²¹⁹ ebd.

²²⁰ vgl. GA 11, 75

sondern das Menschenwesen ist insofern das „einzig Seyende“, weil es alleinig „in Beziehung zu dem zu stehen“ vermag, „was nicht der Mensch ist, indem er doch von dort seine Bestimmung empfängt.“²²¹

Daraufhin spricht Heidegger vom „Verdanken“²²², der allein ob dieser *differentia specifica* nicht nur mehr oder minder, sondern im Ganzen von allem sonstigen Seienden unterschieden ist. Nicht im Sinne einer vorgefundenen Tatsache, aber auch nicht im Sinne eines vorhandenen „Vermögens“ des Menschen.

Das lässt wiederum an Kants Versicherung erinnern, welche heute, gelinde gesagt, nicht mehr sehr überzeugt. „Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen Dingen, ja von sich selbst (...) unterscheidet, und das ist die Vernunft.“ Allein durch eine solche vollbrachte Unterscheidung von sich „kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (...), und Änderung des Herzens werden.“²²³ Dem heutigen Lebewesen, welches Sprache hat, scheint solches Vermögen – und also Vernunft nicht nur zu haben, sondern als Vernunft-wesen zu wesen – gänzlich abgeschmackt zu sein, angesichts des prioritären Anderen oder des Anders-seins.

Zurück zu Heidegger: „Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses (gebracht und zu Zeiten) gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht (indem er ihm – d.h. dem Seienden entspricht in seinem Menschsein). Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. ‚Nur‘ – dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil (insofern es diesem ausgesetzt und zugleich von ihm benötigt wird) es diesem übereignet (insofern es diesem ausgesetzt und zugleich von ihm benötigt wird) ist.“²²⁴

Allein in dieser Bestimmtheit ist er das „einzig Seyende“, steht er doch allein als dieser in dem „neuen Bereich“²²⁵, in jenem fragwürdigen „Selben, worin

²²¹ GA 9, 390

²²² vgl. GA 81, 156: „Wird denn der Mensch, / der heil in den Dank / also Verdankte, einstig erst Mensch? / Eigentum dem Ereignis, / Selber besitzend / Nichts denn die Armut / der lassenden Lese der Huld / In die Sage des Dankes?“

²²³ Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, A 51/ B 54, 55

²²⁴ GA 11, 39

²²⁵ GA 9, 390

das Wesen des Seins und das Wesen des Menschen zusammengehören²²⁶. Deswegen enthüllte sich auch die „Frage nach der Beziehung beider²²⁷“ als unzureichend, denn genau genommen lässt sich nicht einmal mehr sagen, „'das Sein' und ‚der Mensch' ‚seien' das Selbe in dem Sinne, daß sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein.“²²⁸ Genau gedacht ist aber dieser „in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen (Mensch als die Sterblichen – gebraucht im Ereignis) erreichen, ihr Wesen gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat“²²⁹ – *causa sui* und *animal rationale* – nicht eine „bloße Beziehung, Relation“²³⁰, sondern das „Ver-Hältnis“²³¹. „Das Ver-Hältnis: / ungehalten – haltend, / zwischen Brauch und Ereignis waltend, / mit ihnen selbst sich gleichend / im Selbender sich erreichend.“²³² Allein sofern der Mensch in dem „Ver-Hältnis“ steht, ist er das „einzige Seyende“. Denn allein als dieser steht er im „Ver-hältnis“ und also in jenem „Brauch“²³³, den der Mensch, der sich als Seiendes versteht, nicht kennen kann. Denn als das Seiende inmitten des Seienden im Ganzen oder inmitten des Ganzen des Seienden²³⁴ ist er nicht nur in der Ununterschiedenheit zu allem sonstigen Seienden, vielmehr steht er als dieser in jener Beziehung, die für die ontologische Differenz von Sein und Seiendem im Ganzen charakteristisch ist.

Wo aber der Anschein waltet „als begegne der Mensch über all nur noch sich selbst“²³⁵, da ist mit der „Eignis“, zugleich das „Ver-Hältnis“ und damit auch der „Brauch“ „vergessen“. „Der Brauch: Die Eignis (das Seyn) / brauchend, d.h. bedürfend der Sterblichen. / Die Sterblichen gebraucht, d.h. verwendet für die Wahrnis der Eignis“.²³⁶ Denn jenes „Ver-Hältnis“, welches allein zwischen „Eignis“ und seinem „einzigen Seyenden“ – nicht jedoch zwischen Sein und Seiendem – waltet, ist von wechselweiser „Natur“. So gilt allein in ihm: „Eines dem Anderen ge-eignet / aus dem Selben der Eignis.“²³⁷

²²⁶ SF, 29

²²⁷ ebd.

²²⁸ ebd.

²²⁹ GA 11, 46

²³⁰ GA 81, 285

²³¹ GA 81, 284

²³² ebd.

²³³ GA 81, 330

²³⁴ vgl. GA 11, 39

²³⁵ TuK, 27

²³⁶ GA 81, 283

²³⁷ GA 81, 282

So wie das einzige Seyende, welches das Menschenwesen ist, die ereignende Eignis braucht, so ist auch das einzige Seyende „gebraucht in die Eignis“. „Der Mensch ist vom Seyn gebraucht für den Tod“²³⁸, will sagen: für die Unterscheidung von sich hinsichtlich der Befugnis, sofern doch allein jenes das Maß-Gebende ist. „Das einzige Seyende allein ‚ist‘ – d.h. freyt das Seyn als Seyn – diesem vereignet hütet das Seyende, Es grüßend das Seyn, dessen Wahrheit im Ereignis.“²³⁹ Denn das Seyende „ist das einzig Vereignete im Ereignis.“²⁴⁰ Wer anders als dieses stünde in der Möglichkeit, das Gegebene eines Maßes annehmen und also anerkennen zu können. Denn wie schon erwähnt, steht der Mensch in diesem neuen Bereich in Beziehung zu dem, „was nicht der Mensch ist, indem er doch von dort seine Bestimmung empfängt.“²⁴¹ Dergestalt wäre der „Anthropomorphismus“²⁴² im Sinne der „Vermenschung des Menschen“²⁴³ verwunden.

Eine gegebene Bestimmung empfangen, setzt jedoch ein Nehmen, näher ein Annehmen voraus, das sich letztlich im Anerkennen erfüllt. Das Ver-Hältnis will also als ein solches des Gebens des Maßes im Sinne der Bestimmung begriffen werden, dem der davon Betroffene dadurch entspricht, als er die nicht von ihm erbrachte Bestimmung annimmt, näher anerkennt.

Sowohl jenes Geben, wie dieses Nehmen stehen aber frei, denn die Eignis gibt allein das Menschenwesen und zwar in der konkreten Bestimmung: Eben das einzige Seyende zu sein und folglich seine *differentia specifica* zu allem Sonstigen. Nochmals: Was die Eignis er-eignet, das heißt: in sein Eigenes bringt – ist allein die Bestimmung des Menschenwesens in der Konkretion: das einzige Seyende zu sein.

Gerade dies gibt zu denken, wo er nicht einmal mehr eingeordnet ist in das Ganze des Seienden, sondern vielmehr selbst zu einem Stück des Bestandes²⁴⁴ geworden ist. Das „arbeitende Tier“²⁴⁵ ist in der gänzlichen Abstandlosigkeit und Gleichgültigkeit zu allen sonstigen Bestand-Stücken, erstlich aber zu sich, näher: zu seinem Selbst.

²³⁸ GA 81, 243

²³⁹ GA 81, 229

²⁴⁰ ebd.

²⁴¹ GA 9, 390

²⁴² GA 66, 159

²⁴³ GA 66, 161

²⁴⁴ vgl. GA 79, 37

²⁴⁵ VuA, 69

Andererseits steht das Nehmen, nämlich das Annehmen der Bestimmung des Menschenwesens in der besagten Konkretion, für den Nehmenden selber frei. Ist, näher west die gegebene Bestimmung doch nur, sofern sie als angenommene auch anerkannt ist. Genau hierzu braucht es den einzig „guten Tod“²⁴⁶, will sagen denjenigen, der vom bloßen Ableben, sowohl des Tieres, wie des Menschen²⁴⁷, unterschieden sein will.

Genau bedacht braucht aber nicht einmal die Eignis und also das Maß-Gebende den Brauch im Sinne des Anerkennens durch den Nehmenden, vielmehr braucht dieser als „Seiendes“ selber den von ihm zu erbringenden Tod. Inwiefern? Sofern der seiende Mensch, um selber zum einzigen Seyenden des Seyns zu werden, zumal er im „Weltalter der Gestellnis“²⁴⁸ sich selbst als Maß aller Dinge wähnt²⁴⁹, die Unterscheidung von sich braucht, um als der einzige Seyende zu sein.

Das einzige Seyende des Seyns ist nicht im Sinne eines vorfindlichen Befundes, sondern allein aus einer Unterscheidung von sich zu gewinnen. Denn das einzige Seyende des Seyns zu sein, dies besagt doch: Die Bestimmung annehmen, die nicht dem Menschen entspringt. Eine Bestimmung aber „ist“ nicht, wie dies allein bei einer natürlichen Genese der Fall ist, sondern sie ist nur als Angenommene und also Anerkannte. Da erneuert sich gleichsam der Unterschied von Vernunft-haben und Vernunft-wesen sein.

Die Gabe des Maß-Geblichen ist nichts anderes als die Bestimmung – und zwar von der Konkretion: das Menschenwesen ist das einzige Seyende. Das ist es, weil es anders als das Seiende, weil es anders als der Mensch als Seiendes, in jenem Ver-Hältnis steht und also in der Möglichkeit, eine Bestimmung überhaupt zu haben, die als solche nicht vorliegt. Erst daraufhin spricht Heidegger vom Menschen als dem „Sterblichen“.²⁵⁰

Sodann aber ist er das einzige Seyende, sofern er allein in dem Ver-Hältnis zur Eignis dahingehend steht, dass er die nicht von ihm erbrachte Bestimmung auch annehmen und also anerkennen kann. Daraufhin hat er die Auszeichnung den allein denkwürdigen und vom bloßen Ableben

²⁴⁶ VuA, 145

²⁴⁷ vgl. GA 81, 267

²⁴⁸ GA 81, 290

²⁴⁹ vgl. GA 81, 288

²⁵⁰ VuA, 190

unterschiedenen „guten Tod“²⁵¹ vollbringen zu können. Er realisiert sich in einem nicht aufgenötigten, vielmehr frei angenommenen Anerkennen – und zwar einmal der Maßgeblichkeit der Maß-Gabe und also hinsichtlich ihrer „alten Befugnis“, sodann aber im Annehmen, weil Anerkennen der gegebenen Bestimmung als solcher. Allein sofern er das Gebende der Bestimmung und dergestalt die Bestimmung als solche annimmt, weil anerkennt, vollbringt er die Unterscheidung von sich, welche der gute Tod als vollbrachter ist. In diesem geht es also nicht allein um die Anerkennung der Maßgeblichkeit der Maß-Gabe, im Unterschied zu dem sich selber Wähnen als Maß der Dinge²⁵², sondern damit einhergehend um die Anerkennung, weil Annahme seiner Bestimmung. Erst in diesem Sinne ist er nicht mehr der Mensch, „der in sein Da-sein einkehren kann“²⁵³, sondern vielmehr eingekehrt ist.

Das erstlich Gewährte der Ereignis ist also das einzige Seyende oder die Bestimmtheit des Menschenwesens. Inwiefern aber in weltlicher Bestimmtheit? „Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen“²⁵⁴. Sofern „wir das, was man sonst die Existenz des Menschen nennt, aus dem Wohnen“²⁵⁵ denken, so „existiert“ oder west der Mensch nur, insofern er wohnt. Als der Wohnende ist er aber nur in jener „Weite, in der sich Erde und Himmel, der Gott und der Mensch erreichen.“²⁵⁶ Denn allein in diesem „waltenden Gegen-einander-über ist jegliches, eines für das andere, offen, offen in seinem Sichverbergen; so reicht sich eines dem anderen hinüber, eines überläßt sich dem anderen, und jegliches bleibt so es selber; eines ist dem anderen über das darüber Wachende, Hütende, darüber als das Verhüllende.“²⁵⁷ Allein in dieser „Gegend“ ist Nähe, weil Ferne. Ihr Gegenwesen ist die Bestandes-Welt²⁵⁸, in der Abstandlosigkeit und Gleichgültigkeit ihrer Stücke walten. „Das einzige Seyende ist in der Heimat. Heimat läßt wohnen.“²⁵⁹ Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt, den Äthos, in ihrem Wesen, sofern es jene Heimat erbringt, in welchem das Wohnen sein kann.

²⁵¹ VuA, 145

²⁵² vgl. 81, 288

²⁵³ GA 9, 202

²⁵⁴ UzS, 259

²⁵⁵ VuA, 183

²⁵⁶ UsZ, 210

²⁵⁷ UzS, 211

²⁵⁸ GA 79, 24 ff

²⁵⁹ GA 81, 229

Das „einzig Seyende des Seyns“ ist aber das Menschenwesen. Will sagen: Die Gabe des Maß-Geblichen ist aber kein Was, sondern alleinig die „Bestimmung“²⁶⁰ des Menschenwesens. Das Ereignis er-eignet, d.h. bringt „den Sterblichen in den Aufenthalt in seinem Wesen“²⁶¹, sofern es alleinig die Bestimmung gibt. Das ereignende Eignen²⁶² erbringt gerade nicht, wie dies die Vorstellung von einer natürlichen oder modernen Genese sogleich unterstellen möchte, nicht nur nicht den Menschen – sondern das Menschenwesen und zwar allein hinsichtlich seiner Bestimmung. Sie ist das schon früh von Heidegger gedachte „Da-sein, in welches der Mensch einkehren kann“ – und also nicht schon immer ist. Denn solche Bestimmung nennt kein „wie es ist“, sondern das „Im-Eigenen-sein“ im Sinne des „wie es zu-sein-hat“.

Wenn also „das Ereignis dem Sterblichen seinen Aufenthalt in seinem Wesen verleiht“, so dergestalt, dass es als die Maß-Gabe die Bestimmung gibt; kurz: Die Menschheit des Menschen, wie man dies vormals nannte. Gibt doch das „Es“, das hier gibt, nichts als seine Gabe. Hier ist also präzise auf die Gabe des Maß-Gebenden zu achten, um nicht in heilloser Konfusion zu geraten. Denn die Gabe dieses Maß-Gebenden ist das Menschenwesen allein in dessen Bestimmtheit. Wenn es also von der Ereignis heißt, sie er-eignet den „Sterblichen ins Ge-viert der Welt“²⁶³, so will dieses Ereignen in präzise diesem Sinne verstanden werden, dass sie den Menschen in sein Wesen bringt, sofern sie seine Bestimmung gibt. Wo aber das Wesen des Seins, nämlich das Anwesen alles Seiende bestimmt, da keine gegebene Bestimmung, gleichwohl die Geeinheit des Seienden im Ganzen. Da ist gleichsam eine Unterscheidung der „Wirklichkeit“ angebracht, sofern die gegebene Bestimmtheit „wie es zu-sein-hat“ gerade nicht zusammenfällt mit der Wirklichkeit“ des „wie es ist“.

Das Ereignis er-eignet den Menschen, das heißt: bringt ihn in sein Eigenes, indem es sein Eigentum, nämlich die Bestimmung gibt.²⁶⁴ Die sich dem

²⁶⁰ GA 15, 390

²⁶¹ UzS, 259

²⁶² Dietmar Koch hält zu diesem Herzstück der heideggerschen Besinnung zutreffend fest: „Eigenständige Abhandlungen zum Eigenwesen im Ereignis-Denken sind der zahlreichen Veröffentlichungen zum mittleren und späten Werk Heideggers nach wie vor ein Desiderat.“ Koch, Dietmar: „Das erbringende Eignen“. Zu Heideggers Konzeption des Eigenwesens im „Ereignis-Denken“, In: Barbaric, Damir (Hg.): Das Spätwerk Heideggers, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, S. 96

²⁶³ GA 11, 51

²⁶⁴ Solche Sätze wollen schwer in die Ohren gehen. Aber schon der kantschen Philosophie ist es eigen, den absolut guten Willen zu bestimmen, ohne Rücksicht darauf, ob er als solcher irgendwo „vorhanden“ ist oder nicht. Das ist aber nur möglich für ein Denken, das sich gerade nicht an die Erfahrung oder Gewohnheit als Quelle hält. Darum auch die Frage: Wie synthetische

Denken, wie dem zuvor dem Menschen entziehende Befugnis, konkretisiert sich daraufhin, dass allein der Eignis als ihr Eigentum zukommt, die Bestimmung des Menschenwesens zu geben. Das so zu denkende Ereignis will nicht als eine natürliche oder mundane Genese begriffen werden. Vielmehr ist an das im wörtlichen Sinne Maß-Gebende zu denken, also an jenes Gebende, welches alleinig sein Maß gibt.

Um aber eines nicht zu vergessen: Wenn die Lichtung als Maß-Gabe nicht mehr zu denken ist als diejenige des Seienden, also nicht als das „lichtende Bergen des Anwesens“, wenn sie alleinig ihre Gabe gibt, nämlich die Bestimmtheit des einzigen Seyenden, so stellt sich die Frage: Wo und wie gibt sie ihr Maß? Dass der Eignis allein die Bestimmungskraft eignet die Bestimmtheit des Menschenwesens zu geben, springt sogleich daran heraus, wo sich die Frage stellt: Woran und für wen das Maß-Gebliche seine Gegenwart hat.

„Dieses unbekannt Vertraute“, dieses „Früheste und Uralte“ – nämlich „das Eignen“ regt sich alleinig „im Zeigen der Sage“²⁶⁵. „Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens.“²⁶⁶ Will sagen: Die Eignis hat gleichsam keine eigene Gegenwart, regt sich vielmehr alleinig im „Wesen der Sprache“²⁶⁷ als dem „ereignenden Zeigen“²⁶⁸ der Sage. Deswegen ist alleinig die Sprache, näher: das Wesen der Sprache, das Haus des Seins. Denn allein in der ereignenden Zeige der Sage regt sich das besagte Eignen. Sofern die Eignis sich alleinig im Wesen der Sprache als dem Zeigen der Sage regt, also nur im Wesen der Sprache, nicht in der Sprache überhaupt, ist das Zeigen der Sage die „Sprache des Wesens“²⁶⁹. „Das Ereignis im Zeigen der Sage erblickt, läßt sich weder als ein Vorkommnis noch als ein Geschehen vorstellen, sondern nur im Zeigen der Sage als das Gewährende erfahren.“²⁷⁰ Kurz: Die Eignis hat keine andere Gegenwart als diejenige im Zeigen der Sage. Das „Wesen“ im Sinne des „Gewährenden“ spricht alleinig in derjenigen Sprache, der das ereignende

Urteil a priori möglich sind. Möglich sind sie für ein Denken nur, sofern es rein aus einem Prinzip denken kann, wie es für Kant die Idee der Freiheit ist.

²⁶⁵ UzS, 258

²⁶⁶ UzS, 262

²⁶⁷ UzS, 176

²⁶⁸ UzS, 262

²⁶⁹ vgl. UzS, 262

²⁷⁰ UzS, 258

Zeigen der Sage selber eignet. „Die Sage ist die Weise, in der das Ereignis spricht.“²⁷¹

„Das Ereignis ereignet in seinem Er-äugen des Menschenwesens die Sterblichen dadurch, daß es sie dem vereignet, was sich dem Menschen in der Sage von überall her auf Verborgenes hin zusagt.“²⁷² Und was sagt sich in der „alten Sage“²⁷³ zu? „Die Sage versammelt als das Be-wegende des Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einandner-über und zwar lautlos, so still, wie die Zeit zeigt, der Raum räumt, so still, wie der Zeit-Spiel-Raum spielt.“²⁷⁴

Gerade am Gezeigten des selber ereignenden „Zeigens der Sage“²⁷⁵, also dem Wesen der Sprache, in welcher sich das Eignen regt, ist eben dies offenkundig, dass das Eigentum der Eignis kein „Was“ sein kann, aber auch kein „Seiendes“, vielmehr und alleinig eine Bestimmtheit im Sinne des „wie es zu sein hat“. Wenn nun die Eignis den Sterblichen ihren Aufenthalt in ihrem Wesen „verleiht“, so in diesem präzisen Sinne, dass die Eignis im ereignenden Zeigen der Sage ihr „Gezeigtes“ gibt. Das Gezeigte des Zeigens der Sage ist kein „Was“, ist kein bloßes „wie es ist“, sondern die Bestimmtheit des im-Eigenen-sein.

Die Eignis als das in seine Wahrheit einkehrte Sein als Sein ist also dasjenige Maß-Gebende, welches insofern das Maß gibt, sofern es sich „im Zeigen der Sage“ regt. Das Gezeigte des ereignenden Zeigens der Sage als dem Wesen der Sprache ist gleichsam das „Gesprochene“ des erstlich Gewährnden. Gewährnd ist die Eignis gerade insofern, als es „das An- und Abwesende in sein jeweiliges Eigenes erbringt, aus dem dieses sich an ihm selbst zeigt und nach seiner Art verweilt.“²⁷⁶ Das derart Gewährte ist als das Gezeigte das „im eigenen Geborgensein“. Es ist also „nie die Wirkung einer Ursache, nicht die Folge eines Grundes.“²⁷⁷ Das „erbringende Eigenen“ selbst, welches sich alleinig im Zeigen der Sage regt, ist folglich selber kein „Wirken, Machen und Gründen. Sofern das Ereignis auf nichts anderes zurückgeführt werden kann, woraus es erklärt werden könnte, ist es „die Er-

²⁷¹ UzS, 266

²⁷² UzS, 260

²⁷³ GA 4, 152

²⁷⁴ UzS, 215

²⁷⁵ UzS, 258

²⁷⁶ UzS, 258

²⁷⁷ UzS, 258

gebnis²⁷⁸. Es ist gleichsam der Anfang im Sinne des zuhöchst Gewährenden, sofern es, wie gesagt, „den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen verleiht.“ „Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebens aufhalten.“²⁷⁹

Soviel zum ersten Moment der Maßgabe im Gefüge des heideggerschen Gedankens: nämlich die Maß-Gabe selber hinsichtlich ihrer Befugtheit. Da ist sie – zusammenfassend: die Maß-Gabe, sofern sie die befugte Maßgabe ist. Diese ist sie aber allein insofern, weil allein sie das Er-eignen vermag. Weil allein die Eignis vermag, etwas in sein Eigenes zu bergen, deswegen ist allein sie die Befugnis, die dem Denken und dem Menschen vorenthalten ist. Des Weiteren ist sie in dem Sinne die Maß-Gabe, sofern sie gerade nicht mehr als das Sein des Seienden begriffen sein möchte, vielmehr als dasjenige, dem sich das Denken anzumessen hat. Darin liegt also: Die Maß-Gabe ist als das Gebende des Maßes erstlich eine Maßgabe FÜR das Denken. Also ist sie kein Eines von Allem, kein Eines zu Allem, vielmehr eine Maß-Gabe FÜR das Denken. Weiters hat die Maß-Gabe als die Eignis aber keine andere Gegenwart als diejenige „im Zeigen der Sage“. Das heißt: Allein im Zeigen der Sage ist das Eignis sich regend. Darin liegt also: Das Gezeigte im Zeigen der Sage, in welchem sich das Eignen regt, ist kein Etwas, kein Was, kein Seiendes, sondern als Gezeigtes ist es allein eine Bestimmtheit von der Art: „wie es ihm bestimmt ist zu sein“. Die Sprache des Wesens, welches im Wesen der Sprache als dem Zeigen der Sage spricht, wird sich aber als jenes Maß erweisen, woran sich das denkende-Dichten sein Maß nimmt.

A.2. Das sprachliche Moment der Lichtung: Die vorenthaltend-gewährende Stille

So wie die Bestimmungskraft der Lichtung sich in „weltlicher“ Hinsicht zur Geltung bringt, so tut sie das auch in „sprachlicher“. Auch hier gilt es den gewährenden Sinn der maßgeblichen Lichtung an dem dadurch Gewährten

²⁷⁸ ebd.

²⁷⁹ ebd.

zur Durchsichtigkeit zu bringen. Das heißt aber fragen: Woran macht sich das sprachliche Moment der maßgeblichen Maß-Gabe geltend? Inwiefern bekundet es auch hier ihr Gewähren?

Um kurz zu erinnern: Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ erhielt im Anhalt an der Geschichte der Metaphysik letztlich die Antwort: „daß das Wesen der Wahrheit nicht das leere ‚Generelle‘ einer ‚abstrakten‘ Allgemeinheit ist, sondern das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des ‚Sinnes‘ dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind.“²⁸⁰ Diese „einzige Frage, was das Seiende als solches im Ganzen sei, begreift sich seit Platon als ‚Philosophie‘ und erhält später den Titel ‚Metaphysik‘.“²⁸¹ Deswegen ist das „Denken des Seins“²⁸², die einzige Frage „nach dem Sein des Seienden“²⁸³.

Das „Seiende im Ganzen“ als die einzige Sache des Denkens des Seins ließ sodann im seinsgeschichtlichen Denken eine Denkgeschichte hervortreten, von der letztlich gilt: „Nirgends finden wir solches Erfahren des Seins selbst. Nirgends begegnet uns ein Denken, das die Wahrheit des Seins selbst und damit die Wahrheit selbst als das Sein denkt. Sogar dort ist dieses nicht gedacht, wo das vorplatonische Denken als der Anfang des abendländischen Denkens die Entfaltung der Metaphysik durch Platon und Aristoteles vorbereitet.“²⁸⁴ „Dieses seltsame Ausbleiben“, dass nämlich „das Sein selbst in seiner Wahrheit ungedacht bleibt“²⁸⁵, durchzieht die ganze Geschichte von ihrem Beginn bis in ihr Ende. Nicht aber aus irgendeinem Übersehen oder Mangel des Denkens, sondern mit Notwendigkeit ist solche Vergessenheit des Seins, denn die Aletheia „hält sich an die Lethä und hält sich in ihr. Dies jedoch so entschieden, daß sogar die Aletheia selber als solche frühzeitig in die Verborgenheit zurückfällt und zwar zugunsten des Anwesens als solches. Das Anwesende übernimmt den Vorrang gegenüber dem, worin es einzig west.“²⁸⁶ Sodass sich folglich das Denken des Seins zu einer Theorie des schon vorliegenden Seienden im Ganzen entfalten musste.

²⁸⁰ GA 9, 200

²⁸¹ GA 9, 198

²⁸² ebd.

²⁸³ ebd.

²⁸⁴ HW, 263

²⁸⁵ ebd.

²⁸⁶ GA 79, 49 f

Weil aber das Denken des Seins keinem zufälligen Irrtum anheimfällt, deswegen besagt der „leicht mißverständliche Ausdruck ‚Seinsvergessenheit‘, daß das Wesen des Seins, das Anwesen, samt seiner Wesensherkunft aus der Aletheia als Ereignis des Wesens dieser, mit der Aletheia zusammen, in die Verborgenheit entfällt (verbleibt). Mit diesem Entfallen (Verbleiben) in der Verborgenheit entzieht sich das Wesen der Aletheia und des Anwesens. Insofern sie sich entziehen (entfallen) bleiben sie (unmittelbar) dem menschlichen Vernehmen und Vorstellen unzugänglich. Menschliches Denken kann deshalb an das Wesen der Unverborgenheit und des Anwesens in ihr nicht denken. Dergestalt zum Andenken unvermögend hat das menschliche Denken das Wesen des Seins im Vorhinein vergessen. Aber menschliches Denken ist nur deshalb in solcher Vergessenheit des Wesens des Seins, weil dieses Wesen selber sich als Vergessenheit, Entfallen in die Verborgenheit, ereignet hat.“²⁸⁷

Das vom Denken des Seins unterschiedene „Denkens des Seyns“ kann denn selbst allein den Befund des Ausbleibens als solches festhalten, gleichwohl bleibt für es selbst ein Zugang in das Wesen des Seyns ebenso unmöglich. Wenn die Lichtung auch gleichsam einen Wink im Namen A-lätheia hinterlassen hat, verbleibt sie doch in der Verborgenheit und verunmöglicht den „Schritt zurück“²⁸⁸.

Nun, gegen diese Lage der Dinge macht die „Zuwendung“²⁸⁹ den ganzen Unterschied. Denn damit geht der heideggerschen Besinnung erstmalig der „Austrag“²⁹⁰ auf, will sagen: das Verhältnis des Anfangs zum Beginn²⁹¹. „Der Beginn des abendländischen Denkens ist nicht das Gleiche wie der Anfang. Wohl aber ist er die Verhüllung des Anfangs und sogar eine unumgängliche. Wenn es sich so verhält, dann zeigt sich die Vergessenheit in einem anderen Licht. Der Anfang verbirgt sich im Beginn.“²⁹²

Hier tut sich also die kleinste Kluft zur Philosophie auf, denn der Anfang im Sinne des Wesens der Aletheia verbleibt nicht in der Verborgenheit und schließt folglich den Zugang zu ihr aus, vielmehr ver-birgt sich, will sagen: birgt sich der Anfang in den Beginn. Zwar bleibt jener von diesem

²⁸⁷ GA 79, 50

²⁸⁸ GA 81, 312

²⁸⁹ SF, 28

²⁹⁰ GA 81, 312

²⁹¹ vgl. GA 81, 227

²⁹² WhD, 98

unterschieden, gleichwohl ist der Beginn der Ort der Verwahrung des Anfangs. Erst hier ergibt sich der „Absprungbereich“²⁹³ für das An-denken, genauer gesagt: erst so wird ein „Entwachen in das Ereignis“²⁹⁴ ermöglicht. Denn der Beginn wird zu derjenigen „Ortschaft des fügsamen Denkens“²⁹⁵, wodurch der Schritt zurück allererst einen „verlässlichen Pfad“²⁹⁶ gefunden hat. Genau genommen findet nicht das sinnende Denken selbst diesen verlässlichen Pfad, denn „erst wenn der Anfang sich ereignet als Beginn, wenn das Sein als Seyn, selbst sich lichtend, das Denken hören läßt auf die Wahrheit des Seyns“²⁹⁷ wird für das Andenken der „Austrag“ zum Denkwürdigen.²⁹⁸

Da zeigt sich der Beginn als der Ort der „Lichtung des Sichverbergenden“.²⁹⁹ Der Beginn wird hier zu jenem Ort, worein sich der Anfang oder das Seyn sich geborgen, nämlich sich verwahrt hat. Der „Austrag: Gewährtes aus Lichtung, verhüllend die Eignis, / weil vorenthaltend die Einkehr zum Brauch“³⁰⁰ will begriffen sein als die „einstig verborgene An-Bindung (der Beginn) an die Freyheit. In deren Bund, im angefangenen Bund mit der verborgenen Freyheit vermögen einzig die Angefangenen, vernehmend das Seyn“.³⁰¹ Diese „unscheinbare Wende“³⁰² ist für die heideggersche Besinnung grundstürzend, weil es erst so einen Grund zum „Dank“³⁰³ gewinnt. „Wenn das Sein als Seyn, selbst sich lichtend“ begriffen sein möchte, so ist die Lichtung selbst die „Verwahrnis“³⁰⁴.

„Die Versammlung des Andenkens gründet nicht in einem Vermögen des Menschen, gar in dem des Erinnerns und Behaltens. Alles Andenken an das Gedenkbare wohnt selbst bereits in jener Versammlung, durch die im Voraus alles geborgen und verborgen ist, was zu bedenken bleibt.“³⁰⁵ Da ist also von keinem Entfallen in Verborgenheit oder von einem Verbleiben in

²⁹³ vgl. GA 11

²⁹⁴ GA 14, 50

²⁹⁵ GA 81, 305

²⁹⁶ GA 81, 312

²⁹⁷ GA 81, 228

²⁹⁸ Mit diesem Gedanken des „Austrags“ stellt sich Heidegger der Kraft des Widersachers, welches das metaphysische Denken für ihn ist. Doch die heute gängigen Dekonstruktionsversuche, die am heideggerschen Gedanken der „Überwindung der Metaphysik“ hängen, erleichtern sich gerade um die schon erwähnte Umkippung im heideggerschen Gedanken. Für sie gilt gerade nicht: „Den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind.“ Vgl. GA 13, S. 82

²⁹⁹ vgl. GA 14, 88

³⁰⁰ GA 81, 312

³⁰¹ GA 81, 228

³⁰² GA 81, 75

³⁰³ GA 81, 305

³⁰⁴ WhD, 97

³⁰⁵ ebd.

Verborgenheit mehr auszugehen, vielmehr hat „das Bergende und Verbergende sein Wesen im Be-wahren, im Ver-wahren, eigentlich im Wahren. Die Wahr, das Wahrende, bedeutet anfänglich die Hut, das Hütende.“³⁰⁶ Die verwahrende Lichtung selbst „verbirgt und birgt das, was uns zu denken gibt.“³⁰⁷

Und was wäre das? „Die Verwahrnis allein gibt das zu-Bedenkende, das Bedenklichste, als Gabe frei. Die Verwahrnis ist jedoch nichts neben und außer dem Bedenklichsten. Sie ist dieses selbst, ist seine Weise, aus der es und in der es gibt, nämlich sich, das selbst je und je zu denken gibt.“³⁰⁸ Will sagen: Die selber sich verwahrende Lichtung selbst verwahrt nichts anderes als sich selber. Der Beginn ist der „Schrein“³⁰⁹, darin Seyn „sich selbst verwahrt“³¹⁰. Ein Schrein des Bergens wegen. Der Beginn als der Schrein des Seyns ist nicht nur durch es ereignet, vielmehr hat es sich selbst in ihn geborgen.³¹¹ Erst solches „Gesparte“³¹² lässt jenen Verzicht des Denkens sein, sofern es sich von diesem „Unvordenklichen“ getragen weiß und allererst so „ist Dein Denken / nicht mehr Deines, ist es reines / Opfer. Ist ... / Andenken, das sich selbst vergißt.“³¹³ Erst so verlernt es das Meinen, weil es erkannt hat, dass der besagte Beginn der verwahrend bewahrende „Schrein des Seyns“³¹⁴ selbst ist.

Dieser Schrein des Seyns, in dem es sich selber geborgen hat, ist aber der Ort des sich sparend „Ungesprochene[n]“³¹⁵ und folglich von sprachlicher „Natur“. Das „gefreyte Wort“³¹⁶ will als die „Zusage unverhoffter Stille“³¹⁷ genommen sein. Das sich wahrende Seyn hat sich in die „Stille des Wortes“³¹⁸ geborgen, das unterschieden vom „Lärm des Geschwätzes“, von der entleerenden „Hast des losen Geschreis“, von der wuchernden „eitlen Zerredung“, der „Anfang der Antwort“ ist.³¹⁹ Unterschieden also von der zerfasernden Sprache tragen die zeigenden Worte des „Früh-Gedachten“ „an

³⁰⁶ WhD, 97

³⁰⁷ ebd.

³⁰⁸ ebd.

³⁰⁹ GA 81, 81

³¹⁰ GA 81, 82

³¹¹ vgl. GA 81, 81

³¹² GA 81, 80

³¹³ GA 81, 81

³¹⁴ GA 81, 81

³¹⁵ GA 81, 77

³¹⁶ GA 81, 166

³¹⁷ ebd.

³¹⁸ GA 81, 168

³¹⁹ vgl. ebd.

den Ort uralter Ereignis³²⁰. In ihm ist gleichsam jedes Wort schon Ant-Wort, sofern das „Früh-Gedachte der Be-Stimmung sich fügsam klar entgegenstufte.“³²¹

Da ist also eigens darauf zu achten, dass die Lichtung als die „Verwahrnis“ sich nicht überhaupt ein Gedächtnis stiftet, vielmehr allein das schon-Gedachte des Denkens des Beginns ist der „Schrein des Seyns“. Wenn auch das Denken der Metaphysik eine Theorie des Seins des Seienden gewesen ist, so ist doch das schon-Gedachte des beginnlichen Denkens gleichwohl „das Offene“, „wo die Verwahrnis des Bedenklichsten sich ereignet.“³²² Allein weil „der Anfang des Denkens im Seyn ruht“³²³, nämlich der Anfang des unterschiedenen Denkens der Metaphysik, „wohnt die Wahrheit des Seyns“³²⁴ in der „Sage des Denkens“.³²⁵

Diese „Sage des Denkens“ ist diejenige „Gegend der Sage“³²⁶, in der sich das Un-Gedachte geborgen hat. Allein in diesem schon Gedachten im Sinne der „Gegend der Sage“ sagt sich das „Ungesprochene“³²⁷ zu. Darum will auch letztlich die „Frömmigkeit des Denkens“³²⁸ nicht mehr im Fragen gesehen sein, denn „wo das Denken in seine eigentliche Bestimmung findet, sammelt es sich auf das Hören der Zusage, die uns sagt, was es für das Denken zu denken gibt.“³²⁹ Zugesagt ist das Ungesprochene, gleichwohl zu-Denkende allein in der „Sage des Denkens“. „Jedes Anfragen bei der Sage des Denkens, jedes Nachfragen nach ihrem Wesen, wird schon von der Zusage dessen getragen, was in die Frage kommen soll. Darum ist das Hören der Zusage die eigentliche Gebärde des jetzt nötigen Denkens, nicht das Fragen. Weil jedoch das Hinhören ein Hinhören auf das entgegenende Wort ist, entfaltet sich das Hören auf die Zusage des zu-Denkenden stets in ein Fragen nach der Antwort.“³³⁰

Die Lichtung oder das Maß-Gebliche bezeugt hier ihren gewährenden Sinn, sofern sie sich selbst ein Gedächtnis stiftet. Dieser Schrein des Seyns ist von sprachlicher Bestimmtheit, ist er doch diejenige „Sage des Denkens“ in der

³²⁰ GA 81, 289

³²¹ GA ebd.

³²² WhD, 97

³²³ GA 81, 228

³²⁴ ebd.

³²⁵ ebd.

³²⁶ GA 81, 291

³²⁷ GA 81, 77

³²⁸ VuA, 40

³²⁹ UzS, 179

³³⁰ UzS, 179 f

die Wahrheit des Seyns wohnt. Nun ist aber darauf zu achten, dass zwar „im Sein das Seyn“³³¹ sich geborgen hat, gleichwohl aber „Seyn und Sein im Anfang nicht das Selbe“³³² sind. Würden sie in das Einerlei zusammenfallen, gäbe es auch keinen Austrag von Anfang und Beginn. Hier ist also ein „Hören mit Unterscheidung“³³³ nötig. Genau dies führt aber zur Einsicht in den gewährenden Sinn der sprachlichen Lichtung. Inwiefern?

Die sprachliche Maßgeblichkeit der Lichtung oder ihr gewährender Sinn will also darin gesehen werden, dass sie sich selber ein Gedächtnis stiftet. Dieser Schrein des Seyns ist als sprachlicher die Verwahrnis ihrer selbst und verwahrt nicht nur vor Vergessenheit, sondern erstlich vor der allein vergehenden Zeit. Deswegen will auch das schon-Gedachte des Denkens im Beginn erstlich nicht zeitlich begriffen werden, sondern als der Ort der Verwahrnis des Ungesprochenen, in dem das „Ge-wesen“³³⁴ sich geborgen hat.

Darin liegt also: Wie schon im ersten Moment der Lichtung, will auch die sprachliche Gabe des Maßes selber nicht im Modus der Zeit, will sagen: „wie es gewesen ist“ begriffen werden, vielmehr als die Verwahrnis des Gewesen. Das entsprechende Hören, welches ein „Hören mit Unterscheidung“ ist, und deswegen auch dem denkenden-Dichten verwandt, hört auf das Zugesagte im schon-Gedachten im Sinne des „wie es zu-sein-hat“. Daraufhin will das schon-Gedachte selbst oder die Sage des Denkens nicht zeitlich und also im Modus „wie es gewesen ist“ begegnen, sondern als der sprachliche Schrein, der nicht „erzählt“, wie es gewesen ist, sondern in dem das Zugesagte im Sinne des „wie es zusein hat“ geborgen ist. Darum ist auch das oben erwähnte Hören, „das seine Bestimmtheit und Deutlichkeit aus dem empfängt, was ihm durch die Zusage bedeutet wird“, „der Zusage als der Sage zugeneigt, mit der das Wesen der Sprache verwandt ist.“³³⁵ Will sagen: Das Hören auf das Zugesagte ist ein Hören auf diejenigen Worte, die nicht bedeuten durch bezeichnen, sondern „zeigend tragen“³³⁶, sofern sie dem Horchen gleichsam antworten.

³³¹ GA 81, 177

³³² GA 81, 177

³³³ GA 81, 92

³³⁴ GA 81, 85

³³⁵ UzS, 180

³³⁶ GA 81, 289

„Erst wenn der Anfang sich ereignet als Beginn“³³⁷ wird dieser als der Schrein des Seyns zu jenem Verwahrenden, indem sich zusagt „wie es zu-sein-hat“. Das muss denn hier auch so sein, sofern die Verwahrnis nichts anderes als sich selbst verwahrt und also im Beginn sich selbst als Gabe freigibt.

A.3. Das geschichtliche Moment der Lichtung: Die vorenthaltend-gewährende Enteignis

Die „Ent-Eignis“³³⁸ ist das geschichtliche und also die Aletheia als Lichtung vervollständigende Moment. Auch hier ist wiederum zu fragen, wie sich an ihr „die sich entziehende Befugnis“, respektive die Bestimmungskraft der gewährenden maßgeblichen Maß-Gabe zur Geltung bringt.

Zunächst sei erinnert: Insofern Sein jetzt erst als Sein ankommt und als die Maß-Gabe gedacht sein möchte, muss auch jene „Bestimmung des ‚Seins‘“³³⁹ einen grundlegenden Wandel erfahren, die als das „Sichverbergen“ ein wesentliches Moment des bisherigen Wesens des Seins gewesen ist. Denn die sich im Seienden im Ganzen zu verbergen neigende „Natur“, die sich im Sinne des Anwesen im Seienden im Ganzen zunächst und zumeist verbirgt, muss grundverschieden sein von der „dem Ereignis eigenen Weise der Verbergung“³⁴⁰. Von welcher Bestimmtheit ist sie?

„Das Ereignis ist in ihm selbst Enteignis, in welches Wort die frühgriechische *lethä* im Sinne des Verbergens ereignishaft aufgenommen ist.“³⁴¹ Das Ereignis ist in ihm selbst (!) Enteignis, dies bestätigt, nebenher erwähnt, unser Vorurteil, dass nämlich die Lichtung als Eines in sich selber Unterschiedenes gedacht sein möchte.

Wenn das Sein nicht mehr dasjenige des Seienden im Ganzen ist, also nicht mehr das Eine von Allem, vielmehr als die Maß-Gabe allein auf das Denken bezogen sein möchte, so wird die dem Ereignis eigene Weise der Verbergung derjenige „Entzug“³⁴² sein, der dem Denken die Maß-Gabe als

³³⁷ GA 81, 229

³³⁸ GA 81, 286

³³⁹ vgl. GA 81, 305: „Ortschaft“ meint jene Bestimmungen des ‚Sein‘, das jedoch in die Eignis zurückgebracht, die Zugehörigkeit des Menschen zu diesem – in der Weise des Brauches – einschließt.“

³⁴⁰ GA 14, 50

³⁴¹ ebd.

³⁴² vgl. WhD, 5

solche vorenthält. Genau genommen ist da nicht einmal mehr von einem „Verbergen“ zu reden, vielmehr von der Enteignis als dem „Vorenthalt“³⁴³.

Seinsvergessenheit will denn letztlich auch als „der Name des Geschicks der Lichtung des Seins“ genommen werden, „insofern dieses als Anwesen nur offenkundig werden und alles Seiende bestimmen kann, wenn die Lichtung des Seins, die Aletheia, an sich hält, sich dem Denken vorenthält, was im Anfang des abendländischen Denkens und als dessen Anfang geschah und seitdem die Epochen der Seinsgeschichte bis in das heutige technologische Weltalter kennzeichnet, das die Seinsvergessenheit, ohne von ihr zu wissen, gleichsam als ihr Prinzip befolgt.“³⁴⁴

Die Aletheia als Lichtung im Sinne der Maß-Gabe hält mit sich an sich und bestimmt die bisherige Geschichte der Metaphysik³⁴⁵ dadurch, dass es das Denken sich selbst überlassen hat. Das dergestalt sich selbst überlassene Denken muss gleichsam zu einer Theorie des Seins des Seienden oder zu einer Theorie der Wirklichkeit werden, weil es ohne Maß bleibt.³⁴⁶

Dieses bisherige „Geschick der Geschichte“³⁴⁷ kommt jedoch zu einem Ende, sofern die Einkehr des Denkens in das Ereignis gleichbedeutend ist mit dem Ende dieser Geschichte des Entzugs.³⁴⁸ Genau das ist es denn auch, was Heidegger schon früh als die sogenannte „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“³⁴⁹ erfährt, nämlich die erstmalige Zukehr der Lichtung als Maß-Gabe, wenn zunächst auch nur als fehlende.

Wenn jedoch das Ansichhalten der Aletheia als Lichtung der Grund für die innere Grenze der Metaphysik ist, die Seinsvergessenheit im besagten Sinne sich jedoch mit dem Entwachen in das Ereignis aufhebt³⁵⁰, so muss sich das Ansichhalten der Aletheia in ihre Zuwendung gewendet haben. Da begibt sich die Ungeheuerlichkeit einer Epoche in geschichtlicher Bedeutung. Denn

³⁴³ GA 81, 286

³⁴⁴ GA 13, 234

³⁴⁵ vgl., SvG, 108 ff

³⁴⁶ Genau an dieser Einschätzung Heideggers hängt das derridasche Vorurteil des sog. „Logozentrismus“ der abendländischen Tradition. Denn das Ansichhalten der Aletheia als Lichtung hinterlässt das Wesen des Seins, das Anwesen, als Grund. Dieser ist aber erstlich „sammelnd“, will sagen: als das Eine Einende versammelt er das Viele zu einem Alles. Die Kritik am „Logozentrismus“, d.h. an der „sammelnden“ Natur des Logos als Grund ist da gleichsam der Grund und der Anlass für all diejenigen Reflexionen, die die Vielheit oder die Pluralität durch den „versammelnden“ Logos als Grund gefährdet sehen. Denn die „Sammlung“ des einenden Grundes negiert die Vielheit und so auch Pluralität. Derrida übernimmt das heideggersche Urteil für die „sammelnde“ Natur des Grundes unbesehen für seine Kritik am „Logozentrismus“. A fortiori hängen alle bildungsphilosophischen De-konstruktionen, die sich auf das Urteil Derridas stützen, ab von Heideggers Einschätzung über das Wesen des Seins, welches in der ganzen bisherigen Geschichte als der „sammelnde“ Grund gewaltet hatte. Schon deswegen ist es redlich, sich über den Anfang dieses Gedankens im Klaren zu sein und ihn nicht unbesehen zu übernehmen. Das Urteil über die „versammelnde“ Natur des Logos entspringt jedoch alleinig im heideggerschen Urteil.

³⁴⁷ vgl. SvG, 108

³⁴⁸ vgl. GA 14, 50

³⁴⁹ GA 9, 201

³⁵⁰ vgl. GA 14, 50

die Kehre, welche hier eine Kehre der Lichtung selbst ist, macht einen Unterschied im Ganzen zur bisherigen Geschichte des Denkens. Allein sie ermöglicht erstmalig dem sinnenden Denken selbst einen Unterschied im Ganzen zur bisherigen Denkart der Metaphysik zu machen, sofern es durch die Ankunft der Lichtung als Maß-Gabe gerade nicht mehr eine Theorie der Wirklichkeit sein braucht.

Die zum Ereignis selbst gehörende Ent-eignis will als derjenige Vorenthalt begriffen werden, der dem bisherigen Denken „die Einkehr zum Brauch“³⁵¹ vorenthalten hatte. „Wohl ereignet sich Anfang. Doch lange Zeit bleibt das Angefangene ungebraucht (!) in den an-fänglichen Brauch des eigens ereigneten Danks als Sage der Dichtung des Singens und Denkens.“³⁵² Will sagen: Sehr wohl ruht der Anfang des Denkens im Seyns³⁵³ – nämlich durch das besagte Ansichhalten der Aletheia mit sich, gleichwohl aber ist ihm bisher die Einkehr zum Brauch vorenthalten geblieben. Das bisherige Denken der Metaphysik stand also auch in einem Verhältnis zur Aletheia, sofern deren Ansichhalten allererst die bisherige Sache des Denkens hinterließ.

Mit jener Kehre der Aletheia erwacht das Denken aber nicht nur erstmalig in das Ereignis, vielmehr will dies als die Zulassung zur Einkehr zum Brauch begriffen werden. „Erst wenn der Anfang sich ereignet als Beginn, wenn das Sein als Seyn, selbst sich lichtend, das Denken hören läßt auf die Wahrheit des Seyns, ereignet sich das Brauchen des Menschenwesens, ereignet sich das Be-ginnen des An-gefangenen in den Gebrauch zum dichtenden Bauen des vereigneten Wohnens in der Heimat der Huld.“³⁵⁴

Darin liegt also: Die Zulassung zur Einkehr zum Brauch beansprucht erstmalig das Denken, nämlich das besinnliche „in den Gebrauch zum dichtenden Bauen des vereigneten Wohnens“³⁵⁵. Jene Zukehr der Aletheia selbst bringt das Denken selber erstmalig in sein „Eigenes“³⁵⁶, nämlich in die eigentliche Sache des Denkens. Das dergestalt erstmalig in seine eigentliche Aufgabe gekommene Denken hat es nicht mehr mit dem Anwesen-bei dem Sein des Seienden im Ganzen zu tun, nicht mehr mit der Theorie der

³⁵¹ GA 81, 312

³⁵² GA 81, 228

³⁵³ vgl. ebd.

³⁵⁴ GA 81, 228

³⁵⁵ ebd.

³⁵⁶ GA 81, 141

Wirklichkeit, sondern wo es bei seiner eigentlichen Sache und also eigentlichen Aufgabe ist, steht es im Gebrauch zum dichtenden Bauen des vereinigten Wohnens. Kurz gesagt: Erst mit der Zulassung zur Einkehr zum Brauch kommt das Denken zu seiner Aufgabe, nämlich am Wohnen des Menschenwesens zu bauen. „Wie vollbring ich’s, daß du wohnst im Wesen?“³⁵⁷

Jene Kehre in der Geschichte des Seyns, wodurch sich die Aletheia als Lichtung und also als Maß-Gabe lichtet, fällt zusammen mit der eigentlichen Sache und Aufgabe des Denkens, nämlich als „dichterisches“ am Wohnen-können und also am „einzigem Seyenden“ – am von sich unterschiedenen Menschen – zu bauen. Kein Denken der Metaphysik in der bisherigen Geschichte erfüllte diese Aufgabe, konnte aber auch eine solche Aufgabe nicht erfüllen, weil hierzu eben genau jenes Maß nötig ist, welches für Heidegger die Aletheia als Lichtung ist. Denn wie schon erwähnt, ist „das Seyende des Seyns einzig das Menschenwesen, das beruht im dichtenden Dank.“³⁵⁸

Die dem Ereignis angehörige Ent-eignis macht also im Sinne der Kehre vom Vorenthalt hin zur Zulassung der Einkehr zum Brauch nicht alleinig für das Denken einen Unterschied im Ganzen, sondern dergestalt auch und gerade für das einzige Seyende des Seyns. „Immer wieder ist einzuschärfen: In der hier gestellten Wahrheitsfrage gilt es nicht nur auf eine Abänderung des bisherigen Begriffs der Wahrheit, nicht eine Ergänzung der geläufigen Vorstellung, es gilt eine Verwandlung des Menschen selbst. Dieser Verwandlung ist nicht durch neue psychologische und biologische Einsichten gefordert. Der Mensch ist hier nicht Gegenstand irgendeiner Anthropologie. Der Mensch steht hier zur Frage in der tiefsten und weitesten, der eigentlich grundhaften Hinsicht: Der Mensch in einem Bezug zum Sein – d.h. in der Kehre: Das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen.“³⁵⁹

Daran springt denn auch der gewährende Sinn der Lichtung als Ent-eignis heraus. Mit der Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns lichtet sich erstmalig die Lichtung als Maß-Gabe, wodurch – die Grenze der Sache und Aufgabe des bisherigen Denkens durchbrechend – das sinnende Denken

³⁵⁷ GA 81, 109

³⁵⁸ GA 81, 229

³⁵⁹ GA 11, 151

erstmalig in sein Eigenes gebracht wird, nämlich als bauendes Denken am Wohnen-können des Menschenwesens zu bauen. Erst durch und mit dieser Zulassung zur Einkehr des Denkens in dieses Gebrauchtsein kommt das Denken gleichsam zu sich und seinesgleichen.

B. DAS ENTSPRECHENDE DENKEN

Wie schon die Lichtung ist auch der Denk-Terminus als ein Ganzes in sich Unterschiedenes zu erschließen. Da will das sinnende Denken aber nicht nur in sich unterschieden sein, sondern auch von sich. Von sich ist es aber nur insofern unterschieden, sofern es sich sowohl von der Denkart der ganzen Geschichte der Metaphysik zu unterscheiden vermag, wie auch vom gegenwärtigen weltlichen „irren Bestellen“³⁶⁰ unter dem Technikwesen. Letztlich will es aber als das dichtende Denken oder Vordenken auch vom denkenden Dichten und seiner Sage unterschieden sein. Daraufhin entfaltet es sich als das sinnende Denken erstlich zu einem geschicklichen dankenden-Andenken, sodann zu einem weltlichen Entsagen, letztlich aber zu einem sprachlichen Vordenken.

B.1. Das geschicklich dankende Andenken³⁶¹

Vorweg sei vermerkt: Wenn allein Heidegger in der Moderne jenseits der geschlossenen Geschichte der Philosophie einen Grund hatte auf sie als Ganzes einzugehen, so nicht aus einem quasi „natürlichen“ historischen Interesse an diesem oder jenem vergangenen Gedanken. Gerade auch mit dem Schritt zurück, der „das Gedachte in ein Gegenüber“³⁶² bringt, „darin wir das Ganze dieser Geschichte erblicken und zwar hinsichtlich dessen, was die Quelle dieses ganzen Denkens ausmacht, indem sie ihm überhaupt den Bezirk seines Aufenthalts bereitstellt“³⁶³, ist und bleibt der Gedanke bei seiner ganz und gar gegenwärtigen Aufgabe.³⁶⁴ Denn „der Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, von der Gegenwart her gesehen, und aus dem Einblick in sie übernommen, der Schritt zurück aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des

³⁶⁰ GA 81, 312

³⁶¹ vgl. GA 81, 245: „'Einsam' bedeutet nicht: abgesondert und verlassen, sondern: gehörig dem Einen / gelassen dem Seinen / im lassenden Hören des Andenkens.“

³⁶² GA 11, 53 ff

³⁶³ GA 11, 59

³⁶⁴ Da geht es also nicht, wie Käte Meyer-Drawe behauptet, um Weglosigkeiten im heideggerschen Denkweg. „wenn man im bloßen Zurück in die Tradition diese überwinden will.“ Vgl. Meyer-Drawe, Käte, in: Genthmann-Siefert, A./Pöggeler, O., 1988, S. 245

Zeitalters in das erst zu denkende Wesen der modernen Technik.³⁶⁵ Darin spricht sich nicht nur das unterstellte geschichtliche Kontinuum aus, sondern auch und gerade die ganz und gar gegenwärtige Aufgabe der heideggerschen Besinnung. So dient denn auch der „Rückgang in den Grund der Metaphysik“³⁶⁶, d.h. des ersten Anfang des Denkens allein dafür, das Ende, näher die Vollendung dieses Anfangs und also die gegenwärtige Welt des Technikwesens zu verwinden.³⁶⁷

Nicht nur der „Einblick in das was heute ist“³⁶⁸, verdankt sich da dem Andenken an jenen ersten Anfang, weil „nur ein Aufenthalt in der offenen Gegend, aus der her der Fehl anwest, gewährt die Möglichkeit eines Einblickes in das, was heute ist, indem es fehlt.“³⁶⁹

Aber gerade auch der davon unterschiedene ganz andere Anfang lässt sich allein im Anhalt an das schon-Gedachte jenes Anfangs unterscheiden, sofern allein in ihm das Un-Gedachte, aber zu-Denkende sich ein Gedächtnis gestiftet hat.³⁷⁰ Deswegen hält sich auch das dankende-Vordenken allein an das durch und im Andenken „erinnerte“ „Ge-wesen“³⁷¹. „Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden (im Schritt zurück), werden wir verwendet für das noch (erst) zu Denkende.“³⁷²

Daran wird deutlich, dass Heidegger auch und erst recht bei seinem „Schritt zurück aus der Metaphysik“ ganz und gar in der Gegenwart bleibt und also bei seiner Aufgabe als gegenwärtiger. Denn allein die Frage nach dem Wesen der Technik lässt Heidegger die Frage nach der Differenz von Sein und Seiendem stellen, und zwar als die Frage nach der Herkunft der ontotheologischen Verfassung der Metaphysik. Erst die entsprechende Antwort übergeht die gegenwärtige Technologie nicht, lässt sie vielmehr als dasjenige unterschiedslose Denken begreifen, welches anstelle der

³⁶⁵ GA 11, 61

³⁶⁶ GA 9, 365

³⁶⁷ Auch Jörg Ruhloff sieht einen Grund angesichts der „dogmatischen Denkformen der Moderne“ für eine Zuwendung zu den ersten Anfängen des Denkens, sofern er in der „Sophistik der Antike und mit Sokrates“ erste Tradition eines „radikalen problematischen Vernunftgebrauchs“ gestiftet sieht. Vgl. Ruhloff, Jörg: Traditionen der Postmoderne in Antike und Renaissance. Zur Theorie und Geschichte des problematischen Vernunftgebrauchs in der Pädagogik, in: Fischer, W./Ruhloff, J. Traditionen der Postmoderne in Antike und Renaissance. Zur Theorie und Geschichte des problematischen Vernunftgebrauchs, in: Fischer, W./Ruhloff, J.: Skepsis und Widerstreit. Neue Beiträge zur skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik, Academia-Verl., Sankt Augustin 1993, S. 111

³⁶⁸ vgl. GA 79

³⁶⁹ GA 13, 235

³⁷⁰ HSt 13, 12: „Was soll gedacht werden? Nur das, was [den Griechen] im Blick stand, nachvollziehen – oder was für sie noch nicht im Blick stand und gleichwohl das von ihnen Gedachte bestimmte. Hegel – das Bedürfnis der Befriedigung im Gedachten. Heidegger – die Bedrängnis des Ungedachten im Gedachten.“

³⁷¹ GA 81, 85

³⁷² GA 11, 50

eingestürzten ontotheologischen Zwiefalt bestimmend geworden ist. Die Unterschiedslosigkeit des unterschiedslosen Denkens ist der alleinige Anlaß, die Frage nach dem Wesen der Technik als die Frage nach dem Wesen der Wahrheit von der „Vergessenheit“ her zu stellen, sich der Wahrheit als Unverborgenheit anzunehmen, um in ihr die Beziehung auf die Verborgenheit herauszustellen und letztlich auf das Ganze der unterschiedlichen Verbergung zu achten.

Wie aber bestimmt sich nun konkret das dankende Andenken? Zunächst will es von demjenigen Andenken unterschieden sein, das sich in der mittleren Phase der sogenannten Seinsgeschichte gewidmet hatte. Denn mit der Möglichkeit des „Entwachens in das Ereignis“³⁷³ hebt sich die Seinsvergessenheit auf, welche die bisherige Geschichte des Denkens bestimmt hatte. Genauer gesagt ist es allein die im Ereignis als Ent-eignis beruhende Zulassung zur Einkehr des Denkens in den „Brauch“³⁷⁴, die das Andenken entwachen lässt in das Ereignis. Dergestalt konkretisiert sich das Gebraucht-sein „des eigens ereigneten Danks“³⁷⁵.

„Der An-fang des Denkens ruht im Seyn“³⁷⁶, will sagen: Das Denken erfährt sich gebraucht „in den an-fänglichen Brauch des eigens ereigneten Danks als Sage der Dichtung des Singens und Denkens.“³⁷⁷ Für das durch solche „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“ beanspruchte Denken „ist die Seinsgeschichte als das zu Denkende zu Ende, unbeschadet dessen, daß die Metaphysik bestehenbleiben mag“.³⁷⁸

Das derartig aus der „Ereignis als Ent-eignis“³⁷⁹ er-erignete Denken begreift sich als „Dank“³⁸⁰. „Danken ist Denken nicht umgekehrt“³⁸¹, verdankt es sich doch der besagten Wende. Anders als die „natürlicherweise“ als verfügbares Vermögen vorgestellte Vernunft des Menschen, erfährt sich dieses Denken als eigenes Gewährtes. Es steht mit Hölderlin gesagt unter einem Geschick. Der Dank hat aber gerade auch darin seinen Grund, dass es sich erstmals in der Geschichte des bisherigen Denkens in einem anderen „Gebrauch“ weiß,

³⁷³ ebd.

³⁷⁴ GA 81, 312

³⁷⁵ GA 81, 228

³⁷⁶ ebd.

³⁷⁷ ebd.

³⁷⁸ GA 14, 81

³⁷⁹ GA 81, 79

³⁸⁰ GA 81, 305

³⁸¹ GA 81, 138

nämlich zum „dichtenden Bauen des vereinigten Wohnens“.³⁸² Denn wenn auch das bisherige Denken der Metaphysik im Seyn ruht und demgemäß selbst ein Entsprechen³⁸³ gewesen ist, so kommt doch erst mit diesem „Anfang des Denkens“³⁸⁴ dieses selbst „in sein Eigenes“³⁸⁵, nämlich zur eigentliche Sachen und also Aufgabe des Denkens.³⁸⁶

„Wie könnten wir aber diese Mitgift, das Bedenklichste zu denken, gemäßer verdanken als dadurch, daß wir das Bedenklichste bedenken? So wäre denn der höchste Dank vermutlich das Denken?“³⁸⁷

Sofern jedoch das Bedenklichste anfänglich in einer „Vergessenheit“ verbleibt, will sagen: Sich dem Denken vorenthalten hatte, so ist das reinste Danken eben das Andenken und zwar An-denken des Seyns. Daraufhin verdankt sich das Denken nicht alleinig der besagten Kehre, sondern ebenso des damit einhergehenden Ankommens des Anfangs als demjenigen, der sich im Beginn nicht verborgen, vielmehr geborgen hat. Denn das dankende Denken wäre als An-denken unmöglich, wenn sich nicht das Un-Gedachte selbst im schon Gedachten geborgen hätte.³⁸⁸

Der Dank gebührt also nicht alleinig angesichts der besagten Kehre der Ent-Eignis, sondern gleichwesentlich der Eröffnung dessen, dass der besagte Anfang sich im Beginn selbst ver-wahrt und also geborgen hat.³⁸⁹

Insofern fällt die Zulassung der Ent-eignis damit zusammen, dass für das Denken der „Austrag“³⁹⁰ als Austrag ankommt. Denn „das Verwahrende muß nicht in dieser Weise bewahren“ – nämlich vor Vergessenheit zu schützen, „es kann die Vergessenheit des Bedenklichsten zulassen.“³⁹¹ Das besagt aber nichts anderes als dies: Dass mit der besagten Kehre der Ent-eignis für das Denken erstmals ankommt, dass das zu Denkende als Ver-wahrtes im

³⁸² GA 81, 228

³⁸³ vgl. GA 81, 68

³⁸⁴ ebd.

³⁸⁵ GA 81, 141

³⁸⁶ Das besinnliche Denken begreift sich hier als ein solches, welches sich gegen das bisherige Denken erstmalig zu unterscheiden vermag. Es macht also einen Anfang in absoluter Bedeutung, weswegen hier also gerade nicht gilt: „Wie alle vordemodernen Erzähler verwendet er ein triadisches Schema von ungestörtem Primärzustand, gestörtem Mittelzustand und wiederhergestelltem, allenfalls angereichertem, Neo-Primärzustand“. Vgl. Sloterdijk, Peter: Nicht gerechtet. Versuche nach Heidegger, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, S. 289

³⁸⁷ WhD, 94

³⁸⁸ An diese fundamentale Wende in Heideggers Denken sehen all jene gern vorbei, die ihr Geschäft zwar sehrwohl auf sein Urteil zur „Überwindung der Metaphysik“ bauen, allerdings an der korrigierte Einschätzung hinsichtlich des Verhältnisses von Ungedachtem und Gedachtem gefliessentlich vorbeisehen.

³⁸⁹ vgl. GA 9, 416: „Aber in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes Wesen erst eigens zurück. [...] Das Groteske ist kaum mehr zu überbieten, daß man meine Denkversuche als Zertrümmerung der Metaphysik ausruft und sich gleichzeitig mit Hilfe jener Versuche auf Denkwegen und in Vorstellungen aufhält, die man jener angeblichen Zertrümmerung entnommen – ich sage nicht, zu verdanken – hat. Es braucht hier keinen Dank, aber eine Besinnung.“

³⁹⁰ GA 81, 312

³⁹¹ WhD, 97

Anfang geborgen ist und also zugänglich wird. Da geht also die Tatsache des „Austrags: Gewährtes aus Lichtung, verhüllend die Eignis“³⁹² auf, der hinkünftig alleinig zu denken gibt, sofern der „Austrag“ alleinig zum Anhalt bietenden „verlässlichen Pfad“³⁹³ geworden ist.³⁹⁴

Das Denken begreift sich da als ein „gelassenes“ und in die „rufende Eignis“³⁹⁵ gehörendes Denken, sofern diese es „vor die Ortschaft des fügsamen Denkens“ gebracht hat.³⁹⁶ Erst mit dieser späten „Lichtung des Anfangs“³⁹⁷ vermag das Denken zu „sterben“, will sagen: sich von seinem „ich meine“ zu unterscheiden, um sich ganz an das Zu-Gesagte im schon-Gedachten zu binden. Denn in jener „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“, nämlich der „Wende“ der Ent-eignis „verbirgt sich als die Gewähr des Bleibens die Wieder-kehr, die uns einholt in die Wiederholung.“³⁹⁸ Denn „spät erst ist Lichtung des Anfangs“³⁹⁹, „da lang seit der Frühe schon herrscht ein Vergessen“⁴⁰⁰. Die Ankunft des Anfangs als der Ort des sich verwahrenden Anfangs will eigens als Gabe begriffen werden.

Daraufhin gilt: „Der reinste Dank ist das An-denken.“⁴⁰¹ Das An-denken selbst aber „ist das Denken als Denken ‚des‘ Seyns.“⁴⁰² Den Dank vollbringt es aber nur, sofern es denkt, und das heißt hier: Sofern es der Zulassung in die Einkehr zum Brauch entspricht. „Doch Wende bleibt nur Sendung / aus der Sendung, / eignend sich als Anfang zum Gedächtnis im Ereignis.“⁴⁰³

Will sagen: Das Denken ist nur insofern dankend, sofern es denkt. Es denkt aber nur, indem es an den „Schrein des Seyns“⁴⁰⁴ selber denkt, sofern es sich selber in diesem geborgen hat. Erst so vermag das Denken sich von sich selbst zu entfernen, sofern es eigens zu einem Lassen wird: „Seyn-lassen,

³⁹² GA 81, 312

³⁹³ ebd.

³⁹⁴ Dem entgegen argumentiert Gianni Vattimo: „Auf welche Weise soll man sich nun – vorläufig, wie Heidegger das wünscht – diese emanzipatorische Wirkung des Andenkens vorstellen, in der der Sinn der Verdrehung bestehen soll, die im Wort Verwindung enthalten ist? Ein Schritt nach vorne kann hier allein durch die Betonung dessen erfolgen, daß die Sicht, welche die thesen der Metaphysik als Ge-Schick – als Sendung, als historische und schicksalhafte Überlieferung – nimmt, den Verbindlichkeitsansprüchen der Metaphysik ihre ganze Kraft nimmt.“ Vattimo, Gianni: Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie, in: Welsch, Wolfgang (Hg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Akademie Verl., Würzburg 1994, S. 242. Dieser Resteverwertung der heideggerschen Besinnung entgeht trotz aller Gelehrsamkeit der Sinn des Andenkens und deshalb auch diejenige Dignität, welche das Gedachte des Beginn des abendländischen Denkens für den reifen Heidegger annimmt.

³⁹⁵ vgl. GA 81, 305

³⁹⁶ vgl. ebd.

³⁹⁷ GA 81, 89

³⁹⁸ GA 81, 211

³⁹⁹ GA 81, 89

⁴⁰⁰ ebd.

⁴⁰¹ GA 81, 140

⁴⁰² ebd.

⁴⁰³ GA 81, 78 f

⁴⁰⁴ GA 81, 82

nämlich: Seyn in dessen eigenem Schrein“.⁴⁰⁵ Hat sich doch der währende Anfang selber gleichsam ein Gedächtnis gestiftet, nämlich im besagten „Schrein des Seyns“; ein Schrein des Bergens wegen. Da will also nicht mehr von einem Sichverbergen des Seyns die Rede sein, vielmehr von einem sich Bergen und also vom Verwahren vor Vergessenheit des Seyns selbst ausgegangen werden.

Sofern jedoch der besagte „Schrein des Seyns“ in eins fällt mit dem schon-Gedachten des Denkens des Beginns, will eigens auf das „Ereignis reiner Wiederkehr des Unterschieds“⁴⁰⁶ geachtet werden. Denn der „Schrein“ ist zwar derjenige des Seyns, gleichwohl ist er aber als die konkrete „Ortschaft“ in einem Zwielficht mit dem schon-Gedachten. Darauf hin gilt für das Andenken: „Erst wenn du ganz gelöst / ins Hören reiner Unterscheidung, / bedarfst du nicht mehr des Verzichts, / bist ledig der Vermeidung.“⁴⁰⁷ Allein so wird das Denken zu einem „Gehen im Gang der Ereignung aus Seyn“⁴⁰⁸ und das Wissen zu einem „Stehen im Stand der Bezeugung von Schein (das Sich-zeigen; das Zu-stehen zu ihm).“⁴⁰⁹

Soviel dürfte schon deutlich geworden sein, dass nämlich der An-Fang selbst das Andenken braucht, sofern er geborgen-verhüllt als Anfang im Beginn waltet. Er selbst also braucht das Andenken, sofern er zwar als ver-wahrter, gleichwohl als „verhüllter“⁴¹⁰, „vergessener“⁴¹¹, „umgebrochener“⁴¹² im Beginn geborgen liegt. Das dankende Denken entspricht also, sofern er als Andenken an das noch Un-Gedachte im schon-Gedachten denkt. Das dankende-Andenken dankt, indem es an die „rein entlegene Ortschaft stiller Sparnis“⁴¹³ denkt.

Allein der Austrag beider Seiten ermöglicht zu denken, d.h. den „Schritt zurück“ zu wagen. Durch ihn springt es nicht so sehr ab in einen anderen Bereich, vielmehr kehrt es in das verhüllt-Geborgene des Anfangs ein.

Wie gesagt, übergeht der „Schritt zurück“ das schon Gedachte nicht, vielmehr wird es ihm zum „Gedächtnis“ des bislang Un-Gedachten. Da ist nicht nur vom „Überwinden der Metaphysik“ abzulassen, vielmehr gewinnt ihr

⁴⁰⁵ GA 81, 81

⁴⁰⁶ GA 81, 94

⁴⁰⁷ GA 81, 92

⁴⁰⁸ ebd.

⁴⁰⁹ ebd.

⁴¹⁰ GA 81, 312

⁴¹¹ ebd.

⁴¹² GA 81, 284

⁴¹³ GA 81, 179

schon Gedachtes eine nicht noch erwartete Dignität.⁴¹⁴ Es erlangt gleichsam Prinzipcharakter für das An-denken. Hat es doch erkannt, dass das Denken der Metaphysik nicht nur von der Ent-eignis bedingt gewesen ist, vielmehr sogar als ein „vergessenes“ Denken gebraucht sein kann. Wie das? Die Ent-eignis im Sinne des Vorenthaltes der Einkehr des Denkens zum Brauch beansprucht das anfängliche Denken der Metaphysik dazu, gleichsam am Schrein des Seyns zu bauen. Gerade auch als „vergessenes“ Denken entspricht es, sofern es jenen Schrein baut, worin sich das Seyn ver-wahrt. Wie anders sollte sonst das Un-Gedachte im schon-Gedachten des Beginns ein Gedächtnis gefunden haben. Wenn dem bisherigen Denken der Geschichte auch die eigentliche Sache und so die Aufgabe des Denkens vorenthalten geblieben ist, so doch gerade mit der unumgänglichen Notwendigkeit des Beginns, sofern dieser gleichsam ebenfalls im Dienste des Ereignisses gestanden hatte, um nämlich jenem Anfang seinen „Schrein“ zu bauen. Da macht also jene Wende der Ent-eignis den ganzen Unterschied, sofern dem Denken die Einkehr in seine eigentliche Sache gewährt wird.

Sofern aber diese eigentliche Sache des Denkens oder die Bestimmtheit der Sache des Denkens nicht unverhüllt vorliegt, hat das geschickliche An-denken darauf zu achten, dass es sich im „Schritt zurück“ nicht verirrt. Dazu ist aber nötig, nicht nur die „Frömmigkeit des Denkens“ nicht mehr wie bisher im Fragen zu sehen⁴¹⁵, vielmehr im Hören der Zusage. Inwiefern?

„Wo das Denken in seine eigentliche Bestimmung findet, sammelt es sich auf das Hören der Zusage, die uns sagt, was es für das Denken zu denken gibt. Jedes Anfragen bei der Sache des Denkens, jedes Nachfragen nach ihrem Wesen, wird schon von der Zusage dessen getragen, was in die Frage kommen soll. Darum ist das Hören der Zusage die eigentliche Gebärde des jetzt nötigen Denkens, nicht das Fragen.“⁴¹⁶ Zugesagt ist die Sache des Denkens aber allein im schon-Gedachten. Da braucht es also ein Hören mit

⁴¹⁴ Gerade die „Überwindung der Metaphysik“ ist zu dem Topos schlechthin geworden, der nicht nur Derrida zum Verdikt des „Logozentrismus“ des abendländischen Denkens veranlasst hat, sondern auch die Legitimierung für all jene Dekonstruktionsbemühungen darstellt, die sich heute bemüht fühlen, der Denkart der Philosophie ihre totalitäre Gesinnung anzudichten. Nicht von ungefähr erspart man sich den reifen Gedanken Heideggers aufzusuchen, sofern dessen neue Stellung zur Metaphysik dem kritisierenden Dekonstruieren die heideggersche Legitimitätsbasis entziehen würde.

⁴¹⁵ vgl. VuA, 40

⁴¹⁶ UzS, 180

Unterscheidung, sofern, wie gesagt, der Austrag sowohl verwahrt als auch verhüllt.

Und worauf hört solches Denken? „Weil jedoch das Hinhören ein Hinhören auf das entgegennende Wort ist, entfaltet sich das Hören auf die Zusage des zu-Denkenden stets in ein Fragen nach der Antwort.“⁴¹⁷ Das „entgegennende Wort“ steht gleichsam schon. „Erst wenn zu Stilles dich ruft, / gelangst du ins Hören, / begegnest dem einst / schon frey beruhten im Wort“.⁴¹⁸ Das Fragen als die Frömmigkeit des Denkens ist also erst dort aufzugeben, wo das Denken erkannt hat, dass es dem Un-gedachten im Wort begegnen kann. „Trägt kein Fragen dich hin / zum Gebirge der Wahrheit, / kehr in die Antwort zurück: / beruh', Erwunkner des Winks, / freudig im freyenden Dank.“⁴¹⁹

Das auf die Winke des Seyns hörende-Andenken realisiert sich als das horchsame Nachsagen im Sinne des „Zur-Sprache-bringen[s] des Gesprächs des Seyns“.⁴²⁰ Die Sprache aber solchen Gesprächs des Seyns sind „Winke“. Diese sind „Spuren des An-Fangs, vom Seyn ins Offene gelassen“.⁴²¹ Winke müssen sie deshalb sein, sofern die Verwahrung die Seite der Verhüllung gleichursprünglich an sich hat; muss doch der Austrag die Zwiefalt von Anfang und Anfang wahren, damit dieser nicht mit jenem in eins fällt.

Das hörende-Andenken entbirgt den „Vorenthalt“⁴²² in einem „ansichhaltenden, verhaltenen Sichsagenlassen, das im nennenden Sagen antwortet“⁴²³ Das Andenken „entbirgt“ also genau genommen nicht, sofern es sich die Antwort sagen lässt. Die Verhaltenheit des horchsamen[n] Blick[es]⁴²⁴ ist aber nur möglich, sofern er sich getragen weiß vom „Schrein“⁴²⁵ der „bergenden Enteignis“⁴²⁶. Dieser Schrein, des Bergens wegen, steht aber im Zwielflicht mit dem „Schein“ und bedarf folglich eines „Hörens reiner Unterscheidung“.⁴²⁷ Die Eigentümlichkeit des Hörens liegt also darin, „daß es seine Bestimmtheit und Deutlichkeit aus dem empfängt, was ihm durch die Zusage bedeutet wird.“⁴²⁸

⁴¹⁷ ebd.

⁴¹⁸ GA 81, 163

⁴¹⁹ GA 81, 76

⁴²⁰ GA 81, 141

⁴²¹ GA 81, 139

⁴²² GA 81, 285

⁴²³ ebd.

⁴²⁴ GA 81, 290

⁴²⁵ GA 81, 82

⁴²⁶ GA 81, 80

⁴²⁷ GA 81, 92

⁴²⁸ UzS, 180

Nun ist aber darauf zu achten, dass der „Sprung“, näher das „Entwachen in das Ereignis“ nur ist, durch ein vollbrachtes Entwachen. Will sagen: Das Andenken ist nur als „bedenken, und zwar das im Gewesenen noch Ungedachte als das zu-Denkende.“⁴²⁹ Da gilt also nicht nur „gesagt-gegan“, vielmehr „gegan-gesagt“. Deswegen ist zu fragen, was sich in concreto dem hörenden-Andenken in jener offenen „Gegend der Sage“ zusagen möchte, mehr noch: zugesagt hat.

Da geht es also um jene „offene Gegend, aus der der Fehl anwest“⁴³⁰. Sie will aber als das schon-Gedachte begriffen werden und also als derjenige „Absprungbereich“, wovon der Sprung in das Un-gedachte abspringt. Das schon-Gedachte, indem das zu-Denkende geborgen liegt, ist jedoch ein „Geflecht“. „In der Sage der Winke keine ‚Poesien‘; wohl ein Versuch, Denken, Gedachtes und Zugesagtes und zu Denkendes für einen guten Augenblick in ein Geflecht zu sammeln“.⁴³¹ Dieses Geflecht ist aber „die noch ungedachte Einheit des Wesens der Metaphysik“⁴³², und zwar im Sinne desjenigen „Bezirk [es]“⁴³³, in dem sich das bisherige Denken aufgehoben hatte. Der bisherige Bezirk des bisherigen Denkens ist derjenige einheitliche Aufenthaltsbereich, dessen Einheit als die Verflechtung der ihn konstituierenden Momente begriffen sein will. Zu diesem einheitlichen Bezirk, worin sich das Denken der Metaphysik aufgehoben hatte, ist in concreto nichts anderes als jenes, wovon der Sprung abspringt. Sofern also das Andenken letztlich abspringt vom „Satz vom Grund“, sodann vom „Satz der Identität“ und letztlich von der „onto-theologischen Verfassung der Metaphysik“, so will darin die besagte Einheit des Wesens der Metaphysik gesehen werden.

In diesem „Geflecht“ hat sich das bisherige Denken des Seins und also die Metaphysik gleichsam als ihr angestammtes Element bewegt.⁴³⁴ In diesem Gefüge der Metaphysik bewegt sich, so Heidegger, alles bisherige Denken des Seins; also jenes Denkens, welches einen Unterschied im Ganzen

⁴²⁹ SvG, 158

⁴³⁰ GA 13, 235

⁴³¹ GA 81, 138

⁴³² GA 11, 63

⁴³³ GA 11, 59

⁴³⁴ vgl. GA 11, 60 ff

gemacht hat, sofern es sich seiner Sache als dem Seienden im Ganzen hinsichtlich seines Seins gewidmet hat.⁴³⁵

Um also kurz an die „Sage des Denkens“⁴³⁶ zu erinnern. Das bisherige Denken als Theorie des Seins des Seienden musste den maßgeblichen Unterschied machen, der überhaupt ein Anwesen-bei Allem zulässt. Denn ohne die „ontologische Differenz“, also des Unterschiedes von Sein und Seienden im Ganzen, wäre für das Denken kein Anwesen-bei Allem möglich. Kann doch das Denken nur deswegen bei Allem anwesen, sofern es anwest bei dem Einen von Allem. Also wäre ohne die „ontologische Differenz“ kein Anwesen des Denkens bei Allem möglich. Darin liegt also: „Sein und Denken“ ist nur möglich gewesen, insofern das Denken bei dem Seienden im Ganzen anwesen konnte, weil dieses in Unterschiedenheit zu seinem Grund gedacht wurde. Weil der versammelnde und vorliegenlassende Grund als das Eine von Allem waltet, deswegen kann es ein Anwesen des Denken bei Allem geben. „Der Logos versammelt, gründend, alles in das Allgemeine und versammelt begründend alles aus dem Einzigem.“⁴³⁷ Das vom Sein als Grund unterschiedene Seiende im Ganzen ist daraufhin das Gegründete des Gründendem. Deswegen ist der „Austrag ein Kreisen, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“⁴³⁸ dergestalt, „daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht.“⁴³⁹ Und weil allein das Sein als das hervorbringende Entbergen das Seiende im Ganzen anwesen lässt, ist ein Zusammengehören von Sein und Denken möglich. Denn Sein entbirgt sich im Seienden im Ganzen, wodurch das Denken des Seins allererst anwesen kann bei dem Sein des Seienden im Ganzen.

Mit dieser „Sage des Denkens“, die Heidegger der bisherigen Geschichte des abendländischen Denkens ansieht, geht es gerade nicht erstlich um diese oder jene konkrete geschichtliche Prägung der „ontologischen Differenz“ oder um diese oder jene „Gestalt des Grundes“, vielmehr allein um

⁴³⁵ Anders als die heutigen „Vernunftkünstler“ sieht Heidegger nicht nur keinen Grund dem Denken des Seins eine totalitäre Gesinnung anzudichten, weil dessen Sache „Alles“ gewesen ist, sondern im Gegenteil als Denken gilt ihm allein solches, dessen Sache eine Totalität gewesen ist. Vgl. hierzu Boeder, Heribert: Is totalizing thinking totalitarian?, in: Brainard, Marcus (Hg.): Seditions, Heidegger and the Limit of Modernity, State University of New York Press, Albany 1997, S. 241-254

⁴³⁶ GA 81, 228

⁴³⁷ GA 11, 75

⁴³⁸ ebd.

⁴³⁹ ebd.

die Tatsache der Unterschiedenheit von Sein und Seiendem im Ganzen. Allein dieses besagte Gefüge der Metaphysik ist es, was nicht nur die heideggersche Auslese dessen bestimmt, was in die „Seinsgeschichte“ aufzunehmen war, mehr noch ist es der Inbegriff dessen, was für Heidegger als Gedachtes anzuerkennen ist.

Gedachtes, schon-Gedachtes gilt der heideggerschen Besinnung allein dasjenige Denken, welches als Denken des Seins in diesem „Geflecht“ gedacht hatte. Also ein Denken, dessen Sache Alles gewesen ist und aber dergestalt den tragenden Unterschied der „ontologischen Differenz“ von Sein und Seiendem machen musste. „Dieses Daß, daß der Anfang ist, / der das Ist hat angefangen“⁴⁴⁰, und zwar im Sinne der besagten Einheit des Wesens der Metaphysik, beansprucht das heideggersche Andenken.

Nun ist aber darauf zu achten, dass der Schritt zurück in den Grund der Metaphysik zwar die Geschichte des Denkens der Philosophie als Ganzes in ein Gegenüber bringt, aber der konkrete Absprungbereich bleibt alleinig das schon-Gedachte des Beginns des abendländischen Denkens. Darin bringt sich einmal die „theoretischen“ Absicht der heideggerschen Besinnung selbst zur Geltung, sodann aber scheint das zu-Denkende sich alleinig im schon-Gedachten des Beginns des abendländischen Denkens ein Gedächtnis gestiftet zu haben. Warum?

Der Beleg für die privilegierte Stellung des Beginns des Denkens des Abendlandes findet Heidegger in der Unterscheidung von Sein und Denken. Will sagen: Sein und Denken sind anders als in der Letzten Epoche des Denkens insofern unterschieden, als das alles Erscheinende alleinig dasjenige der physis ist. Dasselbe begegnet Heidegger bei Heraklit, will doch das Eine der Gesamtheit des Erscheinenden als das Eine des Kosmos begriffen werden, zu dem der selber „erscheinende“ Mensch gehört. Erstlich aber bezeugt die parmenideische Göttin, die selber Alles wissen lässt, die Unterschiedenheit, mehr noch: Vorrangigkeit des „Seins“ vor dem Denken. Auf diese denkende Erfahrung stützt sich für Heidegger das Privileg des Beginns des Denkens gegenüber der Mittleren und Letzten Epoche.

Diese Einschätzung fußt aber erstlich auf demjenigen Schleier, der allein dem Beginn des Denkens ein vom Denken unterschiedenes Sein zumutet.

⁴⁴⁰ GA 81, 211

Will sagen: Wenn auch die letzte Epoche der Philosophie die Differenz von Sein und Seiendem im Ganzen zur Geltung bringt, so doch mit dem Unterschied – so Heidegger –, dass das „Vermögen der Principien“ selbst zum Sein des Seienden im Ganzen geworden ist; stützt sie sich doch alleinig auf die Ideen als Vorstellungen von Ganzheiten, dass das „Urteilen des Begriffs“ selbst die „Idee der physischen und geistigen Natur“ hervorgebracht hat. Da waltet also zwar noch die Differenz von Sein und Seiendem, gleichwohl fällt das besagte Sein mit der „Vernunft“ zusammen, in der Heidegger bekanntlich die härteste Widersacherin des Denkens, nämlich des sinnenden sehen wollte. Nun, solche Einschätzung mag zwar in den Schranken der Moderne eine Berechtigung gehabt haben, trifft aber gleichwohl gerade nicht, was die „Vernunft“ als „Vermögen der Principien“ gewesen ist. Insofern sollte einer Wachsam sein und nicht gänzlich kopflos in den Wettstreit der Plattfüße einstimmen, hinsichtlich genau dieser vormals verherrlichten Vernunft der reinen Vernunftwissenschaft.

Was ist nun aber das konkret Gedachte, das sich im schon-Gedachten des Beginns des abendländischen Denkens nicht verborgen, vielmehr geborgen hat? Was ist konkret im „Schrein des Seyns“ geborgen? Was ist konkret das „Ge-birg der Eignis“⁴⁴¹? Das heißt hier aber fragen: Was konkret hat sich in der Einheit des Wesens der Metaphysik ein Gedächtnis gestiftet? Was ist konkret ge-borgen im Geflecht der Einheit des Wesens der Metaphysik

a. Das umgebrochene Ver-Hältnis⁴⁴²

Um zu erinnern: Die ontologische Differenz ist jene Unterschiedenheit von Sein und Seiendem im Ganzen, wie sie das bisherige Denken der Metaphysik beansprucht hatte. Das Wesen des Seins, Anwesen, bestimmte alles Seiende, sofern der versammelnd vorliegen-lassende Grund dieses zu einem Gegründeten und also Begründeten bestimmte.

Das „Ver-Hältnis“ aber, wie es erstlich das hörende An-denken beansprucht, ist erstlich dasjenige des Seyns und seines „einzigem Seyenden“. „Das Seyende des Seyns ist einzig das Menschenwesen“.⁴⁴³

⁴⁴¹ GA 81, 308

⁴⁴² GA 81, 284

⁴⁴³ GA 81, 229

Das Ver-Hältnis ist der „in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen (Mensch als die Sterblichen – gebraucht im Ereignis) erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat“⁴⁴⁴ – causa sui und animal rationale.

Die Gehaltene im Ver-Hältnis sind nicht mehr Sein und Seiendes, vielmehr Seyn und das einzige Seyende. Das Ver-Hältnis ist dasjenige „zwischen Brauch und Eignis waltend, / mit ihnen selbst sich gleichend / im Selbender sich erreichend.“⁴⁴⁵ Will sagen: Das Andere, näher: dasjenige, was sich in der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem verhüllt geborgen hat, ist das Ver-Hältnis von Eignis (Seyn) und Sterblichen. „Die Eignis, brauchend (benötigend) die Sterblichen / die Sterblichen, gebraucht (ver-wendet) in die Eignis“.⁴⁴⁶

Das Ver-Hältnis ist jener „neue Bereich“⁴⁴⁷ des Menschenwesens, in dem es „in Beziehung zu dem zu stehen, was nicht der Mensch ist, indem er von dort seine Bestimmung empfängt.“⁴⁴⁸ Anders als in der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem hält das Ver-Hältnis aus- und zueinander die Eignis und die Sterblichen, will sagen: das Menschenwesen. Sowenig jenes der Grund ist, sowenig ist dieses als Menschenwesen ein Seiendes, denn der Eignis eignet gerade die „Bestimmung“ des Menschenwesens. Ist doch die Eignis jenes „Er-eignen“, welches dem einzigen Seyenden seinen Aufenthalt in seinem Wesen verleiht. Die Eignis ist also gerade nicht wie das Wesen des Seins her-vor-bringend, vielmehr bringt sie ins Eigene, sofern ihr das Geben der Bestimmung, will sagen: der Bestimmung des Menschenwesens eignet. Die Eignis will also nicht als der Grund begriffen werden, welcher das schon vorliegende Seiende im Ganzen begründet und also das schon vorliegende Seiende im Ganzen erklärt, vielmehr ist sie als die Maß-Gebende im wörtlichen Sinne das Maß Gebende. Das einzig gegebene Maß ist aber die Bestimmung des Menschenwesens, will sagen: sein Im-Eigenen-sein. Sie erklärt also kein Seiendes, erklärt kein schon vorliegendes

⁴⁴⁴ GA 11, 46

⁴⁴⁵ GA 81, 284

⁴⁴⁶ GA 81, 330

⁴⁴⁷ GA 15, 390

⁴⁴⁸ ebd.

Seiendes im Ganzen, sondern gibt allein die Bestimmung des einzigen Seyenden, wie es das Menschenwesen ist.

Das in das Ereignis erwachte Denken erwacht denn präzise in diesen „Bereich“, der als das Ver-Hältnis von Eignis und Sterblichen, das ganz andere Ver-Hältnis ist zu jenem Aus- und Zueinander, wie es die ontologische Differenz von Sein und Seiendem im Ganzen gewesen ist. Jenes Ver-Hältnis von Eignis und Sterblichen ist grundverschieden von diesem Austrag von Sein und Seiendem, sodass genau genommen ein Absprung von jenem zu diesem unmöglich ist.

Warum? Das geschickliche Wesen des Seins, das Anwesen, ist als das eine versammelnde-Vorliegenlassen jener Grund, der genau genommen alleinig das schon vorliegende Seiende im Ganzen im Sinne des Wirklichen begründet und also erklärt. Das Eigenste der Eignis aber ist das Er-eignen, will sagen: Das Ins-Eigene-Bergen insofern, als es alleinig die Bestimmung gibt. Sie hat es also nicht mit dem Seienden im Sinne des „Wirklichen“ zu tun, vielmehr ist sie als die befugte Maß-Gebende - die Bestimmung gebend. Die „Seinheit“⁴⁴⁹ des Seyns ist also kein „wie es ist“, vielmehr ein „wie es zu-sein-hat“.

Genau mit diesem maßgeblichen Unterschied hat es denn auch schon der heideggersche Gedanke in seiner mittleren Phase zu tun, wo es um die Auseinandersetzung des Unterschieds der Wahrheit des Seins zur Wahrheit des Seyns gegangen war. So wie jener Wahrheit des Seins das nachträgliche Erklären und Begründen des schon vorliegenden Seienden im Ganzen eignet, so dieser Wahrheit des Seyns die Befugnis zum Er-eignen. So wie jenes Anwesen erstlich ein her aus der Verborgenheit vor in die Unverborgenheit bringen ist, so ist das Eigenste oder das Eigentum der Eignis das Ins-Eigene-Bergen. Dieses Bergen und jenes Bringen sind grundverschieden. Das Anwesen waltet als der Erklärungs-Grund für das schon vorliegende Seiende im Ganzen, diese Eignis aber erklärt nichts, vielmehr er-eignet es, will sagen: bringt ins Eigene.

Es bringt aber allein insofern sein einziges Seyendes ins Eigene, sofern es die Bestimmung gibt, die dem Menschenwesen eignet.

⁴⁴⁹ GA 81, 167

b. Der Brauch

Der „Brauch“⁴⁵⁰ ist das andere Eigentümliche des Ver-Hältnisses. Näher: Der „Brauch“ nennt das Wie der Beziehung der im Ver-Hältnis haltend-Gehaltenen. Als solcher ist er unterschieden von dem „Wechselverhältnis des Grundes“⁴⁵¹, wie es in der „ontotheologischen Verfassung der Metaphysik“ waltet. Auch er muss seine Bestimmtheit aus der Unterschiedenheit zu der ontologischen Differenz erkennen lassen.

Der Brauch ist „zwiefältig: die Eignis, brauchend (benötigend) die Sterblichen / die Sterblichen, gebraucht (ver-wendet) in die Eignis“.⁴⁵² Will sagen: Die Sterblichen brauchen die Eignis, sofern allein ihr das besagte Er-eignen zukommt. Ist doch das Er-eignen des einzigen Seyenden des Seyns das alleinige Eigentum der Eignis. Darin liegt also: Der Mensch als solcher braucht die Eignis, sofern er als solcher keine Befugnis hat für ein solches Maß-Geben.

Der Vorenthalt der „alten Befugnis“ hat es genau damit zu tun, dass nämlich dem Mensch qua Mensch es unmöglich ist, jenes zu vermögen, was alleinig der Eignis eignet. Kurz: Der Mensch vermag als solcher keine Bestimmung des Menschenwesens zu geben und a fortiori ist er angewiesen auf jenes befugte Maß-Gebende. Weil jene Befugnis nur der Eignis eignet, deswegen braucht der Mensch die Eignis, wenn anders er zu keiner Bestimmung seiner Menschheit des Menschen kommen kann.

Das Andere dazu aber ist der „Über-gang des Hinüber und Herüber zwischen dem Seiendem und Sein“⁴⁵³. Das „Seiende im Ganzen“ „braucht“ das Sein als anwesen-Lassen gerade nicht, um in sein Eigenes zu kommen, denn als die andere Seite des Austrags ist ein „sich bergen in Ankunft“⁴⁵⁴ aus der „entbergende[n] Überkommnis“. Die Überkommnis erbringt das Vorliegen und im-Ganzen-sein des Anwesenen. Das Vorliegen-Lassen und Versammeln ist das dem Grund zukommende Lassen.

Im Ver-Hältnis gilt aber nicht nur, dass die Sterblichen die Eignis brauchen, vielmehr braucht auch die Eignis die Sterblichen. Inwiefern braucht die Eignis die Sterblichen?

⁴⁵⁰ GA 81, 330

⁴⁵¹ vgl. GA 11, 53 ff

⁴⁵² GA 81, 330

⁴⁵³ GA 81, 105

⁴⁵⁴ GA 11, 73

„Entblicke der Eignis / ihr stiftend den Brauch.“⁴⁵⁵ Wie schon erwähnt, ist die Gabe der Eignis kein „Etwas“, oder ein „Was“, vielmehr allein eine „Bestimmung“. Wenn es da heißt, dass „das Ereignen den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen verleiht“, so gerade nicht im Sinne eines „natürlichen“ Erzeugens, vielmehr in einem Bestimmen, welches bestimmt, indem es alleinig seine Bestimmung gibt. Wenn die Eignis „etwas zu ihm selber bringt (kommen läßt), sodaß es als es selbst erscheinen kann“⁴⁵⁶, so will dieses „Bringen“ offenbar nicht als eine „natürliche Genese“ begriffen sein, vielmehr als das besagte Geben allein der Bestimmung.

Sofern nun also die Eignis die Sterblichen braucht, so läßt dies schon daran denken, in welchem Sinne hier der „Brauch“ zu denken ist. Die Eignis braucht die Sterblichen, will sagen als diejenigen, die Sterben können. Sie sind diejenigen, welche den „guten Tod“ vermögen, will sagen: Sie vermögen sich von sich zu unterscheiden. Das besagt aber hier konkret: Sie vermögen zu sterben, das heißt: sich von sich zu unterscheiden, sofern sie die allein der Eignis zukommende Befugnis anerkennen.

Die Sterblichen haben hier das Vermögen, sich von sich zu unterscheiden, sofern sie ihre Un-Befugtheit anerkennen. Weil die Eignis kein Eines von Allem ist und folglich keine natürliche Präsenz in dem von ihr Bestimmten, so ist hier also daran zu denken, dass die Eignis erstlich als die Befugnis anerkannt sein möchte. Das Anerkennen, wie es hier dem Erkennen voraufgeht, anerkennt aber einmal die Eignis als Befugnis, sodann aber die konkrete Gabe dieser Befugnis. Das ist aber allein die gegebene Bestimmung des einzigen Seyenden.

Die Eignis braucht also die Sterblichen als diejenigen, welchen den „guten Tod“⁴⁵⁷ vermögen, sofern ihre Befugnis nur darin liegt, die Bestimmung zu geben. Sofern die zur Weisung befugte Maß-Gabe keine andere Gegenwart hat als ihre Weisung, deswegen braucht sie das Anerkennen des Sterblichen. Sie braucht aber die Anerkennung gerade nicht, um überhaupt zu wesen, hat sie doch eine eigene Gegenwart, vielmehr braucht sie die

⁴⁵⁵ GA 81, 285

⁴⁵⁶ GA 11, 78

⁴⁵⁷ VuA, 145

Anerkennung, damit ihre Gabe gleichsam inmitten des „irren Bestellens“⁴⁵⁸ des sich selber „als Maß wählenden“ Menschen wesen kann.

c. Der vergessene Selbänder

„Der Selbänder: Eines dem Anderen ge-eignet aus dem Selben der Eignis“⁴⁵⁹ betrifft letztlich das Zusammengehören von Eignis und Sterblichen und Sterblichen und Eignis. Denn die Eignis als die Maß-Gabe bringt die Sterblichen, d.h. das Menschenwesen in sein Eigenes, so wie die Sterblichen als diejenigen, die den „guten Tod“ vermögen, umkehrt die Eignis in ihr Eigenes bringen. Dieses wechselseitige Ins-Eigene-Bergen der Gehaltene im „Ver-Hhältnis“ bezeugt deren wechselweise Angewiesenheit.

Denn die Eignis verleiht den Sterblichen ihren Aufenthalt in ihrem Wesen, so wie der „gute Tod“ der Sterblichen der Eignis ihre zur Weisung befugte Maßgeblichkeit als solche anerkennt. Hier gilt es also darauf zu achten, „daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist.“⁴⁶⁰ Dieses „seltsame Vereignen und Zueignen“⁴⁶¹ gilt es zu erfahren, „d.h. zu erwachen ins Ereignis“⁴⁶².

So wie das „Ver-Hhältnis“ ihren Schein an der ontologischen Differenz hatte, so wie der „Brauch“ seinen „Schein“ an der Identität von Sein und Denken hatte, so hat der Selbänder von Eignis und Sterblichen und Sterblichen und Eignis ebenso seinen „Schein“ an der „ontotheologischen Verfassung der Metaphysik“. An deren „Über-gang des Hinüber und Herüber zwischen Seiendem und Sein“⁴⁶³, kurz: „im Selbänder vom Sein des Seienden“⁴⁶⁴ ist die Vorerscheinung des Selbänders im Ver-Hhältnis zu erblicken. Inwiefern?

„Das Sein zeigt sich in der entbergenden Überkommnis als das Vorliegenlassen des Ankommenden (und umgekehrt: das Vorliegenlassen zeigt sich – rein vom Seienden her gesehen – als Überkommnis über dieses –), als das Gründen in den mannigfaltigen Weisen des Her- und Vorbringens. Das Seiende als solches, die sich in die Unverborgenheit bergende Ankunft, ist das Gegründete, das als Gegründetes und so als Erwirktes auf seine

⁴⁵⁸ GA 81, 312

⁴⁵⁹ GA 81, 282

⁴⁶⁰ GA 11, 45

⁴⁶¹ ebd.

⁴⁶² ebd.

⁴⁶³ GA 81, 105

⁴⁶⁴ GA 14, 83

Weise gründet, nämlich wirkt, d.h. verursacht. Der Austrag von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, dass nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht.“⁴⁶⁵

Will sagen: Das Verhältnis von Sein und Seiendem waltet als das „Aus- und Zueinander von Gründen und Begründen“⁴⁶⁶ dergestalt, dass das Sein als Grund das Seiende gründet, hingegen das Seiende das Sein begründet. „Eines überkommt das Andere, Eines kommt im Anderen an. Überkommnis und Ankunft erscheinen wechselweise ineinander im Widerschein.“⁴⁶⁷

Wenn auch dieser Austrag ein Kreisen ist, „das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“⁴⁶⁸, und zwar in der Gestalt des wechselweisen Gründens, so aber gerade nicht in der Weise des Selbenders im Ver-Hältnisses, sofern da gilt: Eines dem Anderen ge-eignet. Denn weder birgt der Grund das Seiende in sein Eigenes, noch braucht das Wesen des Seins als Grund eine Anerkennung, um als das Maß-Gebliche zu wesen.

Das Ver-hältnis von Eignis und Sterblichen und Sterblichen und Eignis, deren wechselweises sich Brauchen und deren Selbender sind dasjenige Un-gedachte, welches im schon-Gedachten sich für das hörende An-denken zu sagt. Dies ist jenes „Ge-wesen“⁴⁶⁹, welches sich als der Schrein des Seyns selber verwahrt, weil es sich im Beginn des abendländischen Denkens geborgen hat.

Ein nicht bloß Vergangenes ist das Ver-Hältnis aber insofern, weil es als ein „wie es zu-sein-hat“ begriffen sein möchte, warum denn auch der Beginn des schon-Gedachten nicht im Modus der Zeit begegnet, vielmehr als der bleibende Ort der Verwahrnis des besagten Ereignisses. Sofern aber dieser Rückgang in den Grund der Metaphysik, will sagen: in das Un-Gedachte im schon-Gedachten, allein gewagt werden muss „angesichts des Seienden als solchem im Ganzen, wie es jetzt ist und sich zusehends eindeutiger zu zeigen beginnt“⁴⁷⁰, will der Anlass für das Andenken gerade nicht in einem wie auch immer gearteten historischen Interesse gesehen werden.

⁴⁶⁵ GA 11, 75

⁴⁶⁶ ebd.

⁴⁶⁷ ebd.

⁴⁶⁸ ebd.

⁴⁶⁹ GA 81, 85

⁴⁷⁰ GA 11, 60

B.2. Das weltliche entsagende Denken: „Das Zeitalter der Gestellnis“

Das entsagende Denken ist das zweite Moment des sinnenden Denkens. Erst hier erreicht es seine konkrete geschichtliche Gegenwart. Nicht anders als das Andenken ist auch das „ent-sagende Denken“⁴⁷¹ ein Gebrauchtes. Gebrauchte aber ist es nicht mehr hinsichtlich der „Vergessenheit“ des Un-Gedachten im schon-Gedachten des beginnlichen Denkens, sondern hinsichtlich des „Weltalters der Gestellnis“⁴⁷².

Das Weltalter der Gestellnis ist die gegenwärtige moderne „Gegend“, in der sich das sinnende Denken findet. Es ist jedoch das „Weltalter des Übergangs“⁴⁷³, weil es gleichsam die Mitte bildet zu der vormaligen „Gegend“ und der erst noch ankommenden.

Denn das „Ende der Philosophie“⁴⁷⁴ bezeugt einen Umbruch im Ganzen, der jene vormalige „Gegend“ von dieser gegenwärtigen unterschieden hat. Gerade am Einsturz der ontotheologischen Verfassung der Metaphysik, welche für die ganze bisherige Geschichte von Anaximander bis Nietzsche tragend gewesen ist, geht dem Denken der Bruch der Geschichte der Philosophie zur Welt der Moderne auf. Ist doch in dieser „weltlichen Gegend“ die „ontologische Differenz“ von Sein und Seiendem insofern eingestürzt, als gegenwärtig nicht mehr das in jener Geschichte waltende Wesen des Seins, nämlich das Anwesen, das Seiende im Ganzen bestimmt.

Da ist die „causa sui“, also der „Gott“ der Metaphysik, insofern entschwunden, als dieser von dem „sich selber als Maß wählenden Menschen“⁴⁷⁵ abgelöst wurde. „Wenn Gott und die Götter im Sinne der erläuterten metaphysischen Erfahrung tot sind, und wenn der Wille zur Macht wissentlich als das Prinzip alles Setzens der Bedingung von Seiendem, d.h. als Prinzip der Wertsetzung, gewollt ist, dann geht die Herrschaft über das Seiende als solches in der Gestalt der Herrschaft über die Erde an das neue, durch den Willen zur Macht bestimmte Wollen des Menschen über.“⁴⁷⁶ Da ist also ein geschichtlicher Bruch im Ganzen eingetreten: „Was vormals in der Weise von Ziel und Maß das Menschenwesen bedingte und bestimmte, hat

⁴⁷¹ GA 81, 286 f

⁴⁷² GA 81, 290

⁴⁷³ ebd.

⁴⁷⁴ GA 14, 67 ff

⁴⁷⁵ GA 81, 288

⁴⁷⁶ HW, 254 f

seine unbedingte und unmittelbare und vor allem überallhin unfehlbar wirksame Wirkungsmacht eingeübt. Jene übersinnliche Welt der Ziele und des Maßes erweckt und trägt das Leben nicht mehr. Jene Welt ist selber leblos geworden: tot.⁴⁷⁷

Das Neuartige⁴⁷⁸ dieser neuen Gegend zeigt sich gerade für das Denken daran, dass es selber nicht mehr als Denken des Seins möglich ist. Denn dem Denken ist es nicht mehr möglich anzuwesen bei jenem einen einenden Grund, der als causa sui das Seiende im Ganzen bestimmte. Ist doch die technische Welt oder die „Bestandes-Welt“⁴⁷⁹ grundverschieden von jenem Seienden im Ganzen in weltlicher Bestimmtheit, wie es die Sache des bisherigen Denkens gewesen ist.⁴⁸⁰ Die Bestand-Welt ist deswegen auch unterschieden von dem vormaligen Seienden im-Ganzen gerade insofern, weil deren Bestimmendes gerade nicht einmal mehr als das Wesen des Seins waltet, vielmehr überhaupt kein Eines VON Allem ist. Vielmehr ist der „sich selber als Maß wählende Mensch“ zum Herrn nicht von Allem – sondern FÜR alle Dinge geworden. Das Weltalter der Gestellnis ist also grundverschieden von jener ganzen Geschichte, in welcher die sogenannte ontotheologische Verfassung oder die ontologische Differenz von Sein und Seiendem das Denken der Metaphysik beanspruchte.⁴⁸¹

Der sich selber als Maß wählende Mensch ist da zum Herrn für alle Dinge geworden. Die Welt dieses Herrn ist als die Bestandes-Welt unterschieden von jenem vormaligen Seienden im Ganzen, sofern die Art der Ganzheit dieses Ganzen nicht mehr durch den vereinheitlichenden Grund bestimmt ist. Die Einheit der Bestandes-Welt will vielmehr allein darin gesehen werden, dass jegliches in ihr, nämlich ihre Stücke, unter der Maßgeblichkeit dieses neuen Herrn steht. Wenn auch diese Welt der Moderne noch eine Totalität ist, so allein in dem Sinne, dass eben für jegliches der Mensch sich als Maß wähnt.

⁴⁷⁷ HW, 254

⁴⁷⁸ vgl. GA 11, 60

⁴⁷⁹ vgl. GA 79, 24 ff

⁴⁸⁰ Helmut Konrad geht genau auf diesen schon eingetretenen Unterschied ein, wenn er nach der Ortsbestimmung des neuzeitlichen Subjekts fragt: „Die Welt ist nicht mehr die Welt, der Mensch ist nicht mehr der Mensch, Gott ist nicht mehr Gott: So müßte eine vollständige Bestandsaufnahme der Ortsbestimmung des neuzeitlichen Subjekts aus seiner Geschichte aussehen.“ Vgl. Konrad, Helmut: Mensch ohne Welt – Gedanken zur Ortsbestimmung des neuzeitlichen Subjekts -, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1991, S. 444

⁴⁸¹ Dieser konstatierten Vollendung der vormaligen Metaphysik folgt die Anthropologie. „Dieser Name meint hier nicht irgendeine naturwissenschaftliche Erforschung des Menschen. Er meint auch nicht die innerhalb der christlichen Theologie festgelegte Lehre vom geschaffenen, gefallenem und erlöstem Menschen. Er bezeichnet jene philosophische Deutung des Menschen, die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt.“ Vgl. HW, S. 93

Wenn auch das „hervorbringende Entbergen“, wie es dem Wesen des Seins als Anwesen eignete, eine Ähnlichkeit zum „Bestellen“ als dem „herausfordernden Entbergen“ anzusehen ist⁴⁸², so darf sich das Denken nicht darüber hinwegtäuschen, dass jenes her-vor-Bringen des Anwesens grundverschieden ist von diesem her-aus-Fordern, wie es der Machenschaft des sich selber als Maß wählenden Menschen eignet.

Wenn nun auch das entsagende Denken in konkret dieser Gegend gebraucht ist, so in welchem Sinne? Offenbar nicht im Sinne des Andenkens, denn dieses war gebraucht das Un-Gedachte im schon-Gedachten des beginnlichen Denkens zu „entbergen“. Das entsagende Denken ist aber in einen anderen Brauch gestellt, in ein anderes Gebraucht-sein, sofern es eben konkret mit dieser Gegenwart zu tun hat.

Dieses „Weltalter der Gestellnis“ ist von jener anfänglichen „Gegend“ unterschieden, sofern sie nicht der „Schrein“ ist, indem sich das Un-Gedachte geborgen hat, vielmehr ist es präzise das äußerste Gegenwesen zu jenem bislang verhüllten „Ver-Hältnis“. Des Näheren ist es das äußerste Gegenwesen zu dem Walten des Vorenthalts alter Befugnis, sofern die „Gestellnis“ der Name ist dafür, dass der Mensch sich selber wähnt als das Maß aller Dinge.

Mit dem Aufstand der Machenschaft oder dem technischen Bestellen des Menschen ist das Äußerste insofern erreicht, sofern der Vorenthalt der alten Befugnis sich in sein Gegenteil gewendet hat. Das unbefugt Maßgebliche hat sich als das Maß für alle Dinge eingerichtet und hat sich als solches in die Gegenstellung zu jenem „Maß-Geblichen“ gebracht, dem alleinig die „alte Befugnis“ zukommt. Die besagte „Gegend“ ist also diejenige der Herrschaft des schlechthin Un-befugten, das zwar maßgeblich für alle Dinge ist, dem aber gleichwohl keine Befugnis eignet, weil es kein Maß hat.⁴⁸³

Woran aber zeigt sich die Maß-losigkeit und also die Unbefugtheit der Machenschaft des sich selber als Maß wählenden Menschen für alle Dinge? An nichts anderem als an genau jenem, was durch das technische, will sagen: unterschiedslose Denken, nämlich durch das herausfordernde

⁴⁸² vgl. VuA, 24

⁴⁸³ vgl. Konrad, Helmut: Gedanken über Theorie und Praxis, Wissen und Handeln im Blick auf ein pädagogisches Ethos, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1994, S. 470: „Mit Martin Heidegger sprechen wir von der Hypertrophie des neuzeitlichen Menschen in der Geschichte einer wurzellosen Selbstproduktion menschlichen Daseins im Horizont einer Metaphysik der Subjektivität, die ihren Ausgang und ihr vermutbares Ende im Gestell der Technik findet.“

Bestellen besteht. Das ist aber die besagte Bestandes-Welt, in welcher nicht einmal mehr Gegenstände begegnen, sondern nur noch Bestand-Stücke. Deren Eigentümlichkeit ist es, gerade nicht einmal mehr in einem Gegenüber zu stehen, sondern gleichsam überhaupt keinen Stand mehr zu haben und dergestalt allein als das „ständig auswechselbare Gleiche“⁴⁸⁴ zu walten.

Entscheidend ist hierbei zu sehen, dass die Bestand-Stücke gerade insofern in der „Abstandlosigkeit und Gleichgültigkeit“⁴⁸⁵ zueinander stehen, sofern ihnen kein eigenes „Wesen“ mehr eignet. Da sind sie jeglicher Eigenheit verlustig, selbst noch ihres vormaligen „Wesens“. Wo das herausfordernde Bestellen oder die Machenschaft des sich selber als Maß wählenden Menschen waltet, da hat jegliches nicht nur sein vormaliges „Wesen“ verloren, da ist überhaupt der Gedanke der „Wesenheit“ als solches dahin.⁴⁸⁶

Wenn in einer solchen „offenen“ Struktur, wie sie die Bestandes-welt auszeichnet, Nähe ausbleibt, so deswegen, weil in ihr keine Ferne möglich ist. Dies bleibt aber aus, weil es darin sensu stricto kein Im-Eigenen-sein gibt und geben kann. Kurz gesagt: Gerade an dem, was das herausfordernde Bestellen oder die Machenschaft des sich selber als Maß wählenden Menschen erbringt, bzw. an der modernen Bestandes-Welt schon erbracht hat, geht dem Denken die Maß-Losigkeit des Menschen qua Mensch auf.

Die alleinige Wirklichkeit und alleinige Wirksamkeit dieses Maßgeblichen ist hier unbestritten und will eigens anerkannt werden. Das Augenmerk des entsagenden Denkens richtet sich zunächst auf die Frage: Woran sich die Un-Befugtheit des Maßgeblichen selbst zeigt.

Aber anders als die Dinge ist der Mensch im Weltalter der Gestellnis gefährdet. Denn der sich selber als Maß wählende Mensch fordert sich selber heraus, sofern er sich selber zu einem Stück des Bestandes gemacht hat. Der Mensch selber als Stück des Bestandes ist da selber in den Bestand gestellt. Als solcher ist er nicht einmal mehr ein Seiendes im Ganzen, sondern selber in die Abstandlosigkeit und Gleichgültigkeit zu allen übrigen Stücken des Bestandes gestellt. Da ist nicht einmal mehr das Verhältnis von

⁴⁸⁴ GA 79, 44

⁴⁸⁵ vgl. GA 79

⁴⁸⁶ Egon Schütz sieht im Anhalt an Heidegger den Kern der sogenannten „Metaphysik der Subjektivität“ in der „Auslegung der Wahrheit als menschliches ‚Verhalten‘ zum Seienden“. Der dieser „Metaphysik der Subjektivität“ inhärente Positivismus vollende sich in der „technologische[n] Bewirtschaftung und Ausrichtung menschlichen Verhaltens“, sofern die Technik „nur die Folge desjenigen Wahrheitsverständnisses (wäre), „das sich durch die Subjekt-Objekt-Trennung gegen die Welt verselbstständigt und seine eigene Alternative vergessen hat.“ Schütz, Egon: Theorie, Technik, Praxis im Horizont der Subjektivität, in: Konrad, Helmut (Hg.): Nahtstellen 2, Pädagogik und Wissenschaft, Lahn 1981, S. 57; S. 59

Sein und Seiendem im Ganzen, geschweige denn das Ver-Hältnis von Seyn und seinem einzigen Seyenden – sondern der Mensch als Bestandteil ist der selber herausgeforderte seiner eigenen Machenschaft. Das Bestand-Stück Mensch ist da selber derjenige seines herausfordernden Bestellens des Menschen, der sich als Maß aller Dinge wähnt.

Das herausfordernde Entbergen oder das technische Denken des Menschen und sein Mensch als das Bestandteil ist das pervertierte Ver-Hältnis von Seyn und dessen einzigen Seyenden. Das „machenschaftliche Verhältnis“ ist nicht nur das Gegenwesen zu jenem „Ver-Hältnis“, darüber hinaus zeigt es ebenso eine sich entziehende Befugnis an. Denn gerade an jener Bestandes-Welt des herausfordernden Entbergens des maß-losen Menschen zeigt sich, mehr noch: macht durchsichtig, dass dem Menschen qua Mensch die Befugnis fehlt hinsichtlich des Menschenwesens.

Will sagen: Die erstliche Gefahr für das Menschenwesen ist der Mensch. Weil er kein Maß hat, deswegen ist sein maß-loses technisches Denken notwendigerweise ein herausforderndes. Als solches ent-setzt es nicht nur die Dinge aus ihrem Wesen oder im-Eigenen-sein, sondern vielmehr und erstlich sich selber, sein Selbst. Das maß-lose Herausfordern des technischen Denkens gefährdet nicht nur, sondern hat in jener Gegend, welche die Welt der Moderne ist, den Menschen in die Indifferenz zu seinem Menschenwesen ent-setzt. Kurz: Da ist kein Gedanke an die Menschheit des Menschen, nämlich an den von sich unterschiedenen Menschen. Der Gedanke der Unterscheidung des Menschen von sich ist in jener „Gegend“ tot.⁴⁸⁷

Inwiefern ist aber das ent-sagende Denken hier gebraucht? Es ist gebraucht, um in der Gegend der „Wirrnis des irren Bestellens“⁴⁸⁸ des sich als Maß wählenden Menschen diesem die Befugnis zu ent-sagen. Das ent-sagende Denken steht also vor der Aufgabe, trotz der Wirklichkeit dieser „Gegend“, dem sich als Maß wählenden Menschen nicht seine faktische

⁴⁸⁷ Egon Schütz sieht die „Wandlungs- und Krisenindizien der Moderne“ letztlich zusammenlaufen in das „eine Grundproblem, das man – vorläufig und daher explikationsbedürftig – als Neutralisierung und Zerstreuung singulärer Existenz oder existierender Individualität beschreiben kann.“ Gegen die „späte Moderne“ will Schütz Heidegger als einen „Fürsprecher“ der „Faktizität der Existenz“ verstanden wissen. „Sie, die um ihr Wersein besorgte Existenz, der Kern humanistischer Reklamation des Menschen als Menschen gegen den Zudrang der Funktionalisierung, Fraktionierungen, Partikularisierungen, Qualifizierungen, Entfremdungen, scheint endgültig auf dem Weg ins Exil, in die Verstummung, in die private Provinzialisierung zu sein, nachdem ihm die letzte große Aufmerksamkeit in SATREs humanismuskritischem Existenzialhumanismus und HEIDEGGERs – ebenfalls humanismuskritischem – Versuch einer Rückgründung des Humanismus in die Seinsfrage zuteilt wurde. Vgl. Schütz, Egon: Humanismuskritik und Modernitätskrise. Eine Exposition, in: Zeitschrift für Pädagogik, Beltz-Verl., Weinheim/Basel 1992, S. 143

⁴⁸⁸ GA 81, 312

Maßgeblichkeit als solche zu entsagen, sondern vielmehr seine Befugnis. Da ist es gleichsam ein Nein-Sagen, welches sich auf das entsprechende Zeugnis, nämlich die Bestandes-Welt selber berufen kann.

Gebraucht ist das entsagende Denken aber deswegen, weil das „Sein als Sein“ oder das „Maß-Gebende“, dem die „alte Befugnis“ eignet, sich selber nicht gegen die „Gestellnis“ behaupten kann. Es ist also machtlos gegen die Gestellnis, und braucht allein daraufhin das entsagende Denken, das der Gestellnis nicht seine Wirklichkeit, gleichwohl aber seine Befugnis abspricht. Die Lichtung im Sinne des befugten Maß-Gebenden braucht das entsagende Denken angesichts derjenigen Gegend, in welcher sich die Alleinherrschaft ihres Gegen-wesen eingerichtet hat. Jenes befugte Maß-Gebende kann also von sich aus jenes „sich Wähnen“ nicht zerbrechen, sondern ist angewiesen auf das ent-sagende Denken. Dieses versteht sich gleichsam als Fürsprecher der Lichtung des Vorenthalts alter Befugnis.

Sofern aber das entsagende Denken der Fürsprecher des Maß-Geblichen ist, das einzige Seyende des Seyns aber allein das Menschenwesen ist, so tritt hier die Paradoxie auf, dass das entsagende Denken zugleich der Fürsprecher des Menschenwesens ist, indem es dem sich als Maß wählenden Lebewesen Mensch seine Befugnis abspricht und dies im Dienste seines Menschenwesens.

Darin liegt aber: Der Mensch als solcher ist sich selber, nämlich seinem Menschenwesen gleichsam im Wege. Wenn also das entsagende Denken im Brauch für das Seyn steht, so steht es zugleich im Brauch für das Seyende, das einzig das Menschenwesen ist. Also ist die Gestellnis nicht allein die Gefahr für das Maß-Gebende, vielmehr damit zugleich auch die Gefahr schlechthin für das „einzig Seyende“ - das Menschenwesen. Der sich als Maß wählende Mensch ist als Gegen-wesen zum Seyn nicht nur die Gefahr des befugten Maß-Geblichen – sondern darüber hinaus die Gefahr für das Menschenwesen als solches.

Da ist also nicht mehr vom Ge-Stell, will sagen: Von einem sich Nachstellen des Seyns selbst⁴⁸⁹ auszugehen und auch keine „Kehre im Seyn“⁴⁹⁰ zu

⁴⁸⁹ vgl. GA 79, 72: „Die Gefahr ist aber das Nachstellen, als welches das Seyn selber in der Weise des Ge-Stells der Wahrnis des Seyns mit der Vergessenheit nachsetzt. Im Nachstellen west dies, daß das Seyn seine Wahrheit in die Vergessenheit entsetzt, dergestalt, daß das Sein sein Wesen verweigert. Wenn so nach die Gefahr als die Gefahr ist, dann ereignet sich eigens das Nachstellen, als welches das Seyn selber seiner Wahrheit mit der Vergessenheit nachstellt.“

⁴⁹⁰ vgl. GA 79, 74: „Einblick in das was ist – dieser Titel nennt jetzt das Ereignis der Kehre im (!) Seyn, die Kehre der Verweigerung seines Wesens in das Ereignen seiner Wahrnis.“

erwarten, da ist aber auch nicht mehr vom Ge-stell im Sinne des „wechselweisen Sichstellen[s] von Mensch und Sein“⁴⁹¹ auszugehen, sondern vielmehr und letztlich von der „Verschlossenheit des Menschen gegenüber dem, was den Menschen erst in die ihm eigentümliche Bestimmung schickt, damit er sich in das Schickliche füge“⁴⁹².

Darin liegt also: Das ent-sagende Denken vermag sich von der „Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters“⁴⁹³ zu unterscheiden, weil es sich allein auf jenes „lichte Maß“⁴⁹⁴ stützt, welches sich ihm durch das Andenken an das Un-Gedachte im schon Gedachten lichtete. Allein dieses angedachte „Ge-wesen“ wird ihm sowohl zum Bestimmungsgrund, wie auch Unterscheidungsgrund für das Heute. Dieses lichte Maß, welches allein durch das Andenken sich lichtet, ist aber das besagte „Ereignis“, und zwar im Sinne des „Ver-Hältnisses“.

Denn was die „Konstellation unseres Zeitalters“ bestimmt, spricht nicht überhaupt an, sondern „spricht nur das (schon aus der Vergessenheit erwachte) ent-sagende Denken im Ereignis an.“⁴⁹⁵ Will sagen: Die Gegenwart des Heute des ent-sagenden Denkens ist unterschieden vom gewöhnlich gewohnten Heute. So gewährt denn allein „ein Aufenthalt in der offenen Gegend, aus der her der Fehl anwest“, nämlich durch das besagte Andenken, „die Möglichkeit eines Einblickes in das, was heute ist, indem es fehlt.“⁴⁹⁶ Gerade daraufhin ist es vom technischen Denken, will sagen: vom maßlosen Denken unterschieden, weil es der Gegend des Heute ein Fehlen ansieht.⁴⁹⁷

Das ist aber einer gewöhnt-gewöhnlichen technischen Interpretation der Gegenwart unmöglich, sofern es sich alleinig auf schon Vorliegendes, also auf Anwesendes stützen kann. Das ent-sagende Denken beurteilt jedoch die „Konstellation unseres Zeitalter“⁴⁹⁸ allein daraufhin, was ihm durch das An-

⁴⁹¹ GA 11, 44 ff

⁴⁹² AT, 20

⁴⁹³ GA 11, 61

⁴⁹⁴ GA 81, 298

⁴⁹⁵ GA 11, 44 (Fußnote)

⁴⁹⁶ GA 13, 235

⁴⁹⁷ Egon Schütz nimmt diesen Gedanken auf, wenn er erinnert: „Das wesenhafte Verständnis von Wissenschaft ist nur zu gewinnen über die Rekonstruktion der abendländischen Denkgeschichte als Metaphysik. Das bedeutet, die Entscheidung über den Charakter neuzeitlicher Wissenschaft, von HEIDEGGER bestimmt als ‚kypernetisch‘ und ‚technisch‘, fällt bereits sehr früh, nämlich in der metaphysischen Ideen-Philosophie PLATONS, von der HEIDEGGER ausführt, daß sie mit der Hypothek einer Zweideutigkeit belastet war, sofern Wahrheit, zunächst als ‚Unverborgenheit‘ (aletheia) erfahren, unter der Herrschaft der Idee geraten und damit auf Verstand und Vernunft abgestellt worden sei.“ Schütz, Egon: Theorie, Technik, Praxis im Horizont der Metaphysik der Subjektivität, in: Konrad, Helmut (Hg.): Nahtstellen 2, Pädagogik und Wissenschaft, Lahn 1981, S. 57

⁴⁹⁸ GA 11, 44

denken an das „Ge-wesen“ sich erstmals gelichtet hat. Wenn da auch alle unter dem betreffenden „Geschick“ der „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“ stehen, und in diesem Sinne alle angesprochen sind, so ist es doch alleinig das sinnende Denken, welches im dankenden Andenken dieser erstmalig gewährten „Spende“ entspricht.

Genau dasjenige aber, was sich da lichtet, nämlich das erstmalige „Verhältnis“ von Seyn und seinem einzigen Seyenden wird dem ent-sagenden Denken sowohl zum Bestimmungsgrund, wie auch zum Unterscheidungsgrund für seine Beurteilung des Heute. Als solches ist es also grundverschieden von aller „Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters“⁴⁹⁹, sofern dieses, wie schon gesagt, sich alleinig auf das schon Vorliegende, auf das schon Anwesende richten kann. Das technische Denken des „Menschen bleibt in dem Umkreis der von ihm und für ihn errechneten Möglichkeiten eingeschlossen“⁵⁰⁰, nämlich in dem Horizont seiner maßgeblichen Welt.

Der Horizont seiner Welt, der Horizont seiner geschichtlichen Gegenwart ist dem technischen Denken des Menschen unausweichlich, zumal aber und auch erstlich deswegen, weil er sich als der sich selbst als Maß aller Dinge wählende Mensch scheinbar nur noch sich selbst begegnet.⁵⁰¹ So wie dies denn auch gerade für die sinnverstehende Vernunft Diltheys, Husserls und Wittgensteins konstitutiv gewesen ist.

Aber – so Heidegger – der Schein trügt: „Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen.“⁵⁰²

Aber auch das ist letztlich noch schief gesagt, denn die erstliche Gefahr ist gerade nicht die, dass die „langher überlieferte Bestimmung des Menschen“⁵⁰³ ausgelöscht wird oder schon worden ist. Denn „weit größer als die Gefahr dieses Verlustes scheint die andere zu bleiben: daß dem Menschen verwehrt wird, der zu werden, der er bislang noch nicht eigens sein konnte.“⁵⁰⁴

Um aber eines nicht zu vergessen: Das hörende-Andenken vermochte sich vom bisherigen Denken der Metaphysik zu unterscheiden, sofern es an das

⁴⁹⁹ GA 11, 61

⁵⁰⁰ AT, 19

⁵⁰¹ VuA, 31

⁵⁰² ebd.

⁵⁰³ GA 11, 157

⁵⁰⁴ GA 11, 158

Zugesagte im schon Gedachten denkt. Wenn jenes Denken eine Theorie des Seins des Seienden gewesen ist, also ein Fragen und Heben und letztlich Verwahren des Seins des Seienden im Ganzen, so unterscheidet sich das hörende-Andenken davon dadurch, dass es seine Sache ohne Rücksicht einer Begründung aus dem Seienden an-denkt. Hält es sich doch gerade an keine wie auch immer geartete Erfahrung mit dem „Seienden“.

Diese Möglichkeit wurde aber alleinig dadurch eröffnet, sofern die Ent-Eignis einen Unterschied im Ganzen gemacht hat, indem sie die Wende vom bisherigen Vorenthalt in die Zulassung der Einkehr zum Brauch erbrachte. Genau daraufhin zeigt sich die bisherige Geschichte des Denkens der Metaphysik in einem neuen Licht. Denn der Theorie ist kein „Vergessen“ oder „Versagen“ zu unterstellen, vielmehr entspricht auch sie der besagten Lichtung.

„Seinsvergessenheit“ nennt dem nächsten Anschein nach einen Mangel, eine Unterlassung. In Wahrheit ist das Wort der Name des Geschicks der Lichtung des Seins, insofern dieses als Anwesen nur offenkundig werden und alles Seiende bestimmen kann, wenn die Lichtung des Seins, die Aletheia, an sich hält, sich dem Denken vorenthält, was im Anfang des abendländischen Denkens und als dessen Anfang geschah und seitdem die Epochen der Seinsgeschichte bis in das heutige technologische Weltalter kennzeichnet, das die Seinsvergessenheit, ohne von ihr zu wissen, gleichsam ihr Prinzip befolgt.⁵⁰⁵

Die mit sich an sich haltende Aletheia bestimmte also die ganze Geschichte des bisherigen Denkens dadurch, dass sie mit sich an sich gehalten hatte. Das dergestalt sich selbst überlassende Denken der abendländischen Geschichte war ohne Maß, und konnte sich folglich allein zu einer Theorie des Wirklichen entfalten. Oder anders gewendet: Weil jene Maß-Gabe mit sich an sich gehalten hatte, deswegen konnte das bisherige Denken gerade kein solches sein, welches vermochte „Sein [zu denken] ohne Rücksicht einer Begründung des Seins aus dem Seienden.“ Wo die Lichtung als Maß-Gabe mit sich an sich gehalten hatte, da entsprach das Denken der Metaphysik insofern, als es alleinig nach dem Sein des schon vorliegenden Seienden im Ganzen fragte. Kurz: Wo die Maß-Gabe mit sich an sich

⁵⁰⁵ GA 13, 234

gehalten hatte, da war kein „reines Denken“⁵⁰⁶ möglich, will sagen: Ein solches, welches seinen Anfang nicht bei dem schon vorliegenden Seienden nehmen musste. Mit welcher Folge?

Das sich als Theorie des Seins des Seienden entfaltete bisherige Denken konnte sich alleinig in der „ontologischen Differenz“ von Sein und Seiendem bewegen. Dies mit der Konsequenz, dass der Mensch selber als ein Seiendes bestimmt sein musste, sofern er wie jegliches in das Ganze des Seienden gehört.⁵⁰⁷ Wo er jedoch in das „Seiende im Ganzen“ gehört, wo er also „eingeordnet in das Seiende“⁵⁰⁸ gedacht werden musste, blieb seine *differentia specifica* ungewahrt. Der Mensch als Seiender im Seienden im Ganzen ist als der Un-unterschiedene seiner Menschheit des Menschen enteignet. Er ist in die Indifferenz zu allem übrigen Seienden eingeordnet.

„Das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gebracht ist und zu Zeiten auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies.“⁵⁰⁹ Das Auszeichnende des Menschen und also seine spezifische Bestimmtheit gegen alles übrige Seiende ist eben dies, in einem Bezug, mehr noch in einem Bezug der Entsprechung zu einer Maß-Gabe zu stehen, will sagen: „In Beziehung zu dem zu stehen, was nicht der Mensch ist, indem er doch von dort seine Bestimmung empfängt.“⁵¹⁰

Aber nochmals: Nicht weil das bisherige Denken einem Mangel unterliegen würde, sondern weil die *Aletheia* als Ent-Eignis waltete, deswegen konnte die Theorie des Seins des Seienden die *differentia specifica* des Menschen nicht wahren, d.h. seine spezifische Unterschiedenheit zu allem übrigen „Seienden“. Genau dies ist es denn auch, was die heideggersche Besinnung erstlich bewegt und also zu denken gibt.

Darin liegt also: Die den heideggerschen Gedanken alleinig nahe gehende Sache ist alleinig der Gedanke des von sich unterschiedenen Menschen; näher: Die fehlende Unterschiedenheit des Menschen von sich, sofern er im Heute der heideggerschen Gegenwart nicht einmal mehr als „Seiendes“ im

⁵⁰⁶ GA 81, 184

⁵⁰⁷ vgl. GA 14, 39

⁵⁰⁸ GA 14, 39

⁵⁰⁹ ebd.

⁵¹⁰ GA 15, 390

Ganzen begegnet, sondern sogar zu einem Stück des Bestandes geworden ist. Die Ununterschiedenheit des Menschen zu allem übrigen Seienden ist aber eine notwendige, sofern in jener ganzen bisherigen Geschichte des Denkens das Maß-Gebende mit sich an sich gehalten hatte.

Wenn aber erst „die Vollendung des Seyns“, will sagen: Sein als Sein zuletzt erst ankommt, sofern es das Denken und Dichten in ihr Gebraucht-sein eigenes ereignet, so „[beginnt] das Seyende als solches“⁵¹¹, genau in dieser geschichtlichen Gegend. Deswegen zeigt sich dem ent-sagenden Denken das Weltalter der Gestellnis in einem anderen Licht. Die Maß-losigkeit des Weltalters der Gestellnis ist gleichsam eine notwendige, sofern das „Geschick der Geschichte“, will sagen: das Ansichhalten der Aletheia als Lichtung allererst in der Gegenwart einen Unterschied im Ganzen gemacht hat. Da ist denn auch noch vom Ge-Stell im Sinne des „wechselweisen sich Stellens von Sein und Mensch“ abzusehen, weil das ent-sagende Denken begreift, dass es selber gleichsam zur Mitte wird zwischen jener Maß-Gabe und dem sich selber als Maß wählenden Menschen.

So stellt den weder das Sein den Menschen, noch dieser das Sein, vielmehr braucht dieses, wie auch jener, das besinnliche Denken, um zueinander kommen zu können. Denn der „Mensch der Weltzivilisation kann von sich aus diese Verslossenheit gegenüber dem Geschick“⁵¹² nicht von sich aus durchbrechen. Wenn sie sich aber auch nicht „ohne das Zutun des Menschen öffnet“⁵¹³, so ist dieser gleichwohl erstlich auf das sinnende Denken angewiesen, das „kein bloßes Vorspiel zum Handeln ist, sondern die entscheidende Handlung selbst“⁵¹⁴ Von welcher Konkretion ein solches handelndes Denken ist, wird sich am folgenden sprachlichen Vor-denken zeigen.

⁵¹¹ GA 81, 224

⁵¹² AT, 20

⁵¹³ ebd.

⁵¹⁴ ebd.

B.3. Das sprachliche Vordenken⁵¹⁵

Erst mit dem abschließenden Vordenken kommt die heideggersche Besinnung zu ihrer eigentlichen Sache, sofern es erst hier diejenige Aufgabe erfüllen kann, die schon insgeheim am Beginn mit der Frage nach dem „Sinn von Sein“ impliziert war. Auch als Vordenken weiß es sich als Gebrauchtes, einmal hinsichtlich des Seyns, wie auch hinsichtlich des Menschens der besagten modernen Gegend.

Nun, welche Aufgabe steht da an? „Wie vollbring ich's, daß du wohnst im Wesen?“⁵¹⁶ Angesichts des sich selber als Maß wählenden Menschen, angesichts der „Irrnis“, die der Mensch einsther durchirrt⁵¹⁷, steht das Vordenken vor der Aufgabe das „einzig Seyende des Seyns“, nämlich das Menschenwesen vorzudenken. Das ist aber der von sich unterschiedene Mensch und also der ganz Andere zu demjenigen, wie ihn das entsagende Denken erschlossen hatte. Erst da begreift sich das Vordenken als das selber ereignete „Be-ginnen des An-gefangenen in den Gebrauch zum dichtenden Bauen des vereinigten Wohnens in der Heimat der Huld.“⁵¹⁸

Erst wo das Vordenken selber sich als Gebrauchtes erfährt, ist diesem aufgegangen, dass sowohl das Seyn als auch der Mensch dieses braucht. Da ist folglich nicht mehr von der Verweigerung des Seyns und also keiner nötigen „Kehre im Seyn“⁵¹⁹ mehr auszugehen, aber auch nicht mehr von jenem „wechselweisen sich Stellen von Sein und Mensch“. Vielmehr brauchen da beide Seiten das Vor-denken, wenn anders sie von sich aus nicht zueinander kommen können. Der Grund für das jeweilige Brauchen des Vor-denkens ist aber hier wie dort unterschieden.

Das Seyn braucht das Vordenken, sofern es allein als das Maß-Gebende ist. Will sagen: Es ist ein Gebendes, welches nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht.⁵²⁰ Weil das Maß-Gebende

⁵¹⁵ vgl. SvG, 159 „Der Spruch bleibt Sprung nur als andenkender. An-denken, nämlich das gewesene Geschick, besagt jedoch, bedenken, und zwar das im Gewesenen noch Ungedachte als das zu-Denkende. Diesem entspricht das Denken nur als vordenkendes. An-denken an das Gewesene ist Vor-denken in das zu-denkende Ungedachte. Denken ist andenkendes Vordenken. Es haftet weder historisch vorstellend am Gewesenen als einem Vergangenen, noch starrt es vorstellend mit der Anmaßung des Prophetischen in eine vermeintlich gewußte Zukunft. Das andenkend-vordenkende Denken ist das Springen des Sprunges.“

⁵¹⁶ GA 81, 109

⁵¹⁷ GA 81, 288

⁵¹⁸ GA 81, 228

⁵¹⁹ GA 79, 74

⁵²⁰ vgl. GA 14, 27: „Zum Geben als Schicken [gehört] das Ansichhalten, nämlich dieses, daß im Reichen von Gewesen und Ankommen Verweigerung von Gegenwart und Vorenthalt von Gegenwart spielen. Das jetzt Genannte: Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt, zeigt dergleichen wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug. Sofern aber die durch ihn

grundverschieden vom bisherigen Geschick des Seins ist, welches immer schon durch sein Sichentbergen seine Gegenwart gefunden hatte am Seienden im Ganzen, braucht es das Vordenken. Denn das „Seyende des Seyns ist einzig das Menschenwesen“⁵²¹. Die Gabe dieses Gebenden ist also kein „Seiendes“, sondern allein eine „Bestimmung“⁵²². Weil also das einzige Seyende des Seyns kein Was ist, geschweige denn ein Etwas, vielmehr ein Wer, näher: allein die Bestimmung ist, kann dieses keine unmittelbare Gegenwart haben und fällt also gerade nicht zusammen mit der sogenannten Wirklichkeit. Also möchte die Bestimmung des Menschenwesens als solche sensu stricto unterschieden werden von allem „Seienden“.

„Die Vollendung des Seyns ist die Rückkehr in den Anfang. Es beginnt das Seyende als solches.“⁵²³ Als solches kommt es insofern an, sofern dem andenkenden-Vordenken sowohl die Eigentümlichkeit der Maß-Gabe wie auch ihrer Gabe aufgeht. Denn das einzige Seyende liegt nicht vor, erscheint nicht, ist überhaupt zu unterscheiden vom faktisch vorkommenden Menschen. Sowenig also die Maß-Gabe als solche „erscheint“, sowenig auch ihr einzig Seyendes. Erst damit ist der heideggersche Gedanke gleichsam bei sich und bei Seinesgleichen. Also will das „Sein“ nicht einmal mehr als das „lichtende Bergen“⁵²⁴ begriffen werden. Erst wo das Seyn rein als Maß-Gabe begriffen ist und also unterschieden vom Wesen des Seins, dem Anwesen, erst wo das einzige Seyende des Seyns als „Bestimmung“ begriffen wird und also nicht mehr als „Anwesendes“, ist der Gedanke bei sich. Wo das Maß-Gebende allein seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, hat sowohl dieses wie jene keine unmittelbare Gegenwart an der sogenannten Wirklichkeit. Erst mit dieser Einsicht kann klar werden, dass und warum das Maß-Gebende selber das andenkende-Vordenken braucht.

Das Vordenken selber aber braucht jene Maß-Gabe, um nicht in die Ungebundenheit des zufälligen, weil willkürlichen „ich meine“ zu verfallen. Nur wo das Vordenken sich binden kann an jenes Maß-Gebende, denkt es gleichsam nicht mehr selbst im Sinne der Willkürlichkeit der Machenschaft

bestimmten Weisen des Gebens, das Schicken und das Reichen, im Ereignen beruhen, muß der Entzug zum Eigentümlichen des Ereignisses gehören.“

⁵²¹ GA 81, 288

⁵²² GA 15, 390

⁵²³ GA 81, 224

⁵²⁴ GA 9, 201

der Menschen oder der „Auffassungen der Sterblichen“, die sich immer nur selbst als maßgeblich nehmen können, sogar müssen.

Erst wo das Vordenken sich binden kann an jene Maß-Gabe, vermag es sich von sich zu unterscheiden und das heißt zugleich aus der „Wirrnis des irren Denkens“⁵²⁵ sensu stricto herauszutreten. Erst so erlangt es selber eine Befugnis – nämlich durch die besagte Bindung an das selber Befugte, welches jene Maß-Gabe ist. Die durch das Maß-Gebende ermöglichte Unterscheidung des Denkens von sich erlangt das Denken allererst selbst seine Befugnis zum Bauen am Wohnen des Menschen.⁵²⁶ Erst durch die vollbrachte Unterscheidung des Denkens von sich vermag es sich von seinem Anderen, nämlich der bisherigen geschichtlichen „Irris“⁵²⁷ zu unterscheiden, zuhöchst aber von der „Wirrnis des irren Bestellens“⁵²⁸, wie es die gegenwärtige Gegend durchdringt.

Wenn auch das Denken der Metaphysik sich (scheinbar) vollendet im technischen Denken des sich selber als Maß wähnenden Menschen der modernen Gegenwart, so ist doch darauf zu achten, dass jene Theorie des Seins des Seienden sich gerade nicht angemaßt hat, selber das Maß für alle Dinge zu sein. Das macht denn genau den Unterschied, der jene Geschichte des Denkens der Metaphysik von diesem Weltalter der Gestellnis unterscheidet. Mit jener für das Vordenken nicht nur möglichen, sondern vollbrachten Unterscheidung von sich, verlässt es also die Gegend des „irren Bestellens“, sofern es nicht seine Hybris teilt, sich selber als Maß zu wähnen. Genau dadurch erlangt es eine Befugnis, weil es sich zu binden vermag an jenes Maß-Gebende, dem die Befugnis eignet. Auch dieser Gedanke des Heraustretens aus der Gegend der „Wirrnis des irren Bestellens“ ist ein später. Will sagen: Er ist als solcher nur möglich, wo das Denken in das Ereignis entwacht ist.

Erst das in diesem Sinne von sich unterschiedene Vordenken, welches sich sowohl vom „Denken des Seins“, wie auch von dem gegenwärtigen technischen Bestellen des Menschen unterschieden hat, hat die Befugnis erlangt zu bauen am Wohnen des Menschen. Allein solches „reine Denken“,

⁵²⁵ GA 81, 312

⁵²⁶ vgl. GA 81, 282: „Bauen Wohnen Denken / Einst der Titel nur für eine Rede, / jetzt: Geschichte eines Handwerk's Deiner Liebe. / Bauen für ein Wohnen, einem Denken, / dem die Sprache sich enthüllte / als das Haus des Seyns, / angesiedelt in der Ortschaft / ‚Brauch der Eignis‘ / für den Aufenthalt im Vorenthalt der Fugnis.“

⁵²⁷ GA 81, 288

⁵²⁸ GA 81, 312

weil gereinigtes Denken, vermag „Sein ohne Rücksicht einer Begründung des Seins aus dem Seienden [zu] denken“ – sofern es sich an das Maß-Gebende gebunden hat. Erst diesem gereinigten Denken, weil von sich gereinigtem Denken kommt die erworbene Befugnis zu „zu sagen Weisendes“⁵²⁹.

Das Gewiesene eines solchen weisenden Sagens ist aber allein das „einzige Seyende“ oder das Menschenwesen. Sofern dieses aber kein „Seiendes“ ist, sondern die „Bestimmung“ des Menschenwesens, die Menschheit des Menschen, wie man das früher nannte, so will dieses weisende Sagen nicht als Aussage begriffen werden. Geht es hier doch nicht um ein Aussagen über solches, was schon ist und also als „Seiendes“ schon vorliegt. Das weisende Sagen braucht einen „Wandel der Aus-sage“⁵³⁰, will sagen: es muss sich zu einem „dichtenden-Denken“ gestalten, sofern es eben nicht aussagt „wie es ist“, sondern vor-sagt: „wie es zu-sein-hat“. So denkt denn auch das Vor-denken nicht erstlich vor in eine utopische Zukunft, sondern das Vordenken sagt gleichsam der Gegenwart allein die Bestimmung des Menschenwesens vor. Das Vorge dachte eines solchen Vordenkens, das als das weisende Vor-sagen der Gegenwart das Menschenwesen vorsagt, stützt sich genau bedacht gerade nicht auf die Teile der Zeit. Vielmehr gilt da die einfache Unterscheidung von „wie es ist, aber nicht zu sein hat“ und „wie es zu sein hat, aber nicht ist“.

Wenn auch das Vor-gedachte des Vordenkens nicht „ist“, will sagen: nicht wirklich oder da ist und in diesem Sinne aussteht, so will das Vor-gedachte als solches nicht „zeitlich“ begriffen sein, sondern als Ge-sagte: „wie es zu-sein-hat“. Genau daraufhin sieht Heidegger auch die Nachbarschaft von Dichten und Denken, sofern jenes erstlich ein rufendes Nennen ist, dessen Genanntes kein „Seiendes“ sein kann, sofern es „solches zum Scheinen bringt, was im schon Vorliegenden und sonst Vorkommenden nirgends auffindbar, was nicht vorgegeben ist, vielmehr im dichtenden Sagen allererst gegeben, her-vor-gebracht, gebildet wird.“⁵³¹

Um nochmals zu erinnern: Einmal braucht das Maß-Gebende und seine Gabe das Vordenken, so wie das Vordenken selber jene Maß-Gabe braucht, um sich von sich unterscheiden zu können. Allein als ein derart von sich

⁵²⁹ GA 81, 307

⁵³⁰ ebd.

⁵³¹ GA 13, 71f

unterschiedenes Vordenken unterscheidet es sich von der „Wirrnis des irren Bestellens“, steht selber in der Befugnis „zu sagen Weisendes“. Darin liegt also letztlich auch dies, dass das herausfordernde Bestellen des Menschen und also dieser selber das Vordenken braucht. Inwiefern aber braucht der sich als Maß wählende Mensch das zur Weisung befugte Andenken?

Bereits das entsagende Denken hat durchsichtig werden lassen, dass der sich selber als Maß wählende Mensch die Gefährdung seiner selbst betreibt, näher: seines Menschenwesens, sofern seine Maßlosigkeit der erste Grund dafür ist, dass der Mensch selbst zu einem Stück des Bestandes geworden ist. Das unterschiedslose technische Denken, das nicht nur jegliches aus seinem vormalige „Wesen“ ent-setzt, sondern als solches nicht zu dem Gedanken des „Wesens“ fähig ist, hat nicht nur jegliches zu einem Stück des Bestandes werden lassen – sondern zuhöchst den Menschen.

Dergestalt ist er als Bestand-Stück nicht nur in einer Indifferenz zu allen übrigen Dingen, sondern sogar in einer Indifferenz zu sich selbst – näher: zu seinem Selbst. In dieser Lage der Dinge ist der Gedanke der Unterscheidung des Menschen von sich, ist der Gedanke des von sich unterschiedenen Menschen nicht einmal mehr fragwürdig.

Genau dies lässt denn Heidegger von der Not der Notlosigkeit⁵³² sprechen. Solcher „Verlust des vergessenen Wesens“⁵³³ geht allein dem sinnenden Denken nahe; allein es erkennt präzise diese Not als solche und zwar im Wechselspiel mit dem Andenken. Denn „nur der Aufenthalt in der offenen Gegend, aus der her der Fehl anwest, gewährt die Möglichkeit eines Einblicks in das, was heute ist, indem es fehlt.“⁵³⁴ Das andenkende Vordenken ist hier also insofern gebraucht, nicht nur weil das maß-lose herausfordernde Bestellen offenkundig keine Bestimmung des Menschenwesens erbringen kann, sondern demzuvor nicht einmal als möglichen Gedanken kennt. Daraufhin gilt denn auch: „Ent-sage der Gestellnis die Sage des Brauchs“⁵³⁵. Die „Sage des Brauchs“ ist aber nichts anderes als der Gedanke des „Ver-Hältnisses“: „Die Eignis brauchend die Sterblichen, die Sterblichen, gebraucht in die Eignis“, wie sie sich in sein Anderes, nämlich in die „ontologische Differenz von Sein und Seiendem“, wie

⁵³² vgl. GA 16, 335

⁵³³ GA 81, 214

⁵³⁴ GA 13, 235

⁵³⁵ GA 13, 286

auch in das „Zusammengehören von Sein und Denken“ geborgen hat. Erst im Weltalter der Gestellnis herrscht die absolute Fraglosigkeit; es ist gleichsam das Reich der völligen Un-unterschiedenheit, sowohl vom Menschen und den Dingen, wie erstlich des Menschen zu sich, nämlich seinem Selbst. Genau angesichts dieses Reichs der Abstandlosigkeit und Gleichgültigkeit, wie es das Weltalter der Gestellnis auszeichnet, braucht es das andenkende-Vordenken, dem die Befugnis „zu sagen Weisendes“ eignet.

Das „zu sagen Weisendes“ befugte andenkende-Vordenken begreift sich selbst als erstmalige Möglichkeit in der bisherigen Geschichte des Denkens. Denn die Theorie des Seins des Seienden, also die bisherige Denkart der Metaphysik hatte es allein mit dem Sein des schon vorliegenden Seienden im Ganzen zu tun. Die Aufgabe der Denkart der Metaphysik war es gewesen, dem schon vorliegenden Seienden im Ganzen in weltlicher Bestimmung seinen einen, weil einheitlichen Grund zu ergründen. Insofern war sie eine Theorie der Wirklichkeit. Erst daran wird offenbar, dass und warum die Denkart der Metaphysik wo nicht zu überwinden, so doch zu verwinden, letztlich sich selbst zu überlassen war.

Denn das sinnende Denken steht vor einer Aufgabe, die gerade nicht als eine Theorie der Wirklichkeit, will sagen: im Ergründen „wie es ist“ zu vollbringen ist. Vielmehr braucht es hier eine Denkart, die gemäß der strittigen Sache, nämlich des fehlenden Menschenwesens, seine Aufgabe zu erfüllen vermag.

Jene Denkart der Metaphysik, die sich realisierte im Anwesen-bei dem einen Grund von Allem im Sinne des Seienden im Ganzen, vermochte also so denkend genau dies nicht, was hier aber ansteht, nämlich „Sein ohne Rücksicht einer Begründung des Seins aus dem Seienden zu denken.“ Ohne Rücksicht auf das Seiende hat das Vordenken aber deswegen zu denken, weil allein ein „reines Denken“, das sich an die besagte Maß-Gabe zu binden vermag, die Befugnis hat, „Weisendes“ zu sagen.

Sofern jedoch die ganze Geschichte des Denkens der Metaphysik eine Theorie der Wirklichkeit gewesen ist, fehlte in der bisherigen Geschichte sensu stricto ein befugtes weisendes Sagen. Und warum dies? Nicht aus einem Mangel des bisherigen Denkens, vielmehr dadurch, dass die Aletheia

als Lichtung mit sich an sich gehalten hatte und dergestalt das ganze bisherige Denken im strengen Sinne ohne Maß gewesen ist. Das Denken der Metaphysik entsprach dieser Lage der Dinge auf seine Art, nämlich insofern es sich darauf verlegte, der schon vorliegenden „Wirklichkeit“ in weltlicher Bestimmtheit ihren ersten Grund, ihre causa sui, zu ergründen.

Das Wesen des Seins, das Anwesen, oder der versammelnde und vorliegenlassende Grund des Seienden im Ganzen bedingte auf die bisherige Bestimmung des Menschen gesehen aber dies, dass dieser selber als ein Seiender begriffen werden musste, der in das Ganze des Seienden gehört. Von daher begegnet denn auch seine bisherige Bestimmung, nämlich animal rationale, will sagen: ein Lebewesen zu sein, welches Vernunft hat.

Darin liegt also: Was schon die heideggersche Frage nach dem „Sinn von Sein“ anwegt, sind gerade keine Versäumnisse oder gar Unrichtigkeiten des bisherigen Denkens in der Geschichte, vielmehr allein die ganz und gar gegenwärtige Aufgabe seines eigenen Denkens. Wenn da also das bisherige Wesen des Seins, nämlich das Anwesen als der versammelnd vorliegende Grund fragwürdig geworden ist für das sinnende Denken, so allein angesichts des ganz und gar gegenwärtigen Fehlens des „einzigen Seyenden“. Das einzige Seyende oder das Menschenwesen „ist“ es aber nur, sofern es eben nicht als Seiendes west und folglich nicht eingeordnet sein möchte in das Ganze des Seienden. Ist er doch gemäß seiner Bestimmung das einzige Seyende. Allein als solches ist es dasjenige Strittige, welches das sinnende Denken im Allgemeinen und das Vordenken im Besonderen bewegt. Es ist für Heidegger die erstmalige Ankunft des „Seyenden als solche[s]“⁵³⁶ – geschieden vom Mensch als Seiendem, wie er ununterschieden zu allem übrigen Seienden bisher weste. Allein darum geht es hier. Erst als dieses „einzige Seyende“ ist das Menschenwesen unterschieden von sich als Seiendem, sofern er in dem besagten Ver-Hältnis zur Eignis als der Maß-Gabe steht.

Sofern das Vordenken seine Aufgabe vollbringt im Sagen von Weisendem, denkt es vor allem die konkrete Bestimmung dieses „einzigen Seyenden“, nämlich das einzige Da-Seyende. Dieses ist es, sofern es in dem besagten Ver-Hältnis steht und also zur Eignis. Es ist das Da des Seyns, weil es in

⁵³⁶ GA 81, 224

dem Ver-Hältnis zu dieser Maß-Gabe stehen kann. Diese Auszeichnung macht für das Lebewesen Mensch den ganzen Unterschied. Das lässt nebenher erwähnt an jenes „Gezeugt-sein von oben“ denken, das die Griechen von Zeus als ihrem „Vater“ sprechen ließ. Nicht als natürlicher Vater wollte dieser der „Vater der Götter und Menschen“ begriffen werden, sondern als jener, der einem das „gesunde Denken gelehrt“ hat.⁵³⁷

Und angesichts seiner Gegenwart stellt Heidegger fest, dass selbst das vormalige animal rationale abgelöst worden ist vom gegenwärtigen Menschen als dem „arbeitenden Tier“. „Die Tierheit des Menschen (zoon, animal) kommt jetzt zu ihrem Sieg, was nicht heißt, daß nun alles ‚tierisch‘ gedacht werde. Solches bliebe, weil eindeutig grob, auch harmlos. Die Tierheit siegt, dies bedeutet: ‚Leib‘ und ‚Seele‘ als die anfänglichen und ständigen (wie immer sonst gefaßten) Bestimmungen des Tierhaften übernehmen die Rolle der Wesentlichkeit im Wesen des Menschen.“⁵³⁸

Das er-eignete Da-sein vorzudenken ist die alleinige Sache des Vor-denkens. „Das Da-sein ist das Gründende einer Wesensverwandlung des Menschen“⁵³⁹, in das das Lebewesen einkehren kann und also eine Unterscheidung von sich verlangt. Allein weil die besagte Lichtung das Maß-Gebende ist, braucht es da ein andenkendes-Vordenken, welches sich an dieses bindet, um dergestalt dem „einzigem Seyenden des Seyns“ sein „Gesicht“ gibt. Soviel zur Aufgabe des reinen Vor-denkens und seiner Sache – zur Bestimmung der Sache des Vor-denkens.

Hierzu eine Zwischenbemerkung: Im Anschluss an Kants Lehre von der Architektonik der Vernunft geht Theodor Ballauff von der Notwendigkeit „eines Leitgedankens“ aus, „der ein Ganzes – etwa ‚das Pädagogische‘ – übergreift und konstituiert, aber eben in systematischer Weise. [Denn] wenn es diese Idee für den pädagogischen Bereich nicht gibt, ist keine Systematik möglich. Wir wissen dann noch nicht einmal, ob etwas zum ‚Pädagogischen‘ gehört. Die Idee ist demnach mehr als eine Definition: Sie umfaßt Ziel, Maß und Grenze – sie begründet und sie rechtfertigt.“⁵⁴⁰ Diese notwendige und auch mögliche „transzendente Idee“ sieht Ballauff in der „Idee der

⁵³⁷ Sophokles: Antigone, Reclam, Stuttgart 1991, S. 107

⁵³⁸ GA 66, 140

⁵³⁹ GA 66, 143

⁵⁴⁰ Ballauff, Theodor: Ist systematische Pädagogik heute noch möglich und notwendig?, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1984, S. 431

Menschlichkeit; sie gibt Ziel und Weg voraus, sie muß ein Maß angeben und sie stellt eine Aufgabe.“ Sie ist absolut notwendig, weil „sie uns Menschen an die Selbstkritik hinsichtlich des erfahrbaren Vollzugs der Menschlichkeit“ verweist. Genau daraufhin versteht Ballauff die Unerlässlichkeit der Pädagogik selbst, und zwar „als der theoretische Entwurf der Idee der Menschlichkeit. Sie fragt nach ihr und muß diese Frage beantworten; zugleich muß sie jene menschliche Selbstkritik ermöglichen und exponieren.“ Wenn auch die Pädagogik diese „Idee“ mit anderen Wissenschaften teilt, so erwächst die Pädagogik für Ballauff allein „aus dem Wissen um die unerreichte Menschlichkeit; sie möchte Menschlichkeit erreichbar werden lassen.“ Im Unterschied zur Erziehungswissenschaft, so Ballauff, für die der Mensch in einem „Zwischenzustand: zwischen Tierheit und Menschheit“ fraglos vorausgesetzt ist, stellt die Pädagogik das „Ausgreifen nach der noch nicht ergriffenen Menschlichkeit dar, der große ‚Wurf‘ nach ihr, der ‚Entwurf‘ des Inhalts.“⁵⁴¹

Hier nun die für Ballauff entscheidende Frage: „Ist diese Menschlichkeit schon vorgegeben als das ‚Wesen des Menschen‘? Oder hat sie sich gleichsam erst ergeben als Möglichkeit, die dereinst noch nicht möglich war? Oder ist sie allererst zu ‚entwerfen‘, zu ‚konstituieren‘, zu ‚erfinden‘, weil mit dem Bisherigen nicht zu leben ist?“ Ballauff hält zwar mit der Antwort zurück, gibt allerdings zu bedenken: „wir müssen nach der Menschlichkeit suchen und sie erreichbar werden lassen. Das ist die Grundthese der Pädagogik.“⁵⁴²

Nun, was Theodor Ballauff hier als den Kern der Pädagogik herausstellt und ihren gleichsam Inbegriff ausmacht, ist nichts anderes als die Aufgabe und Sache des heideggerschen Vordenkens. Denn es will als Denken begriffen werden, welches das Menschenwesen entwirft und zwar ohne Rücksicht einer Begründung aus dem Seienden, d.h. dem irgendwie Vorliegenden. Wenn also nach Ballauff die Pädagogik „das Ausgreifen nach der noch nicht ergriffenen Menschlichkeit“ darstellt, das sich aber nur realisiert im „großen ‚Wurf‘ nach ihr“, im „‚Entwurf‘ ihres Inhalts“, so kann nach dieser Definition von Pädagogik Heidegger mit Fug und Recht als Pädagoge gesehen werden. Von welcher Konkretion die entworfenen Menschlichkeit des

⁵⁴¹ vgl. ebd., S. 432

⁵⁴² vgl. ebd., S. 432

Menschen aus dem andenkenden-Vordenken Heideggers ist, soll sich an Folgendem zeigen.

C. DAS EREIGNETE DA-SEIN: Das Menschenwesen

Zunächst sei wieder daran erinnert, dass die mit dem Namen Da-sein oder Da-Seyn⁵⁴³ gedachte Sache weder ein irgendwie Vorliegendes oder irgendwie Anwesendes ist.⁵⁴⁴ Denn weder „existiert“ es im Sinne eines vorliegenden Wirklichen, noch eignet ihm überhaupt die „Seinsweise“ des Anwesenden. Sofern das Da-sein ein rein Gedachtes⁵⁴⁵ ist und also keiner Beschreibung und keinem Erleben entstammt, vielmehr das rein Gedachte des reinen Vordenkens ist, beansprucht es eine von aller gewohnten und gewöhnlichen Wirklichkeit unterschiedene „Realität“.

Weil es hier um die Konkretion des einzigen „Seyenden des Seyns“⁵⁴⁶ geht und dieses allein die Bestimmung des Menschenwesens ist, muss sich gerade hier die positive Bestimmungskraft der maßgebenden Maß-Gabe zeigen. Die Positivität der weltlichen, sprachlichen und geschichtlichen Bestimmungskraft des Maß-Geblichen findet allein im Da-sein seine Konkretion. Weil jedoch das unterschiedene Da-sein das Andere zum gegenwärtigen sich selbst überlassenen Lebewesen Mensch ist, wird sich deren Unterschiedenheit auseinanderlegen hinsichtlich der Momente: Sprache, Geschichte und Welt.

Wie schon die Bestimmung der Lichtung als ein Ganzes in sich Unterschiedenes begriffen sein wollte, so wie sich das sinnende Denken selbst als ein Ganzes in sich Unterschiedenes auseinanderlegte, so will nun auch das ereignete Da-sein - Menschenwesens - als ein solches Ganzes in sich Unterschiedenes erschlossen sein. Im Anschluss an das sprachliche Vordenken wird sich das ereignete Da-sein erstlich als sprachlich, sodann als geschichtlich, letztlich als weltlich Bestimmtes darlegen.

Sofern das „einzige Seyende des Seyns“ oder der von sich unterschiedene Mensch einen Unterschied im Ganzen macht, nämlich zu dem sich selber als Maß wählenden Menschen, wie er Heidegger in seiner Welt begegnet, ist darauf zu achten, inwiefern Sprache, Geschichte und Welt diesen von jenem

⁵⁴³ GA 81, 134

⁵⁴⁴ vgl. GA 66, 325: „Daher ist das Da-sein nicht an einem Seienden, weder an irgendeinem Vorhandenen noch am Menschen vorfindlich und aufweisbar; niemals gegenständlich und ebenso wenig ‚erlebnis‘mäßig zu ‚zeigen‘ und vorzuführen.“

⁵⁴⁵ Helmut Konrad kommt in seiner Auseinandersetzung mit Trakl zu dem Ergebnis: „Nur im Gedachtsein selber ist die Frage nach dem Menschen stellbar und erstet die Möglichkeit, Antworten auf diese Frage zu suchen. Der Mensch bedarf des Gedachtseins mehr als des Denkens. Ohne dieses ist weder der Mensch Mensch noch die Welt Welt.“ Vgl. Konrad, Helmut, 1991, S. 445

⁵⁴⁶ GA 81, 229

unterschieden sein lassen. Will sagen: Die Bestimmtheit des Menschenwesens entfaltet sich in die besagten Momente. Das lässt wiederum daran zurückdenken, dass die positive Bestimmungskraft des Seyns oder des Maß-Gebenden selber von weltlicher, geschichtlicher und sprachlicher Natur ist.

Der heideggersche Schritt zurück in das Maß-Gebliche ist denn auch keinem Zug zum „Ursprünglichen“ oder gar zum heute so beliebtem „Vorursprünglichen“ (Derrida) geschuldet, vielmehr allein der positiven Bestimmungskraft oder dem Gewährten dieses Gewährenden, wie es sich am Da-sein zur Geltung bringt.

Das lässt aber konkret auf den Unterschied des von Heidegger gedachten Menschen der modernen Gegenwart zu jenem Menschenwesen achten, wie es sein „Gesicht“ am Da-sein findet. Im Unterschied zu jenem sich selbst überlassenen Menschen der „weltlichen Gegend“ und also der geschichtlichen Gegenwart ist das vorgedachte Menschenwesen dasjenige des „Bezugs der Entsprechung zum Sein“. Erst als solcher steht er in jenem „Ver-Hältnis“, in dem er sein gegenwärtiges Sich-selbst-überlassen-sein verwindet. Was macht da den ganzen Unterschied?

Der dem entsagenden Denken begegnende und also gegenwärtige Mensch, der sich nicht einmal mehr als animal rationale, vielmehr als Lebewesen versteht, wähnt sich da selber als Maß aller Dinge. Dessen Maßlosigkeit wird hier aber nicht unterstellt, sondern zeigt sich an genau demjenigen, dessen „Herr“ er ist. Denn an der Welt des Lebewesens, nämlich an der Bestandes-Welt des unterschiedslosen oder herausfordernden Entbergens hat die Maßlosigkeit des Lebewesens selbst seine Gegenwart. Erst daran zeigt sich, dass das Maß-sein ein bloßes Wähnen ist.

Dem entgegen macht der einzig denkwürdige, vom bloßen Ableben unterschiedene „gute Tod“⁵⁴⁷ den ganzen Unterschied. Heidegger sieht sogar in diesem „Vermögen“ des „guten Todes“ das Auszeichnende des Menschen schlechthin. Allein dieser vermag zu sterben, will sagen: den „guten Tod“ zu vollbringen. Ist er doch der Inbegriff der zu vollbringenden Unterscheidung

⁵⁴⁷ VuA, 145

von sich.⁵⁴⁸ Nicht von ungefähr kommt in der ganzen Besinnung Heideggers das ansonsten tunlichst vermiedene „Gut-sein“⁵⁴⁹ und „Böse-sein“⁵⁵⁰ allein im Zusammenhang zu demjenigen „Tod“ zur Sprache, der von allem bloßen Ableben geschieden sein will.

„Der Mensch ist vom Seyn gebraucht für den Tod.“⁵⁵¹ Was wäre aber das Gewährte desjenigen Verzichts, der nicht nimmt, sondern gibt?⁵⁵² Will sagen: Das Lebewesen Mensch welches sich durch die Unterscheidung von sich an das während gewährende Seyn bindet und also eintritt in das „Ver-Hältnis“. Der Verzicht in diesem Sinne nimmt aber nicht, vielmehr gibt er. Denn der „Sterbliche“ findet sich im Ganzen verwandelt, sofern er durch jenen Verzicht zwar nicht selber das Maß ist, gleichwohl gleichsam zum Maß-Habenden geworden ist. Durch den „guten Tod“ gewinnt er, sofern er aus dem Horizont der Maß-losigkeit austritt, um als der haltend-Gehaltene zwar selber nicht das Maß zu sein, es gleichwohl zu haben. Dieser ist er deswegen, weil er sich da an die Gabe des zur Weisung befugten Maßes gebunden hat. In diesem Sinne ist er zwar selber nicht das Maß, gleichwohl ist er aber nicht mehr der Maß-lose, will sagen: der sich selber überlassene Mensch. Wo er also den „guten Tod“ stirbt und sich also bindet an das gewährende Maß-Gebende, gewinnt er selbst dies, dass er nun zwar nicht selber das Maß ist, gleichwohl aber ein Maß hat.

Im Folgenden wird also nicht nur darauf zu achten sein, dass Heidegger die Bestimmtheit des Menschenwesens in sprachlicher, geschichtlicher und weltlicher Bestimmtheit aufsucht, vielmehr auch darauf, was der „gute Tod“ in sprachlicher, geschichtlicher und weltlicher Bestimmtheit besagt und als vollbrachter gewährt.

⁵⁴⁸ Dieser Gedanke ist für Heidegger grundlegend, wiewohl er als solcher in der bisherigen Heidegger Rezeption kaum Erwähnung gefunden hat. Sehr wohl aber hat sich Samuel Beckett ein Gedächtnis bewahrt von genau demjenigen „Tod“, der auch hier erstlich zu denken gibt. Vgl. Beckett, Nacht und Träume, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, S.40-41

⁵⁴⁹ vgl. VuA, 145

⁵⁵⁰ vgl. GA 81, 267

⁵⁵¹ GA 81, 234

⁵⁵² vgl. GA 13, 90:

C.1. Das Menschenwesen⁵⁵³ in sprachlicher Bestimmtheit

Insofern der „Begriff“ nicht nur eine Unterscheidung in sich, sondern auch von sich verlangt, ist hier auf den Unterschied des dichterischen zum undichterischen Wohnen des Menschen und zwar hinsichtlich der Sprache zu achten. Ist doch das dichterische Wohnen⁵⁵⁴ nur möglich in einer eigens zu stiftenden Wirklichkeit, wie sie allein durch das rufende Nennens des denkenden-Dichtens aufgeht. Sofern diese wohnen lassende Wirklichkeit von sprachlicher Bestimmtheit ist, gilt es davon die Wirklichkeit der Sprache zu unterscheiden, die schon, so Heidegger, „zum allein funktionierenden interplanetarischen Informationsinstrument“⁵⁵⁵ geworden ist.⁵⁵⁶

a. Die Wirklichkeit der technifizierten Sprache des Lebewesens Mensch

Um zu erinnern: Mit dem Einsturz der ontotheologischen Verfassung ist der ontologische Unterschied von Sein und Seiendem insofern entschwunden, da sich an Stelle des vormaligen hervorbringenden Entbergens das „herausfordernde Entbergen“ oder die Machenschaft des Lebewesens Mensch gesetzt hat.⁵⁵⁷ Dieses allein machenschaftlich waltende „Eine“ ist zum Maß für alle Dinge geworden und also zur Welt des Bestandes.

In diesem Ganzen der Bestandes-Welt, wie es vom vormaligen „Seienden im Ganzen“ unterschieden ist, sind alle seine Stücke in die „Abstandlosigkeit“ und „Gleichgültigkeit“ gesetzt, sofern jegliches nicht nur seinem vormaligen „Wesen“ ent-setzt ist, sondern überhaupt jegliche „Wesenheit“ darin entschwunden ist. Die Bestandes-Welt als solche und deren Stücke hat kein „Sein des Seienden“ mehr, geschweige denn ein „Im-Eigenen-sein“, weswegen auch keine „Nähe“ und keine „Ferne“⁵⁵⁸ darin waltet.

In diese Welt des herausfordernden Entbergens gehört auch der Mensch, der jedoch nicht einmal mehr animal rationale ist, vielmehr selber zu einem

⁵⁵³ vgl. GA 81, 174; GA 81, 195

⁵⁵⁴ vgl. VuA, 183

⁵⁵⁵ UzS, 160

⁵⁵⁶ Helmut Konrad hier zu Recht folgende Unterscheidung angebracht: „Sprache ent-spricht Wirklichkeit oder Sprache ver-spricht Wirklichkeit. In einem Falle liegt Sprache voraus und zu Grunde, im anderen Falle erzeugt Sprache Wirklichkeit. Wo Sprache Entsprechung zur Wirklichkeit ist, vernimmt sie von dorthin einen Anspruch, wird von Wirklichkeit versammelt und dichtet. Sie ist im ursprünglichen Sinne Dichtung. Sie verhält sich in der Weisung des Wirklichen in jenem Wort, das Anhalt gewährt und sein läßt, was ist. Wo Sprache Versprechen von Wirklichkeit ist, gibt sie vor, allererst zu sagen, daß etwas so ist, wie sie es feststellt.“ Vgl. Konrad, Helmut: Sprache und Nähe als ein Problem von Sprache und Bildung, in: Konrad, H. (Hg.): Nahtstellen III. Pädagogik und Anthropologie, Kippenheim 1982, S. 113

⁵⁵⁷ vgl. GA 79; VuA, 41 ff

⁵⁵⁸ vgl. GA 79, 3

Bestand-Stück geworden ist. Das ist aber die äußerste Gefahr, sofern er als solcher nicht nur in der Indifferenz zu allen übrigen Dingen, sondern zu höchst gegen sein Menschenwesen steht. „Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selbst, d.h. seinem Wesen.“⁵⁵⁹ Das ist nun die Gegend des „undichterischen Wohnens“⁵⁶⁰ des Menschen, der Ort der äußersten „Heimatlosigkeit“. Das Äußerste dieser Lage der Dinge ist erstlich insofern erreicht, sofern dies das absolute „Gegenwesen“ zum Seyn ist, sofern dieses nur das „Wohnen freyt“.⁵⁶¹

Diese Wirklichkeit des Lebewesens „Mensch“ aus dem vom Technikwesen geprägten Sprach-Instrument bezeugt eine „Epoche“, will sagen: Einen Unterschied im Ganzen, der schon eingetreten ist. Ist doch die Wirklichkeit der gegenwärtigen Bestandes-Welt grundverschieden von derjenigen in der Geschichte der Metaphysik. Das zeigt sich an der gegenwärtigen Unmöglichkeit einer Theorie des Seins des Seienden. Denn ihre Sache wie auch ihre Denkart war getragen von der sogenannten ontologischen Differenz, d.h. die Unterschiedenheit von Sein und Seiendem im Ganzen, kurz: Von dem für alle Philosophie grundlegenden Verhältnis von Eines-Alles, wie es Heidegger in zum „Wesen der Wahrheit“ offenbar wurde.

Dort aber wo jene Differenz als solche nicht mehr waltet, da ist auch keine Theorie der Wirklichkeit mehr möglich, sofern das tragende Verhältnis oder die „ontotheologische Verfassung“ verschieden ist. So ist denn mit dem „Wesen der Technik“ nicht nur eine andere Wirklichkeit eingetreten, vielmehr hat sich diese als solche gewandelt. Das zeigt sich zunächst daran, dass die besagte Bestandes-Welt gerade kein „Seiendes im Ganzen“ mehr ist. War diese insofern eine Totalität, sofern sie dem einen einenden Grund entstammte, so ist die Ganzheit jener Totalität allein darin zu sehen, dass für jegliches das Lebewesen Mensch zum Maß geworden ist. Dieses will denn auch nicht mit dem vormaligen versammelnden und vorliegenlassenden Grund verwechselt werden, sofern die Machenschaft als das herausfordernde Entbergen genau genommen nicht hervorbringt, sondern jegliches herausfordert.

⁵⁵⁹ VuA, 31

⁵⁶⁰ VuA, 197

⁵⁶¹ GA 81, 161

Entscheidend ist hier jedoch zu sehen, dass nicht nur die Welt eine andere geworden ist, sondern dass erstlich die „Wirklichkeit“ als solche einen Unterschied im Ganzen gemacht hat. Denn in dem Alles, welches die Bestandes-Welt ist, ist nicht nur alle vormalige Bestimmtheit der Dinge geschwunden, sondern dem zuvor ist in dieser Gegend der Gedanke des „Wesens“ als solcher entschwunden. So ist denn die Bestandes-Welt als solche und all ihre Stücke zu einer gleichsam „schlechten Un-endlichkeit“ geworden. „Aber das Raffen häuft den Bestand niemals nur an. Es rafft das Bestellte vielmehr ständig weg in den Kreisgang der Bestellbarkeit.“⁵⁶² Das ist die Gegend des völligen Einerlei oder der absoluten Ununterschiedenheit, weil Gleichgültigkeit von allem.

Diese Wirklichkeit lässt nicht nur keine „Theorie“ vormaligen Stils zu, sondern sie ist als solche unmöglich geworden. An ihre Stelle hat sich die Betrachtung gesetzt, welche gerade nichts mehr mit einem Anwesen-bei dem Einen von Allem zu tun hat, vielmehr „eine unheimlich eingreifende Bearbeitung des Wirklichen“⁵⁶³ ist. Dieser Betrachtung ist ein Trachten innerlich, welches sich im herausfordernden, weil unterschiedslosen Denken im unterschiedslosen Zugriff auf alles und jegliches realisiert. Möglich ist dies aber erst deswegen, sofern das „Wirkliche“ als solches jeglichen eigenen Stand verloren hat. Da ist es nicht einmal mehr Gegen-stand. Die eingreifende Bearbeitung als solches entspringt jedoch nicht erstlich dieser selbst, vielmehr entspricht sie dem „Grundzug der Wirklichkeit selbst.“⁵⁶⁴ Will sagen: Allein weil die Wirklichkeit selbst von solcher Art ist, nämlich keinen eigenen Stand mehr hat, keine „Grenzen“ zur Geltung bringen kann, deswegen ist das Trachten des eingreifenden Betrachtens, wie es dem „Raffen“ innerlich ist, überhaupt möglich.

Die Wirklichkeit der Bestandes-Welt ist also grundverschieden von demjenigen „Seienden im Ganzen“ in weltlicher Bestimmtheit, wie es die Sache des bisherigen Denkens gewesen ist. Kurz: Die Welt hat sich da nicht nur verändert, sondern ist eine ganz andere geworden. Sie selbst und alles in ihr ist gleichsam ent-eignet, sofern nichts mehr ein „Wesen“ oder ein „im-Eigenen-sein“ hat. Soweit zu jener Wirklichkeit, wie sie Heidegger in seiner

⁵⁶² GA 79, 32 f

⁵⁶³ VuA, 52

⁵⁶⁴ ebd.

Welt, also in der Welt der Moderne, erfährt. Sie ist diejenige der sogenannten „Seinsverlassenheit des Seienden“ als solcher; der Inbegriff der Heimatlosigkeit, sofern diese Wirklichkeit gerade das den Menschen auszeichnenden „dichterische Wohnen“ ausschließt.

b. Die Wirklichkeit des rufenden Nennens des denkenden-Dichtens⁵⁶⁵

Gegen jene Wirklichkeit, in welcher kein dichterisches Wohnen des Menschen möglich ist, macht die Wirklichkeit des stiftenden Nennens der einzigen Dichter⁵⁶⁶ den ganzen Unterschied. Um diese zu eröffnen, braucht es eine „denkende Erfahrung mit der Sprache“⁵⁶⁷. Allerdings nicht mit der technifizierten und also mit der Sprache als dem heute „interplanetarischen Informationsinstrument“⁵⁶⁸, sondern allein mit derjenigen Sprache, mit der es der Nachbar des „dichtenden-Denkens“ zu tun hat. Da ist also zunächst eine denkende Erfahrung mit der „dichterischen Erfahrung der Sprache“⁵⁶⁹ zu machen, sofern das Dichten und das Denken in einer nachbarlichen Nähe stehen. Denn beide bewegen sich nicht nur im „Element des Sagens“⁵⁷⁰, vielmehr, und allein deswegen ist ihr Verhältnis ein nachbarliches, steht das „denkende-Dichten“ und „dichtende-Denken“ in dem Verhältnis zu dem Maß-Geblichen, welches die besagte Lichtung ist.

Denn so wie dieses sich durch das Hören-können auf das Zu-gesagte im schon-Gedachten sich von sich unterscheiden kann, so bezeugt jenes in ihrer dichterischen Erfahrung mit dem Wort ebenso ein Verzichten-können. Will sagen: So wie sich der hörende-Dank sich von sich durch die Bindung an das Maß-Gebende zu unterscheiden vermag, so bezeugt das

⁵⁶⁵ vgl. GA 13, 171: „Das dichtende Sagen, das zeigendere Zeigen bringt solches zum Scheinen, was im schon Vorliegenden und sonst Vorkommenden nirgends auffindbar, was nicht vorgegeben ist, vielmehr im dichtenden Sagen allererst gegeben, hervor-gebracht, gebildet wird.“ „...bestimmt man das Sagen der Sprache aus dem Hinblick auf die feststellende Aussage.“ 179 „Wie aber, wenn die Sache sich ganz anders verhielte, wenn das dichterische Sagen das ursprüngliche wäre, die Aussage jedoch das Sagen der undichterischen Sprache?“ 180 / Dies heißt: Das dichtende Sagen bringt er das Gesicht des Gevierts hervor ins Scheinen. Das dichterische Sagen läßt erst die Sterblichen auf der Erde unter dem Himmel vor den Göttlichen wohnen. „Die Sprache ist kraft ihres dichtenden Wesens, als verborgenste und darum am weitesten auslangende, das inständig schenkende Hervorbringen der Heimat.“ 180

⁵⁶⁶ Auf diesen Zusammenhang von Kunst und Bildung verweist Helmut Konrad, wenn er zu bedenken gibt: „Die Sprache spricht und nicht der Mensch. Wir folgen ihrem Zuspruch vor allem im Bildgeschehen wesentlicher Dichtung. In der poetischen Sprache werden je immer Sein und Welt im Ereignis von Zeit entborgen. Als Sprachwesen, der Wesensgestalt unseres Menschseins, sind wir eingelassen in Welt und Sein, je immer zugehörig und je immer überstiegen. Darin allein erfahren wir in unserem Vorlaufen zum Tode immer wieder einen Lidschlag von Freiheit. Hierin entfaltet sich Martin Heideggers möglicher Beitrag für die Pädagogik, obschon er niemals etwas mir ihr im Sinne hatte: im Gedanken von der Zusammengehörigkeit von Kunst und Bildung.“ Vgl. Konrad, Helmut: Wissenschaft und Bildung, Gedanken zu Martin Heidegger und postmodernem Philosophieren, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1989, S. 397

⁵⁶⁷ UzS, 174

⁵⁶⁸ UzS, 160

⁵⁶⁹ UzS, 162

⁵⁷⁰ UzS, 188

ausgezeichnete denkende-Dichten ebenso dieses „Vermögen“, sich von sich unterscheiden zu können.

Wenngleich Denken und Dichten nicht an dasselbe Maß gebunden sind, so doch an die Lichtung als das Maß-Gebende. Dieses wie jenes stehen in einer Nachbarschaft, sofern sie sich von sich zu unterscheiden vermögen durch die Bindung an das Maß-Gebliche. Die dichterische Erfahrung mit dem Wort „zeigt in jenes Denkwürdige, das dem Denken von altersher, wenngleich in verhüllter Weise, zugemutet ist. Sie zeigt solches, was es gibt und was gleichwohl nicht ‚ist‘. Zu dem, was es gibt, gehört auch das Wort, vielleicht nicht nur auch, sondern vor allem anderen und dies sogar so, daß im Wort, in dessen Wesen, jenes sich verbirgt, was gibt.“⁵⁷¹

Also reichen beide in jenes Denkwürdige, das die Lichtung als das Maß-Gebende ist; gleichwohl mit dem Unterschied, dass allein das denkende-Dichten auf diejenige Gabe des Gebenden bezogen ist, die allein im „Wesen der Sprache“ spricht. Darin deutet sich schon die durchaus unterschiedliche Aufgabe von Dichten und Denken im selben Element des „Sagens“ an. Wenn auch allein die denkende Erfahrung mit der Sprache ihr Wesen zur Sprache bringt, so ist doch darauf zu achten, dass allein das „denkende-Dichten“ erstrangig in dem Verhältnis zu ihr steht. Auf diese Grenze von Dichten und Denken ist eigens zu achten, sofern sich darin die jeweilige Aufgabe im selben Element des Bauens am Wohnen des Menschen behauptet.

Wie schon hinsichtlich des sinnenden Denkens als solches die Frage zu stellen war, wodurch und wie es sich von sich zu unterscheiden vermag, so auch hinsichtlich des denkenden-Dichtens. Denn auch und gerade es hat gegenüber seinem Anderen keine an sich bestehende Befugnis, vielmehr muss es seine Befugnis zur Weisung, nämlich im rufenden Nennen eigens erwerben. Kurz: Auch das denkende-Dichten darf nicht rechenschaftslos sein. Das heißt aber fragen: Wie und wodurch vermag das denkende-Dichten sich an das zur Weisung befugte Maß zu binden, um dergestalt die zunächst angestammte „Zufälligkeit“ des „ich meine“ abzulegen. Auch für das Dichten gilt: „Sein ohne Rücksicht einer Begründung des Seins aus dem Seienden denken.“ Auch das denkende-Dichten muss den „guten Tod“ durch eine

⁵⁷¹ UzS, 195

Unterscheidung von sich vollbringen und zwar in Bindung an das Maß-Gebende.

Das Maß-Nehmen des denkenden Dichtens ist aber nur möglich, sofern die Maß-Gabe im „Sprachwesen“ spricht. Die denkende Erfahrung mit der Sprache lässt sie als „Sage“ begreifen. „Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige.“⁵⁷² Diese lässt „Anwesendes erscheinen, Abwesendes entscheiden“.⁵⁷³ Die ihr eigentümliche „Sage“ ist „die alles Scheinen fügende Versammlung des in sich vielfältigen Zeigens, das überall das Gezeigte bei ihm selbst bleiben läßt.“⁵⁷⁴

Dieses „Zeigen der Sage“, dass das von ihm Gezeigte bei ihm selbst bleiben lässt, ist nicht nur das unterschieden Andere zu dem „hervorbringenden Entbergen“, also von allen Gestalten des Grundes, sondern erstlich das Unterschiedene zu jenem „herausfordernden Entbergen“, wie es der Machenschaft innerlich ist. Denn als „die Sage ist das Sprachwesen das ereignende Zeigen, das gerade von sich absieht, um so das Gezeigte in das Eigene seines Erscheinens zu befreien.“⁵⁷⁵

Das ereignende Zeigen des Sprachwesens ist also ein Ins-Eigene-Bergen, sodass das von ihm Gezeigte bei sich ist. Das vermag das „Zeigen der Sage“ aber allein deswegen, weil „das Regende im Zeigen der Sage das Eigene ist.“⁵⁷⁶ Das Eigene „erbringt das An- und Abwesende in sein jeweiliges Eigenes, aus dem dieses sich an ihm selbst zeigt und nach seiner Art verweilt. Das erbringende Eigenen, das die Sage als die Zeige in ihrem Zeigen regt, heißt das Ereignen.“⁵⁷⁷ Daraufhin ist die „im Ereignis beruhende Sage als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens.“⁵⁷⁸ Das so gedachte Wesen der Sprache ist die Sprache des Wesens – nämlich des Maß-Gebenden.⁵⁷⁹

⁵⁷² UzS, 254

⁵⁷³ UzS, 257

⁵⁷⁴ ebd.

⁵⁷⁵ UzS, 262

⁵⁷⁶ UzS, 258

⁵⁷⁷ ebd.

⁵⁷⁸ UzS, 262

⁵⁷⁹ Vgl. dazu Konrad, Helmut, 1982, S. 112 „Martin Heideggers Erinnerung an das Eingelassensein des Menschen in das Sprachwesen, das wir in der Weise des erkennenden Vorstellens nicht wissen können, spricht zugleich vom Wohnen des Sterblichen im ‚Haus des Seins‘. Wohnen, nicht hausen, ist ein Wort, dem wir eine ureigene Weise des Daseins im Welt-Aufenthalt der Sterblichen ansprechen. Wir sagen zum Wohnen auch zu Hause sein, daheim sein, heimkehren in unsere Wohnung und denken unser Mitsein auch vom Wohnen her. Wenn Sprache Haus des Seins ist ‚ist sie unser Wohn-Ort. Indem wir uns auf das Sprachwesen, in das wir eingehalten sind, besinnen ‚ gelangen wir in die Nähe des Wohnens.“

Das „denkende-Dichten“ der „einzigen Dichter“⁵⁸⁰ reicht in die Lichtung, sofern es sich an das ereignende Zeigen der Sage, indem sich das „Eigene“ regt, bindet. Denn das Dichten ist „ein ausgezeichnetes Messen“⁵⁸¹, dessen Grundakt darin besteht, „daß überhaupt erst das Maß genommen wird, womit jeweils zu messen ist. Im Dichten ereignet sich das Nehmen des Maßes. Das Dichten ist die im strengen Sinne des Wortes verstandene Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt.“⁵⁸² Dieses Nehmen des von der Zufälligkeit der Person des Dichters unterschiedenen Maßes verlangt die Anerkennung des erstlich befugten Maß-Gebenden, denn die Art dieses Nehmens, „das nicht in einem Zugriff, überhaupt nicht in einem Greifen beruht, sondern in einem Kommen-lassen des Zu-Gemessenen.“⁵⁸³

Zu-gemessen ist es aber allein „im Zeigen der Sage“, denn allein in ihm regt sich das „Eigene“. Also ist auch für das Dichten, insbesondere für Hölderlins’, das „Es gibt“ konstitutiv, in dem sich für Heidegger das Geheimnis allen Denkens verbirgt. Das dichterische Maß-Nehmen ist angewiesen auf ein Maß-Geben des Maß-Geblichen, wie es sich „im Zeigen der Sage“ regt. Das denkende-Dichten ist als ein Messen angewiesen auf das Zu-gemessene, welches allein durch das im Zeigen der Sage regende Eigene sich zumisst.

Allein dieses maß-nehmende denkende-Dichten „läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen.“⁵⁸⁴ Der Mensch ist also auf dieses Lassen angewiesen, vermag als Maß-loser selber kein solches Wohnen-Lassen, wie sich dies an seiner Bestandes-Welt offenbarte.

Solches Lassen des Wohnens vollbringt das denkende Dichten aber nur, sofern das „eigentliche Bauen geschieht, insofern Dichter sind, solche, die das Maß nehmen für die Architektonik, für das Bauegefüge des Wohnens.“⁵⁸⁵

Solches maßnehmendes, denkendes Dichten ist ein „Bauen am Werk des Sagens. Durch diese wird die Gegend offengehalten für den Aufenthalt der Sterblichen in ihr.“⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ GA 81, 288

⁵⁸¹ VuA, 190

⁵⁸² ebd.

⁵⁸³ VuA, 193

⁵⁸⁴ VuA, 196

⁵⁸⁵ ebd.

⁵⁸⁶ GA 13, 215

Offenkundig macht sich auch hier die „sich entziehende Befugnis“ geltend und also diejenige Maß-Gabe, welche den „Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen verleiht“. Wie schon öfters erwähnt, braucht es eine Maß-Gabe und also ein Maß-Nehmen jedoch allein dort, wo es nicht um „das Sagen der Sprache aus dem Hinblick auf die feststellende Aussage“⁵⁸⁷ geht, wo es nicht um das „bloße Feststellen des nur Richtigen“ geht, vielmehr ist die Maß-Nahme allein dort vonnöten, wo, wie im „dichtenden Sagen, das zeigendere Zeigen solches zum Scheinen bringt, was im schon Vorliegenden und sonst Vorkommenden nirgends auffindbar, was nicht vorgegeben ist, vielmehr im dichtenden Sagen allererst gegeben, her-vor-gebracht, gebildet wird.“⁵⁸⁸ „Der alte Sinn unseres Zeitwortes ‚sagen‘ ist das Zeigen, das Erscheinenlassen von solchem, was auf irgend eine Weise ist und west. Das Sagen ist die ursprüngliche, alle Weisen des menschlichen Her-vor-bringens tragende, geleitende und bestimmende Weise des Her-vor-bringens, d.h. des Bildens. Dichterisch nennen wir deshalb ein Sagen, das zeigender ist als das gewöhnliche Sagen, zeigender, d.h. her-vor-bringender nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach.“⁵⁸⁹ Denn solches Zeigen im dichterischen Sagen sagt nicht nur nicht „wie es ist“, sagt nicht nur nicht über schon Vorliegendes aus, vielmehr ist es ein Sagen: „wie es zu-sein-hat“. Allein weil es im dichterischen Sagen nicht um das Feststellen oder Aussagen von Vorliegendem geht, sondern um ein Sagen: „wie es zu-sein-hat“ braucht es das Maß-Nehmen.

Das erstlich Gesagte im dichtenden Sagen „bringt erst das Gesicht des Gevierts hervor ins Scheinen. Das dichterische Sagen läßt erst die Sterblichen auf der Erde unter dem Himmel vor den Göttlichen wohnen. Ihr dichterisches Sagen bringt erst anfänglich die Hut und Hege, den Hort und die Huld für eine bodenständige Ortschaft hervor, die Aufenthalt im irdischen Unterwegs der wohnenden Menschen sein kann.“⁵⁹⁰

Wenngleich „die Sage als das Be-wegende des Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einander-über versammelt und zwar lautlos“⁵⁹¹, so gilt es doch darauf zu achten, dass „die Nähe selber“ jenes ist, „was das

⁵⁸⁷ GA 13, 179

⁵⁸⁸ GA 13, 171 f

⁵⁸⁹ GA 13, 171

⁵⁹⁰ GA 13, 180

⁵⁹¹ UzS, 215

Nachbarliche der vier Weltgegenden bewegt, zu einander gelangen läßt und in der Nähe ihrer Weite hält.“⁵⁹²

Will sagen: das dichterische Sagen läßt zwar das Geviert im Sinne jenes Gegeneinanderüber „aufgehen“, gleichwohl ist das Erste, nämlich die Maß-Gabe eben jene „Nähe“, woran das dichterische Sagen sein Maß nimmt. Denn es ist das Ereignis, welches „den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen [verleiht].“⁵⁹³ Es verleiht diesen ihr Wohnen-können aber dadurch, sofern es als Maß-Gabe jene Maß-Nahme für das denkende-Dichten ermöglicht, welches überhaupt erst ein dichtendes Sagen: „wie es zu-sein-hat“ ermöglicht.

„Gesetzt, das das Bewegende, das die vier Weltgegenden in der einigen Nähe ihres Gegen-einander-über hält, beruhe in der Sage“, also in dem „Zeigen der Sage“, in dem sich das „Eigenen“ regt, „dann vergibt auch erst die Sage jenes, was wir mit dem winzigen Wort ‚ist‘ nennen“.⁵⁹⁴ Das Sprachwesen als die Sage ist es, welche „das das ‚ist‘ in das gelichtete Freie und zugleich Geborgene seiner Denkbarkeit [gibt].“⁵⁹⁵

Will sagen: Dieses „ist“, welches alleinig das Zeigen der Sage vergibt, ist zu unterscheiden sowohl von demjenigen, was der hervorbringende Grund, wie auch das herausfordernde Entbergen „vergift“. Denn wenn das ereignende Zeigen der Sage als ein Ins-Eigen-Bergen begriffen sein möchte, so ist das von ihr Bestimmte ein Im-Eigenen-Geborgen-sein. Dagegen ist das vom Grund bestimmte Seiende als solches ein „im Ganzen“, dessen Ganzheit die „Einheit des Seienden“⁵⁹⁶ ist. Das herausfordernde Entbergen, wie es der Machenschaft innerlich ist, erbringt aber nicht einmal mehr ein solches „im Ganzen“, „denn das Bestellen stellt nichts her, was außerhalb des Stellens ein Anwesen für sich haben könnte und dürfte. Das Be-stellte ist immer schon in den Erfolg zu stellen. Die Kette des Bestellens läuft auf nichts hinaus; sie geht vielmehr nur in ihren Kreisgang hinein.“⁵⁹⁷

Allein das ereignende Zeigen der Sage, in welchem sich das Eigenen regt, erbringt „Sein“ im Sinne des „Im-Eigenen-seins“ oder des „wie es zu-sein-

⁵⁹² UzS, 210

⁵⁹³ UzS, 259

⁵⁹⁴ UzS, 215

⁵⁹⁵ UzS, 215

⁵⁹⁶ GA 11, 63

⁵⁹⁷ GA 79, 29

hat“. So muss es sein, sofern die Gabe des Maß-Gebenden kein „wie es ist“ sein kann, vielmehr ein „wie es zu-sein-hat“ sein muss.

Die Wirklichkeit also, die durch das maßnehmende denkende-Dichten ermessen wird und im rufenden Nennen genannt wird, ist die „Totalität“ desjenigen Gegen-einander-über, indem jegliches in seinem Eigenen ist und allein angesichts des jeweiligen Im-Eigenen-seins aus der Ferne einander nahe sein kann. Die Wirklichkeit des Gegen-einander-über ist diejenige des Im-eigenen-Seins. Eben deswegen will das rufende Nennen des denkenden-Dichtens weder als ein Aussagen über Seiendes oder über schon Vorliegendes begriffen sein, noch weniger aber als die Sprache der Information, sondern als ein Nennen des „wie es zu-sein-hat“ oder des „Im-Eigenen-seins“. Allein weil das rufende Nennen des denkenden-Dichtens kein Beschreiben, kein Sagen „wie es ist“ ist, vielmehr ein Nennen des „wie es zu-sein-hat“ oder des „Im-Eigenen-seins“, braucht es ein zur Weisung befugtes Maß.

Der maß-lose Mensch ist auf die Maß-Nahme des Dichters und dessen Mitteilung und Vermittlung im Gesang angewiesen, „weil nur dieses Maß das Wesen des Mensch er-mißt.“⁵⁹⁸ Allein das denkende-Dichten baut an der Nähe, weil Ferne, weil am Im-Eigenen-sein dessen, was als das Gegen-einander-über von Himmel und Erde, Unsterbliche und Sterbliche zusammengehört. Die dergestalt gestiftete Wirklichkeit des bauenden Sagens des denkenden-Dichtens ist ein rein Gesagtes, nämlich ein rein Gesagtes „wie es zu-sein-hat“. Das dem Denken und Dichten gemeinsame „Element der Sage“ ist nicht das Aussagen über schon Vorliegendes, nicht das Aussagen über Seiendes oder Anwesendes überhaupt, vielmehr und alleinig ein aus der Maß-Nahme ermöglichtes und allein derart befugtes Sagen „wie es zu-sein-hat“ oder des „im-Eigenen-seins“. Soviel zur „Sage der einzigen Dichter“⁵⁹⁹.

c. Das Vermögen des guten Todes in sprachlicher Bestimmtheit

Um zu erinnern: „Das Er-ignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik

⁵⁹⁸ VuA, 192

⁵⁹⁹ GA 81, 288

geliehen hat⁶⁰⁰ – animal rationale und causa sui zu sein. „Das Ereignis als Ereignis denken, heißt, am Bau dieses in sich schwingenden Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich schwebenden“ – auf nichts gegründeten – „Bau empfängt das Denken aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses. Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis.“⁶⁰¹

Vereignet ist es aber der Sprache als dem ereignenden Zeigen der Sage nur, sofern der selber maß-lose Mensch auf die „Sage der einzigen Dichter“ hört. Denn diese haben das „wahre Herrschaftsverhältnis zwischen der Sprache und dem Menschen“⁶⁰² schon ausgetragen. Für das maß-nehmende denkende-Dichten spricht eigentlich die Sprache. „Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört. Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her mit zum Sprechen bringen dürfen, ist die Sprache der höchste und der überall erste. Die Sprache winkt uns zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zu.“⁶⁰³ Solches Hören auf den Zuspruch der Sprache ist aber ein Hören genau auf „jenes Sagen, das im Element der Dichtung spricht.“⁶⁰⁴ Sofern jedoch die Sage und das Sagen des denkenden-Dichtens nicht aussagt „wie es ist“, vielmehr, und darin liegt gerade sein bauender Grundzug, nennt „wie es zu-sein-hat“, ist das ein entsprechendes Hören ein solches des gesagt-Gewiesenen.

„Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht. Es kann uns jedoch einen Wink geben in der Weise, wie das Wesen der Sprache uns zu sich be-langt und so bei sich verhält, für den Fall, daß der Tod mit dem zusammengehört, was uns be-langt.“⁶⁰⁵ Will sagen: Die zur Weisung befugte Maß-Gabe ist sagend; deshalb will auch das Wesen der Sprache als die besagte Sage als die Sprache des Wesens begriffen werden. Das Entsprechen des sprachlich bestimmten Menschenwesens konkretisiert sich in der Unterscheidung von sich im Sinne der Anerkennung

⁶⁰⁰ GA 11, 46

⁶⁰¹ GA 11, 46 f

⁶⁰² VuA, 184

⁶⁰³ ebd.

⁶⁰⁴ ebd.

⁶⁰⁵ UzS, 215

der Maß-Geblichkeit derjenigen „alten Befugnis“, die allein in demjenigen „Zeigen der Sage“ sich regt, mit dem das denkende-Dichten zu tun hat.

Hier konkretisiert sich das schon erwähnte „Ver-Hhältnis“ daraufhin, dass der Sterbliche in die Eignis gebraucht für den Tod ist, will sagen: Weil die Lichtung allein als Maß-Gabe begriffen sein möchte und folglich keine unmittelbare Gegenwart am schon Vorliegenden oder Seienden als solchem hat, vielmehr allein in und durch die Vermittlung des denkenden-Dichtens gleichsam ein Haus hat, deswegen braucht die Eignis die Anerkennung des Menschen. Da macht also die „Verschlossenheit gegenüber der Sage der einzigen Dichter“⁶⁰⁶ zu deren hörenden-Anerkennen für den Menschen den ganzen Unterschied.

Das „Zusammengehören von Sein und Mensch“ konkretisiert sich hier allein über die Mitte der vermittelnden Sage der einzigen Dichter. Denn jenes „Es gibt“ oder jene „Maß-Gabe“ ist ein Gebendes, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch zurückhält und entzieht. Deswegen hat es selbst keine andere Gegenwart als in jenem an ihm Maß-Nehmenden denkenden-Dichten, das die gewährende Gabe im Gesang weiterreicht. Das Entsprechen des Menschen konkretisiert sich allein durch die Anerkennung der Sage der einzigen Dichter und zwar im hörenden Entsprechen auf ihr Gesagtes.

C.2. Das Menschenwesen in geschichtlicher Bestimmtheit

Auch im zweiten Moment des Da-seins geht es um eine Unterscheidung des Lebewesens Mensch von sich und zwar in geschichtlicher, mehr noch geschicklicher Bestimmtheit. Denn „erst wenn der Anfang sich ereignet als Beginn, wenn das Sein als Seyn, selber sich lichtend, das Denken hören läßt auf die Wahrheit des Seyns, ereignet sich das Brauchen des Menschenwesens“⁶⁰⁷. Die sich hierin aussprechende heideggersche Erfahrung mit der Krise der Geschichtlichkeit des Menschenwesens besagt eben dies, dass das Menschenwesen seine selber unverfügbare Prägung aus jenem Geschick der Verweigerung, näher: des Vorenthalts der Einkehr

⁶⁰⁶ GA 81, 288

⁶⁰⁷ GA 81, 228

zum Brauch empfängt. „Die Vollendung des Seyns ist die Rückkehr in den Anfang. Es beginnt das Seyende als solches.“⁶⁰⁸

a. Das Wesen des Menschen in der Geschichte des Denkens der Metaphysik

Um wiederum zu erinnern: Erst mit der Ent-eignis oder der sogenannten „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“ ergibt sich für das sinnende Denken die Möglichkeit der Einkehr in dasjenige „Ver-Hältnis“, welches unterschieden ist von demjenigen von Sein und Seiendem. Diese ontologische Differenz ist aber aus dem Geschick der Lichtung, „insofern dieses als Anwesen nur offenkundig werden und alles Seiende bestimmen kann, wenn die Lichtung des Seins, die Aletheia an sich hält, sich dem Denken vorenthält, was im Anfang des abendländischen Denkens und als dessen Anfang geschah und seitdem die Epochen der Seinsgeschichte bis in das heutige technologische Weltalter kennzeichnet, das ist die Seinsvergessenheit, ohne von ihr zu wissen, gleichsam als ihr Prinzip befolgt.“⁶⁰⁹

Darin liegt also: Weil die Lichtung mit sich an sich gehalten hatte, nämlich die ganze bisherige Geschichte des Denkens hindurch, blieb dieses sich selbst überlassen. Das in diesem Sinne maßlose Denken der Metaphysik konnte sich ob der an sich haltenden Maß-Gabe, die allein die Lichtung ist, allein an das schon vorliegende Seiende im Ganzen halten. Denn wo keine Maß-Gabe ist, da ist auch kein reines Denken aus ihr möglich, vielmehr allein eine Denkart als Anwesen-bei dem schon vorliegenden Allem oder dem Seienden im Ganzen. Die Denkart des Denkens der Metaphysik als Theorie im Sinne des Anwesens-bei Allem durch das Anwesen-bei dem Einen von Allem, wie es die bisherige Geschichte von ihrem anaximandrischen Beginn bis zur nietzscheschen Vollendung auszeichnet, will also selbst als ein Entsprechen genommen werden. Denn wo die Lichtung mit sich an sich hält, wo also die Maß-Gabe als solche mit sich an sich hält, da ist das Denken sich selbst überlassen und kann sich deshalb allein als eine Theorie des Seienden im Ganzen oder als Theorie der Wirklichkeit entfalten.

⁶⁰⁸ GA 81, 224

⁶⁰⁹ GA 13, 234

Die Ent-eignis oder die dem bisherigen Denken vorenthaltene Einkehr zum Brauch ist aber nicht nur für das Denken der ganzen Geschichte bestimmend, sondern zugleich auch für den Menschen, näher: für das Menschenwesen des Menschen. Inwiefern?

Das zeigt sich gerade an seiner bisherigen Geschichte, nämlich an der Bestimmtheit des Menschen, die ihm die Metaphysik geliehen hat. Denn seine bisherige Wesensbestimmung – animal rationale – muss den Menschen selber als ein Seiendes bestimmen, der in das Seiende im Ganzen gehört. Das so in das Ganze des Seienden eingeordnete Seiende Mensch hat auf demselben Boden des Seienden sodann seine differentia specifica in seiner Rationalität. Diese ist aber genau genommen eine sekundäre Bestimmtheit, sofern das Seiende „Mensch“ erstlich in jenes Ganze des Seienden gehört, welches durch den versammelnden und vorliegen lassenden Grund – causa sui – bestimmt ist.

Wenn auch die Gestalten des Grundes sich in der sogenannten Seinsgeschichte wandeln, so gilt für sie durchgängig, dass der versammelnd vorliegen-lassende Grund das Seiende im Ganzen und folglich auch das Seiende „Mensch“ regiert. Als das von den Gestalten des Grundes bestimmte Seiende „Mensch“ ist er in der ganzen Geschichte nicht nur in einer Ununterschiedenheit zu allem übrigen Seienden, sondern darüber hinaus eben selbst als ein Seiendes genommen. Schon Heideggers moderne Nachbarn, nämlich Marx und Nietzsche gehen in ihrer Besinnung auf das Menschenwesen von einer solchen modernen Ununterschiedenheit des Menschen aus. Nochmals: Da ist er nicht nur in einer Indifferenz zu allen übrigen Dingen, sondern er selbst ist da als Seiendes gleichsam indifferent zu sich, nämlich zu seinem Menschenwesen. In der die ganze bisherige Geschichte tragende Differenz von Sein und Seiendem bleibt der Mensch wahrlos, sofern er als ein Seiendes nicht nur ununterschieden zu allem übrigen Seienden gewesen ist, sondern erstlich weil er einem Ersten unterstellt gewesen ist, das als der versammelnde und vorliegen-lassende Grund für ihn nicht erstlich bestimmend sein kann, sofern der Grund gleichsam nur „erklärt“ „wie es ist“.

Vor dem Hintergrund des „Ver-Hältnisses“ besagt dies: Das einzigartige Ver-Hältnis waltet da nicht, sofern dieses alleinig dasjenige der Maß-Gabe zu

dem von ihm einzig bestimmten Seyenden ist. Dieses ist als das „einzig Seyende des Seyns“ von der allein ihn auszeichnenden Bestimmtheit, offen zu sein für eine nicht vom Menschen gegebenen Bestimmung seines Wesens. Der Mensch als Seiendes aber ist nicht nur eingeordnet in das Ganze des Seienden, sondern als solcher, nämlich unter der Herrschaft des versammelnd und vorliegen-lassenden Grundes, ist es für ihn geradezu ausgeschlossen „in Beziehung zu dem zu stehen, was nicht der Mensch ist, indem er doch von dort seine Bestimmung empfängt.“⁶¹⁰

Kurz gesagt: Das Wesen des Seins, das Anwesen, ist als der versammelnd und vorliegen-lassende Grund, wie er in den verschiedenen Gestalten die bisherige Seinsgeschichte ausmacht, nichts, von dem eine Bestimmung und also eine Prägung des „wie es zu-sein-hat“ ausgehen könnte. Darin liegt also: Das Geschick der Lichtung bestimmte durch sein Ansichhalten die bisherige Prägung des Wesens des Menschen, sofern die Lichtung als Maß-Gebliche sich zurückhält und entzieht und dergestalt dem bisherigen Denken sein Eigenstes versagt, nämlich das gebrauchte Denken für das Wohnen des Menschen in seinem Wesen zu sein. Die mit sich an sich haltende Lichtung ergibt also die bisherige Bestimmtheit des Menschen als eines Seienden dadurch, dass es das Denken nicht loslässt in den Brauch für das Menschenwesen. Denn wo das Anwesen alles Seiende bestimmt, das Denken als Theorie des Seins des Seienden sich realisiert, da ist die Ununterschiedenheit des Menschen zu allem übrigen Seienden prolongiert. Kurz: Wo die Lichtung mit sich an sich hält, da waltet der Mensch als Seiendes, da ist er eingeordnet in das Ganze des Seienden, da ist er von demselben Grund bestimmt, wie jegliches Seiende.

b. Der Mensch als Bestand-Stück des sich als Maß wählenden Lebewesens

Nun, so ist es gewesen. Aber mit dem Ende der Philosophie und das heißt zugleich mit der „Auflösung ihrer Disziplinen in eigenständige Wissenschaften, deren neuartige Einigung sich in der Kybernetik anbahnt“⁶¹¹, ist allererst die geschichtliche Gegenwart erreicht. Von welcher Bestimmtheit hinsichtlich des „Menschenwesens“?

⁶¹⁰ GA 15, 390

⁶¹¹ GA 16, 623

Das bisherige vom Vorenthalt der Einkehr zum Brauch bestimmte Denken der Metaphysik ist gleichwohl als die Theorie des Seins des Seienden im Ganzen ein Bestimmen des Wesens des Menschen gewesen und zwar mit ihren Antworten auf die Herkunftsfrage des Seienden im Ganzen. Mit der Vollendung der Metaphysik und also mit dem Einsturz der ontotheologischen Verfassung derselben ist die tragende Differenz von Sein und Seiendem selber eingestürzt. Da hat sich an die Stelle des vormaligen Grundes von allem der sich selber als Maß wählende Mensch gestellt. Dies macht denn nicht nur einen Unterschied für das Seiende im Ganzen, sofern dieses von der Bestandes-Welt abgelöst worden ist, sondern dem zuvor auch für jenes Stück des Bestandes, das das Lebewesen Mensch geworden ist.

Erst hier ist der „Anthropomorphismus“ erreicht. Er ist die „ausgesprochene oder unausgesprochene, die zugestandene oder unerkannt angenommene Überzeugung, daß das Seiende im Ganzen ist, was es ist und wie es ist, kraft und gemäß des Vorstellens, das im Menschen, d.h. im vernunftbegabten Tier, als ein Lebensvorgang unter anderen abläuft. Das Seiende, und was man so nennt und kennt, ist ein menschliches Gemächte.“⁶¹² Aber nicht allein die „Vermenschlichung des Seienden“⁶¹³ ist das Wesentliche, vielmehr die „Vermenschung des Menschen“⁶¹⁴ selbst.⁶¹⁵ Denn ihr ist ein „von sich aus einleuchtender Glaube“⁶¹⁶ innerlich, „der unausgesetzt durch die Meinung getragen und bekräftigt wird, daß was der Mensch im Wesen sei, überhaupt nicht Gegenstand einer Frage werden kann.“⁶¹⁷ Dadurch „meldet sich Widerstand gegen jede Möglichkeit eines Wesenswandels des Menschen.“⁶¹⁸

Der ist aber nötig, sofern sich „die seit langem mächtige und immer leerer werdende Selbstverständlichkeit der Ansetzung des Menschen als des denkenden Tieres“⁶¹⁹ ausbreitet. So ist auch die Vermenschung des Seienden im Ganzen nicht der Grund, vielmehr die „Folge der unerkannt

⁶¹² GA 66, 159

⁶¹³ GA 66, 15

⁶¹⁴ GA 66, 161

⁶¹⁵ Zu dieser Stelle vermerkt Egon Schütz: „Die angemahnte Auflösung der Anthropologie von Heidegger bis Foucault mit dem Generalvorbehalt, daß der Mensch, auf sich selbst blickend, die Frage nach sich selbst nicht beantworten könne, bringt diese Frage nicht zum Verstummen. Es sei denn durch die Gewalt von Diskursen, in denen der Mensch bereit wäre, seine Existenz zu liquidieren. Aber selbst diese Liquidation würde noch seine Handschrift tragen.“ Vgl. Schütz, Egon: Die These vom Ende des Menschen – oder: Wer spricht bei Foucault?, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1988, S. 197

⁶¹⁶ GA 66, 159

⁶¹⁷ ebd.

⁶¹⁸ ebd.

⁶¹⁹ GA 66, 161

voraufgegangenen Vermenschung des Menschen. Sie ist aber eine Zurückbauung dessen, was den Menschen als Menschen auszeichnet, (im Sinne einer Unterscheidung innerhalb des Bereichs der Lebewesen) in die Tierheit. Diese aber umschreibt zugleich die Lebewesen und somit den Menschen als ein vorfindbares Seiendes, das je verschieden mit niederen und ‚höheren‘ Vermögen (‚Organen‘) ausgestattet ist. Vermenschung will daher sagen: Der Mensch wird auf ein vorhandenes Tierwesen, das unter anderem auch vorkommt, zurückgedrückt.⁶²⁰ Also wie dies schon Nietzsche heraufdämmern sah.

Erst mit diesem aufgetretenen Selbstverständnis des modernen Menschen „wird die bisherige Geschichte im Ganzen an den nächsten Rand des Nichts gerückt“, denn erst wo das „Seiende im Ganzen in die Berechnung eingegangen und in den Willen gezwungen ist (...) verliert plötzlich, wenn es – im Wesen – vollendet ist, alles vor- und herstellende Berechnen jegliche Stütze an dem, was ihm noch bevorstehen könnte als Aufgabe. Fällt diese Stütze und geheime Zuflucht dahin, dann bleibt die Berechnung, d.h. das historische Tier mit sich allein inmitten des Seienden, das ihm nichts mehr zu erklären gibt.“⁶²¹ Gerade dieses „Nichts der Leere ist der erste, aber noch nicht als solcher vernehmbare Stoß des Seyns.“⁶²²

Mit dem erstmalig sich selbst überlassenen historischen Tier hat sich nicht allein die Seinsgeschichte vollendet, vielmehr hat es als solches die äußerste Position zu dem „einzigem Seyenden des Seyns“ erreicht. Inwiefern? Dem historischen Lebewesen Mensch ist der Gedanke an das Wesen des Menschen, wie es das Denken der Metaphysik kannte, nicht nur verweht, dem zuvor ist dem sich als Maß wahnenden Lebewesen die Frage nach dem „Wesen“ als solchem gleichgültig. In der geschichtlichen Gegenwart ist er nicht einmal mehr als ein Seiendes mit „Rationalität“ zu begreifen, welches eingeordnet ist in das Seiende im Ganzen. Vielmehr ist er hier selber zu einem Bestand-Stück der Bestandes-Welt geworden und also gehört er hier zu jenem „Alles“, als dessen Maß sich das Lebewesen Mensch inthronisiert hat.

⁶²⁰ ebd.

⁶²¹ GA 66, 250 f

⁶²² GA 66, 251

Daran wird offenbar, dass das vormalige Wechselverhältnis des Grundes der ontologischen Differenz sich hier zu einem „Wechselverhältnis“ des wechselweisen sich Stellens oder Herausforderns gleichsam „im“ Lebewesen selbst gewandelt hat. Folglich ist das unterschiedslose Denken des Lebewesens von der Frage bedrängt, ob es Knecht bleibt oder Herr wird. Dieses wechselweise sich Stellen des Lebewesens ist gleichsam ein „innerliches“. Denn als sich wählendes Maß bestellt es den Menschen zu einem Stück des Bestandes. Dieser wiederum bestellt sich, sofern er als Knecht im Bestand sich zum Herr oder Maß für alle Dinge aufspreizen muss. Da geschieht also ein wechselweises sich Herausfordern in sich selbst.

Was Heidegger zunächst als Ge-stell denkt, nämlich das sich Nachstellen des Seyns in ihm selbst, was er sodann als Ge-Stell als des wechselweisen sich Stellens von Sein und Mensch begreift, gewinnt letztlich seine vollendete Gestalt in der Gestellnis. Da ist nicht mehr von einem sich Nachstellen im Seyn auszugehen, aber auch nicht von einem wechselweisen sich Stellen von Sein und Mensch – sondern allein von dem wechselweisen sich Stellen des Lebewesens Mensch IN-SICH.

Denn das maßlose, sich selbst jedoch als Maß wählende Lebewesen muss sich zu einem Stück des Bestandes bestellen, so wie wiederum das knechtische Bestand-Stück Mensch sich als Herr oder Maß für alle Dinge wählen muss. Da ist gleichsam das Andere zu dem „Selbender“ erreicht. Von diesem hieß es: „Eines dem Anderen ge-eignet.“⁶²³ Hier jedoch gilt: Das maßlose Lebewesen ent-eignet den Menschen, sofern er selbst zu einem Stück des Bestandes werden muss. Dieser wiederum muss sein sich als Maß wählen gleichsam befeuern. Da gilt also: Eines das Andere ent-eignend.

„Der Grundzug des kybernetischen Weltentwurfs ist der Regelkreis, in dem die Rückkoppelung der Information verläuft. Der weiteste Regelkreis umschließt die Wechselbeziehung (!) von Mensch und Welt.“⁶²⁴ Was aber waltet in dieser Umschließung des sich als Maß wählenden Lebewesens Mensch für alle Dinge? Da ist zunächst darauf zu achten, dass „die Weltbezüge des Menschen und mit ihnen die gesamte gesellschaftliche Existenz des Menschen in den Herrschaftsbezirk der kybernetischen

⁶²³ GA 81, 282

⁶²⁴ AT, 19

Wissenschaft eingeschlossen sind. Dieselbe Eingeschlossenheit, d.h. dieselbe Gefangenschaft zeigt sich in der Futurologie.⁶²⁵ Aufs Ganze gesehen gilt letztlich dies: „Der Mensch bleibt in dem Umkreis der von ihm und für ihn errechneten Möglichkeiten eingeschlossen.“⁶²⁶

Da drängt sich aber die Frage auf: „Wie steht es mit der Eingeschlossenheit des Menschen in seiner wissenschaftlichen Welt? Begegnet in dieser Eingeschlossenheit vielleicht die Verschlossenheit des Menschen gegenüber dem, was den Menschen erst in die ihm eigentümliche Bestimmung schickt, damit er sich in das Schickliche füge, statt wissenschaftlich-technisch über sich selbst und seine Welt, über sich selbst und seine technische Selbsterstellung rechnend zu verfügen?“⁶²⁷

c. Das Menschenwesen als das geschicklich einzige Seyende des Seyns

Diese Eingeschlossenheit⁶²⁸ des Menschen der Weltzivilisation fällt nicht nur zusammen mit der „Verschlossenheit gegenüber dem Geschick“⁶²⁹, also mit demjenigen, „was den Menschen erst in die ihm eigentümliche Bestimmung schickt“⁶³⁰, sondern lässt auch darauf achten, dass die Eingeschlossenheit des Menschen allein durch das Denken, nämlich das andenkende-Vordenken aufzubrechen ist. Er ist also angewiesen auf das andenkende-Vordenken, sofern allein dieses aus dem „erinnerten“ Anfang das Da-sein – hier in geschicklicher Bestimmtheit – vordenken kann. Ein solches Denken ist „kein bloßes Vorspiel zum Handeln, sondern die entscheidende Handlung selbst, durch die das Weltverhältnis des Menschen überhaupt erst beginnen kann, sich zu wandeln.“⁶³¹ Also ein Denken, das handelt, indem es denkt, wenn anders die Eingeschlossenheit des Menschen und seine Verschlossenheit gegenüber dem „Geschick“ allein andenkende-vordenkend aufzubrechen ist.

⁶²⁵ ebd.

⁶²⁶ ebd.

⁶²⁷ AT, 19 f

⁶²⁸ Meyer-Drawe konstatiert auch eine solche Eingeschlossenheit, genauer: „Eingeflochtenheit“, nämlich der „situier[en] Vernunft“, deren „Eingeflochtenheit in konkrete Konfigurationen setzt ihrer Bestimmungskraft beunruhigende Grenzen.“ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich, Kirchheim Verlag, München, 2000, S. 11

⁶²⁹ AT, 20

⁶³⁰ ebd.

⁶³¹ ebd.

Von welcher konkreten Bestimmtheit ist nun das geschickliche Menschenwesen? Schon des Menschen Verschlossenheit gegenüber dem „Geschick“ gibt zu begreifen, dass es alleinig das „einzige Seyende des Seyns“ sein kann. „Das Befreyte, vom Freyen Er-eignete und ins Freyen Gebrauchte Freyende ist das Seyende – das einzig Vereignete im Ereignis. Das Seyende des Seyns ist einzig das Menschenwesen, das beruht im dichtenden Dank.“⁶³² So kommt denn erst mit der „Vollendung des Seyns“ das Seyende als solches an.⁶³³ Will sagen: Erst mit jener Kehre in der Geschichte des Seyns eröffnet sich für das dankende-Andenken die erstmalige Offenbarung des „einzigen Seyenden“, nämlich seine Auszeichnung gegenüber allem sonstigen Seienden. „Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen offen dem Sein, vor dieses gebracht und zu Zeiten auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht, indem er ihm – d.h. dem Seienden entspricht in seinem Menschsein. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies: ‚Nur‘ – dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, insofern es diesem ausgesetzt und zugleich von ihm benötigt wird.“⁶³⁴ Genau dies unterscheidet ihn von allem Sonstigen, dass er „dem Sein vereignet ist, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist.“⁶³⁵

Die Einzigkeit des Seyenden Mensch will also darin gesehen werden, dass er in einem gleichsam freien Ver-Hältnis zu der Maß-Gabe steht. Anders als das Seiende oder der Mensch als selber bloß Seiendes, das durch das Wechselverhältnis des Grundes bestimmt gewesen ist, anders als der weiteste Regelkreis der Wechselbeziehung von Mensch und Welt, ist das Ver-Hältnis in dem das einzige Seyende zum Seyn ein solches des wechselweisen Er-eignens. Denn jenes gewährt diesem nicht sein „Seiendsein“ – vielmehr seine Bestimmung und dieses wiederum gewährt jenem seine Befugnis durch seine Anerkennung. „Das einzige Seyende allein ‚ist‘ – d.h. freyt das Seyn als Seyn – diesem vereignet hütet das Seyende, Es

⁶³² GA 81, 229

⁶³³ vgl. GA 81, 224

⁶³⁴ GA 11, 39

⁶³⁵ GA 13, 45

grüßend das Seyn, dessen Wahrheit im Ereignis.“⁶³⁶ Allein als solches Seyende ist es unterschieden nicht nur von sich als Seiendem, das selber in das Ganze des Seienden gehört, sondern erstlich, weil auf die geschichtliche Gegenwart bezogen, unterschieden von dem Lebewesen Mensch, das sich selber als Maß wähnt, obgleich derselbe selber schon als Bestandteil „unmenschlich“⁶³⁷ geworden ist.

Nun ist aber darauf zu achten, dass erst mit der „Vollendung des Seyns das Seyende als solches ankommt.“⁶³⁸ Darin liegt also: Erst wo die Ent-Eignis sich wendet, erst wo also erstmalig in der Geschichte das dankende-Andenken einkehren kann in das Geborgene des Beginns oder des schon-Gedachten, kommt dieses Ver-Hältnis von Seyn und Seyendem als solches an. Erst durch die Wende im geschicklichen Moment der Lichtung selbst lichtet sich für das sinnende Denken das Andere zu dem bisherigen Verhältnis von Sein und Seiendem – erstlich aber zu dem gegenwärtigen Verhältnis des Lebewesen Mensch zu dessen Bestandes-Welt. Sofern also die Ent-eignis hier den ganzen Unterschied macht, sofern erst hierdurch sich für das dankende-Andenken das Ver-Hältnis als solches sich lichten kann und dergestalt erstmalig in der Geschichte das „Seyende als solches“ ankommt in dieser Bestimmtheit, bezeugt sich daran die sowohl dem Denken und dem zuvor dem Menschen unverfügbare Prägung des Menschenwesens.

Also eröffnet sich für den heideggerschen Gedanken erstmalig in der Geschichte die *differentia specifica* oder die Bestimmung des Menschenwesens daraufhin, das einzige Seyende zu sein, welches in einem Ver-Hältnis zu jener Maß-Gabe steht, welche die Lichtung oder die Eignis ist. Solches Menschenwesen ist nicht nur nicht eingeordnet in das Ganze des Seienden, er ist auch selber kein Seiendes. Da ist er also nicht nur von allen Dingen unterschieden, sondern erstlich auch von sich, sofern seine Bestimmtheit nicht in seinem Was-sein zu sehen ist, vielmehr in seinem Wer-sein. Erst als solcher ist er der „Sterbliche“, der nämlich in dem Ver-Hältnis zur Eignis steht. Der „Sterbliche“ ist er aber gerade auch insofern, sofern er den „guten Tod“ vermag, d.h. sterben kann; ist er doch in die Eignis

⁶³⁶ GA 81, 229

⁶³⁷ GA 79, 37

⁶³⁸ GA 81, 224

gebraucht. „Der Mensch ist vom Seyn gebraucht für den Tod.“⁶³⁹ Will sagen: Er hat das Vermögen, sich von sich zu unterscheiden, sofern er die zur Weisung befugte Maß-Gabe anerkennt. Die besagte Verslossenheit des Menschen will also konkret auf das einzige Seyende im Sinne des Sterblichen in seiner zwiefältigen Bedeutung bezogen sein.

Zunächst ist darauf zu achten, dass allein derjenige Mensch das Dichten vermag, sofern „sein Wesen dem vereignet ist, was selbst den Menschen mag und darum sein Wesen braucht. Je nach dem Maß dieser Vereignung ist das Dichten eigentlich oder uneigentlich.“⁶⁴⁰ Gemäß des geschicklichen Moments der Lichtung, nämlich der Ent-eignis, kann folglich das eigentliche Dichten allererst durch die besagte Zulassung der Einkehr zum Brauch anheben. Eben daraufhin bestimmt sich die Dignität Hölderlins für Heidegger. Die Möglichkeit des derart bestimmten denkenden-Dichtens ist also selbst ereignet und folglich ein ausgezeichnetes „Jetzt“ beanspruchend, welches gerade nicht in das unterschiedslose Und-so-weiter der Zeit fällt. Genau genommen ist das Bauen-können als solches ereignet, indem das Maß-Gebende eigenes den Brauch für es zulässt. So wie dies denn auch schon dem denkenden-Dank widerfahren ist. Das Maß-Nehmen-können des dichtenden-Denkens, und also das Bauen-können am Wohnen des Menschen, ist erstmalig möglich geworden. Sofern aber das „Wohnen aber nur geschieht, wenn das Dichten sich ereignet und west“⁶⁴¹, dieses aber erst durch die „Lichtung der sich entziehenden Befugnis“ sein kann, will das stiftende denkende-Dichten Hölderlins als überhaupt erstmaliges Bauen am Wohnen des Menschen begriffen sein. Dieses Bauen-können beansprucht also einen ausgezeichneten Augenblick in der Geschichte des Menschen.

d. Das Vermögen des guten Todes in geschichtlicher Bestimmtheit

Der „gute Tod“, der dem historischen Tier möglich ist, verdichtet sich auf die Unterscheidung von sich im Sinne der Anerkennung des Sachverhalts, dass die ihm selbst unmögliche Prägung seines Menschenwesens der Lichtung als Ent-eignis entstammt, die erstmalig für die Gegenwart einen Unterschied im Ganzen der bisherigen Geschichte gemacht hat. Sodann aber in der

⁶³⁹ GA 81, 243

⁶⁴⁰ VuA, 197

⁶⁴¹ VuA, 196

Anerkennung dessen, dass die Eingeschlossenheit des Menschen und also seine Verschlossenheit vor dem Geschick als solchem, im Besonderen aber auf die besagte gegenwärtige Kehre, allein durch dasjenige sinnende Denken aufgebrochen werden kann, sofern allein dieses in die Eignis erwacht ist.

Denn allein das dankende-Andenken erdenkt das im schon-Gedachten sich bergende Un-Gedachte, als welches jedoch allererst das besagte Ver-Hältnis ankommt und also auch die Einzigkeit desjenigen Seyenden, welches alleinig dasjenige des Seyns ist. So macht denn auch allein das sinnende Denken einen Unterschied zu dem endlosen Fortgang der allein zeitlich verstandenen Geschichte, wie sie von der geschicklichen Ent-eignis unterschieden sein möchte. Denn diese macht mit ihrer Wende einen Unterschied im Ganzen der Geschichte, sofern sie den Vorenthalt in die Zulassung der Einkehr des Denkens in den Brauch ermöglicht. Der gute Tod des historischen Tiers vollbringt durch die Anerkennung sowohl der Ent-eignis als auch des andenkenden-Vordenkens eine Unterscheidung von der „Geschichtlichkeit“ des Lebewesens Mensch, sofern dieses allein die unterschiedlose, weil zeitlich verstandene Geschichte kennt, die sich im endlosen Fortgang weiterwälzt, ohne eines Unterschieds im Ganzen fähig zu sein.

C. 3. Das Menschenwesen in weltlicher Bestimmtheit

Das letzte und also das Da des Da-seins vervollständigende Moment ist von weltlicher Bestimmtheit. Es betrifft das Menschenwesen hinsichtlich seiner Bestimmtheit zum „dichterischen Wohnen“⁶⁴². Will doch „was man sonst die Existenz des Menschen nennt, aus dem Wesen des Wohnens“⁶⁴³ gedacht sein. Auch hier macht sich die Unterschiedenheit des Menschenwesens von allem Sonstigen geltend, denn allein das „einzige Seyende ist in der Heimat.“⁶⁴⁴ „In der Lichtung des ‚Da‘ wohnt der Mensch als der Existierende, ohne daß er es heute schon vermag, dieses Wohnen eigens zu erfahren und zu übernehmen.“⁶⁴⁵ Dies angesichts der „Heimatlosigkeit des

⁶⁴² VuA, 181 ff

⁶⁴³ VuA, 183

⁶⁴⁴ GA 81, 229

⁶⁴⁵ HB, 28

neuzzeitlichen Menschen⁶⁴⁶, wie sie letztlich Nietzsche erfahren hatte. Diese Heimatlosigkeit, die „nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich“ gedacht sein möchte, „in der nicht nur die Menschen, sondern das Wesen des Menschen umherirrt“⁶⁴⁷, ist ein „Weltschicksal“⁶⁴⁸.

Die so zu denkende Heimatlosigkeit oder das Weg-sein der Heimat betrifft letztlich nicht erst den neuzzeitlichen Menschen, vielmehr durchrast die „Irrnis“⁶⁴⁹ nicht erst heute die Menschen. Denn „der Mensch nimmt für seinen Willen zur Produktion seiner selbst und der bestellbaren Bestände das Maß von dieser durch seine Machenschaft verunstalteten Erde. Ihm fehlt das Gehör für Hölderlins Antwort auf diese Frage: „Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt keines.“⁶⁵⁰ Auch hier will wiederum auf den Unterschied der zur Weisung befugten Maßgabe zu dem sich als Maß wählenden Menschen geachtet sein. Denn die Positivität oder der gewährende Sinn des Gewährenden hat seine Gegenwart erstlich an jenem Wohnen des Menschenwesens, welches allein das „Seyn seint“. Denn allein „das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen“⁶⁵¹.

Wenn das Menschenwesen in weltlicher Hinsicht nur ist, sofern ein Wohnen möglich ist, dieses allerdings allein durch den Aufenthalt des Menschen in der „Heimat“ statthat, so fällt und steht das Menschenwesen mit dem Weg-sein oder Da-sein der „Heimat“. Um also zunächst wiederum in einem ersten Schritt auf die gewesene geschichtliche Welt als der vorenthaltenen Heimat zu achten, und sodann den äußersten Vorenthalt der Heimat in der modernen Welt des Bestandes zu berücksichtigen. Letztlich aber und also unterschieden von diesem Bisherigen das Ge-viert als jenen „Ort“ vorzustellen, in dem das Menschenwesen in weltlicher Bestimmtheit wohnen kann und also das Menschenwesen als der Sterbliche verweilt.

a. Das undichterische Wohnen des Menschen im Ganzen des Seienden

Nicht anders als in der bisherigen Darlegung ist also zunächst auf die Theorie des Seins des Seienden einzugehen. Hier jedoch nicht hinsichtlich des Unterschieds der „Wirklichkeit“ einmal aus dem „hervorbringenden

⁶⁴⁶ ebd.

⁶⁴⁷ HB, 29

⁶⁴⁸ HB, 30

⁶⁴⁹ GA 81, 288

⁶⁵⁰ GA 13, 219

⁶⁵¹ UzS, 259

Entbergen“ der Gestalten des Grundes zu derjenigen aus dem „ereignenden Zeigen der Sage“. Aber auch nicht hinsichtlich des Unterschiedes des „versammelt-Vorliegenden“, in welchem die *differentia specifica* des Menschenwesens in geschicklicher Bestimmtheit negiert ist zu demjenigen Ver-Hältnis, in dem und aus dem das „einzig Seyende“ gleichsam herausgenommen ist aus dem „Seienden im Ganzen“. Vielmehr will hier darauf geachtet sein, dass und warum das „Seiende im Ganzen“ als die Sache des bisherigen Denkens der Metaphysik das Gegenwesen zu jener Heimat ist, indem allein das Menschenwesen seinen Aufenthalt hat und also existiert.

Um zu erinnern: Weil die Aletheia als Lichtung mit sich an sich hält und dergestalt das Denken der Philosophie sich selbst überlässt, kann allererst das Wesen des Seins, das Anwesen, alles Seiende bestimmen. Das Anwesen oder der Grund ist aber jenes versammelnde-Vorliegenlassen, der das Seiende und also jegliches, was ist, zu einer Totalität versammelt, als welche das Seiende im-Ganzen begriffen sein möchte. Die Ganzheit des Seienden im-Ganzen ist jedoch von solcher Art, dass jegliches in ihm dergestalt ge-eint ist, sofern es dem selber einenden Grund entstammt. Daraufhin ist die Frage nach dem Sein des Seienden denn auch immer „Herkunftsfrage“⁶⁵² gewesen, weil es da immer um den einen einenden Grund von Allem gegangen ist. Die sogenannte „ontothelogische Verfassung der Metaphysik“⁶⁵³ besagt denn nichts anderes, als dass das Denken der Philosophie in der ganzen bisherigen Geschichte danach trachtet anzuwesen bei Allem, sofern es anwest bei dem Einen VON Allem. Solches Anwesen des Denkens bei Allem, bei dem Seienden im Ganzen, ist also nur möglich, sofern es den Unterschied von Sein und Seiendem im Ganzen zur Geltung bringt.

Das von dem Ansichhalten der Aletheia als Lichtung bedingte Denken, wie es sich als die Theorie des Seins des Seienden in der bisherigen Geschichte als Anwesen-bei dem Einen von Allem oder dem Sein des Seienden im Ganzen realisierte, hat es da also immer mit einem Begriff der Ganzheit zu tun, indem zwar die Verschiedenheit des Seienden in gewisser Weise gewahrt geblieben ist, gleichwohl das Seiende im Ganzen ein solches aus

⁶⁵² GA 85, 97

⁶⁵³ vgl. GA 14

dem einen, weil alles einenden Grund zu denken gewesen ist. Die Gestalten des Grundes, wie sie durch das seinsgeschichtliche Denken Heideggers dargelegt werden, zeigen gleichsam die Geschichte des „Seienden im Ganzen“ von Anaximander bis Nietzsche. „Der Wandel der Anwesenheit des Anwesendens beruht nicht auf dem Wechsel der Ansichten der Philosophen. Diese sind vielmehr nur die Denker, die sie sind, indem sie es vermögen, dem gewandelten Anspruch der Anwesenheit zu entsprechen.“⁶⁵⁴ Will sagen: Das Denken der Philosophie bringt die Geschichte des „Seienden im Ganzen“ in weltlicher Hinsicht zur Gegenwart, sofern es immer da beansprucht ist, wo sich ein Wandel des „Seienden im Ganzen“ schon ereignet hat.

Das Entscheidende hinsichtlich der Frage des vorenthaltenen dichterischen Wohnens des Menschenwesens in der „Heimat“ ist nun aber gerade dies, dass das bisherige Denken der Philosophie eine Theorie der Wirklichkeit gewesen ist, sofern sie es allein mit dem schon vorliegenden Seienden, genauer Anwesenden, wenn auch im-Ganzen zu tun haben konnte. Nicht das Anwesen des Denkens bei Allem, nicht das Denken der Totalität im Sinne des im-Ganzen zieht das Interesse der Besinnung auf sich, vielmehr die durch das Ansichhalten der Aletheia verunmöglichte Maß-Nahme für das Denken. Aber auch dies allein in Rücksicht darauf, dass sowohl das „denkende-Dichten“, wie auch das „dichtende-Denken“ ein Bauendes zu sein haben.

Darin liegt also: Das „dichterische Wohnen“ des Menschenwesens ist nur möglich in einer „Heimat“, die – und das ist das Entscheidende – nie vorliegt oder irgendwie „ist“, sondern alleinig und eigens gebaut sein möchte. Die Theorie des Seins des Seienden oder die Theorie der Wirklichkeit konnte aber kein bauendes Denken sein, sofern hierzu ein Maß-Gebendes nötig ist, welches erlaubt, gleichsam über der sogenannten Wirklichkeit die Heimat zu bauen. Darin liegt also: Die Heimat liegt nicht vor, fällt also nicht mit der Wirklichkeit zusammen, ist unterschieden vom Seienden im Ganzen, sondern ist nur als eigens Gebaute des bauenden Dichtens und Denkens.

Die heideggersche Rücksicht auf die Geschichte des Seienden im Ganzen, korrespondierend mit der Geschichte der Gestalten des Grundes, bezeugt für

⁶⁵⁴ GA 16, 626

ihn quasi die Real-Geschichte des Seienden im Ganzen in weltlicher Hinsicht, die als solche gewesen ist, jedoch in der alleinigen Hinsicht und Absicht, dass keine Theorie der Wirklichkeit es mit der Heimat des dichterischen Wohnen zu tun haben konnte, weil diese gebaut sein will. Als ungebraute ist sie nicht. Wo also kein bauendes Dichten und Denken ist, da kann a fortiori keine Heimat sein, sofern sie nicht zusammenfällt mit der Wirklichkeit im Sinne des Anwesenden im-Ganzen.

Das bisherige Denken ist aber deswegen eine Theorie der Wirklichkeit gewesen, musste eine Theorie des Anwesenden sein, weil die besagte Aletheia als Lichtung einsther mit sich an sich gehalten hatte. Wo aber kein zur Weisung befugtes Maß, wo keine zur Weisung befugte Maß-Gabe da ist, da kann auch kein bauendes Denken und Dichten möglich sein, welches die eigens zu bauende Heimat hätte bauen können. Sofern jedoch das Menschenwesen nur west, sofern es wohnt, es aber nur wohnen kann in der Heimat, so konnte es bisher kein Menschenwesen geben, sofern dieses angewiesen ist auf das bauende Dichten und Denken.

Darin liegt also: Ungeachtet der Konkretion der allein durch das Denken des Seins zur Gegenwart gekommenen Geschichte des Seienden im Ganzen konnte es bisher die von Heidegger erwartete Heimat nicht geben, weil diese allein als gebaute sein kann. Sofern jedoch das bisherige Denken durch den Vorenthalt der Lichtung maßlos geblieben ist und folglich allein eine Theorie der Wirklichkeit sein konnte, fehlt die eigens zu bauende und nur als gebaute zur Gegenwart kommende Heimat.

b. Das undichterische Wohnen in der Bestandes-Welt des Lebewesens

Mensch

Die letzte Gestalt der Anwesenheit des Anwesenden ist aber dort erreicht, wo die „Bestellbarkeit des Anwesenden“⁶⁵⁵ die „letzte Phase in der Geschichte des Wandels der Anwesenheit“⁶⁵⁶ sich eingestellt hat. Das ist aber „die Ortschaft des Wesens des vollendeten Nihilismus“, nämlich „wo das Wesen der Metaphysik seine äußersten Möglichkeiten entfaltet und sich in sie zusammennimmt. Das geschieht dort, wo der Wille zum Willen alles

⁶⁵⁵ GA 16, 627

⁶⁵⁶ ebd.

Anwesende einzig nur in der durchgängigen und einförmigen Bestellbarkeit seines Bestandes will, d.h. herausfordert, stellt.“⁶⁵⁷

Dem „nihilistisch bestimmten Vorstellen“⁶⁵⁸ im Sinne des unterschiedslosen Denkens entgeht nicht nur der „Schwund des vormals Anwesenden“, vielmehr hat es sogar „den Anschein, als genüge das Anwesen im Sinne des Bestandes sich selbst.“⁶⁵⁹ Die dem unterschiedslosen Denken unerfindliche Beständigkeit des Bestandes und seiner Bestand-Stücke lässt für das sinnende Denken jedoch einen schon eingetretenen Wandel im Ganzen, weil des Ganzen erkennen. Denn der besagte Bestand des herausfordernden Bestellens ist zu unterscheiden von dem vormaligen Seienden im Ganzen, weswegen es auch „in der Phase des vollendeten Nihilismus so aussieht, als gäbe es dergleichen wie Sein des Seienden nicht, als sei es mit dem Sein nichts (im Sinne des nichtigen Nichts).“⁶⁶⁰ Denn dort, wo nicht mehr der eine einende Grund – die causa sui – als das Eine von Allem im Sinne des Seienden im Ganzen waltet, vielmehr der sich selber als Maß wählende Mensch zu jenem einen Maß FÜR alle Dinge geworden ist, da hat sich auch die Art der Ganzheit des „Seienden im Ganzen“ insofern gewandelt, sofern sie nur noch davon gehalten wird, dass eben jegliches unter der Maßgeblichkeit des an sich jedoch maßlosen herausfordernden Stellens des Menschen steht. Kurz: Die Sache des Denkens der Metaphysik ist grundverschieden von der modernen Welt, sofern diese alleinig diejenige der Machenschaft des Menschen ist. In der modernen technischen Welt ist aber nicht nur dieses oder jenes in die Machenschaft gezogen, vielmehr „betrifft das Bestellen alles Anwesende“⁶⁶¹. „Das Bestellen ist nur auf Eines gewendet, versus unum, nämlich: das Eine Ganze des Anwesenden als Bestand zu stellen. Das Bestellen ist in sich universal.“⁶⁶² Als Universales kennt es gerade nichts außerhalb seiner; nichts entgeht ihm; jegliches, ob „Natur“, ob „Geschichte“, ob „Menschliches“, ob „Göttliches“.

Die „Einheit des Bestandes“⁶⁶³ will denn auch unterschieden sein von der Einheit des vormaligen „Seienden im Ganzen“, denn dessen Teil „teilt sich

⁶⁵⁷ SF, 34

⁶⁵⁸ ebd.

⁶⁵⁹ ebd.

⁶⁶⁰ SF, 35

⁶⁶¹ GA 79, 31

⁶⁶² GA 79, 32

⁶⁶³ GA 79, 36

mit Teilen in das Ganze. Er nimmt am Ganzen teil, gehört ihm an.“ Das Stück des Bestandes dagegen ist “gesondert und zwar ist es als Stück, das es ist, sogar abgesperrt gegen andere Stücke. Es teilt sich nie mit diesen in ein Ganzes. Das Bestand-Stück teilt sich auch nicht mit seinesgleichen in den Bestand. Vielmehr ist der Bestand das in das Bestellbare Zerstückte. Die Zerstückung zerbricht nicht, sondern schafft gerade den Bestand der Bestandstücke. Jedes dieser wird in einen Kreisgang der Bestellbarkeit eingespannt und eingesperrt.“⁶⁶⁴

Wo das Stellen im Sinne der Herausforderung waltet, da ist jegliches „bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen.“ Das derart Angegangene hat seinen eigenen Stand, nämlich den Bestand. Dieser „kennzeichnet nichts Geringeres als die Weise, wie alles anweist, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird.“⁶⁶⁵ „Wo alles in berechnete Abstände gestellt wird, macht sich durch die losgelassene Berechenbarkeit von Jeglichem gerade das Abstandlose breit, und zwar in der Gestalt der Verweigerung der nachbarlichen Nähe der Weltgenden. Im Abstandlosen wird alles gleichgültig zufolge des einen Willens zur einförmig rechnenden Bestandsicherung des Ganzen der Erde.“⁶⁶⁶

Soviel dürfte deutlich geworden sein, dass das Seiende im Ganzen des Denkens der Philosophie unterschieden ist von derjenigen Bestandes-Welt aus demjenigen Stellen, welches als solches gerade kein „theoretisches“ Betrachten der Wirklichkeit mehr ist, sehr wohl aber ein unterschiedloses Stellen des „Seienden“ als solchem. So ist denn für das Bestellen kein Anwesen bei dem Einen von Allem mehr zu unterstellen, vielmehr ein eingreifendes Herausfordern von Jeglichem. Herausfordernd ist das Stellen oder Bestellen jedoch insofern, sofern es als dasjenige des Menschen ohne Maß sein muss. Anders als das „ereignende Zeigen der Sage“, welches ins Eigene birgt, ist das herausfordernde Stellen gleichsam, ob seiner Maßlosigkeit, notwendigerweise Jegliches enteignend. Denn der „Mensch nimmt für seinen Willen zur Produktion seiner selbst und der bestellbaren Bestände das Maß von dieser durch seine Machenschaft verunstalteten Erde. Ihm fehlt

⁶⁶⁴ GA 79, 36

⁶⁶⁵ FnT, 16

⁶⁶⁶ UzS, 212

das Gehör für Höderlins Antwort auf die Frage: „Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt keines.“⁶⁶⁷ Erst im „Weltalter der Gestellnis“ kommt nicht nur das „Undichterische unseres Weltaufenthaltes als ein solches“⁶⁶⁸ an, vielmehr will auf dessen Grund geachtet werden. Das heißt aber: „Die MACHENSCHAFT des Menschen als sein Geschick erfahren, statt sie zur bloßen Willkür und Verblendung herabzusetzen“⁶⁶⁹. Ins Positive gewendet liegt daran aber dies, dass allein jenes dichtende-Denken und denkende-Dichten, welches sich von sich zu unterscheiden vermöchte dadurch, dass es sich einem zur Weisung befugten Maß subjiziert, das Wohnen des Menschen und also das dichterische Menschenwesen gibt.

Die Rücksicht auf die Bestandes-Welt des herausfordernden Entbergens oder der Machenschaft des Menschen hat allein die Absicht den Einblick darein zu schärfen, dass die in ihr waltende „Seinsverlassenheit des Seienden“ keiner Zufälligkeit entspringt, vielmehr mit Notwendigkeit so sein muss, angesichts der Maßlosigkeit des Menschen qua Menschen. Sowenig das Denken des Seins als Anwesen-bei dem Einen von Allem ein bauendes Denken gewesen ist, sowenig ist das nur noch herausfordernde Stellen des „Anwesenden“ des Menschen zu einem Bauen fähig. Dieses wie jenes Vermögen, als maßloses gerade kein Bauen, sind vielmehr betrachtend, letztlich aber nur noch trachtend.

c. Das dichterische Wohnen des Sterblichen im Ge-viert

Weder in der Welt der bisherigen Gestalten des Grundes ist ein dichterisches Wohnen des Menschen⁶⁷⁰ möglich, noch in der Bestandes-Welt des sich als Maß wahnenden Lebewesens Mensch. In ihm um so weniger, denn dort „wo alles in berechnete Abstände gestellt wird, macht sich durch die losgelassene Berechenbarkeit von Jeglichem gerade das Abstandlose bereit, und zwar in der Gestalt der Verweigerung der nachbarlichen Nähe der Weltgegenden. Im Abstandlosen wird alles gleichgültig zufolge des einen

⁶⁶⁷ GA 13, 219

⁶⁶⁸ GA 13, 220

⁶⁶⁹ ebd.

⁶⁷⁰ Vgl. Schaufler, Gerhard: Zur Erörterung der Ortschaft von Pädagogik und Therapie am Denkweg Martin Heideggers, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1993, S. 162: „Bezeichnet man das Suchen nach dem Ort des Wohnens des Menschen schon als ‚ethisch‘, so kann HEIDEGGERS Seinsfrage in eine wesentliche Ethik münden. Verlangt man jedoch nach konkreten Maßstäben für vorzuschreibendes Handeln, so könne höchstens die Unzulänglichkeit einer anthropozentrischen Ethik aufgezeigt werden.“

Willens zur einförmig rechnenden Bestandsicherung des Ganzen der Erde.⁶⁷¹

Wenn jedoch das, „was man die Existenz des Menschen nennt, aus dem Wesen des Wohnens“⁶⁷² zu denken ist und folglich der Mensch nur ist, sofern er wohnt, so wird die Heimatlosigkeit nicht erst ein „Weltschicksal“⁶⁷³, vielmehr ist davon auszugehen, dass die „Heimat“ als jenes unendliche Verhältnis noch niemals rein gefügt worden ist.⁶⁷⁴

Deswegen „durchrast die Irrnis“ nicht erst „heute der Mensch“, vielmehr „durchrast die Irrnis der Mensch“⁶⁷⁵. Zwar nimmt erst der heutige Mensch „für seinen Willen zur Produktion seiner selbst und der bestellbaren Bestände das Maß von dieser durch seine Machenschaft verunstalteten Erde“⁶⁷⁶ und macht so einen Unterschied zu jener Geschichte, in der das Sein des Seienden noch nicht mit diesem zusammengefallen ist, gleichwohl konnte jene einzige „Heimat“, welche wohnen lässt⁶⁷⁷ noch niemals „scheinen“.

Denn wenn nur die besagte Maß-Gabe „das Wohnen freyt“⁶⁷⁸, diese jedoch bislang mit sich an sich gehalten hatte, konnte jene „Weite“ und „Weile“⁶⁷⁹ nicht sein, in der allein das dichterische Wohnen und also das Menschenwesen seine Heimat hat. Auch hier wird also ein Unterschied im Ganzen gemacht.

Da gilt es also denkend zu erfahren: „Erst einmal das Undichterische unseres Weltaufenthaltes als ein solches denken, die Machenschaft des Menschen als sein Geschick erfahren, statt sie zur bloßen Willkür und Verblendung herabzusetzen; heißt: denken, daß es auf dieser Erde nicht nur kein Maß gibt, sondern daß die planetarisch verrechnete Erde auch kein Maß geben kann, vielmehr ins Maßlose fortreibt.“⁶⁸⁰ Das „Weltalter der Gestellnis“ will als ein Geschick genommen sein und zwar in zweifacher Hinsicht: Einmal will da begriffen werden, dass die Bestandes-Welt des technischen Denkens als solche niemals ein dichterisches Wohnen wird zulassen können, weil sie eben diejenige des maßlosen, gleichwohl sich als Maß wählenden

⁶⁷¹ UzS, 212

⁶⁷² VuA, 183

⁶⁷³ HB, 30

⁶⁷⁴ GA 4, 152 ff

⁶⁷⁵ GA 81, 288

⁶⁷⁶ GA 13, 219

⁶⁷⁷ GA 81, 229

⁶⁷⁸ GA 81, 161

⁶⁷⁹ ebd.

⁶⁸⁰ GA 13, 220

Menschen ist. Sodann ist aber daran zu erinnern, dass sich erst mit der „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“ das „Beginnen des Angefangenen in den Gebrauch zum dichtenden Bauen des vereigneten Wohnens in der Heimat der Huld“⁶⁸¹ Will sagen: Erst mit der Wende in die Zulassung zur Einkehr zum Brauch ereignet sich eigens die Möglichkeit des „Danks als Sage der Dichtung des Singens und Denkens.“⁶⁸²

Was sich da also erstlich wendet ist die erstmalige Ermöglichung gebraucht zu sein in die Aufgabe „zum dichtenden Bauen des vereigneten Wohnens in der Heimat der Huld.“⁶⁸³ Also ein durch und durch positives Geschehnis, sofern die sich lichtende Maß-Gabe erstmals einen Anhalt bietet für das dichtende Denken und denkende Dichten am Wohnen-können des Menschen zu bauen.

Darin steckt aber eine doppelte „Zumutung: einmal das, was man die Existenz des Menschen nennt, aus dem Wesen des Wohnens zu denken; zum anderen das Wesen des Dichtens als Wohnenlassen, als ein vielleicht sogar ausgezeichnetes Bauen zu denken.“⁶⁸⁴ Eine Zumutung ist dies aber deswegen, weil einmal die überkommene Auszeichnung des Menschen, nämlich ein Lebewesen zu sein, welches „Vernunft“ hat, eben durch diese abgelöst wäre und weil sodann der Mensch, um in sein Wesen zu kommen, auf das dichterische Wohnen-lassen angewiesen wäre.

„Das einzige Seyende ist in der Heimat. Heimat läßt wohnen“⁶⁸⁵. Aber allein das denkende-Dichten ermöglicht das dichterische Wohnen des Menschen. Genauer gesagt: Allein „der Mensch vermag das Dichten jeweils nur nach dem Maß, wie sein Wesen dem vereignet ist, was selber den Menschen mag und darum sein Wesen braucht. Je nach dem Maß dieser Vereignung ist das Dichten eigentlich oder uneigentlich.“⁶⁸⁶

Der unter dem betreffenden Geschick stehende Dichter vermag ein solches Wohnen-lassen aber nur, sofern „das eigentliche Bauen geschieht, insofern Dichter sind, solche, die das Maß nehmen für die Architektonik, für das Baugefüge des Wohnens.“⁶⁸⁷

⁶⁸¹ GA 81, 228

⁶⁸² ebd.

⁶⁸³ ebd.

⁶⁸⁴ VuA, 183

⁶⁸⁵ GA 81, 229

⁶⁸⁶ VuA, 197

⁶⁸⁷ VuA, 196

Wie schon ausgeführt, nimmt das maßnehmende denkende Dichten sein Maß aus dem im Zeigen der Sage regenden Eigenen, um dergestalt im „dichtenden Sagen“ das „Gesicht des Gevierts“⁶⁸⁸ ins Scheinen zu bringen. Genau dieses „dichtende Sagen, das zeigendere Zeigen bringt solches zum Scheinen, was im schon Vorliegenden und sonst Vorkommenden nirgends auffindbar, was nicht vorgegeben ist, vielmehr im dichtenden Sagen allererst gegeben, her-vor-gebracht, gebildet wird“⁶⁸⁹ – nämlich das Geviert. „Das dichterische Sagen läßt erst die Sterblichen auf der Erde unter dem Himmel vor den Göttlichen wohnen.“⁶⁹⁰

Von welcher Bestimmtheit ist nun das Gefüge dieses „Gebilds“⁶⁹¹, welches als die Heimat das einzige Seyende wohnen lässt? Dieses „einfache Gefüge des Gevierts, das im Gebild des Gedichtes zur Sprache kommt“⁶⁹² nennt jenes „Gegen-einander-über“⁶⁹³, welches aus jener „Weite“⁶⁹⁴ kommt, „in der sich Erde und Himmel, der Gott und der Mensch erreichen.“⁶⁹⁵ Anders als in der Bestandes-Welt ist „im waltenden Gegen-einander-über jegliches, eines für das andere, offen, offen in seinem Sichverbergen; so reicht sich eines dem anderen hinüber, eines überläßt sich dem anderen, und jegliches bleibt so es selber, eines ist dem anderen über als das darüber Wachende, Hütende, darüber als das Verhüllende.“⁶⁹⁶

Das Zusammengehören oder die Innigkeit der Vier, wie sie zumal in der „Sage der einzigen Dichter“ anzuhören ist, ist gleichsam ein ursprüngliches Zueinandergehören. Allein als dieses „unendliche Verhältnis“ ist jedes der Vier in sein Eigenes geborgen. Die je in ihrem Eigenen Geborgenen verweilen in derjenigen je eigenen Weile, durch welche die Vier in ihrer je eigenen Ferne einander nahe sein können. Dergestalt waltet diejenige Nähe, die allein in der Nachbarschaft des Gegen-einander-über ihren Ort hat. Also eine Nähe, welche auf einer Ferne fußt, die wiederum nur waltet, sofern jegliches in seinem Eigenen ist. „Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Verei-gnung vielmehr zu einem Eigenen enteignet.“⁶⁹⁷ Genau daran bringt sich der erstlich

⁶⁸⁸ GA 13, 180

⁶⁸⁹ GA 13, 171 f

⁶⁹⁰ GA 13, 180

⁶⁹¹ GA 13, 176

⁶⁹² GA 13, 178

⁶⁹³ UzS, 211

⁶⁹⁴ ebd.

⁶⁹⁵ ebd.

⁶⁹⁶ UzS, 211

⁶⁹⁷ VuA, 172

gewährende Sinn der weltlichen Ereignis zur Geltung. Verleiht doch das Ereignis „den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen.“⁶⁹⁸

Diese Gegend des Gevierts will als „Neigungsgegend“⁶⁹⁹ begriffen werden, „in der befremdend-spendend die Himmlischen sich zuneigen den Sterblichen auf dieser Erde und dankend-bildend die Irdischen sich vor den Himmlischen verneigen. In der Neigungsgegend gehören maßgebend-maßnehmend, d.h. dichterisch, die Himmlischen und die Sterblichen zueinander, sind sie, je auf ihre Weise wohnend, selbender.“⁷⁰⁰

Also anders als im Ganzen des Seienden, anders als im Bestand, in dem es als solches kein Im-Eigenen-sein gibt, lässt allein das „unendliche Verhältnis“ wohnen. Nur wo die Heimat in diesem Sinne waltet, ist das „einzige Seyende“, will sagen das Menschenwesen. Von welcher konkreten Bestimmtheit?

„Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet.“⁷⁰¹ Will sagen: Die Sterblichen haben die einzige Auszeichnung darin, sich von sich zu unterscheiden, sofern sie im Verhältnis zur sich entziehenden Befugnis stehen. „Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen – nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“⁷⁰² Sofern dieses aber als das Maß-Gebende begriffen sein möchte, sind die Sterblichen diejenigen, welche den guten Tod vermögen, indem sie „in Beziehung zu dem stehen, was nicht der Mensch ist“, gleichwohl aber „von dort seine Bestimmung empfängt.“⁷⁰³

d. Das Vermögen des guten Todes in weltlicher Bestimmtheit

Die Rücksicht auf die Bestandes-Welt der Machenschaft des sich als Maß wählenden Lebewesens Mensch ließ diese selbst und ihre Bestandstücke als solche begreifen, denen jegliches Im-Eigenen-sein fehlt. Die Abstandslosigkeit und Gleichgültigkeit wollten da aber selbst als Folge des fehlenden Im-Eigenen-sein begriffen werden. Wenn da aber Maß-loses schwelt, so

⁶⁹⁸ UzS, 259

⁶⁹⁹ GA 13, 216

⁷⁰⁰ ebd.

⁷⁰¹ VuA, 171

⁷⁰² ebd.

⁷⁰³ GA 15, 390

deswegen, weil eine Maß-Gabe fehlt.⁷⁰⁴ „Der Mensch nimmt für seinen Willen zur Produktion seiner selbst und der bestellbaren Bestände das Maß von dieser durch seine Machenschaft verunstalteten Erde.“⁷⁰⁵ Dies will aber nicht als Schmähung begriffen werden, sondern auf dessen Grund hin durchsichtig werden. Denn die „Machenschaft des Menschen“ will da „als sein Geschick erfahren“ werden, „statt sie zur bloßen Willkür und Verblendung herabzusetzen“.⁷⁰⁶ Und zwar im durchdenken der Sachlage, „daß es auf dieser Erde nicht nur kein Maß gibt“, will sagen: im gegenwärtigen Weltalter der Gestellnis, „sondern daß die planetarisch verrechnete Erde auch kein Maß geben kann, vielmehr ins Maßlose fortreibt.“⁷⁰⁷ Darin liegt aber: „Sich selber wähnend / als Maß aller Dinge / (...) durchrast die Irrnis“ nicht erst „heute der Mensch“, vielmehr „durchrast die Irrnis der Mensch“.⁷⁰⁸ Die Irrnis aber will nicht darin gesehen werden, dass der Mensch kein Maß hat, vielmehr sich wähnt, das Maß aller, näher: der Dinge zu sein. Sie will also als eine Selbsttäuschung durchschaut werden.⁷⁰⁹

Nun, dagegen macht aber „die wartende Sage der einzigen Dichter“⁷¹⁰ den ganzen Unterschied. Denn sie, genau genommen einzig Hölderlin, tragen das Rätsel für Heidegger aus. Welches? Nämlich zu wissen, dass es auf Erden kein Maß gibt, zugleich aber ein Maß nehmen zu können und dergestalt an dem „Werk des Sagens“ zu bauen, um so „das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen einzulassen.“⁷¹¹ Die Befugnis zur Weisung des dichtenden Denkens steht da genau unter dieser Bedingung, ein selber zur Weisung befugtes Maß zu haben, welches nicht nur nicht der Dichter selbst ist, sondern überhaupt kein irdisches Maß ist.

In welchem Sinne will hier also der gute Tod begriffen werden? Einmal ist jene „Irrnis“ im Sinne des sich als Maß Wählens zu durchbrechen, letztlich aber die Verslossenheit gegenüber den einzigen Dichtern abzulegen.⁷¹² Das heißt hier aber: Sich an den zur Weisung befugten Dichter binden,

⁷⁰⁴ vgl. GA 13, 290

⁷⁰⁵ GA 13, 219

⁷⁰⁶ GA 13, 220

⁷⁰⁷ ebd.

⁷⁰⁸ GA 81, 288

⁷⁰⁹ vgl. Meyer-Drawes skizzierte Geschichte der Selbstbeschreibung des Menschen als Maschine. Sie stellt darin heraus, dass und wie die „Vorstellungen von Erziehung und Bildung immer schon davon bestimmt (sind), nach welchen Mustern Menschen sich selbst und ihr Handeln deuten. Diese Beschreibungen richten sich vorzugsweise nach dem Wissen, das man für das gesichertste seiner Zeit hält.“ Meyer-Drawe, Käte: Von der Marionette bis zum autopoietischen System. Maschinenbilder in der Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1995, S. 358

⁷¹⁰ ebd.

⁷¹¹ VuA, 196

⁷¹² GA 81, 288

sofern das eigentliche Dichten⁷¹³ in seinem Maß-Nehmen einer himmlischen Maßgabe allein „das Wesen des Menschen er-mißt.“⁷¹⁴

⁷¹³ VuA, 197
⁷¹⁴ VuA, 192

V. Zur Vollständigkeit des Gedankens

Soviel sollte deutlich geworden sein, dass nämlich die Bewegung des heideggerischen Gedankens gerade nicht ins Endlose geht, sondern vielmehr einen vollständigen Gedanken ausbildet. Der ist er aber nur als ein geschlossenes Ganzes, wie es an die Merkmale des parmenideischen „Seienden“ denken lässt. So ist denn auch die Identität der Einsicht von denjenigen der Ansichten zu unterscheiden, sofern allein der Gedanke ganz und unbeweglich, weil Vollendet ist. Um ihn nochmals in verdichteter Form zu wiederholen:

Den Anfang im Gefüge des heideggerischen Gedankens macht die Aletheia als Lichtung. Sie will als die zur Weisung befugte Maß-Gabe begriffen werden. Die Lichtung legt sich aus in ihr weltliches, sodann sprachliches, letztlich geschichtliches Moment.

Die weltliche Ereignis er-eignet das Menschenwesen, sofern es ihm den Aufenthalt in seinem Wesen ermöglicht. Weltlich ist sie aber genau deswegen, weil sie die Bestimmung derjenigen Heimat gibt, in der das Wohnen-können des Menschen als des Sterblichen möglich ist. Will doch seine Existenz aus dem Wohnen gedacht sein. Er wohnt nur, sofern er wohnt. Er wohnt aber nur, sofern er in der Heimat wohnen kann. Als die Nahnis oder Nähe er-eignet es das Geviert der Welt. Daraufhin freyt die Ereignis allein das Wohnen und also das Menschenwesen in weltlicher Hinsicht

Das zweite und also sprachliche Moment der Lichtung ist die Stille. Sie selbst hat sich selbst ein Gedächtnis gestiftet, sofern der Anfang sich selbst in den Beginn geborgen hat. Daraufhin ist das schon-Gedachte oder das „Sein“ nicht nur der Schrein des Seyns, sondern gerade jene Lichtung, in welche das zunächst Sichverbergende sich geborgen hat und also allein dort zugänglich wird.

Das dritte und also abschließende Moment der Lichtung ist die Enteignis. Sie hält mit sich an sich und vorenthält dergestalt dem Denken die Einkehr zum Brauch. Gerade weil sie mit sich als dem Maß-Gebenden an sich hält, überlässt es das bisherige Denken der Metaphysik sich selbst, welches sich daraufhin, ob seiner Maßlosigkeit, zu einer Theorie des Wirklichen entfalten

muss. Denn wo kein Maß ist, da kann das Denken allein anwesen bei dem schon Vorliegenden und also „Seienden“.

Jedoch macht die erstmalige „Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns“ da den ganzen Unterschied. Denn da ereignet sich das Ankommen des Anfangs als Beginn. Diese Zulassung der Vergessenheit will aber letztlich als eine Zulassung in die Einkehr des von ihm eigens geweckten Denkens zum Brauch verstanden werden. Diesem eigens ereigneten Gebraucht-sein dankt das Denken. Es schließt an die Enteignis an und bildet also die Mitte. Es erfährt sich eigens als ein von der Wende der Enteignis Ermöglichtes. Der Dank aber dankt nur, sofern er denkt, lässt doch die Kehre allein die Vergessenheit ankommen. Das Denken vollbringt folglich den Dank, sofern es an das im schon Gedachten noch Un-Gedachten andenkt. Das Andenken denkt, sofern es den Schritt zurück wagt, sofern es eben das im schon-Gedachten Geborgene denkt. Das dergestalt ins Ereignis entwachte Denken erwacht in das bislang Un-gedachte, gleichwohl zu-Denkende, welches als das Ereignis jenes Ver-Hältnis zwischen Eignis und Sterblichen ist. Wenn sich dieses in sein Anderes, nämlich das Verhältnis von Sein und Seiendem geborgen hat, so geht dem An-denken jedoch der absolute Unterschied beider auf. Denn der Sterbliche braucht die Eignis, so wie diese den Sterblichen braucht. Der Brauch ist jedoch zu unterscheiden. Denn die Sterblichen brauchen die Eignis, sofern ihr eignet, die Bestimmung des Menschenwesens zu geben. Die Eignis wiederum braucht den „guten Tod“ der Sterblichen, will sagen: die Anerkennung eben genau dieser Befugnis, welcher alleinig der Eignis eignet. Das wechselweise Brauchen und also die Zusammengehörigkeit beider Seiten will denn letztlich im Selbender gesehen werden. Eines dem anderen ge-eignet, will sagen: Die Eignis bringt das Menschenwesen in sein Eigenes und die Sterblichen, die den guten Tod vollbringen, bringen wiederum die Eignis in ihr Eigenes.

Allein dieses im Andenken erstmalig Erschlossene wird sodann selber zum lichten Maß, woraufhin das Weltalter der Gestellnis angesehen sein möchte. So achtet das ent-sagende Denken denn auch auf die Konstellation von Sein und Mensch in der technischen Welt. Wenn es da zunächst von einem wechselweisen sich Stellen von Sein und Mensch ausging, so begreift es doch sodann den Grund für deren fehlendes Wechselverhältnis. Nicht stellt

dieses jenem nach und dieser jenem, vielmehr brauchen beide das vermittelnde Denken der Besinnung. Warum? Einmal weil die besagte Maßgabe als Maß-Gabe nur ihre Gabe gibt, nämlich die Bestimmtheit des Menschenwesens. Sie hat also keine unmittelbare Gegenwart am „Seienden“. Als die Maßgabe, die sie ist, gibt sie nur ihre Gabe, nämlich die besagte Bestimmung. Sodann spricht die Maß-Gabe als solche und ihr Verhältnis gerade nicht den Menschen der Gegenwart an, weil es als solches nicht spricht, sondern an-gedacht sein möchte durch ein in es erwachtes Denken. So wird denn das Gebraucht-sein des Denkens eigens er-eignet, erstlich aber spricht das Ver-Hältnis als solches überhaupt nicht an, sofern es nicht irgendwie vorliegt, vielmehr eigens als das im schon-Gedachten Geborgene erdacht werden möchte. Die Verslossenheit des Menschen vor dem Geschick will allein durch das An-denken durchbrochen werden. Das Sein braucht das An-denken, sofern es im Beginn ge-borgen ist, der Mensch aber braucht ob seiner Verslossenheit vor dem Geschick das Denken.

Nun, genau aus dieser Lage der Dinge, geht dem sinnenden Denken letztlich seine eigene Aufgabe, weil Sache hervor. Als das andenkende-Vordenken sieht es sich erstmalig in die Lage versetzt, das einzige Seyende des Seyns vorzudenken – allein gestützt auf die besagte Maß-Gabe, welche im schon-Gedachten geborgen liegt. Da erfüllt es das Reinheitsgebot, sofern es Sein denkt ohne Rücksicht einer Begründung aus dem Seienden.

Das vorgedachte Da-sein, nämlich das einzige Seyende des Seyns, wird zur abschließenden Sache. Es nimmt erstlich sprachliche, sodann geschichtliche, letztlich weltliche Bestimmtheit an. Von sprachlicher Bestimmtheit ist es, sofern es auf das Wort der Dichtung hört. Denn allein im dichterischen Sagen hat jene Maß-Gabe ihre Gegenwart. Daraufhin ist das Wesen der Sprache die Sprache des Wesens. Das denkende-Dichten reicht das im Zeigen der Sage sich regende Eigenen weiter. Dergestalt eröffnet das dichterische Sagen eine sprachliche Wirklichkeit, welche nicht nur mit dem „Seienden“ zusammenfällt, sondern überhaupt kein „seiend-sein“ ist. Denn die rein gesagte Wirklichkeit spricht da nicht vom „wie es ist“, sondern vom Gesagten als dem „wie es zu-sein-hat“. Hörend auf diese allein vom denkenden-Dichten gestiftete Wirklichkeit lässt sich nicht nur die technifizierte Sprache des Menschen davon unterscheiden, sondern auch die Wirklichkeit

des Bestandes. Denn in ihm haben sich nicht nur alle vormaligen Bestimmtheiten aufgelöst, vielmehr ist da jegliches ohne Stand, sofern es alleinig verspannt ist in eine Vernutzung.

Sodann nimmt das einzige Seyende des Seyns geschichtliche Bestimmtheit an. Da will es als ein solches begriffen werden, welches die Prägung seines Wesens alleinig aus der besagten Maß-Gabe empfängt. Wo sie mit sich an sich gehalten, und also das Denken sich selber überlassen hatte, verlieh ihm noch die Metaphysik seine Bestimmtheit: animal rationale. Als solches gehörte es als Seiendes in das Ganze des Seienden. Unterschieden von allen übrigen Dingen, war es jedoch auf der Grundlage der Lebendigkeit alleinig durch die ratio. Erst mit jener Kehre in der Geschichte des Seyns eröffnet sich durch die Maß-Gabe die Möglichkeit des davon unterschiedenen Wesensgepräges des Menschen. Nämlich eben dasjenige einzige Seyende zu sein, weil es in dem Ver-Hältnis zu der Maß-Gabe – und nicht zum Grund – steht.

Letztlich nimmt das einzige Seyende des Seyns weltliche Bestimmtheit an. Anders als das bisherige Wesen des Menschen, will das Menschenwesen daraufhin begriffen sein, dass es nur west, sofern es wohnt. Es wohnt aber nur, sofern es in der Heimat wohnt. Die Heimat des einzigen Seyenden will aber als jenes Ge-viert begriffen werden, in dessen Innigkeit die Welt-gehenden Himmel und Erde, die Göttlichen und Sterblichen zueinander gehören. Allein als solches gehört er nicht mehr als ein Stück des Bestandes in diesen, vielmehr in die Nähe, welche alleinig in der Nachbarschaft des besagten Gegen-einander-über des Ge-vierts waltet. Allein als dieser ist er der dichterisch Wohnende, der seine einzige Bestimmtheit als der Sterbliche vollbringt, nämlich den Tod als Tod zu vermögen. Dergestalt schließt sich der Kreis zu einem Ganzen; konkretisiert sich, dass und wie die Eignis dem Sterblichen den Aufenthalt in seinem Wesen verleiht. Sie freyt nur Wohnen.

VI. Schlussbemerkung

Der Durchgang durch die Tektonik des heideggerschen Gedankens versucht einerseits das Gedacht-sein dieser Besinnung zur Durchsichtigkeit zu bringen, erstlich jedoch deren immanent pädagogischen Gehalt hervorzukehren. Denn die Sorge der Besinnung zielt ganz und gar auf die konkret zu bestimmende Menschlichkeit des Menschen, wie sie jedoch in der modernen Gegenwart nicht nur nicht realisiert ist, sondern dem zuvor den modernen Menschen gleichsam nicht mehr tangiert. Wenn Heidegger daraufhin von der Not der Notlosigkeit spricht, so angesichts des Lebewesens Mensch, dem seine Bestimmung gleichgültig geworden ist.

Die Verslossenheit des Menschen vor seiner Menschlichkeit oder seiner *differentia specifica* aufzubrechen, wird da zur eigentlichen Aufgabe für das heideggersche Denken. Diese konkrete Aufgabe erfüllt es als andenkendes-Vordenken, indem es dem modernen Menschen sein Menschenwesen bestimmt. Die hierzu nötige Befugnis erwirbt sich das Denken, weil es sich von dem technischen Denken der Gegenwart zu unterscheiden vermag, sofern es sich an ein Maß zu binden vermag, dem selbst Weisungskraft zukommt.

Die konkret vorgedachte Menschheit des Menschen nimmt daraufhin zunächst sprachliche, sodann geschichtliche und letztlich weltliche Bestimmtheit hat.

Mit der Bestimmtheit des rein vorgedachten Menschenwesens hat die heideggersche Besinnung selbst ihre Aufgabe erfüllt. Was da aber für den Menschen ansteht, ist die durch sich selbst zu erbringende Unterscheidung von sich, indem das Lebewesen Mensch auf das zur Weisung befugte Denken hört. Das hier vom Menschen beanspruchte Hören verlangt von diesem aber nicht nur, sich das Gesagte gesagt sein zu lassen, sondern erstlich das Gesagte zu vollbringen. Die dem Lebewesen Mensch angemahnte Aufgabe, würde dieser aber nur vollbringen, indem er mit Nietzsche gesagt, ins eigene Fleisch schneidet. Allein so vollbrächte das moderne Lebewesen Mensch, was man ehemals die Bildung der Persönlichkeit genannt hatte.

Die heideggersche Besinnung erweist sich gerade angesichts der Kritik am Lebewesen Mensch aufs Ganze gesehen im Dienste der Menschlichkeit des

Menschen. Mit Egon Schütz gesagt will das Denken Heideggers als ein „Humanismus als Humanismuskritik“⁷¹⁵ verstanden sein.

Die Kritik ist aber erst dort möglich und nötig, wo sich das sogenannte Geschick der bisherigen Geschichte gewendet hat. Denn erst die sich selber lichtende Lichtung durchbricht gleichsam die Ortschaft der Sorglosigkeit des Menschen, der sich nur noch sich selbst begegnet. Wo aber die Vermenschung des Menschen waltet, „begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen.“⁷¹⁶ Genauer gesagt ist ihm verwehrt, „der zu werden, der er bislang noch nicht eigens sein konnte.“⁷¹⁷ Und von welcher Bestimmtheit wäre dieses Eigentümliche des Menschen? Das „Eigene seiner Menschlichkeit bildet alleinig seine Zugehörigkeit zum Eigentümlichen des Seins.“⁷¹⁸ Will sagen: Heidegger findet die Auszeichnung des Menschen darin, dass er als denkendes Wesen in einem Verhältnis zum „Sein“, nämlich zu einer Maß-Gabe stehen kann. Nicht irgend einer, vielmehr genau zu dem, was ihm die Aletheia als Lichtung ist, der allein „als Eigentum ein Wohnen zugetraut“⁷¹⁹ ist. Allein in dem Verhältnis zu dieser wäre er der Sterbliche, sofern er von ihr seine „Bestimmung“ empfängt.

Das Denken ist aber seinerseits einmal hinsichtlich der Kritik, wie auch hinsichtlich seines bauenden Grundzuges wegen auf die Maß-Gabe angewiesen, weil sie für das Denken sowohl der Unterscheidungsgrund, wie auch der Bestimmungsgrund ist. Allein durch die Bindung an die zur Weisung befugte Maß-Gabe vermag es sich von der bisherigen Denkart in der Geschichte zu unterscheiden. Diese war als eine Theorie des Seins des Seienden immer nur ein „Vernehmen“ der schon vorliegenden Wirklichkeit. Erst mit dem, was für Heidegger die Lichtung ist, wird das Denken in die Lage versetzt ein bauendes zu sein, und das heißt: Am nicht vorliegenden oder irgendwie gegenständlichen Menschenwesen zu bauen. Genau dieses Denken versteht sich vor jeder Unterscheidung in Theorie und Praxis als ein Handeln, denn es handelt, indem es denkt. Als solches kann es sich begreifen, weil die vorzudenkende Sache allein als Gedachte wirklich ist.

⁷¹⁵ vgl. Schütz, Egon: Humanismus als „Humanismuskritik“, in: Zeitschrift für Pädagogik, Beltz Verl., Weinheim/Basel 1991

⁷¹⁶ VuA, 31

⁷¹⁷ GA 11, 158

⁷¹⁸ ebd.

⁷¹⁹ GA 81, 198

Allein im Vordenken der allein zu denkenden Sache, welche das Menschenwesen ist, erfüllt das Denken seine ihm eigentümliche Aufgabe. Im Heidegger gesprochen lautet sie: „Wie vollbring ich’s, daß du wohnst im Wesen?“⁷²⁰ Genau darin sieht die heideggersche Besinnung ihre konkret zu erfüllende Aufgabe.

Den Menschen in sein Menschenwesen zu geleiten, das ist die eigentliche Sache und also Aufgabe der Besinnung Heideggers. Sie ist eine durch und durch Pädagogische, sofern einer mit Theodor Ballauff bekennen möchte: „Wir müssen nach Menschlichkeit suchen und sie erreichbar werden lassen. Das ist die Grundthese der Pädagogik.“⁷²¹

⁷²⁰ GA 81, 109

⁷²¹ Ballauff, Theodor, 1984, S. 432

Literaturverzeichnis

1. Quellen

Schriften Martin Heideggers

Die Schriften Martin Heideggers sind im Text dieser Arbeit durch Siglen gekennzeichnet worden.

a. Gesamtausgabe (GA), Frankfurt a. M. 1975ff.

- 4 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)
- 6.1 Nietzsche I (1936-39)
- 6.1 Nietzsche II (1939-46)
- 9 Wegmarken (1919-1961)
- 13 Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)
- 15 Seminare
- 16 Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)
- 34 Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1931/1932)
- 38 Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934)
- 39 Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Wintersemester 1934/35)
- 40 Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)
- 42 Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Sommersemester 1939)
- 43 Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Wintersemester 1936/37)
- 50 Nietzsches Metaphysik (für Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht vorgetragen); Einleitung in die Philosophie – Dichten und Denken (Wintersemester 1944/45)
- 51 Grundbegriffe (Sommersemester 1941)
- 52 Hölderlins Hymne „Andenken“ (Wintersemester 1941/42)
- 53 Hölderlins Hymne „Der Ister“ (Sommersemester 1942)
- 54 Parmenides (Wintersemester 1942/43)
- 55 Heraklit (Sommersemester 1943; Sommersemester 1944)
- 65 Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936/1938)
- 66 Besinnung (1938-40)
- 67 Nihilismus und Metaphysik
- 69 Geschichte des Seyns (1938-40)
- 77 Feldweg-Gespräche (1944/45)
- 79 Bremer und Freiburger Vorträge (1949 und 1957)
- 81 Gedachtes
- 85 Vom Wesen der Sprache (Sommersemester 1939)

b. Einzelausgaben, nach Siglen geordnet:

- AT Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens, in: Denkerfahrten, Frankfurt a. M. 1983
- Gel Gelassenheit, Neske, Stuttgart 1999, 11. Aufl.
- HSt Heidegger Studies, Duncker u. Humblot Verl., Berlin
- HSt 9 Heidegger Studies. Volume 9, Berlin, 1993
- HSt 10 Heidegger Studies. Volume 10, Berlin, 1994
- HSt 11 Heidegger Studies. Volume 11, Berlin, 1995
- HSt 13 Heidegger Studies. Volume 13, Berlin, 1997
- HSt 15 Heidegger Studies. Volume 15, Berlin, 1999
- HSt 16 Heidegger Studies. Volume 16, Berlin, 2000
- HSt 18 Heidegger Studies. Volume 18, Berlin, 2002
- HSt 19 Heidegger Studies. Volume 19, Berlin, 2003

- HW Holzwege, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, 7. Aufl.
 SF Zur Seinsfrage, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, 4. Aufl.
 SuZ Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen 1993, 17. Aufl.
 TuK Die Technik und die Kehre, Neske, Stuttgart 1996, 9. Aufl.
 UzS Unterwegs zur Sprache, Neske, Stuttgart 1997, 11. Aufl.
 VuA Vorträge und Aufsätze, Neske, Stuttgart 1997, 8. Aufl.
 WhD Was heißt denken?, Niemeyer, Tübingen 1997, 5. Aufl.

2. Ergänzende Literatur

- Alberti, Leon Battista: Zehn Bücher über die Baukunst, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005
- Baert, Edward: Rousseaus Religion, in: Regenbogen, Arnim (Hg.): Antike Weisheit und moderne Vernunft. Heribert Boeder zugeeignet, Rasch, Osnabrück 1996
- Ballauff, Theodor: Die Idee der Paideia. Eine Studie zu Platons Höhlengleichnis und Parmenides' „Lehrgedicht“, Hein, Meisenheim a. G. 1952
 -: Pädagogik als Bildungslehre, Haag & Herchen, Frankfurt 1986
 -: Über die Unerläßlichkeit der Bildung, in: Borrelli, Michele (Hg.): Deutsche Gegenwartspädagogik I, Baltmannsweiler 1993
 -: Moderne Bildung in der Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition, in: Breinbauer, I./Langer, M. (Hg.): Gefährdung der Bildung – Gefährdung des Menschen, Böhlau, Wien 1987
- Barbaric, Damir: Aneignung der Welt, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2007
 -: (Hg.): Das Spätwerk Heideggers, Königshausen&Neumann, Würzburg 2007
- Beckett, Samuel: Dante und der Hummer, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000
 -: Company, John Calder Ltd., London 1980
 -: Nacht und Träume, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006
- Benner, D./Göstemeyer K.-F.: Postmoderne Pädagogik: Analyse oder Affirmation eines gesellschaftlichen Wandels?, in: Zeitschrift für Pädagogik, Beltz, Weinheim 1987
- Benner, D./Göstemeyer, K.-F./Sladek, H. (Hg.): Bildung und Kritik. Studien zum Gebrauch von Kritik im Umgang mit Bildungszielen und –problemen, dt. Studien-Verl., Weinheim 1999
- Benner, Dietrich: Kritik und Negativität. Ein Versuch zur Pluralisierung von Kritik in Erziehung, Pädagogik und Erziehungswissenschaft, in: Zeitschrift für Pädagogik, Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, Beltz Verlag, Weinheim und Basel 2003
- Biemel, Walter: Heideggers Begriff des Dasein, in: Studia Catholica, Nimwegen 1949
 -: Heideggers Schrift ‚Vom Wesen der Wahrheit‘ (gemeinsam mit De Waelhens), in: Symposion Bd. III, Freiburg i. Br. 1952
 -: Heideggers Deutung des Heiligen bei Hölderlin, in: Theologische Forschung, Bd. 58 Kerygma und Mythos VI, Bd. VII, Hamburg-Bergstedt 1976
- Boeder, Heribert: Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962
 -: Topologie der Metaphysik, Karl Alber, Freiburg/München 1980

- : Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Karl Alber, Freiburg/München 1988
- : Das Bauzeug der Geschichte, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994
- : Which thinking makes all the difference?, in: Brainard, Marcus (Hg.): Seditions, Heidegger and the Limit of Modernity, State University of New York Press, Albany 1997
- : Die Installationen der Submoderne, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006
- : Die Tektonik der christlichen sapientia, in: Im Ringen um die Wahrheit, Festschrift für Gustav-Sieverth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen, Gustav-Sieverth-Akademie, Weilheim-Bierbronn 1997
- : Göttliche Paradoxa, in: „Sapientia“, Pontificia Universidad Católica argentina Santa Maria De Los Buenos Aires 1999
- : Das Gedächtnis der SOPHIA, in: El final de juego de Jacques Derrida, Editorial Quadrata, Buenos Aires 2004
- : Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik, in: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft XLIII, 1992
- : Vom Schein einer heraklitischen Dialektik, in: Riedel Manfred (Hg.): Hegel und die antike Dialektik, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990
- : Die Unterscheidung der Vernunft, in: Osnabrücker Philosophischer Schriften, Philosophische Abhandlungen, Osnabrück 1989
- : Die Grenze der Moderne und Heideggers ‚Vermächtnis‘, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, Jahrbuch, Göttingen 1990
- : Is totalizing thinking totalitarian?, in: Brainard, Marcus (Hg.): Seditions, Heidegger and the Limit of Modernity, State University of New York Press, Albany 1997

Bolz, Norbert: Die Konformisten des Andersseins, Fink, München 1999

Borrelli, Michele (Hg.): Deutsche Gegenwartspädagogik I, Baltmannsweiler 1993

- : Metaphysisch-postmetaphysische Ontologie als Posthumanismus – Von Heidegger via Gadamer bis Vattimo: in: Jahrbuch für Bildungs- und Erziehungsphilosophie, 1998

Borrelli, M./Ruhloff J. (Hg.): Deutsche Gegenwartspädagogik. Pädagogische Positionen, Band II, Baltmannsweiler 1996

Borrelli, M./Ruhloff J. (Hg.): Deutsche Gegenwartspädagogik. Interdisziplinäre Verflechtungen, Band III, Baltmannsweiler 1998

Brainard, Marcus (Hg.): Seditions, Heidegger and the Limit of Modernity, State University of New York Press, Albany 1997

Breinbauer, I./Langer, M. (Hg.): Gefährdung der Bildung – Gefährdung des Menschen, Böhlau, Wien 1987

Breinbauer, Ines: Das Verhältnis von Theorie und Praxis im Wandel von der prinzipienwissenschaftlichen zur skeptischen Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1994

- : Was heißt und zu welchem Ende studiert man Allgemeine Pädagogik?, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1990
- : Einführung in die allgemeine Pädagogik, WUV-Univ.-Verl., 3. Aufl., Wien 2000
- : Braucht den die Vernunft Attribute?, in: Helmer, K./Meder, N./Meyer-Drawe, K./Vogel, P. (Hg.): Spielräume der Vernunft. Jörg Ruhloff zum 60. Geburtstag, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000

Brinek G./Schaufler G. (Hg.): Bildung zwischen Glauben und Wissen, Tyrolia-Verl., Innsbruck 1991

- Dai, Hui: Von Feuerbachs Weltanschauung zu Marx' und Nietzsches Besinnung auf die Welt der Moderne, Königshausen&Neumann, Würzburg 2006
- De Silva, Laura Laiseca: Der Nihilismus der Moral im Urteil Nietzsches, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1994
- Derrida, Jacques: Grammatologie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983
 -: Gesetzeskraft, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996
 -: Geschlecht (Heidegger), Edition Passagen, Wien 1988
- Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften, Bd. I-XX, Stuttgart/Göttingen 1957
- Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion, Reclam, Stuttgart 1990
- Fischer, Wolfgang: Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979-1988, Academia-Verlag, St. Augustin 1989
- Fischer, W./Ruhloff, J.: Skepsis und Widerstreit, Academia Verlag, St. Augustin 1993
 -: (Hg.): Colloquium Paedagogicum. Studien zur Geschichte und Gegenwart transzendental-kritischer und skeptischer Pädagogik, Academia-Verl., St. Augustin 1994
 -: Kleine Texte zur Pädagogik der Antike, Hohengehren 1997
- Fresco M.F./von Dijk R.J.A/Vijgebomm H.W.P. (Hg.): Heideggers These vom Ende der Philosophie, Bouvier Verlag, Bonn 1989
- Gädeke, Thomas (Hg.): Martin Gosebruch. Wolfgang Klähn und die Krisis der Moderne, E.A. Seemann Verlag, Leipzig 2007
- Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.): Philosophie und Poesie, Band 2, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1988
- Genthmann-Siefert A./Pöggeler, O. (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988
- Göstemeyer, F./Benner, D. (Hg.): Bildung und Kritik. Studien zum Gebrauch von Kritik im Umgang mit Bildungsziehen und Bildungsproblemen, Weinheim 1999
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997
- Hansmann O./Marotzki W. (Hg.): Kritische Erziehungswissenschaft – Moderne – Postmoderne, Band 1, Weinheim 1992
 -: Kritische Erziehungswissenschaft – Moderne – Postmoderne, Band 2, Weinheim 1993
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden, hg. von E. Moldenhauer/K. M. Michel, Frankfurt am Main 1970
- Heitger, M./Wenger A. (Hg.): Kanzel und Katheder. Zum Verhältnis von Religion und Pädagogik in der Aufklärung, Schöningh, Paderborn 1994
- Heitger, Marian: Das Allgemeine der allgemeinen Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1999
 -: Das Ende des Subjekts? Zur pädagogischen Konzeption von Subjektivität, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1991
 -: Braucht Bildung Religion – braucht Religion Bildung, in: Brinek, H./Schaufler, G. (Hg.): Bildung zwischen Glauben und Wissen, Tyrolia-Verl. Innsbruck 1991
 -: Über die Notwendigkeit einer philosophischen Begründung von Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1992
 -: Ist die Aufklärung am Ende? Über die Grenzen der Vernunft, in:

- Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2001
- Hellekamps, S./Kos, O. (Hg.): Bildung-Wissenschaft-Kritik. Festschrift für Dietrich Benner, Dt. Studien-Verl., Weinheim 2001
- Helmer, K./Meder, N./Meyer-Drawe, K./Vogel, P. (Hg.): Spielräume der Vernunft, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000
- Heyting, F./Tenorth H.-E. (Hg.): Pädagogik und Pluralismus. Deutsche und niederländische Erfahrungen im Umgang mit Pluralismus in der Erziehung und Erziehungswissenschaft, Dt. Studien-Verl., Weinheim 1994
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998
- Jaeger P./Lüthe R. (Hg.): Distanz und Nähe, Königshausen & Neumann, Würzburg 1983
- Kant Immanuel: Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910
- Kettering, Emil: Nähe, Neske, Pfullingen 1987
- Kirk, G./Raven, J./Schofield, M.: Die vorsokratischen Philosophen, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1994
- Koch, L./ Marotzki, W./ Peukert, H. (Hg.): Revision der Moderne?, Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1993
- Hoffmann, D. (Hg.): Bilanz der Paradigmen Diskussion in der Erziehungswissenschaft, Dt. Studien-Verl., Weinheim 1991
- Koller, Hans-Christoph: Bildung und Widerstreit. Zur Struktur biographischer Bildungsprozesse in der (Post-)Moderne, München 1999
- : Bildung und Dezentrierung des Subjekts, in: Fritzsche, B./Harmann J./Schmidt, A./Tervooren, A. (Hg.): Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven, Leseke+Budrich, Opladen 2001
- Homann, Arne: Diltheys Bruch mit der Metaphysik, Karl Alber, Freiburg/München, 1995
- Konrad, H./Blankertz, H. (Hg.): Nahtstellen 2. Pädagogik und Wissenschaft, Ambs, Kippenheim 1981
- Konrad, H./Böhm W. (Hg.): Nahtstellen 3. Pädagogik und Anthropologie, Ambs, Kippenheim 1982
- Konrad, H./Schaufler G./Schneider, W.: Das Dasein und die Frage nach dem letzten Gott. Gedanken zum Verhältnis von Bildung und Religion in Heideggers Philosophie, in: Heitger, M./Wenger A. (Hg.): Kanzel und Katheder. Zum Verhältnis von Religion und Pädagogik in der Aufklärung, Paderborn 1994
- Konrad, Helmut: Mensch ohne Welt - Zur Ortsbestimmung des neuzeitlichen Subjekts -, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1991
- : Wissenschaft und Bildung. Gedanken zu Martin Heidegger und postmodernem Philosophieren, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum, 1989
- : Skepsis- eine neue Herausforderung für die Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1994
- : Zeit der Geschichte – Zeit des Menschen, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1992
- : Gedanken zur Frage nach einem pädagogischen Ethos, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1986

- : Sprache und Nähe als Problem von Sprache und Bildung, in: Konrad, Helmut (Hg.): Pädagogik und Anthropologie. Nahtstellen III, Kippenheim 1982
 - : Über die Möglichkeit und Unmöglichkeit von Bildung, in: Breinbauer, I./Langer, M. (Hg.): Gefährdung der Bildung – Gefährdung des Menschen, Wien 1987
 - : Gedanken über Theorie und Praxis, Wissen und Handeln im Blick auf ein pädagogisches Ethos. Dem Andenken meines Freundes Johannes Schurr (1934-1994) gewidmet, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1994
- Krüger H./Rauschenbach T. (Hg.): Erziehungswissenschaft. Die Disziplin am Beginn einer neuen Epoche, Juventa-Verl., Weinheim 1994
- Ladenthin, Volker: Die Herausforderung der Postmoderne an die Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1991
- Löwisch, D./Ruhloff J./Vogel P. (Hg.): Pädagogische Skepsis, Academia-Verlag, St. Augustin 1988
- Luhmann Niklas: Beobachtungen der Moderne, Westdt.-Verl., Opladen 1992
- Marotzki, W./Maschelein, J./Schöfer, A. (Hg.): Anthropologische Markierungen. Herausforderungen pädagogischen Denkens, Dt. Studien-Verl., Weinheim 1998
- Marx, Werner: Heidegger und die Tradition, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980
- : Ethos und Lebenswelt, Meiner, Hamburg 1986
 - : Vernunft und Welt, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970
- Masschelein, Jan: Alterität, Pluralität, Gerechtigkeit, Randgänge in der Pädagogik, Akademie-Verl., Sankt Augustin 1996
- Masschelein, J./Ruhloff, J./Schäfer, A. (Hg.): Erziehungsphilosophie im Umbrauch, Beiträge zur Neufassung des Erziehungsbegriffs, Dt. Studien-Verl., Weinheim 2000
- Masschelein, J./Ricken, N.: Regulierung von Pluralität – Skizzen vom ‚Außen‘, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 5. Jahrg., Beiheft 1/2002
- Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie, P. Kirchheim, München 2000
- : Streitfall ‚Autonomie‘. Aktualität, Geschichte und Systematik einer modernen Selbstbeschreibung, in: Jahrbuch für Bildungs- und Erziehungsphilosophie 1, 1998
 - : Bildung als Selbstgestaltung. Grenzen und Möglichkeiten einer modernen Idee, in: Fassler, Manfred (Hg.): Bildung-Welt-Verantwortung, Gießen 1998
 - : Kritik der grassierenden Weltnichtung, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1999
 - : Das „Ich als die Differenz der Masken“, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1991
 - : „Projekt der Moderne“ oder Antihumanismus, in: Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft 29, 1992
 - : Aneignung-Ablehnung-Anregung. Pädagogische Orientierung an Heidegger, in: Gethmann-Siefert/Pöggeler O. (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988
 - : Von der Marionette bis zum autopoietischen System. Maschinenbilder in der Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1995
- Nietzsche, Friedrich: Werke (Kritische Gesamtausgabe), Berlin 1967
- Papenfuss, D./Pöggeler O. (Hg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band 1, Philosophie und Politik, Kostermann, Frankfurt a. M. 1991

- Papenfuss D./Pöggeler O. (Hg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band 3, Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992
- Perez-Paoli, Ubaldo: Der moralische Begriff Gottes und Kants Auseinandersetzung mit Leibniz, in: Regenbogen, Arnim (Hg.): Antike Weisheit und moderne Vernunft. Heribert Boeder zugeeignet, Rasch, Osnabrück 1996
- Peukert H./Meyer-Drawe K./Ruhloff J. (Hg.): Pädagogik und Ethik. Beiträge zu einer zweiten Reflexion, Dt. Studien-Verl., Weinheim 1992
- Pleines, Jürgen: Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie, Würzburg 1985
- : Das Problem des Allgemeinen in der Bildungstheorie, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987
 - : Teleologie. Ein philosophisches Problem in der Geschichte und Gegenwart, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995
 - : Bildung im Umbruch, Olms, Hildesheim 2000
- Raffelt, A./Seebohm, Th. (Hg.): Martin Heidegger weiterdenken, Schnell & Steiner, München 1990
- Rapp F./Durbin P. (Hg.): Technikphilosophie in der Diskussion, Ergebnisse d. dt.-amerikan. Symposiums in Bad Homburg, Vieweg, Braunschweig 1982
- Regenbogen, Arnim (Hg.): Antike Weisheit und moderne Vernunft, Rasch, Osnabrück 1996
- Reichenbach, Roland: Demokratisches Selbst und dilettantisches Subjekt, Demokratische Bildung und Erziehung in der Spätmoderne, Waxmann, Münster 2001
- : Vernünftig und charakterlos. Über den Verlust der moralischen Leidenschaft im pädagogischen Diskurs, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2002
 - : Die Tiefe der Oberfläche: Michel Foucault zur Selbstsorge und über die Ethik der Transformation, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2000
- Richter, Ewald: Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1997
- Ricken, Norbert: Subjektivität und Kontingenz. Markierungen im pädagogischen Diskurs, Würzburg 1999
- : Bruch mit dem Einen: Differenz-Pluralität-Sozialität. Anmerkungen zum deutschsprachigen Diskurs einer Philosophie der Erziehung, in: Jahrbuch für Bildungs- u. Erziehungsphilosophie 2002
 - : In den Kulissen der Macht: Anthropologien als figurierende Kontexte pädagogischer Praktiken, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2000
- Rieger-Ladich, Markus: Mündigkeit als Pathosformel. Beobachtungen zur pädagogischen Semantik, UVK-Verl., Konstanz 2002
- Rousseau, Jean-Jacques, Über Kunst und Wissenschaft. Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, Meiner Verlag, Hamburg 1985
- Ruhloff, Jörg: Bildung im problematischen Vernunftgebrauch, in: Borelli, M./Ruhloff, J. (Hg.): Deutsche Gegenwartspädagogik, Bd.2, Schneider Verlag, Baltmannsweiler 1996
- : Traditionen der Postmoderne in Antike und Renaissance. Zur Theorie und Geschichte des problematischen Vernunftgebrauchs in der Pädagogik, in: Fischer, W/Ruhloff, J.: Skepsis und Widerstreit. Neue Beiträge zur skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik, Academia-Verl., Sankt Augustin 1993

- : Versuch über das Neue in der Bildungstheorie: in: Zeitschrift für Pädagogik, Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, Beltz Verlag, Weinheim 1998
 - : Bildung heute, in: Bürkin, T./von Wolzogen, Chr. (Hg.): Gegenwendiges Denken. Metaphysische Fragen zwischen Philosophie und Pädagogik, Olms Verlag, Hildesheim, 1999
 - : Bemerkungen zur Vernunftkritik in der Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2002
- Ruhloff, J./Hansmann O. (Hg.): Diskurs Bildungstheorie II. Problemgeschichtliche Orientierungen, Weinheim 1989
- Ruhloff J./Schaller K. (Hg.): Pädagogische Einsätze. Festschrift für Theodor Ballauff zum Achtziger, Academia-Verl., Sankt Augustin 1991
- Ruhloff, J./Masschelein, J./Nieke, W. (Hg.): Bildung in der Zeit. Zeitlichkeit und Zukunft. Pädagogisch kontroverse Schriften zur Bildungs- und Erziehungsphilosophie, Band 18, Beltz, Weinheim 2001
- Schaufler, Gerhard: Prolegomena zu einer (Heil-)Pädagogik im Lichte Heidegger'schen Denkens, Diss., Wien 1989
- : Zur Erörterung der Ortschaft und Therapie am Denkweg Martin Heideggers, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1993
 - : Selbst und Welt – Zum Verdacht einer Subjektmetaphysik in psychoanalytischen Narzißmuskonzepten, in: Breinbauer, Ines (Hg.): Gefährdung der Bildung – Gefährdung des Menschen, Böhlau, Wien 1987
 - : Sinnesswindel und Zeitenschwund. Vom Temporären zum temporalen Charakter der Bildung, in: Wenger-Hadwig, A./Böhm, W.: Das Unzeitgemäße einer zeitgemäßen Pädagogik, Tyrolia-Verl., Innsbruck 1996
- Schaufler, G./Kantner R.: Vom Ende der Paideia. Anmerkungen zu Vilém Flusser, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2003
- Schäfer, A./Wulf, Ch. (Hg.): Bild, Bilder, Bildung, Weinheim 1999
- Schäfer, Alfred: Autonomie – zwischen Illusion und Zumutung, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1996
- Schirlbauer, Alfred: Konturen eine postmodernen Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1990
- : Bokanowskys Problem. Oder: Das Allgemeine der Erziehungswissenschaften, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1992
 - : Pädagogik und Anthropotechnik. Oder: Hat Peter Sloterdijk der Pädagogenzunft etwas zu sagen?, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 2000
 - : Der Skeptiker und seine Stellung im sozialen Raum. Oder: Bedarf Skepsis der Legitimation, Academia-Verl., Sankt Augustin 1994
- Schlosser, Brigitte: Rousseaus Emile ou de l'éducation, Tectum, Marburg 2008
- Schurr, Johannes: Mensch und Welt. Zur Rehabilitierung des unzeitgemäßen Subjekts, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1991
- : „Erziehungswissenschaft“ oder „Transzendentalpädagogik“?, in: Breinbauer, I./Lang, P. (Hg.): Gefährdung der Bildung – Gefährdung des Menschen, Böhlau, Wien 1987
- Schütz, Egon: Nahtstellen 7. Vernunft und Bildung. Rückfragen an Hegel, Ambs, Kippenheim 1982
- : Die These vom Ende des Menschen – oder: WER spricht bei Foucault? in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Kamp, Bochum 1988

- : Humanismuskritik und Modernitätskrise. Eine Exposition, in: Zeitschrift für Pädagogik, Beltz-Verl., Weinheim/Basel 1992
 - : Theorie, Technik, Praxis im Horizont der Metaphysik der Subjektivität, in: Konrad, Helmut (Hg.): Nahtstellen 2, Pädagogik und Wissenschaft, Ambs, Lahn 1981
 - : Humanismus als „Humanismuskritik“, in: Zeitschrift für Pädagogik, Beltz Verl., Weinheim/Basel 1991
- Sloterdijk, Peter: Nicht gerettet, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001
- Song, Jae-Woo: Licht und Lichtung, Gardez! Verlag, St. Augustin 1999
- Sophokles: Antigone, Reclam, Stuttgart 1991
- Stumpe, Martin: Geviert, Gestell, Geflecht, Books on Demand GmbH, Braunschweig 2002
- Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne, Reclam, Stuttgart 1990
- : Abschied, Turia+Kant, Wien 2003
- Vetter, Helmut: (Hg.) Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis: Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/36-1996), Lang, Wien 1998
- : (Hg.): Siebzig Jahre „Sein und Zeit“, Lang, Wien 1999
 - : (Hg.): Nach Heidegger, Lang, Wien 2003
- von Wolzogen, Bürklin, T. (Hg.): Gegenwendiges Denken. „Metaphysisches“ Fragen zwischen Philosophie und Pädagogik. Festschrift für Jürgen-Eckardt Pleines zum 65. Geburtstag, Olms, Hildesheim 1999
- Welsch, Wolfgang: Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996
- : (Hg.): Wege aus der Moderne, Akademie Verlag, Berlin 1994
- Winter, Stefan: Heideggers Bestimmung der Metaphysik, Karl Alber, Freiburg/München 1993
- : Aletheia und die Frage (nach) der Metaphysik, in: Regenbogen, Arnim (Hg.): Antike Weisheit und moderne Vernunft. Heribert Boeder zugeeignet, Osnabrück 1996
- Wisser, Richard (Hg.): Martin Heidegger – Unterwegs im Denken, Alber, München 1987
- Youm, Jae-Chul: Heideggers Verwandlung des Denkens, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995
- Zirfas, Jörg: Identitäten und Dekonstruktionen. Pädagogische Überlegungen im Anschluß an Jacques Derrida, in: Fritzsche, B./Harmann J./Schmidt, A./Tervooren, A. (Hg.): Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven, Leseke+Budrich, Opladen 2001
- Zubiria, Martin: Die Teleologie und die Krisis der Principien, Olms Verlag, Hildesheim 1995
- : Die Erschließung der griechischen Philosophie als ein Ganzes, in: Regenbogen, Arnim (Hg.): Antike Weisheit und moderne Vernunft. Heribert Boeder zugeeignet, Osnabrück 1996

Abstract

Die vorliegende Arbeit versucht auf die leitende Absicht in der heideggerschen Besinnung zu achten, und dem ihr immanenten pädagogischen Kern, und schließt in Querverweisen an jene Themen an, die von gewichtigen Pädagogen als Anknüpfungspunkte bereits herangezogen worden sind. So hat etwa Helmut Konrad im „Ganzseinkönnen“ des Menschen jenes Element verortet, um das es jedem Bildungsbegriff geht, sofern „das Existenzial des Seinkönnens das Existenzial von Bildung“ schlechthin ist. Egon Schütz wiederum sieht in dem heideggerschen Versuch einer „Rückgründung des Humanismus in die Seinsfrage“ einen letzte große „Reklamation des Menschen als Menschen“ gegen dessen drohende Funktionalisierung aus der „Metaphysik der Subjektivität“. Käte Meyer-Drawe beurteilt zwar u.a. Heideggers globalen Blick auf die Geschichte des Denkens problematisch, findet gleichwohl aber Anregungen etwa in Heideggers „Kritik an der Verfügungsgewalt des Denkens über das Sein“.

Die vorliegende Arbeit skizziert zunächst in einem ersten Schritt den Denkweg Heideggers bis zu dem Punkt, wo der Gedanke in sein Gefüge eingeschwungen ist.

Der Hauptteil der Arbeit legt sodann dieses Gefüge des einzigen Gedankens Heideggers auseinander, indem sie darauf achtet, was in diesem Gefüge den Anfang macht. Der heideggerschen Wendung „Zur Bestimmung der Sache des Denkens“ gemäß, bekundet sich die Maßgabe oder die Bestimmung als jenes, welches sowohl dem Denken, wie auch seiner Sache vorausliegt. Das besagte Gefüge lässt sich also als ein Verhältnis bestimmen, in welchem die Maßgabe dem Denken voraufgeht, dem wiederum seine Sache folgt.

Darum widmet sich der Durchgang durch dieses Ganze zunächst der Maßgabe, die selber in sich nach ihrer weltlichen, sodann sprachlichen und letztlich geschichtlichen Bestimmtheit unterschieden wird.

Daran anschließend bekundet sich das heideggersche Denken selbst als ein in sich Unterschiedenes, sofern es einmal als Andenken geschichtlich, sodann als entsagendes Denken weltlich und letztlich als Vordenken sprachlich begriffen sein möchte.

Den abschließenden Terminus bildet sodann das Menschenwesen, welches als das Vorge dachte des sprachlichen Vordenkens selbst zunächst von sprachlicher, sodann von geschichtlicher und letztlich von weltlicher Bestimmtheit ist.

Nach diesem Durchgang durch das Gefüge des heideggerschen Gedankens folgt abschließend eine Schlussbemerkung, die nochmals eigens den pädagogischen Kern der heideggerschen Besinnung hervorkehrt, weil sie auf eine Unterscheidung des Menschen von sich insistiert. In dieser Sorge um die Menschlichkeit des Menschen steht Heidegger im Einklang mit der „Grundthese der Pädagogik“ (Ballauff).

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Ich, Johann Raha, wurde am 31. August 1972 in Salzburg als Sohn von Johann und Elisabeth Raha geboren.

Schulbildung:

1979 – 1983 Volksschule Henndorf a. W.
1983 – 1986 Hauptschule Henndorf a. W.
1986 – 1988 Handelsakademie Neumarkt a. W.

Lehrausbildung:

1988 – 1991 Groß- und Einzelhandelslehre in Salzburg

Studiensberechtigungsprüfung:

1993 – 1994 Studiensberechtigungsprüfung für Pädagogik in Salzburg

Studium:

1994 – 2008 Studium der Pädagogik in Graz und Wien