

Radikalität des Geistes

Heidegger - Paulus - Proust

Bearbeitet von
Rainer Marten

1. Auflage 2012. Buch. 328 S. Hardcover

ISBN 978 3 495 48512 5

Format (B x L): 13,9 x 21,4 cm

Gewicht: 460 g

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Philosophie: Allgemeines > Westliche Philosophie: 20./21. Jahrhundert](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

The logo for beck-shop.de features the text 'beck-shop.de' in a bold, red, sans-serif font. Above the 'i' in 'shop' are three red dots of increasing size. Below the main text, 'DIE FACHBUCHHANDLUNG' is written in a smaller, red, all-caps, sans-serif font.

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Rainer Marten

Radikalität des Geistes

VERLAG KARL ALBER 

Bis an die Grenzen des Denk- und Erfahrbaren zu gehen – das hat Künstler und Philosophen seit der Antike immer wieder herausgefordert. Rainer Marten skizziert drei Weisen der Radikalität des Geistes, die auf philosophischen, theologischen und schriftstellerischen Wegen Grundfragen menschlicher Existenz ausloten. Bei Heidegger, Paulus und Proust werden drei gewaltige Entwürfe vorgestellt, in denen Phänomenbereiche wie Leben und Tod, Glück und Zeit, Glaube und Wahrheit pointiert zur Sprache kommen. Im Sinne einer erhellenden, nicht entzaubernden Aufklärung dessen, was der Geist in seinen Grenzgängen und Grenzüberschreitungen vermag, tritt eine doppelte Poesie auf: Alles, was Philosophie und Theologie als gesichertes Wissen, als erfasste Wirklichkeit und als begründete Wahrheit formulieren, weist einen poetischen Charakter auf. Diesen aber suchen sie – erneut mit poetischen Mitteln – zu verdecken. So kommt auf den freigestellten Geist, der ganz auf sich selbst setzt, der »Härtetest« zu, die Poesie, die sich auf poetische Weise als Poesie verdeckt, als solche anzuerkennen. Indem Poesie sich als Poesie überschreitet, eröffnet sich dem Menschen die Möglichkeit, das Verhüllte, Verborgene, Unzugängliche, ja letztlich das Geheimnis und das Wunder des Lebens Wirklichkeit werden zu lassen und in sein vielfältig geteiltes Leben und sein praktiziertes Selbstsein aufzunehmen.

Der Autor:

Rainer Marten, geb. 1928, Professor für Philosophie an der Universität Freiburg i. Br.

Veröffentlichungen: Der Logos der Dialektik (1965), Existieren, Wahrsein und Verstehen (1972), Der menschliche Tod (1987), Der menschliche Mensch (1988), Denkkunst (1989), Heidegger lesen (1991), Lebenskunst (1993), Menschliche Wahrheit (2000), Die Möglichkeit des Unmöglichen (2005, ²2009), Maßlosigkeit (2009). Buch- und Zeitschriftenbeiträge zu Themen der Antiken Philosophie, Praktischen Philosophie, Philosophie des 20. Jahrhunderts, Sprachwissenschaft, Psychoanalyse, Theologie und Politikwissenschaft.

Rainer Marten

Radikalität des Geistes

Heidegger – Paulus – Proust

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Mit Dank an die philosophischen Freunde

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48512-5

Inhalt

Vorwort 7

A. Heidegger

1. Der Baum des Lebens 11

2. Die ganz andere Ontologie, Phänomenologie und Hermeneutik 29

3. Die ganz andere Wahrheit 44

4. Die ganz andere Not 66

5. Die ganz andere Zeit 82

B. Paulus

1. Der Glaubensanspruch des Evangeliums der Alten Kirche 93

2. Die Notwendigkeit des Christusglaubens im Römerbrief . 109

3. Paulus im Spiegel Pascals 131

4. Möglichkeit und Notwendigkeit, den von Paulus geprägten christlichen Glauben zu verantworten 160

5. Möglichkeit und Notwendigkeit, als durch Paulus geprägter Christ den Tod zu bejahen 182

C. Proust

1. Die Verantwortung des Wahren und Wirklichen	195
2. Das Abheben vom Banalen	213
3. Berichten und Vergleichen	219
4. Wider die Gewohnheit	225
5. Das größte Glück	234
6. Das Wunder der Zeit	250
7. Das unvollständige Glück	267
8. Das Material der <i>Recherche</i>	273
9. Die Berufung des Künstlers	279
 Nachwort	 297
Literaturverzeichnis	321

Vorwort

Philosoph, Theologe, Schriftsteller – jeder der drei wagt es, alles auf ein authentisches Dasein zu setzen, das allein ein geistiges sein könne; jeder der drei erklärt sich für berufen, den einzig möglichen Weg zu bahnen, der den Menschen seine Bestimmung finden lasse. Das Kriterium der Radikalität war es, das zu ihrer Wahl geführt hat. Was sie in der Unbedingtheit ihres Engagements zu Ausnahmegestalten macht, ist die unverkennbare Poetizität, die sie bei ihren Gängen an die Grenzen von Menschenmöglichem und Menschenunmöglichem entfalten. Der nachdenklich Fragende, der gläubig Hoffende und der schöpferisch Empfindende schaffen Bilder des an sein Äußerstes gehenden Geistes, in denen sich der Anspruch unserer westlichen Kultur spiegelt, die wahre Gestalt des menschlichen Menschen zu zeichnen.

Es geht nicht um Geistesgeschichte und Personenporträts. Heidegger, Paulus und Proust werden, wie Hegel es als die einzig redliche Art im Umgang mit Seinesgleichen anspricht, »im Umkreis ihrer Stärke« wahrgenommen. Querverweise auf Gemeinsamkeiten und Unvereinbares wurden bewußt unterlassen. Dem Leser sollte nicht seine Entdeckerfreude genommen werden. Es muß sein eigener Fund sein, wenn er gewahrt wird, wie vielgestaltig und vielfarbig die drei Poeten dem Gesicht Ausdruck verleihen, dem zu gleichen wir durch sie herausgefordert werden.

A. Heidegger

1. Der Baum des Lebens

Martin Heidegger wird im Herbst 1919 dreißig Jahre alt. Das ist nicht selten bei geistigen Ausnahmeerscheinungen der lebenszeitliche Kairos, den Aufbruch ins ganz Eigene zu wagen, was für den Philosophen heißt: in die ganz eigene Philosophie. Er bleibt in der Heimat, bleibt religiös, und dennoch ist für ihn selbst alles ganz anders: Er zeigt sich unumstößlich davon überzeugt, die Notwendigkeit der Philosophie nunmehr mit der eigenen Existenz identifizieren zu müssen. Herkunft, Mitgift, die Fragestellungen der Zeit – alles ist mit nicht zu überbietender Intensität und Eigenständigkeit geprüft, um »echte« Philosophie zur gegenwärtigen Stunde allein noch die eigene Sache sein zu lassen, und selbst nicht, ja schon gar nicht die Edmund Husserls.

I.

Heidegger konkurriert nicht mit Schelling, der mit 25 Jahren erstmals sein »System« vorlegt. Er hat kein System und wird nie eines haben. Ihm fehlt nicht nur ein Drang zum Fertigen und Abgeschlossenen, es widerspräche ihm: seinem Ansatz, seiner Absicht, seiner philosophischen Natur. Weiß er zwar, was er will, so zielt der philosophische Ausgriff dennoch ins sprachlich und gedanklich Offene. Nicht daß bei ihm noch alles gäbe. Nein, die Offenheit für neue Erfahrungen der Sprache und des Denkens ist methodisch. Heideggers Aufbruch, wie er sich in dem schmalen Zeitfenster der Jahre 1919 und 1920 zeigt, ist vorzüglich an seiner »Forderung des absoluten Radikalismus des Fragens«¹ kenntlich zu machen.

Die Wendung hört sich gewalttätig und anmaßend an. Sie läßt kein Fragen erwarten, wie es in der philosophischen Tradition um der Einsicht und der Erkenntnis willen geübt wird, kein dialogisches Fragen eines

¹ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 5; vgl. 11.

Platonischen Dialogführers, der mit einigem Vorauswissen durch Fragen und Antworten zu einem gemeinsam überprüften und anerkannten, theoretisch oder praktisch relevanten Wissen führt,² kein umsichtiges, logisch wie methodisch versiertes Fragen, wie Aristoteles es unter anderem als Frage nach dem, was Zeit, was Natur, was ein für sich bestehendes Einzelding ist, vorführt³, auch kein vernunftdienliches Fragen im Sinne Kants, der das leitende »Interesse« der Vernunft als »praktisches« erklärt und in den drei berühmten Fragen zusammenfaßt: »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?«.⁴ Kant versteht diese Fragen »kritisch«, darauf bedacht, das Wissenkönnen des Menschen auf keinen Fall insgeheim über seine Möglichkeiten hinaus zu erweitern. Gleichwohl sind sie auf Erfolg und das heißt auf Antworten eingestellt. Sie haben nicht vor, sich zu verselbständigen und »absolut« zu werden. Die Wendung läßt aber auch nichts von einem fügsamen, ja gottesfürchtigen religiösen Fragen spüren, wie man es von Augustinus kennt.⁵

Da will sich offenbar einer, so legt es seine Wortwahl nahe, nicht länger an Absolutes gebunden wissen, wie es in Religion und Glaube mächtig ist. Gänzlich auf sich selbst gestellt, von allen geistigen Bindungen losgelöst und von allen gesetzlichen und moralischen Verpflichtungen freigestellt, beginnt philosophisches Fragen völlig neu – so jedenfalls hört sich die Forderung fürs erste an. Deutlich wird das in jenem Brief, datiert vom 9. Januar 1919,⁶ der an den theologischen Freund und Mentor gerichtet ist, um ihm zu erklären, daß das »System des Katholizismus« für den Schreiber nunmehr unannehmbar sei. Das sieht nach plausibler Konsequenz aus: Erst die Absage an den Glauben, der von der Kindheit bis zu den ersten Versuchen theologischer Selbstfindung trug, daraufhin der Kraftakt, diesem lebensgeschichtlichen Riß von kaum zu überschätzender lebenspraktischer und geistiger Bedeutung mit einem maßlosen, im wesentlichen an sich selbst gerichteten Anspruch beizukommen. Anstatt sich im Glauben an Absolutes gesichert zu wissen, soll nun selbst ein absolutes Wagnis unternommen werden. Nein, genau das Gegenteil ist der Fall.

Mit dem, was Heidegger in dem erwähnten Brief seinen »inneren Beruf zur Philosophie« nennt, beginnt allererst sein ausgeprägt eigenes,

² Für Platon exemplarisch: *Gorgias* 486d–527e.

³ Aristoteles, *Physik* B 1; Delta 10–11; *Metaphysik* Z.

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 805/B 833.

⁵ Augustinus, *Confessiones* 11. Buch et alibi.

⁶ Abgedruckt in Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, 106 f.

fast möchte man sagen selbstverantwortliches Verhältnis zur Religion. Daß es ein zuinnerst affirmatives ist, belegen fürs erste hinreichend die Vorlesungen der Jahre 1919 und 1920. Anstatt biographische Daten zu bemühen, geben sie Gelegenheit, den philosophischen Aufbruch als einen religiös bedingten wie auch religiös orientierten in seiner gedanklichen Bewegung darzustellen. Das völlig Neue, dessen Zeuge der damalige Hörer wurde und noch heute der Leser wird, fängt nicht bei Null an, ist nicht in einem historischen Sinne anfänglich, sondern, wie Heidegger es selbst nennt, ursprünglich. Das aber ist ein spekulatives Wort. Es indiziert »Urgeschichte«, wie sie für das, was zeitlich geschieht, »gründender« nicht erdacht sein könnte.

II.

Das philosophische Programm eines absoluten Radikalismus des Fragens ist, in seiner Ursprünglichkeit erfaßt, ein religiöses. Für den dreißigjährigen Heidegger gibt die Gegenwart kein philosophisches Fragen vor, dessen er sich annehmen könnte und wollte, um es gründlicher, zupackender und effizienter, das meint zukunftsfruchtiger zu gestalten. Heidegger kennt die Philosophie seiner Zeit. Er kritisiert sie, läßt sich anregen, übernimmt thematische Ansätze. Aber er *fragt* nicht mit ihr, nicht mit Edmund Husserl⁷ und Heinrich Rickert, selbst nicht mit Emil Lask, wie er auch nicht mit Platon und Aristoteles fragt, nicht mit Kant und Kierkegaard. Das ganz Eigene seines Philosophierens beginnt mit dem Fragen als solchem. Erst die wirklich radikale Frage versteht er überhaupt als Frage. So hat sich das Fragen selbst zu ändern – in Abhebung gegen die gesamte wissenschaftlich-philosophische Zeitgenossenschaft und Überlieferung. Alle anderen wollen mit ihrem Fragen an Einsicht und Wissen gewinnen zugunsten verlässlicher und fruchtbarer Theoriebildung, während für ihn jede Theorie nur »Entlehtes« verwaltet, das ge-

⁷ Das erkannte niemand besser als Husserl selbst. Nachdem er endlich, gut zwei Jahre nach seinem Erscheinen, *Sein und Zeit* gelesen hatte, schrieb er an seinen Schüler Alexander Pfänder: »Ich kam zum betrüblichen Ergebnis, daß ich philosophisch mit diesem Heideggerschen Tiefsinn nichts zu schaffen habe, mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit, daß Heideggers offene und verdeckte Kritik auf grobem Mißverständnis beruhe, daß er in der Ausbildung einer Systemphilosophie begriffen sei von jener Art, die für immer unmöglich zu machen ich zu meiner Lebensaufgabe stets gerechnet habe.« Zitiert nach Dieter Thomä, *Absturz vom Grat. Husserls Randbemerkungen zu Heideggers »Sein und Zeit«*, in: FAZ vom 14. September 1994.

naue Gegenteil dessen, was philosophischen Interesses wert sei. Mit seinem gänzlich anderen Fragen darf nicht länger ein Erkennen- und Wissenwollen angezeigt sein, auch und gerade keines der traditionellen philosophischen Art (etwa das Fragen nach dem, was eigentlich das »höchste Gut« ist, was eigentlich die »Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung« sind).

Der absolute Radikalismus des Fragens – das ist natürlich auftrumpfende Emphatik. Radikalismus, beim Wort genommen, hätte allein genügt, etwas vorzustellen, das nicht zu übertrumpfen ist: bis an die Wurzeln gehen. Damit ist das am tiefsten in den Grund Reichende genannt, das, selbst schon dem lebendigen Individuum zugehörig, es als Lebendiges wachsen und gedeihen läßt. Nun bekundet echtes Fragen für Heidegger unmöglich ein theoretisches Interesse, weil ein solches für das »Leben« der Frage nur tödlich sein könne. Von ihm werden nicht etwa für dieses und jenes Wurzeln erdacht, das heißt theoretisch zur Voraussetzung gemacht, um etwas an der Hand zu haben, mit dem theoretische Begründungen vorgenommen werden können. Nein, das radikale Fragen fragt nur insofern »nach« Wurzeln, als es sich *selbst* auf sie einläßt, sich ihnen zugehörig macht. Das Fragen, um das es hier geht, ist selbst wurzelhaft. Was das besagt, klärt sich, sobald der Gedanke des Absoluten hinzugenommen wird: Wurzelhaftes Fragen ist seiner Natur nach ein abgelöstes, losgelöstes. Fragt man: wovon abgelöst?, dann ist Heideggers Antwort darauf erstaunlich. Wie sie sich aus seinem Ansatz zwingend ergibt, lautet sie sinngemäß: von jeder Möglichkeit einer Rechtfertigung. Als ursprüngliches ist es gründendes und kein begründetes Fragen. Damit beginnt, rein als Konsequenz des außerordentlichen Wagnisses, die Selbstimmunisierung von Heideggers Denken: Es weist jeden Anspruch mit einem epistemischen Wahrheitszugang von sich. Das Fragen vertritt hier keinerlei wissenschaftliches Interesse, im Gegenteil. Darum will und kann es sich auch nicht wissenschaftlich ausweisen. Es ist aus allen Erkenntnisbezügen und aller Zweckdienlichkeit des Wissens herausgenommen. Das genügt, um sich von jeder Rechtfertigungsnot und -fähigkeit frei zu wissen.

Worauf aber zielt diese Loslösung, wohin führt sie? Das Wovonweg läßt sich klar benennen: Es ist das Allgemeine im Sinne des Universellen, das also, was in uneingeschränkter Gemeinsamkeit nachvollziehbar und überprüfbar ist. Was für das Wohin bleibt, ist damit abzusehen: Es ist das eigene Innere, das eigene Selbst. Das aber führt, folgt man Heideggers absolutem Radikalismus, auf die Spur des *Homo religiosus*. Wie religiöser Glaube keine andere »Rechtfertigung« kennt als die Praxis

des Glaubens, so Heideggers Philosophie keine andere als die Praxis des Philosophierens, die es im Augenblick als die des absolut radikalen Fragens zu verstehen gilt. Mit ihm entzieht sich, wie gesagt, der Philosoph in seiner geistigen Existenz der Rationalität, wie sie dem Alltag und der Wissenschaft unabdingbar ist, und schließt sich von der philosophischen Tradition verantwortlichen, weil begründenden Urteilens (*logon didonai. rationem reddere*)⁸ aus. Heideggers Fragen findet dort zu sich selbst, wo Philosophie für ihn ihre erste Motivation erfährt, die mit der ersten Motivation des Lebens zusammenfällt. Ursprünglicher, was die Absicht anbelangt, läßt sich ein Fragen nicht verorten. Das schafft zwar keinen Ausgleich für ausgegrenzte Rationalität, kennzeichnet aber die Ganz-Andersheit des philosophischen Programms.

Wer im Alltag und in der Wissenschaft eine Frage stellt, will in der Regel etwas wissen. Mit dem Fragen, dessen Besonderheit der absolute Radikalismus ist, verhält es sich, wie Hörer und Leser verstehen lernen sollen, um einen ganzen Himmel anders. Alltags- und wissenschaftliches Wissen liegen mit ihrer »Objektivität« an der Oberfläche. Wissen ist dann ausschließlich auf »entinnerlichte Dingverhalte« bezogen.⁹ Heidegger weist dem eigentlichen Fragen als Ort das Innerste und Tiefste zu. Gemeint ist das Selbst des Fragenden in seiner ursprünglichen Lebendigkeit als faktischer. Es ist der Gedanke der vollendeten Intimität des Lebens, das zu seinen »Urquellen« findet. Gestaltet sich so das eigentlich lebendige Fragen, dann liegt in ihm unmöglich ein Wollen, in dem eine Tendenz des Eingreifens und Sichbemächtigens zum Ausdruck kommt.

Die gemeinte innerlichste, tiefste und innigste Beziehung ist eine ganz besondere. Heidegger, wahrlich kein Philosoph des Menschen als des geselligen Wesens, hat weder 1919 noch später an eine Intimität von mehreren gedacht, sondern stets an die des Einen. Kein Wollen regiert dessen Fragen in seiner selbsthaften Vereinzelung und Intimität:

Jene Philosophie (die eigene) verlangt [...] ein Sich-Loslassen in das Leben, allerdings nicht in seine Oberfläche, sondern gefordert wird eine Vertiefung des Selbst in seine Ursprünglichkeit.¹⁰

⁸ Zu *logon didonai* im Sinne von Rede stehen, sich verantworten, Rechenschaft geben, ausführlich darstellen, begründen, siehe Platon u. a. *Laches* 187e; *Gorgias* 499c; *Phaidon* 78d; *Politeia* VII 534b; *Symposion* 189b; *Theaitetos* 175c, 183d; *Politikos* 267a; *Philebos* 12a, 50e.

⁹ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 187. Zu Objektivität versus Inneres der geistigen Existenz bei Proust siehe unten S. 261 f., 265, 282 f..

¹⁰ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 263.

So beruht das Konzept des absolut radikalen Fragens auf dem Gedanken der Intimität, die das radikal vereinzelte Selbst mit sich als dem sich »absolut Nächsten« selbst veranstaltet.¹¹

III.

Ist der eigene Tod als unüberholbarer Intimus zu deuten,¹² dann sollte die Deutung des eigenen Lebens als das dem Selbst Intimste nicht befremden. Doch Heidegger stellt ja diese Intimität nicht dem einzelnen Menschen in Aussicht, sondern ausschließlich dem Philosophen, der von seiner Art ist. Für die Intimität des faktischen Lebens mit sich selbst ist das lebendige Fragen und das heißt die Lebensform des Philosophen unabdingbar. Beansprucht Heidegger für sich die einzig nötige Philosophie, dann liegt darin auch schon der Anspruch auf die einzigartige Lebensform, die vom Menschen zu fordern ist. Er muß sie nicht »persönlich« leben. Um seinen eigenen Anspruch als unbedingt und unhinterfragbar zu verstehen, genügt Heidegger, ihn als Philosoph einzulösen, indem er der Forderung des absoluten Radikalismus des Fragens entspricht.

Nun ist aber nicht leicht einsichtig, was die absolute Nähe des faktischen Lebens mit sich selbst, die sich dem ebenso geistigen wie lebendigen Rückgang in die eigene Ursprünglichkeit verdanken soll, mit dem Fragen zu tun hat. Man weiß auch nicht, was überhaupt gefragt werden können soll, wenn kein Wissen aussteht, nach dem zu fragen wäre. Eine Frage ist zu erwarten, die sich durch ihr Nichtswissenwollen auszeichnet, durch ihr vollkommenes Desinteresse an Objektivität. Eine Frage gilt es somit zu denken, die keine Antwort braucht, sondern sich selbst genügt. Mit ihr ist nicht »etwas« gefragt, sondern sie ist schlicht gefragt, ist nicht mehr und nicht weniger als der Vollzug ihrer selbst. Man ist versucht, sie in dem faktischen Leben zu sehen, das sich in seinem Innersten absolut nah ist. Nicht daß die Frage durch dies Leben etwa als Frage nach sich selbst gestellt wäre, sondern dies Leben koinzidiert mit der Frage seiner selbst.

Zum Glück beläßt Heidegger das beanspruchte echte Fragen nicht im Rätselhaften, sondern führt es vor. Wenn es später in einem Seminar zum Thema Zeit für ihn zur Didaktik gehörte, mit Blick auf die Uhr zu

¹¹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1, 22, 161, 165, 168, 173 f.

¹² Siehe Rainer Marten, *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, 10.

fragen, wo denn an ihr die Zeit sei, dann war Staunen angesagt, ja kein Versuch einer Antwort. Daß ein Zeitanzeiger nicht von der Natur dessen ist, was er anzeigt, mußte auch Heidegger klar sein. Es bedurfte aber eben der »dümmsten« Frage, dies freilich mit der Einschränkung, daß die nächstbeste nicht schon die dümmste sei. Abwegigeres aber läßt sich angesichts einer Uhr nicht fragen. Wo an ihr die Zeit sei, fragt gar nichts, regt aber vielleicht an, wenn nicht auf.

Die 1919 vorgeführte Frage ist ungleich erstaunlicher, weil überraschender und, zumindest auf den ersten Blick, halt- und zielloser. Es ist die »dümmste« Frage im Sinne der schlechthin voraussetzungslosen. Sie fragt »Gibt es etwas?« und vertieft damit das Selbst bis in seine Ursprünglichkeit.¹³ Demnach stellt sie keinen Bezug von einem fragenden Ich zu einem in Frage stehenden Etwas her, das vorausgesetzt wird. Dann nämlich genügte die Frage unmöglich der Anforderung, eine echte zu sein. Das jedoch tut sie, sobald das Fragen ganz anders verstanden wird, nämlich als Erleben. Es gehe darum, sich dem *Frageerlebnis* hinzugeben. Fragen mit seiner tendenziellen Bezüglichkeit heißt dann: auf etwas hinleben. Das eigene Leben wird nun nicht etwa instrumentalisiert, um auf irgendwie biotische Weise Fragen zu stellen. Nein, das Leben, wohl-gemerkt das eigene in seiner Faktizität, wird konsequenterweise selbst zur Frage. Das aber heißt, es erfährt in seiner Tiefe und Ursprünglichkeit seine erste Motivation, die mit der seiner Frage zusammenfällt. Damit wird deutlicher, was Heidegger mit seiner ganz anderen Philosophie im Sinn hat: die einzigartige Frage zu formulieren und eben zu fragen, die keine Wissens- und objektive Wahrheitsfrage, auch keine Verständnisfrage, sondern die des Lebens selbst ist: Leben als Fragen, Fragen als Leben. Das ist absolut radikal: Kein fragendes Ich ist mehr gegeben, kein dafür vorausgesetztes Etwas, nach dem in seinem Überhaupt gefragt würde, sondern nurmehr das eigene Leben in seiner gelebten und erlebten Fraglichkeit – Leben und Erleben als eine Form von Unmittelbarkeit.

»Gibt es etwas?« – vom Faktum des Etwas wie umstellt, scheint die Frage, ob die Existenz von etwas ein Faktum ist, sinnlos zu sein. So erklärt etwa Aristoteles die Frage, ob es Natur gibt, schlicht für »lächerlich«.¹⁴ Weil aber Heidegger Fragen ganz anders versteht, paßt es gut, eine Frageart, die in der Philosophie sonst noch nie aufgetreten ist, als Dummheit erscheinen zu lassen. Vermutlich jedoch sollten Hörer und Leser die Überlegung, ob die Etwas-Existenz-Frage die gelungene

¹³ Zur Bestimmung der Philosophie, 65 ff.

¹⁴ Aristoteles, *Physik* B 1, 193a3.

dümmste sei, sogleich überbieten und in eine andere Richtung lenken. Was sich nämlich in ihr als einfältig gibt, könnte in Wahrheit ein Vorschein von Frömmigkeit sein. Wenn sie schon ihrer Eigenwilligkeit wegen einen Superlativ verdient, müßte sie demnach als die frömmste gelten. Sie will ja absolut grund- und absichtslos, will das reine Sichloslassen in das Frageerleben, das reine Sich-ihm-Hingeben sein. Der Selbstwille hat abgedankt, der sonst seine Ziele vergegenständlicht und verdinglicht. Nimmt man die vollendete Ergebenheit in das Fragen und das geistige Leben für etwas Frommes, dann hat dasselbe zwei Aspekte: das Innerlichwerden bis hin ins Ursprüngliche und die Zurücknahme aller Dominanz des Subjekts.

IV.

Die Deutung seines philosophischen Fragens als eines frommen findet sich spät bei Heidegger.¹⁵ Bald darauf revidiert er sie: Nicht eigentlich das Fragen erweise das Denken als fromm, vielmehr das Hören.¹⁶ Aber bereits sein Fragen hält es mit dem »Reinen« und »Schlichten«. Dinge und Sachverhalte nämlich, wie sie zu erkennen und zu wissen sind, strotzen vor sachhaltigen Bestimmungen. Bei ihnen ist die ganze Vielfalt und Buntheit des Was-Seins zuhause. Das aber läßt sie dazu prädestiniert sein, das Leben von Vollzügen reinen Erlebens abzuhalten, weil es sie unmöglich macht. Zu sagen, wohin Versachlichung führt, war Heidegger die Schaffung eines neuen Wortes wert: »Entlebung«. Wie aber soll der Mensch dem Was entgehen? Er verfügt nun einmal über Erkenntnis- und Identifizierungsvermögen, die zumindest in Zeiten des Wachens eine Sachbezüglichkeit unvermeidbar machen? Doch Heideggers erlebendes Fragen hat eben nicht mit der lebenspraktisch bedeutsamen Realität zu tun. Am Sehen, sei es sinnliche, sei es geistige Wahrnehmung, demonstriert er exemplarisch, wie es in seiner Schlichtheit und Reinheit jede Versachlichung ausschließt. Ein Sehen und Hinsehen als

¹⁵ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 44: »Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens«.

¹⁶ Warum doch nicht das Fragen, sondern das Hören die »eigentliche Gebärde des Denkens« sei, erläutert Heidegger im ersten Vortrag von *Das Wesen der Sprache*, 175 f. »Stimme des Seins«, »Zuspruch«, »Geheiß« deuten zuvor schon auf die Neubestimmung eigentlicher Denkfrömmigkeit. Siehe *Die Sprache*, 30–33; *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, 213–224; *Aus einem Gespräch von der Sprache*, 135; *Was ist das – die Philosophie?*, 35 f., 42 f.; *Der Weg zur Sprache*, 254–260.

»schlicht« zu kennzeichnen, verwehrt, darin irgendeine Zutat des wahrnehmenden und verstehenden Subjekts zu erkennen.¹⁷ Wem es gelingt, sich einem Frageerlebnis »schlicht« hinzugeben,¹⁸ der wird auch, was ihm in die Augen fällt, ebenso schlicht hinnehmen und vernehmen. Ein schlichtes Verhalten dieser Art gewährt reines Erleben. Der Erlebende ist dann nicht »außen« bei der Sache, sondern er erfährt sich in der Hingabe an das Frageerlebnis selbst in der Ursprünglichkeit seiner Frage- und Lebensmotivation. Heidegger konnte hierbei den *bios theôrêtikos* nur insofern im Sinn haben, als dem Wortgebrauch kein wissenschaftliches Theorieverständnis zugrunde lag, sondern reine Kontemplation gemeint war: »*zuschauend zu verstehen* und *verstehend zu schauen*«. ¹⁹ Heidegger spricht sich für dieses Verhalten aus, indem er es gegen das – pejorativ gemeinte – *ewige* Erkennen von Sachen absetzt.

Wer sich sinnlich-geistig zu Erkennbarem verhält, ist im Urteil der ganz anderen Philosophie »in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen«. ²⁰ Das ist unüberhörbar die Wüste, in der der Teufel Gottes Sohn versucht. ²¹ Jede nicht vom neuen Radikalismus entworfene und begonnene Philosophie gilt ihm als Wüstenphilosophie. Sich philosophisch in der Sachwelt zu versuchen, kann nur Sache des gefallenen Engels sein. Den Text der Vorlesung kaum überinterpretierend, müßte sogar von einer sündigen gesprochen werden. Was Heidegger hier im Zuge einer außerordentlichen Selbstklärung öffentlich ausführt, entspringt keiner Laune des Augenblicks, keinem emotionalen Höhepunkt, dessen Gehalt sich bald wieder verflüchtigte. Die offensichtliche Situierung des eigenen Beginns im Religiösen ist ernst zu nehmen. In ihr ist eine Weichenstellung zu sehen, die in ihrem Grundzug allezeit maßgeblich bleibt. Das Nichts, das er hier groß schreibt, setzt er wörtlich mit der absoluten Sachlichkeit gleich. Wie im Denken von *Sein und Zeit* nurmehr das Wer und Wie gilt, nie das Was, so ist hier bereits dieselbe Weltauffassung zu finden: Das Erkennbare bleibt des Teufels. Es trägt in sich einen Makel, der später Seinsvergessenheit heißt. Metaphysik ist Was-Philosophie, ist das Fragen nach dem gründenden Wesens-Was der Dinge und Sachen. ²² Sachlichkeit – das ist und bleibt Ent-lebnis, Ent-lebung. »Zu den Sachen

¹⁷ Zur Bestimmung der Philosophie, 66 f. Vgl. *Sein und Zeit*, 33, 112, 149.

¹⁸ Zur Bestimmung der Philosophie, 65.

¹⁹ Zur Bestimmung der Philosophie, 65.

²⁰ Zur Bestimmung der Philosophie, 65.

²¹ Matthäus (Mt) 4,1; Hebräer (Heb) 4,15.

²² Daß es seiner »Phänomenologie« nie um das sachhaltige Was geht, hält Heidegger auch in *Sein und Zeit* fest. Siehe S. 27.

selbst! « – nein, das hat Heidegger nie im Sinne einer wissenschaftlichen Parole verstanden.²³ Die »Sache« seines Denkens, folgt man dem frühen Wortgebrauch, ist das Leben: das geistige Leben, das sich als Frage erlebt, und das seinen Ort in der letzten Intimität des Selbst hat. »Sache« ist für den Phänomenologen Heidegger kein Ding, kein nach Theoretisierung verlangender wissenschaftlicher Gegenstand, sondern eine »Begegnisart«,²⁴ im Falle des Lebens die innerste Begegnung des Fragenden und geistig Lebenden mit sich selbst. Sachen, wie sie Wissenschaften samt Husserls »strenger Wissenschaft« angehen, stehen als Zeugnisse des Ent-lebten für den Tod. Nicht die Sachen freilich wären »tot«, sondern die Philosophie, die sich auf sie entwirft.²⁵ Nach Heideggers neuer Deutung ist sie ja nicht Liebe zur Weisheit, sondern Liebe zum Leben,²⁶ es versteht sich: zum geistigen.²⁷ Ein solches ist kein Spezialfall von Leben, sondern steht für das des »eigentlichen Selbst«. Heideggers Alternative für philosophisches Fragen ist konsequent: Entweder Sachlichkeit und das heißt Nichts oder die *andere* Welt, die überhaupt erst Welt ist. Er gibt ihr den Namen: die »weltende«. Sie ist freilich nicht die als »weltend« theoretisch festgestellte, sondern die als »weltend« erlebte.²⁸

Heideggers philosophische Zuwendung zum Leben hat religiöse Gründe. Religion (wie die protestantische, die er damals favorisierte) verlangt das eigene Selbst und mit ihm den innersten Beweggrund des Lebens. Die erste, ohne weiteres einleuchtende Forderung ist darum, die Allgemeinheit (im Sinne von Universalität) in allen Hinsichten zum Un-ort zu erklären. Das – ent-lebte – Allgemeine ist der Tod der Philosophie, weil auch Tod der Religion. Was für jedes Selbst gleich gilt, kann nicht den *Homo religiosus* beheimaten. Das »Man-selbst« von *Sein und Zeit*²⁹ nennt genau das Selbst, das niemals verantwortlich handelt, das auch keine Möglichkeit hat, schuldig zu werden, weil es mangels echter Selbsthaftigkeit durch die Allgemeinheit der Alle-denken-und-handeln-so immer schon – jeder möglichen Schuld voraus – »entschuldigt« ist.³⁰

²³ Siehe *Sein und Zeit*, 27 ff.: Sich-an-ihm-selbst-von-ihm-selbst-her-Zeigen vs. Erscheinung bei Kant.

²⁴ *Sein und Zeit*, 29.

²⁵ *Zur Bestimmung der Philosophie*, 63.

²⁶ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 23, 263; vgl. 168, 185.

²⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 160, 171.

²⁸ *Zur Bestimmung der Philosophie*, 63, 73, 77, 94.

²⁹ *Sein und Zeit*, 129.

³⁰ Von diesem Wort wird in *Sein und Zeit* kein Gebrauch gemacht. Dort ist von tilgen, befreien, zurückgeben die Rede, wenn der nicht existentielle Sinn von Schuld angesprochen ist.

Das eigene und eigenste, auf sich vereinzelte und in seine Vereinzelung geworfene Selbst ist es, dem allein ein eigenstes Schuldigsein zugerechnet werden kann.³¹ Nur in der Tiefe des eigensten »innersten« Selbst³² ist die ebenso lebendige wie schweigsame (wortlose) Erfahrung zu machen, in der eigenen Freiheit ohnmächtig zu sein.³³ Die radikale Vereinzelung des eigensten Selbst ist gleichbedeutend mit dem Nichts. Jetzt ist nicht die nichtige Welt des Sachhaltigen gemeint, sondern die Unheimlichkeit des Lebens.³⁴ Was in *Sein und Zeit* und seiner Vorbereitungszeit als Ort tiefster existentieller,³⁵ wird 1919 als Ort gesteigerter religiöser Selbsterfahrung gedeutet.³⁶ Beide Male steht derselbe Ort im Blick. Wo um 1919 der verstehend Erlebende gläubig die Erfahrung macht, kein Gott zu sein,³⁷ wird in *Sein und Zeit* zum Ort, in dessen Erfahrung sich das Dasein als solches in Anbetracht seiner Freiheit nichtig und damit ursprünglich schuldig weiß.³⁸ Die Religiosität des Dreißigjährigen ist auch noch im Konzept des Schuldigseins in *Sein und Zeit* voll gegenwärtig. Alle Zeit seines Philosophierens geht Heidegger von der »Negativen Philosophie« aus.³⁹ Es ist die Philosophie, die als Wesen des Menschen primär das erfährt, was er signifikant nicht ist: Er ist kein Gott. Damit ist aber Philosophie auch schon, ohne sich dessen bewußt zu sein, Poesie, und zwar Poesie, die sich auf poetische Weise als Poesie verdeckt. Im eigensten innersten Selbst lebendigen Geistes das ursprüngliche Vermögen zu erfahren, sich selbst zu gründen und frei zu sein, stets beide Alternativen wählen zu können,⁴⁰ – das ist, um erhellend, nicht entzaubernd aufzuklären, reine Poesie: das Erdenken und Erdichten des Menschen als des Wesens, das sich nicht seinen Gott und seine Götter erdichtet, sondern vielmehr, an Gott gemessen, nichtig und schuldig ist.

Für das gläubige Ich sagt Heidegger im Wintersemester 1919/20, das eigene nicht ausschließend: »Im religiösen Glauben habe ich die reli-

³¹ Siehe *Sein und Zeit*, 253, 268 f., 270, 273, 277, 288, 295, 339.

³² *Grundprobleme der Phänomenologie*, 68.

³³ *Sein und Zeit*, 285; 296; 384 f.

³⁴ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 107.

³⁵ *Sein und Zeit*, 277. Zum dreimaligen Gebrauch des Wortes Unheimlichkeit in Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, siehe Rainer Marten, »Der Begriff der Zeit«. *Eine Philosophie in der Nußschale*, 25 f.

³⁶ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 37, 68.

³⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 37.

³⁸ *Sein und Zeit*, 284 f. Siehe unten S. 143.

³⁹ Zur Einführung des Begriffs der Negativen Poesie und, in Analogie dazu, der Negativen Philosophie siehe Rainer Marten, *Die Möglichkeit des Unmöglichen*, 38, 66.

⁴⁰ *Sein und Zeit*, 285.

giöse Evidenz der Abhängigkeit von Gott, von dem alles Leben ausgeht, zu dem es zurückkehrt«. ⁴¹ Das ist genau nicht das Leben des Lebewesens Mensch, dem der Schöpfergott, ihn aus dem Paradies vertreibend, verheißt: »denn aus Erde bist du und zur Erde mußt du zurück«. ⁴² Leben ist ein geistiges Verhalten gleich philosophischem Fragen, das fragt, um in die Fraglichkeit zu heben. Heidegger trägt ohne Bedenken den Gedanken mit, der aus dem »von Erde zu Erde« ein »von Gott zu Gott« werden läßt. Als religiöser Philosoph überträgt er dies in seinen geistigen Lebensvollzug. Da ist dann die Rede vom »lebendigen Rückgang in den Ursprung und dem lebendigen Hervorgang aus ihm«. ⁴³ In seiner fragenden Selbstvertiefung wiederholt der Philosoph die Schöpfung des geistigen Lebens. Auch die Ruhe, die die Unruhe des Lebens sucht und findet, wie sie in religiöser Vorstellung ein Zur-Ruhe-Kommen in Gott ist, versteht sich – philosophisch – als eine Sache des lebendigen Selbst. ⁴⁴

V.

Der Philosoph glaubt nicht im Sinne eines Für-wahr-Haltens, folgt keiner religiösen Orthodoxie. Er weiß, an was er sich in gelebter Unmittelbarkeit zu halten hat: an das Leben. Für ihn ist diese nicht erdachte und nicht erfundene Orientierung »die des faktischen Lebens, das wir selbst sind und leben«. ⁴⁵ Wir *sind* faktisches Leben, wir *leben* es. Fokussiert Heidegger dies Faktum, dann rückt er den zentralen Punkt seines Philosophierens in den Blick: Faktisches Leben – das ist der Anhalt schlechthin für »echtes« Philosophieren und ist zugleich dessen Not. Einerseits nämlich ist mit faktischem Leben die Fülle des Lebens gegeben, der Reichtum lebendiger Bezüge, der Erfahrungshorizont der Welt. ⁴⁶ Doch ließe sich der Philosoph darauf ein, nurmehr das Leben entsprechend wissenschaftlich zu erfassen, dann übte er nicht länger die strenge Ursprungswissenschaft, auf die er bedacht ist, sondern schlosse sich vom eigentlichen Leben aus, das, wie er es um diese Zeit benennt, das eigentliche Leben der »Selbstwelt« ist. ⁴⁷ Der widerspräche, sich das pralle Leben und Weltver-

⁴¹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 37.

⁴² 1. Mose 3,19.

⁴³ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 2.

⁴⁴ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 63.

⁴⁵ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 171.

⁴⁶ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 66, 150, 173.

⁴⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 59 ff., 75 ff., 78 f.

halten vorzunehmen, repräsentiert es doch nur die Not, dem Ursprungssinn der Existenz nachzugehen.⁴⁸ Wer sich wissenschaftlich mit welthafte[n] Lebensformen beschäftigt, thematisiere allein die Ent-lebung.⁴⁹ Anstatt faktisches Leben zu verdinglichen, hat echte Philosophie es in seinem faktisch lebendigen Vollzug zu verstehen. Es zu *sein* und zu *leben* – darauf muß der Blick gerichtet bleiben. Heidegger wiederholt die Konjunktion von Sein und Leben⁵⁰ beziehungsweise Dasein und Leben,⁵¹ auf welche das Erleben lebendiger Faktizität unweigerlich führt.

Bewahrt sich Heidegger später vor möglichen biologischen und physiologischen Mißverständnissen, indem er das Wort Leben definitiv aus seinem philosophischen Vokabular ausschließt, so ist er sich anfangs völlig sicher, daß seine Rede vom Leben als die von etwas Geistigem verstanden wird: »Leben oder Tod«, ja, dabei ist wie selbstverständlich die Philosophie gemeint, ihre »methodische Wegkreuzung«, ob sie es mit Ent-lebtem oder Lebendigem zu tun haben will.⁵² Diese Sicherheit ist im letzten religiös gegründet. Da heißt es unversehens in einer Vorlesung:

... und Gott der Herr ließ aufwachsen ... *den Baum des Lebens mitten im Garten* – und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen,⁵³

»den Baum des Lebens mitten im Garten« kursiv gesetzt, »den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen« nicht.

Vom vieldiskutierten Baumwesen des Paradieses muß man wissen: Es geht in der *Genesis* eigentlich nur um *einen* Baum, um den verbotenen, der erst, als die Erzählung durch die vom Baum des Lebens bereichert wird, die Kennzeichnung als Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen erhält. »Lebensbaum« ist im alten Israel eine bekannte Vorstellung; sie begegnet im ganzen Orient. Bereits das *Gilgameschepos* kennt eine Pflanze, die Leben verjüngt und erhält. Gilgamesch hält sie in Händen, weiß sie aber nicht zu nutzen. Wie in der *Genesis* taucht sie also genau dort auf, wo der Mensch einsehen lernt, daß es ein Mittel gegen den Tod für ihn nicht gibt.⁵⁴ Die spätere poetische Ausdeutung als Baum

⁴⁸ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 167.

⁴⁹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 77 f.

⁵⁰ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 66, 171.

⁵¹ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 23: Leben als Erleben des Daseins.

⁵² *Zur Bestimmung der Philosophie*, 63.

⁵³ *Zur Bestimmung der Philosophie*, 65.

⁵⁴ Siehe Rainer Marten, *Die Möglichkeit des Unmöglichen*, 37 f.

der Barmherzigkeit muß deswegen nicht irreführend sein, weil auch hier ein möglicher Erhalt seiner Frucht auf die »letzten Tage« vertagt wird.⁵⁵

Der Baum des Lebens, der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen – Heidegger hat den Text so gelesen, daß sich durch den Umgang mit ihren Früchten das Menschsein entscheiden mußte. So sieht er im Unterschied beider Bäume die Entscheidung der Philosophie vorgezeichnet. Ein Philosophenleben lang wird er sich vom wissenschaftlichen Erkenntnisdrang distanzieren. Noch in den 50er Jahren wagt er in einer Vorlesung das Wort: Die Wissenschaften denken nicht – zu ihrem Glück.⁵⁶ Das Bild von den Bäumen nutzt er zur Revierabgrenzung. Vom Baum der Erkenntnis wäre, wie Gott es wollte, am besten ja keine Frucht zu kosten gewesen. Ein Verbot Gottes wurde überschritten. Der Mensch ist in Eva und Adam sündig geworden. Ab sofort bedarf er der Gnade. Stößt Heidegger 1919 bei der Aufspürung des ursprünglich Vertrauten im Ursprungssinn der Existenz – wörtlich – auf Gnade, Berufung und Schicksal,⁵⁷ so schreibt er 1929 an eine Frau, die er, ohne letzte Erwiderung zu erfahren, liebt:

(D)ie Wahrheit unseres Daseins ist kein einfach Ding. [...] Sie bedarf ihres Tages und der Stunde, in der wir das Dasein ganz haben. Dann erfahren wir, daß unser Herz in allem seinem Wesentlichen sich der Gnade offenhalten muß. Gott [...] ruft jeden mit anderer Stimme.⁵⁸

Es ist eine Folge verwandelt angeeigneter Religiosität, die Heidegger von der Wissenschaft trennt, nicht einfach ein unterschiedlicher Forschungsansatz. Gleiches gilt für das biblische Gotteswort »Macht euch die Erde untertan!« und den Anfang des *Johannesevangeliums* »Am Anfang war der Logos«, zwei Worte, von denen sich Heidegger kraft seiner Religiosität und Denkart im Gespräch entschieden distanzierte. Doch diese Wendung gegen das Geschehen, das durch den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen bestimmt ist, nennt noch gar nicht die eigentliche Tragik beim Namen, die für den einzig echten Philosophen mit der Vertreibung aus dem Paradies relevant wird: Der Baum des Lebens ist dem Menschen für immer verwehrt. Das Verbot, die Frucht vom Baum der

⁵⁵ Siehe dazu Claus Westermann, *Genesis*, 289 ff.; Hermann L. Strack/Paul Billerbeck, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, 1123 f.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, 4, 154.

⁵⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 167.

⁵⁸ Martin Heidegger Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel 1918–1969*, 31 f. Herman Philipse hat auf diese Stelle aufmerksam gemacht.

Erkenntnis zu kosten, ließ sich umgehen. Doch vom Baum des Lebens hält den Menschen ein flammendes Schwert ab, Feuer also, wie es in vielen Kulturen das dem Menschen schlechthin Verwehrte vor seinem Zugriff bewahrt. Gilgamesch und Adam erinnern, jeder mit eigener Dramatik, das älteste Wissen des Lebens, daß Leben nur um den Preis des Todes zu haben ist. Das Todesdenken, wie es *Sein und Zeit* beherrscht, hat seinen Rückhalt in der religiösen Einstimmung auf das Bild vom Baum des Lebens mitten des Paradieses.

VI.

Muß für Heidegger das Leben, und das heißt das geistige, sich in die Urquellen zurückfinden,⁵⁹ so ist damit die Geschichtlichkeit angesprochen: Die Urquellen, die »zurück« liegen, sind in vorzeitlicher Deutung die Urgeschichte.⁶⁰ Da nun aber das faktische Leben als geistiges auf die gelebte Selbstwelt zugespitzt ist,⁶¹ kann es sich allein um die Geschichte der inneren Erfahrungen handeln. Heidegger spricht vom Selbstleben. Für das religiöse Leben als das des religiösen Selbst kann die Urgeschichte keine andere sein als die des Ursprungs des Lebensgeschehens mit und durch Gott. Es ist, wie es noch in *Sein und Zeit* unüberhörbar ist, die Geschichte von Ursprünglichem und nicht etwa von Anfänglichem, das seinen initialen Punkt in der Zeit hat. Wie keine echte Philosophie für Heidegger »bei Null« anfängt, weil das Ursprüngliche immer »ursprünglicher« vollzogen werden kann,⁶² so auch kein geistiges Leben. Geschichtlich ist es urgeschichtlich. Die Schuld, die ihren Ursprung im Gottesverhältnis nimmt, kann keine andere als die ursprüngliche sein. Sie ist darum unmöglich in einer Geschichte des »Schuldiggewordenseins« zu

⁵⁹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 22.

⁶⁰ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 148.

⁶¹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 59, 84f., 175.

⁶² *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 29f. Für Heidegger ist der Komparativ des Ursprünglichen unverzichtbar, weil Ursprung nicht mehr und nicht weniger als eine Verstehensanweisung ist, die über alles Verstehbare hinauszielt. »Immer ursprünglicher« – das kann kein Ende haben, weil Ursprung keine ontische Größe ist. Sieht es Heidegger später als seine Aufgabe an, »das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken«, dann erklärt er das ganz entsprechend: »Sich auf das Denken dieses Ungedachten einlassen, heißt: dem griechisch Gedachten ursprünglicher nachgehen, es in seiner Wesensherkunft erblicken.« (Martin Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, 134f.) Auf diese Weise nimmt auch das »griechischer« denken als die Griechen kein Ende.

orten.⁶³ In *Sein und Zeit* trifft der Aufruf zum eigensten Schuldigsein, der vom Gewissen ergeht,⁶⁴ nicht von ungefähr auf ursprüngliches Schuldigsein.⁶⁵ Das Dasein ist *als solches* schuldig.⁶⁶

Es ist erstaunlich zu sehen, wie tief sich der dreißigjährige Philosoph religiöser Poesie anheimgibt, wenn er bei Selbstbesinnung in der besondern Gestalt religiöser Nachdenklichkeit als das Worüber des erlebten Nachdenkens das Schicksal benennt und mit ihm verbunden die hemmenden und fördernden, strafenden und beglückenden Mächte des Lebens.⁶⁷ Allein schon der Gedanke des Schicksals bleibt ihm, ohne ihn als einen poetischen zu reflektieren,⁶⁸ ein Philosophenleben lang bedeutsam. Selbstverständlich wird durch sein ganz anderes Denken Schicksal zu etwas ganz anderem. Eine Krankheit und ein verpaßter Zug kommen als »Schicksal« nicht mehr in Betracht, wenn doch der Mensch in seiner lebendigen Existenz *ursprünglich schicksalhaft* ist. Schicksal gründe in der Urgeschichte des Selbst, was nur heißen kann: in dem durch ursprüngliche Schuld verwehrten Zugang zum Baum des Lebens, Das einzigartige Schicksal, auf das sich hier alles, was als Schicksal auftreten können soll, berufen muß, ist dem Menschen darin eröffnet, daß er kein Gott ist. Wäre der Mensch einfach er selbst ohne jenes große Nicht, was sollte ihm dann »Schicksal« sein? Die Tatsache, daß individuelles Leben endlich ist, läßt sich aufgrund von Erfahrung und biologischer Einsicht nicht in ein Schicksal ummünzen. Alltägliche und wissenschaftliche Erkenntnisse, die sich am Ist-Stand der Entwicklung der menschlichen Gattung orientieren, sind ohne jeden Anflug von Poesie.

Tritt der Mensch nicht in offenkundiger Poesie, wie es die Homerische ist, als Nichtgott in Erscheinung, als Sterblicher gegenüber den Unsterblichen, als Irdischer gegenüber den Himmlischen, sondern ist es *Poetica abscondita* wie die religiöse und eben auch philosophisch-religiöse, die als erste und grundlegende Bestimmung dem Menschen ein Nicht nachsagt, dann ist für den, der diese Poesie teilt, ohne sie für eine solche zu nehmen, etwas ganz Außerordentliches gegeben: Die Erkenntniswelt hat ihre Verbindlichkeit für das Selbstverstehen verloren. Das Selbst versteht sich auf dem Grund seiner selbst ganz anders. Um dieses Ganzanders des Schicksalverstehens des Selbst in seiner Ursprünglichkeit zu

⁶³ *Sein und Zeit*, 282.

⁶⁴ *Sein und Zeit*, 269.

⁶⁵ *Sein und Zeit*, 284.

⁶⁶ *Sein und Zeit*, 285.

⁶⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 56 f.

⁶⁸ Siehe Rainer Marten, *Schicksal – eine Tatsache?*

teilen, müßte sich einer nur selbst auf sein urgeschichtliches Nicht-Gott-Sein einlassen. Wie es in *Sein und Zeit*, in diesem dem Wortgebrauch nach gottlosen Buch heißt, müßte er jetzt – verstehenderweise – sagen: »ich bin ohnmächtig«, ⁶⁹ »ich bin schuldig«. ⁷⁰ Er teilte dann kein Ergebnis wissenschaftlich-phänomenologischer Analyse, sondern philosophisch gefaßte verdeckte religiöse Poesie. Wir seien dazu frei, heißt es, »die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es (das Dasein) selbst zu übernehmen«. ⁷¹ Kein Schicksalsschlag wird notiert, sondern das Dasein angesprochen, das seiner selbsthaft-geistigen Existenzart nach ursprünglich Schicksal *ist*. ⁷² Das Schicksal, kein Gott zu sein, als das Schicksal der Ohnmacht, hat seinen religiösen Ursprung in dem Bild von den beiden Bäumen in der Mitte des Paradieses: von dem verbotenen und dem für immer verwehrten.

Religiöse Bekenntnisse sind meist lang. Sie zählen alles auf, was für wahr zu halten ist, um sich öffentlich zu einer Religion bekennen und eben einer »Konfession« angehören zu können. Doch der Urakt religiöser Poesie kommt hier mit dem flammenden Schwert aus: verstanden als Zeichen ewigen Verwehrtseins. Der Mensch ist kein Gott – das ist keine Tatsachenfeststellung, sondern die Urhandlung des Gläubigen, die in der Urgeschichte des Glaubens gründet. Wäre das Nicht-Gott-Sein des Menschen schlicht eine Tatsache, könnte es nichts Schicksalhafteres sein. In seiner religiösen Selbstpoetisierung jedoch sieht sich der Mensch selbst an diesem Nicht-Sein schuldig. Als Schicksal ist es seine Urgeschichte. Im *Sein und Zeit* bringt der *Poeta absconditus* Schicksal und Geschichte hellstichtig zusammen: Schicksal konstituiere die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins. ⁷³ Um diese Schicksalspoesie besser zu verstehen, ist nun das Wort zu nennen, das dem Gläubigen gleichsam unter die Haut geht: Wir sind kein Gott, das ist klar; wir sind ohnmächtig, das ist ebenso klar – beide Male den Glauben vorausgesetzt. Nimmt man aber jetzt den verwehrten Baum des Lebens in seiner vollen Bedeutung, dann will das alles nur besagen: Wir leben endlich; wir sind des Todes. Die religiöse Herkunft, soweit sie den philosophischen Ausgriff motiviert und dirigiert, gibt mit allem, was zum Schicksal gesagt wird, nichts anderes als die Tödlichkeit des Lebens zu verstehen. Darum hat auch das

⁶⁹ Siehe *Sein und Zeit*, 384f.

⁷⁰ Siehe *Sein und Zeit*, 285.

⁷¹ *Sein und Zeit*, 384.

⁷² *Sein und Zeit*, 384.

⁷³ *Sein und Zeit*, 386.

Gewissen, wie es in *Sein und Zeit* gefaßt ist, den Menschen im Modus des Schweigens zu nichts anderem aufzurufen, als dies Schicksal zu übernehmen. Wird es übernommen, heißt es nicht länger Endlichkeit und Tod, sondern Sein zum Tode.

Das Schicksal des Menschen, ausgerechnet mit dem Geschick des Planeten Erde verbunden zu sein; das Schicksal, daß seine fortpflanzungsfähige Geschlechtlichkeit auf zwei Wesen verteilt ist; das Schicksal, immer wieder praktischen Dilemmata ausgesetzt zu sein – nein, Heidegger kennt nur *ein* Schicksal: nicht ewigen Lebens zu sein. Nun, zeitlich endlich sind auch die anderen Lebewesen, denen ihre Endlichkeit kein Schicksal ist, schon allein weil sie poesieunfähig sind. Doch Heidegger sieht das anders. Ein Schicksal hat nur der geistige Mensch, und der allein ist zum Sein zum Tode herausgefordert, dazu, wie es später heißt, den Tod als Tod zu vermögen,⁷⁴ weil das seinem eigensten Seinkönnen entspricht. Nicht *Homo ludens*, nicht *Homo faber*, schon gar nicht *Homo oeconomicus*, nein, *Homo mortalis* allein trifft das schicksalhafte Wesen, die urgeschichtlich erfahrene Verwehrung des Baums des Lebens. Dieser *Homo mortalis* kann insgeheim nur der *Homo poeticus* in der Gestalt des *Homo religiosus* sein.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Das Ding*, 177.