

Heideggers unheimliche Heimat

Bemerkungen zum Zusammengehören von Denken und Sein

Martin G. WEISS

Universität Klagenfurt (Austria)

Abstract

Martin Heidegger has been labeled the philosopher of “home” (*Heimat*) and “homelessness” (*Heimatlosigkeit*). But he is also the philosopher of “the uncanny” (*das Unheimliche*). The present paper first explores the uncanniness provoked by anxiety as Heidegger describes it in *Being and Time*. It then shows how this uncanniness is based on the relationship between thinking and being, as already described by Parmenides and exemplified by Heidegger in his interpretation of the first chorus in Sophocles’ tragedy *Antigone*. Heidegger shows that the uncanny in the relationship between thinking and being,

i.e. between “Humanity” and “Being”, is not based in their difference but their identity. Humans, understood as “being-there” (*Da-sein*), have to cope with the fact that they have to disclose in their actions – be it thinking, writing poetry or fabricating – the essence of Being, which consists in being the autonomous appearing of beings. Thus, humanity has to accept the uncanniness of not being the independent subject dominating Earth, but a part of evolving nature itself.

Keywords: *Heidegger, Home, the uncanny*

(c) Martin G. Weiß; martin.weiss@aau.at

Colloquium: New Philologies, Volume 6, Issue 1 (2021)

doi: 10.23963/cnp.2021.6.1.8

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/152>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Einleitung

Der Heimatphilosoph aus dem badischen Geniewinkel, lautet die Überschrift einer Rezension des Bandes *Martin Heidegger und seine Heimat*¹, der Texte Heideggers zum Thema versammelt (Degenkolbe 2005); ein Aufsatz von Walter Strolz trägt den Titel *Natur – Sprache – Heimat in Heideggers Denken* (Strolz 1986); Axel Beelman hat ein Buch über den jungen Theologiestudenten Heidegger *Heimat als Daseinsmetapher* (Beelmann 1994) betitelt; Theodor W. Adorno spricht von Heideggers „Heimatkunst“ (Adorno 1964) und von Rainer Marten stammt ein Aufsatz mit dem Titel *Heideggers Heimat* (Marten 1980), der neben einer Heideggerkritik Grundlinien eines eigenständigen philosophischen Heimatbegriffs entwickelt.

Tatsächlich gibt es, trotz Novalis' Definition des Philosophierens als Heimweh (auf die Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* [Heidegger 2004] eigens eingeht), neben Heidegger wohl kaum einen zweiten Philosophen, mit dem der Begriff „Heimat“ so unmittelbar assoziiert wird. Dabei ist Heideggers Bedenken der Heimat höchst umstritten. Helmuth Vetter stellt fest:

Zu den Gründen, Heidegger von vorherein abzulehnen, zählt der Vorwurf seiner angeblichen rückwärtsgewandten Tendenz zur Heimat, zur Bodenständigkeit u. dgl. Er nennt die Heimat den „Ort der Nähe“, spricht vom „Eigentümlichen(n) der Heimat“, von ihr „als (der) Macht der Erde“, aber auch vom „Verfall der Heimat“, bei dem die Erde nur noch die „Stätte bloßer Nutzung und Ausbeutung“ ist, und damit von der „Verwüstung, die über der Heimaterde und ihren ratlosen Menschen lagert“. Doch auch vom „Ausblick auf eine neue Bodenständigkeit“ ist die Rede und von der „Bodenlosigkeit des heutigen Bezuges bzw. Unbezuges zur Natur“. (Vetter 2014, 184)

Vetter zufolge lassen sich in den Texten Heideggers zwei Heimatbegriffe unterscheiden: ein eher persönlich „existentieller“ und ein „ontologischer“ bzw. „seinsgeschichtlicher“ (Vetter 2014, 184). Ausdruck des ersteren sind Texte wie *Der Feldweg* (Heidegger 2002a), *Vom Geheimnis des Glockenturms* (Heidegger 2002d) und *Schöpferische Landschaft. Warum bleiben wir in der Provinz?* (Heidegger 2002b).

Zu letzterem bemerkt Adorno:

Im Reich des Hitler hat Heidegger, was man ihm nachfühlen kann, einen Ruf nach Berlin abgelehnt. Er rechtfertigte das in einem Aufsatz „Warum

¹ Büchin & Denker 2005.

bleiben wir in der Provinz?“ Mit erfahrener Strategie entkräftet er den Vorwurf des Provinzialismus dadurch, daß er ihn positiv wendet. Das sieht dann so aus: „Wenn in tiefer Winternacht ein wilder Schneesturm mit seinen Stößen um die Hütte rast und alles verhängt und verhüllt, dann ist die hohe Zeit der Philosophie. Ihr Fragen muß dann einfach und wesentlich werden.“ (Adorno 1964, 41)

Zur zweiten Kategorie gehören unter anderem die Auseinandersetzung mit der „unheimlichen“ Stimmung der Angst in *Sein und Zeit* (Heidegger 1967) und Heideggers Ausführungen zum „Unheimlichen“ im Rahmen seiner Beschäftigung mit dem ersten Chorlied der *Antigone* des Sophokles.

Gewissermaßen zwischen diesen zwei Arten der Heideggerschen Heimatliteratur stehen Texte wie der Vortrag *Sprache und Heimat* (Heidegger 2002c), in dem Heidegger auf einer in Norddeutschland abgehaltenen Tagung der Friedrich Hebbel-Gesellschaft über ein in alemannischem Dialekt verfasstes Gedicht von Johann Peter Hebel spricht, um dessen Unübersetzbarkeit ins Hochdeutsche zu betonen und mit den Sätzen zu schließen:

Die Sprache ist kraft ihres dichtenden Wesens, als verborgenste und darum am weitesten auslangende, das inständige schenkende Hervorbringen der Heimat. Damit gewinnt der Titel „Sprache und Heimat“ die ihm gehörige Bestimmtheit. So kann es lauten, wie es lauten muß; nicht obenhin: Sprache und Heimat, sondern Sprache *als* Heimat. (Heidegger 2002c, 180)

Im Folgenden möchte ich mich auf Heideggers ontologischen Heimatbegriff konzentrieren, den ich ausgehend von Heideggers spätem Text *Brief über den Humanismus* (Heidegger 1976a) einführen möchte, um dann nach einer Betrachtung der Stimmung der Angst in *Sein und Zeit* auf Heideggers Deutung des ersten Chorliedes der Sophokleischen *Antigone* in seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (Heidegger 1987) aus dem Jahr 1935 einzugehen, in der Heidegger das Erscheinen des Seienden als „unheimliche“ – weil gleichzeitig entbergende und verbergende – Wechselwirkung von Denken und Sein, Mensch und *physis*, begreift.

Die Heimatlosigkeit des modernen Menschen

In seinem 1946 veröffentlichten *Brief über den Humanismus* bezeichnet Heidegger die Heimatlosigkeit des modernen Menschen als ein Weltchicksal und beruft sich für diese Deutung, für viele damalige Leser*innen überraschenderweise, auf Marx:

Die Heimatlosigkeit wird ein Weltgeschick. Darum ist es nötig, dieses Geschick seinsgeschichtlich zu denken. Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück. [...] Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen. [...] Das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit ist in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen. Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik [...]. Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins. Sie geht nämlich nicht nur im Namen auf die *techné* der Griechen zurück als einer Weise des *aletheuein*, das heißt des Offenbarmachens des Seienden. (Heidegger 1976a, 339)

Der Historische Materialismus ist Heidegger zufolge anderen Geschichtskonzeptionen also insofern überlegen, als er einerseits erkannt hat, dass es die Willkür des Subjekts zwar übersteigende, das Weltbild des Menschen aber entscheidend beeinflussende geschichtliche Faktoren gibt und andererseits, weil er vor Augen führt, dass in der Moderne das Seiende, einschließlich des Menschen, zum verfügbaren Bestand einer allein herrschenden instrumentellen Vernunft geworden ist.

Die daraus resultierende Heimatlosigkeit des modernen Menschen besteht Heidegger zufolge näher hin in einer Reduktion des Seienden auf eine verfügbare Ressource und in der Aufspreizung des Menschen zum verfügbaren Subjekt, d.h. zum, „Herrn des Seienden“ (Heidegger 1976a, 342). Ausdruck dieses Subjektivismus, der die Kehrseite der Vergegenständlichung des Seienden darstellt, ist dem *Humanismusbrief* zufolge auch jede Art von Nationalismus. Heidegger schreibt: „Jeder Nationalismus ist metaphysisch ein Anthropologismus und als solcher Subjektivismus.“ (ibid., 341) Ähnlich wie bei Adorno schlägt auch bei Heidegger der Subjektivismus in neue Formen der Unfreiheit um, insofern zuletzt auch der Mensch selbst zum jederzeit ersetzbaren „Bestand-stück“ des Produktionsprozesses bzw. zum bloßem Menschmaterial totalitärer Systeme wird.

In Heideggers Geschichtsphilosophie bildet die als Alleinherrschaft der instrumentellen Vernunft verstehbare Heimatlosigkeit des Subjekts das kennzeichnende Merkmal der letzten Epoche der Seinsgeschichte. Für Heidegger gibt sich das Seiende epochal je anders. In der vorsokratischen Antike erscheint das Seiende als das sich von sich selbst her zeigende *Natürliche*, im christlichen Mittelalter wird das Seiende als *Schöpfung* Got-

tes, in der Neuzeit als *Gegenstand* und im Zeitalter der Technik als verfügbare *Ressource* verstanden. Dabei bedingt das Seinsverständnis, das eine Epoche jeweils paradigmatisch bestimmt als was das Seiende jeweils erscheint:

[D]as Anwesende [Seiende] kann den Menschen nach verschiedenen Weisen der Anwesenheit angehen. Diese verschiedenen Weisen bestimmen die Epochen der abendländischen Seynsgeschichte. Das Anwesende kann wesen als das von sich aus Hervorkommende, her aus der Verborgtheit, vor in die Unverborgenheit. Dies also Anwesende nennen wir in seinem Anwesen den Herstand [in der Antike]. Das Anwesende kann sich kundgeben als das Geschaffene des Schöpfers, der selbst der ständig und überall Anwesende ist in allem [im Mittelalter]. Das Anwesende kann sich darbieten als das, was im menschlichen Vorstellen für es her und ihm entgegen gestellt wird. [...] Der Gegenstand ist das Objekt für das Subjekt [in der Neuzeit]. Das Anwesende kann aber auch sein als das Beständige im Sinne der Bestandstücke des Bestandes, der als das ständig Bestellbare in demjenigen Stellen gestellt ist, als welches das Ge-Stell [das Wesen der Technik] waltet. [...] Das Beständige besteht in der bestellbaren Ersetzlichkeit durch das bestellte Gleiche [im Zeitalter der Technik]. (Heidegger 2005, 39–40)

In Heideggers Angstanalysen in *Sein und Zeit* wird zunächst offensichtlich, dass der moderne Mensch von seiner Heimatlosigkeit zumeist nichts weiß. Denn vor der Erfahrung der wesentlichen Unheimlichkeit der Existenz ist der Mensch zumeist immer schon in das „Zuhause der Öffentlichkeit“ geflohen, wie Heidegger formuliert. Der moderne Mensch hat es sich in der Heimatlosigkeit der technisch und medial vermittelten Welt gemütlich gemacht und verliert sich zumeist im zunächst Heimischen des alltäglichen Getriebes dessen, was man tut und tun zu müssen glaubt. In seltenen Augenblicken aber reißt ihn die Stimmung der Angst aus der Verfallenheit an seine gewohnte „Welt“ (Heidegger 1967, 190).

Die Angst wendet den Menschen vom Seienden ab und offenbart ihm „[...] das Nichts, d.h. die Welt als solche [...]“, d.h. die ‚Welt‘ als Möglichkeitsraum (Heidegger 1967, 190). Deswegen beschreibt Heidegger das Ergebnis der Angst als eine Befreiung aus der Verfallenheit, bzw. als eine Befreiung aus der Uneigentlichkeit, denn insofern im Unbedeutensamenwerden des Innerweltlichen im Geschehen der Angst sich die bisherige alltägliche Wirklichkeit als nicht notwendig erweist, eröffnet ihm der Blick auf die Kontingenz des Bestehenden die Perspektive auf Mögliches. Das ‚Man‘ ist an seine ‚Welt‘, verstanden als innerweltliches Getriebe, insofern verfallen, als es diese seine ‚Welt‘ als die einzig mögliche, d.h. als notwendig ansieht. Das ‚Man‘ ist in seiner ‚Welt‘ gefangen, insofern es keine

mögliche Alternative sieht, ja nicht einmal von der Möglichkeit einer alternativen ‚Welt‘ weiß. Das ‚Man‘ hat keine Möglichkeiten, es weiß nicht, dass es „eigentlich“ immer schon in Möglichkeiten steht und zu wählen hat. In diesem Nichtwissen um seinen eigenen Möglichkeitscharakter besteht die Uneigentlichkeit des ‚Man‘. In der alltäglichen Verfallenheit an die als Notwendigkeit verstandene ‚Welt‘ des ‚Man‘ ist das Dasein fremdbestimmt und seiner selbst entfremdet. Die emanzipatorische Funktion der Angst besteht nun darin, die radikale Fragwürdigkeit und Nicht-Notwendigkeit des Bestehenden aufzuzeigen. In ihrer destabilisierenden Wirkung, die alles scheinbar Heimische plötzlich „unheimlich“ (Heidegger 1967, 188) werden lässt, offenbart sie dem Menschen als Dasein den Möglichkeitscharakter der Welt und damit letztendlich seine eigene Freiheit:

In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. [...] Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus [...] der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. [...] Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. (Heidegger 1967, 187–188)

Die Angst „stößt“ jede bisherige Gewissheit um und eröffnet dem Dasein so die Welt als Möglichkeitshorizont seiner selbst: „Die Angst [...] holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt‘ zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen.“ (Heidegger 1967, 189) In der „unheimlichen“ Erschütterung der Alltäglichkeit wie sie sich in der Angst ereignet, zerbricht jegliche Heimat und zeigt dem Dasein seine bisher scheinbar notwendige Wirklichkeit als bloße Möglichkeit, womit die Eröffnung unzähliger anderer möglicher Welten einhergeht, wobei Heidegger unter diesen sich nun auf-tuenden Möglichkeiten primär die vom Einzelnen, vom Dasein selbst zu entwerfenden, Möglichkeiten intendiert, insofern er betont, dass in der eigentlichen Angst nicht nur die Welt in Frage steht, sondern vor allem das Dasein selbst als In-der-Welt-sein. Das Dasein begreift sich so als radikales Möglichsein, als Entwurf:

Mit dem Worum des Sichhängsten erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann. Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für [...] die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. (Heidegger 1967, 187-188)

Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus dem Ver-

fallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeit seines Seins offenbar. (Heidegger 1967, 191)

Die Unheimlichkeit des Menschen

Die Stimmung der Angst, die *nicht* dem subjektiven Willen des Menschen entspringt, sondern letztlich dem Sein, verstanden als das Geschehen der sich selbst entbergenden *physis*, verweist so aber zugleich auf das ‚subjektive‘ Existential des entwerfenden Verstehens zurück. Dieses den Menschen auszeichnende „Spannungsverhältnis zwischen Verstehen und Befindlichkeit“, wie es Helmuth Vetter nennt und in dem es letztlich um das Verhältnis von Sein und Mensch geht, bildet Heidegger zufolge allerdings auch den eigentlichen Inhalt des ersten Chorgesanges der *Antigone* des Sophokles. Das Chorlied beginnt mit den in Hölderlins Übersetzung berühmt gewordenen Versen: „Ungeheuer ist viel (*polla ta deina*). Doch nichts / Ungeheuerer (*deinoteron*) als der Mensch.“ (Hölderlin 1998, 331)²

Heidegger, der das Chorlied sowohl in seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* als auch in seiner Vorlesung *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (Heidegger 1984) aus dem Jahr 1942 einer ausführlichen Deutung unterzieht, übersetzt: „Vielfältig das Unheimliche (*polla ta deina*), nicht doch / Über den Menschen hinaus Unheimlicheres (*deinoteron*) ragend sich regt.“ (Heidegger 1987, 112) Der Chor zählt dann menschliche Kulturleistungen – Schifffahrt, Ackerbau, Jagen, Fischen, Nutztierhaltung, Sprache, Politik und Wohnungsbau – scheinbar als Beispiele für die Unheimlichkeit des Menschen auf, um ihn schließlich anscheinend ob dieser seiner Gewalttätigkeit, die nur den Tod nicht zu bezwingen vermag, von „Herd“ und „Wissen“ auszuschließen: „Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der, / nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen, / der dieses führt ins Werk.“ (Heidegger 1987, 113)

Heidegger zufolge besagt dieser Schluss des Chorliedes allerdings keine Verdammung des „Gewalt-tätigen“ Menschen, sondern lediglich, dass das „Dasein“ des „schaffenden“ Menschen, der in seinem (durchaus problematischen) Tun das Seiende allererst „hervorbringt“, d.h. erscheinen lässt, kein Durchschnittsmensch ist (Heidegger 1987, 126).

Tatsächlich begreift Heidegger in der *Einführung in die Metaphysik* den ersten Chorgesang der *Antigone* des Sophokles als Darstellung der Beziehung von Denken und Sein bei Parmenides. Parmenides‘ Satz „*to gar auto noein estin te kai einai*“ verweise auf das wesentliche Zusammengehören von Sein und Mensch. Parmenides‘ Überlegungen zum Verhältnis von Denken und Sein seien aber noch nicht „Wissenschaft“, sondern ursprüngliches

² Von Hölderlin ist aber auch eine Übersetzungsvariante dieser Stelle überliefert: „Vieles gewaltige giebt. Doch nichts / Ist gewaltiger, als der Mensch“ (Hölderlin 1998, 186).

„dichtendes Denken“. Dieses könne nicht ohne Verlust seiner wesentlichen Inhalte und Aspekte, allen voran seines nichtobjektivierenden Charakters, in „Logik“ oder wissenschaftliche Sprache übersetzt werden. Vielleicht aber könne das „dichtende Denken“ des Parmenides mithilfe des „denkenden Dichtens“, wie es sich in der griechischen Tragödie vollziehe, die immer schon das „griechische Dasein“ „gestiftet“ habe, erhellen.

Auf den ersten Blick spricht das erste Chorlied vornehmlich vom Menschen. Dieser ist aber, wenn man Parmenides' These vom Zusammengehören von Mensch und Sein folgt, nicht als neuzeitliches Subjekt zu verstehen, sondern tatsächlich im Sinne von Heideggers „Dasein“, d.h. als „Da“ des Erscheinens von Seiendem, also als „Da“ des „Seins“:

Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit („Da“) des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name „Dasein“ gewählt. Dies geschah, trotzdem die Metaphysik diesen Namen für das gebraucht, was sonst mit *existentia*, Wirklichkeit, Realität und Objektivität benannt wird, trotzdem sogar die gewöhnliche Redeweise vom „menschlichen Dasein“ in der metaphysischen Bedeutung des Wortes zu sprechen pflegt. Darum wird nun auch jedes Nach-denken verbaut, wenn man sich begnügt festzustellen, in „Sein und Zeit“ werde statt „Bewußtsein“ das Wort „Dasein“ gebraucht. Als ob hier der bloße Gebrauch verschiedener Wörter zur Verhandlung stünde, als ob es sich nicht um das Eine und Einzige handelte, den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen und damit, von uns aus gedacht, zunächst eine für das leitende Fragen hinreichende Wesenserfahrung vom Menschen vor das Denken zu bringen. (Heidegger 1976b, 373)

Wie lässt sich das so verstandene Dasein erläutern? Sophokles schreibt: „Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.“ Der Mensch ist das Unheimlichste inmitten des Unheimlichen, das *deinotaton* des *deinon*, das Furchtbarste des Furchtbaren:

Das *deinon* ist das Furchtbare im Sinne des überwältigenden Waltens, das in gleicher Weise den panischen Schrecken, die wahre Angst erzwingt wie die gesammelte, in sich schwingende, verschwiegene Scheu. Das Gewaltige, das Überwältigende ist der Wesenscharakter des Waltens selbst. Wo dieses hereinbricht, *kann* es seine überwältigende Macht an sich halten. Aber dadurch wird es nicht harmloser, sondern nur *noch* furchtbarer und ferner. (Heidegger 1987, 114-115)

Das *deinon*, das „Gewaltige“, wie Heidegger nun übersetzt, dem der Mensch gegenübersteht – wir werden sehen, dass Heidegger damit sowohl die „äußere Natur“ (das Meer, die Erde, die Tiere) als auch die „innere Natur“ des Menschen (die Stimmungen, das Verstehen, das Dichten, das Denken, die staatsgründende Tat, die Kunst) meint – wird hier als Potenz beschrieben, d.h. als eine Macht, die sich zurückhalten kann. Das so verstandene, an sich halten könnende Gewaltige, das in der Möglichkeit steht, nicht wirklich gewalttätig zu werden, das „Überwältigende“ wie Heidegger auch sagt, steht dem Mensch gegenüber, der gerade dadurch definiert wird, dass er tatsächlich, aktuell, „Gewalt-tätig“ ist, seine Macht also immer schon verwirklicht.

Während das Gewaltige, das Überwältigende, als bloße Potenz an sich halten kann, ist der Mensch bei Sophokles nach Heidegger also wirklich Gewalt-tätig, Gewalt in actu, denn „zum anderen [...] bedeutet *deinon* das Gewaltige im Sinne dessen, der die Gewalt braucht, nicht nur über Gewalt verfügt, sondern gewalt-tätig ist, insofern ihm das Gewaltbrauchen der Grundzug seines Tuns nicht nur, sondern seines Daseins ist“ (Heidegger 1987, 115). Dieses Gewalt-tätig-sein, dieses Gewalt-ausüben des Menschen, ist Heidegger zufolge aber nicht negativ konnotiert, sondern als *techne* (zu der Heidegger das [künstlerische] Herstellen, Dichten, Denken die staatsgründende Tat, kurz die „Taten“ der „Schaffenden“ zählt) ganz aristotelisch eine Gestalt des Wissens, d.h. eine Form der Entbergung des Seienden:

Das Seiende im Ganzen ist als Waltende das Überwältigende, *deinon* in dem ersten Sinne. Der Mensch aber ist *deinon* einmal, sofern er in dieses Überwältigende ausgesetzt bleibt, weil er nämlich wesenhaft in das Sein gehört. Der Mensch ist aber zugleich *deinon*, weil er das Gewalt-tätige in dem gekennzeichneten Sinne ist [Er versammelt das Waltende und läßt es in eine Offenbarkeit ein. MH] Der Mensch ist der Gewalt-tätige nicht außer und neben anderem, sondern allein in dem Sinne, daß er auf Grund und in seiner Gewalt-tätigkeit gegen das Überwältigende Gewalt braucht. Weil in einem ursprünglich einigen Sinne zwiefach *deinon*, ist er to *deinotaton*, das Gewaltigste: gewalt-tätig inmitten des Übersättigenden. (Heidegger 1987, 115)

Der Mensch ist *deinon* einmal, weil er dem Geschehen des Seins, der Kontingenz, der Geworfenheit, passiv ausgesetzt ist und jederzeit (zuletzt auf alle Fälle vom Tod) überwältigt werden kann; andererseits weil er derjenige ist, der das Seiende aktiv ins Sein zwingt, es durch seine Gewalttätigkeit zum Erscheinen bringt, Seiendes ‚schafft‘ bzw. ‚stiftet‘: Im Denken, Dichten, der Kunst, der Herstellung, der Politik. Obschon das *deinon* des Menschen als Gewalttätigkeit dem *deinon* der Natur einerseits entgegengesetzt ist, insofern

der Mensch das Seiende zu erscheinen zwingt, ist diese „Her-Stellung“ des Seienden, dieses zum Erscheinen, sprich zum Sein, bringen des Seienden nichts anderes als die eigentliche „Tätigkeit“ der Natur qua *physis*, d.h. der *natura naturans* als des von sich selbst her Aufgehenden. Der Mensch vermittelt das Sein, er ‚stiftet‘ das Erscheinen des Seienden. Deshalb kann Heidegger davon reden, das *deinon* der Natur könne vom Sein des Menschen in der höchsten Steigerung und Verkoppelung gesagt werden (vgl. Heidegger 1987). Das so verstandene *deinon* der Natur (die potentielle Gewalt) und das *deinon* des Menschen (die Gewalttätigkeit als Verwirklichung der potentiellen Gewalt der Natur) nennt Heidegger nun aber „das Unheimliche“, bzw. das „Unheimlichste“: „Der Mensch ist *to deinotaton*, das Unheimlichste des Unheimlichen.“ (Heidegger 1987, 114)

Tatsächlich ist die Natur das Unheimliche, weil sie das Überwältigende im oben genannten Sinne ist, als dasjenige, was uns jederzeit aus dem gewohnten, heimischen, alltäglichen hinauswerfen *kann*, und damit in gewisser Weise auch immer schon tut, weil wir um diese Möglichkeit, letztlich im Erahnen unserer Sterblichkeit, immer schon wissen: „Das Un-heimliche verstehen wir als jenes, das aus dem ‚Heimlichen‘, d.h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Ungefährdeten hinauswirft. Das Unheimische läßt uns nicht einheimisch sein. Darin liegt das Über-wältigende.“ (Heidegger 1987, 116) Hinter jeder Erfahrung von Heimat liegt Heidegger zufolge zumindest die Ahnung ihrer Zerbrechlichkeit, d.h. ein Wissen um den unheimlichen Boden, auf dem jede „Heimat“ gründet. Er schreibt:

Der Mensch aber ist das Unheimlichste, weil er nicht nur inmitten des so verstandenen Un-heimlichen sein Wesen verbringt, sondern weil er aus seinen zunächst und zumeist gewohnten, heimischen Grenzen heraustritt, austrückt, weil er als der Gewalt-tätige die Grenze des Heimischen überschreitet und zwar gerade in Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Über-wältigenden. (Heidegger 1987, 116)

Was hier wie der Verweis auf menschliche *hybris* klingen könnte – der Mensch maßt sich an, in seiner (technischen) Gewalt-tätigkeit mit dem Überwältigenden der *physis* zu konkurrieren – ist in Wahrheit etwas anderes. Heidegger will nicht sagen, das Tun des Menschen sei unheimlich, weil es sich mit dem Tun der Natur gleichsetzt, sondern das Unheimliche besteht darin, dass das Da-sein (des Menschen) tatsächlich der Ort des Erscheinens des Seienden ist. Das Unheimliche besteht nicht in der Gegenüberstellung und Trennung von Subjekt und Sein, nicht in der Kleinheit des Menschen vor der Natur des *Mönchs am Meer*, sondern darin, dass der Mensch nicht vom Sein getrennt ist, dass Denken und Sein wesentlich zusammengehören. Das Unheimliche ist, dass der Mensch dem Sein „gehört“ und dieses ihm. Das Unheimliche ist nicht die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Spaltung, sondern die Identität von Denken und Sein.

Dieses unheimliche Verhältnis zwischen Überwältigender Natur und Gewalt-tätigem Menschen beschreibt Sophokles, Heidegger zufolge, zunächst anhand der Beziehung des Menschen zum (stürmischen) „Meer“, in das der Mensch „aufbricht“, und zur „Erde“, in die der Mensch, sie bestellend, „einbricht“: „In eins geschlungen mit [...] [dem] gewalttätigen Aufbruch in das Überwältigende des Meeres ist der nicht ruhende Einbruch in das unzerstörbare Walten der Erde.“ (Heidegger 1987, 118) Zu diesem Aufbruch ins Meer und zum Einbruch in die Erde gehört auch die Unterwerfung des Lebendigen, das zum Über-wältigenden gehört, das der Mensch gewalt-tätig zu beherrschen sucht: „In dieses in sich rollende Leben [...] dahinein wirft der Mensch seine Schlingen und Netze, dieses reißt er aus seiner Ordnung und sperrt es in seine Gehege und Pferche ein und zwingt es unter die Joche. Dort: Ausbruch und Umbruch, hier Einfang und Niederzwang.“ (Heidegger 1987, 118) Aber zum Über-wältigenden gehört nicht nur das, was wir unheideggerianisch die „äußere Natur“ des Menschen genannt haben, sondern auch das, was man als „innere Natur des Menschen“ bezeichnen könnte. Denn es gehören

[...] die Sprache, das Verstehen, die Stimmung, die Leidenschaft und das Bauen nicht minder zum überwältigenden Gewaltigen wie Meer und Erde und Tier. Der Unterschied ist nur der, daß dieses den Menschen umwaltet und trägt, bedrängt und befeuert, während Jenes ihn durchwaltet als solches, was er als das Seiende, das er selbst ist, eigens zu übernehmen hat. Dieses Durchwaltende verliert dadurch nichts von seinem Überwältigenden, daß der Mensch es selbst unmittelbar in seine Gewalt nimmt und diese als solche braucht. Dadurch verbirgt sich nur das Unheimliche der Sprache, der Leidenschaften als jenes, worein der Mensch als geschichtlicher gefügt ist, während es ihm so vorkommt, als sei er es, der darüber verfügt. (Heidegger 1987, 119-120)

Ebenso aber wie die (letztlich zum Scheitern verurteilte) Gewalt-tätigkeit des Menschen Heidegger zufolge das Seiende, das er nicht ist, erst als solches zum Erscheinen bringt, erschließt, indem er seine innere Natur betätigt, erschließt der Versuch des Menschen, seine (nie zu beherrschende) innere Natur zu gebrauchen, um die äußere Natur zu beherrschen, dem Menschen erst was er selbst ist:

Das „sich selbst“ bedeutet [...] Jenen, der ausbricht und umbricht, einfängt und niederzwingt. Dieses Ausbrechen, Umbrechen, Einfangen und Niederzwingen ist in sich erst die Eröffnung des Seienden *als Meer, als Erde, als Tier*. Ausbruch und Umbruch geschehen nur, indem die Mächte der Sprache, des Verstehens, der Stimmung und des Bauens selbst in der Gewalt-tätigkeit bewältigt werden. Die Gewalttätigkeit des dichterischen Sagens,

des denkerischen Entwurfs, des bauenden Bildens, des staatschaffenden Handelns ist nicht eine Betätigung von Vermögen, die der Mensch hat, sondern ist ein Bändigen und Fügen der Gewalten, kraft deren das Seiende sich als ein solches erschließt, indem der Mensch in diese einrückt. (Heidegger 1987, 120)

Gerade dieser Versuch, das Seiende, das der Mensch selbst ist, und das Seiende, das er nicht ist, sich auf diese Weise gewalt-tätig zu erschließen, hervorzubringen, macht den Menschen einerseits zum Da des Seins; andererseits entfernt es den Menschen aber zugleich von dem, was er selbst ist und was das Seiende um ihn eigentlich ist, weil die von Heidegger thematisierten ‚sein-erschließenden‘ Tätigkeiten des Menschen dieses immer schon auf eine ganz bestimmte Art und Weise erschließen, die bereits auf das neuzeitliche, heimatlose, vergegenständlichende und vergegenständlichte Subjekt vorausweisen. Denn die beschriebene Gewalt-tätigkeit des Menschen wirft ihn immer nur auf seine eigenen Machenschaften zurück und entfremdet ihn sich selbst und dem Seienden, das er nicht ist. Die menschliche Gewalt-tätigkeit, die das Überwältigende bändigen sollte, lässt es erst recht „unheimlich“ werden, diesmal aber nicht im Sinne der Unheimlichkeit der Identität von Denken und Sein, sondern im Sinne des Vergessens dieser Identität im Wahn der vergegenständlichenden Herrschaft über das Seiende und den Menschen.

Unheimlich wird das Seiende, das der Mensch zu beherrschen versucht, nun, weil er sich damit außerhalb des Überwältigenden stellt, weil er sich dem Seienden als Subjekt gegenüberstellt. Das ist es, was Sophokles Heidegger zufolge meint, wenn er sagt, der aufbrechende und einbrechende Mensch sei bereits „erfahrungslos ohne Ausweg“: „Ausweglosigkeit besteht [...] darin, daß er stets auf die von ihm selbst gebahnten Wege zurückgeworfen wird, indem er sich auf seinen Bahnen festfährt, sich im Gebahnten verfängt, sich in dieser Verhängnis den Kreis seiner Welt zieht, sich im Schein verstrickt und sich so vom Sein aussperrt.“ (Heidegger 1987, 121)

So beschreibt Heidegger den Wechselbezug zwischen Über-wältigender *physis* und Gewalt-tätigem Menschen, zwischen Natur und Wissen, als das zumindest zweifach Unheimliche: „Der Wechselbezug beider ist das Geschehnis der Unheimlichkeit.“ (ibid., 126); „Im Geschehnis der Unheimlichkeit eröffnet sich somit das Seiende im Ganzen. Diese Eröffnung ist das Geschehen der Unverborgenheit. Diese ist nichts anderes als das Geschehnis der Unheimlichkeit.“ (ibid., 127) Er führt fort: „Das Menschsein ist [...]: das Geschehnis jenes Unheimlichsten, in dem durch die Gewalt-tätigkeit das Überwältigende zur Erscheinung kommt und zum Stand gebracht wird.“ (ibid., 131) Während die ersten beiden Zitate die Unheimlichkeit mit der prozessualen Identität von Denken und Sein identifizieren, verweist der Schluss des letzten Zitats auf die Unheimlichkeit der Vergegenständlichung dieser Identität in die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt.

Letztlich gründet dieser Doppelaspekt der Unheimlichkeit der Beziehung von Denken und Sein darin, dass das Sein, d.h. das Erscheinen des Seienden, „Un-Verborgenheit“ ist, also zugleich gewalt-tätige Entbergung des Seienden (in der menschlichen Tat), *und* Verbergung des eigentlichen Seins des Seienden, d.h. Verbergung der Überwältigenden *physis* als das Geschehen des von sich selbst her Aufgehens des Seienden. In dieser nach Heidegger wesentlich gegenläufigen Zusammengehörigkeit von Denken und Sein besteht die Unheimlichkeit der ontologischen Heimat des Menschen, d.h. des Erscheinens des Seienden im Da des Daseins, das sich als Wechselbezug von Denken und Sein vollzieht, *to gar auto noein estin te kai einai*.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1964. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beelmann, Axel. 1994. *Heimat als Daseinsmetapher. Weltanschauliche Elemente im Denken des Theologiestudenten Martin Heidegger*. Wien: Passagen.
- Büchin, Elsbeth und Alfred Denker, Hrsg. 2005. *Martin Heidegger und seine Heimat*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Degenkolbe, Stefan. 2005. „Der Heimatphilosoph aus dem badischen Geniewinkel. Alfred Denker und Elisabeth Büchin über Heideggers Verhältnis zur Heimat.“ *Literaturkritik.de*. 21.09.2005. <https://literaturkritik.de/id/8565>.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1976a. „Brief über den Humanismus.“ In *Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 313–365, Bd. 9 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1976b. „Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik?‘“ In *Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 365–385, Bd. 9 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1984. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Herausgegeben von Walter Biemel, Bd. 53 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1987. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 2002a. „Der Feldweg.“ In *Aus der Erfahrung des Denkens*, herausgegeben von Hermann Heidegger, 87–91, Bd. 13 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2002b. „Schöpferische Landschaft. Warum bleiben wir in der Provinz?“ In *Aus der Erfahrung des Denkens*, herausgegeben von Hermann Heidegger, 9–15, Bd. 13 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2002c. „Sprache und Heimat.“ In *Aus der Erfahrung des Denkens*, herausgegeben von Hermann Heidegger, 113–117, Bd. 13 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, Martin. 2004. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Bd. 29/30 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2005. „Das Ge-Stell.“ In *Bremer und Freiburger Vorträge*, herausgegeben von Petra Jaeger, 24–45, Bd. 79 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hölderlin, Friedrich. 1998. „Antigone.“ In *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 2, herausgegeben von Michael Knaup, 317-368. Darmstadt: WBG.
- Marten, Rainer. 1980. „Heideggers Heimat. Eine philosophische Herausforderung.“ In *Nachdenken über Heidegger: eine Bestandsaufnahme*, herausgegeben von Ute Guzzoni, 136-159. Hildesheim: Gerstenberg.
- Strolz, Walter. 1986. „Natur – Sprache – Heimat in Heideggers Denken.“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 83 (1): 111–136.
- Vetter, Helmuth. 2014. *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Meiner.